

Sandu Frunză

ÎN TRE MOARTEA POLITICII ȘI MOARTEA LUI DUMNEZEU

*Eseuri despre literatură,
religie și politică*

Ediția a II-a, revăzută

Cuprins

Prefață	9
1. Etica politică – între etica biblică și mitologia morții lui Dumnezeu	19
Prezența religiei ca politică a supraviețuirii	19
Moartea lui Dumnezeu și condiția umană în lagărele morții.	
Către o nouă înțelegere a eticii responsabilității	23
Moartea lui Dumnezeu și noua ordine politică. Spre o nouă semnificație a genocidului pentru societatea globală	31
Moartea lui Dumnezeu – de la experiența personală la etica politică	43
2. Perspectiva lui Fundoianu asupra relației dintre iudaism și creștinism în lumina reflecțiilor sale privind gândirea lui Martin Buber	46
Adevărul iudaismului	47
Atunci când iudaismul este calea	52
Monoteismul etic și iubirea	54
3. Elemente pentru o nouă conștiință iudaică, politică și culturală	57
Religie și totalitarism	57
Democrație, iudaism și exil	60
Conștiință biblică, poezie și ideologie	64
Politici ale autenticității și reflecție existențială	71

4. Secularizarea ca ieșire din eshatologie în societatea construită pe comunicare	76
Războiul cultural și recucerirea sufletului postmodern	76
Seducția și transcendența infinită a textului	79
5. Provocări actuale ale alianței dintre religie și politică	85
Pluralismul, povestirea și adevărul	85
Cartea și resursele ei	88
Imaginea și violențele ei	91
Experiența religioasă individuală și laicizarea guvernării	102
6. O perspectivă mitico-simbolică asupra politicii	106
Omul și cartea sa	106
Tribalismul politic și comunicarea politică	111
Vocile simbolice – între mitizarea intelectualilor și marginalizarea lor	117
Tribalism politic și rețele de socializare	120
7. Creștinism, politică și reafirmarea subiectului relational	122
Creștinism și viață cotidiană	122
Creștinism și politică	126
Subiectul relational ca agent al construcției simbolice	139
Note	142
Index	168

1. Etica politică – între etica biblică și mitologia morții lui Dumnezeu

Prezența religiei ca politică a supraviețuirii

Oamenii nu pot trăi fără sacru. Stau mărturie în acest sens întreaga istorie a religiilor, dar și comportamentele mitice, simbolice, ritualice ale omului contemporan, acțiunile de celebrare a comunității sau nevoia de a investi cu sacralitate diferite componente ale vieții personale. Nu putem face abstracție de faptul că ideea secularizării este una dintre cele mai importante creații culturale și ideologice cu un impact semnificativ în chiar crearea modernității. Însă, chiar dacă secularizarea este o valoare importantă asimilată de lumea modernă, nevoile profunde ale ființei umane rămân în substratul lor adânc conectate cu sfera sacrului și a dorinței de a trăi într-un univers al valorilor investite cu o anumită formă de putere transcendentă. O bună mărturie în acest sens este faptul că indivizii resimt religia ca pe o nevoie fundamentală a vieții lor personale, chiar și atunci când acceptă teoriile privind secularizarea lumii moderne și a componentelor esențiale ale vieții omului actual¹.

Astfel, nevoia unei perspective generale coerente asupra lumii și a sensului trăirii în conformitate cu acea viziune, nevoia unei structuri simbolice pe care să o umple cu propriile sale construcții imaginative, nevoia de a se situa mereu pe calea unei desăvârșiri ce se lasă mereu așteptată, nevoia unei figuri salvatoare care să vină să suplinească lipsa puterii sau

incapacitatea de exercitare a puterii de către indivizi sau comunități, nevoia de a resimți această putere ca exercitându-se, nevoia de a proiecta în viitor nostalgia după ceea ce este original, autentic, sau cu alte cuvinte paradisiac, și multe alte nevoi din acest registru fac ca ființa umană să nu poată fi gândită înafara unei relații, oricât de exterioară ar fi ea, cu religia.

