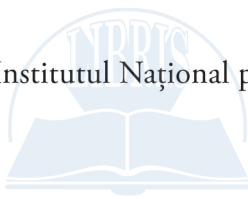


Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România
„Elie Wiesel“



ANA BĂRBULESCU

EVREUL ÎNAINTE ȘI DUPĂ CRISTOS





Cuprins

Cuvânt-înainte (<i>Al. Florian</i>)	5
„Umanitatea se află în ochii privitorului“	9
Originea antisemitismului: modelul substanțialist, 13 / Originea antisemitismului: paradigma funcționalistă, 22 / Originea antisemitismului: teologia creștină ca generator al unui tip original de antisemitism, 23 / Precizări teoretice, 36	
Imaginea evreului în lumea păgână	43
Străinul în literatura clasică, 46 / Evreul în literatura clasică, 60 / Evreu <i>versus</i> barbar sau evreu, deci barbar?, 96	
Statut legal și atitudini anti-evreiești în lumea păgână	101
Statutul juridic al evreilor în lumea păgână, 102 / Atitudini și acțiuni anti-evreiești în lumea păgână, 106 / Persecuție <i>vs.</i> toleranță sau persecuție și toleranță?, 121	
<i>Noul Testament</i>	127
Israel în <i>Noul Testament</i> , 129 / Teza înlocuirii, 153 / Legea în <i>Noul Testament</i> , 166 / <i>Noul Testament</i> : Incongruența surselor și eterogenitatea etichetărilor, 181	
Părinții Bisericii	189
Cine și cum este Israel?, 193 / Legea și funcțiile sale în literatura patristică, 215 / Construcție identitară și memorie habituală, 224	
Dincolo de secolul IV e.c.:	
statut juridic și sentimente populare	231
De la Constantin la Iustinian, 233 / „Mașina de fabricat zei“ sau despre funcția generativă a normei sociale, 254	
Construcție identitară, memorie habituală și anti-iudaism ...	259
Referințe bibliografice	273



I

„Umanitatea se află în ochii privitorului”¹

Parafraza pe care am ales-o pentru titlul acestui capitol introductiv îi aparține lui Richard Jenkins și este utilizată de sociologul britanic, pentru a sublinia două idei importante: natura construită a lumilor sociale „locuite” de om și — nu mai puțin important — caracterul coercitiv al acestor construcții sociale. Suntem, pe de-o parte, ceea ce am fost învățați că suntem, iar, pe de altă parte, ce ne este permis să fim, acest aspect extern al identificării fiind fundamental în construirea oricărui model identitar.

Plasată la nivel individual, această dialectică între momentul intern și cel extern al identificării este extrem de bine exemplificată de dilema identitară resimțită de Jean Améry.² Jean Améry, născut Hanns Mayer, vine pe lume în 1912, la Viena, într-o familie mixtă. Tatăl este evreu, iar mama — catolică. Tatăl îi moare pe front, în Primul Război Mondial, iar copilul, după dispariția acestuia, este crescut de mamă, într-un mediu catolic.

¹ Formula de la care pleacă această parafrază, *Beauty is in the eye of the beholder* („Frumusețea se află în ochii privitorului”, adică nu-i aceeași pentru oricine), a apărut pentru prima oară în romanul *Molly Bawn* (1878), de Margaret Wolfe Hungerford (1855-1897).

² Vezi Améry, 1980.



Hanns Mayer iubește limba germană și filosofii germani și-și termină studiile la Universitatea din Viena, cu niște rezultate remarcabile. Ce criterii utilizăm, pentru a stabili ce este Hanns Mayer? După legea iudaică, nu-i evreu, pentru că nu e respectat principiul matrilinear.³ Hanns Mayer însuși nu-și asumă acest model identitar, ci se consideră austriac. Și totuși, Hanns Mayer este deportat la Auschwitz, ca evreu. Întrebarea complexă din spatele demersului lui Améry este următoarea: ce ești, când nu poți fi ceea ce crezi că ești? Iar povestea sa demonstrează perfect caracterul coercitiv al construcțiilor simbolice împărtășite social, subliniind, în același timp, natura construită a acestora: nu-ți este permis să fii decât ceea ce te consideră ceilalți a fi. În cazul său, întrucât este etichetat drept non-evreu⁴, nu-i rămâne decât să devină evreu. Însă, deși aceasta e singura identitate ce-i este permis să și-o asume, este o identitate străină lui Hanns Mayer, iar, pentru a și-o asuma, el devine Jean Améry.

