

Steven E. Aschheim

Cionizmus és európaiság¹

„Megalapítottam Bazelben a zsidó államot” szól Herzl Tivadar 1897. szeptember 3-i közismert naplóbejegyzése. Ám a proklamáció svájci helyszíne – vagyis az Első Cionista Kongresszusé – csak egy a sok jel közül, amely Herzl vállalkozásának Európával való bonyolult összefonódását mutatja. A cionizmus születésénél minden szempontból Európa bábáskodott, földrajzi és politikai realitás, kulturális és szellemi forrás gyanánt éppúgy, mint negatív példaként. Csakhogy a mozgalom politikai és kulturális ontológiáját eleve komplikálttá tette a kontinens kényes kelet-nyugati megosztottsága, melybe beleértendő az „Ostjuden” és „Westjuden” közti vélelmezett különbség. A cionizmus elsősorban és nyilvánvalóan reakció volt, reagálás az európai emancipációs megállapodás látható kudarcára és a nyomában fellángoló heves antiszemitizmusra. Ugyanakkor lényegét tekintve – mind politikai, mind kulturális értelemben – egy hamisítatlanul európai találmánynak, a nacionalizmusnak a – sajnálatos, kései – terméke. Ám azáltal, hogy kinyilvánította a zsidó nép – akár részleges, akár teljes – kivonulási szándékát a kontinensről, a cionizmus e nacionalizmusnak mindenképp a mostohagyermeké lett. Tartalma és genezise mégis értelmezhetetlen ezen az öntőformán és kontextuson kívül, főleg azon a másodlagos nacionalizmuson kívül, melyet a birodalmak kisebb és önálló államisággal nem rendelkező népei használtak fegyver gyanánt. Nem véletlen, hogy a Herzl-féle zsidó nacionalizmus a tizenkilencedik század végi Bécsben, az Osztrák-Magyar Monarchia szívében született, akkor, amikor a monarchiát alkotó népek (csehek, szlávok, ruténok és mások) közül sokan ugyancsak nemzeti önrendelkezést követeltek.

A cionizmus és Európa viszonya persze ennél jóval szövevényesebb. A cionista törekvések változatai – a különféle politikai stratégiák, az Európa elutasításától az utópista ábrándozásig terjedő elképzelések – szorosan összefüggtek az európai történelem viharos fordulataival és sokszínű kulturális diskurzusával. A századvégi Európa különféle tájain élő cionisták igen rövid idő alatt magukévá tették és változatos módon újrafogalmazták

Marxot, Tolsztojt, Nietzsche-t, Freudot, a *Bildung*-humanizmust, a liberalizmust, a romanticizmust, a szocializmust, az expresszionizmust, a *völkisch* ideológia és a *Lebensphilosophie* gondolatait, a degenerációról és a regenerációról szóló medico-eugenikus és rasszista ideákat, és beillesztették a zsidó reneszánszról alkotott sajátos vízióikba. A születőben lévő cionista kultúra körvonalait és ideáljait az *új embertípus*nak ugyanaz az ethosza és esztétikája alakította, amely az európai szocializmusra, anarchizmusra, feminizmusra és a kor más nacionalista mozgalmaira hatott.

Ám ez a viszony sosem merült ki csupán a függésben és a birtokba vételben. A cionizmusnak az európai eszméhez és valóságához fűződő kapcsolata sokkal összetettebb és ambivalensebb. Mint a legtöbb feszült viszonyt, ezt is a csalódás és a csodálat ellentétei jellemezték, dialektikus feszültségek mozgatták – s ez ma is így van. A változatosan értelmezett európai történet tagadását és utánpótlását egyaránt magában foglalta a cionizmus, már a tizenkilencedik századi kezdetektől. Miközben arról beszélt, hogy a zsidók elvágódnak Európából (illetve, hogy némelyek, főleg kelet-európai zsidók ezt mint belső parancsot érzékelik), azonközben lényegében a kontinens újratereztését, megmentését hirdette. Arthur Hertzberg találó megfogalmazásában a cionizmus „egyrészt megkísérli megragadni a szabadságot, mellyel a modern világ a zsidókat kecsegteti, másrészt ennek még a reményét is romba dönti; általánosságban arra buzdítja a zsidóságot, hogy legyen része a társadalomnak, s eközben még intenzívebben propagálja a visszahúzódot; teljesebb részvételt követel a modern kultúrában, ugyanakkor régebbi típusú, hagyományos lojalitást kíván.”²

Ezeken a dialektikus kereteken belül a cionizmus különböző iskolái és áramlatai más-más súlyt helyeztek Európa elutasításának és újjáteremtésének e végleteire, illetve igyekeztek lavírozni vagy közvetíteni közöttük. Herzl Tivadar, a politikai cionizmus megalapítója mindezen elemeket beépítette vészterhes víziójába. Kötötte magát ahhoz, hogy a zsidóság különálló nemzet, hogy az eman-

cipáció liberális terve kudarcra van ítélve, és hogy az antiszemitizmus nemcsak a hagyományos keresztény közösségben, de a modern társadalomban is ragályként terjed – mindez nyilvánvaló ellenhatás, Herzl kiábrándultságát mutatja abból a humanista–kozmpolita Európából, amellyel korábban azonosult. Meggyőződése, hogy a zsidókat meg kell menteni Európa potenciális (addig föl nem ismert) barbárságától. Herzlnak e tárgyban igen súlyos előérzetei voltak (s ezáltal szembenállt kora zsidóságnak alapjában optimista hangulatával). Hátborzongatóan ecseteli a Rothschild családnak a zsidókra váró európai sorsot: „Alulról jövő forradalmi kisemmizés lesz vagy felülről jövő reakciós vagyonek Kobzás? Elűznek bennünket? Megölnek? Az az érzésem, hogy ez is, az is meg fog történni, s még egyebek is.”³

