

SANDU FRUNZĂ

INEXPRIMABILUL: CU ELIE WIESEL DESPRE
FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE
THE UNSPEAKABLE: WITH ELIE WIESEL
ON PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Sandu Frunză is Associate Professor in the Department of Systematic Philosophy at Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. He is author of *Philosophy and Judaism* (2006). E-mail: sfrunza@yahoo.com

Abstract: Of the representatives of the Romanian Diaspora, Elie Wiesel is the figure that has the widest public recognition, as a human rights activist and also as a writer. Due to the fundamental themes that he develops, his thinking is claimed both by philosophers and theologians. Wiesel says that with the experience of the Holocaust, all the categories that mold human creation must be rethought from the perspective of the Unspeakable of this extreme experience. Starting with this experience, the post-Holocaust philosophy must help us ask questions and find answers regarding human reason in extreme conditions, to mold the plan of action and human responsibility, to speak of the human condition in a world where God is absent. For Wiesel, theology must be oriented towards community and the needs of individuals. It has to be a theology of otherness, in the sense that it must sustain the idea of the fulfillment of the individual in his relation to the other. Wiesel chooses literary discourse to express philosophical and theological ideas. It seems to him that this type of discourse can express the magnitude of the genocide perpetrated against the European Jews more adequately than other disciplines.

Key Words: philosophy, theology, Holocaust literature, The Unspeakable, death camp, Jewish, European civilization, responsibility, Elie Wiesel

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 întregă pleiadă de filosofi, istorici, psihologi, scriitori, dramaturgi, cineaști etc. au încercat să investigheze problematici legate de exterminarea evreilor europeni.¹

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 celui alt om? În ce mod putem aduce în existență vocea celor ce au fost reduși la tăcere în

lagărele morții, păstrînd totodată un echilbru 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 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 scri 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 scri 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.

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 magnitudinea suferinței, gradul de brutalitate, dezumanizare și umilire înțîlnite în lagărele morții.²

Către o filosofie a mărturisirii Inexprimabilului

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 coerent. Chiar pentru supraviețuitori este dificil să găsească limbajul potrivit pentru a comunica experiențele lor și ale celor ce au căzut victime exterminării. Inexprimabilul și incomprehensibilul 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 unui popor întreg. 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.

Elie Wiesel are prima sa întîlnire cu filosofia într-un cadru mai puțin obișnuit. Ca membru al unei comunități hasidice din Sighet, Transilvania,³ 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 cabala. 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.⁴ 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 filosofie și mistică, între gîndirea filosofică și interpretarea religioasă. El a luat uneori forma unor confruntări de idei în interiorul diferitelor școli de gîndire ale iudaismului și chiar a unor conflicte cu mediul din afara comunității evreiești.⁵ 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 gîndirea iluminismului propusă de Mendelssohn. Acțiunea violentă a bătrînului hasid nu e orientată împotriva filosofiei, ci împotriva unui anumit mod de gîndire filosofică ce ar putea să se instituie ca factor amenințător la adresa identității evreiești.

Un alt episod biografic pe care ni-l povestește Elie Wiesel ne situează de această dată doar cîțiva ani mai tîrziu, în perioada de după eliberarea din lagărul de exterminare. Wiesel povestește frămîntările 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 apropiere oricît de superficială de evenimente, că există mereu o dimensiune a ininteligibilului, 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 interogațiilor sale, însă întrebările au rămas mereu deschise.⁶

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 uceniciei 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 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.⁷ 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 nu putea fi influențat de Levinas deoarece el e tentat să creadă că ceea ce s-a întîmplat la Auschwitz e mai degrabă un rezultat al împingerii la extrem a raționalismului.⁸

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 avînd un mare impact asupra modului său de gîndire. 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.⁹ 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 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.¹⁰

O altă sursă de influență pusă în evidență de exegeții operei lui Wiesel este cea a gîndirii filosofice evreiești, chiar dacă uneori aceasta e preluată pe filieră religioasă. Un exemplu sugestiv este adus în discuție de John K. Roth care relevă că *Ani Maamin*¹¹, 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.”¹²

