

INSPIRAȚIA CUVÂNTULUI

*Pr. asist. univ. drd. Tudor Cosmin CIOCAN
Facultatea de Teologie
Universitatea „Ovidius” Constanța*

KEY-WORDS: *biblical Inspiration, exegetics, interpretation, history of religions.*

Introducere

Problema *inspirației* divine este contradictorie, puțin dezvoltată și de aceea neformulată în chip unilateral. Aproape în toate materialele care s-au scris - cel puțin în partea teologiei ortodoxe - ea se află tratată în raport cu revelația; este adevărat, această dezvoltare a Inspirației prin raportarea ei la Revelația dumnezeiască își are motivele ei bine întemeiate și, probabil, se constituie într-unul din criteriile obiective care, cu siguranță, ne feresc a greși în înțelegerea *inspirației divine*. Dar a reduce tratarea Inspirației numai la raportul ei cu Revelația este - așa cum și unii autori care au folosit acest criteriu de tratare o mărturisesc¹ - departe de a se constitui într-un studiu exhaustiv al problemei. Este evident și pentru noi faptul că, intim legată de problemele revelației, inspirația se definește și își conturează limitele acțiunii sale în raport cu aceasta; numai că raportarea *doar* la Revelație, ca temă teologică, nu va putea lămuri pe de-a-ntregul aspectele inspirației (de ex. cele legate de influența harului asupra puterilor naturale și a voinței autorului sfânt - subiect determinat prin incursiunea în problematica harului; cele referitoare la protejarea autorului și ferirea acestuia de greșeli - printr-o descoperire a temei pnevmatologice și de pronie ș.a.m.d.). Din această cauză voi încerca o nouă abordare a problemei în scopul de a cuprinde cât mai multe din problemele ce necesită atenție aparte și care cad sub incidența temei *inspirației divine*, căutând totodată să vedem în dezvoltarea istorică a doctrinei Inspirației și părerile și învățăturile teologice paralele pentru o înțelegere de ansamblu a subiectului.

În orice fel am înțelege inspirația, ca act, proces, mijloc ș.a., și la orice formulă am ajunge în finalul dezbaterilor noastre un lucru este cert: nu putem discuta pe marginea acestui subiect fără să implicăm niște coordonate de-a lungul cărora să trasăm limitele operaționale și conceptuale ale Inspirației. Mai înainte de toate voi lua în considerare contextul divino-conomic în care ia naștere și operează inspirația, Revelația. Dar, deși ar fi foarte logic și firesc să începem și noi cu stabilirea raportului ontologic și de funcționalitate ce se ridică între Revelație și Inspirație, nu voi face acest lucru în cuprinsul studiului nostru, (ci îl voi lăsa ca temă pentru o viitoare dezbateri), căci este mai rațional să înțelegem în primul rând ce este, cum funcționează, cât sunt implicați factorii răspunzători de împlinirea acestui act și, mai ales, care este percepția autorilor umani direct implicați în actul inspirator și abia pe urmă să stabilim (tipul) raportul(-ului) său cu revelația divină.

Chiar dacă în teologia ortodoxă nu există multe lucrări de referință în ceea ce privește domeniul acesta teologic și multe din ideile și documentările pe care le vom

¹ Pr. prof. Corneliu Sârbu, *Revelație și inspirație*, „Ortodoxia”, nr. 1/1957, pp. 41-65.

aduce în continuare aparțin Bisericii Catolice, totuși cititorul nostru trebuie să știe că studiul *inspirației* nu este lipsit de importanță sau, mai corect spus, nu este *cu nimic mai prejos* decât celelalte subiecte teologice ca valoare în expunerile sistematice. Pe baza acestor considerente mi-am propus o dezvoltare proprie a temei *inspirației* fiindcă, dorind a aprofunda problematica Revelației divine din punct de vedere interconfesional, am întâmpinat dificultăți în edificarea temei datorită unor erori de interpretare sau omisiuni de expunere clară și unitară asupra unor teme adiacente precum *inspirația divină, profetismul, ineranța biblică* etc.

Mă veți întreba în ce constă importanța *inspirației* față de domeniile teologiei dogmatice și cât de pregnantă este dependența acestora față de lămuriri aduse atât de amănunțit pe cât am încercat eu aici să fac, încât să merite extinderea tratării *inspirației* o atât de vastă arie. Biserica afirmă în mod tradițional că Biblia este inspirată de Dumnezeu și de aceea este *Cuvântul lui Dumnezeu către omenire*, autoritativă în tot ceea ce ne învață. Dar abia de aici încep problemele cu care m-am confruntat și eu și la care am încercat, după o analiză istorico-contextuală a formulării doctrinei *inspirației*, să formulez – pe cât mi-a permis posibilitatea analitică și sintetică – o definiție precisă a ei, de sine stătătoare și în raport cu revelația mai apoi. Cu cât mai profundă este aprecierea rolului autorilor umani în compunerea cărților sfinte ale Scripturii (ca să nu mai vorbim de cele ale Sfintei Tradiții!) – cum a devenit mai clar conturat în timpul Iluminismului – cu atât se ridică semne de întrebare peste pretenția că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Întrebări precum: *Cum ar putea Scripturile să mai fie Cuvântul lui Dumnezeu și totodată cuvântul omului?* s-au ridicat de-a lungul confruntărilor doctrinare asupra *inspirației* în scopul de a afla un astfel de răspuns satisfăcător rațiunii umane. În vreme ce, afirmând dinspre polul opus că Scriptura **este** (cu certitudine, *fără doar și poate*) opera lui Dumnezeu ca autor real și deplin – pentru a nu lăsa șansă acestor umbre de îndoială asupra ineranței ei, se pun altfel de probleme, deopotrivă de grave și de..., *cum ar putea Dumnezeu să folosească oameni, pe care îi alege din proprie inițiativă, ca pe niște instrumente folosite anume pentru expunerea cunoștințelor divine; nu se îngrădește astfel libertatea omului, fie și în scopuri pozitive, soteriologice* – Dumnezeu nu are dreptul de a se folosi de prerogativele Sale asupra liberului arbitru în nici unul dintre motivele (ne-)cunoscute? Astfel de ipoteze ar duce evident, fără drept de apel, la îndreptățirea dogmei predestinației. Această abordare este importantă pentru că scepticismul post-Iluminist în privința *inspirației* Scripturii a mers atât de departe încât unii au afirmat chiar că Biserica nu a îmbrățișat niciodată atât de imperfect o doctrină cum a făcut cu cea a *inspirației*. Iată numai câteva dintre problemele fundamentale care apar dacă nu este cunoscută părerea teologică clară a Bisericilor tradiționale, și care s-au constituit în motivele aprofundării temei *inspirației* de o așa amploare și atingerea, în final, a căii de mijloc (*media scientia*) în această doctrină a *inspirației*. Voi începe prin a arăta un istoric al pozițiilor *inter* și *intra*-religioase asupra fenomenului *inspirației*, pentru a evidenția și delimita tipurile de *inspirație* care s-au conturat în timp și, în fine, a ajunge la valoarea doctrinară pe care o dă Biserica – prin diferiți teologi ai ambelor Biserici tradiționale – *inspirației*, fără să uităm în schimb ce e foarte important, că Biserica **nu** a exprimat în mod expres **doctrina inspirației divine**.

1. Perspectiva istorică a doctrinei inspirației

1. a) *Tratarea etimologică a termenului în Istoria Religiilor*

Așa cum apare în general în istoria religiilor², *inspirația* poate fi definită în termeni foarte largi ca o influență spirituală ce se petrece în mod spontan și face o persoană capabilă să gândească, să vorbească sau să acționeze în feluri care transcend capacitățile umane ordinare. Luat în acest sens general, termenul se referă la o formă de experiență religioasă ce este larg împărășită și se găsește într-o varietate mare de forme. Luat într-o formă mai restrânsă, termenul acesta – care derivă din latinescul *inspirare*, „a sufla sau a respira deasupra” – implică existența unui *spiritus* sau a unei „răsufări”, care este suflată într-un trup și îl însuflețește (îl animă). De altfel inspirația poate fi des întâlnită în această formă de înțelegere, specificitatea ei ca fenomen religios nu ar trebui localizată într-o noțiune explicită a unei suflări spirituale sau spirit divin, pentru că o asemenea noțiune ar putea fi absentă în cazurile în care cineva ar dori totuși să vorbească (distinct) de *inspirație*. În aceste cazuri de specificitate religioasă, inspirația poate fi atribuită acțiunii directe a lui Dumnezeu asupra *mediul*-ui uman, sau chiar efectelor unei mâncări sau băuturi anume, ori a altor tratamente la care este supusă o persoană pentru a primi o acțiune de *inspirație* (căldură, aburi, fum, toate de obicei însoțite sau explicate ca fiind halucinogene). Ce este comun celor mai multe forme ale inspirației este eficacitatea ei ca influență ce motivează sau facilitează acțiunea, foarte des ca formă a vorbirii sau cântării inspirate. Înțelegerea inspirației este de aceea foarte intim legată de probleme referitoare la mijlocul uman și transcendența lui.

Folosirea termenului *inspirație* ar trebui restricționată la acele cazuri când mijlocul uman este transformat și nu total înlocuit. Aceasta ar trebui să ne lase posibilitatea delimitării inspirației de transă, pentru că în cea din urmă, mijlocul uman este pur și simplu eliminat, pentru a fi înlocuit în cele mai multe cazuri de acțiunea unui zeu, spirit sau strămoș care îl posedă. Chiar noțiunea de *posesie* însășicare nu implică mereu o stare de transă, poate fi, oricum, folosită uneori asupra anumitor experiențe intense de *inspirație*. Punctul esențial este că inspirația nu conduce niciodată la o stare completă de disociere a personalității și la o amnezie subsecventă, ca în cazul transei.

Una dintre formele istorice timpurii³ de inspirație o constituie cea experimentată de *rsis* sau clarvăzătorul din *Rigveda*⁴. În compunerea imnurilor lor liturgice, *rsis*-ul invoca deseori pe zei pentru a le inspira poemele.

² Lindsay Jones coord., *Encyclopedia of religion*, second edition, Th. Gale collection, vol. 7, pp. 4509-4512.

³ Vedele sunt o culegere de texte originare din Vechea Indie. Sunt cele mai vechi scripturi ale hinduismului. În prezent, textele vedice sunt venerare de hindușii din întreaga lume. Versurile lor sunt recitate în cadrul rugăciunilor și slujbelor religioase. În timpurile moderne, studiile vedice sunt cruciale în ceea ce privește înțelegerea lingvisticii indo-europene, precum și a istoriei Indiei antice.

Conform interpretărilor hinduse stricte, Vedele sunt *apauruḥeya* („creații non-umane”) și au fost revelate în mod direct, motiv pentru care sunt numite „*śruti*” („ceea ce se aude”).

În anticul Orient inspirația era intim asociată cu fenomenul profeției⁵. În forma sa timpurie, profetul din Orient servea drept consilier al șefului sau regelui, dând sfaturi ca oracole inspirate. Rolul său se distingea de rolul cultic al preoților prin faptul că acesta din urmă implica înțelesuri tehnice cu privire la divinație în timp ce profetul se baza în principal pe inspirație. O figură mai familiară a profetului ca critic inspirat atât pentru rege, cât și pentru cult derivă din istoria de mai târziu a profeției la Israel, unde profetul a devenit cel ales de divinitate să vorbească din partea lui Yahveh. Exprimarea și comportamentul extatic al profeților ca Saul, Ilie, Isaia sunt efectul spiritului puternic (*ruah*) al lui Dumnezeu. Mai târziu, așa-numiții clasici profețeau experiența inspirației ca fiind mai puțin violentă și ia caracterul unei întâlniri intime și personale.

În general rolul profetului în acest sens mai familiar noncultic și natura inspirației ca fenomen religios păreau să fie foarte intim conectate. Spontaneitatea și dinamismul ce caracterizează inspirația dobândesc o realizare aproape paradigmatică în figura profetului ambulant, care se simte liber să confrunte centrele stabilite ale puterii în numele *Dumnezeului* lor. Sigur nu din întâmplare unele instanțe ale inspirației din populația Africii se găsește la profeții triburilor africane care au apărut pe la sfârșitul sec. XIX în lupta împotriva dominației străine. Inspirația profetică, într-o formă sau alta, a fost din punct de vedere istoric un factor important într-un număr mare de mișcări de rezistență, naționaliste sau nativiste.

Experiența inspirației în comunitățile creștinismului timpuriu a fost interpretată ca o izbucnire a Duhului prezisă de profetul Ioil, și a fost dramatic simbolizată de pogorârea Duhului Sfânt în chip de limbi de foc la Penticosta (Fapte 2). Inspirația Duhului aducea cu sine o varietate de experiențe extatice, care includeau vorbirea în limbi și reînvierea (demnității) profeției. În lumina unor astfel de experiențe și având în vedere credința creștinilor în divinitatea Duhului Sfânt, nu este surprinzător că unii dintre creștinii de atunci au găsit nemaipomenite teoriile

Hinduismul, cunoscut și ca *Sanatana Dharma* („Legea eternă”), se referă la credința în înțelepciunea atemporală cuprinsă în aceste texte.

Filozofii și secte apărute în subcontinentul indian au adoptat poziții variate privind Vedele. Școlile de filozofie indiană care citează Vedele ca autoritatea lor scripturală sunt denumite „ortodoxe” (*āstika*). Alte două filozofii indiene, buddhismul și jainismul, nu au acceptat autoritatea Vedelor și s-au transformat în religii distincte. În filozofia indiană ele sunt numite școli „heterodoxe” (*nāstika*).

⁴ Samhita Rig-Veda este cel mai vechi dintre textele indiene care au supraviețuit. Este o colecție de 1028 imnuri vedice în sanscrită, cu 10.600 versuri în total, organizate în zece cărți (sanskrită: „mandale”). Imnurile sunt dedicate zeităților Rigvedice.

Cărțile au fost scrise de către înțelepți și poeți aparținând unor grupuri sacerdotale diferite, de-a lungul unei perioade de 500 de ani, pe care Avari o consideră de la 1400 î.e.n. până la 900 î.e.n., dacă nu mai devreme. Conform lui Max Müller, bazându-se pe dovezi interne (filologice și lingvistice), Rigveda a fost compusă aproximativ între 1700 și 1100 î.e.n. (perioada vedică timpurie), în regiunea Punjab (Sapta Sindhu) a subcontinentului indian. Michael Witzel consideră că Rig Veda a fost compusă aproximativ între 1450-1350 î.e.n. Pentru mai multe informații consultă Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Chișinău, Universitas, vol. I, p. 46 ș.u. și vol. II p. 196 ș.u.

⁵ Desigur, Inspirația fiind intim legată de instituția profetică, ne vom ocupa într-un subcapitol aparte de această instituție și de viziunea proprie pe care o aveau profeții asupra acțiunii inspiratoare.

inspirației astfel încât greu se puteau distinge de teoriile posedării. Astfel apologetul Athenagoras putea spune că Duhul folosea profetul așa cum un cântăreț face cu fluierul său. Justin Martirul se pare că avea o idee asemănătoare despre inspirație. Asemenea teorii se poate să fie derivate din (filosofia lui) Filon Judeul, care subscrie explicit profeția scripturală la posesia divină, în aceasta fiind fără îndoială influențat de Plato. Ca un întreg, oricum, tradiția creștină a rezistat unei asemenea noțiuni, și din timpul lui Origen a afirmat importanța implicării active a subiectului inspirat.

1. b) *Inspirația Vechiului Testament*

Binecunoscutul aforism al Sf. Augustin că „*Quamquam et in Vetere Testamento Novum lateat, (et) in Novo (Testamentum) Vetus pateat*”⁶ (în Vechiului Testament se ascunde Noul și în Noul Testament se descoperă Vechiul)⁷ recunoaște distincția creștină fundamentală între cele două Testamente din interpretarea cărților sfinte pe care creștinismul le-a moștenit din religia iudaică. Însăși calificarea acestei scripturi ca „Vechi” arată spre o soluție ermeneutică care a fost aplicată interpretării sale de „Noul Legământ”. Aceasta implică faptul că Scriptura Israelului a fost considerată ca „veche” numai în legătură cu mesajul creștin, așa cum vice-versa este numită „Nouă” scriptura creștină numai dacă este interpretată pe fundalul pregătirii ei istorice. În timp ce cărțile canonului iudaic sunt neatînse în ele însele ca și cărți sfinte aparținând unei religii ne-creștine, independentă și totuși (chiar și așa) își păstrează autoritatea lor, ele sunt considerate în același timp de comunitatea creștină în formare ca fiind pregătitoare pe ea, (de ex. „Veche”), scripturi care, într-un mod paradoxal, sunt considerate relaționate și totuși clar deosebite în raportul mesajului lor nou, diferit. Punctul convergent este persoana lui Hristos care împlinește și transcende profețiile și aspirațiile evreilor, deși ei nu îi recunosc pretenția Sa mesianică. Sf. Ieronim poate spune de aceea cu o subtilă polemică:

„*Voi dețineți Scripturile (în timp ce) noi deținem înțelegerea lor; voi citiți cărțile, noi credem în Cel despre care scriu cărțile; voi țineți de pagini, noi de înțelesul acestora; voi le strângeți la un loc în piei de animale moarte, noi Îl avem pe Duhul de-viață-dătătorul*”⁸.

