Incercari explicative asupra dialogului interreligios Iudaism-Islam

The aim of this paper is to offer a descriptive and, to some extent, an analitic view of the religious and historical reality in the arabi-israeli area, without the natural utopic tendency of any interreligious dialogue to solve such a conflict. The interreligious dialogue between Judaism and Islam, which threatens to remain a conflictual one, can not be separated from Christianity, as they all flow from the Abrahamic origin. Situated at the incicence of the religious and historical fields, the arabi-israeli conflict is here analized in the perspective of its two major causes: the argue regarding the biblical problem of the Chosen People, and the one regarding the fight over the sacred areas.

CODRUTA CUCEU

studenta, Facultatea de Istorie si Filosofie, Universitatea Babes-Bolyai

Obisnuit fiind cu tentativele manifeste in cadrul societatii contemporane de globalizare, de reintegrare, de resolidarizare, prin aportul noilor mijloace comunicationale cu precadere, obisnuit fiind cu incercarile acestei societati de a teoretiza atari procese si fenomene noi, omul sfarsitului de secol XX si inceputului de secol XXI isi poate desprinde, cel putin aparent cu usurinta, discursul de paradigmele care-i apar de acum prea rigide ale unor epoci monologale. Aceste epoci monologale sunt dominate de traditiile unei rationalitati autoritare, absolute, obiectiviste, devenita pentru el, in cel mai bun caz, prozaica, daca nu chiar totalmente golita de sens, pentru a-si inscrie discursul in orizonturile ce i se par mai largi ale unei comunicari de tip dialogal, integrativ.

Ceea ce pare surprinzator in retorica privirii interculturale sau mai cu seama a celei interreligioase este faptul ca, desi accentul cade mai nou cu precadere pe ideea tolerantei, a deschiderii, a intersubiectivismului, ea continua sa propuna perspective holistice,

imagini cuprinzatoare asupra lumii, asupra totalitatii si prin aceasta, dar folosindu-se totodata de *masca dialogului* ce relativizeaza si elasticizeaza granitele culturale regionale sau religioase, ramane pe undeva cantonata in sfera prejudecatilor obiectiviste, absolutiste, avataruri ale unui secol *luminat,* am putea spune. Exista un proiect difuz de a transpune aceasta epistematologie sociala, subsumata unor termeni paradigmatici de tipul *globalizare* ***vs*** *izolare, dialog* ***vs*** *monolog, pace* ***vs*** *conflict, toleranta* ***vs*** *intoleranta,* termeni ce tin de retorica privirii interculturale, interreligioase, de a transpune pe acelasi taram nedestelenit, pietros, al autoritatii, al binelui absolut, al pacii si tolerantei, al dialogului ce sta exclusiv sub marca acestor din urma concepte. Acest proiect este utopic intrucat realizarea lui ar coincide cu un efort constitutiv de eliminare definitiva a principiilor vechilor epistemologii sociale, dar chiar in aceasta utopie a noilor tendinte se gaseste sprijinul, miza teoretizarilor acestui tip de comunicare dialogala, care spera sa fascineze si apoi sa *converteasca* (pentru a folosi un termen religios) oameni si societati cat mai multe si cat mai diverse, in vastul program de resolidarizare umana.

Este probabil ca aceste incercari de resolidarizare, de globalizare spirituala, sa vina mai degraba nu dinspre traditia crestina sau dinspre orice alta traditie religioasa cu vocatie universalista, ci din acceptarea tot mai evidenta a dialogului interreligios.

Exemple clare ale inaplicabilitatii acestor utopii gasim la tot pasul. Unul mai mult decat edificator il constituie zbuciumul interreligios si interetnic al Orientului Mijlociu, conflictul arabo-israelian in special. Zbaterea acestor popoare, a acestor state intre globalizare si izolare le plaseaza intr-un context dialogal materializat in conflictul deschis ce dureaza de o jumatate de secol, fara sa se poata spera la o solutie unanim acceptata.