Acest exemplu relevă un aspect important în gândirea lui Wiesel: teme ce fundamentează gândirea religioasă se pot constitui și într-o provocare pentru filosofie.¹³

Wiesel utilizează 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.”¹⁴

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, Kenneth Seeskin este preocupat și el, ca și Elie Wiesel, de modul în care (o dată ce constatăm că Holocaustul este îninteligibil) 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.¹⁵ Seeskin afirmă că în fața exterminării oamenilor nevinovați, pentru scriitor „nu prea există alternativă decât să vorbească despre ceea ce este inexprimabil, să gîndescă ceea ce este de negîndit și să încerce să comunice ceea ce nici o persoană sănătoasă nu poate înțelege”.¹⁶

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.¹⁷ 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 propune 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.¹⁸

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.¹⁹ 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 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.”²⁰

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, după tragedie, Wiesel răspunde interlocutorului său: “Tu ști foarte bine că toate întrebările mele au rămas deschise. Nu am găsit nici un răspuns.”²¹

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, raționamentelor și sensurilor, filosoful pare a fi în postura *celui dintîi chemat*.

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.”²²

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*²³. 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.”²⁴

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.²⁵ Filosofia post-Holocaust lasă Inexprimabilul să umple golul dintre aceste două perspective dîndu-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.²⁶ Ea trebuie să exploreze Inexprimabilul, să se adîncească 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 situarea lui Wiesel în raport cu teologia. Una care consideră că acesta este prin excelență teolog și o alta care încearcă să îl țină pe Wiesel cât mai departe de teologie.

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 cu Auschwitz, Wiesel nu mai găsește decât 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.²⁷ 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.”²⁸

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 gândire 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.²⁹ „Elie Wiesel nu se privește pe sine ca un teolog, nici nu se simte atras de disciplina teologie”, scrie McAfee Brown.³⁰ El este mai degrabă un povestitor care prin istorisirile sale încearcă să trezească în ascultător propriile sale întrebări și răspunsuri.³¹

Perspectiva sa este susținută de Wiesel care afirmă: „Nu îmi place cuvântul ‘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 vorbesc cu El. Cum putem să vorbim despre El?”³²

Astfel de afirmații par să îndreptățească o poziție mai nuanțată, cum este cea a lui Graham B. Walker, jr., care vorbește de o teologie narativă care se axează pe relevarea destinului lui Israel în istoria contemporană, opunând 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 în mod anonim au dispărut în lagărele morții.³³ 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.”³⁴

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 cu 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 îndoiește 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.”³⁵

Elie Wiesel se îndoiește chiar de faptul că există 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.”³⁶

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.³⁷

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 radicală nu numai în domeniul gândirii, al logicii discursive, ci și în domeniul credinței.³⁸ 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.³⁹

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 preferând 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 târziu. Însă tocmai în această tensiune, crede el, se relevă deplin caracterul operei lui Wiesel ca Midraș modern.⁴⁰

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 gîndirii post-Holocasut.

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 uni 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.⁴¹ Relația dintre Midraș și filosofie este privită de autor în termenii în care adesea se discută despre raportul dintre teologie și filosofie.⁴² Astfel, Midraș invocă gîndirea asociațională și se constituie ca o provocare la adresa gîndirii 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 propune o formalizare a acestor povestiri în doctrină a unei credințe, iar exemplele pot continua.⁴³ Ceea ce ne apare cu evidență este situarea midraș pe pozițiile teologiei într-o anumită raportare de diferențiere în raport cu filosofia.

De pe o poziție filosofică de interpretare, Emil Fackenheim pune Midraș sub semnul aceluși 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 dovedit a fi o *anti-lume*.⁴⁴ Această *anti-lume* depășește toate resursele imaginative ale gândirii păgâne, ale celei creștine sau ale celei iudaice.⁴⁵ Ea transcende, totodată, orice posibilitate de cuprindere rațională. Această constatare îl determină pe Fackenheim 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 zăvorâtă.

