

SANDU FRUNZĂ



*Dumnezeu și Holocaustul
la Elie Wiesel*

Colecția: BIBLIOTECA CONTEMPORANUL • ISTORIE
Coperta și colaj: Florin AFLOAREI

Editori: Aura CHRISTI & Andrei POTLOG
Lector: Irina CIOBOTARU
Director economic: Mihaela DAVID
Tehnoredactor: Carmen DUMITRESCU

Editura CONTEMPORANUL
O.P. 22, C.P. 113, București, 014780
Tel./Fax.: 021-2125692; Tel.: 021-3106618
Comenzi carte prin poștă:
Tel.: 021-2125692
E-mail: contemporanul@yahoo.com
www.ideeaeuropeana
www.contemporanul.ro

© Contemporanul

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

SANDU FRUNZĂ

Dumnezeu și Holocaustul la Elie Wiesel



SANDU FRUNZĂ este conf. univ. dr. la Facultatea de Științe Politice, Administrative și ale Comunicării de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj. A urmat stagii de specializare și documentare în filozofie, studii religioase, etică relațională, deontologie, filozofie evreiască, la Santa Barbara, Salt Lake City, Boston, Philadelphia, Sofia, Budapesta, Ierusalim etc.

Este autor al volumelor *Filosofie și iudaism* (2006), *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (2003), *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională* (2001), *Iubirea și Transcendența* (1999), *O antropologie mistică* (1996). Este coordonator al volumelor *Essays in honor of Moshe Idel* (co-editor 2008), *Education and Cultural Diversity* (co-editor 2006), *Tinerii și politica. Împreună pentru o politică mai bună* (co-editor 2006), *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe* (co-editor 2005), *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România* (2004), *Filosofie și religie. O abordare multidisciplinară* (2001). Este editor al *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (www.jsri.ro).

A publicat articole în prestigioase reviste academice și de cultură din țară și străinătate: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, *L'annee Canonique*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, *Transylvanian Review*, *Journal of Media Research*, *Romanian Journal of Communication and Public Relations*, *Philobiblon*, *Revista de filozofie*, *Tribuna*, *Steaua*, *Vatra*, *Dilema*, *Timpul*, *Piața literară* etc.

Cărțile sale au fost recenzate în numeroase publicații culturale și academice din țară și străinătate dintre care amintim: *Tribuna*, *Observator cultural*, *Timpul*, *Impact*, *Philobiblon*, *Symposion*, *Studia Universitatis*, *Viața Noastră*, *Religion in Eastern Europe*, *Higher Education in Europe*, *JSRI* etc.

A primit Premiul JSRI pentru studii religioase (2002), Premiul UBB (2004), Premiul Academiei Române (2005), Profesor Bologna (2010).

INTRODUCERE LA PROBLEMA RĂULUI ȘI A RESPONSABILITĂȚII

Aceasta este o carte despre indiferență. Ea ne înfățișează o parte din povestirile lui Elie Wiesel despre indiferența omului și indiferența lui Dumnezeu. Cele două căi ale indiferenței se întrepătrund într-o complicitate cu răul absolut ca manifestare cotidiană în lagărele morții. Răul este scos din sfera teologicului și este transferat în cea ontologică. Prezența răului scurtcircuitează comunicarea dintre om și divinitate, explică întreruperea relațiilor interumane și face loc apariției suferinței, violenței și morții ca elemente ale normalității cotidiene. În această realitate construită pe o logică a războiului, răul nu mai are o semnificație morală și existențială de ordin religios, ci i se conferă o realitate strâns legată de acțiunea sau non-acțiunea umană.

Istorisirile aici invocate ne relevă o voce re-născută din experiența holocaustului, o experiență ce ne vorbește de condiția umană în fața exterminării evreilor dar și în fața altor eveni-

mente ce ar putea să ne facă să ne confruntăm în prezent și viitor cu fenomene asemănătoare. Ele ne îndeamnă să reflectăm asupra a ceea ce a însemnat atunci și ceea ce mai înseamnă astăzi – la nivelul mentalității comune – uciderea celor inocenți. Prima evidență ce se naște în mintea celui ce citește lucrările lui Wiesel în general, dar mai ales istorisirile din *Noaptea*, este aceea că Dumnezeu a ales să fie tăcut și absent pentru a face mai pregnantă prezența omului, moartea și suferința sa.¹ Imaginea indiferenței lui Dumnezeu și a creaturilor sale ne conduce la ideea că istoria exterminării inocenților este dublată de necesitatea istoriei creșterii în responsabilitate a ființei umane confruntată cu manifestarea răului.

La o privire retrospectivă, Elie Wiesel ne apare ca un simbol al rezistenței în fața răului, a manifestării răului absolut înțeleasă ca persuasiune ideologică și ca acțiune de exterminare a evreilor europeni. Avînd în vedere recunoașterea publică, atît în calitate de luptător pentru drepturile omului, cît și în cea de scriitor, putem spune că el se dovedește a fi o voce ce cheamă la responsabilitate și la respectul alterității. Astfel, o problemă ce pare să îi

¹ Pe lângă această perspectivă a absenței și tăcerii lui Dumnezeu Elie Wiesel mai exploatează, sporadic, în scrierile sale și alte motive pe care le găsim în interpretările teologice și filosofice asupra Holocaustului, unul dintre acestea este cel al ascunderii feței lui Dumnezeu: „Suferință, foamete, boală, frică, agonie... Pentru a nu mai vedea rușinea care îi cucerise creația, Dumnezeu trebuie că își ascunsese fața”. Elie Wiesel, *Nebuna dorință de a dansa*, traducere de Doru Mareș, București: Editura Trei, 2007, p. 293.

privească doar pe evrei își dovedește semnificația deplină doar atunci cînd e privită ca un apel menit să ne sensibilizeze în fața suferințelor extreme la care ființa umană poate fi supusă, chiar și astăzi, la scara întregii umanități. Pe acest fundal se constituie o etică a responsabilității ce are drept punct de plecare ideea că fiecare om trebuie să capete conștiința că a rămas singur în fața manifestării răului absolut și are responsabilitatea totală a diminuării în cît mai mare măsură a prezenței lui.

O viziune asemănătoare asupra responsabilității putem sesiza și la Hans Jonas. Chiar dacă la acesta întîlnim o perspectivă teologică diferită, este esențial să observăm că imperativul responsabilității se naște din alte resurse decît cele divine, că izvorul responsabilității este necesitatea ființei umane de a-și prezerva propria natură umană.² Pe această premisă a responsabilității umane construiește Hans Jonas, mai apoi, o nouă perspectivă asupra lui Dumnezeu. Prin urmare, Holocaustul ne aduce în situația ca natura umană și natura divină să fie regîndite din perspectiva adevărului revelat de experiența totalei dezumanizări și a exterminării.³

² Lawrence Vogel, „Hans Jonas’s Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology”, în Hans Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the God after Auschwitz*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 14.

³ Hans Jonas, „The Concept of God after Auschwitz: A Jewish voice” în *Mortality and Morality. A Search for the God after Auschwitz*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, pp. 131-143.

Putem aminti faptul că Levinas se întreabă: mai este posibilă moralitatea după Auschwitz, avînd în vedere că acolo Dumnezeu a permis Naziștilor să facă tot ceea ce ei au dorit? Mai putem vorbi de porunci absolute după Auschwitz? Levinas se regăsește în situația că nu poate aduce argumente care să arate că legea morală religioasă sau legea etică este o imposibilitate după această experiență.⁴ Însă, devine evident că Biblia nu mai poate fi privită ca o carte ce ne trimite la misterul lui Dumnezeu, ci la „sarcinile umane ale oamenilor”. Această angajare trebuie convertită în una a afirmării alterității. Holocaustul e o dovadă în plus că „Monoteismul e un umanism. Doar nerozii fac din el o aritmetică teologică”.⁵

În numele acestui umanism, omul trebuie să acționeze în vederea reducerii violenței ce se naște la întîlnirea cu celălalt om. Astfel, etica este indispensabilă existenței subiectului și de aceea relația de responsabilitate față de celălalt se dovedește a fi constitutivă ființei umane.⁶ Absența responsabilității în condițiile lagărului

⁴ Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, „The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas” în Robert Bernasconi and David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London: Routledge, 1998, p. 176.

⁵ Emmanuel Levinas, *Dificila libertate. Eseuri despre iudaism*, traducere de Țicu Goldstein, București: Hasefer, 1999, p. 335.

⁶ David Campbell, „The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida, and Ethics after the End of Philosophy” în David Campbell and Michael J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces. Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 35.

face ca dezumanizarea să atingă limitele pînă la care moartea ca violență extremă adresată celui alt să nu mai apară ca un eveniment, ci ca o succesiune în ordinea ambiguității vieții temporale. După cum afirmă Levinas,

„Violența nu constă însă atît în a răni sau a distruge, cît în a întrerupe continuitatea persoanelor, în a le face să joace roluri în care nu se mai regăsesc, în a le face să-și trădeze nu numai propriile angajamente, ci și propria substanță, în a le face să îndeplinească acțiuni care vor distruge orice posibilitate de acțiune.”⁷

În *Totalitate și Infinit*, Levinas utilizează cuvîntul justiție ca sinonim cu cel de etică, cele două devin unul și același cuvînt, inseparabil de politic, care presupune relația dintre doi oameni.⁸ Paradigma acestei relaționări o întîlnim în atitudinea personajului biblic Avraam, care deși se simte a fi doar pulbere și cenușă, în fața suferințelor semenilor săi și în fața iminenței lor dispariției, își ia inima în dinți și își ridică vocea spre Dumnezeu cerîndu-i să fie îngăduitor cu ei. Dincolo de orice rezultat al asumării unei asemenea intervenții și responsabilități, Avraam ni se oferă ca un arhetip al oricărei responsabilități pe care fiecare om o are în raport cu semenii săi.⁹

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Iași: Polirom, 1999, p. 5.

⁸ Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, „The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas”, p. 169.

⁹ Emmanuel Levinas, *Moartea și timpul*, traducere de Anca Măniuțiu, Cluj: Apostrof, 1996, p. 166.

Pe acest fundal al necesității afirmării responsabilității, Elie Wiesel consideră că, o dată cu experiența Holocaustului, toate categoriile ce modelează creația umană trebuie regândite din perspectiva responsabilității pe care o induce rememorarea evenimentelor petrecute în interiorul și în jurul lagărelor morții. Pornind de la această experiență, literatura, teologia, filosofia post-Holocaust trebuie să ne ajute să punem întrebări și să găsim răspunsuri ce privesc rațiunea umană în situații limită, să modeleze planul acțiunii, eticii și responsabilității umane, să vorbească despre condiția umană într-o lume în care Dumnezeu dacă nu este în totalitate absent este în mod evident tăcut și indiferent. Filosofia, ca și teologia, trebuie să fie orientată spre comunitate și spre nevoile pe care le au indivizii care o formează. În mod particular, teologia trebuie să fie o teologie a alterității care să cultive ideea împlinirii individului în relația sa responsabilă cu celălalt. Pentru exprimarea ideilor filosofice și a celor religioase, Wiesel alege discursul literar. Acesta i se pare că poate exprima, într-un mod mai adecvat decât alte discipline, magnitudinea genocidului îndreptat împotriva evreilor europeni. Această alegere e determinată și de convingerea că literatura este cea mai potrivită pentru exprimarea unor trăiri personale. Mai mult decât atât, Elie Wiesel consideră că deși holocaustul este un subiect potrivit pentru interogație, istoricii, sociologii sau teoreticienii în general care nu au trăit experiența efectivă a evenimentelor nu pot să ofere răspunsuri adecvate la întrebările legate de Holocaust. La rîndul său, Richard L. Rubenstein subliniază rolul important jucat de

literatura ce se constituie sub forma memoriilor în ceea ce privește scoaterea „împărăției morții” din cîmpul statisticilor și în aducerea ei în planul experienței individuale. Însă, în opoziție cu Wiesel, apreciază că cel direct implicat în evenimente, cel ce depune mărturie, concentrîndu-se asupra experienței individuale, poate să negligeze perspectiva asupra structurilor mai largi care au pus în cauză și au distrus propria sa lume. Astfel, pentru Rubenstein, devine o necesitate abordarea holocaustului din perspective dintre cele mai diverse și pe baza unor experiențe multiple, avînd în vedere că Holocaustul ridică probleme morale și religioase care nu îi mai preocupă doar pe evrei. El aduce ca dovadă în acest sens largul interes pentru literatura legată de Holocaust, mai ales față de scrierile lui Elie Wiesel. Rubenstein consideră că uneori explorarea literară a problemelor morale și religioase generale poate să preceadă alte moduri de reflecție asupra acestora.¹⁰ Cu atît mai mult cu cît, literatura holocaustului – așa cum afirmă Milton Teichman – nu rămîne o simplă abstracție pentru cititor. Ea îl face participant activ la diverse tipuri de experiențe personale și comunitare și în felul acesta îl determină să aibă o atitudine și să adopte o anumită poziție. Ea îl determină să retrăiască viața personajelor și în cele din urmă îl pune în situația de a reflecta asupra sensului și semnificației vieții într-o

¹⁰ Klaus Rohmann, „Radical Theology in the Making: Richard L. Rubenstein Reshaped Jewish Theology From Its Beginnings”, în Betty Rogers Rubenstein, Michael Berenbaum (eds.), *What Kind of God? Essays in Honor of Richard L. Rubenstein*, Lanham: University Press of America, 1995, p. 3.

lume în care holocaustul a fost posibil. Această reflecție poate să îl conducă la asumarea unei atitudini etice și responsabile în raport cu ceea ce se poate întâmpla cu viața sa și a semenilor săi.¹¹

Această reflecție activă conduce în mod inevitabil la meditația asupra prezenței și acțiunii răului în lume. În răspunsul oferit problemei răului întâmpinăm o dublă dificultate: pe de o parte, trebuie să relevăm modul în care cei ce acționau în numele și din interiorul unui sistem bazat pe o ideologie a răului radical erau preocupați în a distinge între ceea ce e bine și ceea ce e rău în raport cu ceilalți; pe de altă parte, una dintre marile dificultăți este să reușim în orice situație, și mai ales în situațiile limită, să discernem între bine și rău. Experiența Holocaustului aduce cu și mai multă acuitate necesitatea discutării acestei distincții deoarece Wiesel este convins că răul nu este o simplă absență a binelui, a iubirii, așa cum proclamă o întreagă tradiție occidentală. Răul are realitate ontologică și poate deveni covârșitor în om. Wiesel e convins de faptul că naziștii au ucis milioane de evrei nu pentru că ei nu cunoșteau iubirea. El nu exclude faptul că ei și iubeau și adesea aveau o relație armonioasă de familie. Sau este deja anecdotică iubirea pe care Hitler o purta ciinelui său. Dar nu există nici o îndoială asupra faptului că în același timp ei și urau cu o intensitate neobișnuită.¹² Această ură s-a

¹¹ Milton Teichman, „Literature of Agony and Triumph: An Encounter with the Holocaust”, *College English*, Vol. 37, No. 6 (Feb., 1976), p. 615.

¹² Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, translated by Jon

dovedit a fi nu numai nocivă, ci chiar devastatoare. Întrebat fiind dacă realmente crede că există răul ca atare, Wiesel afirmă că este evident că răul e mai mult decât o simplă absență a binelui. Rațiunea pentru care naziștii au ucis a fost în mod efectiv bazată pe ură.¹³ Aceasta arată că răul nu este pur și simplu pasiv, ci el acționează pentru a cucerii, el încearcă să triumfe la fel cum deșertul triumfă asupra pământului fertil, sau cum apele mării cuprind, treptat, nisipul de pe plajă.¹⁴ Foarte sugestive în acest sens sînt aprecierile unui prieten al lui Wiesel, Franklin H. Littell, potrivit căruia istoria holocaustului trebuie privită, pe de o parte, sub semnul creșterii continue a puterii de manifestare a răului pe fondul slăbiciunii continue a trăirilor prin care omul modern se simte legat de semenii săi, iar pe de altă parte, ca un semnal de alarmă că progresul tehnologic nu atrage după sine obligatoriu și o dezvoltare spirituală a omului, o evoluție în plan etic.¹⁵

Caracterul absolut al manifestării răului în experiența holocaustului este identificat de Wiesel în situația, greu de imaginat, în care manifestarea radicală a răului devine un fapt al vieții cotidiene, începe să facă parte din nor-

Rothschild, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1990, p. 191.

¹³ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p.191.

¹⁴ Elie Wiesel citat în Caroline Lazo, *Elie Wiesel*, New York: Dillon Press, 1994, p. 5.

¹⁵ Franklin H. Littell, *A Christian Response to the Holocaust. Selected Addresses and Papers (1952-2002)*, Merion Station, Pennsylvania: Merion Westfield Press International, 2003, p. 167.

malitatea vieții. Auschwitz devine un simbol al răului absolut deoarece el părea să facă parte dintr-o normalitate pe care o trăiau deopotrivă forțele opresive din lagăr cât și oamenii obișnuți din afara acestuia, care priveau tăcuți și indiferenți la tot ceea ce li se întâmpla semenilor lor. Această imagine trebuie completată cu ura de care se lăsau mînați, într-un mod irațional, cei ce îmbrățișau sau se lăsau influențați de ideologia vremii cu un profund caracter antisemit. Enormitatea fenomenului este percepută ca fiind cu atît mai mare cu cît acest lucru se întâmpla sub privirile liniștite ale poporului german, unul dintre cele mai culturale și civilizate popoare ale lumii occidentale, dar și sub privirile indiferente ale celei mai mari părți a umanității.

O asemenea situație nu invită la eludarea vinovățiilor individuale, nu conduce la stabilirea unei vinovății colective, ci mai degrabă face apel la implicarea, memoria și responsabilitatea fiecărei ființe umane. Interferența dintre memorie, mărturisire și responsabilitate este fundația pe care Wiesel își ridică întreaga sa creație. Ea se constituie într-o chemare la asumarea unei etici a responsabilității care să țină lumea pe făgașul ei firesc.

Un aspect important în afirmarea unei etici a responsabilității este semnificația pe care o capătă memoria în situația post-holocaust. Memoria invită la mărturisire, adică la participarea la un set comun de înțelesuri și acțiuni. În opera lui Wiesel nimic nu există înafara memoriei. Memoria este origine, este vehicul al vieții și este suportul pe care se poate construi speranța mîntuirii. Memoria și mărturisirea se

atrage una pe cealaltă pe terenul responsabilității fiecărui individ și a fiecărei comunități, dar și a lui Dumnezeu, în fața uciderii celor inocenți sau a suferințelor celor care sînt socotiți ca fiind vinovați deși în mod evident nu au nici o vină. Deși Wiesel este interesat doar de responsabilitatea umană, el ne sugerează în repetate rînduri că Dumnezeu nu este nici el lipsit de responsabilitate în ceea ce s-a întîmplat în lagăre ca fenomen al distrugerii ființei și memoriei lui Israel. Utilizînd *Noaptea* ca și context al discuției de față, ne-am oprit asupra cîtorva aspecte din totalitatea semnificațiilor pe care memoria le presupune: memoria ca nostalgie, memoria ca prezență, memoria ca mărturie. Fiecare dintre acestea conduc spre necesitatea afirmării unei etici a responsabilității. Sugestive sînt în acest sens comentariile lui Alan L. Berger pe marginea viziunii lui Elie Wiesel despre „cine va depune mărturie pentru mărturisitori”:

„Memoria implică mai mult decît recuperarea mentală a ceva ce a avut loc în trecut, or ceva care a fost uitat. Revendicarea memoriei îndeamnă la acțiune... Memoria cere să acționezi într-un mod ce conduce, cel puțin parțial, la o restaurare a lumii (*tikkun*), ridicînd, totodată, întrebări pentru cei doi parteneri ai legămîntului, omul și divinitatea”¹⁶

¹⁶ Alan L. Berger, „Transfusing Memory. Second-Generation Postmemory in Elie Wiesel's *The Forgotten*”, în *Obliged by Memory. Literature, Religion, Ethics. A collection of essays honoring Elie Wiesel's seventieth birthday*, Edited by Steven T. Katz and Alan Rosen, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, pp. 117- 118.

Important e să înțelegem faptul că Wiesel nu propune o nouă teodicee. El se arată mereu atașat credinței în sensul tradițional al comunității evreiești din care face parte. Toate ezităările sau îndoielile legate de prezența lui Dumnezeu ce pot fi desprinse din *Noaptea* sînt mai degrabă formulări simbolice ce privesc reducerea la starea de abandon, de suferință, dezumanizare și moarte în condițiile atrocităților din lagărele de exterminare. Responsabilitatea umană este cea adusă în discuție de fiecare dată cînd este chestionată prezența lui Dumnezeu, fie că este concepută sub forma absenței fie ca instanță ce funcționează ca o oglindă în care omul se privește atunci cînd se confruntă cu necesitatea asumării propriei sale responsabilități.

În această perspectivă trebuie privită încercarea lui Elie Wiesel de a se detașa de toate interpretările ce îl asociază cu teologia morții lui Dumnezeu. Acesta este și unul dintre motivele controverselor pe care o are cu Richard L. Rubenstein. Spre deosebire de Rubenstein, care propune o reformulare a credinței iudaice prin renunțarea la motivele fundamentale ale tradiției iudaice, Wiesel rămîne un om al credinței și al tradiției, chiar dacă susține că unele dintre categoriile iudaismului tradițional nu pot să explice ceea ce s-a întîmplat în lagărele morții.

Rubenstein afirmă că cea mai mare provocare pe care o aduce Holocaustul este cea adusă teologiei. Dacă literatura sau filosofia pot să facă cu ușurință abstracție de probleme cum sînt cele ale Alegerii sau Legămîntului, teologia Holocaustului trebuie să înceapă cu punerea în

discuție a credinței biblico-rabinice.¹⁷ Aceasta presupune, după Rubenstein, o reflecție asupra naturii lui Dumnezeu așa cum apare el în Biblie și în literatura rabinică. O analiză în perspectivă a evenimentelor petrecute în perioada celui de al doilea război mondial pare să deschidă spre două concluzii:

- 1) Dacă Holocaustul este interpretat ca o pedeapsă divină adusă asupra evreilor de un Dumnezeu just, atunci nu avem altă soluție decît să înțelegem ceea ce s-a întîmplat la Auschwitz drept expresia ultimă a scopurilor lui Dumnezeu cu poporul pe care l-a ales.
- 2) Dacă socotim că nici o crimă produsă de indivizi păcătoși nu poate să justifice pedeapsa adusă de Dumnezeu asupra unui întreg popor, atunci Dumnezeu, așa cum este el înțeles în tradiția iudaică, nu poate să existe.¹⁸

Reprezentarea specifică monoteismului iudaic este chestionată din perspectiva unei logici umane care pare să nu mai accepte că logica divină ar putea diferi de aceasta. Astfel, putem sesiza că, deși Wiesel și Rubenstein se situează pe poziții teologice diferite, ei se întîlnesc în punctul în care din imposibilitatea acceptării unei anumite reprezentări a lui Dumnezeu se trag concluzii cu privire la o etică a responsabi-

¹⁷ Richard L. Rubenstein, „The Fall of Jerusalem and the Birth of Holocaust Theology”, în Raphael Jospe and Samuel Z. Fishman (eds.), *Go and Study, Essay and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Washington D.C.: B'nai B'rith Hillel Foundations, 1980, p. 224.

¹⁸ Richard L. Rubenstein, „The Fall of Jerusalem and the Birth of Holocaust Theology”, p. 224.

lității în care este antrenată umanitatea. Acest loc al întâlnirii este însă și cel în care cei doi autori se despart. În timp ce Wiesel păstrează ca pe o posibilitate de fundal o formă tradițională de prezență divină, cea specifică hasidismului, Rubenstein îndeamnă la renunțarea la întreaga mitologie prin care evreii se raportează la Dumnezeuul propriei lor religii. În acest scop el formulează controversata sa teorie cu privire la moartea lui Dumnezeu.

Argumentul lui Rubenstein cu privire la moartea lui Dumnezeu a fost sintetizat de Steven Katz în felul următor:

- 1) Dumnezeu, așa cum este conceput în tradiția iudaică nu ar fi putut să permită ca Holocaustul să fi avut loc
- 2) Holocaustul a avut loc
- 3) Dumnezeu, așa cum este el conceput în tradiția evreiască, nu există.¹⁹

Acest argument este asemănător cu argumentul ce deduce inexistența lui Dumnezeu ca o concluzie a prezenței și acțiunii în lume a Răului²⁰. Două elemente sînt aici importante: imaginea Dumnezeului legămîntului biblic și omnipotența și perfecțiunea morală a divinității. Inexistența lui Dumnezeu este dedusă din încălcarea de către Dumnezeu a legămîntului său cu poporul lui Israel și din prezența răului absolut în condițiile lagărelor morții.

¹⁹ Steven Katz, „The Shoah”, în Daniel H. Frank, Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London: Routledge, 1997, p. 856.

²⁰ Peter van Inwagen, „The Problem of Evil” în William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 188.

Acestea fac discutabilă perfecțiunea morală și omnipotența lui Dumnezeu și conduc la ideea că toate miturile iudaice ce se constituie în jurul Legămîntului nu mai pot fi susținute din perspectiva unei prezențe vii a Dumnezeului biblic. Argumentul inexistenței lui Dumnezeu nu trebuie privit prin prisma speculației filosofice sau teologice asupra existenței lui Dumnezeu. Richard L. Rubenstein este convins că evreii trebuie să își regîndească întreaga tradiție și trebuie să renunțe la miturile fundamentale furnizate de iudaism dacă doresc să supraviețuiască în situația post-holocaust. Pentru Rubenstein, afirmarea morții lui Dumnezeu așa cum este el gîndit de tradiția rabinică nu este un capriciu teologic, ea vizează chiar supraviețuirea evreilor ca evrei. Afirmarea morții este utilizată ca un suport pentru susținerea responsabilității în fața vieții, a supraviețuirii comunității.

Astfel, putem sesiza că, într-o anumită măsură, Wiesel și Rubenstein se pot întîlni în afirmarea faptului că Holocaustul nu servește drept o infirmare empirică a credinței în Dumnezeu în general. El aduce o provocare foarte serioasă cu privire la natura lui Dumnezeu și a relației sale cu Israelul.²¹ Însă, spre deosebire de Wiesel, Rubenstein consideră că Holocaustul repune în discuție instituțiile fundamentale ale iudaismului. Îndeosebi instituțiile simbolice trebuie reconstruite din temelii. Fără a accepta să fie inclus în curentul teologiei morții lui Dumnezeu așa cum s-a dezvoltat el în teologia creștină, Rubenstein apreciază valoarea deose-

²¹ Richard L. Rubenstein, „The Fall of Jerusalem and the Birth of Holocaust Theology”, p. 224.

bită a gândirii creștine a morții lui Dumnezeu. Ea i se pare importantă pentru faptul că ne înfățișează adevărul cu privire la modul de întâlnire dintre om și Dumnezeu specific timpului nostru. Acest adevăr arată că întâlnirea dintre persoana divină și cea umană este total inexistentă.²² Totuși, Rubenstein consideră că teologia radicală creștină greșeste atunci când afirmă că Dumnezeu a murit efectiv. Analiza semnificațiilor pe care această afirmație le pune în joc, dovedește că ea nu ne spune nimic despre Dumnezeu, că afirmația „Dumnezeu este mort” ne vorbește doar despre ceea ce crede cel care face această afirmație.²³ Detașându-se de teologia radicală, Rubenstein consideră că „moartea lui Dumnezeu este un fapt cultural. Nu putem ști dacă este mai mult decât atât”.²⁴ În acest context, Rubenstein se întreabă: ce altceva ar putea să spună despre Dumnezeu un evreu, după Auschwitz? Întrebarea este mai degrabă una retorică. De aceea i se pare cel mai potrivit

²² Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1966, p. 245.

²³ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 246. Vezi și Thomas J. J. Altizer. *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: Westminster Press, 1966; Thomas J. J. Altizer, William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966; Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan, 1966. O perspectivă interesantă asupra teologiei morții lui Dumnezeu în John D. Caputo, Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere de Cristian Cercel, București: Curtea Veche, 2007.

²⁴ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 246.

să afirme că de fapt noi trăim „în timpul morții lui Dumnezeu”. Această afirmație arată că există o prăpastie între lumea în care trăim și comunitățile tradiționale din care venim.²⁵ Prin urmare, sintagma „Dumnezeu a murit” spune mai multe despre om și cultura sa contemporană decât spune despre Dumnezeu așa cum este gândit de religie. În acest sens trebuie să înțelegem afirmația lui Rubenstein că „Moartea lui Dumnezeu e un fapt cultural”.²⁶ Rubenstein se explică:

„Cînd spun că trăim într-un timp al morții lui Dumnezeu, eu înțeleg că firul ce-l leagă pe om și pe Dumnezeu, cerul și pămîntul, a fost rupt. Noi trăim într-un cosmos fără trăire, liniștit și rece, nesuștinut de nici o putere semnificativă de dincolo de propriile noastre resurse.”²⁷

În ciuda paralelelor între viziunile celor doi gânditori, foarte ingenios construite de către Michael Berenbaum, trebuie să spunem că, spre deosebire de Rubenstein, Elie Wiesel este mereu în căutarea resurselor credinței și a puterii de a întrezări prezența lui Dumnezeu în istorie. Dincolo de frumusețea interpretărilor, rămîne dorința, mereu exprimată de Elie Wiesel în situația post-holocaust, să lăsăm deschisă posibilitatea prezenței unui Dumnezeu viu în spatele oricărei imagini a realității. Această proximitate a lui Dumnezeu nu este importantă în sine, ci prin faptul că face parte din procesul de recu-

²⁵ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 247.

²⁶ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 151.

²⁷ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 152.

perare a ceea ce e adînc și uman în fiecare ființă de lîngă noi.

Însă, așa cum putem sesiza în *Noaptea*, în desfășurarea genocidului, Dumnezeu nu a fost nici ostil, nici prietenos, nici bun, nici drept, el s-a manifestat mai degrabă ca un Dumnezeu tăcut și absent.

*

Volumul de față cuprinde o parte din reflecțiile mele pe marginea operei lui Wiesel pe parcursul șederii mele la Centrul de Studii Iudaice de la Boston University. Volumul de față are la bază, alături de textele noi, textele despre Elie Wiesel publicate în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* și *Transylvanian Review*. Aș dori să mulțumesc pentru sprijinul aproape părintesc al profesorului Szeven T. Katz și al doamnei Rivka Katz. În același timp, adresez mulțumiri pentru tot sprijinul lor către Moshe Idel, Leon Volovici, Kallos Nicolae, Michael Finkenthal, Christine T. Hutchinson-Jones, Pagiell Czoka, Monica Finkenthal, Michael S. Jones, Gabriel Bădescu, Cătălin Baba, Nicu Gavriluță, Leonard Swidler, Franklin H. Littell, Bruno Piqani, Michael Zank, Jennifer Hoberer, William J. Fitzgerald. Nu aș fi putut să fac nimic în ultimii ani fără sprijinul și înțelegerea fără de margini a familiei mele.

PARTEA I NOAPTEA LUI ELIE WIESEL

„Într-o zi, mi-am adunat toate puterile ca să mă pot scula din pat. Voiam să mă văd în oglinda atîrnată pe perețele din față. Nu-mi mai văzusem chipul de cînd plecasem din ghetou.

Din spatele oglinzii, un cadavru se uita la mine.

Privirea lui ațintită în ochii mei nu m-a mai părăsit niciodată”.*

* Elie Wiesel, *Noaptea*,
traducere de Diana Crupenschi,
București: Univers, 2005, p. 124.

MARTOR ȘI POVESTITOR AL TRĂRIRII EXPERIENȚEI LUI IOV

În situația post-holocaust, martorul unei experiențe limită trăită în comun nu mai vorbește despre sine. El mărturisește o experiență a întregii comunități din care face parte. Mărturia este depusă în numele inocenților ce au devenit victime și în numele tuturor inocenților care ar putea cîndva în viitor să cadă pradă unei violențe similare. În rîndurile ce urmează mi-am propus să înfățișez modul în care contemporanii unui martor, Elie Wiesel, depun mărturie despre acesta ca personaj ce ne aduce pe agenda publică povestiri despre experiența suferinței, dezumanizării și exterminării semenilor săi. Elie Wiesel afirmă în mod repetat despre sine că el nu este altceva decît un povestitor. Cu toate acestea, nu putem să facem abstracție de faptul că există o mare varietate de formule ale recunoașterii de care el se bucură²⁸. În aprecierile metaforice la

²⁸ Despre biografia lui Elie Wiesel putem citi cărți simple, pe alocuri apologetice, cum sînt cele scrise de: Carol Green, *Elie Wiesel: Messenger from the Holocaust*,

adresa sa sesizăm că el este integrat în lumea personajelor biblice, i se atribuie darul profeției și al științei divine, este considerat deținător al secretului restaurării condiției umane etc. Amintim aici doar câteva dintre aceste formule ale recunoașterii prin care contemporanii noștri s-au apropiat de opera lui Wiesel.

Astfel, Egil Aarvik, în discursul său la acordarea Premiului Nobel pentru pace utilizează formula: „Lui Elie Wiesel, fiu unic al lui Avraam, un Isaac ce a scăpat încă o dată de moartea sacrificială de pe Muntele Moria”.²⁹ O imagine convingătoare ne este oferită de Maurice Friedman în comparația pe care o face între modelul biblic al lui Iov și cei care trăiesc tragedia holocaustului.³⁰ Wiesel este astfel cel asupra căruia se răsfîrînge acest simbolism și devine purtătorul său. Îl regăsim atît în situația suferinței, deznădejdi

Chicago: Childrens Press, 1987; Michael Pariser, *Elie Wiesel: Bearing Witness*, Brookfield, Connecticut: The Millbrook Press, 1994; Caroline Lazo, *Elie Wiesel*, New York: Dillon Press, 1994; Michael A. Schuman, *Elie Wiesel: Voice From the Holocaust*, Hillside, New York: Enslow Publishers, 1994. Sau putem consulta cărți mai complexe cum ar fi Ellen Norman Stern, *Elie Wiesel: Witness for life*, New York: Ktav Publishing House, 1982, sau chiar memoriile cuprinse în Elie Wiesel, *All Rivers run to the Sea. Memoirs*, New York: Schoken Books, 1995; *And the Sea Is Never Full: Memoirs*, trans. Marion Wiesel New York: Alfred Knopf, 1999.

²⁹ Egil Aarvik, *The Nobel Presentation Speech* Delivered by Egil Aarvik, Chairmen of the Norwegian Nobel Committee, in Oslo on December 10, 1986, în Elie Wiesel, *The Nobel Peace Prize 1986*, New York: Summit Books, 1986, p. 4.