Multe pasaje din Evanghелиi arată această atitudine ambivalentă a relaționării critice a creștinilor cu moștenirea lor religioasă. Întreaga slujire a lui Iisus și chiar moartea (Matei 26, 54) și învierea Lui (Luca 24, 44 ș.u.) își descoperă sensul lor cel mai profund numai întrucât se petrec „potrivit Scripturilor” (I Corinteni 15, 3). Hristos însuși explică scripturile și dovedește împlinirea lor clară în El (Luca 4, 16-21)⁹. Chiar și minunile vindecărilor Lui sunt recunoscute ca lucrări mesianice și nu ca acte

⁶ Comentariul acestui text clasic s-a făcut de către Conciliul II Vatican, DV §16; de asemenea textul conciliar explică: „*Libri Veteris Testamenti... in Novo Testamento significationem suam completam acquirunt et ostendunt*” Vechiului Testament trebuie să fie interpretat în lumina împlinirii sale în Noul Testament. A se vedea comentariul acestui text la Angelo Tosato, *The Catholic rules for interpreting the Bible*, în culegerea Martin Krielle; Manuel Atienza, „*Interpretation des Heiligen. Interpretation des rechts*”, Münster: LIT, 1999, p. 172.

⁷ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 27; PL 34, 623.

⁸ Hieronymus, *In die dominica Paschae*, C. Chr., S.L. 78, 549: „*vos habetis scripturas, et nos intellegentiam scripturarum: vos legitis libros, et nos in eum, qui in libros scripturus est, credimus; vos tenetis paginas, nos sensum paginarum; vos complicatis membranas animalium mortuorum, nos possidemus spiritum vivificantem*” citat din M.L. Ewald, *The homilies of Saint Jerome*, vol. 2, Washington, 1966, p. 252.

⁹ Vezi de asemenea și Ioan. 5, 39; 5, 45 ș.u.

diabolice de magie (Matei 12, 24), pentru că ele se petrec în conformitate cu prezicerile profetice (Matei 8, 17).

Originea divină și autoritatea sunt atribuite Vechiului Testament. Frază precum „*ei credeau în Scripturi*” (Ioan 2.22)¹⁰ dovedesc absoluta autoritate ale cărților scrise și presupun în mod implicit înglobarea lor în canon. Divina lor inspirație este clar afirmată în *locus classicus* despre inspirația scripturală, II Timotei 3.16.

A. Bea¹¹ a contribuit cu o atentă examinare filologică a familiei unor cuvinte cruciale ca *pâsa* (tot, toate), *graphê* (scriptură), *theópneustos* (inspirat), pe care le voi prezenta pe scurt în continuare. Din contextul anterior, vers. 15 „*și fiindcă de mic cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțeleptească spre mântuire, prin credința cea întru Hristos Iisus*” - cuvântul folosit de „scripturi” este folosit aici în sens colectiv, indicând întreaga colecție de cărți sfinte care erau folosite de Israel, mai degrabă decât să fie folosite într-un sens particular, despre niște scrieri individuale, anume desemnate de context. În mod similar cuvântul „toată” ar putea fi înțeles în sensul general ca „*orice ar putea fi considerată scriptură*”. Termenul „inspirată” poate fi citit fie ca predicat al „*orice ar putea fi considerat scriptură*”, fie, în corelație cu vers. 15, „*scrierile sfinte*”, ca atribut pasiv ce califică scriptura ca „inspirată de Dumnezeu”. Termenul *theópneustos*, care poate fi întâlnit doar aici în tot Noul Testament, ne amintește de influența elenistă și trebuie asociat la originea sa cu oracolele și profeții¹². În contextul acestui curent elenistic „inspirat” însemna că autorii sfinți erau priviți ca niște unelte sau, mai degrabă - potrivit teoriei care se va naște mai târziu - instrumente ale lui Dumnezeu, fără nici o inițiativă proprie. În timp ce termenul din vocabularul grecesc era folosit de obicei pentru a indica alienarea minții umane sub influența posedării divine, utilizarea creștină a termenului din II Timotei 3.16 nu ne arată vreo referire la aspectul de entuziasm; nici Sf. Pavel nu dezvoltă din acest termen vreo teorie despre cum lucrează inspirația în afara simplei afirmații despre caracterul inspirat al scripturii creștine.

Identitatea aceluiasi spirit care a descoperit Vestea Bună a Noului Legământ ca autor chiar al scripturii inspirate a Vechiului Testament, este afirmația importantă făcută la I Petru 1, 10-12: „*Această mântuire au căutat-o cu stăruință și au cercetat-o cu de-amănuntul proorociei, care au proorocit despre harul ce avea să vină la voi. Cercetând în care și în ce fel de vreme le arăta Duhul lui Hristos, Care era întru ei, când le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos și despre mărirea cele de după ele, Lor le-a fost descoperit că nu pentru ei înșiși, ci pentru voi slujeau ei aceste lucruri, care acum vi s-au vestit prin cei ce, întru Duhul Sfânt trimis din cer, v-au propovăduit Evanghelia, spre care și îngerii doresc să privească*”. În afara corelației implicite dintre profeți și apostoli, atenția este focalizată pe dinamismul în care inspirația profetică este cauzată de același autor, „Duhul lui Hristos”. Aici stă cea mai profundă sursă despre impulsul divin prin care se intră într-o comunicare directă cu Creatorul: pregătirea sosirii binecunoscute a propriului Său Cuvânt în formă umană. Despre natura inspirației textul învață că

¹⁰ Și de asemenea Ioan 5, 39; 10, 34 ș.u.; Matei 4, 4 ș.u.; Luca 24, 44 ș.u.; Fapte 15, 15; Romani 1, 17.

¹¹ A. Bea, *Inspiratione Scripturae Sacrae*, Roma, 1930, cap.4, p. 23 ș.u. apud Michael Fuss, *A phenomenological & Theological Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapundarika Sūtra & in the Christian Tradition*, 1991, p. 202, n. 18.

¹² Fuss, *op.cit.*, p. 202. Pentru referințe despre acest teolog și filosof binecunoscut vezi pagina web dedicată lui în întregime: <http://home.pcisys.net/~jnf/>.

autoritatea divină este un element constitutiv al Scripturii, de la bunul ei început, deși într-o formă de proclamare orală, care totuși nu ar putea fi cunoscută nici măcar de profetul însuși, deși în Duhul el avea să profețască. Într-o perspectivă universală acest autor divin este afirmat cu precizie ca „Duhul lui Hristos” și nu doar simplu ca *Duh divin* care ar fi inspirat inițial pe profeți într-o manieră preliminară, incipientă în vederea acordării unei revelații depline, subsecvente prin Hristos și Duhul Lui.

Numai printr-o cercetare retrospectivă Biserica este capabilă să recunoască prezența ascunsă a lui Hristos în acele scripturi ce au fost alcătuite cu mult înainte de venirea Sa personală pe Pământ. De aceea, textul interpretează natura inspirației ca o harismă a medierii între autorul divin și poporul căruia îi este adresat mesajul său final (v. 12: „*nu pentru ei înșiși, ci pentru voi slujeau ei aceste lucruri*”). Această harismă care în orice caz este stârnită de Duhul lui Hristos, este dispusă spre o orientare dublă. În perioada de dinaintea manifestării personale a Cuvântului a fost direcționată spre anticiparea revelației complete, pe când „*la plinirea vremii*” ea reflectă în amintiri normative prezicerile anterioare despre Cuvântul viu. Numai poporul Noului Legământ, căruia Dumnezeu i-a descoperit această cheie centrală de înțelegere, este capabil să cuprindă întregile implicații ale inspirației profetice anterioare și să mediteze asupra puterii dinamice a lui Dumnezeu-Cuvântul din presiunea creată între prima Sa proclamare și împlinirea sa explicită.

În timp ce II Timotei 3.16 vorbește despre cărțile inspirate și I Petru 1, 10-12 afirmă identitatea autorului divin al celor două Testamente, un alt citat clasic, II Petru 1, 20 ș.u., ne oferă capacitatea de a înțelege procesul inspirației și influența divină asupra autorilor umani: „*Înainte de toate trebuie să înțelegi aceasta că nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt*”. Aici profeții sunt văzuți ca fiind direct influențați de Dumnezeu în sensul că cuvintele lor nici nu sunt concepute de ei înșiși, și nici nu trebuie interpretate printr-o înțelegere umană. În ambele cazuri originea divină a discursului lor profetic este categoric afirmat; profetul fiind doar instrumentul prin care Dumnezeu vrea să intre în comuniune cu omul. Din contextul imediat (vs. 19) se pare că „*profeția*” se referă aici la cărțile scrise, independent de ceea ce urmează imediat ca profeție orală. Inspirația scripturală este evident concepută ca un impuls divin care-L manifestă pe Dumnezeu ca principal autor și care îndeamnă pe om să transmită mesajul Său lumii.

Această influență directă a autorului divin asupra profetului este afirmată în mod repetat în cuprinsul Noului Testament în pasaje precum „*trebuia împlinită Scriptura pe care Duhul Sfânt, prin gura lui David, a spus-o dinainte despre Iuda...*” (Fapte 1, 16). Aici și în alte părți unde se mai repetă această idee se poate presupune din context că pasajele respective au fost luate dintr-o carte cu scop liturgic¹³. Influența lui Dumnezeu asupra autorului este considerată atât de imediată, încât scriptura este chiar numită „*Cuvântul lui Dumnezeu*” transmis mai departe prin tradiție (Matei 7, 13)¹⁴. Pe deasupra, mai trebuie notat că cele două idei exprimate prin II Timotei 3, 16 și II Petru 1, 20 ș.u., se interpretează unul prin altul. În timp ce Pavel vorbește despre inspirația efectivă a tuturor cărților canonice, totuși nu îi și explică natura, autorul lui II Petru tratează în principal natura inspirației, lipsindu-i de data aceasta o referire expresă la cărți specificate. Aceste rezultate ale unei exegeze asupra numai a celor

¹³ Fuss, *op.cit.*, p. 204.

¹⁴ Vezi de asemenea Matei 1, 22; 2, 15; 22, 31; Ioan 10, 35; Evrei 4, 4; 10, 15.

două texte cu siguranță indică tendința Noului Testament cu privire la moștenirea sa scripturală, indiferent dacă este presupusă implicit sau declarată în mod expres.

Dintr-o perspectivă creștină Vechiul Testament, oricum, nu este considerat ca fiind inspirat în sensul său original, contextual, ci numai în perspectiva noii sale interpretări dată de Iisus și, mai târziu de autorii creștini. „Adevăratul” și de aceea inspiratul și autoritativul sens al profețiilor este adus la lumină numai prin referirea la evenimentul-Hristos. Vorbind din punct de vedere istoric, Vechiul Testament este și continuă să fie scriptura evreiască; ea devine un text inspirat cu caracter normativ pentru creștini, pentru că Hristos a dezvăluit înțelesul deplin al sensurilor sale ascunse: „Și începând de la Moise și de la toți proorocii, El le-a interpretat din toate scripturile locurile care vorbeau despre Sine” (Luca 24, 27). În spatele conceptului de inspirație așa cum reiese din abordarea Noului Testament către baza sa scripturală, poate fi detectat principiul ermeneutic cum că „*inspirația nu este într-un fel o proprietate statică în textul material al Vechiului Testament, ci o calitate ce-i vine din interacțiunea cu Noul Testament*”¹⁵.

1. c) *Inspirația Noului Testament*

Pentru teoria inspirației așa cum reiese din scrierile Noului Testament o semnificativă schimbare de rol trebuie luată în considerare, spre care P. Grelot¹⁶ și-a îndreptat atenția: legătura între serviciul profetic din Vechiul Testament și rolul apostolilor în Noul. Amândouă împlinesc în chip esențial aceeași funcție în declararea oficială a revelației. Profeția a fost un element constitutiv al comunității religioase în Israel, pentru că exprima cuvântul lui Dumnezeu într-o manieră autoritară și inspirată. Mai târziu, când Hristos, *Cuvântul întrupat*, a încredințat Bisericii comoara revelației Sale, a devenit rolul apostolilor, ca rol fundamental pentru Biserică (Efeseni 2.20; Apoc. 21.14) să predice Cuvântul încredințat lor și să îi dea o expresie autentică. Astfel harisma inspirației reiese din ambele Testamente cu intenția de a acorda o continuitate cuvântului vorbit, pentru a-și descoperi adevărata lor semnificație în mod progresiv și pentru a oferi un punct de referință de la care comunitatea să-și poată trasa regulile de credință¹⁷. Această revelație progresivă, care în mod formal a fost realizată prin cuvântul profeților, este acum profesată prin predaniile apostolice. „*Această proclamare a Evangheliei de apostoli a fost de aceea prezentată ca o manifestare eshatologică a Duhului profetic*” (Fapte 1, 16-18)¹⁸. În această privință vocația profetului și a apostolului sunt două laturi ale aceleiași harisme. Ea include primirea cuvântului divin în conștiința particulară a profetului sau apostolului, dar acoperă, de asemenea, proliferarea lui publică oamenilor în cuvinte umane cu ajutorul mijloacelor literare pe care le aveau la îndemână în vremea lor. Harisma inspirației, acordată numai câtorva

¹⁵ G. Soares-Prabhu, *The inspiration of the Old Testament as seen by the New and its Implication for the possible Inspiration of Non-Christian Scriptures*, în RSNBS, 106; cf. K.H.Schelkle, *Hermeneutische Zeugnisse im Neuen Testament* în *Biblische Zeitschrift*, NF 6 (1962), pp. 161-177, apud Foss, *op.cit.*, p 204, nota 25.

¹⁶ P. Grelot, *L'inspiration scripturaire*, în revista *Recherches de Science Religieuse*, 51 (1963), p. 364 ș.u. Informații despre revistă la <http://www.revue-rsr.com/tables/auteurs.php>.

¹⁷ Pentru relația profundă a cuvintelor orale și scrise și a procesului de conservare a învățăturii orale în cărțile sfinte pe baza citatelor din cele două Testamente consultă: Herbert Haag, *Biblisches Wörterbuch. Sonderausgabe*, Herder, Freiburg, 1995.

¹⁸ P. Grelot, *op.cit.*, p. 359.

subiecți aleși dintr-o mulțime de credincioși demni de a primi o revelație, sprijină astfel pe îndemnul divin tendința eshatologică de a perpetua corect și universal valabil propovăduirea, dincolo de contextul imediat în care se realizează.

Inspirație este de aceea legată foarte strict de istoria progresivă a mântuirii. Duhul Sfânt îi învață pe apostoli plinirea adevărului și le amintește cuvintele lui Hristos (Ioan 14, 26; 15, 26); El îi conduce la „tot” adevărul și le dezvăluie și lucrurile viitoare (Ioan 16, 12-23); prin harul Său apostolii își amintesc și înțeleg învățăturile lui Hristos (Ioan 2, 19-22), semnele Sale mesianice (Ioan 13.7) și locurile din scriptură care vorbesc despre El (Ioan 12, 16; 20, 9). harisma apostolică este întotdeauna pe primul loc în enumerarea slujirilor din Biserică pe care o face Sf. Pavel (I Corinteni 12, 28; Efeseni 4, 11). Datorită apostolilor cuvântul lui Dumnezeu, cuprins în Vechiul Testament și mai pe urmă devenit manifest în persoana lui Iisus Hristos, a început să prindă *formă* ca „Nou Legământ”. Harisma apostolică, extinsă chiar asupra „bărbaților apostolici”, dincolo de cercul celor 12, atribuie propovăduirii apostolice și noii lor interpretări dată scripturilor iudaice calitatea de a fi „Cuvântul lui Dumnezeu”. Nu este nici un motiv ca să facem o distincție între predicarea apostolică orală și transpunerea ei subsecventă într-o formă scrisă; acest proces a fost astfel început de Dumnezeu în vederea caracterului normativ și etern al Bisericii. Harisma (inspirației) ce tinde către alcătuirea scripturii nu e nimic altceva decât o prelungire în timp a propovăduirii apostolice, pentru că ea conservă și actualizează predica orală a Bisericii din epoca primară. Ca și harismă, este o realitate vie care nu poate fi atribuită rezultatului procesului inspirației, „cartea” în sens material, ci rămâne fundamental atașată de persoana careia i-a fost încredințată, deși ea acoperă întregul proces al transmiterii până când își atinge destinația, scopul final de alcătuire a cărții.

Noul Testament este foarte sărac în declarații pozitive despre inspirația sa. I Timotei 5, 18 (și I Corinteni 9, 9) citează ca scripturi egale în importanță un text din Deuteronom 25, 4 și un cuvânt al lui Iisus care se regăsește de asemenea în Luca 10, 7. II Petru 3, 15 spune despre scrisorile pauline că sunt egale cu „celelalte scripturi” (cu cărțile Vechiului Testament, singurele existente pe vremea aceea și la care se raporta atributul de *scriptură*). În sfârșit, Apostolul Ioan pretinde la finalul Apocalipsei (22, 18 ș.u.) autoritate divină pentru cartea sa profetică, ridicând-o astfel pe picior de egalitate cu scriptura profetică a Israelului. Termenul univoc de „Scriptură” nu este aplicat cărților Noului Testament înainte de epoca Părinților apostolici¹⁹.

