

UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI”

CENTRUL DE STUDII BIBLICE

THEOLOGIA BIBLICA

-Buletin informativ-

Nr. 3, iunie 2004

Cluj-Napoca

CUPRINS

Prefață	3
Prof. Dr. Carol Iancu – (Universitatea din Montpellier)- <i>Jules Isaac</i> <i>și prietenia iudeo-creștină</i>	5
Prof. Rene-Samuel Sirat (Mare Rabin al Franței) – <i>Dialogul iudeo-creștin</i>	10
Prof. Dr. Stelian Tofană (Directorul Centrului de Studii Biblice) – <i>Rațiuni teologice ale dialogului iudeo-creștin</i>	15
Dr. Lehel Lészai (Facultatea de Teologie Reformată) - <i>Monoteismul</i> – <i>relația dintre iudaism și creștinism (Deut. 6,4)</i>	21
Lect.Drd. Korinna Zamfir (Facultatea de Teologie Romano-Catolică) <i>Identitatea celuilalt : „mister și provocare”</i>	26

Prefață

Centrul de Studii biblice are între obiectivele incluse în programul activității sale și unul legat de implicarea membrilor acestuia în activități de interes ecumenic, atât pentru Universitate, cât și pentru societate. O direcție predilectă, în acest sens, este inițierea unor dialoguri ecumenice între Centru și diferite Biserici creștine, Institute de cercetare teologică interconfesională, ori organizații creștine sau necreștine, naționale și internaționale, care dezvoltă și manifestă preocupări pe tărâm ecumenic.

Acesta este motivul pentru care membrii *Centrului de Studii Biblice* al Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, și Catedra UNESCO *de Cunoaștere reciprocă* și *Scoala de Înalte Studii Iudaice din Paris* au organizat o întâlnire sub egida „Masă Rotundă”, în data de 28 Octombrie 2003, ora 17,00 în Sala de Consiliu a Facultății de Studii Europene, Str.I.C.Brătianu, 22, având ca subiect de discuție următoarea temă: „Cunoașterea reciprocă a religiilor”.

Dialogul s-a desfășurat într-un cadru tematic teologic și filosofic variat, accentuându-se, în special, semnificația și ponderea tradiției iudeo-creștine în dezvoltarea dialogului iudeo-creștin și crearea unei baze comune teologice pe care să se clădească edificiul unei moșteniri revelaționale care nu poate decât să apropie iudaismul de creștinism, și invers, și nu să le despartă.

De fapt, în cuvântul său introductiv, prof. Andrei Marga a subliniat acest fapt, creionând, din perspectivă filosofică, importanța tringhiului Ierusalim – Atena - Roma în crearea fundamentelor unei Europe unite, nu numai din perspectivă economică, socială, ci și culturală și chiar spirituală.

Prima parte a întâlnirii s-a desfășurat în următorul cadru de dezbatere tematică:

Prof. Dr. Andrei Marga (Rectorul Universității „Babeș-Bolyai”) – *Cuvânt introductiv*

Prof. Rene-Samuel Sirat (Mare Rabin al Franței) – *Dialogul iudeo-creștin*

Prof. Dr. Carol Iancu – (Universitatea din Montpellier)- *Jules Isaac și prietenia iudeo-creștină*

Prof. Dr. Stelian Tofană (Directorul Centrului de Studii Biblice) – *Rațiuni teologice ale dialogului iudeo-creștin*

Prof. Dr. Ladislau Gyémánt (Directorul Institutului de Iudaistică)- *Actualitatea Tradiției iudeo-creștină*

Dr. Lehel Lészai (Facultatea de Teologie Reformată) - *Monoteismul – relația dintre iudaism și creștinism (Deut. 6,4)*

Lect.Drd. Korinna Zamfir (Facultatea de Teologie Romano-Catolică) - *Identitatea celuilalt : „mister și provocare”*

În cea de-a doua parte a programului a avut loc lansarea de carte a **Prof. Rene-Samuel Sirat**, *Tandreața lui Dumnezeu*, Colecția Iudaică, Editura Hasefer, București 2003, prezentată de *Prof. Dr. Carol Iancu*

Participanți n-au fost numai cei menționați, ci și studenți ai celor 4 Facultăți de Teologie din Universitate, cadre didactice de la alte facultăți, lideri spirituali etc.

Impactul cu o abordare a unei tematici de mare actualitate în lumea teologică de azi, și nu numai, a creat o emulație în discuții și întrebări mai mult decât cea scontată.

Numărul de față al Buletinului informativ al Centrului de Studii Biblice cuprinde tocmai aceste conferințe, care constituie o bază de lucru pentru întâlniri, de acest gen, viitoare.

Așadar, un astfel de gen de activitate spirituală și de dialog inter-religios a membrilor Centrului de Studii Biblice nu poate decât să lărgescă cadrul profund ecumenic în care se desfășoară activitatea de cercetare în spațiul teologic al Universității noastre și chiar să creeze nucleul unui spațiu ecumenic de referință.

Director executiv

Pr.Prof.univ.dr.Stelian Tofană

RAȚIUNI TEOLOGICE ALE DIALOGULUI IUDEO-CREȘTIN

Pr.Prof.univ.dr. Stelian Tofană
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Deși sunt două religii monoteiste, cu credință în același Dumnezeu (Iahve), Creator al cerului și al pământului, iudaismul și creștinismul se deosebesc fundamental în ceea ce privește împlinirea profețiilor și a speranțelor mesianice:

1. aceleași profeții - pentru unii împlinite, pentru alții nu.
2. același Mesia - pentru unii sosit și răscumpărând omenirea de sub greșala protopărinților Adam și Eva, pentru alții încă așteptat.