N-am să uit niciodată fumul acela.

N-am să uit niciodată fețișoarele copiilor ale căror trupuri le-am văzut arzând, 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 țărână.

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

Niciodată.”⁴⁶

Aparentul răspuns al lui Fackenheim revine tot sub forma unei întrebări: “Cum mai poate un evreu să spună ceva religios după toate acestea?”⁴⁷

Ne aflăm astfel în situația relevată 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 (absentă sau secundară în iudaismul dinafara 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?⁴⁸ Anterior, Iudaismul era concentrat asupra modului în care se poate trăi în prezența lui Dumnezeu în mai mare măsură decât pe un discurs metafizic despre atributele lui Dumnezeu. După *Shoah*, apare problema de a pune în discuție toate categoriile, toate metaforele, toate proiecțiile și reacțiile subliminale care au făcut pînă atunci posibil un discurs uman cu privire la Dumnezeu. În acest sens 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, 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.”⁴⁹

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.⁵⁰ 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 reconstrucție a limbajului uman, a destinului omului și a înțelesului istoriei.⁵¹

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 cînd citim din Biblie întîlnim acolo multă teologie deși strict

vorbind Biblia nu propune un sistem de teologie.⁵² 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.

Această convingere este împărtășită și de alți autori ai secolului 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.⁵³ 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.”⁵⁴

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 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 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 celuilalt 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 restrînte, 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”⁵⁵, 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. Astfel, se întoarce în trecutul său, pentru ai omagia pe cei dispăruți, dar și spre copilul din el, care a suferit și care îl întreabă ce a făcut cu viața lui și cu viitorul lui. Acestuia îi explică faptul că atunci, în timpul deportărilor, au fost niște naivi 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 îi încurajează pe opresori, 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.⁵⁶ Această responsabilitate 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.

În loc de încheiere: către un nou gen literar

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 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.”⁵⁷

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 dezumanizarea totală a ființei umane; imposibilitatea de întemeiere 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 produs. 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.⁵⁸ 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 relatările 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.⁵⁹ 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 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 sonetului, generația noastră a inventat o nouă literatură, acea a mărturiei. Toți am fost martori și toți simțim că va trebui să stăm ca mărturie 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.”⁶⁰

Probabil că cel mai bun mod de a ne apropia de finalul acestui text despre Elie Wiesel este acela de a încheia în stilul propriu acestuia, adică cu o istorioară. Cred că pentru tema noastră cea mai reprezentativă dintre povestirile pe care el le spune este următoarea:

„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 reculegă 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 lîngă 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 săvârșea.

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.”⁶¹

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 sfiială față de cititor, autorul însuși se scuză, parcă, pentru faptul că nu este nici filosof, nici teolog și nici măcar un scriitor care creează universuri imaginare. El se autodefiniște ca un om căruia îi plac istorisirile și de aceea alege să ne spună povești. 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. Astfel, prin opera și prin acțiunea sa civică, Elie Wiesel se impune drept cel mai reprezentativ gînditor al diasporei românești.

Bibliografie:

Berenbaum, Michael. “The Additional Covenant”, 169-185. In *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*. Ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

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

Berger, Alan L. Introduction to Elie Wiesel, *A meditation on hope : Inaugural May Smith lecture on post-Holocaust Christian/Jewish dialogue, March 10, 2003*. Boca Raton, Fla: Florida Atlantic University, 2003.

Buber, Martin. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. New York: Harper, 1952.

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

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

Fackenheim, Emil L. „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by the Work of Elie Wiesel”, 252-272. In Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken Books, 1978.

Fackenheim, Emil L. *God's Presence in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*. New York: Harper Torchbooks, 1972.

Frunză, Sandu. „Dumnezeu și holocaustul”. *Dilema*, 425 (2001), 12.