Ca și scriptura iudaică, nici Noul Testament nu este de origine divină doar în sensul larg al cuvântului, ci chiar cuvântul lui Dumnezeu care a luat forma cărții umane. Când Sf. Ap. Pavel folosește în mod egal termenii de „Dumnezeu” și pe cel de „Scriptură” (Romani 9, 15: „El (Dumnezeu) a zis”, în paralel cu 9, 17: „*Scriptura spune*”), el recunoaște în „Sfintele Scripturi” (Romani 1, 2) mai mult decât niște scrieri care sunt inițiate, autorizate și inspirate de către Dumnezeu. Scriptura este prezența „personificată” a lui Dumnezeu, trupul continuu al revelației Sale, așa cum reiese din Galateni 3, 8, unde scriptura însăși își asumă rolul activ al predicării și prezicerii: „Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam: „*Că se vor binecuvânta în tine toate neamurile*”. Formula folosită în mod repetat „*scriptura spune*” este de mare importanță în contextul acesta, pentru

¹⁹ Sf. Clement Romanul, *Epistola 2 către Corinteni 2, 4* folosește termenul *graph* pentru a menționa Evanghelia lui Matei; *ibidem 14, 2*, „*Scriptura*” este divizată în „*Biblie și apostoli*”; cf. C. Pesch, *De inspiratione, op. cit.*, p. 41.

că ea combină doi termeni opuși, predica rostită și cuvântul scris al cărții. Creștinii urmează aici o tradiție iudaică în care aceeași formulă era deja folosită, pe când în literatura greacă aceeași expresie nu fusese vreodată utilizată²⁰. Cuvântul, odată rostit într-o împrejurare particulară, continuă astfel în transmiterea sa scrisă să se adreseze tuturor timpurilor. Ioan 15, 5, 7 face un pas și mai înainte, când Hristos își identifică cuvintele Sale cu propria persoană: „*cel ce rămâne întru Mine și Eu în el...*” iar apoi „*dacă rămâneți în Mine și cuvintele Mele rămân întru voi*” arată spre acest paralelism între prezența lui Hristos ca și Cuvânt întrupat cu Cuvântul făcut scriptură. Această eternă prezență a cuvântului lui Dumnezeu în Hristos este cea care a fost descoperită ca și cheie ermeneutică pentru înțelegerea inspirației scripturale.

Mărturia Noului Testament revelează taina inspirației într-o legătură particulară cu întruparea lui Hristos, de care oricum misterul nu poate fi separat. Cuvântul veșnic a devenit manifest în Hristos și în El plinătatea revelației a fost descoperită, făcută cunoscută. Duhul Sfânt a lucrat de-a lungul timpului printr-o revelație progresivă, pregătitoare prin profeți, cât și, totodată, prin istorie. Cuvântul Lui este plin de putere, este „*viu și lucrător*” (Evrei 4, 12) și devine auzit prin gura celor care sunt numiți în mod corect „*in-suflați*”, „*oameni purtați de Duhul*” (II Petru 1, 21). Astfel inspirația poate fi înțeleasă numai din punctul său central, anume întruparea Cuvântului, centrul întregii istorii a mântuirii. Toată inspirația anterioară a Vechiului Testament este direcționată în mod eshatologic către împlinirea sa: „*După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin proroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile*” (Evrei 1, 1,2). Aici stă culmea, punctul cel mai înalt și terminus totodată al tuturor actelor preliminare de inspirație și, în același timp, sursa pentru declararea inspirației scripturale a Noului Testament. Descoperirea pe care a adus-o Hristos, continuă să fie proclamată de apostolii Săi și de Biserică: „*a fost propovăduită mai întâi de Domnul și atestată de cei care L-au auzit pe El*” (Evrei 2, 3)²¹. Și totuși există o diferență fundamentală între înțelepciunea inspirată a Israelului și cea a perioadei apostolice. În timp ce toate profețiile erau orientate spre plinirea lor în epoca Mesianică și de aceea era necesară o clarificare progresivă și o determinare conținutului său, propovăduirea făcută în lumina Învierii lui Hristos nu aducea nici un element nou, dar în schimb reamintea și ducea mai departe ce fusese deja descoperit de Domnul. L. Scheffczyk a condensat această distincție esențială în doi termeni, „*promisiune*” și „*mărturie*”:

Dacă de aceea în perioada dinainte de Hristos cuvântul lui Dumnezeu către om ar trebui să fie caracterizat în principal ca „*promisiune*”, toate formele cuvântului ce este folosit ca efecte ale cuvântului lui Hristos, este marcat de caracterul de „*mărturie*”. „*Ceea ce a fost o promisiune pentru perioada salvifică a Vechiului Testament, devine mărturie pentru perioada Bisericii*”²².

²⁰ Fuss, *op.cit.*, p. 206.

²¹ De asemenea Matei 16, 20: „*Și ei au mers și au predicat pretutindena, Domnul lucrând împreună cu ei și adevărindu-le cuvântul prin semnele care-i urmau*”.

²² Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München, 1966, p. 172. Leo Scheffczyk, născut la 21 februarie 1920 (d. 2005) a fost cardinal al Bisericii catolice, teolog german și profesor de dogmatică. Mai multe despre acest teolog romano-catolic contemporan important pentru teologia sistematică și nu numai vezi M. Hauke, *A fi catolic. O primă privire asupra operei teologice a Cardinalului Leo Scheffczyk*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2005.

1. d) *Procesul istoric de formare a doctrinei inspirației în Tradiția Patristică*

Este evident că, după o trecere în revistă a principalelor motive lingvistice și filologice din istoria religiilor – cu accent pe cea iudaică și creștină –, și înainte de a putea formula o *întrupare* a doctrinei Bisericii universale a inspirației divine, este de foarte mare necesitate să cunoaștem care au fost principalele (măcar!) ipoteze și păreri teologice formulate de-a lungul istoriei primare a Bisericii, căci aceasta a fost *creuzetul tuturor formulărilor dogmatice* în forma „finală” pe care o avem noi astăzi.

Știm, ca un fapt, că nu există o dogmă ortodoxă despre Inspirație. Biserica, cu toate că a crezut cu fermitate din totdeauna că Sfânta ei *Carte* i-a fost dată prin Inspirația lui Dumnezeu, nu a definit niciodată Inspirația ca dogmă. Poporul creștin, de aceea, ținând aproape de învățătura Bisericii, nu cunoaște problema ca atare, cu toate că a fost deseori abordată în conflictele și dezbaterile teologice ale vremii. De aceea am folosit acest prilej ca să formulăm ca scop al acestei cărți să folosim această libertate cu credință și pioșenie, cercetând ceea ce chiar Scriptura însăși ne spune referitor la caracterul divin al ei care o distinge de celelalte cărți. Cu toate acestea cartea de față nu ar fi fost completă fără o schiță a istoricului doctrinei Inspirației Bibliei, și asta ne propunem în continuare.

Ideea Inspirației se întâlnește de foarte timpuriu în istoria poporului ales. Din zilele lui Avraam începând, Dumnezeu este descris ca o călăuză divină sau ca influențându-l pe om în împlinirea planurilor Sale pentru descoperirea Sa omului, astfel încât omul să fie în stare să primească cunoștința Lui și voia Lui și să o împlinească. Ideea cunoscută despre o înregistrare (consemnare) inspirată a Revelație nu pare să fie atât de timpurie. Germenul ideii de „carte inspirată” se găsește, într-adevăr, formulată în episodul celor 10 Porunci și al numeroaselor legi și consemnări făcute de Moise. Dar este sigur că nici o carte sfântă nu a fost dată în folosință poporului ales înainte de captivitatea Babilonică. Știm că în timpul lui Iosea s-a găsit cartea Legii, dar e dificil de știut când s-a pierdut. Într-adevăr până la captivitate Israelul nu a fost, ceea ce avea să devină după aceasta, *poporul unei cărți*. Primul volum al acelei cărți era Legea și Legea nu a încetat niciodată să aibă autoritate supremă printre evrei; dar au mai fost adăugate încă 2 volume, *Profeții* și *Scrierile* (istorice), privite de asemenea ca divine. Nu se poate distinge momentul când au fost validate de evrei ca divine (canonice). Știm doar că Isus Sirah, supravvalorizându-și cartea, o plasează totuși mai jos decât Legea, *Profeții* și celelalte *Scrieri*. În timpul persecuției lui Antioh Epifanes, importanța religioasă a cărților sfinte era atât de binecunoscută, încât erau căutate (folosite) mai ales de ofițerii regelui și predarea lor de un evreu era privită ca apostazie²³. Canonul (Vechiului Testament) a fost stabilit cu mai bine de 1,000 de ani înainte de venirea Domnului și în zilele Lui pentru evrei era cert faptul că scripturile lor erau divine. Chiar Mântuitorul și apostolii Săi au confirmat acest lucru. Iosif Flaviu, scriitor și istoric evreu, este primul care s-a servit de această expresie, de acțiune inspiratoare a lui Dumnezeu, afirmând inspirația cărților canonice ale Vechiului Testament. El spune că *întregul Vechi Testament este pe bună dreptate considerat ca divin*. El le distinge de scrierile evreiești ulterioare și descrie cinstea unică pe care o avea poporul său pentru ele. Nu exista nici o carte pentru care grecii să sufere și cel mai mic rău; (însă) pentru Biblia lor evreii erau în stare să sufere

²³ Kern Robert Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration: a review and proposal*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 54.

și să moară. Transmisă și Bisericii creștine, pentru început Vechiul Testament a fost singura ei scriptură, dar în curând, înainte de anul 200, Evangheliile și scrierile apostolice sunt privite ca având aceeași autoritate ca și Legea și Profeții. Părinții din epoca apostolică, precum Clement și Ignatius, și-au dat seama de inferioritatea scrierilor lor (în comparație cu cele *canonice*). În vremea lui Justin scrierile apostolice erau citite în adunări pentru venerarea creștină. Cu câțiva ani înainte de sfârșitul secolului al II-lea, Irineu declara că pentru Biserică Vechiul și Noul Testament sunt împreună criterii ale adevărului. Mărturii de mai târziu despre Inspirația celor două volume ale Bibliei Bisericii nu mai sunt necesare de amintit. Biserica, de comun acord, a canonizat cărțile din Biblie și astfel le-a considerat divine. Dar nu faptul Inspirației, ci caracterul inspirat al Bibliei este subiectul investigației noastre, și primul autor care ne dă informații importante referitoare la această este evreul Filon.

Filon din Alexandria, născut cam la 20 de ani după Hristos, este într-adevăr de o foarte mare importanță în istoria (cristalizării doctrinei) inspirației Bibliei. O școală teologică s-a inspirat din învățătura lui despre ideea relației Inspirației cu omul inspirat; toate școlile de interpreți, cu foarte puține excepții, până în vremea Reformei, au derivat din învățătura lui acea calitate a înțelesului ascuns sau alegoric pe care îl dădea Inspirația textului inspirat, după cum socotea Filon. Sub ambele aspecte, credem, învățătura lui Filon – care implică, într-un anumit fel, o îndepărtare de învățătura Vechiului Testament și o îmbrățișare a teoriilor filosofice referitoare la natura lui Dumnezeu și a materiei – a ajuns să fie amăgitoare și să joace feste învățăturii ecleziale.

Puterea de a combina învățăturile variate ale diferitelor și chiar opuselor școli de învățătură era caracteristica principală a lui Filon. El combina ideile derivate din diferitele școli filosofice ale Greciei, și, de asemenea, mai minunat, a combinat filosofia greacă cu credința iudaică. Vechiul Testament în general, și Legea lui Moise în special, i-au furnizat textele cărților și teoriilor sale; el era diferit de conaționalii săi, dedicați Legii în litera ei – Filon n-a fost un formalist; el a fost un om al trăirii profunde al cultului interior, căutând mai degrabă spiritul Legii, ceea ce vrea aceasta cu adevărat să spună. Filosofia greacă i-a explicat secretele autorității și a înțelesurilor ei²⁴. Ideea sa de inspirație i-a venit din filosofia platonice. Acea filosofie avea o nobilă și înălțătoare idee despre Ființa divină: ea locuiește în cerul cel mai de sus. Dar avea de asemenea o idee foarte slabă despre existența materială și, în consecință, Cel Preaînalt nu se putea imula ca să se uite la lucrurile ce sunt în cer și pe pământ. În consecință, învățăturile sale referitoare la relațiile dintre Dumnezeu și lume se diferențiază esențial de cele ale Vechiului Testament. Creația materială nu este lucrarea Ființei Supreme; S-ar fi murdărit dacă ar fi intrat în contact cu ea. Dumnezeu lui Platon nu este o divinitate prezentă, proniind toate în cer și pe pământ. De aceea, Dumnezeu și omul nici nu putea fi puși laolaltă, cu atât mai puțin să conlucreze. În concordanță cu această învățătură era necesar pentru Filon să minimalizeze contribuția omului din cartea divină. Când Duhul Sfânt intră în om, rațiunea acestuia îl părăsește fără să se mai întoarcă. Atâta timp cât profetul era sub acțiunea inspirației, el era în ignoranță. El nu era purtătorul de cuvânt rațional al lui Dumnezeu; deși se părea că vorbește, Altul îi folosea gura și limba. El era forțat, ar putea spune cineva, la

²⁴ Pr. prof. Dumitru Abrudan, *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi testamentară*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-4/1985, p. 187.

aceste concluzii de ideile sale filosofice și, în consecință, forțat să explice și să trăiască diferit aceste adevăruri despre imanența divină cu care este plin Vechiul Testament. Acum, din moment ce Filon credea astfel că, cu cât era mai mult din Dumnezeu în ceva, cu cât era mai puțin din partea omului, el gândea în mod necesar că acele cărți de o inspirație foarte înaltă au fost dictate de Dumnezeu și au fost inspirate verbal. El îi califică pe Moise și pe profeți ca autori secundari, în vreme ce Dumnezeu este principalul autor al cărților inspirate²⁵. Aceasta l-a adus în două dificultăți. 1) Nefiind un bun școlar în ebraică, a folosit versiunea Bibliei în greacă, Septuaginta. De aceea a fost obligat să susțină că nu numai profeții Vechiului Testament, ci și traducătorii greci au fost inspirați de Dumnezeu. El avea convingerea că între acest text și cel ebraic nu există nici o diferență, de aceea traducerea făcută de cei 70 de bărbați este o lucrare egală în valoare cu lucrarea autorilor biblici care au scris în ebraică, cărțile ambilor fiind *insuflate de Dumnezeu*²⁶. O persoană invizibilă, spunea el, era la urechea traducătorilor, astfel încât aceștia au folosit aceleași cuvinte și expresii (în altă limbă, dar ca și textele originale). Ei au fost (un fel de) profeți prin care a vorbit Cuvântul divin. Filon a fost după cunoștința noastră²⁷ primul care a susținut inspirația traducătorilor, dar a fost îmbrățișat mai târziu de foarte mulți creștini. Evreii, pe de altă parte, l-au privit cu suspiciune din pricina folosirii textelor de către el în interes creștin. Traducătorii au fost într-adevăr de mare valoare pentru răspândirea Evangheliei, au fost „*poarta către Hristos a neamurilor*”²⁸. Dar, în timp ce am luat cu bucurie la cunoștință despre providența divină în traducerea scripturii ebraice în grecește înainte de venirea lui Hristos, ideea inspirației sale este o formulare irațională. Erorile și greșelile ei sunt binecunoscute. A fost o mare nenorocire pentru exegeza ca învățătorii creștini să privească o versiune coruptă ca și cum ar fi fost textul original.

2) Filon credea că Biblia greacă a fost inspirată verbal, dar mai credea totodată că mai conținea declarații ce se contraziceau și chiar multe povești ridicole. Pregătirea lui filosofică i-a oferit o mare plăcere pentru (studiul) literii, adică al înțelesului literal sau narativ – într-un cuvânt, trupul Scripturii. Cuvintele Scripturii – spunea el – sunt umbre ale trupurilor și înțelesul lor, ce stă sub ele pentru o aparentă investigare, adevăratul lucru la care trebuie meditat. Migrația lui Avraam din patria, casa și rudenia sa, învață înstrăinarea minții de trup, sensul exterior și discursul complet. În timp, într-adevăr, conținutul Scripturii ne învață mai multe prostii: Dumnezeu nu a plantat realmente pomi fructiferi în Paradis, nici lumea n-a fost făcută în 6 zile, Eva nu a fost creată din coasta lui Adam ș.a. Astfel, deci, Filon a trebuit să împace teoria sa despre inspirația verbală cu absurditățile și blasfemiile pe care le-a observat în litera și forma exterioară a Sfintei Scripturi. El a făcut asta prin sistemul său de interpretare alegorică.

Scriptura cuprindea două elemente – trup și suflet. Trupul era litera și deseori era rău acest trup, și întotdeauna de o mică valoare. Sufletul era înțelesul alegoric și era divin. Unele texte nu au nici o semnificație literală; altele o au atât pe cea literală, cât și pe cea alegorică. Primul era pentru ascultătorii de rând, pentru cei care nu erau

²⁵ *Ibidem*, p. 192.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Frederick Watson, D.D., *Inspiration*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1906, pp. 216 ș.u.

²⁸ *Ibidem*, p. 220.

pregătiți să se înalțe cu cugetul la o înțelegere superioară²⁹, celălalt pentru cei înțelepți. Ca să citești Scriptura cu un adevărat folos, era nevoie ca partea ei narativă, istorică și chiar Legea, să fie citite într-o formă filosofică sau morală măcar.

Sub aceste reguli ale exegezei, copacii plantați în Paradis devin virtuți pământești, fiecare nume folosit, chiar în versiunea greacă își are propria semnificație; cel mai comun detaliu istoric sau legea cea mai concret materială devin vehicule ale instruirii spirituale. Diferența între interpretarea alegorică și lecțiile spirituale derivate din povestiri trebuie luată în seamă. Una nu are nici o legătură în gândire cu semnificația literală; cealaltă se *bazează pe* sau *derivă din* ea. De exemplu Filon îl privește pe unul dintre cei mai nedemni fii ai lui Iacob, ca reprezentând tipul efortului spiritual. Iosif, noblețea, apare într-un text pentru tipul gândirii senzuale, pentru altul, tipul înțeleptului în îngâmfarea sa etc.

