

**UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘCOALA DOCTORALĂ „ISIDOR TODORAN”**

ASEMĂNARE ȘI ALTERITATE ÎN TaNaKh

– TEZĂ DE DOCTORAT –

**COORDONATOR ȘTIINȚIFIC:
Pr. Prof. Univ. Dr. IOAN CHIRILĂ**

**DOCTORAND:
Pr. BOLBOS MARIUS ADRIAN**

**CLUJ-NAPOCA
2019**

CUPRINS

LISTĂ DE ABREVIERI	5
INTRODUCERE	6
I. PROLEGOMENE	13
1.1. Premisele biblice ale asemănării și alterității – analiză textuală	13
1.1.1 Crearea după chip și asemănare (Fac 1,26-17).....	16
1.1.2. Zidirea omului din țărână. <i>Suflare de viață și suflet viu</i> (Fac 2,7).....	23
1.1.3. Luarea Evei din coasta lui Adam (Fac 2,23).....	31
1.2. Precizări terminologice.....	37
1.2.1. Termeni care definesc „omenirea”, „umanitatea”, „ființa umană”	37
1.2.2. Termeni care definesc <i>omul</i> ca persoană/individualitate	43
1.3. Premisele patristice, talmudice și contemporane ale cercetării	49
1.3.1. <i>Asemănarea</i> omului cu Dumnezeu în gândirea Părinților Bisericii.....	49
1.3.2. <i>Alteritatea</i> în gândirea Părinților Bisericii	59
1.3.3. Omul și semenul său după învățătura Talmudului	63
1.3.4. <i>Asemănarea și alteritatea</i> în gândirea teologilor contemporani	70
II. ASEMĂNARE ȘI ALTERITATE – FUNDAMENTARE BIBLICĂ DIN PERSPECTIVA CONCEPTULUI DE PERSOANĂ (ABORDARE INTERDISCIPLINARĂ)	75
2.1. Conceptul de <i>persoană</i>	75
2.1.1. <i>Prosopon</i> ca „mască” a identității individuale	77
2.1.2 <i>Persona</i> ca negare și afirmare simultană a libertății umane.....	83
2.2. Persoana ca principiu al ființării ființei în teologia patristică.....	84
2.2.1. Persoană și natură	88
2.2.2. Apofatismul esenței și apofatismul persoanei.....	89
2.2.3. Persoana ca „formă de a fi a naturii”.....	91
2.3. Persoana ca alteritate sau „ca fiind <i>cineva</i> ”.....	96
2.4. Caracterul unitar al persoanei, premisă a alterității acesteia.....	99
2.4.1. Natura dihotomică și existența personală unitară	100
2.4.2. Alteritatea personală, expresie a unității existenței „după chip”	103
2.4.3. Alteritatea personală exprimată prin modul de ființare	106
2.4.4. Alteritatea personală ca libertate și riscul asumat de Dumnezeu	113
2.4.5. Alteritatea chipului în lucrarea asemănării cu Dumnezeu	119
2.4.6. Afirmarea alterității personale a omului prin „deschiderea spre lume”.....	123

2.4.7. Împlinirea alterității personale ca asemănare doar în/prin Hristos	127
2.5. Alteritatea personală exprimată în/prin relație.....	131
2.5.1. Persoana ca relație.....	131
2.5.2. Întâietatea relației în definirea alterității personale.....	132
2.5.3. Ființa umană – ființă comunitară.....	133
2.5.4. Alteritate personală și comuniune sau singularul și pluralul.....	137
2.6. Universalitatea persoanei	141
2.6.1. Relația personală ca expresie a „modului de existență” universal	141
2.6.2. Alteritatea personală ca realizare existențială a „naturii universale”.....	142
2.6.3. Chemarea divină și alteritatea personală.....	144
2.7. Alteritatea și sinele în filosofia modernă.....	149
2.7.1. Relația ca „eveniment ontologic”.....	153
2.7.2. <i>Alter ego</i> , sau dincolo de propria esență	160
2.7.3. Omul – chip <i>al</i> celuilalt și <i>pentru</i> celălalt	171
III. ELEMENTE PENTRU O HERMENEUTICĂ A LECTURII BILBICE A ALTERITĂȚII	
.....	175
3.1. Creat și necreat – abisul dintre cele două ontologii	175
3.1.1. Realizarea alterității absolute a persoanei umane în virtutea „suflării dumnezeiești”	
.....	178
3.1.2. Porunca divină – calea împlinirii alterității personale într-o asemănare cu Dumnezeu	
.....	184
3.1.3. Alteritatea și „asemănarea” lui Adam în raport cu creația văzută	187
3.1.4. Femininul ca alteritate personală	191
3.1.5. Alteritate și egalitate	195
3.2. „Eu sunt Cel ce sunt” sau Alteritatea Absolută	209
3.2.1. Înțelesul teologic al Tetragramei	210
3.2.2. Numele lui Dumnezeu (Iahve) în teologia patristică	213
3.2.3. Numele ca expresie a alterității personale	218
3.3. <i>Communio</i> – starea paradisiacă	222
3.4. Căderea în păcat – <i>fragmentatio</i>	233
3.4.1. Păcatul – eșec existențial	233
3.4.2. Căderea – alteritatea individuală ca înstrăinare de Dumnezeu	237
3.4.3. Alteritatea ca diviziune/separație după căderea în păcat	245