Totuși ponderea acestui Mesia, sau altfel exprimat, Iisus Hristos, în așezarea fundamentelor culturii și istoriei lumii civilizate în toată vastitatea și profunzimea ei, este unică. Și aceasta pentru că, chiar și un mic amănunt din viața pământească a lui Iisus, reconstruibilă de către istorie, pune, vrând nevrând, în altă lumină frământări, reflecții, fapte de peste secole, permițând noi perspective, fiind vorba de personalitatea care și-a lăsat cel mai mult amprenta asupra istoriei lumii, prin acțiunile, învățăturile și jertfa Sa.¹

Pe calea investigației lui Iisus Hristos istoric s-a deschis cercetării specializate un câmp vast, de pondere culturală greu de egalat, pe baza căreia se obțin deja roade ce nu mai pot fi ignorate (eludate).²

Dar, odată cu începutul acestei cercetări - în spațiul istoric, teologic, filosofic etc. - s-a deschis un nou capitol și în relația dintre creștinism și iudaism. Iisus din Nazaret a devenit Iisus Hristos înălăuntrul străvechii tradiții a iudaismului, iar Dumnezeuul lui Iisus este Dumnezeuul lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacob, adică al sărmoșilor iudeilor. Așadar odată cu Iisus istoric „s-a deschis calea regăsirii lui Iisus ca fiu al poporului evreu, a vieții sale ca parte a istoriei evreilor, a învățăturilor Sale și ca rezultat al frământărilor dinlăuntrul iudaismului timpuriu pentru aflarea unei căi a salvării omului”.³ Astfel după 2000 de ani, Iisus istoric îl aduce în conștiința și reflecția umanității pe Iisus evreul.

¹ Prof.Dr.Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca 2003

² *Ibidem*

³ *Ibidem*, p.146

Din această perspectivă putem afirma că după aproximativ 19 secole în care ascendența și afirmarea fizică, religioasă, cultural evreiască a lui Iisus a fost estompată sau pur și simplu tăinuită, începând cu anii, în special, ai primei jumătăți ai sec.XX s-a deschis o nouă eră, și anume aceea a înțelegerii profunde legături dintre creștinism și iudaism, cu originea chiar în biografia pământească și în învățăturile lui Iisus Hristos, care a creat, la începutul erei noastre, cea mai adâncă și mai plină de consecințe dizidență înlăuntru iudaismului.⁴

Așadar relațiile și dialogul dintre creștinism și iudaism se învârt în jurul persoanei istorice a lui Iisus Hristos, dar și în jurul unei tradiții cultural-religioase și revelaționale, comună iudaismului și creștinismului, care este Scriptura Vechiului Testament.

În acest sens enumerăm câteva dintre rațiunile teologice care pot sta la baza dialogului iudeo-creștin și în care se regăsesc rădăcinile comune ale celor două culturi și religii.

1. dimensiunea tipologică a unor evenimente biblice, care s-au întâmplat în Vechiul Testament, dar care sunt preluate în creștinism și în literatura canonică a Noului Testament, de aghiografii sfinți, în însemnare tipologică, astfel că și creștinii sunt contemporani cu evenimentele vechi-testamentare și implicați în semnificația lor, dar dintr-o nouă perspectivă. Din acest punct de vedere istoria lui Israel este și istoria creștinilor.

În lucrarea sa „Dialogul cu iudeul Trifon”⁵, Iustin Martirul și Filosoful, scriitor creștin sec.II, afirma în capitolul 88, vorbind de însemnătatea tipologică a potopului: „tainele oamenilor care aveau să fie mântuiți s-a întâmplat în vremea potopului”

Din perspectiva scriitorului și filosofului creștin, relatarea biblică despre potop se împlinește în existența creștină pe trei paliere:

- istoric, în viața și misiunea lui Iisus Hristos
- eshatologic, în măsura în care judecata lumii din vremea potopului este figură sau tip al judecății finale.
- sacramental, deoarece aceia care mor și învie în Hristos prin botez, participă la înnoirea vieții” Rom.6,4⁶

⁴ **Ibidem**

⁵ **Sf.Iustin Martirul și Filosoful**, *Dialogul cu iudeul Trifon*, trd.de Pr.O.H.Căciulă, București 1941

Exegeza renumitului scriitor se întemeiază pe convingerea că Iisus Hristos, Mesia și Cuvântul fără de moarte a lui Dumnezeu, a fost prezent și s-a manifestat deja în primul Legământ dintre Dumnezeu și Israel. Sf.Iustin dezvoltă ideea că în comparație cu evreii, o astfel de însemnare tipologică a unui eveniment, descoperită de Duhul Sfânt, oferă creștinilor o înțelegere superioară a Vechiului Testament⁷.

Apostolul Pavel vorbind în I Cor.10 de stâncă din care israeliții au băut apă în pustie, mărturisește: „Iar stâncă era Hristos!” Mesia Hristos, cu alte cuvinte, era prezent și lucrător în stâncă, precum a fost în persoana lui Moise. Pentru Pavel stâncă era tipul lui Hristos.

La fel Moise și Melchisedec sunt tipuri sau imagini profetice ale lui Hristos, adevăratul dătător de lege și mare preot. Mana din pustie este interpretată ca imagine tipologică a Cinei Domnului.

Iată legătura hristologică dintre Israel și noul popor creștin, legătură pe care creștinii nu o mai au cu nici o altă tradiție a vreunui alt popor din lume. Așadar la acest rezultat conduce exegeza tipologică creștină: Istoria lui Israel este dintr-o perspectivă tipologică istoria creștinismului.

Abraham –jertfa lui Isaac.

1. Mesia-Evreu

Rabinul Pinhas Lapide într-o carte născută din dialogul său cu teologul catolic Hans Kung⁸ a evocat mai multe aspecte hotărâtoare noi ce se impun atenției în urma cercetărilor și reflecțiilor desfășurate în iudaism asupra lui Iisus din Nazaret.Astfel el exprimă că sunt locuri în Talmud și Midrash ce rămân informative permițând conturarea personalității pământești tridimensionale a lui Iisus, dar încă nu sunt puse în valoare. Rabinul afirmă în continuare, că se poate demonstra azi, în mod concludent, că Iisus era evreu în spirit, cel puțin în șase privințe:

- în speranța sa

⁶ **Vezi pr.John Breck, *Sf.Scriptură în Tradiția Bisericii*, Cluj-Napoca 2003, p.73**

⁷ Trebuie să amintim că pentru Sf.Iustin Scriptura cuprindea numai ceea ce numim Biblia ebraică sau Vechiul Testament, canonul Noului Testament nu era stabilit încă, doar câteva scrieri ale Ap. Pavel atribuiându-li-se statut canonic.

⁸ **Jesus im Widerstreit. Ein judisch-christlicher Dialog**, Munchen, 1981

- în eshatologia sa
- în ethosul său evreiesc
- în încrederea sa nemărginită în Dumnezeu
- în nerăbdarea sa clar evreiască mesianică
- în suferința sa evreiască⁹

Din perspectivă creștină istoria mântuirii se desfășoară în două faze: timpul pregătirii și timpul împlinirii. Astfel istoria lui Israel, cu propriile ei Scripturi Sfinte, are ca ultim scop pregătirea venirii lui Hristos.

În calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, Iisus este prezent și activ și în istoria lui Israel. El se dezvăluie pe Sine însuși ca Prooroc și împlinire a proorociilor, deoarece profeții vizionari ai lui Israel rostesc acest Cuvânt sub porunca lui Iahve și sub insuflare divină.

Duhul creează evenimente $\tau\eta\pi\omicron\iota$ și inspiră profețiile $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$, fiecare conținând atât o semnificație spirituală ascunsă, cât și una istorică. Așadar pentru a înțelege prezența lui Hristos în Vechiul Testament este necesară o lectură tipologică a Legii și a Proorocilor.

Mântuirea creștină, se cunoaște, își are rădăcinile în Golgota iudaică. Acest eveniment a fost interpretat în istorie, uneori chiar și în cult, ca un fapt care mai degrabă creează o ruptură decât un liant tradițional între creștini și evrei, aceștia din urmă fiind cei care l-au răstignit pe Hristos. Bisericile creștine au luat atitudine vizavi de o astfel de înțelegere a evenimentului Golgotei, astfel că membrii C.E.B. au adoptat o Declarație în Adunarea Generală de la New Delphi 1962, în care se spune: În învățământul creștin, evenimentele istorice care au condus la crucificare nu trebuie să fie prezentate în așa fel încât să se pună în seama poporului evreu de astăzi responsabilități ce revin umanității întregi, și nu unei singure rase sau comunități. Evreii au fost primii care l-au acceptat pe Iisus, dar evreii nu sunt singurii care nu-l recunosc.¹⁰

Iar Predica de pe Munte, o sinteză a atitudinii lui Iisus față de Legea Veche, nu este, cum adesea s-a acreditat „piesa unei campanii împotriva iudaismului, ci o afirmare a Legii iudaice pe fondul unei anume introversiuni a Legii”¹¹

⁹ **Jesus im Widerstreit**, p.23, după **Andrei Marga**, *op.cit.*p.163

¹⁰ **Gerard Israel**, *La question chetienne, Une pensee juine du chistianisme*, Paris 1999,p.368, după **A.Marga**, *op.cit.*p.152-153

¹¹ Vezi **Shalom Ben-Chorin**, *Bruder Jesu. Der Nazarener in Judischer Sicht*, Munchen 1970,p.76

Într-o carte intitulată „Bruder Jesu Der Nazarener in Judischer Sicht”, care a constituit o etapă însemnată în istoria cercetărilor evreiești consacrate lui Iisus, autorul ei Shalom Ben-Chorin, încercând să explice din punct de vedere al iudaismului, momente cruciale din viața pământească a lui Iisus, avea să afirme. ”Iisus este pentru mine fratele veșnic, nu numai ca frate uman, ci ca fratele meu evreu”.¹²

Cuvintele acestea nu fac nimic altceva decât să dea expresie concepției teologice creștine, având baza în revelația Noului Testament, potrivit căreia Iisus este frate cu noi prin umanitatea noastră asumată în ipostasul său divino-uman.

Este adevărat că exprimarea lui Shalom Ben-Chorin, ”Credința lui Iisus ne unește, dar credința în Iisus ne desparte”¹³ conține un mare adevăr, dar poate dialogul iudeo-creștin va ajunge să o infirme cândva.

2. Cultul Bisericii primare nu altul decât cel preluat de la Templu și Sinagogă și dezvoltat apoi în formulări și expresii liturgice ale creștinismului postapostolic. Din acest punct de vedere specificitatea cultului creștin este iudaic-sinagogală.
3. Septuaginta sau versiunea greacă a Vechiului Testament , tradus cândva în sec.III Î.Hr., este considerată de Părinții Bisericii creștine, ca de exemplu de Sf.Irineu de Lyon, cea mai autentică mărturie a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în Israel. Evreii nu au considerat-o la fel. Cu toate acestea Vechiul Testament este marea moștenire spirituală comună creștinilor și evreilor.
4. Un capitol interesant al teologiei Epistolei către Romani îl constituie clarificarea noii poziții a poporului ales în iconomia mântuirii Rom.9-11

În acest context Ap.Pavel vorbește de o rămășiță despre care profeții au prevestit că se va izbăvi. Această rămășiță reprezintă o cheazășie a restaurării finale. Rom. 11,4-5; Isaia 1,9

„Mi-am pus deoparte 7000 de bărbați, cei ce nu și-au plecat genunchiul în fața lui Baal. Deci tot astfel și-n vremea de acum există o rămășiță aleasă prin har.”

În viziunea Ap.Pavel „rămășița profetică” a lui Israel constituie „măslinul cel bun” pe tulpina căruia au fost altoite ramurile măslinului sălbatic, adică neamurile. Așadar

¹² **Ibidem** p.12, după A.Marga, op.cit.p.156

¹³ **Ibidem**,p.157

Biserica creștină se hrănește, în viziunea paulină, de la rădăcina măslinului bun, care a fost poporul Israel.

După această succintă trecere în revistă a câtorva dintre rațiunile teologice ce stau la baza dialogului iudeo-creștin aş dori să menționez o ultimă afirmație a Rabinului Pinhas Lapide: „Dacă Mesia vine și se va dezvălui ca fiind Iisus din Nazaret, aş spune că nu cunosc vreun evreu pe această lume care ar avea ceva împotriva.”¹⁴

Pentru Pinhas Lapide această exprimare poate să constituie o speranță, pentru noi creștinii cuvintele sale exprimând o convingere că așa va fi.

Așadar **dialogul iudeo-creștin** se poate așeza între **speranță și convingere**.

¹⁴ **Hans Kung**, *Pinhas Lapide, op.cit.*p.49

Monoteismul – relația dintre iudaism și creștinism

שמע ישראל יהוה יהוה (Dt 6,4)

Dr. Lehel Lészai

Facultatea de Teologie Reformată

Am fost invitat să particip la discuția cu tema “**Cunoașterea reciprocă a religiilor**”. În acest caz trebuie să abordăm problema cunoașterii, iar în cadrul problemei cunoașterii să ținem cont de reciprocitate, iar cunoașterea reciprocă să se refere la religii. Am ales ca titlu pentru luarea mea de cuvânt “**Monoteismul – relația dintre iudaism și creștinism**”.