Exista, pare-se, o teama ancestrala in constiinta comuna de a aborda atat la un nivel teoretic cat si la un nivel factual problema conflictelor si a substratului lor etno-religios, si, in masura in care aceasta spaima nu este depasita, conflictul cu implicatiile sale pare aproape intotdeauna o situatie nesolutionabila. Pe de o parte, este aproape imposibil sa nu admitem si sa costatam forta destructiva la nivel socio-cultural, material si spiritual totodata, a implicatiilor unui conflict deschis atat de durabil intre doua state, miscari sau religii, dar nu putem, pe de alta parte, nici ignora, asa cum ne-a obisnuit societatea de tip capitalist, situata exclusiv sub auspiciile progresului si schimbarii, al permanentei deveniri, nu putem ignora faptul ca un asemenea conflict nu numai ca mentine diferentele culturale, "granitele" dintre identitatile culturale nationale si, cu atat mai mult, religioase, ci le chiar accentueaza, exacerband drama angajamentelor efective. Religia vazuta ca "o explicatie a sensului ultim al vietii si al codurilor necesare pentru trairea in concordanta cu acestea" este unul dintre stalpii de sustinere a fiecarei culturi si societati. Rolul ei, adesea neglijat, sau voalat de aspectele de natura geopolitica a fenomenelor, este de multe ori mai important decat s-a considerat. Unul din exemplele elocvente in acest sens il gasim in dimensiunea religioasa a conflictului arabo-israelian. De

spectrul larg [atat ca intindere temporala, cat si ca implicatii] al acestui conflict ma voi folosi pentru a concretiza si explica, dincolo de orice detalii istorice, semnificative de altfel, teoretizarea unei forme dialogale conflictuale.

Ezit a ma hazarda in declaratii exhaustive, cu pretentii de explicatii absolute si definitive, avand dorinta de a oferi o perspectiva data, in principal, de unghiul cuminte si moderat al simplelor constatari, si, in subsidiar, de incercarea de intelegere a unei realitati religioase si istorice in spatiul israeliano-arab.

Planul subsidiar, de natura explicativa, al acestei situatii conflictuale poate fi scos de sub paradigma sub care il incadreaza constiinta comuna, care-l condamna si, de ce sa nu admitem, il defaimeaza printr-o atitudine tot atat de intoleranta ca aceea dovedita de partile in conflict, si poate fi si el (acest plan explicativ) inscris in paradigma experientiala, factual-antropologica, a aplecarii rabdatoare asupra diferentei si a alteritatii.

Fara a cadea intr-un alt soi de extremism si fara a crede total intr-o noua "atitudine socio-culturala", fara a aprecia critic sau fara a fi de acord cu atitudinile conservatoriste, extremiste si izolationiste in orice zona s-ar plasa acestea, consider ca o autentica atitudine antropologic-comunicationala, dialogala poate si trebuie *sa inteleaga* mai intai si *nu sa judece* si *sa condamne* a priori orice situatie conflictuala. A accepta cu acelasi entuziasm retinut contrariile, adica a asuma in egala masura faptul ca religia poate unifica si inspira umanitatea, precum si faptul ca aceasta are puterea de a dezbina si distruge inseamna cu adevarat a te inscrie intr-o atitudine autentic antropologica. Societatea contemporana ne invita mereu la astfel de experiente marcante, dificil de asimilat, pledand pentru intalniri multiple si diferentiate cu alteritatea, pentru depasirea propriilor incapacitati de a o intelege pe aceasta, intrucat ea este adesea amenintatoare, incerta, iar asemenea intalniri vulnerabilizeaza, prezinta riscuri genereaza incertitudine, atat la nivel individual, cat si la nivel de grup. Aceasta societate contemporana impinge omul intr-un *network,* in tesaturi de relatii cu ceilalti in scopul *trezirii* la o constiinta globala, la un domeniu dialogal, dinamic, in care exista alternative multiple si prin intermediul careia se poate ajunge la o descoperire profunda a identitatilor socio-culturale, la nivel etnic si a sinelui la nivel individual. Tavalugul secularizarii si restrangerea campului religios sunt dovada clara a incompatibilitatii dintre religie si lumea moderna, precum si a transferului dinspre religie inspre politic sau alte domenii. Aceasta secularizare nu pare a fi altceva decat "o faza occidentala a conflictului dintre religie si societatea profana"1 . Dupa o modernitate dominata de teoretizarea organizata a absentei divine din constiinta comuna, se vorbeste acum de o "revansa a lui Dumnezeu", de o reconstituire spirituala a ordinii lumii, de o resemnificare a ei, de o noua etica globala prin care ajungem la un principiu profund interiorizat al responsabilitatii si grijii fata de si pentru ceilalti, la un sentiment linistitor al apartenentei.