3.4.4. Păcatul sau neîmplinirea alterității personale în gândirea lui Filon din Alexandria	254
IV. HERMENEUTICA RESTAURĂRII ALTERITĂȚII.....	260
4.1. שׁוּב (šûb) – expresie a restabilirii comuniunii omului cu Dumnezeu.....	260
4.2. Cântarea Cântărilor – imn al dragostei restauratoare.....	264
4.2.1. Despățimirea sau răspunsul omului la Iubirea Divină restauratoare	266
4.2.2. Împlinirea alterității personale ca aflare a „Celui iubit”	273
4.3. „Eu a iubitului meu sunt și El este al meu” – sau alteritatea ca asemănare	280
4.4. Îndumnezeirea omului sau alteritatea ca asemănare în teologia creștină patristică..	282
CONCLUZII	291

Rezumat

Cuvinte cheie: asemănare, alteritate, nepes, îș, išșâ, persoană, mod de ființare, comuniune, theosis.

Asemănarea și alteritatea reprezintă două aspecte complementare și interdependente ale existenței umane personale. *Asemănarea* reprezintă aspirația omului spre Dumnezeu ca model absolut, unirea maximă cu Dumnezeu fără contopirea cu El. *Alteritatea* (*alter ego* = alt eu, sau *altul* decât mine) este definită prin termenul de *persoană*, ca unicitate, specificitate, particularitate, irepetabilitate, libertate, capacitate de comuniune și comunicare, deschidere spre celălalt.

Referatul biblic al antropogenezei, ne prezintă crearea omului ca fiind una cu totul specială față de a celorlalte forme de existență create înainte. Particularitatea creării omului constă din două aspecte: 1) sfatul intratrinitar care se realizează în veșnicie (Fac 1,26) și 2) crearea în timp, în istorie (Fac 1,27), prin acțiunea specială și directă a lui Dumnezeu (Fac 2,7). Particularitatea modului de creare a omului subliniază și particularitatea și complexitatea ființei umane ca mod de ființare, a chipului spre asemănare.

Termenul „asemănare” (תַּמְּוָהֶּ– *d^emût, óμοίωσις*) îl găsim în textul biblic ca definind scopul, sensul și împlinirea omului ca făptură creată după „chipul lui Dumnezeu” (Fac 1,26-27), ca posibilitate de a „ființa asemenea lui Dumnezeu” în comuniune de iubire. *Asemănarea* apare în Tanakh cu precădere în secțiunea teofanică a profetului Iezechiel, termen prin care profetul își exprimă grija deosebită de a nu spune că L-a văzut pe Dumnezeu, ci doar că a văzut „asemănarea” lui Dumnezeu, sau ceva „asemănător” ființelor și frumuseții care-L înconjoară

pe Dumnezeu. În Fac 1, 26 unde ni se spune că omul a fost creat după „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu apare termenul *d^emût*, iar în Fac 5, 3 unde ni se spune că „lui Adam i s-a născut un fiu după chipul și asemănarea lui”, deși textul masoretic folosește același termen *d^emût*, Septuaginta folosește termenul *idēa* (*ιδέα*) pentru a sugera faptul că *asemănarea* omului cu Dumnezeu (Fac 1, 26) nu este aceeași cu *asemănarea* oamenilor între ei (Fac 5, 3). *Asemănarea* cu Dumnezeu presupune și revendică alteritatea ca particularitate, unicitate și libertate a omului.

Termenul „alteritate” nu apare în forma aceasta în textul biblic. Sensul și conținutul lui sunt exprimate cu precădere în referatul biblic al antropogenezei prin unele acțiuni (ex. sfatul intratrinitar – Fac 1,26, acțiunea directă a lui Dumnezeu în crearea omului, ca act special și particular – Fac 2,7), dar și prin unele cuvinte precum: „a făcut *bărbat* și *femeie*” (Fac 1,27), „a suflat în *fața* (τὸ πρόσωπον) lui *sufflare de viață* (נְפֶשׁ – *nepes*) și s-a făcut omul *ființă vie*” (Fac 2,7), care definesc omul ca alteritate personală prin modul de ființare. Astfel, termenii זָכָר (*zākār* – bărbătesc) și נְקֵבָה (*neqēbā* – feminin) din Fac 1,27, corespondenții termenilor אִישׁ (*’iš* – bărbat) și אִשָּׁה (*’iššā* – femeie) din Fac 2,23, care definesc cele două moduri de ființare ale ființei umane, moduri complementare și indisolubil legate pentru dobândirea vieții (Fac 1,28; 2,24), precum și termenul נְפֶשׁ (*nepes* – suflet, suflare de viață, persoană), definesc omul ca unicitate, particularitate, irepetabilitate și libertate, definesc omul ca alteritate personală.