Am a zsidóság kivonulásának gondolata és az Európán kívül megteremtendő különálló, szuverén állam terve korántsem Európa tagadását jelentette Herzl számára. A majdani társadalomról alkotott elképzelése a régi kontinens egyértelmű lenyomatát viselte magán. Méghozzá úgy, hogy az európai tudomány és technika legkorszerűbb eredményeit alkalmazó új államkezdemény és új társadalom várhatóan megelőzi majd európai őseit. Az ország elsődleges nyelve német lesz. (A Herzl-féle eredeti nacionalizmus nem irányult Cion felé, és nem is nagyon azonosult a héber nyelv felélesztésével – ez csak később lett az izraeli kultúra és identitás megteremtésének legfőbb összetartó ereje.) A Herzl szerinti kozmpolita Haifa-kép, ahol „a legkülönbözőbb nemzetiségek nyüzsgnek az utcán”, nyilvánvalóan a személyes budapesti, bécsi és párizsi élmények lenyomata. „Esténként, ha tesszik, mehetünk operába vagy színházba: németbe, franciába, angolba, olaszba, spanyolba.” Európai az az elképzelése is (és naív, bár talán csak így visszatekintve), hogy a nyugati civilizáció – a tudomány, a politikai intézmények, a mezőgazdaság, az orvostudomány és a gazdaság – legújabb vívmányainak meghonosítása után a helyi lakosság egycsapásra felismeri majd ezek előnyeit, lelkesen üdvözlö az újonnan jövőket, és befogadja őket a tolerancia és az érdem modern elvein alapuló új nemzetközösségbe.

Nehéz elgondolni, hogyan másképp képzelhették volna új világukat az alapító atyák, a politikai cionizmus első generációjának képviselői, Herzl Tivadar és Max Nordau. Hiszen egyértelműen asszimilált, kozmpolita közép-európai zsidók voltak, akiknek természetes világképe a köreiket jellemző liberális és polgári értékrend lényegi elemeire épült.

Nem csoda, hogy elgondolásukat magától értetődő módon átszötte koruk uralkodó politikai és szellemi kultúrája. Igaz, a „zsidókérdésre” nem a szokványos liberális és polgári módon tekintettek. Új társadalmukat menedékként képzeltek el, a zsidók európai megvetése és üldözése termékeként, bizonyos értelemben „a vén kis Európa szenvedélyes elítélése” gyanánt, miként Herzl utópista regénye, az *Altneuland* (*Ősújorszag*)⁴ egyik hőse megfogalmazza. Ez az együttműködésen alapuló, haladó társadalom azonban nem készült sem kizárólagos, sem vallási „zsidó államnak”, inkább „a zsidók államának” (*Der Judenstaat*), melynek szuverenitása és önrendelkezése a modern nyugat- és közép-európai liberális, felvilágosult és világi eszmények szó szerinti leképezése lett volna. Herzl új világa nemcsak a tisztaság, az egészség és termékenység újraélesztett polgári erőit példázta volna, hanem pontosan azokat a kozmpolita értékeket – a toleranciát és a meg-nem-különböztetést –, amelyeket Európa kifejlesztett, hirdetett, majd elgáncsolt.⁵

Herzl Európa-központú cionizmusának van egy még meglepőbb eleme. Herzl úgy gondolta, a zsidóság kivonulása következtében Európában nem-hogy megtörnének a felvilágosult törekvések, hanem éppenséggel visszanyernék elveszett humanista kozmpolitizmusukat! A zsidók gazdasági hatalma, forradalmi tevékenysége és tömeges keleti bevándorlása okozta ingerültség ugyanis lovát adott a liberalizmusellenes erőkhöz, érvel Herzl. A zsidóság távozása révén csökkenne a nyomás, amely az európai liberális és haladó erőkre nehezedik, s így paradox módon nemcsak megmentené, hanem vissza is térítené őket valódi, ideális lényegükhöz. Ettől a tervtől Herzl háromszoros hasznot remélt. Elsősorban azt, hogy az új állam újjáteremtse az európai kultúrát és civilizációt, immár saját önálló hazájában, s ezáltal a zsidóság végre szabad és egyenrangú partnerként gyakorolja ugyanezt az európai kultúrát. Másrészt – amire még nem volt példa –, hogy európai partnerei elfogadják a zsidóságot. Végül, hogy az újonnan született elfogadás nyomán a zsidók az eddigi neheztelek helyett szeretettel forduljanak az európaiak felé, akik korábban eltaszították őket.⁶ A Herzl-féle cionizmus, a zsidókérdés e megoldása tulajdonképpen megszüntetné a zsidók és az európaiak közti különbséget, s végül a megbékéléshez vezetne. Lehetséges, hogy mindezek naiv érzelmek, de az kétségtelen, hogy ez a vízió egyaránt jelentette az Európával való azonosulást és Európa megtagadását. S ebben az értelemben van némi igazság abban az állításban, hogy a cionizmusnak ez a vál-

faja voltaképpen a zsidók kollektív európai asszimilációjának egyfajta alternatív terve.