1. Cunoașterea

În concordanță cu relatarea Vechiului Testament Dumnezeu a creat omul (bărbatul și femeia) și i-a așezat în grădina din Eden, spre răsărit. Descrierea facerii lumii apare de două ori, în primele două capitole din Genesa (Gen 1,1–2,3 și 2,4–25). În acest paradis Adam o are ca ajutor pe Eva. Primul cuplu locuiește într-un mediu ideal, flora și fauna le stă la dispoziție. Ei trebuie să lucreze și să păzească acest rai (2,16). Pot mânca din fiecare pom, doar un singur lucru le este interzis: să nu mănânce din pomul cunoașterii binelui și răului, căci astfel vor muri, vor deveni muritori (2,17). Dacă vrem să fim destul de preciși, această poruncă este adresată lui Adam (Eva va fi făcută mai târziu), dar din Gen 3,2–3 reiese că și Eva știa de această poruncă. Eva a fost destul de curioasă, iar șarpele a mințit-o că vor fi ca niște Dumnezei, vor cunoaște binele și răul. Această tentație de a fi ca niște Dumnezei și de a cunoaște binele și răul a fost prea mare pentru Eva ca să-i reziste. Până atunci Dumnezeu a spus lui Adam și Evei ce este bine și ce este rău, dar omul a dorit să fie independent de Dumnezeu. Știm care au fost urmările. De atunci dilema aceasta există permanent în viața noastră, și parcă este din ce în ce mai greu să cunoaștem binele și răul, să distingem în mod corect între ele. În plus am devenit

muritori, care este o povară greu de suportat de-alungul scurtei noastre existențe pe acest pământ.

Cunoașterea este pe de o parte o provocare greu de mânuit, iar pe de altă parte este adevărat ceea ce citim în Ecclesiast 12,12 *“A face cărți multe e o treabă fără sfârșit, iar neliniștea gândului e trudă pentru trup.”* De obicei ne place stabilitatea, nu vrem ca lucrurile cu care ne-am obișnuit să se schimbe drastic în viața noastră. Ne este și puțin teamă de lucrurile noi, pe care încă nu le înțelegem, nu știm să le mânuim și nu le cunoaștem destul. Fiecare lucru sau concept nou este puțin înspăimântor pentru noi. Ceea ce este nou, de neînțeles pentru noi, este și straniu și încercăm să-l ținem la distanță de noi. Din această frică se nasc fobiile, de pildă xenofobia sau chiar antisemitismul. O altă religie poate fi provocatoare, pentru că trebuie să regândim toate conceptele și dogmele cu care am crescut, cu care ne-am obișnuit, și de care până acum nu ne-am îndoit. Tot ce este nou, necunoscut, ne pune pe gânduri și ne provoacă la reevaluarea comportamentului, gândirii și normelor noastre. În același timp suntem presați să cunoaștem tot ceea ce este nou și ne înconjoară, să asimilăm într-o anumită măsură, pentru că altfel rămânem izolați și inflexibili. Procesul de cunoaștere a noului provoacă o reacție din partea noastră, iar rezultatul este schimbarea noastră.

2. Reciprocitate

În cazul în care dorim să vorbim despre un dialog între religii – în cazul nostru între iudaism și creștinism –, nu putem evita principiul reciprocității. Reciprocitatea însă poate fi și foarte periculoasă. Reciprocitatea este baza unui dialog. Fără ea nu se poate purta un dialog, ci doar un monolog. Trebuie să ne respectăm partenerul, trebuie să fim deschiși pentru el și lumea pe care o reprezintă, dar în același timp trebuie să ne fie clar și să fim conștienți de ceea ce reprezentăm noi. Eu cred că reciprocitatea se bazează pe respectarea celuilalt, pe sinceritate, pe o mare măsură de toleranță, deschidere și o anumită predispoziție spre compromis. Purtăm această discuție într-un oraș de unde nu prea departe, mai precis la Turda între 6–13 ianuarie 1568 s-a decretat pentru prima dată în lume egalitatea în drepturi între religii. În Transilvania am trăit împreună maghiari, sași și români, vorbeam toți cele trei limbi și cunoșteam religiile, tradițiile și obiceiurile celor trei națiuni. Din păcate trebuie să folosesc timpul trecut în exprimare, pentru că

astăzi au rămas foarte puțin sași printre noi, și sunt foarte puțini ardeleni, care încă vorbesc cele trei limbi.

3. Religii

Ca temă sunt menționate religiile, dar în acest caz discutăm doar despre unele religii. M-am gândit și am menționat în titlu monoteismul. Ca și curiozitate lingvistică amintesc originea grecească a cuvântului “monoteism” și anume faptul că s-a alcătuit din cuvintele grecești $\mu\nu\nu\omicron\varsigma$ și $\theta\epsilon\omicron\varsigma$. Am considerat demn de menționat acest fapt deoarece grecii erau politeiști. Mai târziu însă Noul Testament s-a scris în limba greacă.

Trebuie semnalat că monoteismul este caracteristic iudaismului, creștinismului precum și islamului.¹⁵ Acum însă ne vom referi doar la relația dintre iudaism și creștinism.

Analizând relația iudeo-creștină s-au ivit foarte multe puncte comune, dar ca să fiu sincer, există și puncte de vedere care converg mai greu. Totuși am fost bucuros să constat că sunt atâtea lucruri în comun între iudaism și creștinism. Când mă gândesc ca și creștin la iudaism, mă gândesc ca la fratele mai mare. Acest respect trebuie avut în vedere când discutăm despre relația dintre iudaism și creștinism. Legăturile dintre cele două religii se structurează mai ales pe plan religios și cultural.

Cel mai important lucru este faptul că noi **credem în același Dumnezeu**. Martin Buber menționează că Dumnezeu s-a prezentat lui Moise zicând “**Eu sunt Cel ce este (ehjeh)**”, dar continuă: “**Cel ce este**” (*aser ehje*), adică sub orice formă voi apărea, eu voi exista întotdeauna.¹⁶ Această revelație devine foarte importantă și apropiată când Dumnezeu spune că “Eu voi fi cu tine!” (Gen 31,3). Toți credem că Domnul Dumnezeu este creatorul nostru, iar acest fapt duce la gândul că suntem frați. De-alungul istoriei am reușit să contrazicem foarte des acest adevăr. Revelația s-a descoperit prima dată poporului evreiesc. Este foarte grăitor felul cum justifică Dumnezeu alegerea poporului evreiesc: “Popor sfânt Îi ești tu Domnului, Dumnezeului tău; pe tine te-a ales Domnul, Dumnezeul tău, să-I fii poporul Său ales mai mult decât toate neamurile de pe fața pământului. Și dacă domnul v’a ales și v’a oșebit, aceasta nu pentru că voi ați fi mai

¹⁵ **Gecse Gusztáv** (szerk.): *Vallástörténeti Kislexikon*. Ötödik, bővített és átdolgozott kiadás. Budapest, Kossuth, 1983. 181.