Religia răspunde unui gol, unui vid, unei tendințe de neantizare, unui întineric, unei așteptări, unei absențe. Religia face posibilă plinătatea, umplerea de sens, survenirea luminii, ivirea speranței și apariția unei prezențe. Religia ține de condiția umană și, în manifestarea sa, ființa umană nu poate să se sustragă nevoilor sale de tip religios din toate aceste motive, dar mai ales pentru că ființa umană are nevoie de o Prezență. Atunci când nu le investește în sisteme teiste, aceste nevoi sînt așezate la baza unor construcții simbolice ale transcendenței sau sînt proiectate asupra diferitelor modalități de manifestare a sacralului. Una dintre cele mai complexe purtătoare ale unor asemenea proiecții este sfera politicului. Putem sesiza că religia și politica se însoțesc una pe cealaltă de-a lungul istoriei comunităților omenești. Această conviețuire devine problematică o dată cu modernitatea care aduce printre creațiile sale specifice și ideea necesității separației religiei de politică, a separației imaginarului religios de cel politic, a separației finalității acțiunii și deciziilor din sfera politică de cele din sfera religiei.

Vorbim o dată cu modernitatea în termeni tehnici de separație deși, în realitate, religia și politica au menținut și în sistemele totalitare și mențin și astăzi în sistemele democratice raporturi foarte nuanțate și se alimentează reciproc, uneori prin interferențe cu multă pregnanță, alteori prin forme dintre cele mai subtile sau aproape imperceptibile. În contex-

tul unei societăți bazată pe comunicare, așa cum este lumea globală, ideea separării religiei de politică pare să fie doar o premisă ideologică a unui anumit tip de dezbatere publică și de construcție culturală specific occidentală². Cu toate acestea, sîntem obișnuiți să considerăm că ideea acestei separări este una dintre cele mai importante valori ale modernității și că ea este o achiziție foarte importantă pentru societățile democratice, și mai ales pentru guvernarea în societățile democratice. Iar conceptul separării sferei publice de cea privată ne ajută să argumentăm suplimentar în favoarea caracterului profund democratic al separării deciziei politice și a deciziilor legate de politicile publice, de ingerința factorilor religioși și ai autorității religioase în aceste decizii.

În cele ce urmează, aș dori să mă opresc asupra unei structuri mitice produsă de occidentul democratic ca un produs totalitar cu consecințe deosebite asupra înțelegerii a ceea ce se poate întîmpla cu occidentul democratic. Ceea ce este cert este faptul că în situațiile de criză, atît în societățile democratice cît și în cele totalitare, mitul și religia au un rol important în definirea identității individuale sau a celei colective, avînd adesea atașată chiar și o forță soteriologică. Mitul pe care doresc să îl urmăresc este cel al morții lui Dumnezeu. Acest mit este construit ca și cum el ar fi menit să marcheze instituirea unei noi epoci în istoria occidentului, anume epoca eliberării totale de sub orice constrîngeri, de sub orice autoritate și de sub orice formă de absolutism. Cu toate acestea, el este un mit speculat atît de ideologiile totalitare, cît și de cele democratice. Această ambivalență poate fi explicată prin nuanțele multiple pe care le presupune acest mit cel puțin în ceea ce privește asimilarea lui ideologică, teologică sau filosofică.