³⁰ Maurice Friedman, *Abraham Joshua Heschel and Elie Wiesel. You Are My Witnesses*, New York: Farrar Straus Giroux, 1987, pp. 162 și urm.

și protestului în fața lui Dumnezeu în condițiile lagărului, dar și în situația post-holocaust prin răspunsurile pe care încearcă să le sugereze ca fiind posibile la întrebarea dacă holocaustul este o provocare a lui Dumnezeu adresată omului și în ce fel trebuie omul să răspundă unei asemenea provocări. Este evident că întrebarea nu poate să își găsească un răspuns unic. Sau cel puțin rămîne ceva inexprimabil în orice încercare de a contura un răspuns. La rîndul său, în șirul asocierii cu imagini biblice, Simon P. Sibelman consideră că Elie Wiesel este un profet ce se adresează omului modern. El continuă tradiția profetică iudaică în care cineva este pus să vorbească celorlalți pentru a-i determina să facă schimbări majore în viața lor și în relațiile cu ceilalți. Pentru Sibelman profetul nu mai e destinat să ofere umanității profeții despre viitor. El are misiunea de redefini experiența umană autentică și de a da o perspectivă nouă asupra condiției umane.³¹

Una dintre cele mai complexe și mai apropiate de spiritul operei sale este aprecierea că Elie Wiesel este un Mesager. În opinia lui Robert McAfee Brown, Wiesel este un mesager ce vorbește în numele victimelor, un mesager al providenței divine, un mesager către umanitate, dar și un mesager care se descoperă și se oferă pe sine ca un mesaj al autenticității.³²

În același timp, după ce trece în revistă opiniile cîtorva figuri marcante ale gîndirii iudaice, Michael Berenbaum formulează concluzia

³¹ Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel*, New York: St. Martin's Press, 1995, p. 2.

³² Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, revised edition, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989, pp. 37-42.

că Elie Wiesel poate fi situat printre marii teologi contemporani, care prin mijloacele specifice literaturii dezvoltă idei similare cu cele ale teologilor.³³

Elie Wiesel are astăzi o recunoaștere atât de largă încît nu este nevoie să recurgem la nici un fel de artificiu pentru a-i sublinia importanța în contextul gândirii evreiești în particular și a celei occidentale în general. Putem afirma că în prezent, Elie Wiesel este perceput drept unul dintre cei mai importanți creatori în sînul tradiției iudaice. Totodată, putem aprecia că premisele religioase ale gândirii lui sînt utilizate pentru a ne conduce spre o filosofie care exaltă viața, omul și capacitatea sa de a se regenera în perspectiva luminii ce i se poate citi pe chip, este vorba evident de om înțeles în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu. Dacă filosofia evreiască se constituie ca o întîlnire între iudaism și filosofie, ca o recuperare de către filosofie a tradiției și o remodelare a reflecției filosofice în spiritul tradiției, atunci povestirile despre om și Dumnezeu relatate de Elie Wiesel pot fi circumscrise și acestui trend. E adevărat că Wiesel alege o altă modalitate de exprimare decît cea a reflecției sistematice, a analizei conceptuale în sensul în care procedează filosofia, dar fundalul povestirilor, ca și spiritul întregii construcții este apropiat de filosofie în aceeași măsură, și în același spirit, în care, în mod obișnuit deja se vorbește de consecințele teologice ale gândirii sale, sau chair de teologia lui Elie Wiesel.

³³ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void. Theological Reflections on the Works of Elie Wiesel*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1979, pp. 152 și urm.

Fără să ne propună un sistem de filosofie, Elie Wiesel trasează liniile generale ale unei etici a responsabilității bazată deopotrivă pe resursele gândirii religioase a iudaismului și pe cele ale filosofiei laice occidentale. Utilizînd genul literar ca vehicul al ideății sale, el se dovedește a fi depozitarul și transmitătorul unei filosofii existențiale ce se adresează omului postmodern supus însingurării, disoluției și indiferenței.

Însă, dincolo de toate acestea, Elie Wiesel preferă să fie considerat un simplu povestitor. El spune povestiri despre om, despre sensul vieții, despre radicalitatea răului, despre supraviețuire, despre bucurie și binecuvîntare. Toate acestea însă rămîn învăluite într-o lumină pe care noi o percepem doar sub forma unei umbre. Este vorba de inexprimabilul pe care îl cuprinde formula „Prizonier Numărul A-7713”, numărul de identificare pe care îl putem citi pe brațul copilului din *Noaptea*. Redus la un simplu număr, Wiesel descoperă că numai memoria mai poate fi o sursă pentru a se putea redescoperi pe sine ca om. Importanța numelui e una îndelung teoretizată în iudaism. Ea e corelată cu numele lui Dumnezeu și semnificația omului creat după chipul lui Dumnezeu și înzestrat cu capacitatea de a da nume lucrurilor și ființelor. Însemnătatea specială acordată de Wiesel numelui poate fi desprinsă din analizele unor autori care evidențiază grija cu care autorul dă nume personajelor și semnificația cel mai adesea religioasă a acestor nume. La rîndul său, Wiesel ne atrage atenția asupra faptului că în tradiția iudaică, numele aduce prezența a ceva misterios, relația individului cu numele său este una de natură mistică. Fiecare nume

se constituie ca un fel de chemare transmisă din generație în generație constituindu-se într-o istorie și o memorie a continuității și supraviețuirii. Numele este parte a unei rădăcini ce ne trimite spre necunoscut și inexprimabil, el relevă o tradiție a supraviețuirii.³⁴

Deși afirmă mereu imposibilitatea comunicării totale a experienței trăite în condițiile lagărului, Elie Wiesel, aflat în căutarea unei reconstrucții continue a propriei sale identități, spune povestea victimelor și pune întrebări în numele său și în numele acestora. Iar peste toate acestea „obligația de a depune mărturie rămîne constantă”³⁵

Șirul modalităților prin care personalitatea lui Wiesel este valorizată poate continua. Ele mărturisesc mai degrabă despre destinul unei comunități decît despre un simplu om. Însă, mult mai important decît aceste imagini expresive mi se pare să sesizăm faptul că toate acestea nu reprezintă expresii prin care Wiesel este idolatrizat de contemporanii săi, ci formule ale responsabilității pe care el și-a asumat-o ca supraviețuitor al holocaustului și ale responsabilității cu care îl investesc cei care văd în el o voce autentică a celor ce au fost reduși la tăcere în lagărele morții și nu mai pot să vorbească decît prin vocea de împrumut a celui ce este identificat ca mărturisitor.

³⁴ Elie Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Selected and Edited by Irving Abrahamson, New York: Holocaust Library, 1985, p. 376.

³⁵ Elie Wiesel, *Afterword in Obligated by Memory. Literature, Religion, Ethics. A collection of essays honoring Elie Wiesel's seventieth birthday*, Edited by Steven T. Katz and Alan Rosen, p. 158.

NOAPTEA TĂCERII ȘI A INDIFERENȚEI

Noaptea este cea mai cunoscută dintre operele lui Elie Wiesel. Povestea lui Eliezer relatată în această carte a schimbat modalitatea de raportare la holocaust în aceeași măsură în care *Jurnalul Annei Frank* a făcut din experiența din jurul lagărelor morții o experiență accesibilă fiecăruia dintre noi. Ea se constituie ca un apel la responsabilitate și la o acțiune etică în baza asumării acesteia. Întregul mesaj al cărții se structurează în jurul memoriei și mărturiei legate de exterminarea evreilor europeni în lagărele morții. Memoria celor întâmplate și a celor dispăruți ne apare ca un element de rezistență obligatoriu în construirea unei etici a responsabilității. Afirmția lui Wiesel potrivit căreia memoria reprezintă un mod de a fi acasă nu este o simplă metaforă sau o figură retorică. Ea acționează ca un factor protector, ca un panaceu împotriva disperării și a nebuliei, ca o rațiune de a rămîne în viață. Dar mai ales memoria are o valoare esențială în conservarea integrității umane. Wiesel are convingerea că a putut să își păstreze calitatea de ființă umană numai datorită puterii pe i-a dat-o memoria și

capacitatea de a-și aminti.³⁶ Memoria este o modalitate prin care noaptea este adusă la lumină, cei morți sînt readuși în orizontul vieții, deznădejdea din lagărele morții este transformată în speranța unei vieți care poate fi îmbunătățită prin participarea tuturor ființelor umane.

Această așezare în cîmpul propriei sale memorii este un exercițiu ce ține de experiența lagărului morții, de nevoia de a nu lăsa pradă indiferenței experiența tragică a genocidului. Dar în același timp, opera lui Wiesel este o încercare de a ne trezi la conștiința că ieșirea din indiferență trebuie dublată de mărturisire, că memoria și mărturisirea sînt fețele aceleiași monezi, cu care plătim tribut deopotrivă vieții și morții.

În cazul lui Wiesel, începutul rememorării intervine după o lungă perioadă de așteptare. Momentul e declanșat oarecum pe neașteptate de o întâlnire a jurnalistului Elie Wiesel de atunci cu Francois Mauriac. Aflînd povestea sa, gînditorul francez îl îndeamnă să o relateze în scris. După un an îi aduce manuscrisul ce va sta la baza cărții *Noaptea*.

Noaptea stă în centrul tuturor preocupărilor lui Elie Wiesel, fie că e vorba de scrierile literare sau de eseuri pe teme biblice, talmudice sau hasidice.³⁷ El mărturisește că dacă ar fi pus în situația de a scrie o singură carte, atunci *Noaptea* ar fi cartea asupra căreia s-ar opri. În

³⁶ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation with Elie Wiesel*, Edited by Thomas J. Vinciguerra, New York: Schocken Books, 2001, p. 148.

³⁷ Elie Wiesel, *Preface to the New Translation*, Elie Wiesel, *Night*, Translated from the French by Marion Wiesel, New York: Hill and Wang, 2006, p. VII.

jurul ei se constituie întreaga sa operă. Ea dă un plus de înțeles tuturor celorlalte lucrări, dar mai ales ea dă consistență memoriei, care are la Elie Wiesel un statut ontologic privilegiat: puterea memoriei are capacitatea de a scoate victimele din regatul răului și al morții și a le antrena ca o prezență în ciclul vieții.

Wiesel afirmă că *Noaptea* este singura sa carte despre Holocaust. Ea a fost scrisă „sub pecetea memoriei și a tăcerii”.³⁸ E important să nu uităm nici un moment că cel ce vorbește în *Noaptea* nu este Laureatul premiului Nobel, nu este autorul atîtor cărți traduse în mai multe limbi în diferite colțuri ale lumii, ci este în primul rînd un copil, Eliezer. Este un fapt semnificativ subliniat de Mauriac în prefața sa atunci cînd ne reține atenția asupra faptului că povestea pe care o citim este cea a unui copil ce părea unul dintre aleșii lui Dumnezeu. El și-a dedicat viața studiului Talmudului, era doritor să se inițieze cît mai rapid în Kabbalah, tot universul său era populat numai cu imagini ale manifestării atotputerniciei divine. Cu atît mai abominabil i se pare faptul că experiența lagărului ne oferă imaginea unui copil în sufletul căruia Dumnezeu a murit în confruntarea cu răul absolut.³⁹

Este important să avem mereu în minte faptul că în aceste memorii sînt relatate împlîrile unui copil inocent. La numai 15 ani, Eliezer este scos pe neașteptate din universul

³⁸ Elie Wiesel, *A Jew Today*, trans. Marion Wiesel, New York: Random House, 1978, p. 19.

³⁹ Francois Mauriac, *Foreword*, în Elie Wiesel, *Night*, Translated from the French by Marion Wiesel, New York: Hill and Wang, 2006, p. XIX.

său populat cu personaje hasidice, cu simboluri cabalistice și prevederi ale legii și aruncat într-un univers întunecat în care singura lumină este cea a flăcărilor crematoriului în care sînt arși copii inocenți. Aceasta e prima experiență ce marchează pentru totdeauna modul lui Eliezer de a pune întrebări și de a înțelege umanitatea, așezarea în lume și manifestarea providenței divine. Copilul se trezește în mijlocul nopții dintr-un coșmar și constată că acest coșmar este în fapt singura realitate. Cel mai probabil că acest aspect este avut în vedere de Francois Mauriac atunci cînd continuă pe un ton religios adînc:

„Dacă Cel Atotputernic este Atotputernicul, ultimul cuvînt pentru fiecare dintre noi îi aparține Lui. Este ceea ce aș fi dorit să îi spun copilului evreu. Însă tot ceea ce am putut să fac a fost să îl îmbrățișez și să lăcrimez”.⁴⁰

Chiar dacă cei doi aparțin unor tradiții religioase diferite, găsim în aceste cuvinte din finalul prefetei o foarte bună intuiție a drumului pe care va încerca să îl recupereze Eliezer, tînărul care părea să fi pierdut totul și în cele din urmă să-și fi pierdut și credința. În ciuda revoltei pe care o resimțim pe tot parcursul relatărilor din lagăr, Elie Wiesel subliniază în mod repetat în perioada post-holocaust importanța credinței și a speranței religioase.

Istoriografii pun în evidență dificultatea cu care a apărut această carte. Lumea de după

⁴⁰ Francois Mauriac, *Foreword*, în Elie Wiesel, *Night*, p. XXI.

razboi încă nu era pregătită să se confrunte cu genocidul împotriva evreilor. Este publicată mai întîi în Argentina, în idiș, sub titlul *Un di Velt Hot Geshvign* (*Și lumea a rămas tăcută*). Cele 880 de pagini ale acelei ediții vor fi reduse substanțial, la circa 160 de pagini și publicate în Franța sub titlul *La Nuit* (Noaptea) în 1958 de Editura Minuit. Cartea ajunge să fie apreciată și comentată de critici în Franța. Exegeții operei lui Wiesel nu exclud posibilitatea ca această primire binevoitoare să fi fost influențată și de faptul că cel care o recomanda era un om cu autoritatea lui Francois Mauriac. Deși rolul acestui aspect nu poate fi neglijat, mi se pare a fi, totuși, doar unul complementar. Forța extraordinară a cărții este dată de faptul că ea are resurse psihologice, sociologice, religioase, filosofice etc. care sînt practic inepuizabile.

Ezitatea de început cu care a fost primită cartea în America se explică în primul rînd prin temerea editorilor că „nimeni nu va dori să citească o carte atît de tristă.”⁴¹ În limba engleză a fost publicată abia în 1960, sub titlul *Night* (Noaptea), după ce a fost respinsă de mai mulți editori. A vîndut doar un număr mic de exemplare. Însă, după o vreme, după acea primă ezitare, *Noaptea* a trezit într-un mod neașteptat, interesul unor largi categorii de cititori și cercetători, a istoricilor, filosofilor, teologilor etc. ajungînd în cele din urmă să fie considerată un bestseller ce consacră literatura genului.⁴² Interesul de care se bucură azi această carte

⁴¹ Michael A. Schuman, *Elie Wiesel: Voice From the Holocaust*, p. 62.

⁴² Michael A. Schuman, *Elie Wiesel: Voice From the Holocaust*, p. 63.

arată că este o carte vie, o carte ce vizează condiția umană și necesitatea continuă a îmbunătățirii stării actuale a omului. Ea invită mereu la comentarii nu numai pentru că e mereu deschisă noilor generații de cititori, ci și pentru actualitatea problemelor pe care le ridică în plan mental și existențial, atât pentru membrii comunității evreiești, cât și pentru omul societății globale.

Probabil că istoria dificultăților întâmpinate în apariția acestei cărți, și a altora similare, ca și succesul ei pot fi explicate prin una dintre intuițiile lui Vaclav Havel privind memoria Holocaustului în general:

„Oamenii tind în mod instinctiv să evite ceea ce îi șochează. Însă, cu toții avem nevoie în mod repetat să fim expuși, spre binele nostru, la un anumit fel de șoc, unul ce ne spune că nu putem să ne sustragem naturii universale a responsabilității noastre.”⁴³

Însă, evident, ezitățile dar și succesul pe care cartea îl cunoaște mai apoi se datorează unui complex de factori. Un prim aspect ce poate fi invocat este sesizat de Robert McAfee Brown: *Noaptea* reprezintă istoria modului în care un popor cu o mare cultură a promovat ideea exterminării unui întreg popor și a modului în care restul omenirii, compusă, de asemenea, din popoare civilizate și cu o cultură remarcă-

⁴³ Vaclav Havel, „In Memory of Our Holocaust Victims” în Alan Rosen (ed.), *Celebrating Elie Wiesel. Stories, Essays, Reflections*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p. 333.

bilă au ales să rămână indifferente în fața genocidului.⁴⁴

Una dintre problemele ce le ridică barbaria cu care s-a acționat în așa-numita „problemă evreiască” este legată de faptul că evenimentele s-au desfășurat într-un spațiu cultural pe care îl considerăm ca fiind construit pe valorile toleranței, comuniunii, respectului și dialogului. Evenimentele au loc într-o țară cu o marcă culturală de prestigiu și sub privirile fie încărcate de ură, fie pur și simplu indifferente ale unei elite culturale. Paradoxal este faptul că „soluția finală”, ca și evenimentele ce au precedat-o, nu au întâmpinat o rezistență reală din partea purtătorilor unor valori considerate ca fiind universale, cum sînt valorile culturii occidentale.

Un al doilea aspect poate fi desprins din analizele lui John K. Roth, care sesizează că *Noaptea* aduce experiența a tot ceea ce putea fi mai întunecat și mai rău în ființa umană. Primele lucrările ale lui Wiesel reprezintă o călătorie într-un univers al distrugerii, al ambiguității adusă de lipsa oricărei providențe, al tăcerii lui Dumnezeu și prin aceasta al golirii de orice conținut moral. Această forță distructivă acționează ca un atentat la adresa vieții, a păstrării capacității de a mai rămîne o ființă umană. În fața unei asemenea realități în care sînt umbrite orice rațiuni pentru a mai rămîne în viață, John K. Roth constată că *Noaptea* reprezintă un antidot care nu mai lăsa loc decît

⁴⁴ Robert McAfee Brown, *Preface for the Twenty-fifth Anniversary Edition*, în Elie Wiesel, *Night*, Translated from French by Stella Rodway, Foreword by Francois Mauriac, New York: Bantam Books, 1986, p. V.

pentru dorința de a supraviețui și a mărturisi.⁴⁵

Abordările etice pun în lumină faptul că manifestarea răului radical reprezentat de violența care aduce moartea nu este singurul fenomen tragic dintre cele pe care le evidențiază lagărele morții. Wiesel și alți autori – fie prin mărturiile lor, fie prin comentarii de mai târziu⁴⁶ – au pus în evidență faptul că ființa umană a fost exploatată pînă la ieșirea din umanitate, pînă la starea pe care unii autori o numesc „Muselmänner” (musulman). Ei erau numiți așa cel mai probabil datorită poziției corporale chiruite pe care aceștia o practicau.⁴⁷ Ei sînt descriși ca oameni fără identitate, fără voință, goliți de ultima picătură de umanitate ce ar putea să le fie citită în ochi. Confrunțați cu această stare de dezumanizare totală, supraviețuirea devine un comandament ce vizează necesitatea de a te regăsi ca ființă umană pentru a putea mărturi-

⁴⁵ John K. Roth, *A Consuming Fire. Encounters with Elie Wiesel and the Holocaust*, Prologue by Elie Wiesel, Atlanta: John Knox Press, 1979, p. 80.

⁴⁶ Primo Levi, *Mai este oare acesta un om?*, traducere și postfață de Doina Condrea Derer, Iași: Polirom, 2004; David Patterson, *Open Wounds: The Crisis of Jewish Thought in the Aftermath of the Holocaust*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2006; Sandu Frunză, „The Memory of the Holocaust in Primo Levi's *If This Is a Man*”, *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, vol. 27, No. 1, 2008, pp. 36-57; Nicolae Kallos, *Crâmpei de viață din secolul XX. Un dialog despre evreitate, holocaust și comunism ca experiențe personale*, Iași: Ed. Fundației AXIS, 2003.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Ce rămîne din Auschwitz. Arhiva și martorul*, traducere de Alexandru Cistelean, Cluj: Idea Design & Print, 2006, p. 32.

și asupra acelor lucruri care nu pot fi exprimate îndeajuns prin cuvinte.

O a treia motivație poate fi desprinsă din constatarea lui Graham B. Walker, jr. potrivit căreia *Noaptea* trebuie privită ca un protest împotriva unui Dumnezeu tăcut, care nu-și mai apleacă urechea spre umanitate, și ca un apel la afirmarea opțiunii pentru o divinitate care intervine ca factor salvator în istorie, care nu permite reducerea la tăcere a celor ce au murit sau au suferit în lagărele morții.⁴⁸

În acest scop Wiesel utilizează mijloacele povestirii, conștient fiind de faptul că rațiunea umană este covîrșită de radicalitatea violenței și a dezumanizării. În repetate rînduri el subliniază limitele cunoașterii și imposibilitatea de cuprindere conceptuală și de integrare într-un discurs coerent. Wiesel face apel la irațional, la trăire, la empatie, la o modalitate de a filosofa ce nu se regăsește decît în forma sensibilizării conștiinței celorlalți. Chiar și azi, cînd Elie Wiesel este profesor de filosofie și religie la Boston University, el este preocupat de a armoniza discursul academic cu preferința sa care se îndreaptă spre povestiri hasidice, spre înțelepciunea maestrilor spirituali, spre filosofia simplității vieții trăită sub semnul vecinătății. Finalitatea acestui demers o putem desprinde din cuvintele lui Wiesel:

Privind în urmă, trebuie să mărturisesc că, într-adevăr, nu știu, sau nu mai știu, ce am dorit să obțin prin cuvintele mele. Știu doar că, fără aceste mărturii, viața mea ca

⁴⁸ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, Jefferson, North Caroline: McFarland & Company, Inc., Publishers, 1988, p. 11.

scriitor – viața mea pur și simplu – nu ar fi putut deveni ceea ce este: cea a unui martor ce crede că are obligația morală să încerce să-i împiedice pe dușmani să se bucure de o ultimă victorie, dacă s-ar îngădui să fie șterse crimele lor din memoria umanității”.⁴⁹

PARTEA A II-A INEXPRIMABILUL

Există un stăpîn în castel? Pentru generația mea, această întrebare a fost adesea pusă într-un mod foarte crud. Copilul care am fost, îmbătat de pasiune și de rugăciune, am început mai apoi să mă îndoiesc tot mai mult dacă acolo a existat altceva decît foc. Nu Focul Sfînt, ci focul pur și simplu. Nu focul Tufișului în Flăcări, ci flăcările Holocaustului”.*

*Elie Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, vol. III, Selected and Edited by Irving Abrahamson (New York: Holocaust Library, 1985), p. 34.

⁴⁹ Elie Wiesel, *Preface to the New Translation* in Elie Wiesel, *Night*, Translated from the French by Marion Wiesel, New York: Hill and Wang, 2006, p. VIII.

CĂTRE O FILOSOFIE A MĂRTURISIRII INEXPRIMABILULUI

E îndeobște cunoscut faptul că Holocaustul reprezintă o ruptură radicală nu numai în istoria evreilor, ci și în istoria civilizației europene în general. Toate sferele creației umane au fost provocate la o reconsiderare a lor ținând cont, mai mult sau mai puțin conștient, de impactul acestuia asupra mentalității și vieții occidentale. Elie Wiesel constată că pentru generația sa nu a existat nici un alt subiect care să fi stîrnit un interes atît de mare precum Holocaustul. Mînați de considerente practice, sau ca o reacție emoțională și intelectuală stîrnită de evenimentele ce au avut loc, o întreagă pleiadă de filosofi, istorici, psihologi, scriitori, dramaturgi, cineaști etc. au încercat să investigheze problematici legate de exterminarea evreilor europeni.⁵⁰

⁵⁰ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, New York: Schocken Books, 1990, p. 116.

Din multimea întrebărilor ce apar în discuțiile legate de noaptea lungă în care evreitatea și-a trăit coșmarul putem aminti: Care este discursul cel mai adecvat pentru a vorbi despre existența răului, a suferinței, a umilirii gratuite, a dezumanizării promovată pînă la anihilarea celuilalt om? În ce mod putem aduce în existență vocea celor ce au fost reduși la tăcere în lagărele morții, păstrînd totodată un echilibru între pietatea pe care trebuie să o avem în fața lor și nevoia de a vorbi într-un mod cît mai obiectiv despre linia firavă ce separă tendința spre actualizarea binelui și cea spre răbufnirea liberă a răului radical prezent în om? Care sînt mijloacele prin care putem explica acțiunea sistematică (în plan științific, tehnologic, administrativ, filosofic, ideologic, artistic, religios etc.) prin care o putere totalitară decide să elimine din istorie un întreg popor sub ochii aproape indiferenți ai lumii occidentale ajunsă la maturitatea deplină a civilizației? Cum putem să metamorfozăm apatia și indiferența într-o acțiune bazată pe o etică a responsabilității? Cum putem face accesibile semnificațiile unui fenomen care, în esența sa, este perceput de supraviețuitori ca stînd sub semnul Inexprimabilului? Adorno ne-a obișnuit cu ideea că e o barbarie să mai scrii poezie după Auschwitz. La fel de îndreptățită pare însă și atitudinea celor care răspund la această provocare prin întrebarea dacă nu cumva (în situația post-holocaust) e la fel de mare, dacă nu și mai mare, barbarie să nu scrii poezie, filosofie, teologie, literatură, iar lista poate fi continuată. Un răspuns la aceste întrebări, și la altele de acest fel, găsim în opera lui Elie Wiesel, al cărei filon principal este

reprezentat de formularea unei etici a responsabilității.

Wiesel așează orice răspuns sub semnul Inexprimabilului. Acesta nu este o entitate mistică, nici una metafizică. Modul în care prezența Inexprimabilului trebuie înțeleasă a fost foarte bine surprins de John K. Roth care arăta că imposibilitatea de a vorbi despre Holocaust (reclamată de Wiesel și de alți supraviețuitori) se referă la neputința cuvintelor de a descrie sau a imaginației de a face comprehensive mărimea suferinței, gradul de brutalitate, dezumanizare și umilire întâlnite în lagărele morții.⁵¹

Una din tezele principale susținute de Wiesel este aceea că nu putem avea o cunoaștere integrală a ceea ce a fost Holocaustul deoarece mintea umană nu poate cuprinde acea realitate într-un sistem rațional explicativ co-

⁵¹ John K. Roth, *A Consuming Fire. Encounters with Elie Wiesel and the Holocaust*, p. 52. Cu mult folos se pot citi în acest sens: Steven T. Katz, *Historicism, The Holocaust, and Zionism. Critical Studies in Modern Jewish Thought and History*, New York: New York University Press, 1992, în special paginile 105-224; de asemenea, monumentală selecție de texte privind răspunsurile pe care teologia evreiască le dă la întrebările ridicate de Holocaust publicată ca *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, ed. by Steven T. Katz, Shlomo Biderman, Gershon Greenberg, Oxford: Oxford University Press, 2007. Perspective teologice și filosofice asupra Holocaustului sînt oferite de autori precum Eliezer Berkovits, Arthur A. Cohen, Emil Fackenheim, Irving Greenberg, Steven T. Katz, Ignaz Maybaum, Martin Buber, Amos Funkenstein, Richard L. Rubenstein, Michael Wyschogrod etc.

erent. Chiar pentru supraviețuitori este dificil să găsească limbajul potrivit pentru a comunica experiențele lor și ale celor ce au căzut victime exterminării. Inexprimabilul și incompreensibilul par să fie dominante ale unui discurs despre manifestarea radicală a răului în relațiile interumane. Ferindu-se să plaseze Holocaustul pe un teren mistic, Elie Wiesel acceptă faptul că și o exprimare parțială a experiențelor poate să dea seama, chiar dacă într-o formă diminuată, asupra Inexprimabilului ce marchează Holocaustul. Fiecare domeniu al creației umane poate contribui în felul său la relevarea unui fragment dintr-un puzzle care vorbește, printre altele, despre acțiunea omului în situații limită, despre dezumanizare și lipsă de sens, despre acțiunea ideologică, tehnică, științifică, economică, desfășurată în mod sistematic în vederea eliminării din istorie a tradiției și memoriei unui popor. În viziunea lui Wiesel, toate disciplinele științifice și umaniste sînt chemate la un nou tip de discurs, bazat pe noua înțelegere a lumii, a omului și a lui Dumnezeu în situația post-Holocaust. Chiar dacă în fața Inexprimabilului raționalitatea filosofică nu poate avea decît o forță limitată, filosofia nu poate rămîne înafara necesității întemeierii discursive a noii realități. Însă, pe lîngă efortul de abstractizare și discursul teoretic pe care îl propune, filosofia trebuie să fie parte a vieții cotidiene și să fie asumată de fiecare individ ca parte a propriei sale biografii. În felul acesta se deschide un orizont etic care circumscrie modurile de raportare la alteritate și de acțiune împreună cu ceilalți.

Semnificativ mi se pare faptul că Elie Wiesel are prima sa întîlnire cu filosofia într-un cadru

mai puțin obișnuit. Ca membru al unei comunități hasidice din Sighet, Transilvania,⁵² alege în perioada de dinainte de cel de al doilea război mondial să se dedice studiului, se inițiază în cultura evreiască, în Tora, Talmud, dar și în kaba. Wiesel povestește cum într-o după-amiază de Shabat, găsește pîtită pe un raft o carte de comentarii biblice a lui Moses Mendelssohn și începe să o citească cu mult interes. Un hasid mai în vîrstă se uită la cartea din mîna lui și cînd sesizează ce carte este îi arde o palmă pe care avea să o simtă mult timp după aceea.⁵³ Gestul e unul semnificativ. Nu faptul că e pedepsit și că i refuză o anumită carte e aici important. Scena ne aduce în atenție prezența în tradiția evreiască a unui conflict vechi între

⁵² Elie Wiesel s-a născut la 30 septembrie 1928, în Sighet, un important tîrg evreiesc din Transilvania, în acea perioadă, ca și acum, parte a României. În perioada deportărilor, după 1940, partea de nord a Transilvaniei a fost parte a Ungariei, astfel încît atrocitățile pe care le-au trăit o parte din evreii transilvăneni în acea vreme sînt contabilizate pe seama administrației maghiare. Părinții săi și sora sa mai mică au murit în lagărele de exterminare. Așa cum putem citi în Raportul întocmit de Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România, Maramureșul, și în particular Sighetul Marmăției, „deoarece cuprindea una dintre cele mai mari concentrări de evrei ortodocși și hasidici din Ungaria, oficialii germani și maghiari au fost deosebit de preocupați de curățarea acestei zone de evrei”. Elie Wiesel, Tuvia Friling, Radu Ioanid, Mihai E. Ionescu, *Raport final. Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România*, Iași: Polirom, 2005, p. 279.

⁵³ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, New York: Schocken Books, 1990, p. 44.

filosofie și mistică, între gândirea filosofică și interpretarea religioasă. El a luat uneori forma unor confruntări de idei în interiorul diferitelor școli de gândire ale iudaismului și chiar a unor conflicte cu mediul din afara comunității evreiești.⁵⁴ Filosofia nu are aici doar rolul „fructului interzis”. Ea exprimă un tip de adversitate pe care societatea hasidică tradițională o manifestă în raport cu filosofia modernizării, cu gândirea iluminismului propusă de Mendelssohn. Acțiunea violentă „părintească” a bătrînului hasid nu e orientată împotriva filosofiei, ci împotriva unui anumit mod de gândire filosofică ce ar putea să se instituie ca factor amenințător la adresa identității evreiești. Despre personajele acestei lumi a echilibrului, Wiesel avea să spună:

„I-am cunoscut pe acești hasidimi, al căror destin, în viață și în moarte, a fost împărțit și de bunicul meu. Emoționanți în simplitatea lor, îndrăgostiți de frumusețe, ei știau să adore. Și să acorde încredere. În toiul bucuriei, știau să ofere, să primească, să împărtășească, să participe. În comunitatea lor, nici un cerșetor nu murea de foame în ziua de Șabat. În pofida sărăciei lor, în ciuda permanentelor amenințări ce apăsau asupra copiilor și bătrînilor lor, nu revendicau, nu cereau nimic de la nimeni, nimic de la alții; nu considerau că totul li se cuvine. Erau mereu surprinși de cea mai

⁵⁴ Vezi în acest sens Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, traducere de Roxana Havrici, Cluj-Napoca: Limes, 2004; Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, traducere de Mihaela Frunză, Cluj-Napoca: Dacia, 2001.

mică dovadă de bunăvoință sau de compasiune și răspundeau prin recunoștință. Cum să supraviețuiască ei într-o societate dominată de o cruzime rece, organizată și impersonală?”⁵⁵

Un alt episod biografic pe care ni-l povestește Elie Wiesel ne situează de această dată doar câțiva ani mai târziu, în perioada de după eliberarea din lagărul de exterminare. Wiesel povestește frământările sale de după război, dificultatea de a găsi un sens, de a se regăsi pe sine, de a găsi o posibilitate de a relua totul de la capăt diminuînd în cît mai mare măsură posibil impactul pe care evenimentele le-au avut asupra sa. O preocupare majoră a celor care au supraviețuit a fost ca imediat după război să pună totul în paranteză și să încerce să reia firul întrerupt al vieții lor exact de acolo de unde au plecat cu cîtva timp în urmă. În încercarea de a-și redobîndi trecutul ce i-a fost confiscat de către persecutori, Wiesel a dorit să redevină adolescentul religios de altă dată. Iar pentru o vreme a și reușit, parțial. O schimbare decisivă se produce însă din momentul în care ajunge să studieze filosofia. Întîlnirea cu filosofia are un impact deosebit în viața sa intelectuală. Filosofia i-a deschis în primul rînd calea spre arta întrebărilor. Ea îl ajută să înțeleagă faptul că în legătură cu evenimentele ce le cuprindem sub termenul generic de Holocaust există mai multe întrebări decît răspunsuri, că limitele cunoașterii și înțelegerii sînt evidente la o apro-

⁵⁵ Elie Wiesel, *Celebrare Hasidică, Portrete și legende*, Traducere de Alexandru și Magdalena Boiangiu, București: Hasefer, 2001, p. 8.

piere oricît de superficială de evenimente, că există mereu o dimensiune a înțelighibilului, inexprimabilului, care uneori devine covîrșitoare. De aceea Wiesel ține să repete mereu că în legătură cu lagărele morții are mai multe întrebări decît răspunsuri. O dată ce a început să studieze filosofia, mărturisește Wiesel, a reușit să deprindă căile de instrumentalizare a întrebărilor sale, însă întrebările au rămas mereu deschise.⁵⁶ Citind lucrarea *Noaptea* în relație cu celelalte lucrări ale lui Wiesel putem sesiza că întrebările retorice se transformă cel mai adesea în atitudini și în invitații la acțiune prin raportare responsabilă la realitățile invocate. Pe acest fundal asistăm la o îmbinare a unor principii moral-religioase cu cele ale unei etici izvorîtă din experiența personală limită.