Revansa aceasta a lui Dumnezeu, ce-si face simtita prezenta pe fundalul secularizat al lumii, ia proportii prin exacerbarea sentimentelor comunitare si printr-o

noua intemeiere pe divinitate a logicii ordinii sociale. In cadrul amplu al incercarilor *de reislamizare* si *de reiudaizare,* miscarile religioase au "capacitatea de a indica disfunctiile societatii"2 si de a "exprima in termeni religiosi unele probleme sociale"3

Surprinzator insa, recucerirea si recladirea lumii pe fundamente religioase conduce din nou la conflicte. Omenirea se confrunta iarasi cu aceeasi problema a utopiei aplicarii universale a dialogului si se inscrie, mai ales cand este vorba de comunitati inchise, (nu acord aici valoare negativa acestor atribute) traditionaliste, cum sunt cele evreiesti sau arabe, intr-un context determinat de interactiune conflictuala, de monologari greu de directionat pe fagasul consensului.

Efortul omului modern de a se solidariza, de a tinde spre un orizont cuprinzator in care sa inscrie si sa circumscrie realitatea, nevoia lui de a trai simpatetic experienta celuilalt, de a dialoga consensual poate fi, dintr-o alta perspectiva, dovada limitarii si nimicniciei sale, pe care vrea sa le depaseasca prin senzatia de certitudine oferita de *adevarul* si *absolutul* efortului sau comunicational. Acest efort, venit, la inceput mai ales, pe filiera crestina, este mai greu implementabil in sanul unor comunitati religioase traditionale precum sunt cea iudaica sau cea islamica. In realitatea acestora, unde sentimentul absolutului este obtinut poate prin intermediul unei traditii subsumate unei transcendentalitati absolute, obiective si mai "reci" vazuta din aceleasi perspective crestine, paradigma dialogala, consensuala este mai greu aplicabila. Structura monadica a acestor societati refuza inca, pare-se, incetarea ostilitatilor. O traditie logica, pusa in slujba ratiunii religioase, mentine inca, pe alocuri, si este si cazul Orientului Mijlociu, mecanismul de revendicare pentru sine a adevarului absolut, exiland, astfel, dispretuitor si autoritar toate celelalte religii intr-un context al "falsitatii". Insa, situatia conflictuala, pe care punerea in practica a acestor idei o provoaca, dezvaluie un alt scop - acela de a intari credinta in obiectivitatea unei religii, mai ales cand in asa-zisa "religie falsa a celuilalt" pare a exista ceva atractie. Atunci se cauta si se ataca punctele ei slabe pentru a o discredita in intregime. Polemica devine deosebit de ascutita atunci cand diversele religii au o baza comuna, pe care o interpreteaza in mod diferit."4

Acesta pare a fi cazul celor doua religii de origine abrahamica, iudaismul si islamismul. Interpretarea in contextul islamismului care se intelege pe sine "numai ca o reluare a revelatiei primordiale a unicului Dumnezeu, adica a adevaratei religii"5 a misionarsmului monoteist, pe care Abraham il raspandeste, atrage atentia asupra faptului ca acesta din urma n-a fost "nici iudeu, nici crestin; mai degraba el e animat de o credinta noua"6 .

Religia lui Mahomed, strict monoteista, esentializata in si prin formularea traditional islamica: "Nu exista alt Dumnezeu in afara de Allah si Mahomed este trimisul lui Allah", nu doreste, in mod paradoxal, intrucat traditia coranica tolereaza sau chiar accepta pluralismul religios, (nu doreste) decat o restabilire a credintei pur monoteiste a lui Abraham. Aceasta tendinta, corelata cu problemele geopolitice de dupa crearea statului Israel in

1948, conduc disputa iudeo-islamica pe un fagas mult mai agresiv decat ar fi fost firesc intr-o dezbatere teologico-filosofica. Disensiunile teoretice se concretizeaza acum in lupta pentru impunerea, pentru mentinerea si durabilitatea suprematiei fiecareia dintre cele doua extreme. Pe de o parte, traditiile musulmane potrivit carora "datoria comunitatii musulmane este de a lupta si de a muri pentru impunerea islamului, pana cand lumea va deveni un domeniu al islamului sau al pacii (*Jihad*)"7 sunt reinnoite, iar pe de alta parte, intr-o lume pentru care *Tora* reprezenta, asa cum sustinea Heinrich Heine, "patria transportabila a evreilor", descoperim tendinte de definire a identitatii socio-culturale si politice.