Deși este un concept născut în gândirea filosofică modernă, alteritatea¹ are ca punct de plecare Revelația biblică și s-a dezvoltat pe baza conceptului biblic de persoană (Adam, nefes, prosopon – Fac 2,7) concept al cărui înțeles a fost clarificat și dezvoltat în teologia patristică².

Pe baza analizei textului biblic vechitestamentar și a teologiei patristice, încercăm să stabilim, în lucrarea de față, pe de o parte sensul și conținutul celor doi termeni: *asemănarea* ca împlinire a menirii omului (Fac 1,26) și *alteritatea* ca particularitate, unicitate, irepetabilitate și libertate a ființei umane exprimată prin modul personal de a fi, iar pe de altă parte, complementaritatea și interdependența celor doi termeni, ca expresii ale existenței umane personale.

¹ Secolul al XX-lea este marcat de preocupare deosebită a școlilor filosofice ale existențialismului și fenomenologiei față de tema alterității. Dintre cei care au făcut din ideea de Celălalt o temă fundamentală a discursului filosofic, se remarcă Martin Buber și Emmanuel Levinas, a căror gândire o vom schița mai jos. „Cu siguranță problematica Celuilalt nu a pătruns vreodată atât de adânc, precum astăzi, în bazele gândirii filosofice” afirma Michael Theunissen în studiul *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, trad. de C McCann (Cambridge: MIT Press Ltd, 1986, 1.

² Meritul deosebit în stabilirea coordonatelor acestei realități revine fără îndoială Părinților Capadocieni, care prin dezvoltarea teologiei trinitare elaborată în secolul al IV-lea, în special, au creat o „veritabilă ontologie a persoanei în calitate de concept *absolut*”.

Lucrarea este structurată în patru capitole. În primul capitol trasăm premisele biblice ale asemănării și alterității, analizând sintactic și morfologic câteva texte de referință în acest sens. Punctăm, astfel, termenii biblici specifici care definesc, pe de o parte, „ființa umană”, „umanitatea” sau „omenirea” în general, termeni precum: *Adam* care este tradus ca nume propriu de Septuaginta și Vulgata începând cu Fac 2,19; *enoș* care înseamnă „om”, „muritor”, om în sens de „omenire”, pentru ca mai apoi, să subliniem termenii biblici care definesc omul ca persoană, adică particularitatea, unicitatea, *modul de a fi* al omului ca alteritate: *zākār* (bărbătesc), *nēqēbā* (feminin) – Fac 1,27, *’iș* (bărbat), *’ișšā* (femeie) – Fac 2,23, *nepheș*, Adam (Fac 2,7), Eva (Fac 3,20), *geber* cu același înțeles ca *’iș*.

Tot în acest capitol prezentăm sensul și conținutul termenului „asemănare” (a omului cu Dumnezeu) așa cum este înțeles și dezvoltat în teologia patristică. În această perspectivă, *asemănarea* omului cu Dumnezeu este definită ca: „a fi hristofor”, a „cunoaște pe Dumnezeu”, efort susținut al omului în practicarea virtuții. Am subliniat, de asemenea, diferența clară între *chip* și *asemănare* în teologia patristică rezumată astfel: chipul îl primim în dar, iar *asemănarea* o dobândim prin efort și voință liberă; *asemănarea* se dobândește prin iubirea de Dumnezeu și deopotrivă față de aproapele; *asemănarea* reprezintă scopul vieții omului ca îndumnezeire (theosis), adică omul poate deveni Dumnezeu; *asemănarea* este rezultatul virtuților care reprezintă prezența lui Dumnezeu în om; *asemănarea* este o lucrare teandrică; chipul este realitatea dată, iar *asemănarea* este cea câștigată prin efort personal ca purificare a minții, simțirii și a voinței de păcat și patimă. *Asemănarea* înseamnă reciprocitatea dintre Dumnezeu și om, regăsită la nivel ontologic în raportul dintre Arhetip și chip.

