

SLOMO AVINERI

A CIONIZMUS MINT FORRADALOM*



A cionizmus gyökereinél egy paradoxont találunk.

Egyrészt nem lehet kétségünk a kapcsolat mélysége és ereje felől, amely a zsidó népet Izrael ősi földjéhez fűzi: Palesztinában mindig élt zsidó közösség, ha számban csekély is, és csermelyként szivárogva mindig érkeztek zsidók a Szentföldre, hogy ott éljenek s haljanak. Az Izrael földjéhez fűző kapocsnak a száműzetés tizenkilenc százada alatt mindig nagy jelentősége volt a zsidó közösségek értékrendjében és csoporttudatában, szerte a világon. Ha elszakadt volna ez a kötelék, és a zsidók többé nem tartották volna Izraelt múltjuk és jövődjük földjének, akkor a judaizmus kizárólag vallási közösséget jelölne, és elveszítette volna etnikai-nemzeti sajátosságait. Nem csupán eltérő vallási hitük különböztette meg a zsidókat a keresztény vagy mohamedán többségű társadalmaktól, melyek közegében kétezzer éven keresztül éltek, hanem a kapcsolataik is – noha gyerekek és homályba veszők – ősapáik távoli földjével. Éppen ezért tekintették a zsidókat a többiek – és ők is magukat – nem csupán kisebbségnek, hanem *száműzetésben élő* kisebbségnek.

Másrészt az is tagadhatatlan, hogy bármilyen erős volt is érzelmi, kulturális és vallási tekintetben a Palesztinához fűződő kötelék, mégsem változtatott a diaszpórában kialakult zsidó életgyakorlaton: még ha naponta háromszor imádkoztak is a zsidók a megváltásért, ami átalakítja majd a világot, és őket Jeruzsálembé fogja ragadni, de azért nem emigráltak oda; évről évre meggyászolhatták *Tis'ú bö-Áv*-kor, *Áv* hónap kilencedik napján a Templom lerombolását, sőt ajtófélfájuk fölött csupaszon hagyhattak egy téglát, állandó emlékeztetőül Cijón pusztulására, de azért nem költöztek oda. Egyszer-mászor néhányan Jeruzsálembé települtek; messianisztikus mozgalmak olykor a megváltó Visszatérés lázában magukkal ragadták az egyént vagy egész közösségeket, de e mozgalmak előbb-utóbb rendre elcsitulnak. A Cijónba való visszatérés hite sohasem enyészett el, ám a történelmi emlékek azt tanúsítják, hogy a zsidóság általában szemernyivel sem viszonyult aktívabban a Visszatérés látomásához, mint ahogy a legtöbb keresztény tekintett a Második Eljövételre. A val-

lás, az integráció és a csoporttudat jelképeként az értékrendszer erőteljes összetevője volt; ámde a történelmi praxis, a folyton változó valóság éltető elemeként szinte minden tekintetben kvietista jellegűnek mondható. Sőt a zsidó vallásfilozófia elméleti konstrukciót is fejlesztett ki e passzivitás igazolására, midőn rendkívül heves kétellyel illetett a dolgok isteni rendjébe való bármilyen aktív beavatkozást. Az isteni gondviselésnek, nem pedig emberi beavatkozásnak kell megszabnia, mikor és hogyan következzen be a zsidók megváltása a száműzetéstől, valamint visszatérésük Cijón földjére.

A paradoxon tehát ez: egyrészt mélyen átértékelte a ragaszkodás Izraelhez, a zsidó öntudatnak talán ez lett a legfontosabb ismertetőjele; másrészt kvietista attitűd e ragaszkodás bármilyen gyakorlati vagy stratégiai következménye iránt.

A zsidók Palesztinába való visszatérését szorgalmazó aktív mozgalom csak a tizenkilencedik század második felében tűnik fel. Ez a mozgalom, amely tetőpontját a cionizmus politikai erőként való megjelenésében és Izrael állam megalapításában érte el, gyökeresen megváltoztatta a zsidó történelem menetét, és a zsidókat Izraelhez fűző kötelék jellegét nemkülönben. Bővebb magyarázatra van szükségünk, mint a cionizmusnak „az Izraelhez fűződő mély kapcsolatból” való eredeztetése jámbor, olykor apologetikus frázisokkal, még ha ezek igazságot fejeznek is ki. Különösen pedig: miként vált ez a kötelék aktív hatóerővé a tizenkilencedik században, miután tizenkilenc századon át passzív maradt? Miért éppen a tizenkilencedik és a huszadik század szekularizált légkörében következett be, hogy az eredetileg vallási jellegű kötelék cselekvések mozgatórugójává vált?