Frunză, Sandu. *Filosofie și Iudaism. Un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia evreiască”*. Cluj-Napoca: Limes, 2006.

Halbental, Moshe. *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*. Traducere de Roxana Havrici. Cluj-Napoca: Limes, 2004.

Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*. New York: Harper & Row, Publishers, 1955.

Idel, Moshe. *Maimonide și mistica evreiască*. Traducere de Mihaela Frunză. Cluj-Napoca: Dacia, 2001.

Idel, Moshe. “George Steiner: A Prophet of Abstraction”. *Modern Judaism*. 25, 2 (May 2005): 109-140.

Katz, Steven T. *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*. New York: New York University Press, 1983.

Katz, Steven T. *Historicism, The Holocaust, and Zionism. Critical Studies in Modern Jewish Thought and History*. New York: New York University Press, 1992.

Katz, Steven T., Shlomo Biderman, Gershon Greenberg, eds.. *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kepnes, Steven. *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington, Indiana University Press, 1992.

Levinas, Emmanuel. "Useless Sufering", 156-167. In *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Ed. by Robert Bernasconi and David Wood. London: Routledge, 1988.

McAfee Brown, Robert. *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*. Revised edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

Metz, Johann Baptist 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.

Morgan, Michael L. "Levinas, Suffering and the Holocaust", 75-92. In *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.

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

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

Seeskin, Kenneth. "Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilemma", 110-121. In *Writing and the Holocaust*. Ed. by Berel Lang. New York: Holmes & Meier, 1988.

Sherwin, Byron L. "Wiesel's Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition", 117-132. In *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*. Ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

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

Steiner, George. "The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah", 154-171. In *Writing and the Holocaust*. Ed. by Berel Lang. New York: Holmes & Meier, 1988.

Stern, Ellen Norman. *Elie Wiesel: Witness for life*. New York: Ktav Publishing House, 1982.

Vogel, Manfred H. „What can the Term 'Jewish Theology' Possibly Mean?“. In *Problems in Contemporary Jewish Theology*. Ed. by Dan Cohn-Sherbok. Lewiston: The Edwin Hellen Press, 1991.

Zank, Michael. "How Does One Become a Jewish Philosopher? Reflections on a Canonical Status". In *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 6, 18 (winter 2007): 168-180.

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

Wiesel, Elie. *Toate fluviile curg în mare*. Traducere de Felicia Antip. București: Hasefer, 1997.

Wiesel, Elie and Philippe-Michael de Saint-Cheron. *Evil and Exile*. Translated by Jon Rothschild. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

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

Wiesel, Elie. "The Holocaust as Literary Inspiration", 5-19. In Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, and Robert McAfee Brown. *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*. Annotated by Elliot Lefkovitz. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1977.

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

Wiesel, Elie. *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.

Wiesel, Elie. *Celebrare Biblică. Portrete și legende*. Traducere de Janina Ianoși. București: Ed. Hasefer, 1998.

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

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

Wiesel, Elie. *Noaptea. Porțile pădurii*. Traducere de Bianca Zamfirescu. București: Univers, 1989.

Wiesel, Elie. *Noaptea*. Traducere de Diana Crupenschi. București: Univers, 2005.

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

Aș dori să multumesc pentru sprijinul și generozitatea lor Comisiei Fulbright România, Steven T. Katz, directorul Centrului de Studii Iudice "Elie Wiesel", Boston University, Leon Volovici, Michael & Monica Finkenthal, Michael Zank, Kallos Nicolae, Pagiel Czoka, Jennifer Hoberer, William J. Fitzgerald, Bruno Piqani. Nu aș fi putut să fac nimic în ultimii ani fără sprijinul și înțelegerea fără de margini a familiei mele.

Note

¹ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences* (New York: Schocken Books, 1990), 116.

² John K. Roth, *A Consuming Fire. Encounters with Elie Wiesel and the Holocaust*, Prologue by Elie Wiesel (Atlanta: John Knox Press, 1979), 52. Cu mult folos se pot citii 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).