Herzl és Nordau elképzelésének épp ez az „asszimilációs” és „európai” mivolta lett a korai cionizmus belső feszültségeinek egyik forrása. Éles vita folyt a mozgalom kelet- és nyugat-európai képviselői közti látszólagos különbségekről és feszültségekről – csakugyan látszólagosokról, ugyanis olyan német anyanyelvű fiatal cionisták, mint Martin Buber, egyértelműen az „Ostjuden” oldalra álltak. Achad Ha'am (Asher Ginzberg) orosz gondolkodó megvádolta Herzlt és Nordaut: annyira elszakadtak a judaizmustól, hogy majdani államukat „annak az idegen kultúrának a normái fogják alakítani, amelyet ők magukba szívtak, erkölcsi nyomással vagy akár erőszakkal is arra töreksznek majd, hogy a zsidó államban ezt a kultúrát ültessék el, hogy a zsidó állam végül majd zsidó németek vagy franciák állama legyen.”⁷ Nordau a maga részéről erre azt felelte, hogy a cionizmusnak esze ágában sincs lemondani az európai kultúráról, amelyhez a zsidók olyan nagy mértékben hozzájárultak. Egyébként is: európaiság és zsidóság nem zárja ki egymást. „Lehet – jegyezte meg vitriolosan –, hogy Achad Ha'amnak idegen az európai kultúra. Mi majd érthetővé tesszük számára.” Lévén, hogy az „Európa-központúság” fogalma ekkor még nem létezett, Nordau bátran hirdette, hogy „Ősűföld Európa egy darabja Ázsiában”. A leendő zsidó állam liberális lesz, Európa nyugati felének része, nem valamiféle „antikulturális, vad *Asientum*-utód, amelyet Achad Ha'am kíván.”⁸

Ez a feszültség, mely az „egészségesnek” vélt más nemzetek normáinak, attitűdjeinek átvételére irányuló úgynevezett „normalizáló” igény és a sajátos „zsidó” értékek, hagyományok érvényesítésének vágya között izzott, nemcsak a cionista mozgalmat jellemezte, de az izraeli társadalomnak a mai napig olyan meghatározó és megoldatlan problémája, mely erősen rányomja bélyegét kulturális és politikai önmeghatározására. Erre a mai dimenzióra írásunk végén még visszatérünk. Most egy másik kérdést kell érintenünk, mely csak a felszínen paradox. A zsidó kulturális reneszánsz és spirituális tartalom Achad Ha'am-féle cionizmusa lényegében ugyancsak világias, ideológiaiilag európai fogalmakban jelent meg. A feltámasztott, szándékoltan modern judaizmus e képviselője autodidakta „nyugatisodott” zsidóként⁹ jellemezte önmagát, s a zsidó nemzeti lényeg poszt-tradicionális rendszerét és eszméit éppenséggel Herbert Spencer ihletése nyomán akarta felépíteni!

Achad Ha'amtól eltérően azonban a nyugat-európai cionizmus első generációjának legtöbb egy-

szerű képviselője – jóllehet így vagy úgy a zsidóság „nemzet” mivoltát vallotta, és érzékenyebb volt az antiszemitizmus rezdüléseire, mint a liberálisok – erőteljesen megkülönböztette a „keleti” meg a „nyugati” zsidókat, és változatlanul kizárólag Európa és az európai kultúra koordinátái közt határozta meg önmagát. Franz Oppenheimer így ír erről: „Kulturális értelemben kollektíve németek vagyunk [*Kulturdeutsche*], vagy franciák, és így tovább... mert szerencsénkre olyan kultúrközösségekhez tartozunk, amelyek a nemzetek élvonalában állnak... Kulturálisan nem lehetünk zsidók, mert a zsidó kultúra, abban a formában, ahogy a Kelet gettóiban a középkorból megmaradt, összehasonlíthatatlanul alacsonyabb nívójú, mint a mi [nyugati] modern nemzeteink kultúrája. Visszafelé nem fejlődhetünk, nem is akarunk. A keleti zsidóknak viszont lehetetlen lenne oroszra vagy románra lenni... Nekik kulturálisan zsidóknak kell lenniük..., mert a középkori zsidó kultúra épp annyival áll a kelet-európai barbárság fölött, amennyivel Nyugat-Európa kultúrájától elmarad.”¹⁰

Ez az attitűd bizonyos mértékig érvényes a későbbi, jóval radikálisabb közép-európai cionistákra is, akik mélyebb egzisztenciális és pszichológiai alapot kerestek zsidó elkötelezettségüknek, s akik kínosan óvakodtak az Európa és a cionizmus közti túlon túl szoros kapcsolattól. Kurt Blumenfeld, a maga által „poszt-asszimilációs” nevezett német cionizmus vezetője minden ironia nélkül jelentette ki, hogy „a cionizmus Európa ajándéka a zsidóknak”.¹¹ Hangoztatta, hogy éppen a legszínvonalasabb európai kozmopolita humanizmus és a német *Bildung*-hagyomány vezet el „az intenzív zsidó nemzeti tudatossághoz”. Paradox módon azonban, fejti ki Blumenfeld, csak amikor a zsidó nemzeti öntudatnak ezt a szintjét elértük, csak akkor értjük meg igazán, mennyire „megérint bennünket a német és az európai humanista kultúra, amelynek ezt a hihetetlen erkölcsi felmagasztosulást köszönhetjük”.¹² Kurt Blumenfeld korántsem állt egyedül ezzel a véleményével. Cionista társa, Ludwig Strauss azt állította, hogy „az ember mindenekelőtt Goethe tanulmányozása révén találja meg zsidó lényegét”, s ezt a gondolatot Walter Benjamin is szívvel-lélekkel támogatta.¹³ Shmuel Hugo Bergmann prágai cionista közismert kijelentése így szól: „Fichte nélkül sosem fedeztük volna fel a zsidó kultúra megfelelő áramlatait, sosem értettük volna meg a judaizmust.”¹⁴