Tankönyvekben, valamint a cionista és az anticionista propagandában egyaránt azt a magyarázatot kapjuk leggyakrabban, hogy a cionizmus tizenkilencedik századi jelentkezése az antiszemitizmus heves kitöréséhez kötődik: rasszista elméletek megjelenése Németországban és Franciaországban, az oroszországi pogromok 1881–82-ben és a kisinyovi gyilkosságok 1903-ban, a Dreyfus-per. Ám ezek a példák a kérdéskört túlságosan rövidre zárják. A zsidók nem a tizenkilencedik században kezdték megtagasztalni az őket körülvevő társadalmak ellenséges érzületeit. A zsidó történelem a keresztények és mohamedánok kezétől elszenvedett diszkriminációk krónikája, már jóval a tizenkilencedik századi rasszista jellegű antiszemitizmus jelent-

*Előszó a szerző *A modern cionizmus keletkezése – A zsidó állam szellemi előzményei* c. könyvéhez. (The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State. Basic Books, Inc., New York 1984. Introduction. 3–13. 1.)



SÓFÁRFÚJÓ A SIRATÓFALNÁL. FOTÓ: KÖBÁNYAI JÁNOS

kezése előtt is. Már a vizigótok és a bizánciak uralma alatt is üldözték a zsidókat, lemészárolták őket a kereszties hadjáratokban, kiűzték Angliából, Franciaországból, valamint – mély történelmi sebeket ütve – Spanyolországból és Portugáliából; megtiltották letelepedésüket a Római Szent Birodalom székvárosaiban; Portugáliában és Perzsiában egyaránt erőszakosan áttértették őket, megkülönböztető öltözködés viselésére kényszerültek, kirekesztődtek a köztisztviseléstől – a keresztény Itáliában ugyanúgy, mint a mohamedán Marokkóban. A zsidóság mindezekben az esetekben rezignációval és más országokba, ámde *nem* Palesztinába való emigrálással reagált. Mi okozta, hogy a tizenkilencedik századi üldözésekre Cijón felé fordulással feleljenek?

Az oroszországi pogromok, a cári kormányzat antiszemita politikája 1882 és 1914 között kis híján hárommillió zsidót kényszerített Oroszország elhagyására. Közülük azonban csak egy töredék, talán egy százalékuk ment Palesztinába. A túlnyomó többség az Egyesült Államokba, Kanadába, Dél-Amerikába, Ausztráliába vándorolt. A cionizmus nem kínált megoldást az üldözött zsidók nagy többsége számára, és még a Palesztinába menő 1%-ot is felszívhatta volna a nagy emigráció, ami végül is a hágyományos zsidó megoldást követte a száműzetés nyomorúságainak leküzdésére. Hogy egy előőrsnyi kisebbség inkább Izraelt választotta, mintsem az újabb száműzetést, az nem magyarázható csupán a *taszító erővel*, ami kiűzte őket Oroszországból. Palesztinának *szívőereje* is volt. A kérdés tehát továbbra is az: miért kezdett hatni ez a *szívőerő* a ti-

zenkilencedik–huszadik században, és miért nem korábban?

A tizenkilencedik század minden elképzelhető szempontból a legjobb század, amiben a Templom lerombolása óta a zsidóságnak valaha is része volt, közösségi és egyéni értelemben egyaránt. A francia forradalom és az emancipáció nyomán a zsidókat első ízben engedték be az európai társadalomba az egyenjogúság elve alapján. Első ízben fordult elő, hogy a zsidók törvény előtti egyenlőséget élveztek. Fokozatosan megnyitkák előttük az iskolák, az egyetemek, a legkülönbébb életpályák.