³ Elie Wiesel s-a născut la 30 septembrie 1928, în Sighet, un important târg 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 încât atrocitățile pe care le-au trăit o parte din evreii transilvăneni în acea vreme sînt puse pe seama administrației maghiare. Despre personajele acestei lumi Wiesel avea să spună: „I-am cunoscut pe acești hasidimi, al căror destin, în viață și în moarte, a fost împărtășit 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 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?” Elie Wiesel, *Celebrare Hasidică, Portrete și legende*, Traducere de Alexandru și Magdalena Boiangiu (București: Hasefer, 2001), 8

⁴ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory*, 44.

⁵ 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, Cluj-Napoca, 2001).

⁶ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation with Elie Wiesel*, Edited by Thomas J. Vinciguerra (New York: Schocken Books, 2001), 150.

⁷ Dintre textele celor doi filosofi care au în vedere probleme legate de tema Holocaustului putem aminti: Emmanuel Levinas, “Useless Sufering” in *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed. by Robert Bernasconi and David Wood (London: Routledge, 1988), 156-167; Martin Buber, *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper, 1952). Despre impactul Holocaustului asupra gândirii celor doi filosofi vezi: Michael L. Morgan, “Levinas, Suffering and the Holocaust”, in *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), 75-92; Steven Kepnes, *The Text as Thou. Martin Buber’s Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology* (Bloomington, Indiana University Press, 1992), 120-143. O prezentare pe scurt a impactului Holocaustului în Sandu Frunză, „Dumnezeu și holocaustul”, *Dilema*, 425 (2001), 12.

⁸ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, translated by Jon Rothschild (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 79. Ellen Norman Stern, *Elie Wiesel: Witness for life* (New York: Ktav Publishing House, 1982), 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), 70-71. Pagini despre Shushani pot fi citite în Elie Wiesel, *Toate fluviile curg în mare*, Traducere de Felicia Antip (București: Hasefer, 1997), 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”.

⁹ Simon P. Sibelman, *Silence in the Novels of Elie Wiesel* (New York: St. Martin's Press, 1995), 5.

¹⁰ Philippe Codde, *The Jewish American Novel* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007), 8.

¹¹ 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).

¹² John K. Roth, *A Consuming Fire*, 150.

¹³ Alan L. Berger Introducere la Elie Wiesel, *A meditation on hope : Inaugural May Smith lecture on post-Holocaust Christian/Jewish dialogue*, March 10, 2003 (Boca Raton, Fla: Florida Atlantic University, 2003), ix.

¹⁴ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, 28.

¹⁵ Desigur, aici numărul e invocat pentru a arăta magnitudinea fenomenului. Din punct de vedere filosofic, chiar și viața unui singur innocent 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 alt e mai sfîntă decît orice se poate imagina, este mai sfîntă decît orice țară, chiar dacă ne imaginăm că aceasta este Țara Sfîntă. Emmanuel Levinas comentat în Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 4.

¹⁶ Kenneth Seeskin, “Coming to Terms with Failure: A Philosophical Dilemma”, in *Writing and the Holocaust*, ed. by Berel Lang (New York: Holmes&Meier, 1988), 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. Seeskin, 118.

¹⁷ Seeskin, 111.

¹⁸ Seeskin, 117.

¹⁹ Seeskin, 119.

²⁰ Seeskin, 119.

²¹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, 150.

²² Seeskin, 119-120.

²³ Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, (New York: Harper Torchbooks, 1972). Pentru o prezentare comprehensivă a gîndirii lui Fackenheim vezi Steven T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought* (New York: New York University Press, 1983), 141-173, 205-247.

²⁴ Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History*, 67-69.

²⁵ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by the Work of Elie Wiesel” in Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1978), 263.

²⁶ Elie Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, vol. II, Selected and Edited by Irving Abrahamson (New York: Holocaust Library, 1985), 166.

²⁷ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void. Theological Reflections on the Works of Elie Wiesel* (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1979), 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”, in *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg, (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 169.