Constatăm că sistemele de gândire totalitară asimilează cu la fel de mare ușurință ca și cele democratice spiritul mitic sau religios, în ciuda faptului că uneori autoritatea politică se simte amenințată de puterea bazată pe valori absolute a autorității mitice sau religioase, mai ales în ceea ce privește instituțiile religioase tradiționale. Motivațiile ce fac posibilă instrumentalizarea miticului sau religiosului în ideologiile totalitare sînt multiple. Una dintre motivații este legată de faptul că, cel puțin atunci cînd este vorba de relațiile de putere și mecanismele de instrumentalizare și exercitare a acesteia, sacralitatea este prezentă, chiar se camuflează uneori în forme profane ale manifestării ei. Se întîmplă adesea ca în situații de criză, indivizii ce trebuie să parcurgă criza să apeleze la explicații de tip simbolic, mitic sau religios, ca la niște instanțe întemeietoare care le dau posibilitatea de a construi politici ale supraviețuirii în situații limită.

O astfel de experiență limită, o situație majoră de criză, este experiența exterminării evreilor europeni în cel de al Doilea Război Mondial. Vom aduce aici în discuție modul în care, în cultura americană, au fost descrise aceste experiențe de doi dintre gînditorii care au marcat reflecția pe această temă în secolul XX: Elie Wiesel și Richard Rubenstein. Punerea lor împreună nu se face aici prima oară. Michael Berenbaum³ ajunge la o comparație foarte convingătoare între cei doi în liniile esențiale, chiar dacă unele detalii sînt forțate pentru a argumenta în favoarea unui nou tip de receptare a gîndirii lui Rubenstein. Noutatea pe care o aducem aici privește îndeosebi modul de construcție a contextului, semnificația sa și consecințele pe care le au reflecțiile celor doi gînditori pe marginea experienței Holocaustului.

Privită din perspectiva unei conștiințe simbolice, înțele-

gereea nazismului și experiența Holocaustului este una definită de ambii gînditori prin apel la imaginea unui Dumnezeu care a murit, dar care lasă omului puterea și mecanismele pentru a restaura creația cu instrumentele pe care divinitatea le-a oferit. Nazismul este în acest caz el însuși privit ca un mit⁴, într-un sens apropiat de modul în care este definit de Philippe Lacoue-Labarthe și Jean-Luc Nancy. Pentru ei devin importante nu atît mitologiile utilizate de nazism ci faptul că el ca atare se constituie ca un mit.

Spre deosebire de societățile arhaice în care accentul cade pe ceea ce este original, în miturile modernității ceea ce apare ca element de noutate este elementul politic. El devine unul central în mitologiile politice ca forme ale construcției vieții publice. Dacă acceptăm afirmațiile autorilor care constată că omul modern nu a fost capabil să creeze noi religii, atunci în aceeași măsură trebuie să acceptăm opinia potrivit căreia modernitatea consacră un nou tip de creație mitică, mitologiile politice.

Moartea lui Dumnezeu și condiția umană în lagărele morții. Către o nouă înțelegere a eticii responsabilității

Un mit utilizat de către Elie Wiesel în explicația nazismului și îndeosebi în explicarea experienței Holocaustului este mitul morții lui Dumnezeu. În felul acesta moartea lui Dumnezeu este exploatată ca element central în înțelegerea miturilor politice și devine ea însăși parte a unei mitologii politice. Pentru ilustrarea acestei mitologii, autorul utilizează o serie de construcții simbolice puse în joc de tradiția biblică sau cea hasidică. Ele funcționează ca instanțe hermeneutice, dar și ca instanțe morale. Întrebat fiind: etica biblică mai poate să ne spună ceva după experiența Holocaustului?

Wiesel răspunde: „Etica biblică e singurul răspuns, nu există un altul”⁵. Pe acest fundal el construiește o etică a acțiunii umane și mai ales a acțiunii civice și a acțiunii politice. Pentru înțelegerea a ceea ce este de făcut, Wiesel explorează natura umană în situații limită, este preocupat de condiția umană pe care o asociază în mod direct cu destinul lui Dumnezeu. Pentru aceasta el utilizează explicații politice, istorice, religioase, etice etc. În textul de față, am ales să pun în evidență aceste preocupări plecând de la analiza unei structuri simbolice utilizată de autor în mai multe lucrări ale sale, dar mai ales în *Noaptea*.