Religia reprezinta deci, atat in cazul iudaismului, cat si in cel al islamismului, pilonii definirii identitare, care imbraca ulterior haina puternic colorata politic. Politica tinde adesea, in cadrul acestei comunitati, sa voaleze autenticul mesaj religios, folosindu-se de acesta din urma drept pretext pentru a-si justifica tendintele autoritare si instapanitoare/cuceritoare**.** Se poate vorbi, in acest context, de momentul de tranzitie interioara de la israelitate la iudaitate, realizata prin intermediul asocierii sub numele de *sionism religios* **"**a ideii divine si sentimentului national"8 . Acesta este marcat istoric de *Razboiul de sase zile,* din 1967. Notiunii juridice de stat al Israelului i se substituie conceptul biblic de pamant al Israelului care "legitima ocuparea teritoriilor in numele pactului dintre Dumnezeu si Poporul ales"9 . Procesul identitar de iudaizare, dezvoltat in paralel cu procesul instapanitor de islamizare, justifica atat starea conflictuala, ca stare arhetipala existenta intre cele doua comunitati, cat si sacrificiul uman pe care acesta il presupune. Starea conflictuala poate deveni pentru ochiul asa-zis obiectiv, exterior justificata, deci necondamnabila. O astfel de perspectiva epistemic-explicativa, lipsita de prejudecatile angajamentelor si ancorata sub zodia mai comoda, mai dreapta, a "binelui" universal sub care se situeaza cel care teoretizeaza echidistant starea conflictuala, poate insemna un prim pas in incercarea de solutionare a ostilitatilor.

Perspectiva antropologic-experimentala integrata si ea si supusa teoretizarilor globalizarii si solidarizarii umanitatii, se foloseste adesea de *carti sfinte* cum este de pilda *Coranul*, preluand limbajul religios, preluand simbolistica unei constiinte comune subordonate credintei, pentru a-si materializa telurile. Astfel, in masura in care Gilles Kepel vorbea in cartea sa, *Dumnezeu isi ia revansa,* despre incercarile modernitatii de revenire, de recucerire si reintemeiere religioasa a umanitatii, despre o recrestinare *de sus/de jos* o reiudaizare *de sus/de jos* sau o reiudaizare *de sus/de jos,* discutand, adica, despre *ordonata* sau despre organizarea pe verticala a unei obiectivitati ierarhizate la nivelul structurilor sociale, fie ele politice, economice sau religioase si despre *abscisa* sau despre organizarea orizontala a unei relativitati si relativism, ce porneste de la om/de la popor, s-ar putea vorbi in zilele noastre si de o *globalizare de sus* sau *de jos.* In ecuatia acestei configuratii intra si perspectiva antropologica avansata aici, care pare sa sustina o *globalizare de jos,* pornind de la

nivelul umanitatii si nu de la cel al structurilor sociale ierarhizate.

Pentru a fi in masura sa explicam aceasta situatie trebuie sa sustinem faptul ca religia musulmana si traditia coranica, nu face altceva decat sa o opuna opresiunii si nedreptatii in beneficiul dreptatii si al tolerantei, si sa accepte legitimitatea pluralismului religios explicata prin atotputernicia lui Allah, care a creat umanitatea in diverse forme, intr-o bogata varietate de rase si natii, desi ar fi putut-o unifica intr-o singura comunitate, iar alegerea sa este justificata prin scopul de a indrepta si perfectiona fiinta umana, in sensul capacitatii sale de a trai si a accepta diferenta si diversitatea in mod armonios. Islamul tinde sa denatureze univoc religia musulmana si, implicit, traditia coranica, interpretand-o adesea exclusiv in sensul unei simbolistici legate de orasul sfant, intrucat "Mohamed s-a ridicat la cer de la Ierusalim si nu din locasul sfant Kaaba din Mecca, iar Moscheea construita aici intrupeaza aceasta credinta"10 . In reconstructia mentala a realitatii, "sacrul este acela care da sens"11 . Astfel, in traditia musulmana "sacrul trebuie inteles in cadrul unei teologii a orasului"12 , iar lupta geopolitica pentru orasul sfant poate lua valentele unui act ritualic religios. In masura in care, intr-un plan paralel, dar nu inferior tendintelor *expansioniste* ale globalizarii, islamul tinde sa denatureze univoc, si sa-i denatureze rolul, religia musulmana si o foloseste drept lozinca, sustinandu-si astfel strategiile geopolitice de recucerire a *Pamanturilor Sfinte*, este explicabil si raspunsul agresiv uneori, cum e cazul *Razboiului de Sase Zile,* de pilda, al evreilor, care revendica, pornind tot de la un simbolism incarcat, "capitala aleasa de Dumnezeu Insusi, pentru poporul sau ales" 13 .