Az olyan asszimilálódott kelet-európai cionistáknak, mint Chaim Weizmann, akik egyformán otthonosan mozogtak az európai világi kultúrában és a zsidó témában, a cionizmus a két elem optimális

kombinációját ígérte: „Amit zsidó kultúrának tekintünk, az egészen a legújabb időkig összekeveredett a zsidó vallásossággal, ha pedig a szoros értelemben vett kultúráról beszélünk, a nyugat-európai cionisták azt hitték, a kelet-európai oktatási intézmények fejlesztéséről van szó. Talán most világos lesz [...], hogy a cél a zsidó nemzeti előrelépés, mint egész – különös figyelemmel arra, hogy összekovácsoljuk az irodalmat, a képzőművészetet és a tudományos kutatást az európaisággal, lefordítsuk modern kreativitásra, és egyéni arculatú intézményekben juttassuk kifejezésre.”¹⁵ A keleti és nyugati cionisták találkozója gyümölcsöző lesz, hirdette meg Weizmann, olyan folyamat, „amely közel hozza a gettót Európához és Európát a gettóhoz”.¹⁶ Martin Buber (egy ugyancsak meglehetősen bizonytalan sztereotípián révén) úgy képzelte el a találkozást, mint ami majd áthidalja a tragikus szakadékot a Kelet képviselte *Judentum* és a Nyugat képviselte emberiség (*Menschentum*) között. Ez a találkozó végül gyümölcsöző szintézist hoz, a haladó modernitás pilléreire nyugvó, igazi zsidó reneszánszot.¹⁷

Csak hogy Buber (ahogyan Achad Ha'am is) a cionizmusnak egy egészen más vonulatához tartozott, s ez szembehelyezkedett Herzl és Nordau „politikai” hangsúlyjaival és a „zsidó” kultúra ezzel összefüggő lebecsülésével. Szerintük a Herzl-féle új társadalomkép mint a német és európai kultúra és befolyás előretolt bástyája, valójában a nagyhatalmak machinációinak és kiegyezésének terméke, utáncat-mivoltára utal a formális államiság kereteinek erőteljes hangsúlyozása is – általában sugárzik belőle a kétségbeesett igyekezet, hogy a zsidóság „olyan legyen, mint a többi nemzet”. Úgy érezték, ez az elképzelés egyszerűen kihagyja „a zsidó lényegét”, amely – a gyökerekből kiindulva – a pusztá hatalmon felül elmélyültebb kultúrával és etikával ruházná fel az új társadalmat. Cionnak az a lényege, hogy „a népek világossága” legyen. Márpedig ha az újdonsült ország csak egy újabb „normális”, izmos állam lesz, vallja Buber, akkor a zsidóság újjászületése saját földjén elveszti minden morális, metafizikai és történelmi értelmét.

Az első világháború és utóhatásai idején különösen felerősödött a zsidó gyökerekhez való visszatérés igénye, egyúttal összefonódott Európa bírálataival és azzal a követeléssel, hogy a zsidóság vonja ki magát a kontinens bénító befolyása alól. Mind több fiatal közép-európai cionista állította szembe egymással a zsidó nép sajátos történelmi-erkölcsi karakterét, „lényegét” és a nyugati civilizáció összeomlását; a tisztább „Kelet” értékrendje és Cion építése hiteles kontrasztnak látszott a vélt európai

dekadenciával, szenvtelenséggel és barbarizmussal szemben. Ezért aztán Gershom Scholem, a szinte ösztönös cionista (aki mint veszedelmes téveszmét már igen fiatalon elutasította a „német–zsidó” szimbiózist) azt írta fiatalkori naplójában: világháború-ellenessége abból a meggyőződéséből fakad, hogy ez egyáltalán nem cionista ügy, hanem tisztán európai. A cionizmus félreértése, írta 1915-ben, ha barátai azt hiszik, hogy „az európai harcterek vágóhídjain, a vérben és halálban majd megoldás és megújulás születik Júda számára. A mi megoldásunk a forradalom, és ahhoz nem a nyugat-európai idegenek hulláin át vezet az út.”¹⁸

Mindezen végletes érzelmek ellenére még itt sem kell nagyon mélyre ásunk, hogy megleljük az európai függést. Scholem már igen fiatalon kialakított egy sajátosan vallásos-metafizikus nacionalista víziót, amely bizonyos korábban elhanyagolt és (szerinte) erőt adó, sokszor antinomista, misztikus és messianisztikus források újralfedezésén és megfelelő dialektikus értelmezésén alapult. Kötötte magát ahhoz, hogy ezek nem az európai, hanem a sajátosan zsidó világkép és történelem részei. Ámde ahogy Herzl és Nordau lényegében európai liberális, kozmopolita, antiklerikális pozitivisták nyelven fogalmazta meg cionizmusát, a Scholem zsidó nemzeti történetfilozófiájába beépített elemek paradox módon éppúgy értelmezhetetlenek az európai századvég posztliberális antipozitivizmus-hullámán kívül, illetve az „irracionális” fölfedezése meg a mitikus és misztikus mint lényegi és éltető emberi erők nélkül. E kapcsolat egy másik aspektusának az ifjú Scholem is tudatában volt. „Paradox helyzet,” írta 1916-ban, „hogy nekem, Európa igazi, rendíthetetlen ellenségének (*Europa-feind*) és az új Kelet hívének, aki egy új Júda megteremtője akar lenni, be kelljen érnem azzal, hogy az európai tudomány (*Wissenschaft*) tanáráként tevékenykedem.”¹⁹