De asemenea facem o prezentare a înțelesului și conținutului termenului „alteritate”, așa cum este el perceput atât în teologia patristică, cât și în gândirea și învățătura talmudică. Deși nu apare ca termen în teologia patristică, alteritatea este exprimată prin iubirea și dăruirea de sine ca reciprocitate a omului în raportul său cu Dumnezeu și cu semenii. Alteritatea este definită în acest sens printr-un raport de interdependență și complementaritate cu *asemănarea*. Astfel, iubirea și dăruirea de sine, ca expresie ale voinței libere a omului, reprezintă condițiile fundamentale ale dobândirii asemănării cu Dumnezeu. Am subliniat punctele comune al învățăturii talmudice și teologiei patristice creștine cu privire la importanța și măreția omului. Astfel, în învățătura talmudică demnitatea și măreția omului ca punct culminant în opera creației, sunt ilustrate prin expresii precum: „o singură ființă omenească este egală cu întreg universul”, sau „pentru ca să se știe că celui care suprimă o singură existență, Sfânta Scriptură i-o va imputa exact ca și cum ar fi distrus întreaga lume; de asemenea să se știe că celui care

salvează o singură existență, Scrierea Sfântă i-o socotește ca și cum ar fi salvat întreaga lume”, adică „să nu ucizi” (Ieș 20,13), ceea ce regăsim în mod evident și în teologia patristică creștină.

De asemenea, abisul ontologic dintre Dumnezeu și om, definit prin expresia necreatcreat, subliniat și în teologia patristică creștină, poate fi trecut prin studierea și împlinirea Torei, acțiuni prin care omul poate deveni Dumnezeu. Omul este un microcosmos în sensul că structura și constituția omului reprezintă complexitatea universului, ceea ce subliniază importanța alterității ca specificitate și particularitate. Alteritatea personală a omului în raport cu Dumnezeu, se afirmă și se definește prin iubirea și dăruirea liberă de sine ca reciprocitate, în special în rugăciune.

În capitolul al doilea încercăm să expunem, din punct de vedere biblic, sensul și conținutul „asemănării și alterității” din perspectiva conceptului de *persoană*. Aceasta, pentru că *persoana* ca mod de ființare uman, definește alteritatea ca unicitate, particularitate și libertate a ființei umane. În acest sens, plecând de la textul biblic, analizăm înțelesul și menirea conceptului de *persoană*, pentru faptul că acest concept îl găsim pentru prima dată în revelația biblică în contextul creării omului (Fac 1,26-27; 2,7; 2,18; 2,23-24). Pentru început, facem o succintă prezentare a parcursului istoric de conceptualizare, formulare și reformulare a sensului și conținutului termenului de *persoană*, într-o abordare interdisciplinară. În această perspectivă, trasăm elementele specifice și definitorii ale persoanei umane ca alteritate, pe de o parte din perspectiva biblic-patristică, iar pe de altă parte din perspectiva gândirii și filosofiei moderne.

În filosofia antică persoana se definea ca „mască” a identității individuale folosită în cadrul pieselor de teatru, sau ca imagine „oficială” în societate, adică negare și afirmare simultană a libertății umane. Sensul și conținutul conceptului de persoană, așa cum îl înțelegem astăzi a fost definit în contextul stabilirii dogmei Sfintei Treimi, în cursul veacului IV.

Din perspectivă biblică și patristică, câteva caracteristici ale persoanei ca definire a alterității omului și posibilitatea a împlinirii asemănării cu Dumnezeu, sunt acestea: persoana comportă o dimensiune transcendentă și care nu poate fi conceptualizată, fiindcă ea este expresia tainei omului – chip și asemănare a lui Dumnezeu; persoana reprezintă principiul ființării ființei, adică modul cu totul unic și particular de *a fi* al ființei ca alteritate (Fac 2,23); persoana este expresia unică și irepetabilă a ființei, „fața” (*prosopon*) ființei sau direcția și expresia ființei ca alteritate; persoana nu poate fi înțeleasă ca individualitate în sine și pentru sine (*in-dividum*), ci se definește prin relație și dăruire de sine celuilalt și împărtășirea de celălalt (Fac 1,26; 2,18); persoana presupune și revendică reciprocitatea care afirmă și garantează alteritatea. Prin urmare, *persoana* se definește prin „modul de a fi al naturii” ceea ce înseamnă posibilitatea realizării asemănării cu Dumnezeu.

În antropologia biblică și patristică distincția fundamentală nu este cea dintre suflet și trup, care sunt o unitate, ci cea dintre *natură* și *persoană*, distincție exprimată astfel: persoana se definește prin *cine*, iar natura se definește prin *ce*. De aici rezultă în teologia patristică răsăriteană prioritatea persoanei față de esență. Ceea ce definește persoana nu este esența sau natura, ci modul de ființare ca alteritate, modul unic, particular și irepetabil de „a da formă” naturii. Persoana umană se definește ca „a fi cineva” potrivit textului biblic „«Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov!»” (Ieș 3,6). Persoana umană se definește ca existența unitară a ființei dihotomice a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac 1,26; Sol 2,23), unitate reprezentată de *nepheș* („suflarea lui Dumnezeu”), care înseamnă alteritatea persoanei prin însuflețirea esenței pământești a omului.