O întâlnire pe care Wiesel o descrie ca fiind dominată de o tensiune spirituală foarte înaltă este cea cu Rav Mordecai Shushani, cu care studiază în particular la Paris. Demn de menționat este faptul că, fără a ști unul de celălalt, Elie Wiesel și Emmanuel Levinas sînt în aceeași perioadă ucenicii lui Shushani. Impactul rabinului a fost recunoscut ca unul deosebit de către amîndoi. Trebuie însă subliniat că influența acestuia nu rezultă în îmbrățișarea de către cei doi a unei viziuni teologice. Ei învață de la Shushani o metodă de interpretare, o manieră de abordare și integrare a valențelor textului care îi orientează spre o modalitate filosofică de gîndire a semnificațiilor religioase. În ciuda faptului că se pot găsi idei comune în gîndirea

⁵⁶ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation with Elie Wiesel*, p. 150.

lui Wiesel și a altor filosofi pe care îi integrăm în gîndirea iudaică, acesta consideră că nu a suferit nici o influență din partea unor filosofi cum ar fi Emmanuel Levinas sau Martin Buber.⁵⁷ În ce îl privește pe cel din urmă, deși Wiesel simte că au multe lucruri în comun, e convins că fiecare a descoperit calea sa proprie. În privința lui Levinas, crede că lucrurile sînt destul de clare: în timp ce el este înclinat spre mistică și mai ales spre cabala, Levinas este un filosof înclinat spre raționalism. Afirmatiile sale conduc la concluzia că viziunea sa nu putea suferi influențe din partea lui Levinas deoarece filosoful e tentat să creadă că ceea ce s-a întîmplat la Auschwitz e mai degrabă un rezultat al împingerii la extrem a raționalismului.⁵⁸ Indiferent

⁵⁷ Dintre textele celor doi filosofi care au în vedere probleme legate de tema Holocaustului putem aminti: Emmanuel Levinas, „Useless Suffering” în *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed. by Robert Bernasconi and David Wood, London: Routledge, 1988, pp. 156-167; Martin Buber, *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York: Harper, 1952. Despre impactul Holocaustului asupra gîndirii celor doi filosofi vezi: Michael L. Morgan, „Levinas, Suffering and the Holocaust”, în *The Representation of the Holocaust in Literature and Film*, ed. by Marc Lee Raphael, with an Introductory Essay by Stephen J. Whitfield, Virginia: Department of religion, The College of William and Mary Williamsburg, 2003, pp. 75-92; Steven Kepnes, *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 120-143. O prezentare pe scurt a impactului Holocaustului în Sandu Frunză, „Dumnezeu și holocaustul”, *Dilema*, 425 (2001), p. 12.

⁵⁸ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 79. Ellen Norman Stern, *Elie*

de modul în care Wiesel se raportează la gândirea lui Levinas, dincolo de modul în care se detașează de viziunea acestuia, nu putem face abstracție de efortul comun pe care îl depun, din perspective diferite, pentru a contura o reflecție filosofică în centrul căreia stă o etică a responsabilității.

O linie a influențelor filosofice regăsite de exegeții operei lui Wiesel este cea care îl situează alături de existențialiști precum Andre Malraux, Albert Camus, Francois Wahl, Jean-Paul Sartre și Simone de Beauvoir, autori considerați ca având un mare impact asupra modului său de gândire. Un aspect important este legat de rolul hermeneutic și existențial al inexprimabilului și absurdului în formularea și determinarea unei opțiuni cu privire la calea de urmat de către umanitate.⁵⁹ Astfel, Philippe Code afirmă că Wiesel este cel mai influent dintre evreii ce trăiesc în America și trebuie să i se recunoască un dublu merit: pe de o

Wiesel: Witness for life, p. 121. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel *Hope Against Hope*. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel *Speak out on the Holocaust*, ed. by Ekkehard Schuster and Reinhold Boschert-Kimmig, translated by J. Matthew Ashley, New York: Paulist Press, 1999, pp. 70-71. Pagini despre Shushani pot fi citite în Elie Wiesel, *Toate fluviile curg în mare*, Traducere de Felicia Antip, București: Hasefer, 1997, p. 117 și următoarele. Printre altele, Wiesel ne spune: „Misteriosul Shushani. De unde vine? Marx spunea că filosofia nu are istorie, dar cum stau lucrurile cu filosoful? În ceea ce îl privește pe Shushani, nici el nu are istorie. Sau, mai curînd, dacă are una, e fără îndoială fascinantă, dar el o vrea secretă”.

⁵⁹ Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel*, New York: St. Martin's Press, 1995, p. 5.

parte, de a populariza existențialismul francez în Statele Unite, iar pe de altă parte, de a deschide publicul american spre înțelegerea implicațiilor filosofice și mai ales a celor teologice ale Holocaustului.⁶⁰

O altă sursă de influență pusă în evidență de exegeții operei lui Wiesel este cea a gândirii filosofice evreiești, chiar dacă uneori această e preluată pe filieră religioasă. Un exemplu sugestiv este adus în discuție de John K. Roth care relevă că *Ani Maamin*⁶¹, avînd muzica lui Darius Milhaud și textul lui Wiesel, pornește de la un cîntec pe care Wiesel a putut să îl cunoască pe cînd era un tînăr dedicat studiului și vieții religioase în comunitatea evreiască din Sighet. Acest cîntec are la bază prelucrarea unui pasaj din cele 13 articole de credință prin care Maimonide încearcă, în spiritul filosofiei pe care o promova, să codifice credința iudaică: „Cred. Cred în venirea lui Mesia, și chiar dacă mai zăbovește, îl voi aștepta în orice zi va veni. Cred.”⁶²

Acest exemplu relevă un aspect important în gândirea lui Wiesel: teme ce fundamentează gândirea religioasă se pot constitui și într-o provocare pentru filosofie.⁶³ Wiesel utilizează

⁶⁰ Philippe Codde, *The Jewish American Novel*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007, p. 8.

⁶¹ Elie Wiesel, *Ani Maamin; a song lost and found again*, Music for the cantata composed by Darius Milhaud, Translated from the French by Marion Wiesel, New York: Random House, 1973.

⁶² John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 150.

⁶³ Alan L. Berger „Introducere” la Elie Wiesel, *A meditation on hope: Inaugural May Smith lecture on*

resursele religioase și cele filosofice fără a avea pretenția că ceea ce face el este filosofie sau teologie. În acest sens trebuie să înțelegem afirmația:

„Sunt un discipol al profeților, dar nu un profet. Sunt un discipol al filosofiei, dar nu un filosof... Platon a fost un filosof. Spinoza a fost un filosof. Eu, eu sunt doar un povestitor.”⁶⁴

Elie Wiesel alege în locul gândirii sistematice exprimarea ideilor filosofice în formele pe care literatura le pune la dispoziție. Inexprimabilul este umanizat de mecanismele simbolice oferite de aceasta. În centrul preocupărilor lui Wiesel nu stă creația filosofică propriu-zisă. Această atitudine are în vedere atât neîncrederea în modul tradițional de a face filosofie și necesitatea creării unui nou tip de discurs filosofic, cât și preferința autorului de a utiliza ideea filosofică mai degrabă pentru a da greutate și conținut creației sale literare, memorialisticii și eseurilor sale pe diverse teme culturale. Filosofia apare astfel ca fiind importantă mai degrabă în calitatea de ingredient care nu poate lipsi din forme de discurs alternative, decât prin tipul specific de discurs pe care îl poate propune.

Apare, desigur, întrebarea dacă filosofia ca atare se poate constitui într-o voce distinctă în creația post-Holocaust. Avînd în vedere situația unică pe care o relevă experiența Holocaustului,

post-Holocaust Christian/Jewish dialogue, March 10, 2003, Boca Raton, Fla: Florida Atlantic University, 2003, p. ix.

⁶⁴ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 28.

Kenneth Seeskin este preocupat și el, ca și Elie Wiesel, de modul în care (o dată ce constatăm că Holocaustul este ininteligibil) putem, totuși, găsi modalitățile cele mai adecvate de a ne apropia de el și de a-l face accesibil. Desigur, cel mai la îndemînă este să adoptăm atitudinea sugerată de unii supraviețuitori: despre lucrurile care ne depășesc e mai bine să păstrăm tăcerea. Seeskin consideră însă că pentru un filosof tăcerea nu poate să se constituie ca un răspuns legitim atunci cînd este vorba de exterminarea a șase milioane de oameni. Desigur, aici numărul e invocat pentru a arăta magnitudinea fenomenului. Din punct de vedere etic, chiar și viața unui singur inocent ce cade pradă exterminării trebuie să trezească o atitudine de responsabilitate în fața acestei nedreptăți. Emmanuel Levinas, utilizînd o metaforă, a punctat în mod foarte convingător acest aspect atunci cînd vorbind despre sfințenie considera că sfințenia persoanei, sfințenia celui lalt e mai sfîntă decît orice se poate imagina. Într-o sublimă retorică imaginativă, Levinas afirmă că viața fiecărui om este mai sfîntă decît orice țară, chiar dacă ne imaginăm că aceasta este Țara Sfîntă.⁶⁵ Seeskin afirmă că în fața exterminării oamenilor nevinovați, pentru scriitor „nu prea există alternativă decât să vorbească despre ceea ce este inexprimabil, să gîndască ceea ce este de

⁶⁵ Emmanuel Levinas comentat în Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, p. 4.

negândit și să încerce să comunice ceea ce nici o persoană sănătoasă nu poate înțelege”.⁶⁶

În punerea în lumină a Inexprimabilului, una dintre întrebările ce îi apar filosofului este dacă e posibilă o înțelegere sau o justificare rațională a genocidului? Iar dacă o astfel de justificare rațională este posibilă, atunci putem accepta că este rațional ca o ființă umană să acționeze zi de zi în vederea exterminării unor vieți omenești? Cu astfel de întrebări ne situăm în domeniul unei filosofii care încearcă să găsească un răspuns cu privire la limitele rațiunii umane și la ceea ce se întâmplă atunci când, dincolo de aceste limite, omul alege să acționeze în vederea înfăptuirii a ceea ce este distructiv și rău.⁶⁷ Pentru a da un răspuns, Seeskin explorează câteva perspective tradiționale asupra răului pe care le găsește la Platon, Socrate, Augustin sau Kant, și constată că aceștia sfârșesc, fiecare în parte, prin a pune răul sub semnul misterului, al inexprimabilului. Filosofia tradițională corelează binele cu inteligibilul, cu ceea ce poate fi exprimat, și are tendința de a așeza răul dincolo de granițele raționalității. Deși se situează de partea filosofiei tradiționale, Seeskin își pro-

⁶⁶ Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, în *Writing and the Holocaust*, ed. by Berel Lang, New York: Holmes&Meier, 1988, p. 111. Caracterul ininteligibil al Holocaustului trebuie să facă obiectul preocupării filosofice, însă acesta nu trebuie folosit ca argument pentru unicitatea sa. Seeskin afirmă că există și alte evenimente care sînt la fel de ininteligibile ca și Holocaustul. Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, p. 118.

⁶⁷ Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, p. 111.

pune să facă un pas mai departe. Faptul că afirmă la rîndul său că Holocaustul e un fenomen ce nu poate fi înțeles, nu înseamnă că istoricii nu pot să ne ofere date exacte sau că juriștii nu pot să condamne crimele naziste. Caracterul incomprehensibil vizează mai degrabă faptul că nu putem formula o teorie generală din perspectiva căreia să putem da răspunsuri la toate întrebările pe care Holocaustul le ridică.⁶⁸

În efortul său de a înțelege logica genocidului, Seeskin ajunge la concluzia că toate filmele, interviurile, mărturisirile personale, reflecțiile filosofice, nu fac această logică în vreun fel mai comprehensibilă. Așa se poate explica de ce unii filosofi au ales tăcerea în fața acelor evenimente. El constată că face parte din moștenirea iluminismului ca filosoful să asume existența limitelor, iar aceste limite intelectuale sînt percepute de unii filosofi ca un „fruct oprit” de care trebuie să te ții cît mai departe.⁶⁹ Spre deosebire de aceștia, Seeskin se lasă provocat de lumea inexprimabilului. El afirmă:

„Există o obligație de a admite ceea ce nu știm. De fapt, recunoașterea că există ceva ce nu știm este în sine o realizare filosofică.

Pe de altă parte, dacă există o obligație în a recunoaște ce nu știm, există o altă obligație la fel de puternică să nu rămînem tăcuți în fața genocidului. Unele aspecte apar într-o asemenea extensiune în mințile intelectualilor moderni încît o disciplină ca

⁶⁸ Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, p. 117.

⁶⁹ Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, p. 119.

filosofia nu le poate ignora fără a risca marginalizarea. Adică nu le poate ignora și totuși să susțină că poate oferi o perspectivă globală asupra culturii. Dacă Holocaustul a devenit o chestiune importantă pentru istorici, teologi, regizori, scriitori și critici literari, atunci tăcerea filosofilor ar indica renunțarea disciplinei la poziția sa tradițională.”⁷⁰

Un aspect surprinzător pe care îl putem sesiza în interviurile cu Elie Wiesel este acela că atunci când trebuie să dea explicații la unele probleme care depășesc puterea de înțelegere a omului obișnuit, laureatul Premiului Nobel răspunde cu seninătate și gravitate în același timp: „Nu știu”. Atitudinea sa nu ține numai de o practică existențială asumată pe baza experienței proprii a limitelor înțelegerii umane. Aceasta este o atitudine asemănătoare celei pe care filosoful antic o cuprindea în afirmația: „Știu că nu știu nimic”. Nu cred că exagerăm spunând că, în felul său, Wiesel este un fel de Socrate al lumii post-Holocaust. Dacă maieutica este, printre altele, o artă a întrebărilor, atunci este evident că Wiesel se dorește a fi în plan filosofic în primul rând un practician al acesteia. Este vorba însă de transformarea acelei arte într-o opțiune existențială în confruntarea cu memoria unei experiențe, ininteligibile și inexprimabile în esența ei, cum este cea reprezentată de Holocaust. Întrebat fiind cum a reușit să își gestioneze viața și întrebările sale,

⁷⁰ Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, p. 119.

după tragedie, Wiesel răspunde interlocutorului său: „Tu știi foarte bine că toate întrebările mele au rămas deschise. Nu am găsit nici un răspuns.”⁷¹

A păstra vie memoria Holocaustului presupune a da o serie de răspunsuri decisive pentru înțelegerea ființei umane și a civilizației occidentale, dar înseamnă în același timp și ridicarea unui număr incomparabil mai mare de întrebări care nu își pot găsi răspuns. Filosofia este chemată să stimuleze și să întemeieze această asumare interogativă a existenței.

Filosofia trebuie să răspundă situației de criză declanșată de manifestarea în istorie a răului radical. Participarea filosofului la ieșirea din această criză nu numai că este posibilă, dar condiționează chiar existența filosofiei ca atare. În acest sens trebuie înțelese afirmațiile lui Seeskin potrivit cărora necesitatea implicării filosofului în discursul despre Holocaust ține de două dimensiuni: pe de o parte, este pus în discuție statutul disciplinei, iar pe de alta, necesitatea ca filosoful să își păstreze onestitatea intelectuală. Filosoful nu poate rămâne indiferent la situația de criză în care condiția umană a intrat o dată cu experiența Holocaustului. Genocidul împotriva evreilor obligă la regândirea condiției umane și a stării de criză în care se află civilizația occidentală. Pentru aceasta o schimbare radicală a discursului este necesară. Maestru prin excelență al cuvintelor, raționalismelor și sensurilor, filosoful pare a fi în postura *celui dintâi chemat*.

⁷¹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 150.

Totodată, Seeskin ne spune:

„Se pare că dilema filosofului se rezolvă printr-o alegere între lipsă de onestitate intelectuală, pe de o parte, și marginalizare, pe de altă parte. Sugestia mea este că singura ieșire din această dilemă este să adoptăm strategia kantiană de a muta atenția de la teorie la practică. Scopul filosofului care scrie despre Holocaust nu este de a examina psihicul gardianului din lagărul de concentrare și a spune ce îl face să funcționeze astfel. Scopul este de a oferi un program prin care să ne opunem gardianului din lagărul de concentrare și la tot ceea ce reprezintă el. Această mutare se poate deja observa în scrierile lui Emil Fackenheim. Într-un pasaj crucial din *To Mend The World*, el scrie: „Adevărul este că pentru a intui anvergura ororii Holocaustului nu trebuie să-l înțelegem sau să-l transcendem, ci mai degrabă să îi spunem nu, să îi rezistăm.”⁷²

Este de remarcat aici invocarea lui Fackenheim deoarece filosoful canadian îi va dedica lui Elie Wiesel cartea care îl consacră în filosofia post-holocaust: *God's Presence in History*⁷³. De asemenea, preocuparea sa pentru

înțelegerea operei lui Wiesel poate fi sesizată și în alte lucrări. Un aspect important al influenței pe care Wiesel o are asupra gândirii sale filosofice poate fi găsit în subcapitolul *The Madman's Prayer* în care Fackenheim reia o istorioară a lui Wiesel. Potrivit acesteia, un grup de evrei se rugau într-o sinagogă din Europa ocupată de naziști, iar într-un moment în care rugăciunea lor devenea tot mai puternică sînt întrerupți de către un nebun care le spune: „„Șșș, evreilor! Nu vă rugați atît de tare! Vă va auzi Dumnezeu. Atunci va știi că mai sunt încă evrei rămași în viață în Europa.”⁷⁴

În viziunea filosofului, acest Midraș al nebunului invocat de Wiesel vorbește despre patologia lumii în care evreii au ajuns să trăiască. O lume în care trebuiau să aleagă între afirmarea prezenței lui Dumnezeu în istorie și recunoașterea caracterului fundamental rău al lumii. Fackenheim constată că evreul trebuie în această situație să asume o existență midrașică. Midraș recunoaște existența tensiunii între cele două perspective și refuză să aleagă una dintre ele. În felul acesta, ea apare ca o provocare la adresa filosofiei tradiționale care presupune necesitatea alegerii între existența unui Dumnezeu care este divin numai pentru că este binevoitor și omnipotent și o lume care este reală numai pentru că are în componența sa acele elemente ce contrazic atributele divine, adică răul și libertatea deplină a omului.⁷⁵ Filosofia

⁷² Kenneth Seeskin, „Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilema”, pp. 119-120.

⁷³ Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, New York: Harper Torchbooks, 1972. Pentru o prezentare comprehensivă a gândirii lui Fackenheim vezi Steven T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York: New York University Press, 1983, pp. 141-173, 205-247.

⁷⁴ Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History*, pp. 67-69.

⁷⁵ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by the Work of Elie Wiesel” în Emil L. Fackenheim, *The Jewish*

post-Holocaust lasă Inexprimabilul să umple golul dintre aceste două perspective dându-i astfel omului posibilitatea să trăiască într-un univers locuibil. Un aspect important al învățăturii pe care o desprinde filosoful Emil Fackenheim din gândirea supraviețuitorului Elie Wiesel este că filosofia post-Holocaust trebuie să fie una normativă. Pentru Wiesel filosofia (ca și cultura și cunoașterea în general) riscă să devină sterilă dacă nu reușește să conștientizeze necesitatea unui imperativ moral.⁷⁶ Ea trebuie să exploreze Inexprimabilul, să se adâncească în el, dar numai cu scopul de a ne scoate din situația de a nu-l putea rosti. Dincolo de limitele gândirii, rațiunii și ale limbajului, există planul responsabilității și al acțiunii a cărui modelare stă în datoria oricărui filosof.

CĂTRE O TEOLOGIE A RESPONSABILITĂȚII

Există în principal două atitudini tranșante în ceea ce privește relația dintre gândirea lui Elie Wiesel și teologie. Una care consideră că el are o gândire teologică și este prin excelență teolog și o alta care încearcă să îl țină pe Wiesel cât mai departe de teologie pentru a-l apropia de registrul unei etici a responsabilității.

Michael Berenbaum este convins: Wiesel este un teolog al vidului, al golului existențial. El propune o teologie a absenței lui Dumnezeu în situațiile limită în care se află poporul său Israel. Berenbaum constată că teologia lui Wiesel se raportează la cei trei piloni ai teologiei evreiești tradiționale: Dumnezeu, Tora și Israel. Însă, Wiesel nu mai poate explica evenimentele prin grila teologiei evreiești tradiționale care se baza pe o triplă sursă de securitate: Dumnezeu și revelația sa; omul și statutul său de creatură după chipul divinității; și Israel și misiunea sa de responsabilitate specială în fața lui Dumnezeu și a legii dată prin Tora. O dată

Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem, New York: Schocken Books, 1978, p. 263.

⁷⁶ Elie Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, vol. II, Selected and Edited by Irving Abrahamson, New York: Holocaust Library, 1985, p. 166.

cu Auschwitz, Wiesel nu mai găsește decît nesiguranță, abisul, haosul și nebunia. În interpretarea lui Berenbaum, experiența lagărelor morții vorbește despre experiența unei absențe a lui Dumnezeu din istorie, din lumea altă dată impregnată de prezența sa.⁷⁷ Teza sa este că „Scrierile lui Wiesel ne forțează să ne confruntăm cu vidul și să trăim în domeniul limitat și fragil al sensului creat de om.”⁷⁸ Într-adevăr, în *Noaptea* Dumnezeu este mai degrabă absent și tăcut, dar prezența sa este evidentă sub forma așteptării, a contestării din partea lui Eliezer, sub forma revoltei pe care o simte acesta în fața lipsei de intervenție a unui Dumnezeu care nu își respectă contractul cu Israel. Dar mai ales Dumnezeu este prezent sub forma indiferenței. Avem aici, de fapt, o cu totul altă perspectivă asupra lui Dumnezeu. Indiferența umană afectează în așa măsura echilibrul lumii încît aduce chiar și o perturbare la nivelul divinității, care stă la rîndul său sub semnul indiferenței. Indiferența omului și indiferența lui Dumnezeu mută accentul dinspre responsabilitatea în fața lui Dumnezeu înspre responsabilitatea omului

⁷⁷ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void. Theological Reflections on the Works of Elie Wiesel*, Middletown, p. 7. „Wiesel înfruntă vidul teologic în felul în care se raportează la Israel, dar reușește să păstreze centralitatea și misiunea Israelului printr-un legămînt adițional făcut în Aushwitz, un legămînt care reînnoiește misiunea Israelului în confruntarea cu vidul.” Michael Berenbaum, „The Additional Covenant”, în *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg, Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 169.

⁷⁸ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 8.

față de alt om. Dumnezeu este absent deoarece numai tăcerea și absența lui lasă loc rostirii și prezenței unei chemări la responsabilitate a ființei umane în fața semenilor săi. Această absență creează spațiul necesar acțiunii etice și politice.

Pe de altă parte, Robert McAfee Brown susține că este o evidență faptul că Wiesel nu este un teolog și nu încearcă să construiască un sistem de gîndire teologică. Dimpotrivă, din scrierile sale putem deduce că formulările teologice, conceptele filosofice, discuțiile intelectuale ce tranșează într-o manieră rațională clară și rigidă se dovedesc a fi insignifiante în fața realității imediate a holocaustului și a deciziilor umane luate în procesul exterminării evreilor europeni.⁷⁹ „Elie Wiesel nu se privește pe sine ca un teolog, nici nu se simte atras de disciplina teologie”, scrie McAfee Brown.⁸⁰ El este mai degrabă un povestitor care prin istorisirile sale încearcă să trezească în ascultător propriile sale întrebări și răspunsuri.⁸¹ Perspectiva sa este susținută textual de Wiesel care afirmă:

„Nu îmi place cuvîntul ‚teolog’. Îl găsesc deranjant. Ce este un teolog, cu adevărat? Cineva care știe ce este Dumnezeu? Kafka a spus odată: ‚Omul nu poate vorbi despre Dumnezeu. În cel mai bun caz, poate vorbi cu Dumnezeu.’ Așa că eu încă încerc să vor-

⁷⁹ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 164.

⁸⁰ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 139.

⁸¹ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 160.

besc cu El. Cum putem să vorbim despre El?”⁸²

Așadar, conștient de faptul că situația din lagărele morții nu mai permite să se vorbească adecvat despre Dumnezeu, Wiesel încearcă să vorbească cu Dumnezeu. Modul său de a vorbi este cel care nu îl mai are partener direct pe Dumnezeu, ci partenerul de dialog este omul capabil să participe la experiența tragică a celui alt om. Astfel se iese din teologie pentru a se descoperi resursele antropologice ale restaurării ființei umane. Manifestarea răului radical în procesul exterminării ne apare în aceeași măsură ca un rezultat al urii instrumentalizate de o ideologie totalitară și al indiferenței care creează o nouă ontologie, cea a răului absolut care umple tot spațiul dezumanizării și al absenței divine.

Detășarea explicită a lui Wiesel față de teologie pare să îndreptățească o poziție mai nuanțată, cum este cea a lui Graham B. Walker, jr., care vorbește de o teologie narativă ce se axează pe relevarea destinului lui Israel în istoria contemporană. Printre altele, ea are drept scop să opună rezistență la orice încercări de generalizare care ar face din evenimentele din viața lui Israel, evenimente istorice asemănătoare altor evenimente tragice din istorie. În perspectiva acestuia, teologia justificativă practică de Wiesel ajunge la o contestare a viziunii tradiționale despre Dumnezeu, contestare făcută în numele victimelor, a inocenților care

⁸² Elie Wiesel citat în Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 13.

în mod anonim au dispărut în lagărele morții.⁸³ Dar ceea ce cred că trebuie invocat din interpretarea lui Graham B. Walker, jr. este opinia sa că Wiesel nu alege gândirea conceptuală a sistemelor teologice deoarece alegând să vorbească cu Dumnezeu în loc să teoretizeze despre el, „Wiesel ne spune povestirile sale ca pe niște rugăciuni.”⁸⁴

Dincolo de asemenea concluzii poetico-liturgice, trebuie să ținem cont și de modul în care se situează față de aceste probleme Wiesel însuși. El afirmă că nu este un istoric al Holocaustului și cu atât mai puțin un teolog. Chiar dacă este un cercetător al istoriei și al teologiei, el nu se regăsește pe sine ca un expert în vreunul dintre aceste domenii. Wiesel se îndoieste chiar de faptul că mai este posibilă teologia după Auschwitz:

„Nu poate exista nici o teologie după Auschwitz, și nici o teologie despre Auschwitz. Pentru că orice am face, suntem pierduți; orice spunem este inadecvat. Nu se poate înțelege evenimentul fără Dumnezeu. Teologia? Știința despre Dumnezeu? Cine sunt eu să îl explic pe Dumnezeu? Unii încearcă. Eu cred că eșuează. Cu toate acestea, este dreptul lor să încerce. După Auschwitz, totul este doar o încercare.”⁸⁵

⁸³ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, p. 33.

⁸⁴ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, p. 10.

⁸⁵ Elie Wiesel în Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 93.

Pe fondul acestui eșec anunțat, Elie Wiesel se îndoiește chiar de faptul că este posibilă o teologie evreiască. Ori, dacă ea există, nu putem să vorbim de o teologie evreiască în sensul în care aceasta există în creștinism. Grăitoare i se pare în acest sens atitudinea lui Maimonide și mai ales cea a lui Franz Rosenzweig care afirmă că de fapt despre Dumnezeu nu putem ști nimic cu adevărat. „Vorbim de o tradiție iudaică, de gândire iudaică și de o căutare specific iudaică, dar nu de teologie iudaică.”⁸⁶

Comentînd afirmațiile lui Wiesel dintr-o conferință ținută la Stanford University, Robert McAfee Brown aduce un argument simplu: nu există o teologie evreiască deoarece în iudaism este în spiritul voinței lui Dumnezeu ca omul să nu se ocupe de problema lui Dumnezeu și a lucrurilor dumnezeiești, ci să aibă ca preocupare fundamentală omul și ceea ce este omenesc.⁸⁷ Această afirmație este rodul unei reflecții ce ilustrează faptul că în situația post-holocaust monoteismul etic nu mai este fundamentat pe o revelație ce vine de la o transcendență, ci pe resursele tradiției și pe creativitatea umană în situații limită.

Wiesel mărturisește că a fost o perioadă în care era foarte religios și nimic nu conta pentru el mai mult decît credința. Nici astăzi nu poate să trăiască fără credință, însă, după experiențele pe care le-a trăit, credința sa nu mai poate avea puritatea de atunci. Experiența extremă pe care evreitatea a trăit-o aduce o schimbare

⁸⁶ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 163.

⁸⁷ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 140.

radicală nu numai în domeniul gândirii, al logicii discursive, ci și în domeniul credinței.⁸⁸ Dacă anterior credința putea să îi ofere toate răspunsurile, în situația post-Holocaust lucrurile cărora nu le poate găsi un sens, pe care nu le poate înțelege, s-au înmulțit. Dar mai ales nu poate înțelege și nu poate să explice în termeni teologici cum a fost posibil ca oamenii să comită acele atrocități. Poate fi de acord că există autori care pretind că au găsit răspunsurile pentru a construi o asemenea teologie. În ce îl privește, nu găsește nici o cale pentru a da un răspuns bazat pe credință și care să facă posibilă existența unei asemenea teologii.⁸⁹

Deși Wiesel se auto-distanțează de teologie, sau cel puțin de teologie așa cum o înțelegem în spațiul occidental dominat de teologia creștină, Byron L. Sherwin ne îndeamnă să fim atenți la o nuanță anume. El afirmă că deși Wiesel neagă faptul că ar putea fi un teolog, preferînd să se prezinte ca un povestitor ce relatează istorisiri, trebuie să sesizăm că tocmai povestirile sale se constituie într-un Midraș care îi conferă un loc central în teologia evreiască actuală. Byron L. Sherwin acceptă faptul că există o permanentă tensiune între tînărul dedicat studiului religiei de altă dată și supraviețuitorul Holocaustului de mai tîrziu. Însă tocmai în această tensiune, crede el, se relevă deplin caracterul operei lui Wiesel ca Midraș modern.⁹⁰

⁸⁸ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 55.

⁸⁹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 152.

⁹⁰ Byron L. Sherwin, „Wiesel's Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to

Exegeții lui Wiesel sînt, în general, de acord cu prezența unei dimensiuni midrașice în opera sa. Prin urmare, nu putem să nu ne întrebăm: care este rolul și semnificația prezenței acesteia? Răspunsurile pot fi multiple. Invocăm aici doar două dintre ele: pentru Sherwin, ea relevă calitatea profund teologică a operei lui Wiesel, pentru Fackenheim, cea evident filosofică, sau mai exact a unei filosofii evreiești specifice gândirii post-Holocaust.

Byron L. Sherwin prezintă Midraș ca o cercetare, o descriere, o exegeză care încearcă să aducă la lumină părțile mai puțin evidente ale textului biblic. Deopotrivă, exegeza legată de interpretarea legii sau a înțelepciunii iudaice este orientată spre găsirea unui vechi model biblic pentru a explica situații și evenimente actuale, făcînd o permanentă legătură între textul biblic și situația omului contemporan. Midraș aduce astfel împreună acele semnificații care fac ca istoriile personale să devină parte a unei istorii sacre, care este istoria lui Israel.⁹¹ Relația dintre Midraș și filosofie este privită de autor în termenii în care adesea se discută despre raportul dintre teologie și filosofie.⁹² Astfel, Midraș

Jewish Tradition”, în *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg, Bloomington: Indiana University Press, 1978, pp. 119-120.

⁹¹ Byron L. Sherwin, „Wiesel’s Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition”, p. 117.

⁹² Despre raportul filosofie-teologie în gândirea iudaică vezi: Manfred H. Vogel, „What can the Term ‚Jewish Theology’ Possibly Mean?” în *Problems in Contemporary Jewish Theology*, ed. by Dan Cohn-Sherbok, Lewiston: The Edwin Hellen Press,

invocă gândirea asociațională și se constituie ca o provocare la adresa gândirii logice; imaginația sa îi inspiră pe mistici, dar îi șochează pe filosofi; midraș caută să mențină tradiția deschisă, filosofia este în căutarea unei finalități; midraș ne povestește în termenii teologiei, pe cînd filosofia și teologia filosofică propun o formalizare a acestor povestiri în doctrină a unei credințe, iar exemplele pot continua.⁹³ Ceea ce ne apare cu evidență este situarea midraș pe pozițiile teologiei într-un anumit raport de diferențiere față de filosofie.

De pe o poziție filosofică de interpretare, Emil Fackenheim pune Midraș sub semnul acelui tip de istorisiri care înfățișează problemele unei vieți trăite sub semnul conștientizării paradoxurilor pe care le presupune relația dintre om și Dumnezeu. Filosoful afirmă că Midraș poate avea semnificație în orice lume imperfectă, însă își pierde orice semnificație pentru ceea ce e cunoscut drept „Planeta Auschwitz”, ce s-a devedit a fi o *anti-lume*.⁹⁴ Această *anti-lume* depășește toate resursele imaginative ale

1991; Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York: Harper & Row, Publishers, 1955; Sandu Frunză, *Filosofie și Iudaism. Un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia evreiască”*, Cluj-Napoca: Limes, 2006; Michael Zank, „How Does One Become a Jewish Philosopher? Reflections on a Canonical Status” în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 6, 18 (winter 2007), pp.168-180.

⁹³ Byron L. Sherwin, „Wiesel’s Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition”, p. 118.

⁹⁴ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by the Work of Elie Wiesel,” p. 110.

gîndirii păgîne, ale celei creștine sau ale celei iudaice.⁹⁵ Ea transcende, totodată, orice posibilitate de cuprindere rațională. Această constatare îl determină pe Fckenheim să se întrebe: „Cum reacționează un evreu religios la Planeta Auschwitz, un loc al crimei nelimitate și al suferinței nelimitate care depășesc iadul?”

Pentru a sublinia caracterul pur retoric al întrebării sale, Fackenheim citează cunoscutul pasaj din Elie Wiesel:

„N-am să uit niciodată noaptea aceea, prima noapte de lagăr, care mi-a preschimbat viața mea într-o singură noapte lungă, de șapte ori blestemată, de șapte ori zăvoară.”

N-am să uit niciodată fumul acela.

N-am să uit niciodată fețișoarele copiilor ale căror trupuri le-am văzut arzînd, transformate în ghirlande de fum sub cerul albastru și mut.

N-am să uit niciodată acele flăcări, care mi-au mistuit pentru totdeauna credința.

N-am să uit niciodată acea liniște nocturnă care m-a lipsit pentru totdeauna de dorința de a trăi.

N-am să uit niciodată clipele acelea care mi-au ucis sufletul, mi l-au ucis pe Dumnezeu în care credeam și mi-au preschimbat visele în țărînă.

N-am să uit niciodată toate acestea, chiar dacă aș fi condamnat să trăiesc pe pămînt la fel de mult ca Dumnezeu însuși.

⁹⁵ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust”, p. 106.