In traditia iudaica exista doua modele opuse pe care se grefeaza problema sacralitatii spatiului Ierusalimului. Pe de o parte este *modelul particularist* care porneste de la traditia kabbalica ce sustine ideea de relatie speciala intre divinitate si anumite locuri geografice, oferind astfel o privilegiere anumitor spatii in raport cu altele (Abraham Ibn Ezra). Aceeasi linie a privilegierii pamantului lui Israel pe fundamentul unor proprietati intrinseci care il fac mai apt pntru dialogul om-divinitate este pastrat si de Yehuda Hallevi, in lucrarea *Kuzari* in care autorul atribuie o "particularitate geoteologica" a pamantului lui Israel, particularitate ce consta in faptul ca Israelul e vazut ca unicul spatiu care poate intrupa profetia si de aceea este responsabil pentru ghidarea intregii umanitati. Ceea ce semnifica in traditia islamica *Poarta Cerului,* adica *pamantul lui Israel* este deci in acest context un loc "diferit de altele".

Pe de alta parte exista modelul intelectualist maimonidian ce respinge ideea ca unele locuri sunt in mod intrinsec sacre in raport cu altele. Universalismul maimonidian, ce ofera diferitelor spatii proximitate egala in raport cu Dumnezeu, explica existenta unui *singur* templu, central in istoria iudaica, prin fidelitatea acestui fapt fata de ideea unicitatii lui Dumnezeu. Esential si relevant pentru evrei devine, astfel, in opinia lui Maimonide, aceasta unicitate a templului si localizarea sa geografica. Ierusalimul ca templu care

ocupa un loc central in comandamentele divine ajunge a fi ultima finalitate pe pamant pentru religia evreilor.

Discutabile devin in acest context, atat amplasarea Templului pe Muntele Moriah, spatiu incarcat de semnificatiile sacre ale momentelor privilegiate ale comunicarii cu Divinitatea (Dumnezeu i s-a revelat lui David) cat si sacralitatea acestui spatiu. Locul acesta devine sfant prin sanctificarea lui de catre Regele Solomon.

Daca din perspectiva filosofica notiunea de *spatiu sfant* este golita de sens, iar relatia omului cu Dumnezeu este din perspectiva maimonidiana una preponderent de natura intelectualista, independenta de localizarea spatiala, practicile sacrificiale si rugaciunea devin dupa acelasi Maimonide modalitati educative de aducere a omului la starea de perfectiune, iar functia Templului este de a aduce omul la iubirea si credinta autentica in Dumnezeu, la ideea unicitatii lui Dumnezeu.

Universul teocratic maimonidian aduce in prim plan distinctia dintre idolatrie [ce vede in Israel un pamant sfant intrinsec] si religia autentica. Pentru Maimonide, si din aceasta perspectiva el si ideile sale sunt de mare actualitate; adjectivul sfant apartine doar divinitatii si legile sunt cele care sanctifica, pe cata vreme spatiul geografic al lui Israel este unul neutru. A aplica adjectivul sfant si aici unui realitati istorice inseamna idolatrie.

Critica maimoidiana a investirii cu sacralitate a unui spatiu neutru ar fi putut duce, pana si astazi la o linistire a conflictului geo-politic si la un primat al valentelor religioase ale vietii iudaice. Modelul maimonidian ce adera la ideea traditionala a Ierusalimului ca oras sfant, si interpretarea acestei sacralitati drept fapt istoric contingent, stabilit in virtutea respectarii comandamentelor divine, surse ale sfinteniei in lume, ar putea constitui un autentic model religios pentru iudei.14

Golita de sensul ei religios autentic, aceasta credinta idolatrica in Israel ca pamant sfant in mod intrinsec este evidenta astazi in fascinatia, intarita prin latura politica a aproprierii spatiului mai mult decat prin cea religioasa, pe care ideea pamantului sfant, privilegiat, a pamantului ales o exercita in egala masura atat asupra comunitatii evreiesti, cat si asupra celei arabe.

Comunitatile alesilor sunt cele luate de Dumnezeu in grija sa si devin, din punct de vedere sociologic, "*societati de contrast,* opuse puterilor obsedate de dominatie asupritoare si aroganta ale acestei lumi"15 . "Alegerea, care este in litigiu intre iudaism, crestinism si islamism"16 se transforma intr-o istorie a antiiudaismului hranit din snobism religios, xenofobie, invidie pe motive economice si sociale, si, evident, intr-o istorie a raspunsului iudaic adecvat extremismului judecatii antiiudaice, de natura critica. Acest tip de judecata poate fi indreptat in egala masura impotriva oricaror popoare ale lumii.

Starii de a fi evreu ii urmeaza cea de a deveni evreu printr-o lupta de o viata, lupta care vine sa motiveze si sa dezvinovateasca raspunsuri agresive la astfel de provocari.