Alteritatea personală exprimă particularitatea, unicitatea și libertatea omului, în sensul că omul nu se deosebește de celelalte făpturi doar prin rațiune și simțire, ci în special prin libertatea de voință. Persoana se definește ca ireductibilitate la ființă, deschidere spre absolut, unicitate, sete de absolut, mister al alterității, judecată și responsabilitate, libertatea voinței de sine. Alteritatea personală ca autodepășire a ființei, este proprie și specifică teologiei biblice exprimată prin termenul „creșteți” (Fac 1,28; Ps 8,4-8; In 1,16), dar și teologiei patristice exprimată prin învățătura despre epectază ca evoluție neîncetată în fericirea desăvârșită. Alteritatea personală se definește ca libertate a voinței și lucrării în asemănarea cu Dumnezeu (Fac 1, 26), pentru că dacă Dumnezeu este liber în mod absolut și omul creat după chipul Lui este liber. Aceasta înseamnă că prin crearea omului, Dumnezeu își asumă riscul libertății omului, libertatea prin care poate ajunge asemenea Lui sau dimpotrivă.

Împlinirea alterității personale ca realizare a asemănării cu Dumnezeu, se realizează în mod deplin doar în și prin Hristos pentru că „prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat” (Is 53,5). Alteritatea personală nu poate fi deplin realizată și afirmată decât în/prin relație potrivit textelor biblice: „om după chipul și asemănarea Noastră” (Fac 1,26) și „Nu este bine să fie omul singur” (Fac 2,18). Prin urmare, omul ca alteritate personală este o ființă comunitară și pentru comuniune. Alteritatea personală se definește ca posibilitate și privilegiu al comunicării și comuniunii în libertate. În acest sens chemarea divină reprezintă elementul fundamental al alterității lui Adam și care implică trei aspecte existențiale interdependente: relația, libertatea și alteritatea. Astfel, chemarea stabilește relația, care se poate realiza doar prin răspunsul liber, răspuns care afirmă alteritatea.

Din perspectivă biblică și patristică alteritatea personală și asemănarea ca scop al omului sunt interdependente, se presupun și se revendică una pe alta. Pentru a atinge asemănarea cu

Dumnezeu Treime Personală omul trebuie înțeles/definit ca alteritate personală, iar alteritatea personală absolută nu-și găsește sensul și împlinirea deplină decât în asemănarea cu Dumnezeu. În „asemănare”, omul ca alteritatea personală nu dispare, nu se dizolvă și nu se confundă cu Dumnezeu, ci se „aseamănă” cu Dumnezeu în modul de „a fi” și nu la nivel ontologic.

În acest capitol, punctăm și trăsăturile fundamentale ale alterității în gândirea filosofică modernă, pentru a putea decanta, pe de o parte elementele comune cu teologia biblică și patristică, iar pe de altă parte punctele divergente, precum și dacă, și în ce condiții s-ar putea vorbi de acomodarea celor două discursuri. Am observat faptul că, în filosofia modernă persoana este definită prin *sine* ca unitate închisă *în sine* și *pentru sine*. Persoana ca alteritate este definită, în acest sens prin: „a ființa-pentru-sine”, adică persoana nu este deschidere spre celălalt; eul este ontologic primar, adică punctul prim de referință în evenimentul existenței; conceptul de „împreună-ființare” cu celălalt, eveniment pentru care lumea (în sensul de cadru al întâlnirii) are rol indispensabil, adică celălalt este condiționat de intermedierea lumii; prezența celuilalt în fața mea înseamnă degradarea ființei lui și totodată a elementelor care-mi compun propriul univers, deci, celălalt este cauza și sursa dezintegrării armoniei și echilibrului propriei lumi („infernul sunt ceilalți”).

Filosofia occidentală este dominată de tema *sinelui* ca ultim punct de referință în discursul ontologic. În acest sens, *celălalt* cu tot ceea ce constituie existența lui pornește de la *eu/sine* și este configurat și înțeles ca existență, prin prisma eului. Astfel, am putea spune că nu omul este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ci Dumnezeu este configurat în funcție de rațiunea și percepția sinelui omului.

Alteritatea personală a omului este înțeleasă în mod diferit de către teologia biblicopatristică (construită și dezvoltată pe revelația biblică – „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa”), față de gândirea filosofică modernă care-și stabilește ca punct de plecare *sinele*. O apropiere de gândirea biblică și patristică și care permite o acomodare a discursului biblic la gândirea filosofică și culturală modernă, am remarcat în filosofia lui Martin Buber și Emanuel Levinas, doi filosofi moderni reprezentanți de seamă ai gândirii religios-filosofice iudaice.