Niciodată.”⁹⁶

Aparentul răspuns al lui Fackenheim revine tot sub forma unei întrebări: „Cum mai poate un evreu să spună ceva religios după toate acestea?”⁹⁷

Evident întrebarea este una retorică și o invocăm aici pentru frumusețea și profunzimea sa. La această întrebare cutremurătoare putem găsi mai multe răspunsuri în Elie Wiesel. Însă, un pasaj din memoriile sale e relevant:

„Într-o zi, în Brooklyn, l-am întrebant pe faimosul Rabi Menahem Mendel Schneersohn din Lubavici: „Cum se poate crede în Dumnezeu după Auschwitz?” Iar el mi-a răspuns: „După Auschwitz, cum se poate să nu se creadă în Dumnezeu?” La prima vedere, remarca mi s-a părut înțemeiată: odată ce restul a eșuat – civilizație, cultură, educație, umanism – cum să nu te întorci spre cer? Pe urmă, însă, m-am răzgîndit: „Dacă vorbele dumneavoastră constituie o întrebare, o accept bucuros; dacă se vor un răspuns, îl resping”. După cîțiva ani, Învățătorul meu talmudist Harav Saul Lieberman avea să îmi propună altă perspectivă: se poate – și trebuie – să-L iubești pe Dumnezeu, se poate să-I pui întrebări și chiar să-ți fie ciudă pe El, dar se poate și să-L plîngi. „Știi tu, avea el să-mi spună, care este cel mai tragic dintre toate personajele biblice? Este Dumnezeu, binecuvîntat fie, Dumnezeu cel atît de des dezamăgit

⁹⁶ Elie Wiesel, *Noaptea*, traducere de Diana Crupenschi, București: Univers, 2005, p. 41.

⁹⁷ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust”, p. 107.

și învinuit de faptele Lui.” Mi-a arătat un pasaj din Midraș despre primul război civil din istoria evreilor, care a fost provocat de o banală ceartă conjugală: și Dumnezeu plînge acolo sus; Își plînge poporul și Își plînge creația...”⁹⁸

Ne aflăm astfel în situația relevantă de George Steiner: o consecință a Holocaustului asupra discursului iudaic este faptul că o dilemă hermeneutică, centrală în gândirea occidentală, devine o problemă importantă și în iudaism, și-i preocupă deopotrivă pe evreii religioși și pe cei seculari.

Steiner are în vedere faptul că discursul iudaic preia o temă clasică și perenă în teologia creștină, aceea dacă există un limbaj uman adecvat pentru a vorbi despre Dumnezeu. Holocaustul face din această problemă (absență sau secundară în iudaismul din afara unei elite teologice sau filosofice) una radicală: Cum să vorbești despre Dumnezeu după experiența lagărelor morții? Ce tip de explicație cauzală și analiză rațională ar putea da limbajului forța de a pune în discurs o astfel de lume total lipsită de sens? Ce categorii, ce tip de raționament, ce vocabular să folosești?⁹⁹ Anterior, Iudaismul era concentrat asupra modului în care se poate trăi în prezența lui Dumnezeu în mai mare măsură decît pe un discurs metafizic despre atributele lui Dumnezeu. După Holocaust, apare problema de a pune în discuție toate categorii-

⁹⁸ Elie Wiesel, *Toate fluviile curg în mare*, p. 85.

⁹⁹ George Steiner, „The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, în *Writing and the Holocaust*, ed. by Berel Lang, p. 155.

le, toate metaforele, toate proiecțiile și reacțiile subliminale care au făcut pînă atunci posibil un discurs uman cu privire la Dumnezeu. În acest sens George Steiner scrie:

„Se poate ca după gazări, înfometare, îngropări de vii, tortură înceată, arderea a milioane de bărbați, femei și copii în inima așa numitei civilizații, să nu mai avem un motiv sau o nevoie să vorbim cu sau despre Dumnezeu al cărui atribut principal a devenit absența, nimicul. Cuvintele eșuează în fața noastră așa cum am eșuat noi în fața lor.”¹⁰⁰

Cuvintele cedează în fața Inexprimabilului. Cu toate acestea, Steiner afirmă și el că nu în neputința cuvintelor de a transmite Inexprimabilul, nu în caracterul copleșitor al acestuia trebuie căutată unicitatea, singularitatea Holocaustului. Ea trebuie găsită undeva adînc, în inima structurilor simbolice și teologico-metafizice ale istoriei și culturii europene.¹⁰¹ În perspectiva deschisă de Steiner, înțelegerea acestor structuri teologico-metafizice ale limbajului, ale metaforelor, ale simbolismului occidental, ne poate ajuta ca pornind de la experiența Holocaustului să propunem o reconstruc-

¹⁰⁰ George Steiner, „The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, pp. 156-157.

¹⁰¹ George Steiner, „The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, p. 165. Steiner duce explicația mai departe la pagina 166: „Eu sugerez că doar o categorie de analiză teologico-metafizică este cea care aduce cu sine orice posibilitate de a înțelege supraviețuirea – înflorirea – urii față de evrei într-un moment cînd deja nu mai sunt rămași evrei.”

ție a limbajului uman, a destinului omului și a înțelesului istoriei.¹⁰²

Cu toate deosebirile de perspectivă pe care le au cei doi autori, putem afirma că asemeni lui Steiner, Elie Wiesel se pronunță pentru o deconstruire a discursului teologic tradițional. El este convins că vechiul model teologic nu mai poate da seama de realitatea instaurată o dată cu și după Holocaust. În acest sens trebuie înțeleasă afirmația lui Wiesel că după Auschwitz nu mai putem face teologie. Întrebat fiind dacă practicarea istorisirii poate fi o alternativă la teologie, Wiesel răspunde: nu în locul teologiei; arta povestirii nu reprezintă un *erzaț* de teologie. În cele din urmă se poate chiar spune că teologia este o formă de practicare a povestirii. În acest sens lui Wiesel i se pare semnificativ exemplul lecturilor din Biblie. Atunci când citim din Biblie întâlnim acolo multă teologie deși strict vorbind Biblia nu propune un sistem de teologie.¹⁰³ În felul acesta, Wiesel se situează printre gânditorii care aleg pentru ideea lor de factură religioasă un alt tip de discurs decât cel al teologiei sistematice. El este încredințat de faptul că în mult mai mare măsură decât acest discurs, genul literar este mai propriu astăzi pentru vehicularea gândirii și trăirii de tip religios.

¹⁰² George Steiner, „The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, p. 166. Pentru o prezentare foarte nuanțată a gândirii lui Steiner vezi Moshe Idel, „George Steiner: A Prophet of Abstraction” în *Modern Judaism* 25, 2 (May 2005), pp. 109-140.

¹⁰³ Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 94.

Această convingere este împărtășită și de alți autori ai secolul XX. Fenomenul a fost bine pus în evidență de D. Z. Phillips care arată că aceste probleme sînt mult mai bine promovate și soluționate într-un mod mai accesibil sensibilității omului contemporan prin literatură decât ar putea-o face filosofia religiei sau teologia.¹⁰⁴ Forța unor asemenea texte literare derivă din faptul că

„Aceste perspective nu ignoră suferința umană ci pornesc din experiența acesteia. Oamenii vin să vorbească despre viețile lor ca fiind în mîna lui Dumnezeu datorită conștientizării limitelor existenței umane. În interacțiunile noastre cu natura și cu alți oameni, ploaia cade și pe cei dreپți și pe cei nedreپți. A recunoaște voia lui Dumnezeu implică și acceptarea ei și a recunoaște iubirea față de Dumnezeu implică acceptarea faptului că nimic nu este al nostru de drept ci totul este un dar al harului. Așa stau lucrurile chiar și atunci cînd dragostea lui Dumnezeu și bunătatea sînt tăcute în fața mării suferințe umane. Singura omnipotență a lui Dumnezeu este omnipotența iubirii.”¹⁰⁵

Într-o manieră personală, Wiesel exprimă și el încrederea în forța pe care o reprezintă participarea la o lucrare comună a religiei și literaturii, chiar dacă subliniază mereu limitele pe care le are discursul de tip literar. În

¹⁰⁴ D. Z. Phillips, *From Fantasy to Faith*, New York: St. Martin's Press, 1991, p. ix.

¹⁰⁵ D. Z. Phillips, *From Fantasy to Faith*, p. x.

ce privește importanța iubirii, pe care o găsim în textul de mai sus și în discursul altor gânditori contemporani, Wiesel este foarte rezervat. El este încredințat că teologia iubirii a murit la Auschwitz. Într-un anume sens se poate chiar spune că tragedia Holocaustului este, într-o anumită măsură, tragedia iubirii. Răul radical a învins pentru totdeauna orice posibilă teologie a iubirii. Ca gânditor și om religios, Elie Wiesel se multumește cu mult mai puțin. El crede că este destul dacă sentimentul responsabilității poate să determine ieșirea din indiferență în raport cu suferințele celorlalți. Rădăcina răului nu este lipsa iubirii, ci acțiunea umană și starea de indiferență pe care omul o are în raport cu nedreptățile la care este supus celălalt om. Astfel, rolul teologiei, ca și cel al filosofiei și al literaturii, nu este de a persista în iluzia iubirii, crede Wiesel. Teologia trebuie să fie orientată spre comunitate și spre nevoile pe care le au indivizii care o formează. În același timp, ea trebuie să fie o teologie a alterității în sensul că trebuie să cultive ideea împlinirii individului în relația sa responsabilă cu celălalt. Nu problema păcatului și a iubirii, ci cea a ieșirii din indiferență și a asumării responsabilității pentru viața celui alt trebuie să stea în centrul preocupărilor teologice.

Importanța acordată de Wiesel responsabilității poate fi dedusă dintr-o parabolă ce îl are ca personaj pe Iov. Una dintre multele istorioare legate de Iov care îi rețin atenția lui Wiesel este aceea care îl prezintă pe Iov sfetnic la curtea faraonului alături de Balaam și Yitro. Atunci când sînt întrebați cum cred ei că ar trebui să se rezolve problema evreilor, Yitro se pronunță în

favoarea lui Moise, în timp ce Balaam se opune cererii acestuia. Iov refuză să aibă o atitudine clară, el dorește să fie neutru. Pe seama acestei neutralități pune Midraș suferințele ulterioare ale lui Iov. Ceea ce e relevant în acest context nu este nici pedeapsa, nici suferința. Decisivă este aici problema responsabilității. Așadar, „în vremuri de restriște, de primejdie, nimeni nu are dreptul să fie prudent, să se dea la o parte; atunci cînd sînt puse în joc viața și moartea unui popor, neutralitatea este criminală”¹⁰⁶, ne spune Elie Wiesel.

Teologia, într-un efort comun cu filosofia și literatura, trebuie să se constituie ca o voce ce ia partea celor ce se află în suferință și sînt supuși nedreptăților. Wiesel consideră că trebuie să ne amintim mereu de ceea ce s-a întîmplat în perioada Holocaustului, cînd lumea a ales să rămînă tăcută în fața acțiunii totalitare care viza exterminarea evreilor europeni. În discursul ținut cu ocazia primirii Premiului Nobel, autorul filtrează lecția Holocaustului prin experiența sa personală și o propune ca un îndemn pentru ieșirea din indiferență.¹⁰⁷

Această atitudine responsabilă trebuie să fie, în opinia lui Wiesel, un pilon esențial pe care să se reconstruiască în situația post-Holocaust teologia, filosofia, literatura și orice creație și atitudine umană.

¹⁰⁶ Elie Wiesel, *Celebrare Biblică. Portrete și legende*, traducere de Janina Ianoși, București: Hasefer, 1998, p. 221.

¹⁰⁷ Elie Wiesel, *The Nobel Acceptance Speech* Delivered by Elie Wiesel in Oslo December 10, 1986, în Elie Wiesel, *The Nobel Peace Prize 1986*, New York: Summit Books, 1986, p. 16.

LITERATURA HOLOCAUSTULUI CA ORIZONT AL ÎNTÎLNIRII

Neîncrederea lui Wiesel în modul tradițional de a face filosofie sau teologie în situația post-Holocaust derivă din necesitatea de a găsi soluții de reconstrucție a acestor discipline pornind de la experiența extremă trăită în mijlocul civilizației occidentale. Wiesel ne conduce de la contestarea posibilității oricărui discurs despre Holocaust la o perspectivă nuanțată în care înțelegem că discursul tradițional este cel pus în discuție. La fel ca și în cazul lui Adorno, în viziunea lui Wiesel trebuie să ieșim din modul tradițional de interpretare, înțelegere, reprezentare etc. și să stăm față către față cu întrebările și atitudinile pe care le reclamă noul context. Lumea post-Holocaust nu mai poate funcționa în parametrii lumii anterioare. Toate categoriile ce modelează creația umană trebuie regândite din perspectiva Inexprimabilului acestei experiențe limită. Pentru a sugera în ce constă acest Inexprimabil, Wiesel ne spune:

„Cuvintele noastre pot doar evoca incomprehensibilul. Foamea, setea, frica, umilința, așteptarea, moartea; pentru noi aceste cuvinte conțin diferite realități. Aceasta este cea mai mare tragedie a victimelor. Ceea ce am suferit nu are loc în limbaj; este undeva dincolo de viață și istorie.”¹⁰⁸

Faptul că utilizând grila de lectură a experienței Holocaustului, Wiesel explorează în scrierile sale teme fundamentale ale gândirii contemporane – condiția umană, sensul vieții și al morții, fundamentul ultim al existenței și devenirea istorică; limitele rațiunii și ambiguitatea credinței; indiferența umană și manifestarea răului radical; tăcerea lui Dumnezeu și tăcerea omului; absența lui Dumnezeu și deumanizarea totală a ființei umane; imposibilitatea de înțelegere a Inexprimabilului; exterminarea lui Israel și criza civilizației occidentale etc. – a dat posibilitatea exegeților operei sale să îl situeze deopotrivă în trena filosofiei sau în cercul deschis al teologiei.

Este evident că modul în care este receptată o anumită operă ajunge uneori să îl ia prin surprindere chiar și pe autor. Atunci când face parte din ceea ce numim „o operă”, textul propus cititorului ajunge să aibă un destin care uneori scapă intențiilor inițiale ale autorului. El se constituie într-o nouă lume cu resursele sale proprii, care se îmbogățesc din mers prin interacțiunea cu alte lumi și influențează într-o anumită măsură și destinul celui care l-a pro-

¹⁰⁸ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, p. 33.

dus. Considerându-se, cu smerenie, un simplu ucenic al profeților, teologilor sau filosofilor, Wiesel preferă să se auto-situeze de partea literaturii. El se simte apropiat acelor scriitori care au văzut în literatură o modalitate de a corecta nedreptatea care li s-a întâmplat copiilor lor, familiei lor, prietenilor lor sau pur și simplu poporului lor.¹⁰⁹ Întreaga sa creație literară se sprijină pe doi piloni: memoria și mărturisirea. Desigur, Wiesel nu promovează o încredere oarbă în forța literaturii. El subliniază mereu limitele creației literare și ale imaginarului, care țin nu numai de cuvinte ci și de faptul că ceva Inexprimabil rămîne mereu ca un rest în relațiile despre Holocaust. Mai mult decât atât, putem sesiza că limitele filosofiei și teologiei sînt la Wiesel dublate și de limitele literaturii. Wiesel afirmă că Auschwitz neagă toate doctrinele, toate sistemele, dar neagă și inspirația literară ca atare. Lagărele naziste au însemnat moarte: moartea limbajului, a speranței, a adevărului și inspirației.¹¹⁰ Cu toate acestea, nevoia de a mărturisi apare ca un comandament care nu mai ține de o voință personală, ci de o atitudine responsabilă în fața celor ce au fost reduși la tăcere totală în lagărele morții. Ei sînt singurii care ar fi putut să exprime cel mai bine taina inexprimabilă a tăcerii umanității și a morții

¹⁰⁹ Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, în Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, and Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*, Annotated by Elliot Lefkowitz, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1977, p. 8.

¹¹⁰ Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, p. 8.

inocenților. Importanța mărturisirii poate fi sesizată în exprimarea retorică a lui Wiesel cu privire la locul pe care această literatură îl ocupă în creația culturală:

„Dacă grecii au inventat tragedia, romanii epistola și Renașterea sonetul, generația noastră a inventat o nouă literatură, aceea a măturiei. Toți am fost martori și toți simțim că va trebui să stăm ca măturie pentru viitor. Și aceasta a devenit o obsesie, singura și cea mai puternică obsesie care a marcat toate viețile, toate visele, toată munca acestor oameni. Chiar și cu un minut înainte să moară au crezut că asta trebuie să facă.”¹¹¹

Literaturii îi acordă Wiesel un loc special în acest proces. Ea nu trebuie să fie moralizatoare, dar are menirea de a trezi întrebări, de a sensibiliza și de a-i determina pe oameni să fie preocupați de ceea ce se întâmplă cu cei de lângă ei, dar și cu cei pe care pot să îi perceapă în forma pe care o înțelegem în termenii antropologici ai comunităților imaginate. Fără a-și propune scopuri pedagogice, literatura trebuie să deschidă orizonturi ale întâlnirii, să invite la introspecție și la autorefecție. În felul acesta ea poate contribui la dezvoltarea unei mentalități etice care să modeleze toate aspectele vieții omului contemporan. Trăind într-un asemenea cadru, el va face din exigența etică o realitate a vieții cotidiene.¹¹²

¹¹¹ Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, p. 9.

¹¹² Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 76.

Literatura nu trebuie să înfățișeze obsesiv perspective etice, dar ea se constituie în mediul cel mai favorabil al cultivării unor atitudini, al creării unui mediu de viață în care afirmarea eticului poate ajuta la o distincție și la o alegere între viață și moarte.¹¹³ Pe acest fundal se poate realiza ieșirea din indiferență a omului contemporan. Wiesel își asumă rolul de a povesti ceea ce s-a întâmplat în viața comunității sale convins că aceasta va duce la o responsabilizare a tuturor celor care trec cu indiferență pe lângă suferințele semenilor lor. El încearcă să îi scoată pe contemporani din starea de indiferență căreia iau căzut victime ca în felul acesta umanitatea să fie salvată de la trecerea repetată prin experiența violenței și a suferinței.¹¹⁴

De altfel, Wiesel consideră că cei mai mulți dintre scriitorii care au abordat teme legate de holocaust au văzut în literatură o modalitate de a semnaliza caracterul nejust al tuturor celor ce s-au întâmplat și de a aduce în atenția cititorilor faptul că victimele au fost oameni simpli ca și ei, care aveau, familie, copii, prieteni sau rude, dar care, dincolo de opțiunea lor sau orice altă posibilitate de a alege, s-a întâmplat pur și simplu ca ei să facă parte dintr-o comunitate etnică ce era supusă unei presiuni ideologice și exterminării în numele acelei ideologii. Adesea sesizăm că literatura holocaustului are rolul de vehicul al unui protest împotriva acțiunilor desfășurate împotriva poporului lui Israel. Un protest împotriva acțiunilor crude a unei părți

¹¹³ Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 77.

¹¹⁴ Elie Wiesel în John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 18.

a societății și împotriva indiferenței cu care a privit majoritatea aceste acțiuni. În același timp, Wiesel arată că cei ce au ales să povestească despre holocaust construiesc lumea masacrelor la care membrii comunității au fost supuși, prin opoziție cu viața de dinainte de holocaust. Aceasta apare într-o formă idealizată, asemănătoare imaginarului pe care îl asociem mitologiei Insulelor fericitelor sau unei stări de armonie vecină cu starea paradisiacă. Ei scriu despre viața de familie, despre bucuria sărbătorilor sau năstrușniciile copilăriei. Ei au scris îndeosebi pentru a contracara forța distructivă a celor ce au dus locurile lor natale la distrugere. Așa explică Wiesel de ce imaginea micilor târguri evreiești a devenit plină de fascinație, de o atracție aproape irezistibilă. Era o modalitate de a construi pe aceste ruine cu ajutorul cuvintelor și a jocurilor minții. Căci, se întrebă Wiesel, ce altceva este micul orașel rămas în urmă decât o imagine a Ierusalimului?¹¹⁵

În acest sens trebuie înțelese afirmațiile lui Wiesel că supraviețuitorii atunci când au avut pretenția de a fi scriitori, au vorbit despre trecutul lor, despre târgul lor, dar nu despre holocaust. Avem exprimată aici, pe de o parte, convingerea autorului că experiența holocaustului nu poate fi cuprinsă în cuvinte, că enormitatea celor întâmplate are o asemenea magnitudine încât limbajul uman rămîne neputincios, chiar și atunci când este utilizat cu măiestria scriitorului. De aici acel Inexprimabil ce domină întreg discursul lui Wiesel despre holocaust.

¹¹⁵ Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, p. 8.

În același timp, atît cît au reușit scriitorii să exprime este suficient pentru a îndemna la un efort comun de rememorare și de reconstruire cu ajutorul cuvintelor a unei lumi care a dispărut și care mai poate fi adusă în planul realității (chiar dacă imagineare) doar prin intermediul memoriei și al mărturisirii.

În termenii metaforici utilizați de Robert McAfee Brown, cuvintele lui Wiesel, născute din focul crematoriilor și din sîngele victimelor au un dublu rol. Ele au, pe de o parte, o forță distructivă, și tocmai aceasta este partea pozitivă a literaturii holocaustului, prin faptul că distrug starea de indiferență; pe de altă parte, ele au o dimensiune creatoare, prin imaginarul biblic pe care îl introduc și în virtutea căruia ele anunță un nou început, o regăsire de sine și o trezire a sentimentului de responsabilitate.¹¹⁶ Fără a se da holocaustului o dimensiune religioasă în sine, fără a-l asocia cu o dimensiune liturgică sau cu o mistică a sacrificiului, el este prezentat în această simbolistică a distrugerii și renașterii, a întinării și purificării cu scopul de a crea fundalul pentru un ritual de trecere dinspre indiferență înspre responsabilitate, dinspre nepăsare înspre o angajare etică.

În această perspectivă putem înțelege de ce exegeții operei lui Wiesel amintesc mereu că acesta își dedică întreaga viață scriiturii, predării, mărturisirii faptului că opusul iubirii nu este ura, ci indiferența, că indiferența s-a dovedit a fi o povară mai grea decât păcatul, că cei

¹¹⁶ Robert McAfee Brown, „The Holocaust as a Problem in Moral Choice”, în Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown, p. 50.

indiferenți devin complici ai tragediei ce se desfășoară lângă ei în condițiile în care ei preferă să își întoarcă privirea în altă parte.¹¹⁷

Povestirile spuse de Wiesel sînt menite să îl scoată pe om din indiferență și, într-o manieră metaforică putem spune că ele sînt spuse pentru a-l scoate din indiferență și pe Dumnezeu. Pentru a sublinia importanța pe care o au povestirile pentru Wiesel este sugestiv să amintim una dintre cele mai reprezentative povestiri pe care le spune Elie Wiesel ca păstrător al tradiției ei hasidice în care părinții săi l-au crescut:

„Cînd marele rabin Israel Ball Sem-Tov își dădea seama că se pune la cale o nenorocire care se va abate asupra poporului evreu, avea obiceiul să se ducă să se reculeagă într-un anumit loc din pădure: acolo, aprindea un foc, spunea o anumită rugăciune și minunea se împlinea, urgia era întoarsă din drum.

Mai tîrziu, cînd discipolul său, vestitul Magid din Mezeritsch, trebuia să mijlocească pe lângă Dumnezeu din aceeași pricină, se ducea în același loc din pădure și spunea: „Stăpîne al lumii, pleacăți urechea. Nu știu cum să aprind focul. Dar sînt totuși în stare să spun rugăciunea”. Și minunea se înfăptuia.

Cu timpul, pentru ca poporul său să fie cruțat, rabinul Moșe-Leib din Sassov se ducea și el în pădure și spunea: „Nu știu să aprind focul, nu cunosc rugăciunea, dar știu

locul și aceasta ar trebui să fie de ajuns”. Și era: și acolo minunea se săvîrșea.

Apoi fu rîndul rabinului Israel din Rizsin să îndepărteze primejdia. Așezat în jilțul său, își lua capul în mîini și-i vorbea lui Dumnezeu: „Nu sînt în stare să aprind focul, nu știu rugăciunea, nu pot nici măcar să găsesc locul din pădure. Tot ceea ce știu este să istorisesc această poveste. Și ar trebui să fie destul”. Și era.

Dumnezeu l-a zămislit pe om, fiindcă îi plac poveștile.”¹¹⁸

Elie Wiesel aparține acestei tradiții hasidice care a trecut prin încercările exterminării și totuși a supraviețuit, chiar dacă târgurile evreiești ale estului european au dispărut pentru totdeauna în cenușa Holocaustului. Pentru autor, niciodată lumea nu va mai fi la fel și nici tradiția nu mai este cu putință să fie rostită și practică în același mod. Autorul trăiește într-un univers care îi este străin și încearcă să îl umanizeze prin cultivarea responsabilității omului față de celălalt om. Iar acesta poate fi cineva din trecut, din prezent sau din viitor. Orice analiză a operei sale ne pune în fața unei realități: substratul complex al acesteia aduce dificultatea de a decide ce tip de idei prevalează în textele sale. Apropiindu-se cu o anumită sfială față de cititor, autorul însuși se scuză, parcă, pentru faptul că nu este nici filosof, nici teolog și nici măcar un scriitor care creează uni-

¹¹⁷ Ellen Norman Stern, *Elie Wiesel: Witness for life*, p. 186.

¹¹⁸ Elie Wiesel, *Noaptea. Porțile pădurii*, traduce de Bianca Zamfirescu, București: Univers, 1989, p. 116.

versuri imaginare. El se autodefinește ca un om căruia îi plac istorisirile și de aceea alege să ne spună povestiri. Ele sînt la fel de cutremurătoare fie că ne introduc în lumea realului sau cea a imaginarului.

Scrierile lui Wiesel au marcat definitiv gîndirea post-holocaust. Punînd în discuție probleme fundamentale ce privesc condiția umană și civilizația occidentală, ele se constituie ca o referință de neocolit. Vocea sa e una proeminentă în cercurile culturale, academice sau cele politice. Acțiunii distructive a unei ideologii totalitare, Wiesel îi răspunde cu povestirile proprii sale comunități. Nu exagerăm dacă spunem că *Noaptea* poate fi la rîndul său asociată cu povestirile hasidice pe care Wiesel construiește o etică a responsabilității.

PARTEA A III-A

DUMNEZEU ȘI HOLOCAUSTUL

După Auschwitz cuvintele nu mai sînt inocente. După Treblinka tăcerea e umplută cu un nou înțeles. După Majadanek nebunia a recăpătat atracția sa mistică. Prin urmare, relația omului cu creatorul său, cu societatea, cu politica, cu literatura, cu semenii săi și cu sine trebuie să fie reexaminată”.*

* Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, în Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, and Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*, Annotated by Elliot Lefkowitz, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1977, p. 6.

INDIFERENȚA ȘI RESPONSABILITATEA

Opera lui Elie Wiesel se desfășoară pe două registre ce interferează continuu. Pe de o parte, este marcată de un registru nocturn în care dominante sînt indiferența, tristețea, suferința și moartea. Pe de altă parte, în toate operele sale găsim un registru diurn ce se relevă ca un filon al responsabilității, al memoriei, al speranței și al bucuriei de a trăi.

Suferința și tristețea ce transpar din scrierile lui Wiesel pot fi explicate prin trei aspecte sugerate de John K Roth. Mai întîi, putem afirma că scrierile sale sînt mărturii pline de încărcătura negativă a distrugerilor aduse de Holocaust; ele sînt un fel de tărîm intermediar în care victimele ne apar ca niște umbre care rămîn în planul realității imaginative doar atît cît sînt hrănite cu substanța memoriei și mărturisirii. Mai apoi, putem sesiza că Wiesel se întristează la constatarea că oamenii, în general, se complac în comoditatea cotidianului și nu își ridică întrebări în legătură cu ceea ce se

întîmplă în viața lor, nu sînt sensibili la ceea ce li se întîmplă celor din jurul lor. În al treilea rînd, putem constata că scrierile sale se nasc din responsabilitatea și intensitatea trăirilor supraviețuitorilor holocaustului și își propun să sensibilizeze publicul în legătură cu atrocitățile întîmplate.¹¹⁹

Astfel, mesajul lui Wiesel se dezvoltă pe două planuri.

Pe de o parte, este vizat registrul rememoraării, al punerii în gardă cu privire la amenințarea pe care o constituie o ideologie totalitară ce își propune eliminarea din istorie a unui întreg grup de oameni. Memoria joacă aici rolul terapeutic împotriva maladiilor totalitare pe care le-a cunoscut lumea modernă. Omul modern trebuie să fie mereu pus în stare de veghe cu privire la pericolul pe care îl reprezintă astfel de manifestări ideologice nu numai pentru grupul vizat, ci și pentru oricare alt grup ce ar putea deveni la un moment dat victimă a extremismului. Totodată, păstrarea memoriei vii a victimelor holocaustului este menită să evite pericolul ca umanitatea să facă din holocaust un eveniment printre alte evenimente, un dezastru ce se înscrie în șirul multitudinii de evenimente pe care le cunoaște istoria violențelor extreme. Așezarea uitării peste victimele holocaustului și peste activitatea călăilor ar putea duce la minimalizarea forței distructive a holocaustului și în cele din urmă să deschidă posibilitatea repetării sale într-un alt plan al istoriei. Se vizează aici cultivarea unei conștiințe

¹¹⁹ John K. Roth, *A Consuming Fire. Encounters with Elie Wiesel and the Holocaust. Prologue* by Elie Wiesel, Atlanta: John Knox Press, 1979, p. 78.

comunitare a responsabilității, a unei etici care să funcționeze la nivelul acțiunii comunitare, sociale și politice.

Pe de altă parte, este vizat registrul sensibilității, al reflecției personale asupra destinului omului, asupra a ceea ce are de făcut fiecare cu propria sa viață, asupra ceea ce datorăm fiecare celor ce se află lângă noi, asupra responsabilității pe care o avem în fața suferinței și amenințării pe care o trăiește celălalt. Se creditează astfel faptul că o etică a responsabilității poate fi construită doar plecînd de la necesitatea ieșirii din indiferență a fiecărei persoane în parte, de la nevoia fiecăruia de a se descoperi pe sine ca fiindă ce posedă vocația alterității.

În tradiția iudaică, această vocație e pusă în relație cu grija pentru celălalt, cu responsabilitatea pentru starea de bine a celui alt. În situația post-holocaust, este vorba în primul rînd de responsabilitatea pe care o au supraviețuitorii Holocaustului.¹²⁰ Dar e vorba în același timp și de responsabilitatea fiecărui om față de fața cu un alt om. Asupra acestei responsabilități îl chestionează Richard D. Heffner întrebîndu-l: „Sînt eu purtătorul de grijă al fratelui meu?” Această întrebare o formulează în context biblic Cain, ca răspuns la întrebarea lui Dumnezeu privind uciderea fratelui său Abel. Iar răspunsul pe care Wiesel îl oferă în calitate de supraviețuitor al genocidului contemporan este: fără îndoială că trebuie cu toții să purtăm de grijă fratelui nostru. Înafara sentimentului de fraternitate, nu putem fi decît niște străini. Or, Wiesel crede că în lumea privită ca o creație a

¹²⁰ John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 78.

lui Dumnezeu nu există străini, așa după cum într-o lume ca a noastră, care devine din ce în ce mai mică, străinul nu își mai găsește locul.¹²¹

Trebuie să facem câteva precizări privind modul în care Wiesel înțelege categoria străinului. El pornește de la categoria sociologică a străinului înțeles ca purtător al răului și al violenței. Străinul e descris de Wiesel sub semnul necunoscutului, al atracției, al seducției, dar în același timp și al percepției că este trimis de o forță ocultă, întunecată și prin urmare este firesc să stîrnească suspiciune, repulsie și teroare. Străinul este astfel gândit drept cel cu care nu poți să te identifici deoarece nu poți participa cu el la o memorie comună, nu poți împărtăși cu el o lege comună, aceeași limbă și tăcerile comune. Altfel spus, e posibil ca el să vină dintr-o altă lume, care poate fi chiar și cea a morții și să aducă cu el tot ceea ce aparține acelei terifiante lumi.¹²² Prin urmare străinul iese din registrul umanului, el este cel care aduce violența și moartea deoarece el nu poate să pună nimic în comun și prin aceasta se sustrage oricărei responsabilități.

Dacă judecăm pe acest fundal al relației dintre simbolismul fratelui și cel al străinului, atunci actul violenței primare și al fugii lui Cain din fața oricărei răspunderi pentru faptele sale, poate fi perceput ca o schemă explicativă. Ea înfățișează un act original ce se repetă în istorie ca un act al eludării necesității participării omului la destinul celui alt sub semnul frater-

¹²¹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 3.