Filon nu a fost inventatorul interpretării alegorice³⁰. A fost o metodă pe care filosofia ascunsă (precum stoicii, în particular) a găsit-o folositoare pentru scopul ei de a da înțelesuri decente și vrednice crezării poveștilor lor rușinoase despre zei în Homer și în mitologia anonimă în general. El și alți evrei împreună cu el au fost convinși de lucrurile ridicole pe care grecii le-au introdus în istorisirile Vechiului Testament și le-au folosit în același fel. Pentru cei umpluți de gândirea grecească a transcendenței naturii divine și de inerența răului în materie, acele povești păreau sigur ridicole. Caracterul divin al cărților ebraice trebuia menținut și obiecțiilor filosofice le trebuia un răspuns. Filosofia stoică a oferit evreilor din perioada elenistă, și în special lui Filon, o nouă armă pregătită pentru acest lucru. Influența lui Filon pentru istoria (doctrinei) inspirației și interpretării Bibliei a fost enormă. Părinții timpurii, care au fost ignorați de evrei, i-au adoptat învățătura asupra Vechiului Testament și au păstrat-o și în interpretarea Noului Testament în același fel. Fotie a remarcat că toate învățăturile teologice alegorice ale Bisericii își au sursa la Filon³¹. Origen, în special, a folosit metoda lui Filon și a fost pentru multe secole cel mai mare și mai folosit comentator al Bibliei. Interpretările alegorice au fost recunoscute ca fiind ortodoxe - interpretări ce au dat Sfintei Scripturi înțelesurile cele mai înalte și mai nobile. Folosindu-le, învățătorii Bisericii au fost capabili să înțeleagă existența imperfecțiunilor și greșelilor din Biblie, păstrând totodată (integritatea) dictării ei de către Duhul Sfânt. ei le-au folosit pentru a concilia necesitățile credinței cu ale rațiunii. Și iarăși, Părinții ce i-au urmat au interpretat doctrina Revelației prin prisma filosofiei grecești. Dogma Tatălui la Părinții timpurii și, în special școala Alexandrină, e de departe asemănătoare (concepției) lui Filon sau platon. Era o doctrină de speculație filosofică prea puțin bazată pe istoria divină a poporului ales. Părinții au avut de asemenea un mare dispreț asupra trupului uman; le-a fost greu să scape de ideea că materia este esențial rea. Aceste fapte au fost mari impasuri în calea formulării dogmei Persoanei lui Hristos și a Inspirației, pentru că le era dificil de conceput posibilitatea locuirii lui Dumnezeu în om, sau a conlucrării lui Dumnezeu cu omul.

Dar nu toate învățăturile lui Filon au fost acceptate. Învățătura despre extaz ca și condiție a profeției în timpul inspirației, așa cum a fost reprodusă de montaniști și de unii Părinți, este respinsă de Biserică. Nici nu a disprețuit Biserica istoria

²⁹ Abrudan, *st.cit.*, p. 192.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ p. 223.

Vechiului Testament așa cum a făcut-o el, și (Părinții) au pus o valoare mai mare pe Profeți decât pe Lege.

Eroarea esențială a lui Filon se însușește în respingerea lui totală a oricărei posibilități de comuniune între muritori și Cel veșnic. Filosofia greacă l-a învățat asta; Vechiul Testament l-a învățat exact contrariul. Noi creștinii știm că întâlnirea Celui Veșnic cu muritorii – a lui Dumnezeu cu omul – nu numai că nu e *nefas*, adică ceva contrariu adevărilor veșnice, sau moral imposibil, ci este un fapt istoric. Pentru Logosul veșnic, Logos ce transcende în atribute divine Logosul pe care-l gândea Filon, a devenit „în timp” trup, și *locuiește printre oamenii muritori și i-am văzut slava Sa, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.*

Iosif Flavius este mai precis în declarațiile sale despre conținutul Canonului decât Filon, dar el nu spune nimic despre importanța naturii speciale a Inspirației, astfel încât putem trece de la el la Sfinții Părinți. Aceștia sunt de acord că toate Scripturile ambelor Testamente sunt divine, dar și aici se pare că există două opinii diferite asupra elementului uman din Sfânta Scriptură.

a) Găsim unele mărturii că Scriptura nu a fost spusă de autorii ei, ci de Duhul Sfânt însuși, sau că le-a fost dictată de El³². Nimic nu ar fi venit din conceperea profetilor³³. Asemenea declarații pot să fie pur și simplu declarații emfaticе despre caracterul divin al Sfintei Scripturi și nu trebuie întotdeauna să aibă semnificație exclusivă. Dar este evident că unii Părinți au privit mijlocul uman în sens pasiv sau mecanic. Sub raportul conținutului revelat cu actul de inspirație prin care s-a dat primul, Justin Martirul afirmă clar că „*au fost adică la iudei unii oameni profeți ai lui Dumnezeu, prin Duhul profeției a prezis cele ce s-au întâmplat*”³⁴. O ilustrare comună despre relația sfinților autori cu Duhul este aceea a instrumentului muzical pentru un muzicant. Duhul Sfânt este muzicantul care cântă, sau pana (*plectrum*) ce lovește coarda care sună nota profetului uman. În lucrarea „*Cohortatio*”, atribuită lui Justin, găsim următorul text: „*oamenii sfinți nu aveau nevoie de arta retorică. Tot ce trebuiau să facă era să se păstreze neîntinați și astfel deschiși lucrători Duhului Sfânt*”³⁵. Duhul Sfânt (comparat cu pana, *plectrum*) a coborât din cer și i-a folosit pe oamenii drepti ca o harpă sau liră pentru a dezvălui cunoștința lucrurilor divine și cerești. Dacă această mărturie este adevărată, omul nu poate fi numit co-operator cu Duhul în lucrarea Revelației divine. Trebuie spus, oricum, că elementul uman nu este anihilat prin această comparație, pentru că orice instrument muzical are un caracter aparte (pe care-l folosește).

Cuvinte mai radicale decât acestea sunt folosite de anumiți Părinți care susțin (ca și Filon), că inspirația îl privează pe om de rațiunea sa.

Athenagora spunea că profeții au fost fermecați și privați de puterea lor naturală a rațiunii când erau sub puterea Duhului Sfânt, ce-i folosea pe aceștia așa cum un flautist suflă prin flaut. Aceasta era concepția montanistă despre inspirație. Eroarea montaniștilor a fost că au exagerat diferența dintre natural și supranatural, dintre rațiune și credință, dintre Biserică și lume. Învățătorii-conducători erau profeți ce pretindeau că posedă o inspirație specială. Ei au primit pe Duhul Sfânt într-o stare

³² Justin, *Apol.*, I. 36; Origen, *Ier. Hom.*, II.

³³ *Cohortatio*, c. 18.

³⁴ *Dialog cu iudeu Trifon*, c. VII, trad. Pr. Olimp Căciulă, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1941, p. 33.

³⁵ *Cohortatio*, c. 8.

de extaz. Inspirația lor era copleșitoare și nu aveau nici un autocontrol. Tertulian, el însuși montanist, spunea că *amentia* (neinteligenta), dorința rațiunii, nebunia, este forța spirituală din care constă (instituția) profetică. El spunea, totodată, că atunci când omul e în Duhul și contemplă slava lui Dumnezeu sau când Dumnezeu vorbește prin el, este necesar ca să-și piardă simțurile (*excidat sensu*) în măsura în care este umbrat (*obumbratus*) de puterea divină. Este o învățătură remarcabilă și pare a fi contrarie faptelor. Ar trebui să facem legătura între *amentia* și declarația profetică? Profetii par a fi cei mai înțelepți, cei mai vizionari, și cei mai inteligenți oameni ai timpurilor lor. Îl mutilează oare Duhul lui Dumnezeu pe om privându-l de simțurile lui? Cu siguranță că Acesta îl face mai degrabă un om mai nobil și perfect. Și iarăși, este posibil ca Duhul lui Dumnezeu să-l *umbrească* pe profet atunci când îl *luminează* în privința (primirii) adevărilor spirituale?

Trebuie remarcat că învățătura montaniștilor – că inspirația poate priva pe om, în extaz, de rațiunea sa – a fost foarte dezaprobată de Biserică în general. Mulți Părinți spun că extazul este semnul falsei profetii. Profetii evrei nu erau asemenea preoților *Pythiani*. Puterile lor naturale nu erau umbrite sau confuze ori chiar pierdute; ei nu erau *posedați* ca demonizații sau „purtați departe” (de trup) ca nebunii. Puterea lor de înțelegere era trează și mintea lor sobră și în putere. Nu și-au pierdut rațiunea, dar aceasta a fost purificată de senzualitate, de concupiscentă.

b) Există totuși o școală de teologie care scoate în relief contribuția profetului, o contribuție întregă și inteligentă, în declarațiile profetice. Accentul este pus de aceștia pe pregătirea profetului pentru serviciul său și pe apropierea lui de Dumnezeu. Există în profetii un spirit ce răspunde învățăturii Duhului lui Dumnezeu. Și puterea divină lucrează *în ei și cu ei*, mai degrabă decât *din afara și peste ei*. Ipolit descrie această pregătire anterioară a profetului și lucrarea armonioasă împreună cu Dumnezeu în toată plenitudinea. El păstrează metafora care îl descrie pe profet ca instrument muzical și pe Dumnezeu asemenea muzicantului, dar el o ferește de ideile eronate. Mai întâi, învață el, există o pregătire a instrumentului, o reglare, o acordare. Profetul este perfecționat (*kathrtisme,nos*)³⁶ și toate puterile sale sunt puse în drepturi. El este făcut cu multă pricepere și înțelepciune demn de cinstea – care-i devine proprie, personală – unirii sale cu Dumnezeu și de desăvârșire. De aceea un om perfecționat în capacitățile sale naturale, asemenea unui om al lui Dumnezeu, la care vine chiar Cuvântul lui Dumnezeu, Revelația însăși. Și când este primită, profetul meditează asupra ei și devine urmărit în chip perfect de adevărul ei. În sfârșit, el proclamă ceea ce i-a fost revelat; el este purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu (*termen*).există, după cum vedem, o colaborare reală între Dumnezeu și om aici, între Duhul și voința și înțelegerea omului. Profetii spuneau că Dumnezeu a dorit, zice Ipolit, dar și ei au dorit de asemenea.

Clement al Alexandriei³⁷ ne-a transmis aceeași învățătură, cu frumoase ilustrări ale ideilor. El remarcă faptul că există o inspirație mai înaltă decât la filosofii greci în ceea ce au primit mai marii Israelului, pentru că ei, vorbind oamenilor prin Lege, Psalmi și Profetii, i-au condus către Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu, continuă el, – fiindcă El era din sămânța lui David și totuși dinainte de el – se gândește mai puțin la instrumente muzicale neînsuflețite, precum lira ori harfa. Instrumentele pe

³⁶ Cf. Luca 6. 40.

³⁷ *Protreptikos*, I, 5.

care le folosește El sunt lumea și, în mod particular, micro-lumea sufletului și trupului omului. prin acestea El își crează muzica, cu ajutorul Duhului Sfânt. „*Tu cânti cu pricepere fiind harpa Mea, flautul Meu și Templul Meu*”, spune El omului – „*flautul Meu armonios, flaut spiritual, templu al Cuvântului Meu*”. Harpa trebuie să sune, flautul să fie inspirat, iar templul locuit. Astfel că omul era privit ca un instrument viu și rațional la care cântă Dumnezeu și care este capabil să răspundă în moduri diferite la atingerea, suflarea și prezența lui Dumnezeu. Omul este un instrument cu multe sunete; el este un templu care-L conține pe Domnul. În altă parte Clement afirmă că „*cel ce crede cu tărie în dumnezeieștile Scripturi, primește o dovadă de nezdruncinat, adică însăși vocea lui Dumnezeu care a dat Scripturile*”³⁸; prin această recunoaștere a inspirației Scripturii Clement înclină spre afirmarea verbalizării ei în sens literal³⁹.

S-au spus destule despre relația între Duhul divin și Profetul inspirat; dar să vedem mai departe ce au enunțat Părinții despre caracterul cuvântului inspirat. Există multe declarații cum că cuvântul e perfect și nu cuprinde nici o greșală. Apostolii au avut o cunoaștere perfectă și au fost dincolo de orice eroare sau falsitate. Pe de altă parte, chiar unii dintre Părinți au declarat lucruri ce par a fi exact invers. Origen are cea mai mare apreciere pentru Sfânta Scriptură. Scriitorii sfinți nu pot spune minciuni și nu pot greși. Biblia conține taine ale cunoașterii divine și înțelepciunea care va hrăni sufletele sfinților chiar și în viața viitoare. Cuvintele lui Dumnezeu trebuie tratate cu aceeași cinste ca și Sfintele Taine, pentru că nu este o necinste mai mică să desconsideri Cuvântul lui Dumnezeu decât Trupul Lui. Cu toate acestea Origen dă frâu liber criticismului său față de litera Sfintei Scripturi. *Te-ar apuca amețeala*, zice el⁴⁰, *să vezi toate discrepanțele evangheliștilor*. Cel ce ar examina atent problema ar găsi nenumărate lucruri literal neadevărate⁴¹ în acestea. Scriptura jonglează cu părți narrative care nu s-au întâmplat și cu altele ce nu ar fi putut să se întâmple. Aceste lucruri nu sunt realități, ci *iconomii divine mistice*. Unele lucruri sunt, de asemenea, moral neadevărate și nici chiar istoric⁴². Și de la aceasta perceperea literală duce la tot felul de erori în doctrină și practică, la idei nedemne despre Dumnezeu și chiar la fapte imorale⁴³. Mai departe totuși, aceste erori literale din Scriptură au fost introduse chiar de Dumnezeu; El a aranjat aceste piedici și imposibilități istorice și în Lege în scopul ca noi să nu dăm crezare înțelesului vizibil al Sfintei Scripturi, ci să ajungem la o înțelegere a ceva mult mai divin⁴⁴. Unele pasaje istorice, oricum, și-a dat seama că sunt literale și unele părți din Lege trebuie ascultate întocmai (literal). Nici unul dintre Părinți nu a vorbit atât de determinat ca Origen, dar sunt totuși mulți care recunosc existența unor greșeli în Sfânta Scriptură. Ieronim critică stilul și argumentele sfinților autori și scoate în evidență o greșală de la Matei 28.9 față de Ioan 20.17. Ioan Hrisostom vorbește despre condescendența Sfintei Scripturi. El spune că Dumnezeu micșorează Revelația sa datorită slăbiciunii umane de a rămâne într-un stadiu inferior. Acum, cum este posibil deci ca Origen și alții să poată spune o dată că Scriptura este perfectă și absolut liberă de orice greșală sau eroare, și, pe de altă

³⁸ *Strommata*, P.G., XI, col. 352-353.

³⁹ Cf. Prelipcean, *Inspirația Sfintei Scripturi*, p. 473.

⁴⁰ *Comentariu la Ioan*, X.2.

⁴¹ *De Principiis*, I § 16.

⁴² *Contra Celsum*, IV. 48.

⁴³ *De Principiis*, IV. 1.

⁴⁴ *Ibidem*.

parte, să indice numeroase erori în ea? Răspunsul este introdus de toți aceștia ca urmare a împletirii stilurilor de interpretare dezvoltate la vremea respectivă; datorită sensului alegoric, datorită semnificației ascunse sau subterane din text – pe care se presupune că Scriptura le are în contrast cu înțelesul ei vizibil și literar – putem să gândim astfel de inadvertențe. Acest principiu a fost luat de Părinți de la Filon, așa cum am arătat. Prin sensurile lor, toate doctrinele din Noul Testament pot fi găsite în Vechiul Testament și toate dificultățile „literiei” ambelor Testamente pot fi evitate în acest fel. Acest principiu l-a sistematizat Origen și a devenit apoi universal în Biserică.

Potrivit lui Origen Scriptura are trei feluri de semnificații. Așa cum omul are trup, suflet și spirit⁴⁵, la fel și Scriptura are o semnificație literală, morală și spirituală. Susținând această teorie de interpretare, Origen și alții sunt capabili să mențină (1) ideea că tot ce e în Sfânta Scriptură vine de la Dumnezeu și este perfect și totuși (2) multe din cele aflate în Scriptură (adică în trupul ei sau litera ei) este nevrednic de Dumnezeu și neadevărat. Cele trei sensuri au următoarele întrebuițări. Trupul este potrivit pentru vechea rânduială; sufletul pentru viața creștină și pentru cei care au înaintat întrucâtva în viața spirituală. Spiritul este pentru cei perfecți⁴⁶ (și) pentru cei de acum și pentru cei din viața viitoare. Cu principiile sale filosofice referitoare la Dumnezeu și la lume, înțelesurile literal și istoric sunt de mică însemnătate în ochii lui. Cea mai înaltă formă de inspirație este un cuvânt direct de la Dumnezeu – asta în măsura în care este cât mai puțin uman.