Scholem önmeghatározása, „az új Kelet híve”, aki szembehelyezkedik Európával, ismert polaritás volt a közép-európai cionisták között, akik különféle módokon próbálták megerősíteni vagy eltörölni ezeket az ősi végleteket, illetve igyekeztek navigálni közöttük. (Az eszmecsere javarészt ezen fogalmakról és vélt „lényegekről” zajlott.) Moses Calvary egyszer ugyan találóan megjegyezte, hogy „az én álmaim nem a pálmafák tövében, hanem a fenyőfák árnyékában születtek”²⁰ (!), talán mégis ő képviselte legvilágosabban a középutat. Tisztában van vele, írta, hogy a cionistákra egyfelől a német nacionalizmus esztelen befolyása hat, másfelől a túlzó orientalizmus, s ő maga igyekszik mindkét erővel kritikus és racionálisan kiegyensúlyozott vi-

szonyt fenntartani. „Világos – írta –, hogy különbözünk a német lényegtől, ám a zsidóként magunk választotta módokon egyúttal magunkévá tesszük és megőrizzük az európai örökségként kapott nyugati értékeket.”²¹

A Calvary emlegette „német nacionalizmus esztelen befolyása” lényegében az integrált nacionalizmusnak a *völkisch* ideológiaként ismert ágára utal.²² Azt hihetnénk, hogy – szemben a *Bildung* tárguló kulturális horizontjával és a humanizmus értékeivel – ez végzetesen hatott a közép-európai cionizmusra. Ámde itt újfent feltűnő paradoxonnal találkozunk. Éppen azok a szenvedélyes közép-európai cionisták – Shmuel Hugo Bergman, Hans Kohn, Ernst Simon, Robert Weltsch, Gershom Scholem, Martin Buber és mások –, akik az első világháború utáni első évek óta a legérzékenyebbek voltak a cionizmusnak Palesztina arab lakóival kapcsolatos morális problémájára, pontosan ők kerültek a legszorosabb kapcsolatba az organikus, egzisztencialista és totális *völkisch* víziók és ideológia különféle változataival. Hogyan magyarázható, hogy ezek a gondolkodók, akik az arab–zsidó konfliktus egyfajta kölcsönös, kétoldalú megoldását támogatták, és akik a cionizmus legkevésbé sovinszta formáját kialakították, nacionalizmusukat ugyanők olyan többszörösen misztikus, neoromantikus és „irracionalista” impulzusokkal fonták egybe, amelyek a tágabban értelmezett európai századvég szövetéből és weimari értelmiségi áramlatokból valók?

Pontosan azért voltak képesek a nemzetállam szerintük abszolutizált szerepének, az etnikai szuverenitásnak, a többségi kormányzásnak és az erőpolitikának a bírálataira, mert annyira benne éltek a zsidó spirituális és kulturális ügyekben, és mert nagy súlyt helyeztek az etikai szempontokra. Szerintük a zsidó „lényegét” külön kell választani, s a többi ország „normális” „Wille zur Macht” értékei fölé kell emelni. Ezek a zsidó nacionalista gondolkodók – a német nacionalistáktól eltérően – lehámozták *völkisch* ideológiájukról a hierarchikus és erőpolitikai dimenziókat, s az eszmét a kulturális, az erkölcsi-spirituális és a befelé irányuló kérdésekre alkalmazták. Jóllehet mind meggyőződéses sőt szenvedélyes nacionalisták voltak és határozottan szembenálltak nem-cionista kortársaik – szerintük – liberális asszimilacionizmusával, ezek a tulajdonságaik egyúttal sajátos módon bizonyítják annak a német *Bildung*-hagyománynak a birtokba vételét, amely a humanista közép-európai zsidó értelmiségi örökséget mint egészet jellemezte, és amelynek a példátlan kulturális teljesítmény jórészt köszönhető.

Manapság kétségkívül élénk tudományos vita folyik ezen attitűdök társadalmi és fogalmi gyökereiről. Miközben egyre nyilvánvalóbb, hogy a hagyományos, belső zsidó impulzusok valóban fontos szerepet játszottak,²³ vitatott kérdés, hogy a tágabb európai hatások mennyiben befolyásolták ezeknek a közép-európai (különösen prágai) cionistáknak az érzékenységet és nézeteit. Az egyik kritikus szerint a bi-nacionalisták, vagyis a két-nemzetiségű (zsidó és arab) Palesztina pártoló aligha Közép-Európából hozhatták a humanista tolerancia általános hagyományát, mivel ott nem volt ilyesmi: az ottani nacionalizmusok elkerülhetlenül a dogmatikus, integrált változatot képviselték. Az ottani élmények inkább negatív módon befolyásolták őket, érvel a kritikus, vagyis az derült ki belőlük, mit kell a cionizmusnak elkerülnie. Így például Hans Kohn, aki átélte a cseh és németek konfliktusának kiélesedését – és aki a nacionalizmus tudományos vizsgálatának egyik úttörőjeként észlelte a befogadó nacionalizmus kirekesztővé válását –, igyekezett elkerülni ezt a sorsot, és megóvni a cionizmust egy olyan két-nemzetiségű megoldással, amely egyrészt lehetővé tenné a különálló nemzeti kultúrák létezésének tiszteletben tartását, másrészt a megosztott politikai hatalom megteremtését. Ebben a változatban a kelet- és közép-európai etno-nacionalizmus alapvetően negatív élménye adta az ellen-mintát a cionizmus pozitív jövőképehez.