¹²² Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory*, pp. 59-60.

nității. Pentru a da substanță acestei scheme explicative, Wiesel invocă, cum spuneam, exemplul biblic al întrebării cu care îi răspunde Cain lui Dumnezeu: „Sînt eu purtătorul de grijă al fratelui meu?”. Punînd această întrebare, Cain se distanțează de fratele său și se transformă într-un străin. Tocmai de aceea, răspunsul pe care de această dată Elie Wiesel îl dă peste timp lui Cain este unul ce îl situează sub exigența unui imperativ al responsabilității față de fiecare persoană în parte, față de întreaga umanitate și față de Dumnezeu. Experiența Holocaustului îl determină pe Wiesel să afirme că putem merge cu interpretarea noastră mai departe și să constatăm că „oricine ucide, îl ucide pe fratele său”. Mai mult decît atît, acțiunea violentă are efecte devastatoare și asupra celui care o practică. Umanitatea sa este afectată în adîncurile ei, el devine o forță malefică, el iese din registrul umanului și devine un străin. Ucigîndu-l pe celălalt, criminalul se ucide și pe sine însuși în calitatea sa de ființă umană. Pierzîndu-i pe ceilalți, el se pierde pe sine. „Este posibil, așa cum am interpretat eu, ca Abel și Cain să fi fost una și aceeași persoană. Cain l-a ucis pe Abel în Cain”, scrie Elie Wiesel.¹²³ Astfel, etica responsabilității propusă aici începe cu tratarea celui alt nu numai sub semnul unei fraternități dată de participarea la o condiție umană comună, ci și sub forma mai spiritualizată a conceperii alterității ca parte a propriei interiorități. Cu alte cuvinte, premisa afirmării unei etici a responsabilității este oferită de posibilitatea raportă-

¹²³ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 10.

rii unei persoane la o altă persoană în aceeași manieră în care se situează față de sine însăși. Atitudinea etică presupune o continuă preocupare pentru sine, pentru ceilalți și pentru tot ceea ce îl înconjoară. Gîndită ca necesitate de a trăi împreună cu ceilalți, etica responsabilității presupune din partea fiecărui individ o acțiune ce îl implică pe celălalt ca reper și subiect al propriei sale vieți. În acest sens trebuie înțelese cuvintele lui Simon P. Sibelman: „ajută-i pe alții și te vei ajuta pe tine însuși. Dorești să îl slujești pe Dumnezeu? Începe cu slujirea copiilor Săi. Cunoașterea trebuie împărtășită, ca și credința și orice altceva”.¹²⁴ Acțiunea etică presupune angajarea fiecăruia într-un proces în care primează realizarea binelui celui alt. Implicarea celui alt se realizează astfel de către fiecare individ prin acțiunea sa cu conștiința faptului că trebuie priorizat binele celui alt în raport cu binele personal. Sau mai exact, totul se realizează în termenii unei gîndiri de tip biblic în care realizarea binelui celui alt se poate traduce în cele din urmă ca realizare la un nivel superior a binelui personal.¹²⁵

Întrebat fiind ce mai poate să spună etica biblică omului contemporan, care aspiră la asumarea altor valori decît cele ale religiei tradiționale, Wiesel afirmă că la întrebările cu care se confruntă existența omului modern nu există un alt răspuns decît etica biblică.¹²⁶ Această

convingere se bazează pe apartenența la o comunitate și la o tradiție care își găsește rădăcinile în contextul relatărilor biblice. Ea este strîns legată de nevoia de reamintire. Memoria fiecărui individ este privită ca o parte a unei memorii colective care angajează responsabilitatea față de predecesori, mergînd pînă la figura simbolică a lui Moise. Memoria este cea care în acest caz creează contextul etic și favorizează astfel dezvoltarea sentimentului de a fi împreună. Wiesel este preocupat de grija pe care trebuie să o aibă fiecare individ într-o tradiție ce se întoarce pînă la responsabilitatea biblică a exigențelor etice.¹²⁷

Contextul biblic devine unul viu datorită asumării unei responsabilități bazată pe memoria unei comunități și pe conștiința apartenenței la o comunitate și la o tradiție. Etica biblică nu este importantă din perspectiva intervenției unei transcendente, ci prin faptul că asigură acest liant al tradiției și al comunității. Din această perspectivă, a sentimentului de apartenență la o comunitate, chemarea la responsabilitate pe care o lansează Wiesel trebuie privită pe fondul convingerii sale că genocidul îndreptat împotriva evreilor a fost în primul rînd un rezultat al indiferenței. Lipsa de solidaritate și mai ales indiferența cu care au tratat situația vecinii, celelalte comunități, dar și comunitatea internațională, au contribuit fiecare la dezvoltarea și la potențarea evenimentelor. În acest sens Wiesel mărturisește că ceea ce la tulburat cel mai mult, după eliberarea din lagăr, a fost

¹²⁴ Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel*, New York: St. Martin's Press, 1995.

¹²⁵ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 52.

¹²⁶ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 18.

¹²⁷ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 111.

nu atît numărul uriaș al victimelor, ci faptul că atît de puțini au fost cei care au fost sensibilizați de întîmplările ce au avut loc, faptul că starea generală a fost cea de nepăsare.

Indiferența este nu numai cea care favorizează manifestarea răului absolut în contextul holocaustului, ea afectează profund și viața omului în situația post-holocaust. Ea devine o dominantă a manifestării individului și a sferei publice contemporane. Tocmai de aceea Wiesel se adresează celor ce au rămas atunci indiferenți, dar și celor care sînt sau ar putea rămîne la un anumit moment indiferenți. El încearcă să își convingă contemporanii de faptul că în orice domeniu al creativității umane indiferența acționează ca un dușman redutabil. Atît în ceea ce îi privește pe indivizi, cît și la nivelul acțiunii și mentalității comunităților, indiferența în fața răului este considerată a fi mai rea decît răul însuși.

Cum putem explica starea de apatie, de indiferență, de nepăsare a lumii creștine occidentale în fața exterminării unor mase largi ale unei populații care trăia în mijlocul lumii creștine? Este cunoscut faptul că în ciuda sensibilității religioase occidentale, care îl predis-pune pe creștin la un interes special acordat celuilalt, la urmarea unei credințe bazată pe o teologie a iubirii, doar un număr foarte restrîns de indivizi au făcut la acea vreme ceea ce le sta omeneste în putință pentru salvarea semenilor lor. Starea generală a mediului creștin în care se desfășurau toate acele atrocități a fost mai degrabă una de indiferență decît de solidaritate cu cel aflat în suferință sau supus violenței și uciderii. În acest sens Wiesel scrie:

„Întodeauna am crezut că opusul culturii nu este ignoranța, ci indiferența. Că opusul credinței nu este ateismul, ci, din nou, indiferența. Că opusul moralității nu este imoralitatea, ci, iar, indiferența”.¹²⁸

Elie Wiesel crede că starea de indiferență a creștinilor poate fi explicată prin chiar învățătura creștină care propune o sanctificare a morții. Wiesel crede că religia creștină se bazează pe sanctificarea răstignirii lui Iisus și prin aceasta pe sanctificarea morții. Această familiaritate cu problema morții ca element central al credinței creștine stă la baza indiferenței creștinilor în fața morții celor nevinovați. În viziunea lui Wiesel, conștiința creștină este construită pe mentalitatea că sacralizarea morții este superioară în raport cu necesitatea de a interveni activ în apărarea vieții.¹²⁹ John K. Roth consideră

¹²⁸ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation* p. 14. Vezi și *Elie Wiesel, Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, vol. II, p. 63.

¹²⁹ Elie Wiesel în Harry James Cargas, *Harry J. Cargas in Conversation with Elie Wiesel*, New York: Paulist Press, 1976, p. 53. Pentru a explica modul particular de a înțelege semnificația sacrificiului și a morții în tradiția iudaismului, Wiesel afirmă: ”pe muntele Moria actul nu fusese consumat: tatăl nu-și părăsise fiul, și în nici un caz în mîinile morții. Aceasta este distanța dintre Moria și Golgota. Pentru tradiția iudaică, moartea nu este un instrument de ajutorul căruia omul s-ar sluji pentru proslăvirea lui Dumnezeu. Orice om este în sine un țel final, o eternitate vie: nimeni nu are dreptul să-l sacrifice, nici măcar Dumnezeu. Dacă și-ar fi omorît fiul, Avraam n-ar fi devenit părintele nostru și mijlocitorul nostru. Pentru evrei, întregul adevăr din viață, nu din moarte țîșnește. Pentru noi, crucificarea înseamnă un pas înapoi și nu unul înainte; pe creasta

că Wiesel se înșală în afirmațiile sale, deoarece el nu sesizează că religia creștină presupune un dublu proces: al asumării morții, dar și al unei căi prin care moartea e transformată din dușman în prieten, sau altfel spus moartea e transformată într-o resursă inepuizabilă a vieții.¹³⁰ Wiesel se oprește la momentul crucificării și al morții considerînd că acesta face imposibilă nașterea unei credințe pe care să se întemeieze o religie a iubirii, fapt dovedit de indiferența cu care lumea creștină a tratat problema exterminării evreilor europeni. O religie a iubirii ar fi trebuit să se manifeste ca o promotoare a unei etici a responsabilității. Această convingere a lui Wiesel poate fi regăsită în întrebarea pe care o pune D. Z. Phillips: în fața suferințelor relevate de holocaust mai e posibil să discutăm despre Dumnezeu în termenii binelui absolut și ai iubirii? Răspunsul său pare să fie similar cu cel al lui Wiesel: în fața ororilor holocaustului, iubirea creștină nu are puterea de a-și dovedi în vreun fel prezența și eficacitatea.¹³¹

Refuzul de a accepta că un Dumnezeu al iubirii poate fi regăsit ca figură ce marchează istoria occidentală poate fi întâlnit și la Emmanuel Levinas. În perspectiva acestuia, sacrificiul lui Iisus nu a putut să aducă iubirea și nu a fost capabil să înlăture suferințele extreme din viața celor care l-au urmat. Levinas e vizibil marcat de faptul că, la fel ca în timpurile antice,

muntelui Moria cel viu rămîne în viață, punînd astfel capăt erei omorului ritual.” Elie Wiesel, *Celebrare biblică. Portrete și legende*, traducere de Janina Ianoși, București: Hasefer, 1998, p. 87.

¹³⁰ John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 89.

¹³¹ D. Z. Phillips, *From Fantasy to Faith*, p. 10.

Iisus nu a coborît de pe cruce să îi oprească pe criminali. Această atitudine ce se traduce prin lipsă de apărare – atît în ceea ce îl privește pe Dumnezeu, cît și în ceea ce privește victimele, victimele holocaustului¹³² – este socotită de Levinas o atitudine specifică modului creștin de a-l gîndi pe Dumnezeu. Iisus este perceput ca un model al abandonului și al indiferenței, atît în ceea ce privește relația sa cu Dumnezeu sau cu dumnezeu, cît și în raport cu victimele genocidului. Tocmai de aceea crede Levinas că pînă astăzi evrei îl simt atît de îndepărtat pe Iisus. Ca argument pentru a ilustra această atitudine, Levinas aduce în discuție paginile lui Edmond Fleg în care se „vorbește despre evreul rătăcitor și de marea sa aventură care a fost refuzul creștinismului.”¹³³ Levinas constată însă că ceea ce au respins evreii nu a fost creștinismul, ci mai degrabă persoana lui Iisus. În comentariul lui Levinas la Edmond Fleg putem citi:

„Nu este suficient să îl numești pe Iisus *Ieși* și *Rabi* pentru a-l apropia de noi. Față de noi care sîntem fără de ură, el nu are prietenie. El rămîne îndepărtat. Iar pe buzele sale, noi nu mai recunoaștem propriile noastre versete”.¹³⁴

Problema este în mod principal una a recunoașterii. Iisus nu este recognoscibil pentru evrei, ci apare mai degrabă ca necunoscut sau

¹³² Emmanuel Levinas, *In the Time of the Nations*, translated by Michael B. Smith, London: The Athlone Press, 1994, p. 166.

¹³³ Emmanuel Levinas, *Dificila libertate*, p. 135.

¹³⁴ Emmanuel Levinas, *Dificila libertate*, p. 137.

străin. Nu există o soluție de continuitate pe linia imaginarului paternității și filiației între sensurile diferite pe care le dau Bibliei evreii și creștinii. În același timp, menținând distincția dintre creștinism și personajul neotestamentar Iisus, Levinas face un pas mai departe în întilnirea pe planul reconcilierii între evrei și creștini atunci când afirmă:

„Simpatia noastră pentru creștinism rămîne întreagă, dar ea rămîne una de amicitie și de fraternitate. Ea nu poate deveni paternă. Noi nu putem recunoaște un copil care nu este al nostru. Împotriva acestor pretenții la moștenire, împotriva nerăbdării sale de moștenitor, vii și sănătoși, noi protestăm”.¹³⁵

Arhetipul patern se circumscrie în iudaism unei logici simbolice diferite de cea creștină. Simbolul fiului lui Dumnezeu reflectă mai degrabă ordinea umană a Legământului și a unei așteptări mesianice din care Iisus nu poate face parte. Astfel de precizări tranșante nu îi împiedică pe teologii creștini să asocieze gândirea lui Levinas cu o serie întreagă de tematizări creștine. Uneori simbolurile utilizate de Levinas,

¹³⁵ Emmanuel Levinas, *Dificila libertate*, p. 142. Această atitudine rezervată față de Iisus poate fi desprinsă și din Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, translated by Annette Aronowicz, Bloomington: Indiana University Press, 1990. Pentru o bună înțelegere a imaginii fiului lui Dumnezeu și a principiului filialității în tradiția iudaică poate fi urmărită o analiză impresionantă, fără o raportare negativă la Iisus, cum este cea propusă în Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, New York: Continuum, 2007.

acolo unde conceptul nu își mai dovedește vigoarea, au fost asociate cu simboluri și cu limbaje creștine. Dincolo de astfel de apropieri, rămîne opțiunea lui Levinas de a considera că iubirea pentru *Tora* spune mai mult despre om decît iubirea pentru Dumnezeu, că cele 613 porunci ale *Torei* îl apropie pe credincios de Dumnezeu în mai mare măsură decît ar putea-o face orice întrupare antropomorfică a divinității.

Menționăm faptul că disputa cu privire la cine este moștenitorul în istorie al lui Dumnezeu – comunitatea lui Israel sau Biserica creștină – a dus la o continuă tensiune și chiar la conflicte istorice între evrei și creștini. Această dispută a moștenirii și transferului „alegerii” dinspre poporul lui Israel înspre noua comunitate creștină este pusă de Richard L. Rubenstein la baza manifestărilor istorice ale antisemitismului, care au culminat cu exterminarea evreilor în holocaustul contemporan.¹³⁶ Pentru a depăși disputa în jurul lui Iisus și a posibilei sale moșteniri, Emmanuel Levinas recurge la o distincție clară între Iisus și Creștinism, între Iisus și biserica creștină. Această distincție îi este utilă atunci când valorizează pozitiv rolul pe care Biserica creștină l-a jucat în salvarea unui număr de evrei în perioada holocaustului, prin sacrificiul pe care unii membrii ai bisericii creștine l-au făcut pentru a salva vieți ale semenilor lor. În acest sens Levinas amintește că în timp ce alți membri ai familiei sale și-au găsit sfîrșitul în lagărele morții, fetița și soția sa au fost salvate de la moarte prin faptul că au fost ascunse

¹³⁶ Richard L. Rubenstein, „The Fall of Jerusalem and the Birth of Holocaust Theology”, pp. 223-239.

într-o mînăstire creștină.¹³⁷ Într-un asemenea context complicat, el crede că este important să înțelegem că toți cei care au fost implicați de partea opresorilor în ororile holocaustului au avut în copilăria lor o educație creștină, catolică sau protestantă. Dar în același timp au existat evrei, chiar dacă puțini comparativ cu cei ce au fost uciși, care s-au bucurat de caritatea creștină și au fost salvați de semenii lor creștini. Nu putem privi în mod unilateral relația dintre educația catolică sau protestantă și opțiunea pentru antisemitism. Așa după cum nu putem să facem o legătură exclusivă între spiritul de sacrificiu al unor persoane ce și-au asumat riscul de a salva evrei și opțiunile lor pentru creștinism. Levinas ne invită să luăm în calcul astfel de nuanțe ca pe o platformă pentru deschiderea spre o reconstrucție a dialogului și a afirmării responsabilității. Astfel de experiențe personale pot fi decisive în relansarea dialogului între evrei și creștini în orice moment al istoriei. De altfel, atitudinea pozitivă pe care o are Levinas în raport cu creștinismul are rădăcini adînci, în contextul relației privilegiate pe care o are cu opera lui Franz Rosenzweig. Afirmția lui Rosenzweig că iudaismul și creștinismul sînt ambele religii adevărate și oferă căi specifice ale mîntuirii poate fi pentru Levinas un bun pretext pentru lansarea unei invitații la dialog între evrei și creștini.

În ciuda faptului că acuzația de „popor decident” adusă evreilor era una din tezele antisemitismului, ca pilon important al ideologiei na-

ziste, atitudinea creștină în fața holocaustului nu trebuie privită unilateral. Robert McAfee Brown arată că atitudinile, ca și răspunsurile oferite la marea provocare existențială, etică și intelectuală constituită de holocaust, sînt dintre cele mai diverse. El constată că există creștini care fac pur și simplu abstracție de existența acestei probleme refuzînd astfel să ia în calcul o posibilă discuție asupra ei. Alții resimt un sentiment de vină în fața unei anumite complicități creștine în cursul desfășurării evenimentelor. Alții reacționează negativ aducînd argumente că moștenirea creștină a Europei și creștinismul nu au nici un fel de responsabilitate în cele întîmplate. El relevă și existența unui grup foarte mic, al celor care acceptă că există o atitudine antisemită ce poate fi sesizată în istoria creștinătății și acceptă că această atitudine ar trebui înlăturată printr-o reconstrucție teologică a creștinismului în raporturile sale cu alteritatea.¹³⁸

Pornind de aici, Robert McAfee Brown constată că în situația post-holocaust se decantează două tipuri de probleme pe care le împărtășesc în comun evreii și creștinii. Mai întîi, trebuie adusă în discuție problema responsabilității. Această problemă este dezvoltată de Wiesel atît ca o problemă ce vizează suferințele evreilor europeni, cît și, prin extrapolare, suferințele și crimele la care sînt supuse astăzi comunități dintre cele mai diverse, în locuri diferite ale lumii globale. Fiecare individ este responsabil pentru viața oricărui semen care suferă o ne-

¹³⁷ Emmanuel Levinas, *In the Time of the Nations*, p. 163.

¹³⁸ Robert McAfee Brown, „The Holocaust as a Problem in Moral Choice”, pp. 48-49.

drepte ori care este expus violenței sau morții. Mai apoi, la fel de importantă devine problema crizei credinței pe care holocaustul o introduce în mentalitatea occidentală. Această criză se poate traduce prin întrebarea: cum mai putem crede în Dumnezeu, așa cum îl concep teologiile tradiționale, într-o lume în care genocidul a putut să își găsească un loc atât de confortabil?¹³⁹ Fără să își propună să dea o soluție teologică, așa cum vom vedea, Wiesel schițează în opera sa un răspuns în termenii abandonului, a necesității căinței și a reconstrucției teologiei occidentale în perspectiva unei etici a responsabilității.

Nu este întâmplător faptul că Wiesel mărturisește că una dintre marile dificultăți pe care le întâmpină în situația post-Holocaust este aceea de a găsi o soluție simplă pentru a se raporta la problema Holocaustului. Pe lângă problemele cu implicații teologice directe, una dintre întrebările recurente este: cum să trăiești și să mai crezi în valorile umaniste și să nutrești la îmbunătățirea condiției umane într-un univers marcat de experiența răului absolut? Răspunsurile pe care Wiesel le dă acestei întrebări au în vedere în mod special situația evreilor ca victime ale genocidului. Acțiunea de exterminare a fost o problemă ce îi viza în primul rând pe evrei și prin urmare întrebările ce pot fi puse trebuie să aibă răspunsuri ce privesc condiția evreului în istorie și în societatea creștină modernă. Dar în același timp sesizăm în opera lui Elie Wiesel că răspunsul la această întrebare se constitu-

ie într-o chemare la o responsabilitate comună a întregii umanități pentru fiecare individ în parte și a individului în fața comunității. Aceasta presupune ca fiecare individ să fie un mesager al autenticității. Astfel, Holocaustul nu mai este doar o problemă evreiască, sau cel puțin nu doar o problemă a memoriei evreiești. Evenimentul vorbește despre necesitatea cultivării conștiinței responsabilității fiecărui om în fața terorii, a violenței, a încercărilor de a folosi religia sau ideologia împotriva altor indivizi sau comunități. Holocaustul ne vorbește de necesitatea de a ieși din indiferență și a acționa conform credinței că fiecare ființă umană trebuie să acționeze în spiritul a ceea ce este luminos și autentic în fiecare om.

De fiecare dată când trebuie să rezolve o problemă profundă ce vizează calitatea vieții și condiția umană, Elie Wiesel ne propune câte o povestire ale cărei învățături fiecare persoană poate să le asume potrivit capacității sale de a participa la înțeleșurile și modul de acțiune în interiorul tradiției. Amintim aici o asemenea poveste ilustrativă pentru modul în care Wiesel pledează pentru o implicare activă, imediată și responsabilă:

„Există o anecdotă minunată în literatura hasidică în care se relatează cum un ucenic a venit la Rebbe Mendel din Kotzk și a spus: Maestre, Sînt teribil de dezamăgit de Dumnezeu”. „De ce?” „Am să îți spun de ce”, spuse ucenicul. „I-a luat șase zile să creeze lumea și uită-te la ea. Este groaznică”. Atunci maestrul zise: „Spune-mi, ai fi putut tu să o faci mai bună?” Și ucenicul, fără să își dea seama, spuse: „Da.” Iar magistrul

¹³⁹ Robert McAfee Brown, „The Holocaust as a Problem in Moral Choice”, p. 49.

zise: „Dacă așa stau lucrurile, atunci ce mai aștepți? Fă-o mai bună”.¹⁴⁰

În marginea acestei povestiri putem spune că fiecare om are datoria de a ieși din indiferență și de a acționa în vederea îmbunătățirii stării actuale în care lumea se află. Potrivit lui Wiesel, este o iluzie să credem că răul poate fi eradicat în totalitate. Însă, ceea ce stă în puterea fiecărui om este respectul demnității celui alt om. Prezența acestui respect este dovada veritabilă a unei dorințe asumate de a construi și promova o etică a responsabilității.

RĂUL ABSOLUT ȘI BANALITATEA RĂULUI

Dorința firească de a înțelege ce s-a întâmplat în lagărele de concentrare ne obligă să aducem în discuție problema răului. Wiesel, ca membru al unei comunități hasidice, era familiar cu diverse modalități de soluționare a problemei răului în tradiția iudaică. La Elie Wiesel explicarea problemei răului ține de tema generală a statutului divinității și a relațiilor complexe dintre om și Dumnezeu. În situația post-holocaust, răul nu poate fi desprins de natura umană și de natura lui Dumnezeu. Există mereu posibilitatea ca în tentația sa continuă de a alege între bine și rău, omul să aleagă să stea doar de partea răului. Această perspectivă trebuie însă privită prin prisma tradiției hasidice. De exemplu, în literatura hasidică putem citi că pînă și omul care cade pradă răului, nu este în totalitate rău, mai rămîne în el ceva ce nu este în totalitate viciat de către rău. Prin urmare, cea ce trebuie făcut este să se găsească în fiecare om acest rest neîntinat și să se con-

¹⁴⁰ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 175.

state că nu este în totalitate cu adevărat rău.¹⁴¹ Ceea ce pare însă o certitudine aici este faptul că omul nu poate scăpa ispitei permanente de a oscila în alegerea sa între tentația răului și atracția binelui.¹⁴²

Întrebat dacă a învățat ceva despre om în lagăr, Wiesel răspunde: „Am învățat că răul, ca și binele, este infinit, și că cele două sînt combinate în om.”¹⁴³ În această grilă trebuie citită afirmația lui Wiesel care, răsfoind un album cu poze din Holocaust, constată că dezumanizarea transcende simpla explorare a umanului. Adîncirea în sfera inumanului este un proces ce îl determină pe autor să afirme că răul, în mult mai mare măsură decît binele, sugerează posibilitatea unei dezvoltări infinite a sferei răului.¹⁴⁴

Spre deosebire de Wiesel, Emil L. Fackenheim consideră că răul nu poate avea decît o putere finită, chiar dacă poate fi acceptat că are o manifestare infinită în timp. El poate avea o pondere semnificativă, dar nu poate să îl plaseze pe individ într-o lume în care răul să fie o trăsătură intrinsecă și absolută a acelei lumi.¹⁴⁵

¹⁴¹ *The Hasidic Anthology. Tales and Teaching of the Hasidism*, Translated from the Hebrew, Yiddish, and German, Selected, Compiled and Arranged by Louis I. Newman, in collaboration with Samuel Spitz, New York: Charles Scribner's Sons, 1935, p. 97.

¹⁴² Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 12.

¹⁴³ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 53.

¹⁴⁴ Elie Wiesel, „Snapshots” in *One Generation After*, New York: Pocket Books, 1970, p. 62.

¹⁴⁵ „Poate de aceea Roy Eckardt a spus că mai devreme sau mai tîrziu, diavolul devine plictisitor”.

O explicare învecinată cu aceasta pare să fie în tradiția hasidică, încrederea lui Besht că răul absolut nu există, deoarece atunci cînd omul bun întîlnește un om care are tendința de a face răul, atunci el încearcă să se bucure și mai tare de existența binelui.¹⁴⁶

Deși este un mesager al speranței, Wiesel nu crede că răul ar putea să dispară în totalitate, oricît de mare ar fi tendința omului de a opta pentru întîmpinarea binelui. Cu toate acestea, el își regăsește resursele sale de optimism pornind de la ideea că fiecare individ participă la o ființă umană comună, aflată în centrul universului, și care se regăsește în lume prin diversitatea razelor ce ivorăsc din acesta. Măreția ființei umane rezidă în felul în care fiecare individ se manifestă ca ceva unic și poate avea o acțiune în consecință.¹⁴⁷

Wiesel afirmă că în tradiția hasidismului problema răului nu poate fi desprinsă de discuția despre Dumnezeu. Astfel, dacă acceptăm faptul că Dumnezeu este unul și reprezintă unitatea, atunci trebuie să acceptăm că Dumnezeu este în toate, inclusiv în supremul rău care e reprezentat de moartea inocenților. El consideră că e rolul efectiv al omului să îl elibereze pe Dumnezeu de rău, prin actele sale bune, care au

Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, în Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg, ed., *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 106.

¹⁴⁶ *The Hasidic Anthology. Tales and Teaching of the Hasidism*, p. 95.

¹⁴⁷ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 147.

rolul de a face ca lumea să fie tot mai pregătită pentru venirea lui Mesia.¹⁴⁸ Wiesel constată că în această tradiție există o legătură intrinsecă între fapta bună a omului și restaurarea lumii o dată cu venirea lui Mesia.

Confruntat cu situația genocidului, Elie Wiesel respinge orice explicație tradițională asupra răului. O prezentare foarte comprehensivă a liniilor principale pe care se realizează această respingere ne este înfățișată de Michael Berenbaum în analizele sale la opera lui Elie Wiesel.

Michael Berenbaum ne atrage atenția asupra a trei modalități în care tradiția încearcă să dea o soluție explicativă acestei probleme. Wiesel respinge fiecare dintre aceste perspective în ceea ce privește posibilitatea de a explica răul în Holocaust.

O primă perspectivă este cea care poate fi desprinsă din cărțile de rugăciune unde găsim expresia „Datorită păcatului nostru, am fost exilați din pământul nostru”. Se induce astfel ideea că răul este un rezultat al păcatelor lui Israel. Wiesel refuză să accepte o asemenea explicație considerînd că „dacă a existat o asemenea pedeapsă, ea a avut loc pentru că alcineva a păcătuit, nu noi, nu poporul lui Israel”.¹⁴⁹ Pentru Wiesel, nu poate fi concepută existența

unui păcat atît de mare, pe care să îl fi făcut un om sau o comunitate, încît să fie justificată uciderea a peste un milion de copii inocenți. Elie Wiesel nu merge atît de departe cu respingerea acestei perspective încît să recomande renunțarea definitivă la aceasta ca principiu explicativ al evenimentelor din viața lui Israel, așa cum se întâmplă în cazul lui Richard Rubenstein.¹⁵⁰ El accentuează faptul că deși această perspectivă asupra răului poate să explice o parte semnificativă a evenimentelor istoriei vieții evreiești, ea nu poate fi aplicată sub nici o formă la realitatea Holocaustului. Holocaustul nu poate fi privit ca o pedeapsă a lui Dumnezeu la adresa păcatelor săvîrșite de poporul lui Israel. Wiesel respinge orice perspectivă a jertfei și ispășirii ca modalitate de explicare a Holocaustului.

O a doua perspectivă e cea mesianică. Ea presupune că problema răului și a justiției va fi rezolvată, că Mesia va restaura Israelul ca o forță puternică menită să apere iudaismul prin promovarea justiției și a răsplății într-un timp viitor.¹⁵¹ Această soluție i se pare lui Wiesel imposibil de aplicat la realitatea lagărului deoarece faptele istorice au contrazis această explicație. Holocaustul nu poate fi plasat într-o ordine explicativă sub specia eternității. Deși este un fenomen *sui generis*, el poartă amprenta atrocităților istorice și a incomprehensibilei uri orientate împotriva deportaților. Prezența mesianică

¹⁴⁸ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 25.

¹⁴⁹ Elie Wiesel, *My Teachers*, a radio address on the NBC Radio Network, Sunday, April 8, 1973; as part of the Eternal Light Series of the Jewish Theological Seminary, New York: The Jewish Theological Seminary, 1973. Michael Berenbaum, *The Vision of the Void. Theological Reflections on the Works of*

Elie Wiesel, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1979.

¹⁵⁰ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, p. 243 și urm.

¹⁵¹ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 14.

nu s-a făcut vizibilă în lagăr nici în forma pe care o prezintă tradiția venirii lui Mesia și nici măcar sub forma tăcerii. Wiesel nu poate accepta o formă de mesianism în care Mesia nu a venit exact atunci când era cea mai mare nevoie de el.¹⁵²

O a treia perspectivă asupra răului invocată de Berenbaum este cea a Zoharului. Ea poate fi ilustrată cu parabola regelui care îl supune pe fiul său unor ispite exterioare pentru a vedea dacă îi este fidel.¹⁵³ „Potrivit acestei parabole, răul reprezintă modalitatea prin care Dumnezeu pune la încercare iubirea și ascultarea lui Israel... Răul devine o creație a lui Dumnezeu în vederea realizării unui bine și mai mare.”¹⁵⁴

Berenbaum constată că Wiesel respinge aceste explicații deoarece în raport cu evenimentele Holocaustului ele au doar o valoare teoretică și speculativă. Ele i-au lăsat neputincioși pe cei ce erau în lagăr și îi lasă și mai neputincioși pe cei de astăzi când încearcă să aibă o cunoaștere adecvată a ceea ce s-a întâmplat acolo. Nu e vorba în acest caz doar de limitele limbajului și de imposibilitatea de a exprima pînă la capăt o realitate ce nu se lasă cuprinsă în cuvinte. Este vorba în primul rînd de faptul că în condițiile lagărului, răul a fost resimțit ca o forță distructivă la nivel existențial. Berenbaum este îndreptățit să constate că nici unul dintre aceste

modele explicative nu poate fi asumat la nivel existențial de către Wiesel.¹⁵⁵

Refuzul acestor modele explicative tradiționale este adesea însoțit la Wiesel de o revoltă în care sînt angajați deopotrivă omul și Dumnezeu. Un asemenea sentiment de revoltă împotriva răului răzbate din *Porțile pădurii*, în momentul în care se afirmă că Dumnezeu este vinovat deoarece a devenit un aliat al răului, al morții și al criminalilor.¹⁵⁶

Din conversațiile cu Richard D. Heffner, sesizăm faptul că Wiesel se simte obligat în condițiile extreme ale războiului să rețină fețele, gesturile și suferința celor pe care i-a întîlnit. Aceasta este o modalitate de rezistență în fața răului și de afirmare a necesității de a trăi. Fără a ști dacă va supraviețui sau nu condițiilor lagărului, Wiesel este conștient că atît cît este în viață are responsabilitatea de a face tot ceea ce îi stă în putință să prezeve viața și să își amintească faptele vieții așa cum ea mai putea fi trăită în condițiile lagărelor morții.¹⁵⁷ Este de remarcat în mărturiile supraviețuitorilor holocaustului că pe măsură ce viața se diminuează tot mai mult prin dezumanizare, prin reducerea la condiția de simple numere, crește dorința de a mărturisi, ca responsabilitate pentru viața celor ce au fost reduși la tăcere sau au căzut pradă morții. Ca

¹⁵² Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, pp. 15-16.

¹⁵³ Zohar II 163a, from *The Zohar*, translated by Harry Sperling, Maurice Simon, and Paul Levertoff, 5 volumes (London: Soncino Press, 1993) citat în Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 16.

¹⁵⁴ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 17.

¹⁵⁵ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 12.

¹⁵⁶ Elie Wiesel, *The Gates of the Forest*, Translated from the French by Frances Frenaye, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, p. 199.

¹⁵⁷ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 154.

manifestare a răului absolut, moartea nu mai poate fi asociată cu eliberarea sau mintuirea. Ea este mai degrabă forma violenței extreme prin care răul radical dislocă orice posibilitate a restaurării binelui. În perspectiva unei etici a responsabilității, răul se manifestă ca rău absolut nu numai pentru că violența duce la suprimarea vieții, ci mai ales datorită firescului cu care ea este percepută de lumea din afara lagărului. Tăcerea și indiferența se traduc în cele din urmă ca stare de acceptare și de normalitate pentru cei care participă din afară ca niște actori pasivi care nu fac altceva decât să lase pur și simplu ca lucrurile să se întâmple.

În perspectiva acestei manifestări a răului absolut trebuie înțeleasă mărturisirea personajului din *Uitarea* care se simte vinovat pentru faptul că și-a întors fața de la suferințele semenilor săi, chiar atunci când avea cel mai puțin dreptul să o facă. Se simte vinovat că deși a văzut că se comit nedreptăți, că se comit crime, a ales să nu facă nimic. Vina sa este evident doar una morală și vizează planul etic al alegerii de a rămîne un simplu spectator. El acceptă că trebuie pedepsit pentru o dublă vină. El se simte vinovat, pe de o parte, din perspectiva simplității umane reflectată în nevoia de a empatiza cu celălalt om; pe de altă parte, se simte vinovat de faptul că a uitat să fie om, a uitat preceptele morale, a uitat îndemnul legii religioase de a lupta împotriva răului ori de cîte ori acesta survine.¹⁵⁸ Această uitare e percepută ca un păcat și ca o asociere cu răul absolut. Ieșirea din uitare

prin asumarea unei vinovății – care nu vizează planul legii și al jurisprudenței, ci al moralității și al conduitei etice – corespunde cu intrarea în registrul responsabilității și al necesității unei acțiuni responsabile în fața suferinței celui alt și al acțiunii exterminatoare a răului absolut. Putem astfel înțelege de ce în literatura holocaustului apare mereu, mai mult sau mai puțin explicit, ideea că membrii comunităților în care trăiau evreii sînt purtătorii unei vini morale datorită nepăsării în fața lipsei de apărare a semenilor lor. Nu este vorba aici de a stabili culpabilități, ci de a trezi responsabilități, de a conștientiza necesitatea asumării unei atitudini responsabile în fața nedreptăților cărora pot să cadă pradă cei inocenți. Discursul nu se mai limitează la evocarea suferințelor evreiești și a lipsei de solidaritate din partea celor ce asistau tăcuți la acestea. Întregul demers este făcut și întreaga povestire este spusă în vederea trezirii unei conștiințe active ce să își asume o etică a responsabilității. Ea ar trebui să acționeze ca un factor reglator în cazul tuturor împietăților la care este supus omul ca ființă ce trăiește în condițiile unei lumi moderne globalizate.