¹⁶ **Martin Buber**: *A próféták hite*. Budapest, Atlantisz, 1991. 44.

numeroși decât toate neamurile – căci voi sunteți mai puțini decât toate neamurile” (Deuteronomul 7,6–7). Acest adevăr exprimat cu mii de ani în urmă s-a adeverit de-alungul secolelor, iar astăzi, când israeliții numără peste 17 milioane de oameni, alcătuiesc doar 0,4% din populația terrei. Cred că este semnificativ de amintit că dintre cei 1,5 milioane de evrei din Europa șase sute de mii locuiesc în Franța.¹⁷ Cred că aceste cifre vorbesc și de un anumit nivel de toleranță. Legătura dintre Dumnezeu și poporul israelit este exprimată printr-o analogie superbă în Cărțile Talmudului: “Rabinul Simon ben Lachiș a spus în numele rabinului Iannai: - Dumnezeu a îmbinat numele Său glorios cu Israelul asemănător regelui care a avut o cheie foarte mică la sala lui de tron. El a spus: »Dacă o las așa, se va pierde ușor, de aceea pun un lanț pe ea; dacă se pierde, lanțul va fi bătător la ochi.« Așa a vorbit și Dumnezeu: »Dacă las pe israeliți în situația asta, popoarele îi vor înghiți ușor; voi uni numele meu glorios cu ei, ca să supraviețuiască.«”¹⁸

Al doilea lucru care ne leagă este **Vechiul Testament**. Pentru israeliți Tora, Profetii și Scripturile au fost de-alungul timpului un izvor dădător de viață, care i-a arătat drumul și i-a condus ținându-i aproape de Dumnezeu, Cel ce este binecuvântat în veci. Aș dori să citez încă o dată Cărțile Talmudului, în care citim în legătură cu poruncile Bibliei, că rabinul Simlai într-o prelegere ținută despre Sfânta Scriptură a amintit că Dumnezeu a dat 613 porunci lui Moise. După aceea a venit David și a scăzut numărul acestora la 11 (Ps 15), profetul Isaia la 6 (Is 33,15), profetul Miheia la trei (Mi 6,8), Isaia la două (Is 56,1), iar în cele din urmă profetul Amos la una singură: “*Că acestea zice Domnul către casa lui Israel: Căutați-mă și veți fi vii!*” (Am 5,4).¹⁹ Cred că acesta este unul dintre punctele cu care suntem de acord în totalitate. Pentru noi creștinii Vechiul Testament este prima parte a Sfintei Scripturi, sau cum a spus Toma de Aquino: este sămânța, din care răsade pomul, Noul Testament. Augustin a spus despre relația dintre cele două testamente: „Multum et solide significatur, ad Vetus timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus Pateat (Questiones in Exodum 73). Nu toți sunt de acord cu această opinie.²⁰ În Vechiul Testament este dominantă tipologia în opinia lui van Ruler. Pentru Wilhelm Vischer, Karl

¹⁷ **Gerhard J. Bellinger**: *Nagy Valláskalauz*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990. 410.

¹⁸ **Molnár Ernő**: *A Talmud könyvei*. Budapest, 1997. 196.

¹⁹ **Ibid.** 420–422.

²⁰ **Helmuth von Glasenapp**: *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat, 1981. 436–437.

Barth, Hermann Diem și George A. F. Knight Vechiul Testament este purtătoarea promisiunii despre Messia.

Al treilea punct comun este **istoria**, sau mai precis unele perioade din istorie. Mă gândesc la prima perioadă a creștinismului, când israeliții și creștinii s-au închinat în același templu la Ierusalim, sau au participat în aceleași sinagogi proslăvindu-L pe Dumnezeu. Mai târziu s-au construit biserici creștine pe teritoriul Pământului Sfânt, unde au coexistat israeliți și creștini. După asta pot aminti expedițiile cruciaților. Istoria ne-a adus încă o dată foarte aproape în timpul celui de-al doilea război mondial. Acesta a devenit pe de o parte o amintire foarte dureroasă și tragică, pentru că unii dintre creștini îi persecutau și exterminau pe evrei, iar alți creștini încercau să salveze viețile evreilor. Nu de mult am vizitat casa lui Corrie Ten Boom din Haarlem, Olanda, și am văzut locșorul de la etaj unde au supraviețuit evreii ascunși de familia Ten Boom, în timp ce tatăl lui Corrie a fost arestat de nașiști. Astfel de întâmplări cunoaștem și în țara noastră. Ar fi benefic ca și această țară să vadă clar și să recunoască rolul ei jucat în holocaust.

A patra dimensiune privind legătura dintre iudaism și creștinism este cea **culturală și științifică**. Poporul evreu prin talentul deosebit primit de la Dumnezeu a creat pe tărâmul teologiei, filozofiei, literaturii, muzicii și științelor exacte – să amintim doar câteva domenii – un patrimoniu al valorilor de care și noi creștinii suntem mândri. Acest patrimoniu a devenit patrimoniul comun al umanității.

Al cincilea element important de amintit este unul care **ne apropie și ne desparte**. Dacă ne respectăm reciproc nu trebuie să ne fie frică nici de ceea ce nu avem cu totul în comun. Mă refer aici la Messia, pe care frații israeliți încă Îl așteaptă, iar noi creștinii Îl venerăm.

La acest punct pot menționa și problema misiunii. Ca și creștini suntem datori față de frații noștri mai mari, israeliții, pentru că prin ei l-am cunoscut pe Dumnezeu, prin ei am primit Vechiul Testament, iar Messia s-a născut în sânul poporului evreu. Pentru noi este o misiune să ne rugăm pentru ei, pentru viața lor cea de toate zilele– care în prezent este foarte frământată în Israel – și pentru viața lor eternă. Șalom.