Una dintre figurile simbolice prin care Elie Wiesel urmărește deopotrivă destinul omului și al lui Dumnezeu pentru a releva în cele din urmă moartea omului și moartea lui Dumnezeu este figura tatălui. Constatăm că în tradiția iudaică este prezentă structura simbolică a cuplului bătrîn – copil⁶. Pornind de aici Wiesel construiește două tipuri de relații pe care le cultivă personajul din *Noaptea*⁷, Eliezer: pe de o parte, relația cu bunicul său, iar pe de altă parte, relația foarte strînsă cu tatăl său în perioada deportării pînă la exterminarea acestuia, și pînă astăzi, prin mecanismele memoriei și ale povestirii.

Cuprins între cele două tipuri de relații, Eliezer construiește imaginea bunicului ca una ce reverberează de pietate și de înțelepciune. Bunicul este întruparea tradiției și a personajelor biblice, talmudice sau ale Cabalei cu care încă din copilărie începe să fie familiarizat și Eliezer. Bunicul său pare a fi o figură adînc cufundată în Dumnezeu. Pe de altă parte, așa cum arată unul dintre biografi, Ellen Norman Stern, pentru Wiesel, tatăl său „a fost un om foarte practic, care a considerat că este datoria sa să-și crească unicul său fiu pentru a res-

pecta și a avea încredere în semenii săi”⁸. Avem aici registrul contemplației dar și pe cel al practicității, avem spiritul doxologic, dar și cel al atitudinii pioase în raport cu ființa umană și cu existența sa autentică în lume. Respectul față de celălalt om nu poate fi scos în totalitate din sfera preocupărilor religioase, dar imaginea proiectată de Wiesel ca reprezentativă pentru tatăl său este una a omului preocupat de viața cotidiană în centrul căreia stau preocupările legate de om în mai mare măsură decît centrarea ființei umane pe prezența lui Dumnezeu, stă imaginea omului în mai mare măsură decît imaginea lui Dumnezeu.

Între aceste două figuri simbolice, Wiesel o așază pe a sa, cu istoriile personale care îi cuprind pe cei doi, pentru a construi o biografie care este a autorului, dar care vorbește în termeni simbolici și despre o biografie a lui Dumnezeu. E vorba aici despre figura simbolică a centralității lui Dumnezeu și figura simbolică a centralității omului. Autorul pendulează între acestea ca, în cele din urmă, să descrie o experiență a comuniunii cu tatăl, cu potențialul său simbolic de regîndire a lumii, pornind de la înțelegerea omului cu aspirațiile sale de împlinire ca om. Iată cum integrează Wiesel propira sa povestire într-o istorie comună care nu mai este doar a sa proprie, nu mai e doar a familiei sale sau a comunității din care face parte, ci este și o istorie a lui Dumnezeu: „Tatăl meu, un spirit luminat, credea în om. Bunicul meu, un hasid fervent, credea în Dumnezeu. Primul m-a învățat să vorbesc, celălalt să cînt. Amîndoi iubeau poveștile. Și cînd o spun pe a mea, le aud vocile. Șoptind de dincolo de furtuna adusă la tăcere, ele sînt cele care leagă supraviețuitorul de memoria lor”⁹.

Ellen Norman Stern descrie figura bunicului dinspre mamă astfel: „Dodye Freig radia iubire. Toți îi simțeau pre-

zența cu plăcere. Când își deschidea gura pentru a cânta gloria lui Dumnezeu, ceilalți se întorceau pentru a-l asculta ... apoi i se alăturau în cântat. Hasidismul considera cântatul ca fiind un canal direct spre Dumnezeu. Cîntecele lor exprimau ceea ce simțeau: bucuria lor, tristețea lor, dragostea lor. Cîntatul lor era scara lor spre ceruri. Dodye se legăna înainte și înapoi cînd cânta; corpul său devenea un instrument de rugăciune. Când își auzea bunicul cîntînd, Elie era însuflețit de o bucurie pe care o trăia doar în momente foarte speciale. Era ca și cînd era aproape de prezența lui Dumnezeu¹⁰.