Pe viabilitatea credintei in alegerea poporului evreu de catre Dumnezeu, credinta ce tinde sa devina ratiunea de a fi si justificarea durabilitatii comunitatii religioase

evreiesti, se grefeaza motivatia situatiei atitudinale configurata pe fundalul luptei si virtutii de a "deveni evreu".

Aceasta constiinta, ce pare sa defineasca identitatea comunitatii iudaice, este unul dintre cele mai importante imbolduri pentru mentinerea statutului sau monadic, intrucat este cea care ofera, cu cel mai mare grad de probabilitate, sentimentul apartenentei si al superioritatii. Rezistenta acestei comunitati, pe de o parte in fata incercarilor de globalizare, care pot fi deseori interpretate de o astfel de comunitate sau de un astfel de stat ca incercari de dezradacinare religioasa, iar pe de alta parte in fata incercarilor antisemite de distrugere a granitelor statale pe motive religioase si geopolitice venite, in special, dinspre islam, devine explicabila pe acelasi temei al credintei ca un popor cu adevarat mare nu se poate multumi cu un rol secundar in omenire, ci, asa cum sustinea Dostoievski in *Demonii,* el "trebuie sa stea neaparat si exclusiv pe primul loc". Este vorba aici, in esenta, de un orgoliu care stapaneste atat comunitatea iudaica, cit si cea islamica.

Analiza traditiei religioase islamice releva importanta originara, acordata de musulmani principiului fratiei universale si al egalitatii oamenilor. Aceasta originara toleranta religioasa a fost ulterior ignorata in favoarea unor tendinte maximaliste radicale, iar acest lucru este necesar a fi constatat fara prejudecata conform careia islamul este una dintre cele mai periculoase si fundamentaliste credinte religioase. A judeca lucid si nuantat situatia religioasa islamica si iudaica cred ca este cea mai nimerita abordare a unui popor cu alta identitate spirituala si culturala, singura abordare capabila de a se constitui ca o analiza pertinenta a acestei alteritati culturale. Un important factor in metamorfozarea, conotata negativ, a principiului musulman originar al tolerantei religioase intr-unul al radicalismului si fundamentalismului periculos, s-a dovedit a fi impactul cu civilizatia crestina, cu aroganta si desconsideratia ei fata de traditia islamica. Pe de alta parte, acest principiu, aceasta etica a tolerantei, ce pare a sta sub semnul unei profunde rationalitati, cristalizeaza o anumita superioritate constientizata a civilizatiei musulmane.

Faptul ca islamul se construieste pe sine ca istorie a revelatiei, ca intrunire a tuturor celorlalte religii, ca religie supusa total lui Allah, intra in incercarea de islamizare, de convertire, capatand totodata valorile universaliste. Arhitectonica religioasa islamica se expune si se adreseaza, intr-o prima faza, tuturor popoarelor sau comunitatilor religioase. In aceasta faza incipienta a istoriei religiilor, atat evreii cat si crestinii aveau un statut privilegiat in islamism, fiind catalogati cu titlul merituos de *Popoarele Cartii.* Evreii, adesea amintiti in *Coran* ca fiind pentru o lunga perioada de timp "unicii sustinatori ai monoteismului absolut" sunt criticati in acelasi *Coran* pentru credinta lor ca se constituie identitar ca *Popor Ales.* Musulmanii se opun mai ales "drepturilor pe care evreii considera ca le au fata de teritoriul sfant"17

Dar "diferenta esentiala intre cele doua credinte o reprezinta atitudinea fata de Iisus, pe care musulmanii il considera ca fiind adevaratul mesager (Mesiah) al

Divinitatii, realul purtator al invataturilor lui Dumnezeu catre poporul sau." 18

Fluctuatiile, care definesc din punct de vedere istoric relatiile dintre musulmani si evrei, nu sunt datorate atat contradictiilor religioase, desi si acestea au o pondere mare in conflictul lor, cat mai degraba situatiei conjuncturale in stransa legatura cu evolutiile politice. Imbinarea religiosului cu politicul sta sub semnul unui moment important din evolutia islamului, aparitia *Jihadului*. In marele creuzet al lumii musulmane aceasta doctrina impartea lumea in *Dar - al- Islam* [Casa Islamului] si *Dar - al Harb* [Casa Razboiului]. Prima cuprindea intregul teritoriu locuit de musulmani, fiind o entitate politico-teritoriala, iar cea de a doua era populata de comunitati "necredincioase", ce trebuiau aduse pe calea dreptei credinte musulmane, "pentru a li se arata superioritatea islamului"19 . Potrivit noii orientari, domnia islamului trebuia introdusa peste tot in lume si propunea legitimarea starii conflictuale permanente, "in ambele variante, ofensiv-defensiv, prin includerea luptei pentru extinderea islamului si obligatiunilor religioase ale fiecarui drept credincios."20