O modalitate de a înțelege răul este aceea de a-l analiza la granița dintre normal și patologic. Robert McAfee Brown sesizează că, în *Orașul de dincolo de zid* nebunia este cercetată ca o cale de a înțelege monstruoșitatea răului. În acest context constată că există două tipuri de nebuni: unii care se retrag în sine și refuză să comunice experiențele lor, ajungînd să trăiască în izolare; alții ce suferă de „nebie morală”. Aceștia din urmă consideră că dacă lumea holocaustului este socotită a fi sănătoasă, atunci ei

¹⁵⁸ Elie Wiesel, *The Forgotten*, Translated by Stephen Becker, New York: Summit Books, 1992, p. 43.

preferă să fie de partea nebuniei.¹⁵⁹ Acestei categorii se alătură Wiesel atunci când, în timpul procesului lui Eichmann, inculpatul este declarat, cu probe, ca fiind lucid și conștient de tot ceea ce se întâmplase, ca fiind sănătos, în sensul că era înafara oricărei suspiciuni patologice în ce privește sănătatea sa mintală:

Mi-am dat seama că, dacă el era sănătos mintal, eu trebuie să aleg nebunia... În ce mă privește nu putea exista nici un punct de întâlnire cu el. Noi nu puteam locui în același univers ori să fim guvernați de aceleași legi”.¹⁶⁰

Nu ne vom opri aici asupra controversei dintre cei doi jurnaliști de la acea dată, Elie Wiesel și Hannah Arendt, care au relatat deopotrivă despre procesul lui Otto Adolf Eichmann desfășurat în 1961 la Ierusalim. Ceea ce vrem să subliniem este faptul că la o privire oricât de sumară asupra procesului lui Eichmann, așa cum e el înfățișat în cartea scrisă de Hannah Arendt, putem sesiza importanța pe care o are sublinierea faptului că Eichmann era pur și simplu un om normal. El nu era un monstru, ci un om ca toți ceilalți oameni. Arendt arată că psihiatri l-au declarat a fi normal, „mai normal, oricum decât sunt eu după ce l-am examinat se spune că ar fi exclamat unul dintre aceștia”. Ea remarcă două aspecte: pe de o parte, faptul că dincolo de ceea ce afirmau experții rămânea realitatea dură că „Eichmann nu este în mod evident doar un caz

¹⁵⁹ Robert McAfee Brown, „The Holocaust as a Problem in Moral Choice”, p. 50.

¹⁶⁰ Elie Wiesel, *One Generation After*, p. 6.

de moralitate dacă se ținea cont doar de sănătatea mentală legal dovedită”; pe de altă parte avocatul apărării, spre deosebire de Eichmann, nu era interesat de problemele de conștiință.¹⁶¹

Din perspectiva propusă de Hannah Arendt aflăm că Eichmann a pledat mereu „Nevinovat în sensul acuzației aduse”. El nu precizează în ce sens se consideră vinovat, dar avocatul său, Robert Servatius din Koln, a precizat într-un interviu că „Eichmann se simte vinovat în fața lui Dumnezeu, nu în fața legii”.¹⁶² Deși Eichmann nu confirmă această explicație, ea e importantă în contextul în care sesizăm că el considera că este nevinovat, deoarece tot ceea ce a făcut a fost să fie supus ordinelor, adică să fie supus legii. Arendt subliniază în mod repetat că Eichmann revine mereu la explicația că executând ordinele primite el nu era decât un cetățean care, ca întodeauna, respecta legea. El sugerează că ar fi putut avea conștiința încărcată doar dacă nu ar fi executat cu meticulozitate ceea ce avea de îndeplinit. Mai mult decât atât, Eichmann surprinde audiența atunci când, la un moment dat în timpul procesului, el invocă faptul că nu a făcut altceva decât să asculte ordinele, să asculte legea, să își facă datoria și citează în sprijinul actelor sale imperativul categoric formulat de Immanuel Kant, ca și alte principii ale filosofiei acestuia.¹⁶³

Avînd legea de partea sa, sau mai exact fiind supus legii, Eichmann se consideră ferit de orice

¹⁶¹ Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim. Un raport asupra banalității răului*, traducere de Mariana Neț, București: Editura ALL, 1997, 34-35.

¹⁶² Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim*, p. 29.

¹⁶³ Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim*, p. 50.

vinovăție, chiar dacă vorbim de o vină morală. El se așteaptă să fie privit doar ca un membru al comunității ce și-a făcut datoria pînă la ultimele detalii: fără ură, fără sentimente anti-evreiești, și uneori cu o anumită doză de umanitate pe care o exprimă prin exemple menite să îl înfățișeze ca un apropiat și un salvator al evreilor. Fără a sesiza vreun conflict între lege și morală, între executarea oarbă a ordinelor și filtrarea lor prin propria conștiință, Eichmann se auto-situează înafara oricărei responsabilități. Invocînd faptul că ordinele lui Hitler aveau valoare de lege în situația extremă a războiului, „Eichmann s-a simțit precum Pilat din Pont și s-a spălat pe mîini cu nevinovăție.”¹⁶⁴ Chiar dacă, așa cum îl prezintă Hannah Arendt, în perspectiva propriilor lui mărturii, a fost chinuit în anumite momente de imagini terifiante pe care le-a văzut ca parte a procesului de exterminare, el avea conștiința liniștită. Această stare de liniște și de normalitate era trăită nu numai de liderii și oficialii naziști, ci și de cea mai mare parte a populației. De aceea Arendt consemnează cu o anumită stupefacție:

„Problema în cazul lui Eichmann era tocmai aceea că atîția alții erau la fel ca el, și acei mulți nu erau nici pervertiți, nici sadici, erau – și încă mai sînt – teribil și îngrozitori de normali. Din punctul de vedere al instituțiilor noastre legale și conform criteriilor noastre de apreciere, această normalitate era mai înspăimîntătoare decît toate atrocitățile puse laolaltă”¹⁶⁵

Această atitudine o conduce pe Arendt la formularea perspectivei sale asupra banalității răului. Aceași atitudine este privită de Wiesel ca semn al manifestării absolute a răului. Normalitatea aici înfățișată nu este altceva decît o manifestare a răului radical. Indiferența celor din jur și meticulozitatea proverbial nemțească cu care naziștii și-au făcut datoria au dus la exterminarea a milioane de oameni nevinovați. În același timp, Wiesel recunoaște că au existat și bărbați și femei care au optat pentru păstrarea umanității lor. Oricît de puțini ar fi fost aceștia, ei vorbesc despre faptul că o atitudine de solidaritate și de acțiune etică era posibilă. Deși se aflau sub teroarea răului absolut, ei își asumă responsabilitatea și optează să acorde sprijin semenilor lor. În raport cu forțele opresive, acești cetățeni se aflau la fel de izolați și supuși pericolelor cum erau cei pe care îi salvau de la situația de a deveni victime. Ei riscau să aibă aceeași soartă cu a nevinovaților condamnați la moarte căroră ei le salvau viața. Asumîndu-și responsabilitatea pentru destinul celuilalt, ei reprezentau o fisură în normalitatea manifestării răului absolut.

Această stare patologică a normalității e pusă de Wiesel sub semnul nebuniei și apocalipsei. Realitatea trăită de evrei este una apocaliptică, ea poate fi descrisă prin cuvintele pe care Wiesel le pune în gura lui Israel de Rizhin atunci cînd construiește imaginea unei lumi condamnată la o iminentă disoluție cosmică. Ea ne pune în fața unei confruntări dintre lumină și întuneric într-un univers în care răul și bine-

¹⁶⁴ Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim*, p. 166.

¹⁶⁵ Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim*, p. 301.

le devin o singură realitate, în care totul ajunge să se îmbine cu frica și moartea.¹⁶⁶

Această perspectivă apocaliptică și mesianică o regăsim și în pasajul în care Wiesel își amintește o binecuvântare a bunicului său în care îi ura să ajungă vremea în care Mesia va pune capăt exilului și dominației răului. Ajuns în lagăr simte că vremurile sfârșitului au coborât, că se află la sfârșitul timpului și al existenței, că în orice moment Mesia va apărea din noapte. Așteaptă cu cutremurare să se împlinească binecuvântarea bunicului.¹⁶⁷ În *Noaptea* constatăm că Mesia nu pare dispus să vină, iar Dumnezeu se dovedește mai degrabă tăcut sau absent. Singura prezență pare să fie cea a răului care ocupă întreaga realitate. Prezența covârșitoare a răului nu este percepută de Wiesel sub semnul unei teologii a morții lui Dumnezeu. Faptul că Binele este absent în condițiile lagărului îl conduce pe Wiesel spre o revoltă totală împotriva căilor tradiționale prin care evreul se apropie de Dumnezeu. Acesta este însă recuperat la nivelul dorinței de a supraviețui și de a mărturisii. În felul acesta se conturează un orizont al responsabilității în care omul are mereu deschisă speranța unei posibilități viitoare de a se regăsi pe sine și chiar de a-l regăsi, la un moment dat, pe Dumnezeu.

¹⁶⁶ Elie Wiesel, *Souls in fire. Portraits and Legends of Hasidic Masters*, New York: Random House, 1972, pp. 158-159.

¹⁶⁷ Elie Wiesel, *Souls in fire. Portraits and Legends of Hasidic Masters*, p. 166.

PARTEA A IV-A

MEMORIE ȘI MĂRTURISIRE

„Cred în venirea lui Mesia...

Cred în speranța pentru viitor, așa cum cred în puterea irezistibilă a memoriei”*

* Elie Wiesel, *The Nobel Lecture: Hope, Despair and Memory*, Delivered by Elie Wiesel in Oslo December 11, 1986, în Elie Wiesel, *The Nobel Peace Prize 1986*, New York: Summit Books, 1986, p. 21.

MEMORIA CA NOSTALGIE A PARADISULUI PIERDUT

În memoria interioară a fiecăruia dintre noi există un spațiu aparte, un spațiu pe care îl asimilăm unor structuri autentice originare cum ar fi insula fericiților sau paradisul pierdut. Elie Wiesel vorbește în scrierile sale ca un fiu iubit care a fost alungat din paradis.¹⁶⁸ Lumea ostilă în care trăiește este însă marcată definitiv de amprenta lumii pierdută prea devreme și definitiv.

Melancolia produsă de pierderea vieții sale anterioare Holocaustului este resimțită ca un îndemn la reamintire și mărturisire. Wiesel poate fi privit ca un personaj cu un destin paradigmatic pentru exilul trăit de comunitatea lui Israel de-a lungul istoriei și mai ales în timpul prigoanei naziste. El este un povestitor care

¹⁶⁸ Acest lucru este evident încă de la prima lucrare despre care Graham B. Walker scrie: „Night is a passageway of exile. This text is the experience of Wiesel's expulsion from paradise.” Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, p. 6.

vorbește despre deportarea inocenților și despre universul copilăriei sale în opoziție cu cruzimea exterminatorilor și lagărele morții. Dintre aspectele variate relevate de Elie Wiesel ne vom opri aici asupra construcției simbolice în care integrează locul copilăriei sale.

Pentru a da conținut nostalgiilor sale, Wiesel recurge la metafora celor două orașe. Avînd în vedere importanța pe care reflecția de tip filosofic o are în opera lui Wiesel, mi se pare relevant să amintim faptul că atunci cînd vorbim în termeni simbolici de filosofia evreiască aducem în discuție metafora celor două orașe în jurul cărora gravitează reconstrucția continuă a gândirii filosofice iudaice: Atena și Ierusalimul. Această metaforă este grăitoare în mare măsură pentru gîndirea evreiască occidentală.¹⁶⁹ Deși nu și-a propus niciodată să fie un filosof, Elie Wiesel utilizează metafora celor două orașe, redenumindu-le (Sighet și Ierusalim) și propunîndu-ne în scrierile sale o altă semnificație simbolică și un alt conținut. Demersul simbolic propus de Wiesel presupune o permanentă situație pe drumul dintre, pe de o parte, imagi-

¹⁶⁹ Pentru mai multe explicații și perspective ale unor autori evrei ce tratează această problemă vezi Sandu Frunză, „Jewish Philosophy and the Metaphor of Returnig to Jerusalem”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No. 13, Spring 2006, pp. 128-137. www.jsri.ro Relaționarea locului natal cu Ierusalimul funcționează ca o paradigmă simbolică și în cazul altor intelectuali originari din România, ca și Elie Wiesel, de exemplu Leon Volovici, *De la Iași la Ierusalim și înapoi*, București: Editura Ideea Europeană, 2007; Sorin Antohi în dialog cu Moshe Idel, *Ceea ce ne unește. Istorii, biografii, idei*, Iași: Polirom, 2006.

nea tradițională a unui tîrg evreiesc, un *shtetl*, Sighet din Transilvania, locul său de naștere, distrus prin deportarea evreilor în lagărele de exterminare și, pe de altă parte, imaginea luminoasă a orașului Sfînt al Ierusalimului, cu templul distrus dar pe cale de a fi readus la viață prin instaurarea unei noi realități israeliene în situația post-holocaust. Autorul ne mărturisește: „Sighet și Ierusalim – din cînd în cînd mi se pare că am scris toată viața mea despre unul sau celălalt, despre unul în celălalt”¹⁷⁰

„La început a fost Ierusalimul”,¹⁷¹ afirmă Wiesel. Autorul susține că, în fapt, de cîte ori vorbește el nu face altceva decît să vorbească despre Jerusalem, adică vorbește despre locul pe care datorită tradiției sale religioase l-a cunoscut încă înainte să își cunoască propriul oraș, Sighet. Prima povestire, prima sa rugăciune, tot ceea ce poate fi autentic și originar în viața sa e legat de Ierusalim, ca un loc ce concentrează toate semnificațiile vieții evreiești.¹⁷² Călătoria la Ierusalim este percepută ca o întoarcere la origini. Acolo există un martor tăcut, care însă în tăcerea sa vorbește despre un întreg destin al exilului, suferinței, iubirii și speranței: Zidul Plîngerii. Wiesel rememorează prima sa vizi-

¹⁷⁰ Elie Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Selected and Edited by Irving Abrahamson, New York: Holocaust Library, 1985, vol. III, p. 1

¹⁷¹ Elie Wiesel, *Against Silence*, vol. III, p. 10.

¹⁷² „Toate amintirile mele sînt legate de ale sale: legea, ritualurile, Templul, preoții, profeții, catastrofele, pietrele ce au supraviețuit – Zidul”, scrie Wiesel despre Jerusalem. Elie Wiesel, *Against Silence*, vol. III, p. 10.

tă la Zidul Plîngerii, în timpul războiului de 6 zile, ca un prilej de a-și regăsi originile, de a-și afirma apartenența, de a-și reaminti de tatăl său, în primul rînd de tatăl său, de mama sa, profesorul său și de prieteni. Trăirea acestei comuniuni este exprimată prin intrarea în lumea cîntecului și a visului: "Trebuie să trăiesc propriul meu vis, visul poporului meu, care e și visul umanității. Niciodată nu am simțit ceea ce am simțit acolo".¹⁷³

Experiența comuniunii cu cei dragi este resimțită ca o comuniune exemplară cu întreaga umanitate, ca un miracol pe care îl prilejuiește Ierusalimul deoarece Ierusalimul pare să fie o sursă inepuizabilă de miracole.¹⁷⁴ În interioritatea oricărui călător la Ierusalim se imprimă un miracol pe care ajunge să îl trăiască și să îl iubească. Orașul sfînt stă sub semnul unei reverii care amintește de orașul natal al lui Wiesel: Sighet din Transilvania, România. Un oraș în care totul era impregnat de miracol: descifrarea textelor, inițierea în cabala, trăirea speranței mesianice. Astfel, Sighet și Ierusalim constituie pentru Wiesel un singur, același, miracol: al memoriei, mărturisirii și responsabilității. În același timp, Ierusalimul este un simbol al ieșirii din starea de exil, de a avea siguranța că undeva exista un loc de refugiu și de împlinire

¹⁷³ „În Ierusalim intri ca într-un vis – cu respirația tăiată: un vis plin de durere, bucurie, mirare și frumusețe: frumusețe mai mult decît orice; un vis plin de culoare, imagini, amintiri; un vis plin de trecutul tău – un trecut tot atît de bogat precum trecutul umanității”. Elie Wiesel, *Against Silence*, vol. III, p. 10.

¹⁷⁴ Elie Wiesel, *Against Silence*, p. 11.

pentru poporul ales, un simbol al sentimentului de securitate și al bucuriei de a fi acasă. Putem să amintim aici faptul că în *Noaptea* atunci cînd pericolul se anunță ca fiind unul iminent, atunci cînd populația Sighetului începe să înțeleagă situația dificilă în care se află în contextul evenimentelor ce au loc în Polonia și Ungaria, Eliezer îi propune tatălui său să emigreze în țara speranței și a făgăduinței pentru comunitatea lui Israel.¹⁷⁵ Acesta refuză să plece, dar Eliezer rămîne mereu cu speranța că într-o zi el va porni pe drumul spre Israel. În același timp, în situația post-holocaust, Sighetul – fostul *shtetl* din Transilvania – e invocat mereu ca o metaforă interioară a ieșirii din exil sau, mai exact, a necesității depășirii stării exilice.

Sighetul e prezentat de Elie Wiesel ca un loc ce poate oferi toate bogățiile de care un călător s-ar putea bucura în pelerinajul său, dar mai ales „Sighet are... memorie”.¹⁷⁶ În memoria lui Wiesel, locul său de naștere înainte de intrarea în *Împărăția Noptii*:

„era un mic orașel evreiesc, un *shtetl*, gălăgios și răsunător, cu frumusețe și credință, cu ale sale *ieșiva* și atelierele sale, cu nebunii săi și prințesele sale, cu cerșetorii săi tăcuți și culorile sale strigătoare”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Elie Wiesel, *Night*, Translated from the French by Marion Wiesel, Hill and Wang, New York, 2006, p. 8.

¹⁷⁶ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, p. 124.

¹⁷⁷ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, p. 125.

Astăzi imaginea reflectată de Wiesel ne poate părea idilică. Poate părea transfigurată de nostalgia creată de distanța în timp și spațiu. Ea însă evocă un orașel cu viața sa cotidiană, cu intensitatea trăirii comunitare, cu ritmul său interior, cu activitățile zilnice ce se desfășurau la intersecția dintre timp și eternitate. Dar mai ales Sighetul este important prin locuitorii săi, prin cei ce făceau ca acest loc să funcționeze ca o lume ce mustea de simplitate și religiozitate. Oameni diverși, cu chipuri concrete, cu bucuriile și suferințele lor, cu candoarea și înțelepciunea lor. Un *shtetl* care se dovedea a fi un cosmos guvernat de Lege, în care fiecare persoană era o verigă ce își avea importanța sa. Nimic exterior nu părea să aibă puterea de a-i perturba armonia.

Coerența acestui cosmos este spartă pe neașteptate. Wiesel ne relatează, cu simplitate și dramatism, în *Noaptea*: „Și apoi, într-o zi, evreii străini au fost deportați din Sighet”¹⁷⁸. Apoi urmează o perioadă de liniște, o alta de confuzie, o alta de agitație ca în cele din urmă să constatăm: ”Din clipa aceea totul s-a petrecut foarte repede. Începuse cursa spre moarte... La Sighet s-au înființat două ghetouri”¹⁷⁹.

Sînt propoziții pe cît de lapidare pe atît de dramatice. Ele marchează momentul de ruptură, de declanșare a unui process ce se va dovedi ireversibil prin angrenarea ideologiei naziste și a acțiunii voluntare și mecanice a celor ce o îmbrățișau. Ca și cum ar dori să ne pregătească

psihic pentru ceea ce va urma, Wiesel descrie atmosfera dinainte de plecarea înspre destinația necunoscută.

„Noapte. Nimeni nu se ruga, astfel că noaptea trecea repede. Stelele erau doar niște scînteii din focul acela mare care ne devora. Dacă flăcările acestea aveau să se stingă într-o zi, atunci în cer nu vor mai rămîne decît stele moarte, ochi morți.”¹⁸⁰

Lumea luminoasă a paradisului copilăriei începea să fie cuprinsă de fiorul straniu pe care îl induce întunericul apăsător al nopții. *Noaptea* relatează experiența despărțirii de această lume ce părea una a normalității vieții în interiorul tradiției. Ruptura s-a dovedit a fi una definitivă. Lumea nu va mai fi niciodată aceeași pentru Eliezer. El pur și simplu va fi forțat să locuiască într-o altă lume. La puțin timp are loc deportarea: „Ușile se închiseră. Eram prinși în cursă ca niște șoareci. Ușile erau bătute în cuie, drumul de întoarcere, închis pentru totdeauna. Lumea devenise un vagon închis ermetic”¹⁸¹. Începuse marea călătorie spre tărîmul morții.

Tîrgul evreiesc lăsat în urmă nu va mai fi regăsit niciodată. O dată cu el se pierd nu numai oamenii săi, ci și un întreg univers al lumii hasidice. După cîțiva ani de la experiența extremă a lagărelor morții, întorcîndu-se la Sighet într-o vizită icognito Wiesel nu mai găsește nimic din lumea pe care a fost forțat să o părăsească. Orașul era marcat deja de presiunea exercitată de două totalitarisme, cel nazist și cel com-

¹⁷⁸ Elie Wiesel, *Noaptea*, traducere de Diana Crupenschi, București: Univers, 2005, p.12.

¹⁷⁹ Elie Wiesel, *Noaptea*, pp. 16-17.

¹⁸⁰ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 27.

¹⁸¹ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 31.

munist. E remarcabil modul în care în paginile biografice scrise de Ellen Norman Stern ni se sugerează faptul că nu numai orașul îi este deja străin lui Elie Wiesel, dar el însuși este perceput ca un străin. Nimeni nu îl recunoaște. El este deja un personaj care a fost exilat într-o altă lume, care poartă numele simbolic Planeta Auschwitz. Nu mai există nici o cale de relegare a firului întrerupt. Nu mai există nici o posibilitate de recuperare a acelei lumi sau de regenerare a sistemului de valori pe care ea le cuprindea. Nimic din ceea ce pierduse nu mai putea fi regăsit. El se vede obligat să admită: „călătoria către sursa tuturor întâmplărilor mele fusese pur și simplu o călătorie spre neființă”.¹⁸²

Nu a mai rămas nimic altceva decât amintirea. Rememorarea este o formă de asumare a responsabilității pentru menținerea în actualitatea sesibilității personale și colective a unui univers pentru totdeauna pierdut. Prin îngemănarea cu Ierusalimul, Sighet trăiește o istorie vie a rememorării: paradisul pierdut este recuperat în speranța și pacea spirituală ce înconjoară în chip simbolic Muntele Moria. E cunoscut faptul că Wiesel păstrează în biroul său din New York fotografia casei sale părintești de pe Strada Șerpuită din Sighet. E un mod de a își aminti mereu de originile sale și de speranțele sale întruchipate în simbolistica multiplă a Ierusalimului. Cei care vor avea curiozitatea să călătorească spre Sighet ca spațiu geografic concret vor constata că acesta mai păstrează semnele unui loc în care „eternitatea s-a năs-

¹⁸² Ellen Norman Stern, *Elie Wiesel: Witness for life*, p. 148.

cut”, dar este în același timp un loc ce nu s-a putut sustrage acțiunii forțelor oarbe ale istoriei. Dar probabil că o mare parte a acestor pelerini se vor lăsa seduși nu atât de orașul ca atare ci de drumul pînă la el. Este ceea ce se întâmplă și în geografia spirituală a lui Elie Wiesel. El este mereu pe drumul spre Sighet. Mai exact, îl întâlnim mereu ca un rătăcitor pe drumul dintre Sighet și Ierusalim dovedindu-se în același timp un locuitor al amîndurora.

Nu este deloc întâmplător faptul că Graham B. Walker constată:

„Memoria Sighetului și a celor pierduți în Holocaust creează o tensiune aproape insuportabilă în viața și în scrierile lui Wiesel. Din acest motiv, Wiesel se izolează pe insula propriei sale memorii unde caută în permanență o punte de legătură între trecut și prezent. Căutarea unei punți de legătură ne conduce spre adîncul experienței sale care rămîne în mare măsură îninteligibilă.”¹⁸³

Utilizarea termenului izolare nu redă aici conținutul deplin al sensurilor exprimate de autor. Termenul are o încărcătură profundă pentru experiența lagărelor și pentru situația celor mai mulți dintre supraviețuitori în perioada post-holocaust. Însă, la Wiesel memoria are în mod evident un rol restaurator, integrator și mîntuitor. Ea nu este o simplă obsesie personală ce creează neputința de a ieși din izolarea rememorării. Ca un locuitor al propriei sale me-

¹⁸³ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, p. 5.

morii, construită pe tema recurentă a reamintirii celorlați, Wiesel încearcă să pună în relief elementele ce pot lega trecutul de prezent și pot să orienteze către viitor. Pentru ieșirea din melancolie și disperare pare să nu existe decât un singur antidot: memoria. În același timp, memoria este utilizată ca un fundal pe care se poate reconstitui viața comunitară, ca un liant ce coagulează indivizii în vederea regăsirii unui nou sens al vieții și al dorinței de a trăi în comun. În acest scop el deschide poarta memoriei care este într-un anumit sens o invitație la reciprocitate. Este vorba de un process în care el se deschide spre sine și spre ceilalți presupunând prezența noastră permanentă în această deschidere. În felul acesta, el încearcă o scoatere din izolarea pe care o poate aduce uitarea celor dispăruți, dar și o ieșire din izolarea pe care o instituie indiferența în fața suferinței și a experiențelor tragice trăite de ceilalți. Călătoria între cele două orașe ale lumii sale interioare, Sighet și Ierusalim, reprezintă o cale a ieșirii din indiferență ce îi dă lui Wiesel posibilitatea să găsească surse nebănuite ale unei etici a responsabilității.

MEMORIA CA PREZENȚĂ A OMULUI ȘI A LUI DUMNEZEU

Memoria joacă un rol central la Elie Wiesel în primul rînd pentru că ea are capacitatea de a-i aduce pe oameni împreună. În cîmpul memoriei se poate reface viața în comun, se poate ieși din izolare și se poate construi o punte spre dialog. *Noaptea* ne invită la rememorarea răului absolut experimentat de locuitorii lagărelor cu scopul de a găsi împreună o modalitate de a reconstrui ceea ce părea iremediabil pierdut în om. Scrierile lui Wiesel nu sînt doar o simplă oglindă ce ne înfățișează chipul cadavrelor rămase la Auschwitz. Întunericul generalizat cu care ne învăluie *Noaptea* este fundalul pe care ies în relief deopotrivă chipul celor ce nu mai sunt, chipul irecognoscibil pe care supraviețuitorul îl contemplă în oglindă, dar și chipul cititorului care e chemat să privească umanitatea și resursele sale într-o nouă lumină. Această forță expiatoare și de coagulare este avută în vedere de autor atunci cînd afirmă:

„Ne reamintim Auschwitz-ul și tot ceea ce el simbolizează deoarece credem că, în ciuda trecutului și a ororilor sale, lumea este demnă de salvare; iar salvarea, ca și mîntuirea, poate fi găsită doar în memorie”.¹⁸⁴

Pentru a înțelege condiția umană în lagăr un pasaj sugestiv în *Noaptea* este cel în care, aflat în agonie, tatăl îl strigă pe Eliezer. Este lovit violent de un ofițer SS ca să facă liniște. Eliezer nu reacționează de frică să nu fie și el lovit. Va rămîne pentru totdeauna în memorie cu buzele tremurînde ale tatălui care încercau neputincioase să șoptească numele său, cu capul spart și fața sa sîngerîndă. Aceste elemente se constituie într-un singur chip, care poate fi interiorizat ca fiind chipul unei întregi comunități. Un chip pe care cititorul îl resimte în dimensiunea sa exemplară ca fiind reprezentativ pentru toți cei care au avut de suferit pentru simpla vină de a se fi născut evrei.

Michael Berenbaum a evidențiat cu multă putere de sugestie și rafinament consecințele pe care trăirea într-un asemenea univers le are asupra viziunii lui Wiesel. El a înfățișat modul în care pe acest teren Wiesel construiește, ca alternativă la viziunea evreiască tradițională, o teologie a absenței, a vidului. Acolo unde teologia tradițională găsea un refugiu în revelația și providența divină, el nu mai poate sesiza decît haosul, nesiguranța, nebunia unei lumi în care nu mai poate fi întîlnit decît golul imens pe care

¹⁸⁴ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory*, p. 201.

l-a lăsat dispariția oricărui conținut al unei teologii a prezenței divine.¹⁸⁵

Este evident, însă, că viziunea lui Elie Wiesel cuprinde ca element compensator și o filosofie a responsabilității în fața vidului, în fața golului existential înțeles ca ruptură în sînul comunității, ca ruptură a relațiilor interpersonale; în fața vidului ce trebuie umplut cu acțiunea responsabilă față de celălalt om. În acest efort Wiesel nu găsește alt instrument mai potrivit decît puterea memoriei, a memoriei și a responsabilității. În acest sens Wiesel afirmă:

„Am spus-o în repetate rînduri: a uita victimele înseamnă a le ucide pentru a doua oară. Nu am fi putut să prevenim uciderea lor întîia oară, dar sîntem responsabili dacă s-ar petrece a doua oară.”¹⁸⁶

În lucrările lui Wiesel, memoria este modalitatea în care omul și Dumnezeu se mențin în existență reciproc. Memoria este memoria lui Dumnezeu, iar omul creat după chipul lui Dumnezeu poartă pecetea memoriei ca dar al creației și autenticității. Acesta este motivul pentru care în situația post-holocaust autorul se simte obligat să îl scoată pe Dumnezeu din uitare odată cu actul de aducere în realitatea memoriei a victimelor exterminării. El îi reamintește lui Dumnezeu despre experiența trăită de Israel deoarece Dumnezeu este un Dumnezeu al adevărului și al memoriei, adică este Dumnezeul mărturisirii lui Israel.

¹⁸⁵ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 7.

¹⁸⁶ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 166.

Cuvintele lui Elie Wiesel sînt grăitoare în acest sens:

„Dumnezeul lui Avraam, Isac și Iacov...

Tu știi bine, Tu, sursa întregii memorii, că a uita înseamnă a abandona...

Dumnezeul adevărului, amintește-ți că fără memorie adevărul devine doar o mască a adevărului...

Amintește-ți, Dumnezeu al istoriei, că Tu l-ai creat pe om să-și amintească...

Chiar dacă tu uiți de mine, O, Doamne, eu refuz să Te uit.”¹⁸⁷

Aceste cuvinte au o exemplară valoare liturgică. Ele dau memoriei o valoare religioasă profundă. Ele instaurează memoria ca sursă a autenticității, ca arhetip al creației, ca prezență a celor absenți, ca putere a adevărului, dar și ca legătură a omului cu Dumnezeu. Tocmai de aceea refuzul de a uita este resimțit de autor ca forță normativă ce reglementează ordinea morții și a vieții. În vederea restaurării autenticității, omul are datoria de a urma esența legii, adică de a-și reaminti, chiar și atunci cînd simte că a fost uitat de Dumnezeu. Uitarea este sinonimă cu abandonul. Supraviețuitorii au responsabilitatea de a ieși din logica absenței și abandonului și de a-i scoate pe oameni și pe Dumnezeu din uitare și indiferență. Ca urmare, în situația post-holocaust una dintre legile fundamentale ale iudaismului este aceea de a nu-i uita pe cei ce au fost victime, de a nu-i

¹⁸⁷ Elie Wiesel, *The Forgotten*, pp. 11-12.

abandona pe cei ce și-au găsit acolo sfîrșitul, de a nu continua logica absenței și a distrugerii.¹⁸⁸

Elie Wiesel e conștient de faptul că uneori memoria poate fi rea, că ea poate conduce și la ură. Dar în același timp, memoria are o calitate purificatoare, ea ne poate elibera de tentația de a repeta greșelile din trecut, poate să ne aducă într-un dialog care să ne ajute pe noi și pe ceilalți să înțelegem consecințele violențelor pe care le îndreptăm unii către de alții. Memoria invită la responsabilitate. El este conștient de faptul că memoria nu are un răspuns integral pentru rezolvarea problemelor prezentului, că ea nu poate oferi pe deplin o normă de acțiune în prezent. Dar e convins în același timp că memoria este o componentă importantă pentru ceea ce asumăm ca fiind un viitor comun. În mod obișnuit memoria are un efect negativ atunci cînd ne amintim și ne oprim la simplul fapt al amintirii. Dublată de responsabilitate, memoria trebuie să ne scoată din acest blocaj, să ne oblige la un pas mai departe. Ea trebuie să ne aducă împreună pentru a soluționa împreună problemele ce le avem în comun. Un exemplu dăunător astăzi în ceea ce privește memoria ajunge să fie cel al memoriei unor comunități religioase, care ajung să utilizeze religia, care e destinată să celebreze viața, în scopul de a propaga moartea, prin utilizarea memoriei lor ca pe o armă îndreptată împotriva altora.¹⁸⁹ Wiesel ne îndeamnă să nu lăsăm memoria să

¹⁸⁸ Inspirat de Wiesel, Emil Fackenheim va face din acest comandament un principiu de bază al filosofiei sale.

¹⁸⁹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 145.

devină o sursă de violență sau de angoasă, ci să mărturisim mereu că dincolo de aspectele sale problematice, „ea poate să devină o sursă a credinței”.¹⁹⁰

Într-un interviu, Elie Wiesel este întrebat: ce trebuie să ne amintim despre Holocaust? Răspunsul său este

„Binele și răul. În amintire, nu ești singur. Ești înconjurat de oameni. Desigur, unii dintre ei nu mai sînt efectiv printre noi, însă ei sînt prezenți în memoria ta. Ei trăiesc.”¹⁹¹

Noaptea ne vorbește despre prezență și absență, despre tăcere și necesitatea de a mărturisi, despre condiția omului, despre Dumnezeu, despre responsabilitatea reciprocă a acestora, despre necesitatea de a-i interoga pe amîndoi cu privire la tot ceea ce se întîmplă în lagărele de exterminare. Wiesel utilizează figuri paradigmatică sau metafore biblice în locul unei exprimări directe sau a unei încercări de conceptualizare deoarece e convins de faptul că într-un univers întunecat nu poate funcționa un sistem care să dea o viziune coerentă din punct de vedere rațional și conceptual. Metaforele sînt destinate trezirii unei conștiințe intuitive capabilă să patrundă misterul obscurității, al violenței, al dehumanizării, al vieții și al morții. Utilizarea referențialului biblic îl determină pe Byron L. Sherwin să afirme că scrierile lui Elie Wiesel reprezintă un Midrash adresat

¹⁹⁰ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory*, p. 229.

¹⁹¹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 148.

omului contemporan.¹⁹² Adică, scriitura sa face parte din acel tip de exegeză ce chestionează problemele umane actuale ca și cum acestea ar fi răspunsuri la întrebări biblice, ca și cum s-ar circumscrie unei istorii a lui Dumnezeu. Ca și Emil Fackenheim și alții autori, el are în vedere faptul că Wiesel încearcă să lege semnificațiile comune ale tradiției religioase de experiența omului contemporan. El vizează îndeosebi situația nouă a omului ce trăiește într-un secol ce a trecut experiența Holocaustului.