Influența lui Origen asupra exegezei Scripturii în Biserică cu greu poate fi exagerată. Episcopul Lightfoot a spus despre el: „Aceasta în ciuda inovațiilor sale greșite... o parte foarte considerabilă din ceea ce este valoros în comentariile ulterioare, fie în vechime sau în modernitate, i se datorează lui”⁴⁷. Mărturii asemănătoare găsim și la alți autori. Chiar și cei mai înverșunați oponenți ai lui Origen față de multe din învățăturile lui, i-au adoptat sistemul de interpretare alegorică. Școala din Antiohia, în orice caz, s-a opus părerilor lui și părinții capadocieni au evitat extravagantele lui cele mai grave. Cu toate acestea, prin influența lui, interpretarea alegorică a fost adoptată de Biserică; a fost dezvoltată mai târziu de Scriitorii bisericești. Cu aceștia sensul întreit a devenit unul împătrit – literal, moral, analogic și alegoric. Sfânta Scriptură a fost copleșită de interpretările ei și de interpretările interpretărilor ei. Renașterea a reînviat studiul (filosofiei) grecilor și Testamentul grec l-a întors pe om de la interpretările fanteziste ale Scripturii înapoi la Scriptura însăși.

Alți sfinți părinți care au lăsat anumite considerente legate de inspirația divină au fost: Sf. Vasile cel Mare – ce pune accentul mai mult pe factorul divin, reducând și stilul la influența acestuia și accentuând de multe ori că Duhul Sfânt este autorul Scripturii. Cu toate acestea Sf. Vasile nu admite inspirația verbală, considerând că scriitorul inspirat colaborează cu Duhul Sfânt, făcându-se „loc de sălășluire a gândurilor Duhului”⁴⁸. O altă explicație care ne-a făcut să îl excludem din rândul susținătorilor dictării este faptul că autorul inspirat nu este numai transmițătorul mesajului divin, ci, în același timp, și interpretul lui, cel ce se

⁴⁵ Renunșăm aici influența învățăturii trihotomiste.

⁴⁶ Cf. I Corinteni. 2, 6,7.

⁴⁷ Ep. Către Galateni, p. 227 apud. Watson, *op.cit.*, p. 231.

⁴⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. 29, 12*, Migne, P.G. XXIX, 321 B apud Mircea Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în MB, an XXIX, nr. 2/1979, p. 287, nt. 10.

străduiește să prindă în formele limbajului omenesc comunicare divină. De asemenea Sf. Ambrozie trebuie menționat deoarece el ne lasă o descriere amănunțită a procesului sufletesc prin care trece profetul și etapele pe care Duhul le valorifică pentru a aduce pe aghiograf în capacitatea receptării.

Reforma a inaugurat o nouă eră în istoria Bibliei pentru Biserică. *Grecia a înviat cu Noul Testament în mână*, cum se spunea pe vremea aceea. Biblia este studiată pe noi principii și cu noi dorințe și motivații. Toate comentariile care au înăbușit-o și umbrat-o au fost îndepărtate, ca să spunem așa. În Apus Sf. Grigorie cel Mare ne dă elementele prihologiei inspirației Revelației divine, arătând că inspirație tinde în mod deosebit spre luminarea puteri omenești de cunoaștere, teză preluată și dezvoltată sistematic mai apoi de Scolastică⁴⁹.

Cum mult înainte de începutul doctrinar al Reformei, în sec. XV îl vedem pe om revoltat împotriva vechilor căi de interpretare ale Scolasticii. Omul a studiat Biblia în original și a încercat să o interpreteze gramatical. Aceasta a adus în mod necesar la criticismul Vulgatei, și la interpretarea Părinților și a scriitorilor bisericești. Marele pionier în studierea gramaticală a Scripturii și în principiile critice a fost Erasmus. El și-a dat seama de existența elementului uman și, prin urmare, și de erorile umane din Scriptură. Nu s-a despărțit de tot de interpretările alegorice, dar a făcut multe ca să pregătească calea interpretării scripturii pe principii sonore.

Pentru Toma de Aquino inspirație trebuie pusă într-o legătură intimă cu serviciul profetic pentru a arăta legătura intimă între Revelație și inspirație. El, deși face o distincție clară între revelație și inspirație, totuși nu determină mai lămurit acțiunea inspirației ca iluminare, cu toate că totuși nu admite nici inspirația verbală.

Am ajuns acum la capii Reformei germane – Luther, Zwingli, Calvin. Luther a repudiat orice interpretare alegorică. Pentru el marea slăbiciune a exegezei alegorice a fost tocmai faptul că punea în umbră mărturia hristologică a sensului clar și literar al Scripturii. Luther a reacționat abandonând schema tradițională de interpretare în favoarea a ceea ce a numit „sensul gramatical-istoric”; acesta este sensul corect și *adecvat*, după părerea lui, deoarece „îl aduce pe Hristos acasă” (*Christum treibet*)⁵⁰. În felul său particular de a concepe interpretarea Scripturii, este urmat de toți reformatorii. Doar sensul literal al Scripturii, spunea el, este întreaga esență a credinței și teologiei creștine. Fiecare pasaj are un sens clar definit și adevărat aparte; un interpret trebuie, cât mai mult posibil, să evite alegoria, dacă nu vrea să pășească prin vise ascunse. *Alegoriile lui Origen nu valorează mai mult decât praful*. Luther vorbește foarte frecvent despre Scriptura ca atare și nu o privește cu o autoritate intern infailibilă⁵¹.

El descrie argumentul Sf. Pavel derivat din Hagar și Sarah în ep. către Galateni ca fiind prea slabă să reziste. Există fân și câmpie întinsă, la fel cum există aur și pietre prețioase în scrierile profeților. Epistola lui Iacob este o „epistolă de paie” și epistolele lui Pavel conțin mai multă *evanghelie* decât sinopticii la un loc⁵². Cu toate acestea, Luther face și el distincție între conținutul Scripturii, deosebind între litera și forma ei pe de o parte și conținutul Scripturii pe de alta. Scopul acestor interpretări rupte inițial de tradiția Bisericii, pentru a fi re-date *originalului*, este evidentă: concepția lui Luther despre Biblie are mai mult legătură cu doctrina sa despre

⁴⁹ Sârbu, *op.cit.*, p. 46.

⁵⁰ Timothy George, *Teologia reformatorilor*, ed. Instit. Biblic Emanuel, Oradea, 1998, p. 99.

⁵¹ p. 232.

⁵² *Ibidem*.

întrupare decât cu oricare altă teorie despre inspirație⁵³. „*Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu înveșmântat în cuvinte omenești, în-literat, întocmai cum Hristos, veșnicul Cuvânt al lui Dumnezeu, este întrupat în haina umanității*”⁵⁴. Cu toată această revoltă împotriva unei anumite căi de interpretare, Luther nu este un pionier în adevăratul sens al cuvântului, folosindu-se și el de un amestec de interpretări tradiționale, folosite anterior de părinții și scriitorii bisericești dezbătuți. Ceea ce este definitoriu și foarte important pentru protestantismul clasic este suprapunerea pe care o face Luther între Revelație și inspirație, ultima fiind mijlocul și garantul primeia, adică ele se confundă și nu trebuie să le gândim separat ori distinct. Modul lui de gândire prin care a ajuns la desconsiderarea anumitor cărți ori pasaje din Scriptură se bazează pe opinia că Scriptura este divină numai întrucât este revelată; așa că pasajele din Biblie care nu cuprind adevăruri revelate sunt, cum spuneam, *de paie*, nu reprezintă *cuvântul lui Dumnezeu*.

Acestea sunt câteva dintre direcțiile de interpretare ale modului de concepere a *inspirație* și contextul istorico-filosofic în care s-au format. Am ținut să nu trec mai departe până nu le cunoaștem pentru că vom înțelege cu mai multă claritate atât ipotezele oficiale care au circulat de-a lungul vremii în Biserică pentru inspirație, cât și valoarea doctrinei sale în acest context istoric și filosofic.

2. Opinii și doctrine despre ce este în esență actul inspirațional

După ce am văzut care a fost în timp parcursul istoric pe care l-a urmat doctrina Inspirației divine până să ajungă la noi, e timpul să ne lămurim acum asupra unor aspecte punctuale, definitorii ale acesteia. Și, pentru a putea determina cât mai potrivit raportul pe care *Inspirația* biblică îl are cu *Revelația* divină, voi încerca mai întâi să precizez, din perspectiva celor deja menționate, cât și a actelor fundamentale de credință ortodoxe și romano-catolice, care sunt trăsăturile generale și esențiale ale Inspirației biblice.

Nu putem înțelege foarte bine fenomenul inspirației fără o referire expresă la *inspirația biblică, scripturală* care se constituie în baza majoritară, istorică a fenomenului. În acest sens voi vorbi în continuare despre aspectele harismei inspirației – *scripturale*.

Definițiile date inspirației scripturale ar putea fi rezumate în următoarele opinii. Potrivit unei prime viziuni Scripturile sunt în toate privințele inspirate verbal, și fiecare cuvânt din ele dictat de Duhul lui Dumnezeu; potrivit alteia, deși ele nu sunt verbal inspirate, totuși ele conțin o înregistrare a lucrurilor și adevărilor divine scrise sub inspirație divină; potrivit unei a treia viziuni, deși nu sunt scrise sub inspirație divină în vreo parte, scripturile conțin o înregistrare fidelă a revelației divine; și, potrivit celei de-a patra, ele conțin o consemnare scrisă mai mult a ceea ce oamenii temători de Dumnezeu, în acord unul cu altul și cu întreaga omenire au văzut și simțit a fi scopul clar dat de Dumnezeu prin providența Sa lumii.⁵⁵

⁵³ Timothy, *op.cit.*, p. 100.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Reverend James Wood, *Inspiration of the Scriptures*, în *Nuttall Encyclopædia of General Knowledge*, 1907, sursă pe internet la: <http://www.fromoldbooks.org/Wood-NuttallEncyclopaedia/i/inspirationofthescriptures.html>.

În cadrul teologiei creștine, întrebuițarea cuvântului *inspirație* este multiplă, variată și încă nedefinitiv cristalizată. Cel mai frecvent sens ce se dă acestui cuvânt, este dublu și anume: în sens larg, inspirație înseamnă *întrăurirea extraordinară și suprafirească asupra rațiunii și voinței omenești în scopul vestirii adevărilor divine, iar în sens restrâns și curent desemnează acțiunea divină în urzirea cărților sfinte, adică inspirația biblică*⁵⁶. Dar în teologie se mai vorbește și despre inspirația Revelației divine, inspirație profetică și inspirație apostolică.

2.1. Ipoteza instrumentului

O ipoteză îmbrățișată de mulți autori creștini ai tuturor confesiunilor datorită nuanței alegorice pe care o dă interpretării actului de inspirație, fără o implicare explicită a conceptualizării acestuia și, astfel, largheței cu care poate fi privit fenomenul ca atare.

Imaginea „instrumentului” este aceea cu cel mai mare succes, pentru că instrumentul este o experiență fundamentală a lui *homo faber* și *homo ludens*.

Părinții din antichitate preferau imaginea instrumentului muzical, în care se exprimă înainte de toate unitatea dintre el și artist și intima interdependență între melodie și timbrul sunetului. O astfel de concepție, în care autorul inspirat era adesea comparat cu un instrument muzical, liră, fluier, harpă și de care Duhul Sfânt se folosea ca și artistul de instrumentul său s-a înregistrat și la Sfântul Justin Martirul (*Apologia* I, 36, M.P.G. 385; *Cuvânt contra Grecilor* 8, M.P.G. 6, 256), la Teofil de Antiohia (Către Autolic, II, 9-10, M.P.G. 6, 1064); la Atenagora din Atena (*Legatio pro Christianis* 9, M.P.G. 6, 908); la Clement Alexandrinul (*Stromata*, VI, 18, 168, 3)⁵⁷. Sfântul Augustin vorbește de membrele corpului - gură, mână - și în același context face aluzie la ideea de corp mistic (cf. *PL* 34,1070); scolasticii iau ca imagine instrumentul și îl elaborează cu sistemul metafizic, clasificându-l după categoria cauzalității instrumentale. Sfântul Toma de Aquino fixează limitele acestei imagini și vorbește de un *quasi-instrument*.⁵⁸

Deși controversată pe alocuri această imagine este îmbrățișată și de unele expuneri ortodoxe. „Fără îndoială, sfinții autori erau conștienți de faptul că-s inspirați. Dar, deși prinși cu întreaga lor ființă în procesul inspirației, totuși ei au sentimentul că nu ei sunt cauza inspirației, ci cauza stă într-o putere care îi depășește și stă în afară de ei. Cum sfinții autori se simțeau instrumentul unei puteri din afară de ei și care îi domină, conștiința de sine a lor cade pe planul al doilea, fiind înlocuită fulgerător de conștiința nouă a unei dominații transcendente”⁵⁹.

Episcopul rus Hilarion Alfeyev în *Word and silence*⁶⁰ formulează concepția sa despre organul divin afirmând-o prin următoarele cuvinte: „Mi-am deschis gura și am atras pe Duhul, și (I-)am predat tot ce este al meu, și pe mine de altfel, Duhului: acțiune și cuvinte, inactivitate și tăcere. L-am lăsat să mă posed, L-am lăsat să îmi călăuzească mâna, intelectul și limba spre ceea ce se cuvine și ce vrea El... Sunt un organ divin, un instrument al cuvântului, ce este acordat și cântat de un bun artist, Duhul. A produs El liniștea ieri? Așa că

⁵⁶ C. Sârbu, *st. cit.*, p..

⁵⁷ Basarab, *Autoritatea...*, p. 226, nota 11.

⁵⁸ Pr. conf. Iosif Bisoc, *Lumină din lumină. Curs de introducere în Sfânta Scriptură*, cap. 9, Ed. Serafica, 2003.

⁵⁹ Sârbu, *st. cit.*, p. 42.

⁶⁰ Studiu ce se găsește publicat la <http://en.hilarion.orthodoxia.org/>.

filosofia mea este (că nu trebuie) să nu vorbesc. Mi-a constrâns cumva intelectul astăzi? (Îi voi pronunța cuvintele și (singura mea) filosofie va fi să vorbesc (ce-mi va da El)... Voi deschide și voi descoperi această intrare pentru intelectul meu, Cuvântul și Duhul, uniți în ființă și divinitate”.

Cuvântul și tăcerea sunt cele două aripi cu care intelectul uman se înalță către Dumnezeu. În același fel negarea și afirmarea, apofatismul și catagatismul sunt două căi prin care teologizând, rațiunea se poate apropia de scopul ei. Teologia va fi deplină și autentică numai când va recunoaște că Dumnezeu este un mister deasupra oricăui cuvânt. În acest caz orice cuvânt emerge din sentimentul neputinței și slăbiciunii limbii umane în fața acestui mister. Orice preot, episcop, teolog, orice creștin e chemat să-L propovăduiască pe Dumnezeu, dar ei trebuie să fie născuți din rugăciune, și rugăciunea lor din tăcere.

Un instrument poate fi definit drept cauză în măsura în care el (chiar dacă) își primește impulsul de la un factor superior principal, totuși, în virtutea asta, el produce efectul corespunzător acestui factor, numai că îl produce în acord (sau potrivit) modului său personal (propriu) de acțiune. Un instrument este obligat să arate limitele caracteristicilor sale particulare, specifice sau individuale din efectul pe care-l produce în virtutea impulsului primit de factorul principal. Presupunând acum că, în cazul inspirației, Dumnezeu este cauza principală și omul instrumentul, un instrument conștient și liber *prin natură*, înțelegem că omul va acționa prin impulsul produs (în el) de Dumnezeu, care îi va determina voința și îi va ilumina mintea face capabilă

2.2. Ipoteza dictării

Poate cea mai contestată dintre toate, mai ales după perioada Iluministă, *dictarea* este și acum folosită cu anumite precizări menite să o justifice, ca de exemplu că aceasta „nu vine aplicată la inspirație în sensul modern al expresiei – „a scrie după dictare” –, ci în sensul colaborării armonice cu secretarul, a lucrului comun de compoziție lingvistică și deci a alegerii adecvate a cuvintelor”⁶¹. Această ipoteză are o semnificație pasivă, scoasă în evidență de majoritatea traducerilor moderne și de folosirea cotidiană a termenului: omul *este inspirat* de Duhul, Scriptura *este inspirată* de Dumnezeu. Această conceptualizare s-a făcut de către Sf. Augustin ce pare să accentueze atât de mult rolul factorului divin, încât unii îl citează ca patronul „inspirației verbale”⁶². Pentru el inspirația se extinde asupra tuturor adevărilor Sfintei Scripturi, chiar și cele ce privesc științele profane.

Nici pentru teologia iudaică, care a menținut multă vreme afirmația inspirației verbale pentru a accentua autoritatea și ineranța Torei și a Talmudului, se pare că nu mai e de actualitate această teorie, ea renunțând în perioada modernă, liberală, la inspirația verbală, în contradicție cu credința evreilor tradiționaliști. După teologia iudaică reformată, modernă, nu Scriptura este inspirată, ci autorii ei umani au fost oameni inspirați personal, în sensul că Duhul lui Dumnezeu s-a manifestat prin ei, în forma unui fel de entuziasm religios. Acest fel de inspirație avea loc atunci când autorii Scripturii aveau să comunice adevăruri revelate⁶³.

⁶¹ Bisoc, *op. cit.*, cap.9.

⁶² Dausch P., *Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche studie*, Freiburg, 1891, pg. 79-84 apud Sârbu, *op.cit.*, p. 46, nt. 26.

⁶³ Cf. Vladimir Preliceanu, *Inspirația Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, 4/1962, p. 468.