Egy másik értelmezés ugyancsak helyi tényezőkben látja a nacionalizmus humanista változatának gyökereit, de ezúttal alapvetően pozitív dimenzióban. E szerint a prágai zsidók sajátos „köztes” helyzete, a nem-zsidó cseh és német, illetve a zsidó kultúra közti megállapodás igénye természetessé és szükségessé tette a zsidóság multikulturális alkalmazkodását. Az eredmény olyan nyitott nemzeti identitás lett, amelyet a plurális kulturális affinitás nemhogy nem fenyeget, hanem gazdagít, s amelyet az emberiség egységének kozmopolita meggyőződése hat át.²⁴ E nézet egyik kiemelkedő képviselője, Shmuel Hugo Bergman így írja le ezt a viszonyt: „Egyre inkább úgy látom, hogy ennek a szintézisnek a megteremtése a zsidóság sajátos kötelessége, mellyel az emberiségnek tartozik. Prágában nőttünk fel, ebben a cseh, német és zsidó városban, ahol minden különbözőség ellenére együtt élt a három nép. A csehországi zsidók működtek *hódként* – ez volt legértékesebb szolgálatauk. Aligha véletlen, hogy a *Brit Shalom* („A Béke Szövetsége”) eszméket a cseh zsidók terjesztették. Véleményem szerint ezt a tanítást kell átadnunk utódainknak.”²⁵

Könnyű azonban eltúlozni e humanista nacionalizmus „helyi” magyarázatát. Képviselői igen gyakran a judaista hagyomány profétikus és erkölcsi fogalomrendszerében határozták meg nézeteiket, miközben szellemi és morális érzékenységüket a felvilágosodás és a *Bildung*-hagyománynak a specifikusan német ajkú zsidóság által átvett specifikus változata alakította. A közép-európai zsidók integrációpárti, liberális indíttatásait a bi-nacionalisták elutasították ugyan, norma- és gondolatrendszerük sok más elemét azonban ők is magukénak vallották, mert a zsidóság törekeny, marginális helyzete és az egyenjogúságért vívott hosszadalmas küzdelem miatt ezek beépültek új zsidó identitásuk lényegébe is. Ilyen volt egy bizonyos morális, humanista tartás, a kultúra elsődlegessége, bizonyos idealista elfogultság, a hatalmi-politikai szféra leikcsinylése (vagy alábecsülése) és így tovább.²⁶ Sőt, az alapjaiban más közel-keleti környezetben a *Bildung*-értékek ígérték a gyógyulást, a kölcsönös megértés esetleges hídját a palesztinai arabok és zsidók közt tátongó szakadék fölött. Bergman 1926-ban például „apró örömről” számol be: az arab tanári egyesület vezetője néhány diákkal ellátogatott a Héber Egyetem könyvtárába, hogy Freud- és Jung-köteteket kölcsönözzön ki. Bergman a következőt szűri le: „Néha úgy érzem, lassan lebontjuk az emberek közt magasodó falakat, s a fanatizmusnak ezen a földjén emberi hajlékot teremtünk.”²⁷

A bi-nacionalisták abban különböztek a diaszpórában élő liberális zsidóktól, hogy kozmopolita és humanista nézeteik kényelmesen megfértek a zsidó hagyomány felélesztésére irányuló elszántságukkal. Hugo Bergman naplóját például ilyen keresetlen bejegyzések tarkítják: „Haladok a Talmud olvasásával”, írja 1918 januárjában, „az Odüsszeia java részét már elolvastam görögül, belefogtam Dante Vita nuovájába és a Divina Comediába”. A tartós palesztinai – később izraeli – élet csak erősíti ezt az ártatlan és művelt katolicizmust. Az 1959. december 2-i bejegyzés így szól: „[Hallottam] egy Scholem előadást [...], este rendesen tanultam: Fichte: *A természetjog és az Én származtatása*. Vettem egy új imaszíjat 8 fontért.”²⁸ Jellemző, hogy *A héber humanizmus* című dolgozatát németül írja! Bergman a németet voltaképpen egyfajta zsidó nyelvnek tekinti. Ezt írja 1971-ben: „Mi, egyetemi tanárok nem sulykolhatjuk diákjainknak eleget: Tanuljatok németül! Nem csupán a német kedvéért, hanem sokkal inkább azért, mert tudatlanságotok hat generációnyi zsidó kultúrától zár el benneteket. Német nyelvtudás nélkül nem olvashatjátok a tizenyolcadik és tizenkilencedik század legfonto-

sabb gondolkodóit, nem olvashatjátok Herzl naplóit, a cionista kongresszusok jegyzőkönyveit, [Pinskertől] az Auto-emancipációt, nem olvashatjátok se Kafkát, se Max Brodot, és persze Schellinget, Kantot, Goethét, Schopenhauert, Fichtét sem..., és ... (a sor végtelen).”²⁹

Bergman európai kozmopolitizmusa nem került összetűzésbe a cionizmus és a judaizmus iránti mély elkötelezettségével, jóllehet a cionizmusnak az európai gondolathoz és valósághoz fűződő viszonya mindig ellentmondásos volt: hányódott a nyílt elutasítás és a majmolás, a megvetés és az irigység végletei között. Milyen ez a viszony ma? Ugyanazok az ambivalenciák és paradox feszültségek jellemzik, de a második világháború eseményei, utóhatásai majd Izrael állam létrejötte miatt nagyon más körülmények formálják. Bizonyos feszültségek tovább súlyosbodtak. Ha a cionizmus valamiképp mindig azt üzenete, hogy Európa a zsidóknak nem hazájuk, akkor a *soá* (a holokauszt) sokak szemében a zsidóság temetőjévé, az elmondhatatlan barbárság helyszínévé tette a kontinentet. A *soá* lényegi tényező lett; meg nem szűnő utóhatásait, dinamikáját és problematikus manipulációját az izraeli és az európai kollektív emlékezetben és közéletben épp eléggé ismerjük ahhoz, hogy itt ne kelljen taglalnunk. Amiről mégis beszélünk kell, az az, hogy bizonyos fundamentalista izraeli körökben a gyilkos ellenségességnek ez az észlelése megerősített egy másik, mindig jelenlévő potenciális indulatot: a nem-zsidó világ teljes elutasítását, sőt gyűlöletét és egy „törzsökös zsidó” világkép kialakulását. Ahol ez a tendencia létrejött, ott általában elnémították az ellene ható erők, de bizonyos telepese körökben fanatikus méreteket öltött: védjeggyé vált a kirekesztő, agresszív sovinizmus. Ez a magatartás már nem is állhatna távolabb Bergman korábbi leírásától, mely szerint a cionizmus „a humanista nacionalizmus lángjának utolsó felvillanása egy olyan történelmi pillanatban, amikor a nacionalizmus világszerte anti-humanista mozgalommá vált”.³⁰