Faptul că insist asupra caracterului paradigmatic al acestor experiențe, nu înseamnă că eludez în vreun fel realitatea lor, caracterul lor particular și drama personală pe care Eliezer o trăiește în relație cu persoane și evenimente care nu sînt metafore, ci au o deosebită concretețe. Însă, caracterul paradigmatic ne ajută să înțelegem fenomenul dincolo de tragedia personală a personajului care îl întruchipează pe Elie Wiesel. Acest aspect a fost foarte bine surprins de Lea Hamaoui atunci cînd afirmă că experiența dezvăluită în *Noaptea* nu izvorăște dintr-o experiență universală, abstractă, imaginată. Nu este o experiență exprimată în termeni simbolici, ci în cei ai unei realități cotidiene neîndurătoare. Ea izvorăște din experiența particulară a morții unor personaje concrete, a unor suferințe particulare, trăite ca experiențe personale ce stau sub semnul nefamiliarului, neprevăzutului, a inautenticității și fricii. Ea

¹⁹² Byron L. Sherwin, „Wiesel’s Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition”, în Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg (ed.), *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, p. 119.

izvorăște din experiențele singulare trăite de personaje ce populează lagărele morții în calitatea lor de ființe ce aparțin unui popor cu care istoria nu a fost totdeauna îndurătoare.¹⁹³

Această realitate este tradusă de Wiesel într-o scriitură cu un stil și un ritm interior propriu povestirii biblice. Wiesel scrie remarcabil din punct de vedere al intensității cu care semnificațiile textului îl pătrund pe cititor, din punct de vedere a ceea ce poate fi transmis ca mesaj pentru omul contemporan, dar și prin ceea ce rămîne neexprimat.

Wiesel ne pune în fața unor istorii care sînt mereu parțiale. Ele sînt menite nu atît să comunice, cît mai degrabă să sugereze un mister care nu poate fi experiat decît de către supraviețuitori. El poate însă fi sugerat printr-o serie de istorii particulare, cum ar fi istoria lui Dumnezeu în condițiile Holocaustului, istoria suferinței umane, istoria unui individ, istoria unei relații. De fiecare dată, însă, povestirea ne înfățișează un aspect lăsînd în urmă infinitatea aspectelor neexprimate. Această absență contribuie la adîncirea misterului, a liniștii. Ea atrage după sine tăcerea care pare mai vorbitoare decît cuvintele atunci cînd ea invită la o meditație profundă pe marginea destinului omului și a deumanizării. Imaginile înfățișate mai sus ne sugerează ideea unei co-prezențe, a unei suferințe comune pe care omul și Dumnezeu o trăiesc ca pe o responsabilitate umană în fața suferinței unice a poporului lui Israel.

¹⁹³ Lea Hamaoui, „Facing the Horror of History”, în *Readings on Night*, Wendy Mass (ed.), San Diego, CA: Greenhaven Press, 2000, p. 61.

MEMORIA CA MĂRTURISIRE A SUFERINȚEI LUI ISRAEL

Cerîndui-se să își spună opinia în legătură cu motivul pentru care naziștii au încercat să îi extermine pe evrei, Wiesel răspunde: „Memoria. A fost în esență un război împotriva memoriei... Ei i-au ucis pe evrei cu scopul uciderii memoriei lor”.¹⁹⁴ Holocaustul a reprezentat o agresiune împotriva omului, o sfidare la adresa divinității, dar în procesul exterminării un obiectiv principal a fost cel al exterminării istoriei și tradiției evreiești. Nu a fost însă un război cultural. Nu a fost cea ce azi am numi „conflictul civilizațiilor”, ci unul dintre cele mai cultivate popoare ale secolului 20 a încercat să extermine fizic un întreg popor lipsit de apărare și odată cu el și cultura sa. Pentru a desemna acest fenomen Wiesel utilizează termenul Holocaust. Deși utilizarea termenului are o răspîndire largă, impunerea acestui termen în rivalitatea cu termenul *Shoah* (termenul ebraic pentru catas-

¹⁹⁴ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 155.

trofă) i se datorează în mare măsură lui Wiesel. Un alt termen cu o utilizare mai restrînsă este termenul *Churban* (termenul pentru distrugere în idiș).

Într-o primă fază, autorul preferă termenul Holocaust deoarece termenul *Shoah* arată o rebeliune a naturii, o catastrofă naturală, pe cînd cel de Holocaust îmbină în aceeași textură ceea ce este natural cu elemente simbolice mistice, religioase. Elementele de această natură sînt prezente cu valoarea simbolică de a sugera că evenimetele ce au avut loc nu sînt un pogrom așa cum au mai existat altele în istoria evreilor, deoarece dominanta evenimentelor înfățișate este cea a focului mistuitor căruia îi cad pradă victimele inocente.

O dimensiune importantă pe care se desfășoară disputa terminologică privind preferința pentru una sau alta dintre denimiri este cea care vizează refuzul unor autori de a deschide posibilitatea tratării evenimentelor în termenii exclusiv religioși ai jertfei și răscumpărării. O asemenea perspectivă ar duce fie spre explicații din perspectiva pedepsei și ispășirii în sensul tradițional iudaic, fie spre o explicație care să asocieze suferințele evreilor cu simbolistica de tip creștin. Asupra acestei dispute terminologice o perspectivă aparte ne propune Zev Garber atunci cînd arată că utilizînd termenul de *Shoah* avem în vedere un eveniment în care victimele și criminalii sînt deopotrivă ființe umane obișnuite care se regăsesc pe poziții ostile într-o situație pe care o putem califica drept extraordinară. Astfel, *Shoah* arată că gesturile inumane ale omului îndreptate împotriva semenilor săi se dovedesc a fi parte a cotidianului

uman. Garber pune accentul pe faptul că utilizarea termenului de Holocaust poate să ducă la asocieri eronate ale experienței evreiești cu elemente de imaginar împrumutate din creștinism, asemănătoare cu sacrificiul de tipul mielului lui Dumnezeu. Un aspect esențial explorat de exeget este afirmația lui Wiesel că nu toate victimele Holocaustului au fost evrei, dar toți evreii au fost victime.¹⁹⁵

Situați în mijlocul acestei controverse, în aparență de nesoluționat, nu putem face abstracție de faptul că, din păcate, termenul Holocaust, datorită puterii sale de sugestie, a început treptat să fie utilizat pentru a desemna evenimente dintre cele mai diverse. În cele din urmă a ajuns ca prin utilizarea sa abuzivă să se uzeze și chiar să se trivializeze. Este motivul pentru care Wiesel este rezervat pentru a-l folosi în continuare. Acceptă și el termenul de *Shoah*, considerînd că prin etimologia sa păstrează ceva din unicitatea evenimentului.¹⁹⁶

Majoritatea autorilor care se ocupă de Holocaust aduc în discuție și problema unicității acestuia. Orice temă referitoare la Holocaust trebuie să amintească și caracterul unic al acestui eveniment. În acest sens sîntem de partea autorilor care susțin că unicitatea nu trebuie judecată în perspectiva ierahizării evenimentelor tragice ale istoriei, ci ea trebuie privită în logica interioară genocidului orientat împotriva evreilor. În contextul de față discuția privind

¹⁹⁵ Zev Garber, *Shoah: The paradigmatic Genocide. Essay in Exegesis and Eisegesis*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1994, p. 4 și urm.

¹⁹⁶ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 39.

unicitatea Holocaustului este importantă nu numai ca o rațiune suplimentară în vederea constituirii unei etici a responsabilității, ci mai ales pentru înțelegerea faptului că genocidul a fost o acțiune îndreptată împotriva existenței și memoriei lui Israel. Amintim aici câteva aspecte ce privesc unicitatea Holocaustului.

O modalitate de a înfățișa unicitatea Holocaustului este cea sugerată de Graham B. Walker, jr. care constată că *Noaptea* relevă lupta lui Wiesel cu Holocaustul ca eveniment sui generis. Trei modalități de a pune problema unicității se par semnificative. Una este cea care arată că Holocaustul trebuie înțeles în contextul radiției; o a doua perspectivă pentru care Holocaustul este unic prin caracterul singular în istorie. Însă, mult mai importantă pentru înțelegerea unicității evenimentelor descrise de Wiesel în *Noaptea* este pentru Walker cea pentru care „the Holocaust is *sui generis*”. Evenimentul are un statut ontologic special. Holocaustul ne dovedește că „Evenimentul are un statut ontologic care a erodat deopotrivă istoria omului și istoria vieții lui Dumnezeu”.¹⁹⁷

O altă modalitate de a sublinia unicitatea Holocaustului este cea care derivă din modul în care „Holocaustul a alterat conștiința noastră istorică”. Ea se exprimă în special prin faptul că toate cazurile de acțiune distructivă a omului în istorie, moartea a fost privită întodeauna ca un mijloc, niciodată ca un scop în sine. A face un scop în sine din acțiunea de a ucide, așa cum se întâmplă în cazul Holocaustului, reprezintă o al-

¹⁹⁷ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, p. XII.

terare a conștiinței istorice occidentale. Această alterare a conștiinței afectează întreaga umanitate. Astfel, deși reflectă unicitatea experienței exterminării populației evreiești, din punct de vedere istoric și moral Holocaustul nu mai este o problemă ce îi privește doar pe evrei, ci una ce trebuie să pună pe gânduri și să îndemne la responsabilitate întreaga omenire.¹⁹⁸

O perspectivă particulară asupra unicității ne propune Steven T. Katz, care evidențiază capacitatea statului totalitar de a instrumenta omul împotriva semenilor săi într-o acțiune fără precedent și fără posibilitate de comparație. Nu numărul celor ce au căzut victime genocidului este cel invocat în susținerea unicității. Ceea ce particularizează Holocaustul este faptul că un stat și-a pus în mișcare toate resursele pentru a anihila fizic „fiecare bărbat, femeie și copil ce aparținea unui anumit popor. Katz consideră că nu există un precedent pentru modul în care Al Treilea Reich a recurs la violența totală, fără rest și fără compromis îndreptată împotriva întregii evreități.¹⁹⁹

Evenimentul își relevă unicitatea și prin faptul că ne vorbește despre capacitatea omului de a reduce celălalt om la starea de simplu

¹⁹⁸ Lucy S. Dawidowicz, „The Holocaust as Historical Record”, în Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowicz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust. Lectures at Northwestern University*, pp. 32-33.

¹⁹⁹ Steven T. Katz, „The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension,” în *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, second edition, edited and with an introduction by Alan S. Rosenbaum, foreword by Israel W. Charny, Boulder, CO: Westview Press, 2001, pp. 49-50.

obiect, și chiar la cenușă, fără ca să găsească o rațiune în propria sa viață și în propria sa nevoie umană: „Călăii au ucis în mod gratuit, fără motiv, victimele au murit inutil.”²⁰⁰ Este vorba de rațiunea rece cu care un om poate elimina din existență un alt om. Acțiunea este descrisă în termenii manifestării răului absolut. Sugestiv este faptul că la un moment dat, răsfoind un album cu poze din Holocaustul Wiesel ajunge la concluzia că dezvoltarea inumanului transcende ori limită a explorării umanului: „Răul, în mai mare măsură decât binele, sugerează infinitul”²⁰¹ Această infinitate a manifestării răului ne apare asociată cu infinitatea celor ce agonizează în lagărele morții. Numărul lor și forța ce se exercită asupra lor dau imaginea unui univers apocaliptic. Sugestivă este în acest sens imaginea procesiunilor nocturne din lagărele rememorate de Wiesel. Ele aveau o anumită solemnitate, chiar ceva de natură mistică prin acea flacără ce putea fi sesizată în ochii fixați spre o depărtare neștiută ai atîtor bărbați, femei și copii ce mergeau liniștiți, fără să se uite înapoi, fără să ceară compasiune. „Erau atît de numeroși că sugerau infinitul. Aveai impresia că ei vor merge, vor merge de-a pururi, pînă la sfîrșitul timpului”.²⁰²

²⁰⁰ Elie Wiesel, *Legends of Our Time*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 182.

²⁰¹ Elie Wiesel, „Snapshots” în *One Generation After*, p. 62.

²⁰² Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, în Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust. Lectures at Northwestern University*, p. 17.

La o privire exterioară, imaginile par adesea mistice, religioase, transfiguratoare. Ele nu au, în realitate, nimic înălțător, ele vorbesc de tragedia exterminării, de munca forțată, de violența gratuită. Această bucurie nu mai are nimic uman, ea derivă din simpla constatare a personajelor că încă se află printre cei vii.

Problema suferinței și a supraviețuirii poate fi ilustrată cu marșul pe care îl descrie Wiesel în *Noaptea* ca pe un marș ce trebuia să fie unul salvator. Este vorba de părăsirea lagărului *Buna* sub presiunea retragerii frontului. Înaintarea trupelor sovietice îi determină pe naziști să se retragă și să părăsească acest lagăr. În urmă rămîn doar cei bolnavi și cei ce nu se puteau deplasa. Deși puteau să rămînă cu cei bolnavi, Eliezer și tatăl său aleg soluția marșului de retragere din fața trupelor sovietice, deoarece erau convinși că stă în logica lagărului ca cei care rămîn să fie uciși. Avea să afle mai tîrziu că de fapt cei rămași au fost lăsați în viață în graba cu care a fost părăsit lagărul și au fost preluați de trupele care înaintau cu frontul. Tragedia acestora, dar și victoria lor în fața morții, este descrisă de Primo Levi în *Mai este oare acesta un om?*²⁰³. În ce îi privește pe cei care părăsesc lagărul, cea mai mare parte a lor ajung să moară pe drumul istovitor. O frîntură din această experiență a suferinței este rememorată de Wiesel în *Noaptea*:

„M-am adîncit în gîndurile acestea cîteva momente, timp în care am continuat să alerg fără să-mi simt piciorul în care pulsa dure-

²⁰³ Primo Levi, *Mai este oare acesta un om?*, pp. 245 și urm.

rea, fără să am conștiința faptului că aveam un trup care alerga acolo, pe drum, printre mii de alți oameni... Când am redevenit conștient, am încercat să încetinesc puțin pasul. Dar n-am putut. Un val de oameni venea rostogolindu-se din urmă; m-ar fi strivit ca pe o furnică... Un drum fără sfârșit. Să te lași împins de mulțime, să fii împins înainte de destinul orb... Eram stăpînii naturii, stăpînii lumii. Uitaserăm orice, moartea, oboseala, nevoile firești. Mai puternici ca frigul și foamea, mai puternici decît împușcăturile și dorința de a muri, condamnați și răătăcitori, reduși la condiția de numere, eram singurii oameni de pe pămînt.”²⁰⁴

Acest marș al morții ne este prezentat nu atît ca un marș exterminator, cît ca unul al vieții care învinge violența morții. Vocea nu mai este cea a victimei, ci cea a supraviețuitorului. Fără a se face abstracție de faptul că acest triumf se construiește pe cadavre, esențial este aici faptul că viața învinge moartea. Această victorie este una pe care o simte individul ca victorie personală asupra propriei sale morți. Însă, el nu este un învingător în raport cu persecutorii, nu poate să iasă din propria sa condiție de victimă.

Victoria asupra morții este totdeauna relativă în lagărele de concentrare. Provocările supraviețuirii sînt dintre cele mai neașteptate. Calvarul supraviețuirii ne este sugerat de o scenă ce relatează momente de la sfârșitul marșului și așezarea într-o nouă locație.

²⁰⁴ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 96.

„Niște *Kapos* ne-au cazat repede în bărci. Ne împingeam, ne îmbrînceam să ajungem acolo de parc-ar fi fost ultimul nostru refugiu, poarta spre viață. Călcam peste trupuri prăbușite la pămînt. Călcam în picioare fețe strivite. Dar n-am auzit nici un țipăt, doar cîteva gemete. Eu și tata am fost și noi trîniți la pămînt de mulțimea ce se rostogolea ca un val... Cineva căzuse deasupra mea cît era de lung, acoperindu-mi fața. Nu mai puteam să respir nici prin gură, nici prin nas. Sudoarea mi-a acoperit fruntea, spatele. Acesta era sfârșitul – capătul drumului... Am încercat să scap de ucigașul meu invizibil. Întreaga mea dorință de a trăi se adunase în unghii. M-am luptat pentru o gură de aer... Zgîrîiam, sfășiam cu unghiile un trup în descompunere, care nu mai reacționa la durere. Nu reușeam să mă eliberez de sub grămada care-mi copleșea pieptul. Poate mă luptam cu un mort, cine știe? N-am știut niciodată. Tot ce pot să spun este că l-am învins.”²⁰⁵

Această imagine, dincolo de realitatea violentă pe care o infățișează, ne sugerează situația omului care se confruntă cu ceea ce Wiesel numește „răul absolut”. În *Noaptea*, răul absolut stă la baza scopului fundamental al lagărelor morții, acela de exterminare totală a populației evreiești. Acesta nu este un mod de a eluda sau minimaliza celelalte categorii de populație ce au avut de suferit de pe urma Holocaustului. Însă, Wiesel este convins că în primul rînd

²⁰⁵ Elie Wiesel, *Noaptea*, pp. 102-103.

naziștii „au încercat să anihileze memoria lui Israel.”²⁰⁶

Acest război împotriva memoriei este re-găsit de Wiesel și în situația postholocaust. El este războiul actual îndreptat împotriva „memoriei evreiești, în special împotriva memoriei evreiești a Holocaustului.”²⁰⁷

Teoriile ce neagă Holocaustul capătă forme dintre cele mai diverse: de la negarea existenței efective a Holocaustului la minimalizarea efectelor lui; de la încercarea de discreditare a supraviețuitorilor la considerarea mărturiilor acestora ca fiind prea încărcate de subiectivitate pentru a fi recunoscute ca documente grăitoare pentru istorie. Alții consideră cu totul exagerată amploarea fenomenului, acuzând încercarea evreilor de a construi o religie a Holocaustului. În viziunea negaționiștilor, ea e menită să înlocuiască religia evreilor în America și să redefinească identitatea evreiască doar prin prisma Holocaustului.²⁰⁸ Unul dintre răspunsurile

²⁰⁶ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 156.

²⁰⁷ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 156.

²⁰⁸ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, pp. 158, 159. O perspectivă complexă asupra negaționismului poate fi urmărită în Michael Shafir, *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului în țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est*, Iași: Polirom, 2002. De asemenea, Raluca Moldovan, „Anatomy of a Hoax: Holocaust Denial”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No 11, Summer, 2005, pp. 17-27, www.jsri.ro; Alain Finkielkraut, *The future of a negation: reflections on the question of genocide*, translated by Mary Byrd Kelly, with an introduction by Richard J.

pe care le dă Wiesel acestora este că memoria Holocaustului nu are o funcție ideologică, ci una existențială. Memoria are o funcție specială, aceea de a deschide accesul spre o nouă resemnificare a valorilor vieții bazată pe o etică a responsabilității. Această regenerare a vieții cotidiene trebuie însă să aibă mereu în minte condiția reală a omului contemporan. În acest sens trebuie citite afirmațiile lui Wiesel potrivit cărora în general memoria, și mai ales memoria evreiască, aduce ceva special prin faptul că produce la nivelul minții realitatea comuniunii, a trăirii împreună a unor evenimente mai mult sau mai puțin dureroase și care fac parte din viața și identitatea unei comunități. Amintirea și comemorarea fac parte din procesul aducerii în viața imaginativă a acestei realități.²⁰⁹

Comemorarea este înțeleasă de Wiesel ca un act de atașament pentru afirmarea vieții; a vieții nu ca un concept filosofic sau teologic, ci a vieții dusă în simplitatea conviețuirii cotidiene cu cei ce ne înconjoară. Această credință personală este exprimată de autor cel mai adesea sub forma unor interogații ce ne provoacă să găsim propriile noastre întrebări mai degrabă decât să dăm un răspuns definitiv. Una dintre pledoari-

Golsan, Lincoln: University of Nebraska Press, 1998; Deborah E. Lipstadt, *Denying the Holocaust : the growing assault on truth and memory*, New York : Free Press ; Toronto : Maxwell Macmillan Canada ; New York: Maxwell Macmillan International, 1993; Pierre Vidal-Naquet, *Assassins of memory : essays on the denial of the Holocaust*, translated and with a foreword by Jeffrey Mehlman, New York: Columbia University Press, 1992.

²⁰⁹ Elie Wiesel în Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 90.

ile pentru memorie formulate de Wiesel sună astfel:

„Niciodată să nu lupți împotriva memoriei. Chiar și atunci când aceasta este dureroasă; ea te va ajuta, îți va aduce ceva, te va îmbogăți. În cele din urmă, ce ar fi cultura fără memorie? Ce ar fi filosofia fără memorie? Ce ar fi iubirea pentru un prieten fără posibilitatea de a ne aminti acea iubire în ziua următoare? Nu poți trăi fără memorie. Nu poți exista fără să îți amintești.”²¹⁰

Elie Wiesel relatează o legendă hasidică despre Israel Baal Shem Tov, cunoscut și ca Besht. Legenda spune că el a dorit să grăbească venirea lui Mesia considerînd că poporul eueu, ca și înreaga umanitate, au suferit îndeajuns, au fost supuși unor destule presiuni din partea răului și e momentul potrivit ca să fie salvați. Pentru încercarea sa de a interveni în mersul istoriei, Besht a fost pedepsit și izolat pe o insulă îndepărtată împreună cu unul dintre slujitorii săi credincioși. Disperat fiind, slujitorul îl roagă pe Besht să își utilizeze puterile sale pentru a putea să se reîntoarcă acasă împreună.

„Imposibil”, a răspuns Besht. „Puterile mele, puterile mele mistice, mi-au fost luate.”

„Atunci, te rog, spune o rugăciune, recită o litanie, fă un miracol”.

„Imposibil”, răspunse Maestrul. „Am uitat totul”. Și așa amîndoi s-au trezit plîngînd.

²¹⁰ Elie Wiesel în Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 68.

Deodată maestrul s-a întors spre servitorul său și l-a rugat : „Prietene, amintește-mi o rugăciune, orice rugăciune.”

„Dacă aș putea”, spuse servitorul. „Eu, de asemenea, am uitat totul”.

„Totul”, spuse servitorul, „cu excepția...”

„Cu excepția a ce?”

„Cu excepția alfabetului!”

La care, Besht a început să plîngă de bucurie: „Atunci ce mai aștepti? Începe să reciti alfabetul, și eu am să repet după tine”. Și împreună cei doi exilați au început să recite, mai întîi în șoaptă, apoi tot mai tare, echivalentul în abraică al litereilor ABC: „*Aleph beth gimel*”, și iar „*Aleph beth gimel*”, și de fiecare dată mai viguros, mai plin de fervoare, pînă cînd, în cele din urmă, Besht și-a recăpătat memoria și prin aceasta puterile sale”.²¹¹

Wiesel afirmă că iubește această povestire deoarece regăsește în ea așteptările sale mesianice, ea relevă puterea apropierei interumane și a prieteniei în depășirea condiției umane, dar în același timp, ea subliniază puterea mistică a memoriei. Fără memorie existența umană este „ca celula unei închisori în care lumina nu poate pătrunde”. Așa cum memoria l-a ajutat pe Besht, tot așa în memorie trebuie să ne așteptăm să găsim și salvarea întregii umanități. În acest sens trebuie înțeleasă afirmația lui

²¹¹ Elie Wiesel, „The Nobel Lecture: Hope, Despair and Memory”, p. 21.

Wiesel: "Speranța fără memorie este ca memoria fără speranță".²¹²

PARTEA A V-A MOARTEA INOCENȚEI

„De data aceasta *Lagerkapo* refuză să servească drept călău. Îl înlocuiră trei SS-iști.

Cei trei condamnați urcară toți deodată pe scaunele lor. Cele trei gâturi fuseră vîrîte în ștreang în același timp.

– Trăiască libertatea! Strigară cei doi adulți. Puștiul tăcea.

– Unde este Dumnezeu? Unde este El? Întrebă cineva în spatele meu.

La un semn al comandantului lagărului, cele trei scaune fuseră smucite de sub picioarele osîndiților.

Liniște de mormînt în tot lagărul. La orizont soarele apunea... Cei doi adulți se stinseseră.... Cea de a treia funie se mai mișca: copilul, pentru că trupul lui era atît de ușor, nu murise... Mai mult de o jumătate de oră, rămase așa, zbătîndu-se între viață și moarte, murind într-o lentă agonie sub ochii noștri. Iar noi eram obligați să îl privim drept în față. Cînd am trecut eu pe lângă el, încă mai trăia. Limba era tot roșie,

²¹² Elie Wiesel, „The Nobel Lecture: Hope, Despair and Memory”, p. 22.

ochii încă nu erau sticloși de încremenirea morții.

În spatele meu am auzit același om întrebând:

– Unde-i acum Dumnezeu?

Și am auzit înăuntrul ființei mele o voce care-i răspundea:

– Unde e El? Unde e El? Aici, atîrnă aici, în spînzurătoare...”*

* Elie Wiesel, *Noaptea*, pp. 72-73.

MOARTEA OMULUI ȘI MOARTEA LUI DUMNEZEU

Scena execuției tînărului cu chip de înger este una dintre cele mai comentate scene de către cei ce fac referință la *Noaptea*. Ea e paradigmatică pentru condiția omului și condiția lui Dumnezeu în Regatul Noptii. Wiesel povestește cu multă empatie scena copilului îndrăgit de toată lumea, care ajunge să fie condamnat la moarte și să trăiască agonia morții primind compasiunea tuturor celor care au fost obligați să asiste la aceasta. Scena s-a bucurat de interpretări diverse, ajungînd în cele din urmă pe un teren comun ce vizează problema destinului omului și a lui Dumnezeu.

Povestea tînărului cu chip de înger trist executat prin spînzurare ridică întrebări de genul: În ce symbolism trebuie să încadrăm moartea respectivă? Cine a murit acolo? Care sînt consecințele acelei morți? În încercarea de a formula un răspuns, John K. Roth ne propune să acceptăm că în trupul copilului torturat moare de fapt însuși Dumnezeu. Afirmarea

morții lui Dumnezeu nu coincide cu o perspectivă ateistă asupra ideilor exprimate de Wiesel în *Noaptea*. John K. Roth ne reamintește faptul unul dintre cele mai tulburătoare aspecte este acela că imaginea unui Dumnezeu viu este căutată pe tot parcursul experienței lagărului.²¹³ Într-o asemenea grilă de lectură trebuie să subliniem accentuarea faptului că tânărul era iubit de toată lumea. Această insistență asupra copilului cel iubit îl transformă într-un simbol al iubirii. Una dintre ideile cele mai valoroase exprimate în iudaism este aceea că, spre deosebire de creștinism, dumnezeul lui Israel nu este numai iubire. El are întotdeauna un complex de atribute. Tocmai de aceea datorită de a iubi este percepută ca fiind mai puternică decât în religia dominată de imaginea unui Dumnezeu al iubirii. Astfel, nu este exagerat să acceptăm opinia că moartea copilului cel iubit ne spune povestea morții lui Dumnezeu înțeles ca iubire. Moartea inocenței și moartea iubirii sînt îngemănate aici. Totodată, putem aminti convingerea lui Roth că moartea Dumnezeului iubirii la Auschwitz nu înseamnă și moartea dumnezeului creației, care poate creea o lume în care lagărele morții să existe; sau moartea unui Dumnezeu al istoriei, care poate să privească de departe ori să intervină în istorie.²¹⁴ E prezumată astfel pre-

²¹³ John K. Roth, „Telling a Tale That Cannot Be Told: Reflections on the Authorship of Elie Wiesel”, în Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg (eds.), *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, pp. 61-62.

²¹⁴ John K. Roth, „Telling a Tale That Cannot Be Told: Reflections on the Authorship of Elie Wiesel”, p. 62.

zența unui dumnezeu al tăcerii, situat dincolo de bine, de rău sau de iubire, și care lasă loc oricărei posibilități, chair și celei ca lagărele morții să existe. Roth ne cere ca atunci cînd nu mai rezistăm tentației de a pune în paralel scena cu băiatul spînzurat și scena biblică a crucificării să remarcăm că acestui act nu i-a urmat nimic care să poată fi asociat cu simbolismul mîntuirii. Este vorba doar de agonia morții, o agonie ce poate fi misterioasă, enigmatică, dar care nu ascunde și nu dezvăluie nimic legat de mîntuire. Este prezent și aici laitmotivul – pe care îl găsim în interpretările la opera lui Wiesel sau la alte opere din literatura holocaustului – cu privire la exacerbarea suferinței fără mîntuire. Chiar dacă se sustrage oricărei posibile mîntuirii, trebuie reamintit că *Noaptea* „reprezintă adevărul ce trebuie spus pentru a-i onora pe cei morți, pentru a mărturisi despre ei, spre a transmite mesajul că întunericul poate birui lumina.”²¹⁵

Emil L. Fackenheim crede că în scena cu copilul muribund nu poate fi găsită nici o sugestie cu privire la moartea lui Dumnezeu.²¹⁶ Interpretarea scenei în perspectiva ideii că Dumnezeu atîrnă spînzurat împreună cu copilul este la Wiesel mai degrabă o modalitate de a înfățișa puterea lui Dumnezeu decât o distrugere a ei. El constată că Midrash spune că Mesia v-a veni atunci cînd oamenii fie vor

²¹⁵ John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 64.

²¹⁶ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, în Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg (eds.), *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, p. 111.

fi cu toții drepecți, fie vor fi cu toții roboți de păcat. „Mesia nu a venit la Auschwitz deși ambele condiții erau îndeplinite”.²¹⁷ Mesajul trimite la un adevăr ce transcende adevărul și raționalul așa cum pot fi percepute de către victime. Este vorba de semnificații ce par iraționale pentru că izvorăsc dintr-o raționalitate ce este una a realității ultime. Interpretarea rațională, din perspectiva victimelor, este posibilă în orice lume imperfectă, dar nu pe Planeta Auschwitz, pe care o numește o *anti-lume*. Aceasta nu e o perspectivă mistică, deoarece ea ar presupune o trezire a extazului divin în care inocent și vinovat, bucurie și angoasă, bun și rău se transcend în mod indistinct. Toate acestea sînt scoase de Fackenheim din registrul mistic și introduse în logica interioară, specifică acestei lumi, pe care o descrie ca pe o anti-lume.²¹⁸ E o lume nebună în care nimic nu se poate desfășura fără a fi impregnat de logica unei anti-lumi. Nebunia însoțește și justifică fiecare act al vieții și de aceea ea pare a fi transfigurată. Ea pare să aparțină unei sacralități ce ține chiar lumea în existență. „Fără această nebunie evreul – cu sau fără ajutorul lui Dumnezeu – nu poate face ceea ce o Voce din Sinai îi poruncește: să aleagă viața”.²¹⁹

²¹⁷ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, p. 110.

²¹⁸ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, p. 111.

²¹⁹ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, pp. 113-114.

Un plus de înțelegere a semnificației scenei adusă în discuție este oferit de Graham B. Walker. El remarcă agonia prelungită din scena cu baiatul murind. Agonia este percepută ca o metaforă menită să exprime vulnerabilitatea și neputința lui Dumnezeu în condițiile lagărelor morții. Scena exprimă tăcerea lui Dumnezeu și moartea tuturor structurilor imaginative pe care Wiesel le utilizează pentru a și-l înfățișa pe Dumnezeu înainte de experiența lagărului. Acest fond este creat pentru a exprima lipsa de speranță pe care o relevă căutarea lui Wiesel de a găsi existenței sale un sens în acel oribil univers.²²⁰

Una dintre întrebările fără răspuns – care rămîne dincolo de orice interpretare am putea da scenei cu copilul care agonizează în spînzurătoarea de la Auschwitz – este evidențiată de Simon P. Sibelman în întrebarea: Unde era Dumnezeu? În *Noaptea* ni se sugerează un răspuns:

„În spatele meu am auzit același om întrebînd: „Unde-i acum Dumnezeu?” Și am auzit înlăuntrul ființei mele o voce care-i răspundea: „Unde e El? Unde e El? Aici, atîrnă aici, în spînzurătoare”... În seara aceea supa a avut gust de cadavre.”²²¹

Relația dintre întrebare și răspuns face ca tăcerea să capete un rol important în teologia holocaustului. Tăcerea este cu atît mai importantă cu cît ea nu doar înfățișează un aspect

²²⁰ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology*, pp. 6-7.

²²¹ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 73.

semnificativ al relației dintre om și Dumnezeu în condițiile holocaustului, ci are și efectul anihilării lumii de dinaintea holocaustului.²²²

Agonia omului și agonia lui Dumnezeu care atîrnă în spînzurătoare se întîlnesc pe terenul tăcerii lui Dumnezeu:

„Tăcerea lui Dumnezeu explică agonia credinciosului... Credinciosul trăiește agonia în fața tăcerii. Nu tăcerea deșertăciunii, nu tăcerea vidului, nu tăcerea perplexității umane. Tăcerea lui Dumnezeu care este și absența lui Dumnezeu.”²²³

Tăcerea lui Dumnezeu se așează, astfel, peste ființele dezumanizate ca efect al acțiunii răului absolut, peste cadavrele celor ce au cunoscut violența extremă a lagărului. Tăcerea se lasă și peste lumea pe care aceștia au lăsat-o în urmă și care a dispărut fără nici o posibilitate de a mai fi adusă la viață altfel decît prin intermediul memoriei și al mărturisirii asumate de către cei ce au avut șansa supraviețuirii.

Un sens al tăcerii, dominantă și în situația post-holocaust, ne este înfățișat de Patterson. Este vorba de tăcerea ce izvorăște din strigătul pe care copiii uciși în lagăr îl îndreaptă spre fiecare individ cu scopul de a păstra vie memoria lor. Acest strigăt rezonază cu lumea interioară a fiecărui om, cu acele profunzimi ale sufletului în care fiecare individ mai păstrează ceva din amintirea copilului care a fost și din bucuria de

a fi copil.²²⁴ Este strigătul pe care se poate construi o etică a responsabilității.

Un plus de înțelegere poate fi adăugat de menționarea statutului special pe care îl are copilul în lagăr. El aparține unui grup ce desfășura activități de rezistență în lagăr. El este un simbol al rezistenței și al solidarității. El face parte dintre cei ce reprezintă o voce puternică, ce se revoltă în condițiile lagărului, și în același timp păstrează tăcerea atunci cînd este vorba despre dezvăluirea numelor complicilor săi. Cele două atitudini sînt deopotrivă manifestări ale rezistenței. Astfel de scene vin să contrazică scrierile care acreditează ideea supunerii totale și inexplicabile a evreilor în raport cu ideologia și acțiunea de forță a exterminatorilor ca și lipsa totală de rezistență în fața manifestării răului absolut. Amintim aici faptul că pentru Hannah Arendt evreii nu numai că au conlucrat cu naștii, nu numai că o parte a evreilor au cerut ei înșiși să fie duși în lagăr, dar au și acceptat cu seninătate manifestarea răului radical reprezentat de moartea în lagărele de concentrare. Această acceptare face ca răul absolut să devină ceva banal, și să devină parte a vieții cotidiene atît pentru cei din lagăr, cît și pentru cei dinafară, rămași pasivi în fața banalității răului.²²⁵ Simbolismul rezistenței relevat de copilul cu chip de înger trist vine să contrazică un asemenea punct de vedere. Relevanța sa devine pregnantă în contextul necesității de a

²²² Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel*, p. 40.