Aceasta idee a conflictului devine o stereotipie pentru lumea islamica, stereotipie ce tinde sa se mentina si astazi. Singura varianta de pace acceptata de Jihadul care propunea un *Razboi Sfant* permanent, fara un punct terminus, era una definita in termenii relationali si dihotomici ai invingatorului si invinsului, ai stapanului si ai supusului. Radicalismul si extinderea cu pretentii de universalitate a realitatii islamice, *Razboiul Sfant* par a fi exemple clare ale noii lupte intre doua puternice religii care sunt cea islamica si cea crestina. Contactul celor doua lumi transforma definitiv islamul tolerant la origini intr-unul inchis, intolerant. Raspunsul exclusivist si extremist al islamului oglindeste atacul de aceeasi factura indreptat impotriva lui de catre crestinism. O alta lovitura data islamului, in vremuri moderne de aceasta data, este constituita in planul geopolitic, mai mult decat in cel religios, de constituirea statului evreu sub influenta miscarii sioniste, si deci de privarea sau smulgerea unor teritorii. Atacul capata accente cu atat mai grave cu cat aceste teritorii au o puternica incarcatura religioasa.

In secolul XX, dupa constituirea statului Israel, conflictul Orientului Mijlociu, ce evolueaza intr-o forma din ce in ce mai violenta, este stimulata, se pare, si de interventia tarilor occidentale, pe de o parte, si a Uniunii Sovietice, pe de alta parte. Asa-zisa lor incercare de *neutralizare* a conflictului, in care spatiul acesta al Orientului Mijlociu pare a deveni teatrul de desfasurare a unor razboaie mai *reci* voaleaza antagonismul influentelor geopolitice ale marilor puteri mentionate. Straduintele dominatoare, de acaparare, de influenta, fie religioasa, fie culturala, ale marilor puteri plaseaza - si aceasta este o situatie general-valabila -, atat iudaismul cat si islamismului pe fagasul zbaterii atitudinal-religioase intre particularism si universalism. Particularismul, definit ca "grija unei comunitati religioase pentru ea insasi si pentru propriile sale interese"21 , cu tendintele sale total sau partial exclusiviste, este adesea stimulat, in sensul *rau/negativ* al

unei inchideri, de eforturile de convertire, damnabile, poate, intr-o si mai mare masura decat particularismul, ale altor religii. Universalismul teoretizat ca "grija sau interes pentru oamenii care nu apartin propriei comunitati religioase"22 , se afla intr-un real echilibru cu particularismul in oricare dintre religiile monoteiste [iudaism, crestinism, islamism].

Intrucat cred intr-un Dumnezeu al intregii omeniri, se poate vorbi de o perspectiva universalista a lor (a religiilor monoteiste). Ceea ce contravine de fapt intelegerii religioase este utilizarea criteriilor axiologice de tipul *paricularismul este rau si universalismul este bun.* Aceste valorizari binare, contrastante, arunca doar anatema conflictului in configuratia religioasa a lumii.

In contextul iudaismului este evidenta o pliere dihotomica alternativa, in functie de circumstantele politice in care statul evreu evolueaza: "In cazul persectiei evreilor primeaza particularismul, in cazul tolerarii lor, universalismul capata accente noi."23 Iudaismul, fiind insa constient de statutul sau privilegiat, " de rolul sau deosebit in planul de mantuire al lui Dumnezeu, doreste cu ardoare ca toata omenirea sa stea in aceeasi relatie cu Dumnezeu ca si el insusi" 24 . Pare imposibila si inutila in egala masura in contextul celor doua religii puse in discutie aici depasirea acestui zbucium intre particularism si universalism si topirea lui intr-un sincretism religios orientat exclusiv spre "binele" universal, tributar traditiei filosofice platoniciene.

Societatea moderna si statul secularizat nu poate sustine in mod verosimil pretentiile de a revendica un adevar absolut. Daca starea conflictuala constituie temeiul identitar al relatiei iudaism-islamism, reconstituirea si intelegerea, epurate de orice prejudecati care ar putea blama aceasta stare plasata in paradigma degradanta si abrutizanta, nerationala, de violenta, de aroganta unui idealism filosofic pretentios; reconstituirea, acceptarea [si nu pledez aici pentru un pasivism resemnat] si intelegerea in ansamblul sau a mozaicului conflictual, poate si trebuie sa constituie, cel putin la nivel teoretic, temeiul unei etici religioase autentic tolerante.