Teologii romano-catolici au discutat problema dacă inspirația a controlat această *alegere adecvată a cuvintelor* folosite sau a acționat numai în ceea ce privește sensul declarațiilor făcute în Scriptură; în sec. XVI inspirația verbală era învățătura curentă în rândul teologilor. Jezuiții din Louvain au fost primii care au reacționat împotriva acestei opinii. Ei susțineau că „*nu este necesar ca, pentru a fi considerat un text Sfântă Scriptură, Duhul Sfânt să inspire chiar materia cuvintelor folosite*”. Protestele împotriva acestei opinii a fost atât de violente, încât Bellarmin și Francisco Suarez au crezut ca fiind de datoria lor să domolească totul în această formulă spunând că „*toate cuvintele textului (sfânt, n.n.) au fost dictate de Duhul Sfânt în ce privește substanța lor, dar diferit potrivit cu condițiile diverse ale instrumentelor*”⁶⁴. Această opinie a dobândit o precizie din ce în ce mai mare, și puțin câte puțin s-a individualizat față de opinia adversă din care împrumutase terminologie, în special cuvântul „dictare”. Progresul acesta a fost atât de rapid încât la începutul sec. al XIX-lea era mai comun folosit decât teoria inspirației verbale însăși. Cardinalul Frazelin se pare că a dat acesteia forma finală. În timpul ultimului sfert de secol inspirația verbală a dobândit tot mai mulți adepți și aceștia devin tot mai mulți pe zi ce trece. În orice caz, teologii de azi, păstrând terminologia școlii vechi, au modificat profund această teorie. Ei nu mai vorbesc acum despre o dictare materială a cuvintelor în urechea scriitorilor, nici de o descoperire interioară a termenilor ce urmau a fi folosiți, ci de o mișcare divină extinsă asupra fiecărei facultăți umane și chiar asupra puterii scriitorilor de a executa îndatorirea scrisului, și în consecință influențând întreaga lucrare, adică chiar și editarea ei. Astfel textele sfinte sunt în întregime lucrarea lui Dumnezeu și, totodată, lucrarea omului, a celui din urmă ca instrument, iar a Celui dintâi ca principala cauză. Sub această formă reîmprospătată a teoriei inspirației verbale se văd semnele înaintării spre o reconciliere cu opinia rivală. Dar din punct de vedere exegetic și apologetic nici nu contează pe care din cele două opinii o adoptăm pentru că ambele sunt de acord că caracteristicile stilului ca și imperfecțiunile ce vizează materia subiectului însuși, aparțin scriitorului inspirat. Cât privește îneranța testului inspirat trebuie atribuită în final Inspiratorului și contează prea puțin dacă Dumnezeu a asigurat adevărul Scripturii Sale prin harisma inspirației – așa cum arată teoria inspirației verbale – mai degrabă decât printr-o asistență providențială⁶⁵.

2.3. Ipoteza mesagerului

Ipoteza mesagerului sau a purtătorului de cuvânt al lui Dumnezeu este de fapt teoria inspirației dinamice, în care Dumnezeu a inspirat omul, gândurile lui, apoi scriitorul a exprimat gândurile de origine divină prin cuvintele sale, în funcție de cultura și pregătirea sa. Dovezile pentru această ipoteză sunt variate și de aceea este larg răspândită printre teologii de toate facturile (ortodocși, catolici, bapțiști, avdențiști, penticostali ș.a.). Unele din aceste dovezi mai „vizibile” sunt: afirmații ale autorilor ei (de ex., în V.T. apar de peste 3800 de ori expresii ca: „*Așa zice Domnul*”, „*cuvântul Domnului mi-a vorbit*”); o carte a Bibliei recunoaște autoritatea altei cărți și un autor îl citează pe un altul, ceea ce, în cazul dictării, ar fi inutil și inadmisibil ca Duhul să se citeze pe Sine (o astfel de citare implică și demonstrează cunoștințe ale unor oameni despre alții anteriori și nimic mai mult, iar în măsura în care primesc

⁶⁴ Enciclopedia Catholica, *Inspirația divină*, la <http://new>

⁶⁵ *Ibidem*.

această iluminare ei sunt ajutați să facă corelații între mesajul lor personal primit și cele de care deja aveau cunoștință, anterior formulate).

Alături de aceste trei imagini tradiționale, teologia catolică mai pune o altă imagine luată din lumea literară, care, pentru intima sa afinitate cu procedeul inspirației, poate să ne lumineze un pic misterul limbajului uman și divin. Un romancier sau un dramaturg mediocru pune pe buzele personajelor sale propriile cuvinte; un mare romancier sau dramaturg dă în schimb creativitate formei personajelor sale, și, în același timp, pentru a spune așa, sunt servitori dezinteresați. Autorul nu le poate manipula după bunul său plac, ele (personajele) îl fac să vorbească după propriile caracteristici, așa că cititorul poate să spună că acele cuvinte provin fie de la personajul care este autor, fie și de la autorul în sine. Dacă se insistă exagerat în această asemănare, ea își pierde valoarea, deoarece se face din instrumentul uman un instrument pur mecanic, pasiv, sau se reduce mesagerul la a reproduce mecanic și scriitorul la un simplu secretar⁶⁶. Rezumând, putem spune: Dumnezeu este autorul principal, omul este autorul subordonat al cărților inspirate.

b) Definiția doctrinară ortodoxă referitoare la *teologia inspirației*⁶⁷

În teologia ortodoxă⁶⁸ natura inspirației a fost privită ca o harismă specială, o energie divină, concepută ca o iluminare interioară a aghiografului, cu consecințe directe asupra intelectului, voinței și a puterilor executive. Rezultatul acestei iluminări a fost fixarea în scris a Sfintei Scripturi, considerată ca o lucrare teandrică, o colaborare divino-umană, pe care Ortodoxia a exprimat-o prin formula calcedoniană „*unire fără separare și fără confuzie*”⁶⁹.

Constituindu-se într-o bază psihologică a revelației divine⁷⁰, prin inspirație se dă spiritului uman capacitatea de a recepta și asimila fidel descoperirea ce i se face. Prin potențarea facultăților sale spirituale, organul revelator primește o putere nouă de receptivitate. Aceasta este trăsătura de bază și totodată acțiunea motivațional-generatoare a ei, pe care de altfel o vom putea folosi și ca o concluzie la finalul alocuțiunii noastre.

Asta înseamnă că, dacă conținutul revelațional se transmite organului divin printr-un *act special* fără de care nu ar reuși să primească (accepte) și nici măcar să înțeleagă mesajul, însă cel mai important e faptul că acest act special se face prin potențarea facultăților sale spirituale. Ceea ce ne lămurește asupra a două aspecte: pe de o parte avem ontologic capacitatea de a-L asculta pe Dumnezeu, iar pe de altă parte există deja în noi o facultate anume creată și așezată pentru comunicarea cu Creatorul, însă nu suntem conștienți de ea, nu știm să o folosim. Dacă slăbirea ori nefolosirea (alterarea) acestei capacități se datorează căderii în păcat, se pune întrebarea dacă măcar înaintea căderii omul vorbea „natural” cu Dumnezeu, fără o

⁶⁶ Iosif Bisoc, *op. cit.*, cap.9.

⁶⁷ Am numit-o așa pentru că nu există o privire unitară, concretă și definitivă formulată la nivelul Bisericii Ortodoxe, deci nu putem vorbi despre o dogmă (doctrină) a inspirației, ci mai mult de o învățătură (teologie).

⁶⁸ Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, 2/1980, p. 226.

⁶⁹ Paul Evdokimov, *La lecture de la Bible dans l'Eglise Orthodoxe*, în „Foi et Vie”, caietele biblice, mai 1971, p. 41, apud *ibidem*.

⁷⁰ Corneliu Sârbu, *st. cit.*, p. 50.

acțiune directă asupra lui (dar asta este o problemă pentru un alt capitol dogmatic, cel al harului)?

Inspirația mijlocește atât comunicarea, cât și înțelegerea unui adevăr. Este întâlnită peste tot unde se descoperă un adevăr sau un fapt necunoscut. Din această cauză putem spune că există o *inspirație generală* pe care o folosește Dumnezeu cu toți oamenii pentru descoperirea creației înaintea omului, și una *specială*, folosită asupra profeților pentru descoperirea planului divin (inspirația profetică).

Vorbind despre modul în care se făcea în Vechiul Testament această *vorbire interioară* a lui Dumnezeu față de profet, pâr. Stăniloae spune: „Cuvântul prin care se comunica Dumnezeu în Revelația Vechiului Testament nu era o vorbire permanentă a Lui în interiorul profeților și cu atât mai puțin al oamenilor”⁷¹. Dumnezeu nu se revela ca un cuvânt permanent și motivul este imediat descoperit, pentru că „Cuvântul lui Dumnezeu nu se întrupase ca om și nu se sălășluise între oameni plin de har și de adevăr”. Este clar că aici pâr. Stăniloae nu vorbește de altceva decât despre inspirație, din moment ce Cuvântul se produce în interiorul profetului. Faptul că nu este o acțiune permanentă ne demonstrează pe de o parte faptul că ea se petrecea numai la nevoie, când era iminentă deci transmiterea unui mesaj, iar pe de altă parte că el era *intermitent*⁷², deci se întâmplă mereu, chiar dacă discontinuu, însă frecvent. Acest fapt se vede fără doar și poate din structura actului profetic de-a lungul Vechiului Testament, în care sunt presărați zeci de profeți ca să amintească și să descopere amănunte în vederea pregătirii *căii* lui Mesia. Intermitența aceasta se datora cu siguranță distanței dintre partenerii la dialog, a rupturii produse între partenerii divin și uman prin căderea în păcat. Dacă am vorbi în termenii punctului de vedere al posedării autorului inspirat și folosirii acestuia într-o inspirație deplină, verbală, atunci răspunsul ar fi categoric nu. Urmările ar fi evidente: suprapunerea subiectului divin – Hristos – cu cel uman (apolinarism), încălcarea totală și definitivă a libertății autorului uman și incapacitatea acestuia de a mai împlini ceva *personal*, independent (predestinaționism), falsitatea și aparența personalității factorului uman (dochetism) ș.a.

Teologia ortodoxă, pe baza unor argumente din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, a mărturisit contribuția omului la fixarea în scris a adevărilor revelate. Ea este de părere că iluminarea Duhului Sfânt, în cadrul procesului inspirației, n-a anulat personalitatea autorului sfânt și, în marea majoritatea, teologii ortodocși concep actul inspirației ca o ridicare (stimulare) la maximum a tuturor potențelor umane cu scopul de a-l face capabil pe autorul inspirat de primirea și asimilarea Revelației divine (este cazul *inspirației revelației divine*) și, de asemenea, îi mijlocește aptitudinea necesară transmiterii și propagării (orale sau înscris) a adevărului divin descoperit prin revelație (în cazul *inspirației propovăduirii*)⁷³.

3. Concursul factorilor participanți la acțiunea de inspirație

Multe au fost spuse cu privire la autoritatea divină și inspirația Sfintei Scripturi (*theopneustia*). Teorii variate au fost exprimate de-a lungul secolelor cu

⁷¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1969, p. 183.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Corneliu Sârbu, *st. cit.*, p. 53.

privire la calea în care Biblia este lucrarea Duhului Sfânt. Filon din Alexandria este principalul exponent a așa-numitei „teorii mecanice” de înțelegere a inspirației divine de către Duhul Sfânt. Așa cum am văzut⁷⁴, potrivit lui Filon, autorii Bibliei erau într-o condiție de „stăpânit” (*possession*) de Duhul lui Dumnezeu, care se folosea de acești autori umani asemenea unor instrumente. O altă părere asupra cooperării dintre om și Duhul Sfânt în cazul Sfintei Scripturi este așa-numita „părere dinamică” (*dynamic view*). În cazul „cooperării” (*synergy*) dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu este Cel ce conduce, în timp ce omul Îl urmează; Dumnezeu lucrează, omul acceptă lucrarea lui Dumnezeu în el, ca conlucrător cu Dumnezeu ce lucrează în subordinea Lui. Dintre aceste variante doctrina inspirației ar fi cam așa: Duhul Sfânt inspiră și autorul sfânt urmează instrucțiunile Duhului Sfânt, utilizându-și propria umanitate, întreagă și căile naturale imperfecte, umane de a exprima mesajul perfect și doctrina Duhului.⁷⁵

În acest sens, putem înțelege posibilele imperfecțiuni din cărțile Scripturii, din moment ce ele sunt rezultatul cooperării dintre a-tot-perfectul și perfectibilul Autor divin, Duhul, și autorul uman imperfect. Criticismul textului biblic este complet normal și este acceptat de Ortodoxie⁷⁶, din moment ce el vede Biblia în această lumină. Nimic uman nu este perfect, incluzând și Biblia, care este produsul uman rezultat al cooperării cu Duhul Sfânt.

Să vedem acum cum s-a ajuns la dezvoltarea acestor păreri atât de diferite despre raportul celor doi parteneri ai operei de inspirație.

Diferența între folosirea profetului ca instrument și transmiterea unui conținut cu acordul acestuia se vede foarte clar din explicațiile teologilor ortodocși care arată că „dacă cuvintele adresate de Dumnezeu prin prooroci în Vechiul Testament deschideau orizonturi de lumină și de nădejde evreilor, îi făceau să simtă puterea lui Dumnezeu și prețuirea ce le-o acordă, cuvintele lui Iisus din Noul Testament comunică o și mai clară și mai înaltă lumină, procură și mai multă bucurie și putere celor ce cred, o și mai puternică simțire a puterii lui Dumnezeu și a prezenței Lui”⁷⁷. Până aici este o exprimare generală, pe care o regăsim în toate opiniile referitoare la raportul factorilor divino-uman; dacă este vorba de o acțiune de inspirație, toți sunt de acord cu faptul că *Dumnezeu adresează cuvintele Sale prin prooroci*. Aspectul de diferențiere constă tocmai în aplicarea cu mai multă sau mai puțină precizie și accent a prepoziției prin; este necesară o a doua precizare care să ne îndrume asupra cantității și calității actului făcut *prin* prooroc. El, lăsat doar în această exprimare – fără interpretări ulterioare – poate fi înțeles atât ca prepoziție ce introduce un complement circumstanțial de loc sau spațiu (în cazul acesta complementul arată spațiul pe care îl străbate sau pe unde pătrunde ceva) „*lumina trece prin geam*”, dar poate introduce și un complement circumstanțial instrumental (cu..., cu ajutorul..., pe calea...) „*se transmite prin ereditate*”. Poate fi deci o prepoziție locală (București –Constanța ~ *via* Fetești), modală (serbarea începe ~ *cu focuri de artificii*) sau instrumentală (se înțeleg ~ *cu* tâlmaci). Astfel printr-o simplă punere în context a acestei particule, *prin*, putem exprima un raport spațial, indicând mediul, cadrul desfășurării unei acțiuni, cât și un raport modal sau instrumental, indicând

⁷⁴ Studiul de față, 1.d).

⁷⁵ Cf. Rev. Maximos Aghiorgoussis, Th.D., Bishop of Pittsburgh, *The Dogmatic Tradition of the Orthodox Church*, articol la <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8038.asp>

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Revelația ca dar...*, p. 187.

mijlocul, procedeul realizării acțiunii (explicație DEX al lb. române). Dacă prima raportare nu îl implică activ pe autorul inspirat în vreo acțiune personală sau care să îi devină personală, folosindu-l – acesta este termenul cel mai adecvat – în sens pasiv pentru a atinge scopul divin – implicarea fiind doar mediatică, cea de-a doua, modală (instrumentală) conturează o percepere mai plină, mai consistentă a raportului, postulând prin urmare o implicare activă, i-mediată. Explicația pentru o *implicare personală* este iarăși insuficientă, în acest caz profetul sau apostolul fiind *personal* acolo, de față la satisfacerea inspirației, numai că după prima interpretare – fizic, neactiv, instrumental, după cealaltă – spiritual, rațional, cu întreaga Personalitate⁷⁸. Din cauza acestei posibilități imense de înțelegere a simplei utilizări nespecifice a prepoziției *prin*, cu ajutorul căreia se exprima de fiecare teolog în parte acțiunea de inspirație, vom introduce o specificație făcută de păr. Stăniloae ca să întregască sensul ortodox al acestei acțiuni. „Căci acum (după întrupare Cuvântului adică, n.n.) vorbește Dumnezeu însuși cu gura omenească și cu cuvinte omenești; și cum nu se va simți puterea Lui prin aceste cuvinte?”⁷⁹. Se vede aici această diferență semantică între folosirea profetului ca instrument (Domnul vorbește ~ profeti) și faptul că datorită întrupării, asumării unui trup omenesc de către Fiul în timp (*acum*) El vorbește ~ *cu gura omenească* (a Sa). Este evidentă nuanța pe care trebuie să o aplicăm și noi doctrinei inspirației divine: Dumnezeu nu se folosește de gura profetului ca de a Sa punându-l pe autor într-o stare de transă, inert și inconștient, fiindcă nu are acces direct la *gura* acestuia; folosirea *gurii omenești* se petrece doar când Dumnezeu are El însuși una, după întrupare. Abia acum poate vorbi El singur *cu cuvinte omenești*, lucru pe care mai înainte nu îl putea face, El conservând personalitatea autorului sfânt și posibilitățile acestuia (limitate și imperfecte) de a exprima ceea ce El a conceput în mintea autorului. Exemplar face Stăniloae comparația pentru stabilirea autenticității *pururea-fecioria* Maicii Domnului, comparație valabilă și în cadrul explicației noastre: așa cum Duhul a întrupat Cuvântul în pântecele Fecioarei, tot la fel Același Duh întrupează până la sfârșitul veacurilor cuvântul în mintea autorilor inspirați, fără să se atingă de persoana acestora. Interpretarea aceasta este și mai evidentă dacă citim mai departe în textul oferit de Stăniloae „atunci veneau la oameni din când în când cuvintele lui Dumnezeu și ele erau depozitate în Lege și în scrierile profetilor”⁸⁰. Dacă la profeti ajungeau doar *cuvintele lui Dumnezeu*, „lucruri pe care ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe

⁷⁸ Prepoziția *dia.* de la *dia* cu genitivul este folosită în aceste două moduri la Ieșire 35.29 „tot bărbatul și femeia din fii lui Israel, pe care i-a tras inima să aducă pentru toate lucrurile ce poruncise Domnul prin Moise să se facă, au adus dar de bună voie Domnului”. Unii au interpretat textul ca Domnul a poruncit prin Moise (fără nici o implicare din partea acestuia), alții că Domnul a poruncit ca lucrurile să se facă prin Moise (cu implicarea directă a acestuia). Pentru alte examinări de texte similare vezi Matei 12, 43; Luca 5, 19; Ioan 10, 11; Fapte 9, 25; 20, 3 cu sensul de *via* (*through*). În schimb alte locuri sunt clare într-o altă direcție, pe care o vom folosi în continuarea explicației noastre lingvistice: Matei 4, 4 „nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese ~ (din) gura lui Dumnezeu”. În mod constant, permanent (*dia. pantoj*) Marcu 5, 5, Fapte 10, 2; 2 Tesalonicieni 3, 16. Pentru valoarea sa instrumentală, *cu ajutorul, prin intermediul, cu...* Fapte 1, 16; 20, 28; *din cauza...*, *cu ajutorul, datorită...* Romani 2, 27; Galateni 2, 16; *prin mijlocirea unei persoane* Matei 2, 15; Fapte 11, 28; Romani 1, 5; 1 Corinteni 1, 9.