²²³ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, p. 144.

²²⁴ David Patterson, *In Dialogue and Dilemma with Elie Wiesel*, Wakefield, New Hampshire: Longwood Academic, 1991, p. 24.

²²⁵ Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim*, p. 275.

sublinia că dincolo de seninătatea și neputința cu care evreii au acceptat acțiunile opresorilor în perioada dominației naziste, chiar și în condițiile lagărului au existat situații de rezistență, care au culminat în chip simbolic cu faptul că la sfârșitul războiului unul dintre lagăre s-a autoeliberat.²²⁶

Dincolo de sugestivitatea și dramatismul expunerii, aflată la îndemîna cititorului, aș dori să subliniez faptul ce poate fi sesizat din pasajul citat din *Noaptea*. La întrebarea „unde este Dumnezeu”, o voce interioară răspunde „e aici”. Dincolo de orice teologie a morții omului și a morții lui Dumnezeu trebuie să subliniem centralitatea ideii că divinitatea se confundă cu cel aflat în suferință, cu cel innocent căzut pradă unui tratament nedrept, adică se confundă cu destinul lui Israel în lagărele morții. Dumnezeu este acolo pentru că Israel este acolo. El atîrnă împreună cu tînărul în spînzurătoare pentru că vrea să dea măsura suferinței poporului său. Acesta pare să fie mesajul subiacent povestirii cu tîlc pe care o găsim în *Noaptea*. Nu e o povestire a tăcerii lui Dumnezeu și, ca peste tot în operele lui Wiesel, nu e vorba despre absența totală sau moartea lui Dumnezeu. În symbolismul absenței sau morții lui Dumnezeu ni se vorbește despre om și atrocitățile la care acesta îl poate supune pe celălalt om, este vorba despre evreu și despre suferința lui Israel. Este vorba despre o suferință ce se sutrage mentalității occidentale în care suferința extremă este asociată cu mîntuirea. Fiind un rezultat al absenței,

²²⁶ Vezi și Nicolae Kallos, *Crâmpei de viață din secolul XX. Un dialog despre evreitate, holocaust și comunism ca experiențe personale*, p. 55.

al abandonului, al acțiunii răului absolut, suferința se consumă pînă la capăt și nu mai lasă loc mînturii.

Michael Berenbaum remarcă faptul că în *Noaptea* Elie Wiesel aduce o serie de imagini șocante atunci cînd vorbește despre Dumnezeu. În acest sens, el îl compară pe Dumnezeu cu Hitler și constată că această comparație este în favoarea lui Hitler. Spre deosebire de Dumnezeu, Hitler, chiar dacă a desfășurat o acțiune negativă, distructivă, a avut grijă în mod constant să își țină promisiunile făcute în raport cu problema evreiască. Dumnezeu uită să își țină promisiunile, uită să fie consecvent. A uitat de legămîntul său cu Israel. El mai poate fi regăsit în lagăr doar sub forma simbolică a copilului cu chip de înger trist a cărui moarte poate fi asociată symbolismului morții lui Dumnezeu. Astfel, moartea lui Dumnezeu este percepută ca un act prin care Dumnezeu este ucis în mintea omului de fiecare dată cînd sînt trimiși la moarte cei nevinovați. Violența gratuită distruge orice credință în posibilitatea de a mai regăsi o lume în care dreptatea poate fi parte a justiției umane și divine.²²⁷

Avînd în vedere această modalitate de a aduce în discuție moartea lui Dumnezeu, Michael Berenbaum este tentat să îl situeze pe Wiesel mai degrabă pe tărîmul ereziei decît pe terenul ferm al credinței biblice despre Dumnezeu, în ciuda faptului că scriitorul își afirmă deschis respectul profund pentru tradiția iudaică.²²⁸

²²⁷ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 45.

²²⁸ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, p. 67.

Într-un mod diferit este percepută aceeași atitudine în raport cu divinitatea de către Byron L. Sherwin. El plasează gândirea lui Wiesel pe terenul acelei atitudini autentice a tradiției iudaice în care evreul credincios, care își îndeplinește îndatoririle sale față de Dumnezeu, ajunge să îl interogheze și să îl tragă la răspundere pentru faptul că el nu s-a ținut de partea sa de angajament reciproc.²²⁹ Elementele de revoltă, de contestare sau de negare sînt privite prin prisma responsabilității pe care Dumnezeu o are în fața o mului și mai ales în fața credinciosului evreu.

Diferența de opinii aici semnalată poate fi explicată prin faptul că Michael Berembaum citește opera lui Elie Wiesel din perspectiva teologiei lui Rubenstein. Dacă sîntem în totalitate de acord în ceea ce privește afirmațiile sale despre Rubenstein, cred că în privința lui Elie Wiesel trebuie introdusă o nuanță. Aceasta nu e dată de faptul că Wiesel a refuzat să fie asociat cu teologia morții lui Dumnezeu. Diferența de nuanță este dată de faptul că puterea transfiguratoare a credinței este un concept central în viziunea lui Wiesel. Chiar și atunci cînd credința este problematizată ca revoltă împotriva credinței, ea rămîne una centrală.

Sugestivă în acest sens mi se pare atitudinea lui Wiesel în fața sărbătorii și a rugăciunii, cu alte cuvinte în fața practicilor liturgice ale credinței în condițiile lagărului. În acest sens tre-

²²⁹ Byron L. Sherwin, „Wiesel's Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition”, în Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg (eds.), *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, p.126.

buie să avem mereu în minte faptul că *Noaptea* este povestea copilului Eliezer. Credința sa este zdruncinată și marcată în mod definitiv de experiența trăită în prima sa noapte în lagăr exprimată în pasajul deja amintit: „N-am să uit niciodată noaptea aceea... N-am să uit niciodată fețișoarele copiilor ale căror trupuri le-am văzut arzînd, transformate în ghirlande de fum sub cerul albastru și mut.”²³⁰ Toate atitudinile lui Eliezer trebuie să presupună ca fundal această experiență traumatică. Constatăm cel puțin două evenimente ce ne aduc imaginea lui Eliezer care se revoltă, care încalcă cele mai simple norme ale tradiției legate de sărbătoare și rugăciune. Un moment este cel al refuzului de a se angaja în rugăciune în ajunul sărbătorii de Anul nou evreiesc, *Rosh Hashanah*:

„Cîndva, magia zilei de Anul Nou îmi domina existența. Știam că păcatele mele îl întristau pe Cel Veșnic; îl imploram să mă ierte. Odinioară, credeam cu tot sufletul meu că mîntuirea lumii depinde de o singură faptă, de o singură rugăciune a mea. Dar de data asta nu mă rugam. Nu eram în stare să mă tînguiesc. Dimpotrivă, mă simțeam foarte puternic. Eu eram acuzatorul, iar acuzatul era Dumnezeu. Ochii mi se deschiseseră și eram singur – îngrozitor de singur într-o lume fără Dumnezeu, fără oameni. Fără dragoste, fără milă... Am alergat să îl caut pe tata. Voiam să-l văd și în același timp mă temeam să îi urez un an fericit, cînd eu nu mai credeam în această urare. Stătea în picioare, lîngă clădire, spri-

²³⁰ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 41.

jinit de perete, încovoiat, cu umerii strânși de parcă ar fi purtat în spate o povară uriașă. M-am dus lângă el, i-am luat mîna și i-am sărutat-o. Am simțit o lacrimă pe mîna. A cui era această lacrimă? A mea? A Lui? N-am spus nimic. Și nici el. Niciodată nu ne înțeleseserăm atît de limpede unul pe altul”.²³¹

Un alt moment critic este cel prezentat în legătură cu Ziua Iertării, *Yom Kippur*. Golul pe care îl resimte Wiesel este săpat adînc în gîndirea și în trăirea lui. El trăiește agonia lui Dumnezeu ca agonia tatălui său, ca agonia copilului care întîrzia să moară, ca agonia fiecărui innocent sacrificat doar pentru vina de a fi evreu. În acest context, Wiesel se revoltă împotriva unui Dumnezeu care se inconjoară de o tăcere ce cuprinde marginile lumii:

„Trebuia să ținem post? Erau discuții aprinse pe această temă. Postul putea să însemne o moarte sigură, mai rapidă. În lagăr postisem tot anul. Întregul an fusese un Yom Kipur fără sfîrșit... N-am ținut post... nu mai exista nici o rațiune să mă abțin de la mîncare. Nu mai acceptam tăcerea lui Dumnezeu. Pe cînd îmi sorbeam castonul de supă, vedeam în acest gest un act de revoltă și protest împotriva Lui. Mi-am ros bucata de pîine tare. În adîncurile inimii, simțeam un pustiu imens”²³²

²³¹ Elie Wiesel, *Noaptea*, pp. 76-77.

²³² Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 77.

Dincolo de această revoltă împotriva unui Dumnezeu care nu mai vorbește poporului său, care nu mai este perceput ca drept și atotputernic, atitudinea de a posti este privită de Wiesel ca o modalitate de a te ține departe de rău și de manifestarea lui. Acest mod de a se sustrage regulilor intrinseci ale lagărului, dintre care cea mai semnificativă mi se pare exigența de a face tot ce e omenesc posibil pentru a supraviețui cu orice preț, stabilește o diferențiere în raport cu mediul înconjurător, care poate fi percepută ca o rezistență în fața răului și a deumanizării la care omul este supus prin acțiunea acestuia. În aceeași linie trebuie citită și atitudinea de a ține la regula de a mîncă pe cît posibil *kasher* chiar și în condițiile neprielnice ale lagărului. Wiesel relatează că în lagăr unii au refuzat să mănînce carne non-kasher atunci cînd au primit-o, chiar cu riscul de a-și adînci foamea într-o situație în care cu toții erau condamnați la înfometare. În acest context, importantă este semnificația termenului *Kashrut*. Cuvîntul înseamnă separarea a ceea ce este pur de ceea ce e socotit ca fiind impur. El releva un mod de a se ține departe de rău, de ceea ce este perceput ca necurat, de a urma tradiția de a nu sta aproape de rău, de a se separa de ceea ce e perceput ca manifestare a răului și chiar de a se ridica împotriva lui²³³.

Pentru a înțelege în mod adecvat paleta foarte largă de nuanțe pe care o găsim în opera lui Wiesel, trebuie să ținem cont și de o serie de aspecte complementare pe care autorul le

²³³ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, pp. 41, 160-161.

relatează în legătură cu evenimentele descrise în *Noaptea*. Există un moment foarte important pe care Elie Wiesel ni-l relatează într-un interviu cu Philippe-Michael de Saint-Cheron. Wiesel mărturisește că prima reacție după eliberarea lagărului a fost aceea că tot ceea ce și-a dorit a fost să se roage. Astfel că prima dorință pe care le-au îndeplinit-o salvatorii lor a fost să le permită mai întâi să se roage.

Paradoxală este atitudinea pe care omul o poate avea în raport cu manifestarea răului absolut. În momentul eliberării, copiii din lagăr au abandonat pâinea și dulciurile oferite din belsug de soldații americani, și-au abandonat ura față de ucigașii lor, și-au refuzat orice altă bucurie, au abandonat tot pentru a se ruga unui Dumnezeu care îi abandonase pe tot timpul șederii lor în lagărele morții.²³⁴ Wiesel mărturisește că spre acest Dumnezeu au fost îndreptate primul impuls și primele cuvinte. Atitudinea victimelor a fost mai întâi una de glorificare și acceptare, revolta a venit mai târziu. Mai întâi acceptăm și abia apoi punem întrebări, afirmă autorul²³⁵.

Ceea ce putem desprinde din această atitudine este faptul că victimele au simțit nevoia unei prezențe. A unei prezențe transcendente care să se constituie ca un liant pentru o posibilă refacere a firelor firave ale umanității, ca o forță care să facă posibilă regenerarea sentimentului comunității. Nu este deloc întâmplător faptul că Wiesel povestește, de asemenea, că în

anii de după eliberare a încercat mereu să reînnoade firul cu trecutul, să reia lucrurile și viața sa de acolo de unde firul existenței sale a fost întrerupt. După un timp se va convinge singur că acest lucru mai e posibil doar în nostalgiile lui. Una din marile nostalgii este cea legată de cele două locuri sacre, Sighet și Jerusalem, care se constituie ca un loc privilegiat al comuniunii, sărbătorii și rugăciunii. Din perspectiva acestei mărturisiri făcută de Elie Wiesel putem resemnifica refuzul de a respecta sărbătoarea ca și cel de a se angaja în misterul rugăciunii prin prisma refuzului abandonului și revolta împotriva dezumanizării și a disoluției comunității.

Michael Berenbaum accentuează și generalizează sentimentul vidului, al liniștii și absenței în opera lui Wiesel. Această atitudine se datorează și întemeiază în primul rând pe comparația dintre Elie Wiesel cu Richard L. Rubenstein. Dacă pentru lucrarea *Noaptea*, citează separat, concluziile sale sînt în termeni generali vorbind îndreptățite, acestea pot fi aplicate doar într-o măsură mai diminuată dacă citim *Noaptea* prin prisma celorlalte cărți publicate de Wiesel, și prin prisma tendinței continue a lui Wiesel de a sublinia importanța credinței și opțiunea sa pentru un univers care să fie guvernat de ideea prezenței lui Dumnezeu. Această prezență dă forță memoriei lui Israel, deoarece așa cum am văzut, Dumnezeul propus de Elie Wiesel este un Dumnezeu al memoriei sau mai concret spus un Dumnezeu al responsabilității. Această constantă a gândirii lui Wiesel este relevată de Byron L. Sherwin atunci cînd, analizînd pasaje din diverse opere ale lui Wiesel, arată că:

²³⁴ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, p. 98.

²³⁵ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, p. 128.

„Omul poate trăi cu un Dumnezeu crud, care a creat oamenii pentru a-i ucide, care a ales un popor ca apoi să îl ucidă pe un altar sacrificial, dar nu poate trăi într-o lume fără Dumnezeu. Mai bine să fi de partea nebuni-ei, a blasfemiei decît să fi fără Dumnezeu. Mai degrabă să cauți un Dumnezeu ascuns, un Dumnezeu întunecat, decît să fi fără el.”²³⁶

Dar această detașare în raport cu teologiile morții lui Dumnezeu riscă să fie doar o concluzie abstractă, care își pierde sensul dacă nu este umplută cu realitatea concretă a faptului că în condițiile lagărului ceea ce Wiesel numește „răul absolut” s-a manifestat ca o forță ce nu a fost stăvilită nici de credință, nici de intervenția omului, nici de intervenția lui Dumnezeu. Pentru a înțelege unicitatea acestei situații este potrivit să ne amintim aici una dintre întrebările lui Emil Fackenheim: „Ne întrebăm: ce ar putea să limiteze puterea răului dacă existența în sine este o crimă?”²³⁷ Pentru a da un răspuns, oricît de parțial, la această întrebare

²³⁶ Byron L. Sherwin, „Wiesel's Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition”, pp. 126-127. Sherwin face referință la pasaje din operele lui Elie Wiesel: Elie Wiesel, *The Gates of the Forest*, Translated from the French by Frances Frenaye, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, pp. 134, 190; *Night*, p. 73; *The Town Beyond the Wall*, Translated from the French by Stephen Becker, New York: Schocken Books, 1982, p. 165; *One Generation After*, p. 68.

²³⁷ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by Work of Elie Wiesel”, p. 106.

ar trebui să spunem istoria lui Eliezer, a altor copii, femei, bătrîni, a milioane de oameni care au fost supuși dezumanizării și exterminării. Și încă nu ar fi de ajuns. Întrebarea are farmecul și profunzimea ei prin chiar faptul că orice răspuns nu este îndeajuns de adecvat. Rămîne mereu un inexprimabil ce se alătură oricărui răspuns.

Avînd în vedere mărturisirile lui Wiesel în care figura copilului este una centrală în opera sa și în viața sa, David Patterson îl întreabă dacă există o semnificație mesianică în figura copilului. De o extremă importanță mi se pare faptul că Wiesel îi răspunde că în tradiția iudaică avem prezent un cuplu: cel al copilului și al omului bătrîn. Copilul este doar o parte a povestirii. În acest simbolism, Israel este imaginat fie sub forma copilului fie sub cea a unui om bătrîn.²³⁸ De fiecare dată, însă, luarea în discuție a unui aspect atrage după sine și prezența celui alt.

Lectura cărții *Noaptea* pune în evidență faptul că Elie Wiesel își construiește întreaga lucrare pe structura relației dintre bătrîn și copil, dintre tată și fiu, dintre Eliezer și tatăl său. Tatăl său era un om care credea în valoarea ființei umane și a considerat că este o datorie să își educe fiul în spiritul respectului pentru semenii săi.²³⁹ Tatăl și fiul trec împreună toate experiențele, dar logica lagărului nu este cea a vieții ci una a morții. În lagărele morții responsabilitatea pentru viața celui alt e înlocuită de

²³⁸ David Patterson, *In Dialogue and Dilemma With Elie Wiesel*, p. 21.

²³⁹ Ellen Norman Stern, *Elie Wiesel: Witness for life*, p. 10.

responsabilitatea de a prezerva propria viață, de unul singur, fără a ține cont de nici un fel de legături posibile, fără a ține cont de calitatea de a fi om. Conștient de importanța alterității, a dialogului, a apartenenței și a sentimentului de a fi împreună, Eliezer refuză să își părăsească tatăl. El știe că atât timp cât sînt împreună sînt legați de o responsabilitate ce îi ajută să își preserveze calitatea de a fi ființe umane. Moartea acestuia însă e percepută ca o ruptură cu sine, cu trecutul, cu familia, cu tradiția și cu Dumnezeu. „*Noaptea* sondează un vid care îi ucide lui Elie Wiesel nu numai propriul tată, ci și credința în Dumnezeu Tatăl”.²⁴⁰

În felul acesta ni se sugerează faptul că asumarea unei perspective biblice asupra lui Dumnezeu este abandonată. Tot ceea ce este semnificativ din punct de vedere al credinței stă sub semnul absenței, al tăcerii, al abandonului, al proximității răului absolut care îmbicsește întreaga atmosferă a lagărului. Cu toate acestea, Simon P. Sibelman sesizează o capacitate aparte a lui Wiesel de a introduce în scrierile sale personaje și povestiri biblice. Experiența exterminării face ca toate categoriile, personajele și povestirile biblice să fie resemnificate. Relația dintre tată și fiu devine una exemplară din perspectiva unui asemenea simbolism. Cred că este îndreptățită perspectiva lui Sibelman atunci cînd consideră că întreaga povestire din *Noaptea* este construită pe tiparul povestirii biblice din Geneza 22:1-19, în care ni se relatează istoria în care Dumnezeu îi cere lui Avraam să îl sacrifice pe Isaac. Însă,

²⁴⁰ John K. Roth, *A Consuming Fire*, p. 60.

spre deosebire de povestirea biblică, personajele își schimbă rolurile, sacrificiul este aici dus pînă la capat, tatăl este cel livrat morții de către un sacrificator enigmatic și invizibil, credința este tulburată sau chiar zdruncinată. În această povestire de coșmar, Dumnezeu este redus la tăcere și singura resursă de umanitate rămîne pentru copilul Eliezer relația cu tatăl său.²⁴¹ În lagărele morții Dumnezeu nu mai intervine, oamenii încurcă rolurile, crimele se consumă pînă la capăt. Eliezer își pierde tatăl, și nu se mai poate regăsi nici pe sine. Wiesel constată că trăind această povestire a sacrificiului desfășurată pe dos nu mai rămîne cu nimic din trecutul său de copil care trăiește experiența lui Eliezer, nu mai rămîne cu nimic din viața de dinainte sau din timpul deportării, și nici măcar cu mormîntul tatălui său.²⁴²

E sugestiv faptul că Wiesel reia în prefața la noua traducere din 2006 a cărții *Noaptea* scena tatălui bătut și lipsit de apărare. Ea relevă un moment al abandonului de către ceilalți sub presiunea fricii, a instinctului de conservare. Multimea care îl înconjoară rămîne indiferentă atât la strigătele de ajutor ale muribundului cît și la violența gratuită îndreptată împotriva acestuia. Mai mult decît atât, neascultat fiind de ceilalți care ar fi putut să îl ajute, tatăl își cheamă în agonie fiul și nici măcar acesta nu îi poate răspunde, în ciuda devoțiunii pe care i-o arătase pînă atunci. Cutremurătoarea descriere a situației tatălui este menită să ne înfățișe-

²⁴¹ Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel*, p. 42.

²⁴² *Elie Wiesel, Against Silence*, p. 357.

ze drama pe care fiul o trăiește. Dar în același timp sugerează modul în care suferința și neputința transfigurează personajul. Copilul Eliezer se transformă într-o paradigmă a celor mulți și anonimi care nu au avut puterea de a reacționa, de a își duce pînă la capăt dorința de a veni în întîmpinarea celui alt. Personajul se zbate între instinctul de conservare și conștiință, între acceptarea dezumanizării și pietatea filială. În el se dă o luptă supraumană între două dorințe: între dorința de a-și păstra calitatea umană și dorința de a supraviețui. Legea supraviețuirii în lagăr avea să învingă dorința sa de a-și arăta atașamentul față de tatăl muribund. Dincolo de cinismul ei, Eliezer nu putea să rămînă indiferent la regula lagărului pe care un *Blockälteste* i-o explicase cu multă bunăvoință:

„Ascultă bine ce-ți spun, băiatule. Nu uita că te afli într-un lagăr de concentrare. Aici fiecare trebuie să lupte pentru viața lui și să nu se gîndească la ceilalți. Nici măcar la tatăl lui. Aici nu mai există tată, frate, sau prieten. Fiecare trăiește și moare pentru el, singur. Ascultă sfatul meu: nu-i mai da bătrînului rația ta de pîine și supă. Nu mai e nimic de făcut. Și te omori cu zile. Ar trebui, dimpotrivă, să mănînci și porția lui...”²⁴³

Semnificația acestui episod ne apare întregă numai dacă ne amintim faptul că în *Noaptea* singura formă de comunicare și de păstrare a calității sale umane pe care Wiesel o invocă drept esențială este relația cu tatăl său. El este

cel care stă ca mărturie pentru toate nostalgiile trecutului, el este cel care îl dinamizează în dorința de a trăi, tatăl este cel care îi dă puterea de a-și formula mereu o rațiune pentru a supraviețui. Ordinea morală și toate situațiile umane sînt filtrate prin relația armonioasă cu tatăl său. Însă curînd după aceea Wiesel avea să relateze:

„În ziua de 29 ianuarie (1945), m-am trezit în zori. În locul tatălui meu era întins un alt bolnav. Probabil că îl luaseră înainte de venirea zorilor și îl duseseră la crematoriu. Poate că încă mai respira... Nu s-au spus rugăciuni la mormîntul lui. Nimeni n-a aprins vreo luminare pentru sufletului lui. Ulimul lui cuvînt a fost numele meu. Mă strigase pe nume, iar eu nu răspunsesem.”²⁴⁴

Este evident că moartea tatălui capătă aici valoarea unei paradigme a tuturor celor care au dispărut în lagărele morții, a celor care s-au stins singuri, a celor care au trăit fiecare de unul singur experiența arderii de tot în flăcările sumbre ale „Planetei Auschwitz”. Eliezer se regăsește pe sine singur. Tatăl e pur și simplu absent; absent ca și Dumnezeu, ca și umanitatea, ca însăși viața în lagărele morții.

Mai mult decît atît, tatăl său rămîne în cimitirul invizibil de la Buchewald. Semnificativă mi se pare mărturisirea lui Wiesel că „Atunci cînd ridic privirea spre cer, ceea ce văd este

²⁴³ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 119.

²⁴⁴ Elie Wiesel, *Noaptea*, p. 120.

mormîntul său”.²⁴⁵ Cerul însuși este valorizat prin prisma unui mormînt, care se arată ca fiind trist și tăcut, fără nici un mesager, fără nici o promisiune mesianică. Așa cum s-a întîmplat pe tot parcursul tagediei trăită de evrei în lagărele morții, miracolul messianic nu pare să survină. Wiesel nici nu mai pare dispus să creadă în miracole deorece „moartea anulează miracolele, moartea a un milion de copii anulează în și mai mare măsură orice miracol”.²⁴⁶ El crede însă în puterea memoriei și a mărturisirii, în capacitatea umană de a veni în întîmpinarea nevoilor semenilor aflați în suferință, în responsabilitatea pe care o are fiecare ființă umană față de orice alt om și față de Dumnezeu. Pe această regîndire a relațiilor dintre om și Dumnezeu construiește Wiesel o etică a responsabilității menită să îi aducă împreună pe cei din trecut, cei prezenți și pe cei din viitor.

Pe acest fundal trebuie înțelese afirmațiile din discursul la primirea Premiului Nobel, în care Wiesel invocă rememorarea ca suport al responsabilității și al acțiunii. El se simte responsabil în fața copilului care a fost și care a suferit și căruia trebuie să îi dea seama ce a făcut cu viața lui și cu viitorul lui. La vîrsta maturității, Wiesel reface în chip simbolic, la nivelul vieții sale interioare, relația dintre copil și bătrîn. Fără a o pune în mod vizibil sub semnul unei regăsiri mesianice, Elie Wiesel se întoarce spre el și îi spune, adresîndu-se tuturor totodată, că atunci, în timpul deportărilor, au fost niște na-

ivi care credeau că lumea nu știa ce se întîmplă și de aceea avea o atitudine de tăcere totală în fața tragediei trăită de evrei. Adevărul era cu totul altul. De aceea și-a propus ca niciodată să nu rămînă indiferent și tăcut oricînd și oriunde ființele umane îndură suferință și umilință. Wiesel exprimă credința că victimelor trebuie întotdeauna să li se ia apărarea deoarece neutralitatea îi ajută întodeauna numai pe opresori și niciodată pe cei nedreptățiți. Tăcerea și indiferența îi încurajează pe agresori, pe cei ce folosesc în mod discreționar puterea lor, crezîndu-se uneori vocea lui Dumnezeu, și de aceea se impune să intervenim cu o voce distinctă împotriva lor.²⁴⁷

Holocaustul este rezultatul manifestării unei ideologii bazată pe afirmarea răului absolut. În ideologia nazistă, răul absolut este prezent ca structură rețelară ce cuprinde relațiile interumane, acțiunea socială și instituțională, decizia politică, mesajul religios și condiția umană. Consistența ontologică a răului poate fi urmărită pe un palier ce se dedublează: pe de o parte, răul cotidian devine parte a normalității vieții unor indivizi și comunități ce rămîn indiferenți în fața violenței extreme îndreptată împotriva persoanelor devenite victime ale unei practici ideologice totalitare; pe de altă parte, răul radical se revelează ca acțiune de exterminare a celor inocenți. Răul ce ucide prin indiferență și răul care ucide ca acțiune sistematică dirijată de aparatul ideologic și de acțiunea in-

²⁴⁵ Elie Wiesel, *All Rivers run to the Sea. Memoirs*, p. 99.

²⁴⁶ Elie Wiesel, *Souls in fire*, p. 37.

²⁴⁷ Elie Wiesel, *The Nobel Acceptance Speech*, p. 16.

stituțiilor statului se reflectă în oglindă ca un act sacrificial ce și-a pierdut dimensiunea ritualică și religioasă; ca o ardere de tot care nu mai purifică; sub forma unei catastrofe ce nu mai precede nici o restaurare cosmică și nici umană; ca o expunere la suferință care nu mai presupune nici ispășirea, nici mântuirea. Elie Wiesel părăsește terenul teologiei pentru a lăsa loc constituirii unei etici a alterității în care esențială este întâlnirea fiecărei ființe umane sub aspectul bogăției inepuizabile pe care i-o dă calitatea de a fi om. El nu propune o ieșire din ideologie în vederea angajării pe tărîmul unei anti-ideologii. Demersul său reclamă necesitatea asumării unei responsabilități pe care o are fiecare individ în raport cu violența orientată împotriva celorlalți, față de comunitatea sa, care este un univers al cărui echilibru ar putea fi periclitat, dar și față de destinul întregii umanități care ar putea fi pus în pericol de nedreptatea la care este supus oricare dintre indivizi. Acțiunii răului radical, Elie Wiesel îi opune necesitatea ca fiecare individ să iasă din indiferență și să acționeze în vederea regăsirii de sine prin practicarea unei etici a responsabilității.

INDICE DE NUME

Aarvik, Egil
Abel
Abrahamson, Irving
Adorno, Theodor W.
Agamben, Giorgio
Ainley, Alison
Altizer, Thomas J. J.
Antip, Felicia
Antohi, Sorin
Arendt, Hannah
Aronowicz, Annette
Ashley, J. Matthew
Augustin
Avraam

Baba, Cătălin
Balaam
Ball Sem-Tov, Israel
[+ Besht]
Besht
Baptist Metz, Johann
Bădescu, Gabriel
Beauvoir, Simone de
Becker, Stephen

Berenbaum, Michael
Berger, Alan L.
Berkovits, Eliezer
Bernasconi, Robert
Biderman, Shlomo
Boiangiu, Alexandru
Boiangiu, Magdalena
Boschert-Kimmig,
Reinhold
Brault, Pascale-Anne
Buber, Martin
Byrd Kelly, Mary

Cain
Campbell, David
Camus, Albert
Caputo, John D.
Cargas, Harry James
Cercel, Cristian
Charny, Israel W.
Cistelecian, Alexandru
Codde, Philippe
Cohen, Arthur A.
Cohn-Sherbok, Dan

Condrea Derer, Doina
Cox, Harvey
Crupenschi, Diana
Czoka, Pagiel

Dawidowitz, Lucy S.
Derrida, Jacques

Eckardt, Roy
Eliezer

Fackenheim, Emil L.
Finkenthal, Michael
Finkenthal, Monica
Finkielkraut, Alain
Fishman, Samuel Z.
Fitzgerald, William J.
Fleg, Edmond
Frank, Anne
Frank, Daniel H.
Frenaye, Frances
Friedman, Maurice
Friling, Tuvia
Frunză, Mihaela
Funkenstein, Amos

Garber, Zev
Gavriluță, Nicu
Goldstein, Țicu
Golsan, Richard J.
Green, Carol
Greenberg, Gershon
Greenberg, Irving

Halbertal, Moshe
Hamaoui, Lea
Havel, Vaclav
Havrici, Roxana
Heffner, Richard D.

Heschel, Abraham
Joshua
Hitler, Adolf
Hoberer, Jennifer
Hughes, Peter

Iacob
Ianoși, Janina
Idel, Moshe
Iisus
Inwagen, Peter van
Ioanid, Radu
Ionescu, Mihai E.
Iov
Isaac

Jonas, Hans
Jones, Michael S.
Jospe, Alfred
Jospe, Raphael
Juliek

Kafka, Franz
Kallos, Nicolae
Kant, Immanuel
Katz, Meir
Katz, Rivka
Katz, Steven T.
Kepnes, Steven

Lang, Berel
Lazo, Caroline
Lazurca, Marius
Leaman, Oliver
Lefkovitz, Elliot
Levertoff, Paul
Levi, Primo
Levinas, Emmanuel
Lieberman, Harav Saul

Lipstadt, Deborah E.
Littell, Franklin H.

Maimonide, Moshe
Malraux, Andre
Mareș, Doru
Mass, Wendy
Mauriac, Francois
Maybaum, Ignaz
Măniuțiu, Anca
McAfee Brown, Robert
Mehlman, Jeffrey
Mendel din Kotzk,
Rebbe
Milhaud, Darius
Moise
Moldovan, Raluca
Morgan, Michael L.
Moșe-Leib din Sassov,
Rabinul

Naas, Michael
Net, Mariana
Newman, Louis I.
Norman Stern, Ellen

Pariser, Michael
Patterson, David
Phillips, D. Z.
Pilat din Pont
Piqani, Bruno
Platon

Rabinowitz, Dorothy
Raphael, Marc Lee
Rizhin, Israel de
Rodway, Stella
Rohmann, Klaus
Rosen, Alan

Rosenbaum, Alan S.
Rosenberg, Alvin H.
Rosenzweig, Franz
Roth, John K.
Rothschild, Jon
Rubenstein, Betty
Rogers
Rubenstein, Richard L.

Saint-Cheron,
Philippe-Michael de
Sartre, Jean-Paul
Schneersohn din
Lubavici, Rabi
Menahem Mendel
Schuman, Michael A.
Schuster, Ekkehard
Seeskin, Kenneth
Servatius, Robert
Shafir, Michael
Shapiro, Michael J.
Sherwin, Byron L.
Shushani
Sibelman, Simon P.
Simon, Maurice
Smith, Michael B.
Socrate
Sperling, Harry
Spinoza, Benedict
Spitz, Samuel
Steiner, George

Teichman, Milton

Vattimo, Gianni
Vidal-Naquet, Pierre
Vinciguerra, Thomas J.
Vogel, Lawrence
Vogel, Manfred H.

Volovici, Leon	Wright, Tamra
	Wyschogrod, Michael
Wahl, Francois	
Wainwright, William J.	Yitro
Walker, Graham B.	
Whitfield, Stephen J.	Zamfirescu, Bianca
Wiesel, Marion	Zank, Michael
Wood, David	

CUPRINS

INTRODUCERE LA PROBLEMA RĂULUI ȘI A RESPONSABILITĂȚII	5
PARTEA I. NOAPTEA LUI ELIE WIESEL	23
MARTOR ȘI POVESTITOR AL TRĂRIRII EXPERIENȚEI LUI IOV	25
<i>NOAPTEA TĂCERII ȘI A INDIFERENȚEI</i>	31
PARTEA A II-A. INEXPRIMABILUL	41
CĂTRE O FILOSOFIE A MĂRTURISIRII INEXPRIMABILULUI	43
CĂTRE O TEOLOGIE A RESPONSABILITĂȚII	63
LITERATURA HOLOCAUSTULUI CA ORIZONT AL ÎNȚILNIRII	81
PARTEA A III-A. DUMNEZEU ȘI HOLOCAUSTUL... 91	
INDIFERENȚA ȘI RESPONSABILITATEA	93
RĂUL ABSOLUT ȘI BANALITATEA RĂULUI	111
PARTEA A IV-A. MEMORIE ȘI MĂRTURISIRE	125
MEMORIA CA NOSTALGIE A PARADISULUI PIERDUT	127

SANDU FRUNZĂ 190

MEMORIA CA PREZENȚĂ A OMULUI ȘI A LUI
DUMNEZEU 137

MEMORIA CA MĂRTURISIRE A SUFERINȚEI
LUI ISRAEL..... 145

PARTEA A V-A. MOARTEA INOCENȚEI.....159

MOARTEA OMULUI ȘI MOARTEA LUI DUMNEZEU 161

INDICE DE NUME 185