De menționat faptul că tradiția hasidică din care face parte și Elie Wiesel prin bunicul său, dar și prin spiritul povestirilor sale în calitate de *storyteller* modern, promovează dansul ca o experiență religioasă, ritualică, extatică și mistică. Dansul îl conduce pe hasid în preajma lui Dumnezeu sau poate să îl ajute chiar să trăiască viața lui Dumnezeu. El este magic și mistic, este un act de trăire și un instrument de devoțiune, el face ca omul să fie o prezență și Dumnezeu să fie o Prezență. O fărîmă de înțelegere a experienței dansului poate fi desprinsă dintr-o povestire hasidică care ne relatează: „Rabbi Schmelke și Rabbi Moshe Leib de Sassov călătoreau pe un vapor. O furtună periculoasă amenința să le distrugă nava. Rabbi Schmelke s-a dus la cel din Sassov și a observat că acesta era angajat într-un dans vesel.

„De ce dansezi?” a întrebat Rabbi Schmelke.

„Sînt nespus de bucuros la gîndul că în curînd vom ajunge în palatul Tatălui meu”, a răspuns cel din Sassov.

„Atunci te voi însoți”, spuse Rabbi Schmelke.

Dar furtuna și-a pierdut forța și vaporul a ajuns în siguranță în port¹¹.

Dansul apare ca o formă de eliberare și în condițiile lagăru-

lui de concentrare, dar efectul eliberator este orientat în direcția ieșirii din viață, în direcția pornirii pe drumul întîlnirii cu Dumnezeu pe un alt palier al existenței, cel al morții. Un exemplu edificator în acest sens este citat de Elie Wiesel din jurnalul ținut de Leib Langfuss, cu privire la evreii religioși și agonia lor, în care se relatează că la un moment dat a venit în lagăr un transport în care era și un rabin mai bătrîn, care a înțeles ce îi așteaptă acolo. La sosire, rabinul „deodată a început să danseze și să cînte de unul singur. Iar celălalt nu a spus nimic și a cântat și a dansat pentru o perioadă lungă de timp, apoi a murit pentru *Kiddush ha-shem*, pentru sanctificarea numelui lui Dumnezeu¹²”.

Dansul nu mai presupune salvarea după experiența intrării în casa tatălui său, ci mai degrabă o întoarcere la acesta, ca un fel de împăcare, ca un fel de trăire extatică a confirmării existenței lui Dumnezeu prin moartea sa înțeleasă ca moment al transgresiunii totale.

Am adus în discuție aceste elemente ale tradiției hasidice pentru a ilustra credința lui Wiesel în semnificația prezenței divinității atît în experiențele limită din viața indivizilor din societățile tradiționale, cît și menținerea forței existențiale a acestor experiențe trăite ca experiențe extatice în condițiile extreme ale lagărelor morții. Modul în care el se raportează la acestea ne arată că el nu relatează experiența unui individ care, pierzîndu-și credința, proclamă moartea lui Dumnezeu. El nu este un teolog al morții lui Dumnezeu. Mai degrabă, el face parte dintr-o elită intelectuală ce caută răspunsuri de tip religios la problemele ridicate de genocidul orientat împotriva evreilor europeni și le formulează cu mijloacele literare pe care le are la îndemînă.