²⁸ Michael Berenbaum, *The Vision of the Void*, 8.

²⁹ Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, revised edition (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), 164.

³⁰ McAfee Brown, 139.

³¹ McAfee Brown, 160.

³² Elie Wiesel citat în Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, 13.

³³ Graham B. Walker, jr., *Elie Wiesel. A Challenge to Theology* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 1988), 33.

³⁴ Walker, jr., 10

³⁵ Elie Wiesel în Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, 93.

³⁶ Elie Wiesel and Philippe-Michael de Saint-Cheron, *Evil and Exile*, 163.

³⁷ McAfee Brown, 140.

³⁸ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, *Conversation*, 55.

³⁹ Elie Wiesel and Richard D. Heffner, 152.

⁴⁰ Byron L. Sherwin, "Wiesel's Midrash: The Writings of Elie Wiesel and Their Relationship to Jewish Tradition", in *Confronting the Holocaust. The Impact of Elie Wiesel*, ed. by Alvin H. Rosenberg & Irving Greenberg (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 119-120.

⁴¹ Byron L. Sherwin, 117.

⁴² 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, 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" in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 6, 18 (winter 2007): 168-180.

⁴³ Byron L. Sherwin, 118.

⁴⁴ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust: Reflections Occasioned by the Work of Elie Wiesel,” in Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1978), 110.

⁴⁵ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust”, 106.

⁴⁶ Elie Wiesel, *Noaptea*, traducere de Diana Crupenschi (București: Univers, 2005), 41.

⁴⁷ Emil L. Fackenheim, „Midrashic Existence after the Holocaust”, 107. 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. Vom dezvolta această temă altă dată. Însă, pentru acum, un pasaj din memoriile sale e relevant: „Într-o zi, în Brooklyn, l-am întrebat 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 întemeiată: odată ce restul a eșuat – civilizație, cultură, educație, umanism – cum să nu te întorci spre cer? Pe urmă, însă, m-am răzgândit: „Dacă vorbele dumneavoastră constituie o întrebare, o accept bucuroș; dacă se vor un răspuns, îl resping”. După câțiva 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, binecuvântat fie, Dumnezeu cel atât de des dezamăgit 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...” Elie Wiesel, *Toate fluviile curg în mare*, 85.

⁴⁸ George Steiner, “The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, in *Writing and the Holocaust*, ed. by Berel Lang (New York: Holmes & Meier, 1988), 155.

⁴⁹ Steiner, 156-157.

⁵⁰ Steiner, 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.”

⁵¹ Steiner, 166. Pentru o prezentare foarte nuanțată a gândirii lui Steiner vezi Moshe Idel, “George Steiner: A Prophet of Abstraction” in *Modern Judaism* 25, 2 (May 2005): 109-140.

⁵² Johann Baptist Metz and Elie Wiesel, *Hope Against Hope*, 94.

⁵³ D. Z. Phillips, *From Fantasy to Faith*, St. Martin’s Press, New York, 1991), ix.

⁵⁴ D. Z. Phillips, x.

⁵⁵ Elie Wiesel, *Celebrare Biblică. Portrete și legende*, traducere de Janina Ianoși (București: Hasefer, 1998), 221.

⁵⁶ Elie Wiesel, *The Nobel Acceptance Speech* Delivered by Elie Wiesel in Oslo December 10, 1986 in Elie Wiesel, *The Nobel Peace Prize 1986* (New York: Summit Books, 1986), 16.

⁵⁷ Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory*, 33.

⁵⁸ Elie Wiesel, “The Holocaust as Literary Inspiration”, in Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, and Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*, Annotated by Elliot Lefkovitz (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1977), 8.

⁵⁹ Elie Wiesel, “The Holocaust as Literary Inspiration”, 8.

⁶⁰ Elie Wiesel, “The Holocaust as Literary Inspiration”, 9.

⁶¹ Elie Wiesel, *Noaptea. Porțile pădurii*, traducere de Bianca Zamfirescu (București: Univers, 1989), 116.