Am utilizat acest exemplu, pentru a sublinia existența unei puternice relații de dependență între modelul identitar pe care ni-l asumăm și modelul identitar pe care ni-l atribuie Ceilalți. Suntem ceea ce credem că suntem, însă această potențialitate se materializează social numai în măsura în care se suprapune cadrelor identitare împărtășite de Ceilalți. Dacă această suprapunere nu există, nu ne rămâne decât să ne adaptăm cerințelor majorității sau să fim excluși. Premisa de la care plec în această cercetare, și pe care voi încerca s-o demonstrez, este că această dialectică între modelul intern și cel extern al identificării funcționează la nivel nu doar individual, ci și comunitar.

Aserțiunea propusă de Jenkins are și un al treilea corolar: stabilirea granițelor între care „umanitatea” este recunoscută înseamnă, în realitate, delimitarea cadrelor între care normele morale rămân valabile și funcționale. Orice grup plasat dincolo

³ M. Qiddushin, III, 12.

⁴ Améry, 1980, p. 94.

de aceste limite este considerat în afara granițelor morale ale comunității și, de aceea, în raport cu el, normele morale pot fi suspendate.

Pentru evreii rezidenți în spațiul european, suspendarea normelor morale și plasarea acestora în afara granițelor umanității a reprezentat norma, în anumite perioade. Mă voi opri la două exemple care, deși sunt separate de aproape un mileniu, în fapt spun aceeași poveste.

Potrivit mărturiei lăsate de Richard din Devizes, un cronicar englez și călugăr din secolul XII, la 3 septembrie 1189, în ziua încoronării regelui Richard I, Londra a fost scena unor violențe anti-evreiești:

„Chiar în ziua încoronării, cam la ceasul la care Fiul a fost oferit Tatălui, a început la Londra jertfirea evreilor pentru tatăl lor, Diavolul, și atât de lungă a fost durata acestui mister, încât holocaustul a putut fi cu greu finalizat până în ziua următoare. Alte târguri și orașe ale regatului au imitat credința londonezilor și, cu devoțiune asemănătoare, i-au trimis în iad pe acești iubitori de sânge.”⁵

Uciderea evreilor a trecut drept un act de credință, domnia regelui proaspăt încoronat Richard I a părut a fi pusă sub semnul reușitei, tocmai prin manifestarea divinității, iar Dumnezeu și-a făcut simțită prezența printr-o masacrare a evreilor, care a durat nesperat de mult.

Cel de-al doilea exemplu ne poartă aproape nouă secole mai târziu. De astă-dată, suntem la începutul lui octombrie 1941 pe teritoriu sovietic, iar comunitățile evreiești erau exterminate prin împușcare. Walter Mattner, un soldat de rând al armatei germane, participa, în această calitate a sa, la execuțiile în masă. O scrisoare trimisă soției, care-l aștepta la Viena, stă mărturie pentru raționalizările pe care le utiliza, pentru a legitima execuțiile la care lua parte:

⁵ Richard din Devizes, 1841, p. 3.



„Când a zecea încărcătură a sosit, ținteam deja mult mai calm și trăgeam sigur către femei, copii și sugari. Având în vedere că și eu am doi copii acasă, cărora aceste hoarde le-ar face același lucru, dacă nu de zece ori mai rău... Copii mici zburau în cercuri largi prin aer, iar noi îi împușcam cât zburau încă, înainte să cadă în noroi și apă. Să scăpăm de aceste gunoaie care au aruncat Europa în război și care încă se agită în America...”⁶

Cele două cadre sociale, care susțin evenimentele de mai sus, sunt complet diferite și, totuși, dincolo de diferențele date de context, raționamentul utilizat în ambele cazuri este identic structural: moartea evreilor anunță timpuri mai bune sau este o condiție a materializării acestora. Este un caz tipic de plasare a Celuilalt dincolo de granițele umanității (sunt „gunoaie” sau „fii ai Diavolului”), o plasare care determină suspendarea oricăror inhibiții de ordin moral și permite legitimarea crimei, în numele credinței sau al patriotismului.

