

SANDU FRUNZĂ

*Dumnezeu și
Holocaustul la
Elie Wiesel*

O etică a responsabilității



Colecția: Biblioteca Contemporanul • Istorie
Coperta și colaj: Florin Afloarei

Lector: Vlad Roman
Tehnoredactor: Carmen Dumitrescu

Editura Contemporanul
OP-22, CP-113, Sector 1, Bucuresși,
Cod 014780, România
Tel/Fax: 4021-2125692; 4021-3106618
E-mail: office@contemporanul.ro
www.contemporanul.ro

Anul apariției: 2014
Ediție Digitală

ISBN 978-606-8260-17-4

Copyright © 2011 Contemporanul

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.

Istoriisirile 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. Având în vedere recunoașterea publică, atât în calitate sa de luptător pentru drepturile omului, cât 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 când 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 cât mai mare măsură a prezenței lui.

O viziune asemănătoare asupra responsabilității putem sesiza și la Hans Jonas. Chiar dacă la acesta întâlnim o perspectivă teologică diferită, este esențial să observăm că imperativul responsabilității se naște din alte resurse decât 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 regândite din perspectiva adevărului revelat de experiența totalei dezumanizări și a exterminării.³

² Lawrence Vogel, „Hans Jonas’s Exodus: From a 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 celuiilalt 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 iminentei lor dispariții, 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 memo-

riilor în ceea ce privește scoaterea „Împărăției morții” din câmpul 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, concentrându-se asupra experienței individuale, poate să neglijeze 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 re trăiască viața personajelor și în cele din urmă îl pune în situația de a reflecta asupra sensului și semnificației vieții într-o lume în care Holocaustul a fost posibil. Această reflecție poate

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.

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 câinelui 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 dove-

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

dit 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 binei. 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 cuceri, 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 normalitatea vieții. Auschwitz devine un simbol al răului absolut deoarece el părea să facă parte

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.

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 fîgașul 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 înțeleșuri și acțiuni. În opera lui Wiesel nimic nu există în afara memoriei. Memoria este origine, este vehicul al vieții și este suportul pe care se poate construi speranța mîntuirii. Memoria și mărturisirea se atrag 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 *Obligated 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.