⁷⁹ Dumitru Stăniloae, *st.cit.*, p. 187.

⁸⁰ *Ibidem*.

El⁸¹, atunci sigur nu se putea ca Dumnezeu să le folosească numai gura – în cazul propovăduiri – sau doar mâna, pentru consemnarea înscris a mesajului. Este cert faptul că mesajul era acordat profetului, încredințat acestui, urmând ca autorul uman să îl transmită cu mijloacele proprii, dar sub tutela Duhului Sfânt, mai departe oamenilor.

Sf. Ioan Hrisostom spunea⁸², referitor la libertatea conservată de Duhul, la respectul personalității sale, că *profetul afirmă totul cu un spirit treaz, cu un simț al înțelepciunii, fiind conștient de ceea ce el predică; libertatea profeților, care au proorocit într-o manieră clară, înțeleaptă și dreaptă, fiind tot timpul în măsură să hotărască asupra a ceea ce aveau de făcut, ei n-au fost supuși nici unei constrângeri.*

Este de remarcat în concepția biblică și în Tradiția Bisericii unitatea părerii acestei sinergii divino-umane a inspirației. Ap. Petru mărturisește colaborarea între cei doi factori zicând că „oamenii sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt” (II Petru 1, 21), arătând atât colaborarea lor pentru compunerea cărților vechi-testamentare, cât și, mai apoi, pentru scrierile Noului Testament (II Pt. 3.15-16). Teofilact al Ohridei afirmă pe aceeași linie ortodoxă că „Duhul Sfânt inspiră pe fiecare din profeți, aceștia au istorisit ceea ce au primit de la Duhul, însă fiecare (a făcut-o, n.t.) în forma în care a fost capabil”⁸³, subliniind contribuția aghiografului în măsura în care îl ajută propria capacitate la colaborarea cu Duhul.

Inspirația biblică este acțiunea divină specială, prin care sfinții autori sunt puși în condiția sufletească necesară compunerii cărților ce alcătuiesc Sf. Scriptură. Privită în ființa sa intimă, inspirația biblică este un tainic proces teandric, care se desfășoară în baza unei armonioase colaborări dintre puterea divină și natura umană a sfântului autor. Ca atare, ea constă din două elemente: factorul divin și factorul uman. Cel dintâi constă într-un Har divin special sau extraordinar, adică într-o putere sau lucrare divină, care acționează asupra sufletului sfântului autor sub forma unei suflări, determinându-l și făcându-l capabil să scrie ceea ce vrea Dumnezeu și cum vrea El. Cel de al doilea constă în natura umană, prin colaborarea căreia cu factorul divin se ajunge la urzirea Sf. Scripturi. Despre aceste două elemente componente ale actului inspirației⁸⁴ vom vorbi în continuare.

3.1. Factorii responsabili de acțiunea Inspirației și autoritatea Revelației

Considerând că diminuând acțiunea factorului uman se evidențiază cea a autorului divin și se conferă cărților scripturistice o autoritate în plus, de netăgăduit, Filon și urmașii acestuia (în concepție) au înțeles greșit inspirația ca suprapunându-se ca metodă cu revelația. Numai dacă am considera astfel putem spune că Pentru cei de

⁸¹ I Corinteni 2, 9 cu referire la profeția din Isaia 64.3.

⁸² Omilia 29 la I Corinteni 12, 1-2, în P.G., 61, pp. 241-242.

⁸³ Mircea Basarab, *op. cit.*, p. 231.

⁸⁴ Este de preferat – pornind de la premisa teologiei ortodoxe – ca să folosim această formulă de „actul inspirației” sau „procesul inspirației” și pe cea de „actul de inspirație” ori „procesul de inspirație”. La o primă privire diferența este insignifiantă și ar putea cineva să ne acuze de un rigorism lingvistic (dar oare nu unui *rigorism lingvistic* s-au datorat formulările „precise” ale sinoadelor ecumenice și nu numai? Deseori în istorie s-a demonstrat că cea mai însemnată particulă poate duce la o înțelegere fundamental diferită a noțiunilor dogmatice; vezi exemplul *o.miou,sios to, Patri.*). Folosirea acestei prepoziții introduce inspirația într-un proces sau acțiune pasivă, unilaterală în care Dumnezeu inspiră și profetul primește; ori, dacă acceptăm și apliăm în consecință învățătura ortodoxă de *activitate teandrică*, atunci nici unul nu este pasiv în această activitate, ci fiecare în parte este participant activ la împlinirea ei.

fomație platonice – asemenea lui Filon – nu putea fi admisă încredințarea lucrării lui Dumnezeu – perfectă, mântuitoare, transcendentă – unor elemente mărginite, imanente, insuficiente în ele însele; cum să fie lăsată la voia unor ființe limitate din toate punctele de vedere o lucrare de o așa amploare și, mai ales, importanță crucială pentru actul iminent al mântuirii? De aceea Inspirația văzută de aceștia capătă o nuanță și, mai târziu, culoare categorică de dochetism și apolinarism: Dumnezeu Duhul preia controlul asupra *instrumentului uman* și împlinește „El Însuși” lucrarea ce nu putea permite nici cea mai mică deviere de sens sau de nuanță.

O altă problemă ridicată de raportul celor doi factori responsabili de rezultatul inspirației este cea ridicată de afirmația că autorilor sfinți nu li s-a spus întotdeauna că se *începe* o astfel de acțiune asupra lor și că de multe ori ei nici nu au fost conștienți de faptul că sunt inspirați⁸⁵. Este o chestiune delicată și prin faptul că, atunci când nu descoperă adevăruri sau fapte noi (revelate), ci pune într-o lumină nouă cunoștințe umane existente în mintea sau societatea autorilor, aceștia nu au întotdeauna conștiința deplină evidentă a actului inspirației⁸⁶, știind că *acțiunea inspirației divine lucrează potrivit modurilor naturale ale firii omenești*.

Este adevărat că raportul dintre cei doi factori nu este unul de egalitate, nici în ceea ce privește contribuția fiecăruia, nici sub raportul determinării actului în sine. În acest caz putem veni cu o explicație suplimentară la cele arătate mai departe că, deși divinul și umanul colaborează teandric, totuși mereu trebuie păstrată o distincție clară între rolul unuia și al celuilalt. Respectând identitatea profetului, a *autorului inspirat*, îi lășăm acestuia libertatea de a concepe și reda cu mijloace proprii și – fără să ne fie jenă să folosim termenul utilizat în teologia romano-catolică – *limitate* conținutul mesajului receptat. Pe de altă parte, fără să contrazicem această „libertate în limite” a lucrării autorului inspirat, trebuie de asemenea să acordăm credit pentru rolul net superior pe care îl are Dumnezeu în acest proces. Nu se știrbește nimic din „personalitatea” autorilor sfinți dacă spunem că rolul decisiv îi aparține lui Dumnezeu, Acesta fiind cel care dorește, inițiază, iluminează și asistă, iar omul doar cel care se lasă în mâna lui Dumnezeu pentru a-i folosi Acestuia drept *mijloc* de transmitere și propagare a mesajului Său, fiind întru totul răspunzător de forma expunerii, dar sub asistență divină. Dacă nu ar fi așa, atunci ar trebui să adoptăm... căci Dumnezeu nu săvârșește o acțiune de descoperire sau de inspirație atunci când omul socotește de cuviință că i-ar fi de folos (vezi răspunsul Mântuitorului la Matei 12, 38, 39).

Dar apoi nici acest rol al lui Dumnezeu nu este întru totul accentuat, în detrimentul rolului autorilor umani, lucru la care a ajuns gândirea catolică în perioada medievală. Influența aristotelică asupra gândirii scolastice occidentale este mai evidentă atunci când, a utilizat, spre exemplu, interpretarea lui Aristotel asupra cauzei prime, ca *prim mobil* imobil pentru a arăta, pentru a verifica existența lui Dumnezeu⁸⁷. De aici Augustin pornește în supralicitarea valorii grației în raport cu

⁸⁵ C. Sârbu, *op.cit.*, pp. 41, 42.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ A. Niculcea, *Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu de la autorii biblici la gânditorii moderni*, Vasiliana '98, Iași, 2006, p. 6.

voința omului, lăsându-i primeia atât inițiativa exclusivă de alegere a co-participării⁸⁸ celei de-a doua, cât și convertirea în sine sau procesul sfințirii-desăvârșirii⁸⁹ ei.

A. Inspirația ca limbaj uman

Comunicarea gândurilor, sentimentelor și dorințelor umane se realizează prin **limbă**, un sistem complex de comunicare alcătuit din sunete articulate, care și-a disputat mereu întâietatea față de alte sisteme de comunicare: în primul rând datorită dublei articulări, în al doilea rând deoarece celelalte sisteme de comunicare au nevoie de concursul ei pentru a fi descrise, iar în al treilea rând deoarece limbile naturale constituie atât prin semnificantul, cât și prin semnificatul lor, punctul de plecare în construirea altor sisteme de semne, cum ar fi limbajele artificiale. Este cunoscut faptul că omul, începând cu familia, învață limbajul și comportamentul social, își formează aspirații și idealuri, convingeri și aptitudini, sentimente, trăsături de voință și caracter. În centrul comunității și ca rod al societății întregii omul *verbalizează* cunoștințele pe care le acumulează ca membru al acesteia. Simpla cunoaștere și utilizare a limbajului presupune existența unei coeziuni foarte strânse între individ și societate (vezi exemplul „copiilor lupi”).

Limbajul este deci o realitate *socială și istorică*. Pentru aceste două dimensiuni el transcende indivizii care vorbesc, prin dimensiunea socială, deoarece „discursul” este o actualizare a „limbajului”; noi receptăm limbajul societății noastre cu bogăția sa, varietatea sa, cu tot ceea ce implică și tot ceea ce rezultă din el. Societatea vorbește, pentru a spune așa, prin intermediul individului și individul vorbește ca membru al comunității: în numele său, împotriva sa în favoarea comunității; inspirația are și această dimensiune. Dar și prin dimensiunea sa istorică, limbajul este deasupra individului, pentru că el în contextul istoric - în structurile fixe, în procedeele semantic, etc. - îl precede mereu și-l întrece mereu.

Această scurtă introducere despre rolul social al limbajului are scopul de a integra inspirația într-o unitate superioară. Nu putem reprezenta inspirația scripturistică ca pe o serie de acte individuale situate la marginea societății sau ca intervenții izolate din afară. Cu toate că autorii inspirați stau unul alături de altul, ca indivizii, în mod mai degrabă discontinuu, inspirația prin intermediul lor ia ca mijloc limba concretă, care reprezintă o realitate socială și istorică.

Noi cunoaștem mulți autori inspirați - oameni mișcați de către Duhul Sfânt (2 Petru 1, 21) - unii doar din operele lor, alții pe nume, și trebuie să admitem că ei vorbesc un limbaj perfect uman, de multe ori cu un deosebit simț al profunzimii. În același timp recunoaștem în acest limbaj limbajul lui Dumnezeu, „Care a vorbit prin intermediul profeților”. Cum este posibil ca același limbaj să fie în egală măsură limbajul lui Dumnezeu și al oamenilor? Ne lovim aici de problema teologică a inspirației, în întrebarea centrală, adevărată și proprie, care ne conduce în inima misterului. Dacă vrem să înaintăm în înțelegerea acestui mister, trebuie înainte de toate să ne raportăm la misterul întrupării. Autorii medievali recheamă în permanență această frază: „*Multe cuvinte pe care El le-a spus sunt un unic Cuvânt; acest unic Cuvânt este El însuși, care a devenit carne*” (Rupert din Deutz). În același sens s-a exprimat și Papa Pius al XII-lea: „*Cum Cuvântul substanțial Dumnezeu s-a asimilat cu totul oamenilor, în afară de păcat, așa și cuvintele lui Dumnezeu, exprimate în limbile umane,*

⁸⁸ Catehismul Bisericii Catolice, art. 1998.

⁸⁹ *Ibidem*, art. 2000.

s-a asimilat cu totul limbajului uman, cu excepția erorii” (Enchb 559)⁹⁰. Dar cum să concepem această acțiune a Duhului Sfânt, care face din cuvinte umane un cuvânt al lui Dumnezeu? Este evident că nu devine cuvânt al lui Dumnezeu ceea ce era pur cuvânt uman. Biserica nu poate să rețină drept cuvânt al lui Dumnezeu ceea ce este în sine cuvânt uman⁹¹.

Numai că există o diferență importantă în ceea ce privește folosirea limbajului între maștrii limbajului (filosofii, oratorii, lingviștii) și autorii inspirați. Maestrul de înțelepciune apelează la experiența și reflecțiile proprii, el nu apelează la revelații divine, nu experimentează în sine nici un impuls superior, nu scrie cu autoritatea conferită de impulsul harului inspirator.

B. Contribuția Aghiografului în procesul Inspirației

Biserica Ortodoxă a recunoscut dintotdeauna contribuția aghiografului, chiar și de teologii care afirmă inspirația întregului conținut al Scripturii⁹². Ceea ce s-a refuzat însă de către unii teologi greci și de către teologia biblică românească a fost despărțirea acestei împreună-lucrări divino-umane și, mai ales, mențiunea că partea umană de contribuție nu intră în sfera inspirației, atunci când nu este vorba de învățături dogmatice sau morale. De asemenea, niciodată teologia romano-catolică nu a desființat contribuția autorilor umani în cadrul inspirației, chiar și în cazul teologilor care susțineau „teoria instrumentului”, prin interpretarea (cel puțin a) acordurilor sunate de instrument în felul propriu fiecărui instrument.

Contribuția cu care vine aghiografii sunt cunoștințele personale dobândite de-a lungul vieții. Acestea vin, bineînțeles, pe lângă trăsăturile și structurile de personalitate cu care omul îmbină în mod unic și irepetabil puzzle-ul cunoștințelor precedente ori *aduse noi* de Duhul. Cunoștințele personale trebuie considerate atât din punct de vedere al formulării mesajului sub o formă *transmisibilă*, acceptabilă contextului său social, cât și în ce privește *conținutul* propriu-zis al cărților sale. Fără a cădea în diletantismul celor care afirmă deplina umanitate a scrierilor „sfinte”, trebuie să se înțeleagă aceste cuvinte ale noastre din perspectiva definiției complete a inspirației pe care am formulat-o anterior. Pentru înțelegerea complexă a sarcinilor de care au fost învredniciți și ajutați să le îndeplinească autorii inspirați să considerăm pe rând aceste două valențe ale efortului lor personal.

1 Referindu-se la anumite prescripții legislative și la practicarea *consultării oracolului* Moise de către poporul evreu, D. Abrudan și C. Cornițescu afirmă că „**fondul** acestor legi este inspirat de Dumnezeu, iar **forma** lor aparține lui Moise. Dacă poporul cerea lui Moise mereu judecata lui Dumnezeu, nu înseamnă că de fiecare dată era consultată vocea divină, ca să i se dea noi prescripții potrivite cazurilor respective, lipsite de importanță și care nu priveau interesul obștii. În această situație, se poate spune că Legea mozaică cuprinde detalii pentru orice caz particular și amănuntele din ea ce revin pe seama lui Moise, care le-a formulat în numele lui Dumnezeu, Care i-a dat doar unele precepte generale și fundamentale....Legislația mozaică are astfel garanția autorității divine și ea nu reprezintă numai produsul revelației de pe Muntele Sinai, ci și al geniului lui Moise, de aceea e greu de stabilit care parte din ea revine divinului și care din ea reprezintă umanul. Cu alte cuvinte,

⁹⁰ cf. DV 13.

⁹¹ cf. Conciliul Vatican I, *De revelatione*, cap. II; DS 1797 la pr. Iosif Bisoc, *Lumină din lumină*, cap. 9.