Pornind de la aceste exemple, întrebarea care va circumscrie analiza pe care o propun este: unde se află sursa acestei etichetări atât de negative a evreului? Care sunt mecanismele sociale, care permit explicarea acestei construcții simbolice?

Paradigma în care-mi plasez demersul teoretic este aceea a constructivismului social. Cu alte cuvinte, premisa de la care pornesc este aceea că realitatea socială este o realitate construită. Însă caracterul contingent al acesteia nu-i domesticește cu nimic puterea coercitivă, întrucât, așa cum remarca și Jenkins, aceste construcții simbolice, deși sunt imaginate, nu sunt și imaginare.⁷ Ele sunt, în esență, construcții umane, însă, fiind în același timp împărtășite social, devin realități *sui-generis* pentru actorii participanți la viața socială.

În literatura de specialitate, majoritatea autorilor integrează analiza imaginii asociate evreului într-un cadru conflictual.

⁶ Matthäus, 2004, p. 298.

⁷ Jenkins, 2004, p. 123.

Elementele aflate încă în dezbateri sunt circumscrise fie aparatului conceptual utilizat (e vorba de anti-iudaism, antisemitism, polemică anti-evreiască sau iudeofobie?), fie relației de dependență sau, dimpotrivă, de independență, care ar exista între anti-iudaismul/antisemitismul manifestat în lumea păgână, în raport cu cel specific spațiului creștin. Concluziile acestor cercetări pot fi împărțite în două categorii: pe de-o parte, îi avem pe cei ce identifică lumea păgână drept spațiu originar al anti-iudaismului/antisemitismului; pe de altă parte, pe cei care susțin inexistența unei relații cauzale între anti-iudaismul/antisemitismul specific lumii păgâne și cel specific lumii creștine. Primul model teoretic cunoaște două dezvoltări: varianta substanțialistă, în care specificitatea iudaică generează etichetarea negativă a evreilor, și modelul funcționalist, în care aceasta e cauzată de factori externi, de natură socială și, mai ales, politică.

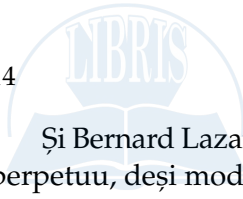
Pentru o mai bună înțelegere a acestor abordări, voi analiza pe rând aceste trei direcții explicative, pentru ca, în finalul capitoului, să mă opresc asupra unor precizări de natură conceptuală, care vor permite, în egală măsură, creionarea direcției teoretice pe care-mi voi construi analiza.

Originea antisemitismului: modelul substanțialist

Promotorii acestui model teoretic identifică specificitatea stilului de viață iudaic, cu precădere separatismul impus de Lege, drept cauze ale antisemitismului. Identificând cauza în chiar complexul simbolic iudaic, toți acești autori, de fapt, susțin teza unui antisemitism etern.

Pentru Theodor Mommsen, de exemplu, antisemitismul este consecința barierei pe care au interpus-o evreii între propria comunitate și popoarele în mijlocul cărora au trăit.⁸

⁸ Mommsen, 1999, pp. 169-170.



Și Bernard Lazare propune aceeași idee a unui antisemitism perpetuu, deși modelul său explicativ este ușor mai nuanțat.

Lazare, de altfel, este primul autor care face distincția între anti-iudaism și antisemitism, subordonându-l pe cel dintâi unor cauze exclusiv religioase, în timp ce al doilea este fundamentat pe motivații economice, sociale, ulterior și rasiale. În opinia sa:

„La baza antisemitismului din zilele noastre, ca și la baza anti-iudaismului din secolul III, se găsesc oroarea și ura resimțite față de străin. Aceasta e cauza fundamentală a tuturor formelor de antisemitism, motivația unică pe care o putem identifica în Alexandria perioadei ptolemeice, în Roma lui Cicero, în orașele grecești din Peninsula Ionică, în Antiohia și Cirene, în Europa feudală și în statele contemporane animate de principiul naționalist.”⁹

Altfel spus, deși aparent foarte diferite, între anti-iudaismul caracteristic perioadelor antică și medievală și antisemitismul caracteristic perioadei moderne, există doar o diferență minimă, care se manifestă prin existența/inexistența nevoii de raționalizare a acestei animozități generate de una și aceeași cauză: prezența străinului, a celui care — pentru că este perceput drept diferit — e necesarmente plasat în categoria generică a grupului de non-apartenență.