La Martin Buber, filosof al relației și dialogului ca formă de existențialism religios, omul este definit ca „ființă dialogică” și „relațională” prin categoria *noi*, eveniment în cadrul căruia Eu și Tu au întâietate în mod egal în evenimentul relației; Eul se definește pe sine prin Tu și nu invers (nu Eul definește Tu-ul); omul este o „ființă dialogică”, adică omul este definit nu în termeni de substanță, ci de relație exprimată prin categoria *noi*; autentificarea dimensiunii

dialogice a omului se realizează prin relația sa cu eternul Tu care nu devine niciodată Acela; prin orice Tu chemat, de fapt este invocat eternul Tu. Această invocare se definește ca rugăciune, adică dorința arzătoare a inimii, căutarea sinceră exprimată prin Kavanah, ca mișcare plină de sens a persoanei spre împlinire și desăvârșire; în cadrul relației omului cu eternul Tu („Cel ce este”) chemarea îi aparține întotdeauna Acestuia care este de fapt Eu-l Etern; omul este îndreptat întotdeauna spre Dumnezeu și spre ceilalți în virtutea dimensiunii sale dialogice și personale.

Pentru Levinas *celălalt* reprezintă în mod simplu *aproapele*, un *alter ego* care nu este configurat și definit de propriul eu, ci este un *cineva*, este un *tu* prin care eul accede la ceea ce n-ar putea fi fără el, adică la alteritate; întâlnirea cu celălalt nu este mediată de ochi, ci de sunet ca dialog care garantează intimitatea chipului alterității celui alt; adevărul celui alt este revelat prin rostire, ca expresie a vederii și ascultării și nu prin privirea chipului; întâlnirea față către față se realizează prin rostire nu prin vedere. În opoziție cu Heidegger și Husserl pentru Levinas *celălalt* nu este constituit sau configurat de *eu*, ci *întâmpinat* de eu, adică el există în infinitatea sa ca alter ego. Diferența dintre *rostire* și *spunere* ca expresii ale tipurilor de relații: *rostirea* inițiază și întreține relația cu transcendența celui alt (ex. gânguritul copilului mic care se adresează celui alt nu ca limbaj inteligibil, ci drept chemare), în vreme ce *spunerea* înseamnă conceptualizarea și deci raportarea la ființa rostirii care este statică.

În capitolul al treilea dezvoltăm câteva elemente specifice unei hermeneutici a lecturii biblice a alterității, pentru a sublinia faptul că *alteritatea* trebuie înțeleasă în raport de complementaritate și interdependență cu *asemănarea*. În acest sens, menționăm alteritatea ființei creației în raport cu alteritatea Ființei divine, ca diferențiere ontologică absolută. Această diferențiere se exprimă simplu prin faptul că, Ființa lui Dumnezeu este necreată, există prin Sine și în Sine, din veșnicie și în veșnicie („Eu sunt Cel ce sunt” Ieș 3,14), iar ființa lumii este creată, are un început al existenței prin creația ex-nihilo („La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” Fac 1,1), dar este creată pentru veșnicie. Acest „abis” absolut, nu trebuie înțeles ca separare totală, sau lipsă și imposibilitate de comunicare și comuniune. Prin crearea omului „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu, comuniunea și comunicarea, nu numai că este posibilă, ci este ceva firesc și chiar necesar (nu în sens autoritar, ci ca libertate a voinței), în vederea împlinirii menirii și totodată cu afirmarea alterității personale. Porunca divină este, în acest sens, expresia manifestării voinței libere a omului înspre comuniunea cu Dumnezeu.

Omul creat din „țărână”, ca materie deja existentă și „suflare de viață” (Fac 2,7) devine alteritate personală, solidar pe de-o parte cu lumea materială, perceptibilă senzorial, iar pe de altă parte dependent în existența sa de „suflul” dătător de viață al Creatorului său. Crearea

omului ca act special al lui Dumnezeu, înseamnă crearea unei alterități absolute, un *tu* căruia Dumnezeu îi adresează o chemare, exprimată în porunca divină (Fac 2,16-17), iar răspunsul (da/nu) este definitoriu pentru împlinirea sau neîmplinirea menirii sale (asemănarea cu Dumnezeu). Aceasta înseamnă că omul ca alteritate personală se desăvârșește/împlinește în asemănarea cu Dumnezeu printr-un raport de reciprocitate și interdependență: alteritatea personală se împlinește într-o asemănare, iar asemănarea se definește ca împlinire a alterității personale.