Még egy krónikus és változatlanul időszerű belső feszültségről kell szót ejtenünk. A cionizmus egész történetén végigvonul, hogy a Kelethez való visszatérés csak idealizált ellenpont – vagy legjobb esetben kelletlen társulás – annak a cionizmusnak a részéről, amely úgy írja le magát, mint aki elhozza az európai kultúrát és a nyugati civilizáció gyümölcseit a „fejletlen Közel-Kelet” minden lakójának. A helyzet iróniája, hogy a nyugat- és közép-európai környezetben éppen a kelet-európai zsidókat (*Ostjuden*) nevezték – sztereotíp módon –

„keletinek” vagy „félázsiaiinak”. A valóságban azonban belőlük került ki annak a gyakorlati cionista telepnek a hajtóereje, vezetése és tömege, amely létrehozott egy modern országot, méghozzá alapvetően világi, nyugati normák szerint és intézményekkel. Abban az országban, amelynek 1948 utáni bevándorló túlnyomórészt arab és iszlám országokból jöttek (egészen az 1990-es évek tömeges orosz bevándorlásáig), ezeknek a köröknek minduntalan azzal a váddal kellett szembesülniük, hogy leereszkedő módon saját hegemon európai („askenázi”) hatalmukat – intézményeiket, kultúrájukat, szokásaikat, ízlésüket és előítéleteiket – erőltetik rá a szerencsétlen „mizrahi” (keleti) tömegekre.³¹ Ha ezt a csoportot valaha „fél-ázsiaiinak” bélyegezték, mostani ellenfeleik velejükig „európainak” címkézik őket, amivel a politikai, társadalmi és kulturális hatalom birtokában megmutatkozó kirekesztő, elitista identitást jellemzik. (Van némi igazság abban a szellemességben, amely Izraelre alkalmazza az amerikai felső középosztályra utaló közkeletű WASP, vagyis fehér angolszász protestáns elnevezést, mondván: az itteni WASP a védett fehér askenázi sabra.)

Ezek a jellemzések persze egy olyan tágabb, globális identitáspolitikai áramlat részei, amely bírálja az Európa-centrikusságot, felhívja a figyelmet a korábban jogfosztott „nem-nyugati” népek és népcsoportok kirekesztettségére, és megfogalmazza érdekeiket. Valójában nem csupán az „orientálisok” és az „askenázi” ellentétes fogalmi kerületek a figyelem középpontjába az utóbbi időben. Izraeli tudományos körökben mostanában központi téma Edward Said nagy port kavaró és sok vitát kiváltó „orientalizmus-orientalista” ábrázolása. Ez a vita pontosan tükrözi a tágabban értelmezett cionista örökség és az „európaiság” között meglévő legfőbb mai feszültségeket. Ahogy az egyik fiatal radikális tudós fogalmazott: „Sokan ma is arról álmodozunk, amiről a maga idejében Herzl Tivadar: egy kispolgári, közép-európai kolóniáról, amely véletlenül Levantében van... Az orientalizmus alapvetően az identitás meghatározásának eszköze, általa beleképzelhetjük magunkat a 'nyugati, demokratikus, felvilágosult világba', amely állandó és feloldhatatlan ütközésben van a 'keleti, iszlám, primitív' világgal, ezért körülsáncolja magát – ez igazolja az Izrael körüli falak építését, melyekkel az ország elválasztja és elszigeteli magát közvetlen környezetétől.”³²

Nem célunk itt, hogy ezt az álláspontot akár támogassuk, akár vitassuk, és nincs szándékunkban,

hogy elmélyedjünk a cionisták és a palesztinok, illetve a tágabban vett arab világ viszonyának megoldatlan problémájában, inkább azt szeretnénk kiemelni, hogy az „európaiság” mennyire nem pusztán akadémikus vagy ismeretelméleti kérdés, hanem döntően egzisztenciális jelentőségű. Mert amilyen központi szerepet játszott az Európához és a „Nyugathoz” fűződő sokrétű viszony és attitűd a cionizmus önmeghatározásának fejlődésében, mind a mai napig ugyanolyan mélyen kötődik Izrael állam identitásának és önmeghatározásának alapvető dilemmáihoz és bizonytalanságaihoz. Tény, hogy politikai, gazdasági és kulturális ügyekben az Egyesült Államok felé leng ki az inga. Az izraeli intézmények – a parlament, az igazságszolgáltatás, a civil társadalom és így tovább –, valamint az ország normarendszere, szellemi és magas kultúrája azonban jórészt változatlanul az európai modell rabja. Izrael állandó hivatkozása politikájára és társadalmára „felvilágosult” mivoltára impliciten és expliciten is negatív kontrasztot teremt közel-keleti szomszédaival és olykor saját lakosaival. Más kultúrák szemében ez gyakran leereszkedésnek és lenézésnek tűnhet. De vajon alakulhatott volna-e a helyzet másképp? A modern államépítés tizenkilencedik század végi és huszadik századi folyamata és az új, nemzeti kultúra és identitás megteremtése ugyanis egyúttal kialakította mindezek európai elveit, illetve (negatív és pozitív) mintáit.