Așa cum putem vedea și din lucrările sale și din cele ale biografilor săi, Elie Wiesel pendulează în copilăria sa între figura

bunicului ca purtător al tradiției religioase și al inițierii mistice, figura mamei ca simbol al educației religioase și al educației umaniste și figura tatălui ca simbol al omului rațional, interesat de viața familiei și implicat foarte activ în viața comunității. În acest context își definește relația cu tatăl său ca relație de familie înainte de experiența deportării: „Ambiția tatălui meu a fost să mă facă mai degrabă om decât sfânt. Datoria ta este să te lupți cu singurătatea, nu să o cultivi sau să o glorifici, obișnuia el să-mi spună. Și adăuga: 'Poate Dumnezeu are nevoie de sfinți; cât despre oameni, ei pot trăi și fără ei'”.¹³

O dată cu deportarea, această relație capătă tot mai mult o dimensiune simbolică astfel încât, raportându-se la universul simbolic reprezentat de tatăl său, este dificil să spunem când Wiesel povestește despre relația sa cu tatăl ca ființă biologică și unde începe povestea relației sale cu tatăl ca figură simbolică a lui Dumnezeu.

În lagărele morții, întreaga încărcătură simbolică a transcendenței este concentrată de Wiesel în figura tatălui. Toate relațiile semnificative se învîrt în jurul acestuia și cele mai tulburătoare relatări pe care le face despre lagăr sînt cele centrate pe povestirile în care personajele centrale sînt un tată și un fiu, personaje ce trăiesc toată gama de sentimente și atitudini umane de la dragostea filială și cea paternă pînă la scene de abandon, de cruzime sau de crimă.

Relatînd și propria sa poveste, Wiesel ne spune: „În lagăr ... Îl aveam doar pe tatăl meu, cel mai bun prieten al meu, singurul meu prieten”.¹⁴ Cu atît mai semnificative devin povestirile din lagăr în care Eliezer și tatăl său trăiesc un destin comun, care nu mai este doar cel al unei familii, ci este destinul lui Dumnezeu și al poporului său ales. Imaginea lui Dumnezeu care a murit este exprimată de Wiesel: „Nimic.

Nimic nu mi-a fost lăsat din trecutul meu, din viața mea din ghetou, nici măcar mormîntul tatălui meu”.¹⁵ Moartea lui Dumnezeu este plastic exprimată prin ideea că tatăl rămîne în cimitirul invizibil de la Buchenwald. Această experiență a unei morți care iese din tiparele morții, a unei morți neînsoțită de celebrare, de ritual și lipsită de lacrimi este în fapt moartea lui Dumnezeu. Aceasta este explicația simbolică a afirmației lui Wiesel: „Când îmi ridic ochii spre cer, mormîntul lui este cel pe care îl văd”.¹⁶

Înțelegem astfel de ce moartea tatălui determină o permanentă reîntoarcere la figura acestuia atît în condițiile lagărului, cît și în rememorările de după eliberarea din acesta și repetarea ritualică a acelor experiențe în condițiile unei lumi a libertăților, dar și a amenințărilor de tot felul, cum este lumea în care trăim. Într-o exprimare simbolică, John K. Roth afirmă că: „*Noaptea* stă mărturie pentru vidul care-l ucide nu doar pe tatăl lui Elie Wiesel, ci și încrederea sa în Dumnezeu Tatăl”.¹⁷ *Noaptea* este cartea proximității răului absolut. Ea explică faptul că „Experiențele halucinante și terifiante ale răului din lume paralizează relația cu divinitatea. Ea este suspendată și cînd devine radicală, moartea lui Dumnezeu este proclamată”.¹⁸ Astfel, figura tatălui este încadrată într-un simbolism biblic, iar acțiunile sale fac parte dintr-o istorie biblică.

Nu dorim să sugerăm aici că funcția mărturiilor despre Holocaust este doar una simbolică. Ele sînt mărturiile despre o realitate trăită, despre o experiență ce nu poate fi eludată. Dar avem aici un dublu registru: unul al realității suferinței și al morții trăită ca realitate biologică și psihică și un altul al transfigurării acestor experiențe fizice într-o experiență prin excelență spirituală, o experiență care, vorbindu-ne despre viața fără de