⁹² Pr. prof. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1980, p. 230.

legislația mozaică în esența ei aparține divinului, iar în forma sau redactarea ei revine umanului”.⁹³ Textul este explicit asupra viziunii ortodoxe pe care o oferă autorii menționați; practic se demonstrează care este raportul exact al celor doi autori participanți în actul inspirației: conținutul (aici *fondul*) este oferit de Dumnezeu, în vreme ce modalitatea expunerii (aici *forma*) este lăsată posibilității autorului inspirat. Cu siguranță că transmiterea sub această înfățișare a atitudinii față de con-lucrarea factorilor divino-umană lasă loc de alte interpretări și întrebări ulterioare. *Cum este transmisă această formă, cât de vag sau de precis este mesajul? Ajunge precizia transmiterii mesajului la dictare sau, dimpotrivă, inspirarea „vagă” a mesajului divin va ajunge până la incomprehensibilitatea lui în anumite părți – și care ar fi acelea – iar autorul inspirat le va transmite în această formă?* Răspunsul la aceste (aparent) probleme este simplu intuit de expunerea ortodoxă: o dată comunicat autorului inspirat fondul, personalității acestuia îi revine exclusiv datoria de a concepe – contextual, ținând cont adică de particularitățile timpului său socio-cultural istoric – mai departe comunicarea pentru popor, „Dumnezeu a lăsat pe seama lui Moise, călăuzit de asistența și aprobarea divină, precum și de înțelepciunea și experiența sa personală, dreptul de a redacta și a face unele precizări detaliate”⁹⁴. Este foarte important de precizat această asistență pe care o desfășoară Duhul asupra autorului de-a lungul întregii expuneri (fie că este vorba întâi de una orală, și apoi de consemnarea acesteia înscris), pentru că tocmai această precizare face diferența și răspunde întrebării *dacă este înțeles mesajul pe de-a-ntregul sau numai parțial*.

1) Dacă presupunem că mesajul este înțeles parțial – în absența asistenței proniatoare a Duhului – atunci care parte a mesajului ar putea fi înțeleasă de autorul inspirat să îl primească? În perspectiva că afirmăm neimplicarea Duhului pe mai departe, ci doar într-o etapă inițială, de comunicare, și lăsarea total la îndemâna posibilităților personale ale autorului sfânt comprehensibilitatea mesajului, este normal să presupunem că acesta va înțelege numai ceea ce este potrivit posibilităților sale raționale, *conforme* cu rațiunea omenească. În acest caz aflăm cel puțin că inspirația nu transmite doar mesaje revelate, de dincolo de lumea aceasta, ci și informații ale lumii create pe care rațiunea umană și capacitatea acesteia de intuiție le poate detecta și înțelege; tot ce rămâne neînțeles, în cazul acesta, este conținutul *revelat*, nou întru totul pentru lume și rațiunea umană. Dar care mai este folosul inspirației *divine* dacă tot ceea ce *luminează* Duhul este perfect intuit și de capacitățile umane naturale? Anulăm în consecință însăși acțiunea de inspirație *divină* prin această formulare defectuoasă.

2) Dacă este înțeles pe de-a-ntregul, atunci nu ne mai interesează ce se transmite și în ce proporție prin acțiunea de inspirație, din moment ce conținutul cuprinde *detalii pentru orice caz particular și amănunte din Lege care revin pe seama lui Moise, care le-a formulat în numele lui Dumnezeu, Care i-a dat doar unele precepte generale și fundamentale*. Din moment ce Legea – care constituie evident un conținut revelat, neputându-se fundamenta în capacitatea naturală a omului – este explicată cu de-amănuntul de autorul inspirat, iar aceste amănunte sunt rezultatul comprehensiunii totale a mesajului divin sub acțiunea inspirației divine.

⁹³ Dumitru Abrudan, Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1994, pp. 145-146.

⁹⁴ *Ibidem*.

Împletirea aceasta dintre mesajul revelat și personalitatea manifestă a autorului sfânt în acțiunea de inspirație este o activitate teandrică ce sintetizează înțelepciunea dumnezeiască aplecată cu iconomie asupra umanității în vederea mântuirii și acumularea acesteia din urmă a unor forme inteligibile de cogniție. În amândouă cazurile structurarea literară a operei scripturale s-a făcut de către autorul inspirat, sub inspirația Duhului Sfânt. Totul este cuvântul lui Dumnezeu și, totodată, cuvântul omului; nu este posibil să forțăm prea mult distincția între *verba Dei* și *ipsissima verba Dei*. Această dublă identitate a cuvântului inspirat este ilustrată prin comparația plastică cu posibilitatea coexistenței și cooperării firilor divine și umane în persoana unică a lui Hristos.

Spuneam anterior că această contribuție a autorilor sfinți se întinde și asupra conținutului cărților inspirate. Cât anume și în ce fel se poate face asta fără să ajungem la *umanizarea* totală a cărților sfinte? S-a afirmat⁹⁵ că profeții sau autorii Sfintei Scripturi și-au adus aportul personal în ceea ce privește limba, stilul și că au făcut uz de cunoștințe personale pe care le-au dobândit prin diferite surse de informare. S-a remarcat chiar faptul că unii dintre scriitori au fost oameni simpli, în timp ce alții dădeau dovadă de cunoștințe și înfrumășări care le dădeau dreptul să se numere printre intelectualii versați ai epocii⁹⁶. Cu toate acestea trebuie să spunem din capul locului că nimeni nu a contestat contribuția autorilor umani – deși afirmarea aportului a luat diferite grade, mergând de la simpla instrumentare a sa și punere la dispoziția Duhului a trupului (gură, mână pentru cazul verbalizării inspirației), și până la compunerea exclusiv umană a Scripturii, în cazul conceperii unui Dumnezeu transcendent, divers și străin de lume și de om.

Plecând de la afirmațiile lui V. Velas⁹⁷ despre inspirație, în care acesta susține că „inspirația nu înlătură caracterul propriu al omului, ci ea este o întărire și o iluminare internă a lui, atât pentru dreapta înțelegere a ceea ce a fost descoperit (revelat), cât și pentru o corectă (fidelă) și dreaptă comunicare și redare”, trebuie să adăugăm însă că în concepția bibliștilor români harisma inspirației nu părăsește pe aghiograf până la terminarea scrierii, chiar dacă se manifestă în feluri diferite de la primirea ei până la alcătuirea și transmiterea cărților inspirate.

Spuneam într-o primă parte, cea a investigării cursului istoric pe care l-a avut inspirația, că *Profeții par a fi cei mai înțelepți, cei mai vizionari, și cei mai inteligenți oameni ai timpurilor lor*. Cu toate acestea mai știm⁹⁸ că acești profeți erau – înainte de a primi Duhul profeției – oameni de foarte puțină importanță socială, publică, datorită statusului lor social, pe de o parte (excepție făcând probabil David și Solomon), și, pe de altă parte, lipsei lor de cunoștințe mărețe, remarcabile care să-i transforme și pe ei, asemenea retorilor vremii lor, în obiect de venerare publică. Este o dovadă în plus că actul de inspirație produce o schimbare profundă în ființa profetului, asupra personalității acestuia, trezind sau *plinind* calități necesare atingerii scopului final al ei, propagarea în masă a mesajului divin.

⁹⁵ Basarab, *Autoritatea...*, p. 230.

⁹⁶ Fer. Ieronim și Origen, apud Vl. Prelipceanu, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ca izvoare ale revelației divine în cele trei mari confesiuni creștine*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3-4/1970, p. 219.

⁹⁷ Vezi Basarab, *op.cit.*, p. 231, nt. 34.

⁹⁸ Ex. Moise (păstor gângav), Iosif al lui Iacov (rob evreu la egipteni), Ilie, Osea ș.a.

Cât privește gradul lor de conștientizare al impulsului iluminator venit din partea Duhului, nu suntem de acord cu afirmațiile unora prin care s-ar arăta lipsa sau măcar parțiala conștientizare a lui⁹⁹. Dacă ne amintim câteva din citatele biblice despre conținutul actului inspirator (1. Corinteni 2, 9; Isaia 64, 3) și vom vedea că ar fi imposibil ca autorul sfânt să fie impasibil în momentul inspirației, să nu realizeze la modul *conștient* acțiunea care se produce asupra sa; asta cu atât mai mult cu cât autori laici, ne-teologi afirmă existența unor momente de „inspirație” (îndeosebi în artele plastice și literare) al căror *feelling* este inconfundabil cu restul stării lor, de obicei apatice, ne-creatoare. Și nu ne referim aici la inspirația revelatoare, al cărei conținut este indiscutabil *extra-ordinar*, perfect *nou*, și a cărui origine oricine ar putea-o sesiza în toată splendoarea sa ca fiind exterioară persoanei, lumii. Ne referim aici la modul cotidian al inspirației, când nu „revelează”, *descoperă* (conținuturi noi adică), ci doar luminează și descoperă înțelesuri *noi* ale unor cunoștințe precedent dobândite de autorii sfinți. Ei bine, nici aceste momente „obișnuite” ale inspirației nu sunt „de neremarcate”, de ne-conștientizate. Inspirația, ca lucrare a Duhului, nu este din lumea aceasta, la fel de bine ca și Revelația; nici una nu aparține modului de gândire sau tiparelor firești ale umanității – cu alte cuvinte este mai mult decât sesizabilă inițierea unui proces de *inspirație* asupra unei persoane umane, atât de către acesta, dar (și mai provocator!) de către cei din jur (episodul convorbirii cu Hristos a lui Saul în drumul spre Damasc este foarte elocvent în acest sens).

Recunoscându-se harisma inspirației se poate afirma în concluzie contribuția sfinților autori și diferențierea lor în privința utilizării genurilor literare, eforturile personale fiind recunoscute și subliniate, fără însă se se vadă în acest lucru o contradicție sau un impediment în a afirma inspirația întregului cuprins al Scripturii.

Concluzii asupra temei Inspirației

Inspirația este un proces viu, divers și capabil de a se adapta; acest lucru este demonstrat privind cu atenție autorii Vechiului și Noului Testament. În Vechiul Testament trebuie să distingem în mod deosebit profeții și maeștrii înțelepciunii. Profetul primește de la Dumnezeu un impuls și din partea sa contribuie la tot ceea ce privește lucrul artizanal al compoziției; impulsul divin poate fi ca un foc irezistibil, ca un papirus mestecat, care după aceea devine cuvânt profetic (cf. *Ezechiel* 3, 1-5), ca un răcnet de leu, care răsună în cuvintele profetului (cf. *Amos* 3, 8), ca o viziune internă a sufletului (cf. *Ieremia* 1). Cu impulsul divin are loc începutul activității literare și care se concludă în lucrul împlinit. Întregul proces – de la primele însemnări până la deplina realizare – se dezvoltă, în mod particular, în sfera de influență a Duhului Sfânt¹⁰⁰.

Inspirația trebuie să fie deci considerată în conexiune cu misterul central al Întrupării, în ambientul misterului Cuvântului, și nu poate să fie separată de creație, care în ordinea sa cosmică îl face vizibil pe Dumnezeu. Toate lucrurile, ca și Cărțile inspirate ale Sfintei Scripturi, au susținerea lor în Iisus Hristos. După o constantă doctrină a Sfinților Părinți, Revelația veterotestamentară este revelația lui Iisus Hristos: „În ei (profeți) este prezent «Cuvântul» și vorbește de el însuși. Așa, adică, el era

⁹⁹ Vezi Corneliu Sârbu, *Revelație și inspirație*, p. 42.

¹⁰⁰ Pr. conf. Iosif Bisoc, *op.cit.* cap. 8.

vestitorul său însuși" (Ipolit, PG 10,819). Ca și întruparea, așa și misterul cuvintelor spuse de Dumnezeu în ocazii diverse și în multe maniere este opera Duhului Sfânt; conceptul de *inspiratio* păstrează raportul semantic cu conceptul de „*Duh*”. Din acest motiv trebuie să considerăm inspirația Sfintei Scripturi ca o acțiune vie, eficace a Duhului Sfânt în raport cu omul și în vederea obținerii de către acesta a mântuirii. Totodată, atunci când definim inspirația divină trebuie să ținem cont de anumite coordonate, pe care (cred eu!) le-am atins de-a lungul dezbaterii de față și anume:

✓ Păstrarea libertății autorului; acesta era întotdeauna conștient de ceea ce face sau spune, făcând totul cu bună știință și, uneori, sub impulsul simțit, distinct pe care îl aducea Duhul, își dădea consimțământul să primească aceste adevăruri sau fapte descoperite.

✓ Nu putem vorbi despre cărți inspirate, ci numai de persoane inspirate, fiindcă inspirația este o harismă specială acordată numai unor anumiți oameni cu scopul primirii, înțelegerii și transmiterii (*uneori* și înscris) a unui adevăr sau a unui fapt necunoscut.

Un lucru care mi se pare foarte important în precizarea distincției dintre Inspirație și Revelație este precizarea, gândită cu mult timp în urmă de un neoalexandrin – Metodiul de Olimp –, că *Logosul este cel ce dă adevărul inspirat, pe când Duhul Sfânt stimulează vestirea profetică în afară*¹⁰¹. Ceea ce sugerează nu numai că Revelația divină și inspirația sunt distincte, ci precizează că în revelație e mai activ Logosul și de aceea revelația divină e dezvăluire de adevăr, iar în inspirație e mai activ Sfântul Duh, care veghează la difuzarea curată a Adevărului divin.

Autorul inspirat nu este un captiv inconștient al Duhului Sfânt, ci el devine un colaborator activ, conștient pe toată perioada desfășurării acțiunii inspiratoare, care se străduiește să îmbrace în formele limitate ale limbajului omenesc inefabilul, să introducă în istorie transcendentul.

Problemelor apărute în cursul istoriei mântuirii – probleme ce puneau sub o anumită îndoială diverse aspecte ale inspirației – li s-a răspuns în chip corespunzător facturii tipului de problemă ridicat. Dubitării influenței divine asupra anumitor oameni pentru a consemna *cuvântul lui Dumnezeu* i s-a răspuns cu teoria dictării sau a inspirației verbale; celei legate de ineranța Scripturii prin ecluderea de sub incidența inspirației a fragmentelor istorice și de factură științifică; contestării iluministe a neglijării rolului autorilor umani transformați în *instrumente* ale Duhului prin teoria inspirației dinamice și a limitării acțiunii de inspirație la asistența autorilor sfinți ș.a.m.d

Definirea obiectului inspirației este ceea ce face diferența între teologie și știință, între consemnarea cu acuratețe științifică a datelor istorice sau a cunoștințelor naturale și între transmiterea unui mesaj cu valențe superioare inerentelor temporale, între o așa-zisă „teologie naturală” și ceea ce se numește (puțin artificial!) „teologie supranaturală”. Obiectul inspirației este ca, potențând capacitățile naturale ale omului, ducându-le dincolo de limitele firescului (de evitat a se folosi termenul de *natural* din cauza conotațiilor profunde filosofice), de limitele folosite în mod obișnuit, să poată descifra mesajele ascunse în interiorul cuvintelor rostite în urechea lor. Cuvinte care la inima lor nu s-au suit tocmai acest lucru ilustrează că mulți aud dar numai unora, puțini le este *dat* (inspirat) să și înțeleagă. Autorii inspirați trăiau în

¹⁰¹ Corneliu Sârbu, *st.cit.*, p. 45.

lume, dar erau proiectați dincolo de ea; auzeau cuvinte, dar pătrundeau sensul acestora; se uitau la creație și vedeau *cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl*. Numai prin lărgirea extra-ordinară a puterilor ontologice oamenii inspirați puteau desluși mesajul salvific încredințat lumii; fără această acțiune de iluminare interioară ar fi rămas în continuare, ca și ceilalți, cu un maldăr de piese de puzzle din care nu ieșea nimic. Din această cauză era Moise *altfel* decât conaționalii săi, nu pentru el fusese ales să aducă pietrele Legii, ci pentru că, cu ajutorul inspirației, el reușea să vadă Legea întregă și în acele cioburi de piatră care se fărâmițaseră acum erau disparate, dar inspirația era liantul care le lega logic, coerent în mintea sa; evreii nu puteau vedea asta în cioburile Decalogului, de aceea Moise este nevoit să aducă iarăși niște pietre întregi în care evrei să vadă – material, ordinar – *o lege*. Evadarea în atmosfera *de dincolo* este specifică acțiunii inspiraționale; este motivul pentru care nici un autor biblic nu a căutat să consemneze detalii siropoase, istorice ale evenimentelor sesizate prin inspirație. Nici unul dintre aceștia nu a fost interesat de costumație, de detalii ale aspectului fizic al lui Hristos, de măsurători precise ori altceva de acest gen; cu toții erau fascinați de ceea ce puteau acum vedea cu noii ochi – care nu din carne, ci din Duhul erau făcuți (Romani 8.9) – deveniseră conștienți de niște realități deja existente în jurul lor, dar pe care mai înainte nu le putuseră sesiza. Acum nu mai e nevoie de îmbinări ale cioburilor unor table sparte pentru că autorii inspirați sunt „*scrisoarea lui Hristos,..., scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii*” (II Corinteni 3, 3).

Pentru resursele romano-catolice la zi și considerate a fi de o autoritate imbatabilă în Biserica Romano-catolică visavi de subiectul *inspirației divine* se vor lua în considerare documente puse la dispoziție de site-ul <http://catholic-resources.org/ChurchDocs/> ce cuprinde documentele: Dei Verbum (Vatican II: „Constituția Dogmatică despre Revelația Divină „); Catechismul Bisericii Catolice (§§ 51-141); Pontifical Biblical Commission: „Historical Truth of the Gospels” (4/21/64); Pontifical Biblical Commission: „Interpretation of the Bible in the Church” (4/23/93) și multe altele pe care le recomand cu multă căldură atât pentru verificarea celor întocmite aici, cât și pentru formularea unri opinii proprii studiind direct textele implicate în dezbatere.