A accepta pana si o asemenea interpretare, *ultratoleranta* as numi-o, ce ramane, poate, tributara *teoriilor conflictelor* sustinute de antropologul britanic Max Gluchman, care vede in conflict si in modul de abordare a acestuia "obiectul unor puneri in scena rituale, menite sa elibereze si sa resoarba in acelasi timp exprimarea unor sentimente de rebeliune la adresa corpului social"25 si care utilizeaza notiunea de *conflict* pentru a descrie fapte, care "departe de a pune in pericol unitatea corpului social, ilustreaza mai degraba capacitatea integratoare a sistemului organizator"26 ; a accepta, deci, o asemenea interpretare vis -a-vis de orice conflict poate insemna un pas mic inainte inspre infaptuirea acelui deziderat al tolerantei, intrucat ea are nevoie, pentru materializarea ei, de o pliere genuina pe structura paradoxala umana, vazuta ca receptacol al anarhiei si al organizarii, al razboiului si al pacii deopotriva.

O analiza pertinenta a iudaismului si islamismului si a relatiei lor conflictuale, in care sunt evidente

implicatiile dezastruoase de natura religioasa, culturala si geopolitica, nu ar fi fost posibila fara apelul la constanta teoretica ce apare, din perspectiva occidentala contemporana, ca *alteritate monadica* a ei. Aceasta se situeaza undeva intre stereotipiile unei alteritati valorizate negativ, ca fiind damnabila, si stereotipiile unei alteritati valorizate pozitiv, inscrisa in planul globalizarii.

Contextul interreligios conflictual al iudaismului si islamismului nu poate fi desprins de spatiul *median* al intalnirii cu crestinismul, astfel incat devine evidenta necesitatea structurii dialogice tri-unghiulare.

Cu speranta ca am izbutit sa punctez macar cateva din momentele esentiale ale intalnirii religioase iudeo-islamice si, pe de alta parte, punctele care constituie calcaiul lui Ahile al societatii contemporane cu tendintele ei seculariste de mondializare, care "nu poate crea o rationalitate unica, acceptata de toata lumea"27 si cu tirania majoritatii neomogene care o caracterizeaza si fara pretentia de a fi realizat un portret antropologic al omului contemporan, consider ca o dezbatere exhaustiva a problematicii abordate, pana la o epuizare a ei nu si-ar mai fi gasit rostul, cu atat mai mult cu cat ea este si trebuie sa ramana o interpretare subiectiva, ce se cere si ea acceptata si tolerata.

Abordarea aceasta se doreste a fi inscrisa, pana la urma, in tonul tabloului dialogal, singurul in care se pot trasa liniile unui relativism teoretic in detrimentul tendintelor conceptual obiectiviste.

Note

[1] Claude Riviere, *Socioantropologia religiilor,* Bucuresti, Polirom 2000, p. 158.

[2] Gilles Kepel, *Dumnezeu isi ia revansa*, Bucuresti, Editura Artemis, 1994, p. 18.

[3] *Ibidem,* p. 58

[4] *Lexiconul Herder al intalnirii iudeo-crestine.* Substraturi, clarificari, perspective. Bucuresti, Humanitas, 2000, p. 204.

[5] *Ibidem* p, 18.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem,* p. 119.

[8] Gilles Kepel, *op. cit.,* p. 182.

[9] *Ibidem,* p. 167.

[10] *Lexicon,* p. 110.

[11] Claude Riviere, *op. cit.,* p. 159.

[12] Julien Ries, *Sacrul in istoria religioasa a omenirii,* Bucuresti, Editura Polirom, 2000, p. 149.

[13] *Lexicon,* p. 109.

[14] Gad Freudenthal, *Jérusalem ville sainte? La perspective maïmoidienne,* in "Revue de l'histoire", 217 -4/2000, p. 689-705.

[15] *Ibidem,* p. 22.

[16] *Lexicon,* p. 23.

[17] Dragos Ilinca, *O istorie zbuciumata a poporului evreu,* Bucuresti, 1999, Editura Niculescu, p. 111.

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem,* p. 112.

[20] *Ibidem.*

[21] *Lexicon,* p. 191.

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem.,* p. 192.

[25] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionar de etnologie si si antropologie,* Bucuresti, Polirom, 1999, p. 272.

[26] *Ibidem.*

[27] Claude Riviere, *op. cit.,* p. 158.