În plus, mai afirmă Lazare, pentru a înțelege dinamica atribuirilor anti-evreiești, mai trebuie luat în discuție un element important. Pentru creștinul de altădată, detestarea „poporului deicid” era una instinctuală, iar această atitudine era acceptată ca atare, fără a genera nevoia construirii unei justificări specifice. Cu totul altfel stau lucrurile în societatea modernă, când ura se dorește explicată, motivată sau, în termenii folosiți de autor, „decorată”. Este o mutație care generează, în opinia lui Lazare, transformarea vechiului anti-iudaism în antisemitismul caracteristic societății moderne.¹⁰

⁹ Lazare, 1934, p. 268.

¹⁰ *Ibidem*, p. 52.

În concluzie, de-a lungul întregii istorii, nu avem de-a face decât cu niște raționalizări diferite ale unei xenofobii perpetue¹¹, generată de pătrunderea populației evreiești în spațiul păgân, odată cu apariția Diasporei.

În opinia mea, punctul slab al tezei lui Lazare se află în dificultatea de a explica specificitatea pe care o capătă evreul în mediu creștin, în cadrul categoriei generice a străinului. Lipsind această direcție de analiză, întrebări de tipul: dacă anti-iudaismul/antisemitismul nu e decât o simplă formă de xenofobie, cum putem explica tradiția *adversus Iudaeos* („împotriva iudeilor“) din literatura patristică?; sau: cum putem înțelege portretul cu totul special asociat evreului în perioada medievală?; sau: cum se explică aplicarea tezei rasiste tocmai populației evreiești rezidente în spațiul european? — rămân fără răspuns.

Un alt autor care se înscrie pe aceeași direcție teoretică este Edward Flannery. Acesta, la fel ca și Lazare, face distincție între anti-iudaism și antisemitism, însă aceasta este operațională doar atunci când este analizat statutul evreilor în mediu creștin.

Cu alte cuvinte, în viziunea lui Flannery, există antisemitism păgân, antisemitism creștin și anti-iudaism creștin. Cel din urmă este de natură pur teologică, presupunând respingerea modelului religios iudaic, nu și a poporului evreu. Mai mult decât atât, anti-iudaismul exclude existența urii, considerată elementul definitoriu al antisemitismului.¹²

Atunci când ia în discuție statutul evreilor în lumea păgână, Flannery conchide, asemenea lui Mommsen, că antisemitismul apare ca reacție la separatismul populației evreiești.¹³ În lumea greacă, acest separatism a fost etichetat extrem de negativ, întrucât era perceput a fi expresia nerecunoașterii valorii și superiorității civilizației elene și, mai mult, era manifestat de un popor care aparținea grupului nediferențiat al barbarilor.

¹¹ Lazare, 1934, p. 267.

¹² Flannery, 1965, p. 60.

¹³ *Ibidem*, p. 7.



Institutul Național pentru
Studierea Holocaustului
din România "Elie Wiesel"

Autoarea reia întrebări care au generat importante reflecții legate de spațiul cultural universal. Producțiile culturale sunt parte din această cercetare și reprezintă sprijinul bibliografic de care a beneficiat proiectul. Narațiunea este un dialog continuu cu lucrări recunoscute din sociologia sau filosofia care a interogat sursele antisemitismului contemporan. Dialogul este unul specific cunoașterii și se construiește pe o metodologie cu două axe, guvernată de spiritul critic: pe de-o parte, reține și assemblează segmente folositoare din predecesori, după care face un pas mai departe și oferă propria contribuție cognitivă, care să închidă narațiunea.

Al. Florian



www.curteaveche.ro

ISBN 978-606-588-886-9



9 786065 888869

CURTEA  VECHÉ