Între Dumnezeu, Adam și restul creației văzute există un raport de reciprocitate. Dumnezeu l-a creat pe Adam după chipul și asemănarea Sa, ființa lui Adam este legată, pe deo parte de creație prin „țărână”, iar pe de altă parte tinde spre Creatorul Său prin „suflarea de viață” primită de la El. Aceasta înseamnă că Adam ca stăpân și sacerdot al creației are menirea de a umaniza și transfigura întreaga creație și s-o aducă prinos doxologic Creatorului. Transfigurarea și umanizarea creației prin Adam revendică și afirmă garantarea alterităților creației conform numelor pe care el însuși le-a dat fiecăruia (Fac 2, 19). Totodată, afirmarea alterității personale a lui Adam în raport cu creația văzută este posibilă doar după apariția femeii, față de care se poate raporta ca relație „eu-tu” (Fac 2, 20-23). Astfel, femeia este „ajutorul potrivit pentru el” în sens de reciprocitate și interdependență în dobândirea asemănării (Fac 2, 24). Subliniem aici alteritatea ca egalitate dintre bărbat și femeie, dar nu în sens de identificare sau similitudine totală, ceea ce ar anula alteritatea, ci în sens de responsabilitate („creșteți”, „stăpâniți”) și capacitatea de relaționare și comuniune. Omul, ca alteritatea personală exprimată ca mod de ființare a bărbatului și a femeii, își recunoaște și își afirmă rolul de stăpân al creației, în măsura în care rămâne în comuniune cu „Cel ce este” (Ieș 3,14).

Un aspect important pe care l-am subliniat în acest context, este revelarea Numelui Divin care înseamnă revelarea lui Dumnezeu Însuși, pe de o parte, atât cât omul poate să cuprindă cu înțelegerea sa, iar pe de altă parte, atât cât cuvântul rostit sau scris poate exprima. În gândirea ebraică numele exprimă, descrie și definește personalitatea celui care îl poartă, fiind indisolubil legat de natura persoanei respective. Numele Iahve („Cel ce este”) revelat lui Moise, exprimă realitatea Dumnezeirii: pe de o parte, existența prin Sine ca veșnicie a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, alteritatea Sa personală absolută „Eu sunt Cel ce sunt”. Valoarea numelui ca revelare a menirii și făuritor al destinului purtătorului său, reiese din exemplul celor cărora, Dumnezeu le-a schimbat numele (Avram-Avraam; Iacov-Israel), dar și al celor care primesc nume din cer (Ioan, Iisus). În mistica iudaică Numele Divin are și valențe magice, Tora fiind prin excelență Numele lui Dumnezeu, în sensul că fiecare literă a Torei este o existență de sine stătătoare și se constituie ca nume dumnezeiesc.

Prezentăm în acest capitol cele două momente importante ale existenței umane: starea paradisiacă și căderea în păcat ca eșec existențial. Starea paradisiacă a reprezentat starea deplinătății capacităților omului de a-și desăvârși alteritatea personală întru asemănarea cu Dumnezeu. În acest sens, asemănarea se putea realiza prin împlinirea, în mod liber a poruncii divine, iar libertatea era și este un privilegiu al persoanei ca alteritate. Prin urmare, alteritatea personală și asemănarea cu Dumnezeu sunt complementare și interdependente.

Căderea în păcat reprezintă, însă, eșecul existențial al omului ca efect al libertății personale și deci, imposibilitatea împlinirii alterității personale întru asemănarea cu Dumnezeu. Aceasta pentru că, păcatul înseamnă alteritatea ca diviziune/separație la nivelul întregii creații, în sensul că, păcatul distruge ordinea și armonia originare, fragmentează și dezbină creația în structura ei intimă; căderea în păcat transformă alteritatea personală a omului (ca posibilitate de comuniune cu Dumnezeu), în alteritate individuală înțeleasă ca lipsa comuniunii și înstrăinare de Dumnezeu. În acest sens alteritatea ca diviziune și lipsa comuniunii înseamnă separare, individualizare și în cele din urmă moarte, iar moartea în cazul omului ca despărțire a sufletului de trup înseamnă dezintegrarea persoanei umane. Căderea în păcat a însemnat pentru om restrângerea capacității de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, tensiune și dezechilibru între elementele creației, dar nu anulare a alterității personale sau a capacităților de comuniune.