Identitatea Celuilalt: mister și provocare
Reflecții asupra relației interpersonale din perspectiva
lui Emmanuel Lévinas

Korinna Zamfir

Facultatea de Teologie Romano-catolică

Orice sistem teologic este influențat de un discurs filosofic, fie că cei care practică o disciplină teologică admit acest fapt sau îl neagă. Astfel conceptele filosofice ale unei epoci sunt integrate în mod conștient sau implicit în gândirea teologică. În speță teologia apuseană a cunoscut de-a lungul timpului diverse influențe ale unor sisteme teologice antice sau contemporane ei. Nu doresc să prezint aici o trecere în revistă a variatelor sisteme filosofice care și-au manifestat în acest mod influența, acesta constituind un fapt bine cunoscut.

Aș dori doar să remarc că după o lungă perioadă de dominație aproape exclusivă a gândirii scolastice–neoscolastice cu rădăcini aristoteliene, în teologia catolică a secolului 20. a devenit tot mai evidentă necesitatea unei noi perceperii a esenței și menirii ființei umane, a relației acesteia cu Transcendentul. Această nevoie a fost în parte determinată, în parte împlinită prin apariția unor noi curente filosofice, dintre care aș dori să evidențiez în mod deosebit existențialismul.

Acesta a adus noi perspective prin sublinierea importanței persoanei umane, prin înțelegerea ei ca ființă care își caută sensul existenței și care își realizează identitatea prin dialogul cu celălalt, prin viziunea sa relațională asupra ființei și a lumii.

În acest context gândirea unor autori deosebit de renumiți din secolul 20., avându-și rădăcinile etnice și culturale în iudaism, fideli acestei tradiții, poate contribui la îmbogățirea teologiei apusene, în mod particular a celei catolice. Mai punctual aș dori să fac câteva remarci referitor la viziunea lui Emmanuel Lévinas asupra relației cu Celălalt, cu cel absolut diferit, prezentând de asemenea modul în care viziunea sa a fost influențată de Martin Buber.

Dacă gânditori ca Martin Buber sau Emmanuel Lévinas nu pot fi etichetați fără echivoc ca existențialiști, ei au fost în mod clar influențați de Heidegger sau Gabriel

Marcel, chiar dacă vor ajunge să respingă sau să reinterpreteze unele din ideile acestora. Viziunea lor dialogică asupra omului, asupra relației lui cu Divinitatea și cu aproapele său, pe lângă aceste trăsături ale personalismului și existențialismului, poartă amprenta clară a tradiției biblice, poate mai evidentă la Buber, dar în mod cert prezentă și la Lévinas.

Dintre diversele teme abordate de aceștia am ales *ideea identității și a relației cu aproapele* care reprezintă pentru fiecare din noi un mister, prin faptul că rămâne mereu Celălalt, cel diferit și transcendent, dar care ne și apelează și ne interpelează, în vederea asumării responsabilității.

Am făcut această alegere tocmai cu gândul că această percepere a celuilalt ca cel diferit de mine (*autre, autrui*), – prin extensie, de noi – dar față de care, în ciuda alterității lui, nu pot fi indiferent, perspectivă formulată de un filosof evreu, dar cu profunde rezonanțe creștine, poate fi una din punțile ce leagă creștinii de frații lor mai mari.

Unul din conceptele centrale ale gândirii lui Lévinas este cel al *chipului uman* (*visage*). Chipul este modul esențial de exprimare, de apariție a Celuilalt, în toată denudarea lui, o expresie a adevăratei esențe a persoanei umane, a vulnerabilității și a lipsei de apărare a acesteia, dar în același timp a caracterului său sublim.

Omul poate încerca să se ascundă în rolurile asumate și interpretate, dar chipul, în toată nuditatea lui, își face apariția dincolo de crăpăturile din masca personalității sale și dincolo de ridurile tegumentului său. În ultimă instanță chipul devine astfel expresia ultimă a mortalității umane.²¹

Dar tocmai prin această denudare și ex-poziție, *chipul reprezintă condiția și posibilitatea dialogului, a relației mele cu Celălalt*, precum și *o interpelare în vederea asumării responsabilității mele pentru Celălalt*.

Relația cu Celălalt înseamnă tentativa de a-l înțelege pe acesta. Dar în același timp relația duce la depășirea limitelor cunoașterii intelectuale, deoarece implică nu numai curiozitate, ci în primul rând *simpatie și iubire*. Celălalt, în calitate de ființă, nu poate fi un concept, nu este în primul rând obiectul cunoașterii mele, ci este mai întâi de toate un *interlocutor, un partener de discuție*. A-l înțelege înseamnă a discuta cu el.

²¹ E. Lévinas, *Diachronie et représentation*, in J. Greisch, J. Rolland (red.), Emmanuel Lévinas. l'éthique comme philosophie première, Cerf, Paris, 1993, 447-468. În lb. maghiară: *Diakronia és megjelenítés* (trad. Tarnay László), in *Nyelv és közelség*, Pécs, 1997, 189–206 (195-197).

Chipul în sine reprezintă de altfel expresia originară, prima formă de expresie, prin caracterul său imediat, prin expunerea sa, prin acest “ vis-à-vis ” care ia naștere.²² Mergând mai departe, atunci când vorbesc cu Celălalt, ia naștere o relație, iar acesta devine partenerul meu, tovarășul meu. Nu pot ajunge cu adevărat la celălalt decât dacă discut cu el.²³ Aici gândirea lui Lévinas este apropiată de concepția lui Buber, care distinge între două moduri de relație și cunoaștere: relația Eu-Acesta și relația Eu-Tu.

Persoana se realizează doar în relație, în exprimare și dialog. În primul tip de raport, care vizează lumea înconjurătoare, cunoașterea se referă la lucruri și ființe, la evenimente și acțiuni ca la simple obiecte care fac parte dintr-o lume ordonată și detașată. Această modalitate de cunoaștere, necesară și obiectivă, nu face însă posibilă întâlnirea cu ceilalți.

Aceasta devine realizabilă doar în *relația Eu-Tu*. Adevărul pe care îl caută cunoașterea persoanei este adevărul ființei (nu corespondența gândirii cu realitatea – vedem aici o parțială îndepărtare de concepția tomistă-aristoteliană a adevărului). Prin urmare esența acestui adevăr este însăși relația Eu-Tu, având așadar un caracter eminent dialogic. El se regăsește chiar în căutarea adevărului, în truda pentru el: este un adevăr uman, adevărul existenței umane.²⁴

În relația Eu-Tu Tu nu mai reprezintă un obiect al cunoașterii, un obiect necunoscut, ci *un partener al întâlnirii și al dialogului*, în care toate prejudecățile și rezervele sunt puse la o parte. Aici dispare orice terminologie, orice imagine anterioară, nu există scopuri și nu există mijloace. Dialogul evită transformarea Celuilalt în scop sau mijloc de satisfacere a unor nevoi. Întâlnirea este imediată.²⁵

²² Lévinas, *Totalité et infinit. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961; în lb. română *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate* (trad. Marius Lazurca), Iași, 1999, 172-175.