Ezek a föltevések mára megkérdőjeleződtek, a választás tere kitágult (vagy talán éppenséggel beszűkült). A határok (mind a kulturálisak, mind a földrajziak), a politikai irányok, az izraeli társadalom önmeghatározása – mint különféleképp (vagy olykor kizárólag) „zsidó” ország, mint minden polgárának állama, mint multikulturális állam, mint a Közel-Kelet része, mint nyugati liberális demokrácia – változatlanul heves vita tárgya, talán minden eddiginél hevesebbé. A tét igen nagy, és se gyors, sem egyszerű megoldás nincs a láthatáron. Az azonban világos, hogy „Európa” (akárhogyan értelmezzük) ebben a változó környezetben is állandó viszonyítási pont, a vita elválaszthatatlan része. Hogy az eredmény megőrzi-e majd annak a humanizmusnak bármely elemét, melyet az alapítók megővni reméltek, még teljesen nyitott kérdés.

ANGOLBÓL FORDÍTOTTA:
NEMES ANNA

- ¹ Ez a cikk először holland nyelven látott napvilágot „Zionisme en de idee Europa” címen a *Nexus* című folyóiratban: 2008/50, 689-700.
- ² Arthur Hertzberg: *The Zionist Idea*. (New York: Atheneum, 1975), 21. „Introduction” [Bevezető]
- ³ Jacques Kornberg: Theodor Herzl: *From Assimilation to Zionism*. (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 183.
- ⁴ Altneuland: *Old-New Land, ford. Paula Arnold*. (Haifa: Haifa Publishing Company, 1960), 52.
- ⁵ Uo. 52-53.
- ⁶ Ezt Kornberg írja Herzlről, i. m. különösen 177. o. ff.
- ⁷ Steven E. Aschheim: *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness*. (Madison: University of Wisconsin Press, 1982) 90.
- ⁸ Uo. 91., 34. jegyzet. Lásd még Michael Stanislawski: *Zionism and the Fin-de-Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*. (California: University of California Press, 2001), 17.
- ⁹ Zipperstein: *Elusive Prophet: Abaḏ Ha'am and the Origins of Zionism*. (California: University of California Press, 1993), 17.
- ¹⁰ Brothers and Strangers, i.m. 97.
- ¹¹ In Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld: *Die Korrespondenz*, Hrsg. Ingeborg Nordmann und Iris Pilling (Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995), 30. 5. számú levél (becsült keltezés 1945 október-december). Lásd még Blumenfeld 66. levele, 1957. február 1., 179. Lásd még Blumenfeld életrajza, *Erlebte Judenfrage: Ein Vierteljahrhundert Deutscher Zionismus* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1962).
- ¹² 1914-es kijelentése In Jehuda Reinharz, ed., *Dokument zur Geschichte des Deutschen Zionismus, 1882-1955* (Tübingen, 1981), 138.
- ¹³ Idézi George L. Mosse: *German Jews Beyond Bildung*. (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 14.
- ¹⁴ *Brothers and Strangers*, i.m. 189-190.
- ¹⁵ I. m. 91.
- ¹⁶ I. m. 110.
- ¹⁷ I. m. 110.
- ¹⁸ Steven E. Aschheim: Scholem, Arendt, Klemperer: *Intimate Chronicles in Turbulent Times*. (Bloomington: University of Indiana Press, 2001), 26.
- ¹⁹ I. m. 27.
- ²⁰ George L. Mosse: „The Influence of the Volkish Idea on German Jewry” in *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Thür Force” in Pre-Nazi Germany*. (London: Orbach and Chambers, 1971), 94.
- ²¹ M.C.[Moses Calvary], „Probe”, *Der Jude* 1/1 (April 1916), 54-56. Köszönet Adi Gordonnak ezért a forrásért.
- ²² Mosse: „The Influence”, [A hatás] i.m., továbbá klasszikus műve *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. (New York: Grosset & Dunlap, 1964).
- ²³ Lásd különösen Zohar Ma'or provokatív művét; a szerző megkérdőjelezi a Brit Shalom európai gyökereiről szóló közhiedelmet, és mélyen judaista, prófétikus etikaisztikus, vallásos gyökereit hangsúlyozza. „A Brit-Shalom misztikus gyökerei – Berlin és Prága az első világháború után” című, héber nyelvű tanulmánya még nem jelent meg.
- ²⁴ E nézetek áttekintése és kritikája (elsősorban Yfaat Weissé and Dimitry Shumskyé): Steven E. Aschheim: *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*. (Princeton: Princeton University Press, 2007).1. fejezet
- ²⁵ I. m. 13.
- ²⁶ E tradíció kitűnő ismertetése Mosse: *German Jews Beyond Judaism* i. m.
- ²⁷ *Beyond the Border*, i. m. 20-21.
- ²⁸ Uo. mindkét forrás, 19 és 20.
- ²⁹ Uo. 20.
- ³⁰ Uo. 6. Lásd még a bevezető mottót.
- ³¹ Ezt a témát kifejtem a *Brothers and Strangers* i.m.-ben. A témának a cionizmusra mint olyanra vonatkozó részletes elemzése található az alábbi kitűnő műben: Arieh Bruce Saposnik, „Europe and its Orient in Zionist Culture Before the First World War”, in *The Historical Journal*, 49, 4. (2006), 1105-1123.
- ³² Lásd az alábbi igen érdekes cikket: Tom Segev, „Feuding Orientalists”, *Haaaretz Magazine* (December 7, 2007), 13.