În capitolul al patrulea propunem un model al posibilității restaurării alterității prin iubire. Cel mai reprezentativ model, în acest sens, pe care îl regăsim în paginile Tanakh-ului, credem noi, este Cântarea Cântărilor ca imn al dragostei restauratoare. Așa după cum, o consecință negativă a libertății omului poate fi păcatul ca înstrăinare și lipsă a comuniunii cu Dumnezeu, restabilirea comuniunii cu El este tot un efect al libertății omului exprimat prin dorința de întoarcere și căutare a „Celui dorit”. Unul din termenii care exprimă restabilirea comuniunii cu Dumnezeu în paginile Tanakului este *šûb* care are sensul de: „a se întoarce”, „a restabili”, „a reveni”, „a se schimba”, „a restaura”, „a răspunde”. Restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu este posibilă datorită existenței neperisabile a chipului lui Dumnezeu în om și care reprezintă condiția fundamentală a capacității și posibilității revenirii acestuia din adâncul întunecat al păcatului prin adevărata pocăință, la frumusețea originară a alterității și libertății sale personale. Prin urmare omul își păstrează dimensiunea personală până și în cea mai adâncă decădere și alienare existențială.

Cântarea Cântărilor poate fi considerată imn al dragostei restauratoare a alterității personale a omului. Aceasta presupune căutarea, ca efort personal și liber și în cele din urmă aflarea „Celui iubit”. Împlinirea alterității personale ca asemănare este sugerată prin expresia „eu a iubitului meu sunt și El este al meu” (Cânt 6,3), în sensul că, în iubire se afirmă și se

garantează în mod evident alteritatea personală a fiecăruia, iar bucuria împărtășirii reciproce a iubirii se realizează întru asemănarea cu Dumnezeu. În acest context iubirea este înțeleasă pe de-o parte ca ecou al chemării divine, iar pe de altă parte ca răspuns liber și conștient din partea omului ca alteritate personală. Aceasta pentru că libertatea este trăsătura fundamentală a alterității chipului ca persoană, libertate care, deși a fost îngrădită în urma păcatului, nu a fost niciodată anulată. Acest lucru este exprimat în teologia creștină prin expresia paulină „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine” (Gal 2, 20) în sensul eliberării ființei umane de tot ceea ce îi este străin și nefiresc și revenirea la firescul ființei create de Dumnezeu, acea ființă care se poate uni atât de intim cu Dumnezeu încât voința lui devine voința ei, bineînțeles cu garantarea și afirmarea alterității personale.

Încununarea eforturilor de despățimire ale omului este reprezentată de *curaj* sau *îndrăznire* (παρρησία - *parrisía*), care marchează finalul acestei etape a urcușului duhovnicesc. Îndrăznirea exprimă în acest sens ideea de familiaritate, de intimitate, de sinceritate și adevăr, drept trăsături fundamentale ale relațiilor dintre persoane. Pe plan duhovnicesc *parrisía* exprimă aceeași realitate, în sensul că sufletul ajuns la nepățimire (ἀπάθεια - *apátheia*) își recâștigă libertatea și alteritatea personală autentică în raporturile sale cu Dumnezeu, adică dobândește din nou îndrăznire către El și se reîntoarce în comuniunea intimă cu El.

Dragostea ca restaurare a alterității personale, este privită în acest capitol din perspectiva îndumnezeirii omului, în lumina teologiei biblic-patristice. Din această perspectivă, îndumnezeirea reprezintă scopul ultim al omului și este posibilă numai în/prin Hristos Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Mântuirea în Hristos înnoiește omul nu în ceea ce privește natura sa, căreia nu îi adaugă nimic în plus, ci sub aspectul modului de ființare, a alterității personale pentru a-l face „părtaș dumnezeieștii firi” (2Ptr 1,4).

Restaurarea alterității personale a omului în Hristos, înseamnă pentru om dobândirea modului de existență a lui Dumnezeu. Prin evenimentul îndumnezeirii alteritatea personală a omului este afirmată și garantată, este reasezată în cadrele autentice ale afirmării și împlinirii ei. „Comunicarea” și „întrepătrunderea” divinului și a umanului în evenimentul îndumnezeirii, nu înseamnă amestecarea sau știrbirea naturilor sau a voințelor, ci armonizarea lucrărilor divine cu cele umane prin afirmarea alterității absolute a fiecăreia dintre ele. Ceea ce se transformă este *troposul* sau modul de existență al logosului firii umane, care se armonizează, se întrepătrunde și devine asemenea modului de existență divin. Însă schimbarea modului de existență nu rămâne doar la nivel de simplă intenționalitate, ci îndumnezeirea ca transformare a omului înseamnă în mod real schimbarea modului de existență al firii umane personale.

Îndumnezeirea este un eveniment unic și personal, expresie a unicității și particularității relației omului ca persoană cu Dumnezeu Personal; fiecare om devine un chip personal prin care Dumnezeu personal strălucește în-afară. Omul îndumnezeit își păstrează nu numai alteritatea firii, ci și alteritatea personală. Realizarea deplină a alterității personale a omului întru asemănare se va împlini în veacul viitor după învierea de obște, atunci când moartea, ultimul dușman al existenței umane va fi biruit pentru toți și pentru totdeauna (1Cor 15,26; Apoc 21,4).