²³ Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in: H. Birault (red.), *Phenomenologie-Existence*, Paris, 1953, 193-203. În lb. maghiară *Fundamentális-e az ontológia*, in *Nyelv és közelség*, 5-16 (9-11).

²⁴ „eine menschliche Wahrheit, die Wahrheit menschlicher Existenz”, spune Buber (*Dialogisches Leben*, Zürich, 1947, 297), citat de Lévinas, *Martin Buber et la théorie du savoir*, in *Noms propres*, Montpellier, 1976, 23-43, în lb. maghiară *Martin Buber és a megismerés elmélete*, in *Nyelv és közelség*, 105.

²⁵ M. Buber, *Ich und Du*, in *Werke I. Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg, 1962; în lb. maghiară *Én és te* (trad. Bíró Dániel) Bp., 1999, 5-17, 31-43. Vezi și Lévinas, *Martin Buber et la théorie du savoir*, in Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, 1976, 23-43, în lb. maghiară *Martin Buber és a megismerés elmélete*, in *Nyelv és közelség*, 95-111. Pentru influența concepției lui Buber asupra teologiei catolice, în mod particular în legătura cu perceperea lui Dumnezeu ca Tu, căruia omul I se poate adresa, v. de exemplu H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 1956, în lb. maghiară *Isten útjain*, Bp., 1995, 159-161.

În acest raport Eu-Tu mă aflu în fața unei ființe exterioare mie, radical diferită, pe care nu încerc să o cunosc și să mi-o însușesc ca pe un concept, ci *către care mă întorc spunându-i Tu*. Ființa căreia mă adresez este inexprimabilă: nu vorbesc despre ea, ci cu ea. În acest mod permit exprimarea alterității, a diferenței celuilalt. De aceea relația Eu-Tu este o cunoaștere adevărată, păstrând integritatea deosebirii Celuilalt, fără a-l interpreta eronat în anonimitatea caracterului de obiect.

*O relație (Verbundenheit) este demnă de acest nume doar în măsura în care admite și respectă deosebirea, diferența; mai mult, relația este însăși expresia deosebirii. Relația implică pe de altă parte reciprocitatea. Existența Ta este un cuvânt adresat mie. Relația cuprinde de asemenea responsabilitatea pentru Celălalt – o altă idee comună lui Buber și lui Lévinas. Buber vorbește despre angajament și iubire: iubirea este responsabilitatea Eului față de Tu. Am putea traduce mai liber și mai concret spunând: este responsabilitatea mea față de tine, pentru că Buber subliniază caracterul concret al acestui Tu: este orice om, este fiecare om, nu o abstracție.*²⁶

În acest dialog angajamentul față de Celălalt face posibilă ajungerea la deosebirea, la diferența Celuilalt și respectarea, păstrarea acestei deosebiri radicale. Participanții acestei relații – în ciuda relației – rămân absoluți (chiar în sensul originar, de dez-legat, al ab-solutului).

Structura în care se încadrează relația Eu-Tu și dialogul este numită de Buber *Umfassung*, îmbrățișare, deoarece aceasta implică asumarea Celuilalt ca partener al dialogului, față de care mă angajez, înseamnă a vedea situația nu numai din propria perspectivă, ci și din punctul de vedere al celuilalt.²⁷

Lévinas duce mai departe aceste idei și face suprinzătoarea afirmație că relația cu Celălalt, bazată pe înțelegerea acestuia, este în esență religie, iar vorbirea este rugăciune. Deoarece relația cu persoana umană înseamnă adresarea acesteia, fără o înțelegere

²⁶ Buber, *En és te*, 20.

²⁷ Buber, *En és te*, 158. Buber (*Dialogisches Leben*, 401-402) face referire la Heidegger, care spune că drumul către Celălalt este grija purtată pentru acesta (*Fürsorge*; in *Sein und Zeit / Lét és idő* /, 26§), dar respinge această idee, optând pentru dialog. Lévinas în schimb, cu toată aprecierea pe care o are față de concepția lui Buber, critică caracterul eteric, abstract al dialogului, care pare să nu țină seama de nevoile concrete ale partenerului (op. cit. 109-110). Ne putem însă pune întrebarea dacă cele două modalități de apropiere, grija pentru celălalt și dialogul se exclud, sau dacă nu cumva se completează mai degrabă, sau dacă dialogul, în sensul lui cel mai profund, nu implică și grija concretă față de celălalt, dacă ne gândim la ideea de angajament față de Celălalt.

conceptuală, implicând de asemenea renunțarea la uzul puterii față de aceasta, și deoarece chipul uman se află în legătură cu Infinitul, fiind o imagine a lui Dumnezeu, relația interpersonală se apropie astfel de religie.²⁸

Pot ajunge la ființa umană doar dacă îi spun pe nume și mă adresez ei, dacă văd în ea aproapele, dacă văd în ea chipul. Celălalt nu este obiectul necesităților sau al dorințelor mele, nu este ajutorul meu care servește satisfacerea sau împlinirea mea. Chipul lui este prima formă a discursului, deoarece chipul își face apariția din ascuns, se exprimă și mi se adresează. Astfel relația este venirea Celuilalt la mine, epifania chipului și întâmpinarea acestuia de către mine.²⁹

Continuând ideea lui Buber referitoare la relația de tip eu-obiect – cunoașterea care implică tentativa de posesie a obiectului, Lévinas adaugă la aceasta relația ce ține de sensibilitate și servește tot eului prin plăcere. Lévinas arată cum chipul se sustrage acestor tentative de posesie.

Altfel spus, chipul se sustrage puterii mele, tentativei mele de a mă folosi de Celălalt ca obiect sau finalitate, dominație care ar tinde la o negare parțială a Celuilalt. Doar crima poate anihila chipul, renunțând total la comprehensiunea alterității exprimate de acesta, dar acestei tentații chipul i se opune nu printr-o putere mai mare, ci tocmai prin caracterul său infinit, transcendent.

În mod paradoxal acest infinit este cel ce “străluminează în chipul celuilalt, în nuditatea totală a ochilor săi fără apărare, în nuditatea deschiderii totale a Transcendentului”.

Această epifanie a chipului este “rezistența celui lipsit de rezistență – rezistența etică.”³⁰ Chipul Celuilalt îmi spune “nu [poți] ucide” – evident fiind vorba aici de o imposibilitate etică. Această rezistență etică a persoanei lipsite de apărare, în toată nuditatea și neputința sa este în același timp, o expresie a sublimului chipului.

Chipul Celuilalt este cel al săracului, al străinului, al văduvei și al orfanului. Este o expresie a suferinței și a lipsei de protecție. Este evident că Lévinas apelează aici la o idee a Bibliei ebraice, la noțiunea persoanelor oprimate și aservite care trebuie să

²⁸ Lévinas, *Fundamentális-e az ontológia*, in *Nyelv és közelség*, 5-16 (11-12).

²⁹ Lévinas, *La signification et le sens*, in *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972, 15-70. În lb. maghiară *Jelentés és értelem*, in *Nyelv és közelség*, 43-78 (65-66).

³⁰ *Totalitate și infinit*, 171-173.

beneficieze de maximă atenție în cursul practicării justiției sociale, și a căror suferință este un strigăt adresat lui Dumnezeu, strigăt ce se ridică la ceruri. Astfel chipul aproapelui meu mă vizează, mă interpelează, și trebuie să mă determine să-mi asum responsabilitatea față de acesta.

Această responsabilitate se află dincolo de obligațiile impuse prin lege sau înțelegeri. Ea derivă din însuși faptul că celălalt îmi este *aproape*, în ambele sensuri ale expresiei: este expresia non-indiferenței față de alteritatea, față de diferența Celuilalt.

În această responsabilitate nimeni nu mă poate înlocui; nu mă pot ascunde fără păcat sau muștrare de conștiință de chipul aproapelui. Nu pot fi indiferent în fața suferinței sau a greșelilor celuilalt. Responsabilitatea mea este irevocabilă și nelimitată. *Perceperea Celuilalt ca aproape este esența acestei responsabilități*; apropierea mea de el înseamnă pentru mine a deveni păzitorul fratelui meu, spre deosebire de Cain, și implică a deveni într-un fel ostaticul acestuia.³¹ Tocmai deoarece chipul Celuilalt îmi spune “nu [poți] ucide”, și prin acesta îmi amintește de răspunderea absolută ce o port pentru viața acestui Celălalt absolut diferit și unic, față de ființa iubită, deoarece iubirea este condiția *sine qua non* a existenței unicului.³² Vedem cum, atât la Buber, cât și la Lévinas, premisa cunoașterii celuilalt (*autrui*) ca aproape, ca partener al dialogului este acceptarea acestuia tocmai în calitate de diferit (*autre*).

Pe de altă parte, din perspectiva dialogului Celălalt își poate face apariția doar dacă renunță la această deosebire radicală și tinde să se integreze în ordine, în totalitate.³³ Apariția Celuilalt este o realitate ce irumpe în ordine și provoacă o ruptură în aceasta, însemnând venirea unei noi semnificații, asemenea surprizei provocate de ivirea unui chip de după ușă.

Dar însăși această ruptură și surpriză implică ordinea, și poate duce la apariția unei noi ordini. Modul în care Celălalt încearcă să mă facă să îi remarc apariția, păstrându-și în același timp incognito-ul, constituie esența enigmei.

Celălalt se exprimă, dar continuă să rămână în același timp un mister. În același timp, deși chipul, ca expresie originară, acționează asupra mea, această acțiune nu

³¹ *Totalitate și infinit*, 173, 185; *Dieu et la philosophie*, in Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, 158-172; în lb. maghiară *Isten és a filozófia*, in *Nyelv és közelség*, 141-164 (157-158).

³² Lévinas, *Diakronia és megjelenítés (Diachronie et représentation)*, in *Nyelv és közelség*, 196-197.

³³ Lévinas, *Énigme et phénomène*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, 203-217. În lb. maghiară *Talány és fenomén*, in *Nyelv és közelség*, 79-94 (82-85).

impietează asupra libertății mele, nu mă bruschează, ci este nonviolența prin excelență, deoarece duce la nașterea responsabilității, și astfel, la afirmarea libertății mele: această exprimare este pacea însăși.³⁴

Acest mod de a percepe relația interpersonală, mai ales așa cum se oglindește în scrierile lui Buber, a avut o influență asupra antropologiei, ce are întotdeauna un rol determinant în structurarea teologiei, și a contribuit în consecință la accentuarea interpretării dialogice a relației cu Dumnezeu.

Buber extinde perspectiva relației Eu-Tu la relația omului cu Dumnezeu. Orice relație interumană adevărată reflectă ceva din relația cu acest Tu absolut. Mai mult, Buber face surprinzătoarea afirmație că nu numai omul este cel ce are nevoie de Dumnezeu, ci păstrează reciprocitatea raportului Eu-Tu la relația persoanei umane cu Dumnezeu, spunând că El este cel care îmi vine în întâmpinare, și chiar mai mult, într-un anumit sens, Dumnezeu are nevoie de mine.³⁵

O extrapolare fără îndoială uimitoare, care poate șoca adepții unei viziuni filosofice-dogmatice înguste, care ar dori să-i spună lui Dumnezeu ce îi este permis, și ce îi este interzis. Dar cu toate punctele criticabile, această idee depășește cu certitudine o percepție abstractă despre un Dumnezeu impasibil.

(De altfel ideea unei Dumnezeu care se implică în viața și suferința omului, nerămânând indiferent, este o concepție teologică abordată în secolul 20. de teologi ca J. Moltmann, Fr. Varillon, sau reprezentanții teologiei procesuale – John B. Cobb, David R. Griffin, și care cu toate problemele pe care le ridică, deschide o nouă cale de a-l înțelege pe Dumnezeu). Lévinas este poate mai cunoscut în domeniul filosofiei, și nu suficient în teologie.

Consider însă că viziunea sa cuprinde valori ce pot avea semnificative implicații în teologie în general, în cea catolică în particular. Dar mergând mai departe, ideile lui Buber și ale lui Lévinas privind relația Eu-Tu, respectul Celuilalt în alteritatea sa absolută, responsabilitatea mea față de celălalt, înțeles ca aproape, constituie valori ce pot fi apropiate de către orice tradiție religioasă, și trebuie să constituie fundamentul oricărei relații interumane, interconfesionale sau interreligioase.

³⁴ Lévinas, *Totalitate și infinit*, 175-176.

³⁵ Buber, *En és te*, 98.