Ha összevetjük a tizenkilencedik század kezdetét a végével – viszonyítási pontjaink talán 1815 és 1914 lehetnek –, akkor csakugyan drámai módon mutatkozik meg, hogy a zsidóság szempontjából a történelem folyamán ez volt a gazdaságilag, társadalmilag, politikailag és intellektuálisan legforradalmibb század. 1815-ben az európai zsidóság még a keresztény társadalom szélére szorított közösség volt csupán: földrajzilag és társadalmi értelemben a legtöbb zsidó ekkor még az európai társadalmak falusi hátságjaiban élt, Kelet-Európa településszéli *stetlje*iben, valamint olyan paraszti régiókban, mint Hessen és Elzász. Európa nagyvárosai – Párizs, Bécs, Berlin, London, Moszkva és Szentpétervár – legnagyobb részét még „zsidómentesek” voltak. Szociológiai értelemben a zsidók – keresztény teológiai elvek alapján – még ki voltak rekesztve a közszolgálati állásokból. Zárva maradtak előttük az iskolák és az egyetemek, nem tölthettek be közalkalmazotti posztokat, nem szolgálhattak a hadseregben, és a legtöbb foglalkozási ágból száműzve voltak. A zsidóság zöme ekkoriban még az alkuszok és ügynökök szerény életét tetgette, mindennapi betevő falatjukat annak a társadalomnak zugolyaiban és réseiben próbálták megkeresni, amely kiközösítette őket, még ha a vallásuk iránt türelmet tanúsított is. 1815-ig alig akadt olyan zsidó, aki jelentős befolyással lett volna az európai politikára vagy bölcsesetre, a pénzügyekre vagy az orvostudományra, a művészetekre vagy a jogalkotásra. Ekkoriban meg lehetett úgy írni Európa történetét, hogy mind egyéni, mind közösségi értelemben csupán futó utalás történjen a zsidók ottlétére.

1914-re az emancipáció közbenső száz éve a zsidó életet a perifériáról az európai társadalom centrumába emelte. Eddigre a zsidóság földrajzilag Európa metropolisáiban koncentrálódott tömegesen; Berlin, Bécs, Budapest, Varsó – kisebb mértékben London, Párizs és Odessza – aránytalanul magas százalékban adott otthont zsidó lakoságnak, akárcsak Amerika nagyvárosai. És a zsidók számarányukat messze meghaladó módon kerültek előtérbe e városok intellektuális életében. Az egyetemek, a tudományos akadémiák és az iskolák egyre nagyobb számban vontak be tevékenységükbe zsidókat. Fontos pozíciókat vívtak ki zsidók az újságírásban, az irodalomban, a zenében, a tudományos életben, a festészetben, a filozófiában és a pszichológiában; a pénzügyi világ pezsgett a zsidó mágánusoktól, és a forradalmi mozgalmakban számos zsidó vezetőt találunk – Karl Marxtól, Moses Hesstől és Ferdinand Lassalle-től kezdve az orosz szociálforradalmárok és szociáldemokraták kiemelkedő vezetőiig. Európa törté-

netét ekkor már nem lehetett megírni a zsidók jelenlétével való számvetés nélkül. A zsidóság talán nem került annyira előtérbe, ahogy néhány antiszemita hinni szeretne volna, ám ha a zsidók nem kerültek is a társadalomirányítás csúcsaira, mindenesetre a centrumban voltak – mégpedig nagyon is látható módon. Marginális közösségből a felvilágosodás, az emancipáció, az ipari forradalom nagy haszonélvezőivé váltak. Mindezt száz évnél rövidebb idő leforgása alatt érték el.

Ha ilyen volt az általános kép (természetesen lehettek árnyalatnyi eltérések), miféle dilemmára kísérelt meg választ adni a cionizmus? Ha a zsidóságnak ennyire kedvezett a tizenkilencedik század, miért lett előidézője annak a mozgalomnak, amely megkísérelte kiszakítani a zsidókat azokról a kontinensekről, ahol – még ha keserves körülmények között is – kétezer éven át megtelepedtek?

A tizenkilencedik században továbbra is létezett a zsidókérdés, mégpedig igen égető formában. Nem csupán gazdasági problémáról volt szó. S nem is az 1789 előtti idők keresztény társadalmában élő zsidók dilemmája élt tovább. A problémát, ahogy megjelent zsidó és nem-zsidó előtt, sokkal inkább a felvilágosodás és az emancipáció hívta életre. Sajátosan modern gondok támadtak, és ezek modern, újító szellemű válaszokat követeltek, mert a zsidóság többé nem meríthetett megoldást a zsidó alkalmazkodás és kvietizmus hagyományos mechanizmusából.

A felvilágosodás és a szekularizáció mindenekelőtt megváltoztatta a zsidók önészlelését éppúgy, mint a nem zsidó közösségek velük kapcsolatos felfogását. A felvilágosodás és a francia forradalom előtti világban, midőn a nem zsidó többség önmagát a *gens-Christianához* vagy a *Dar el-Iszámhoz* tartozónak tekintette, a zsidókat az ő másféle, nem alkalmazkodó vallási hitük különböztette meg. A tizennyolcadik század végéig ha megkérdeztek egy keresztényt, hogy mi különbözteti meg a zsidótól, vallási fogalmakban válaszolt – hasonlóképp járt volna el a zsidó is, ha megkérdezik tőle: mi különbözteti meg őt a többségi társadalomtól. Az egyén és a csoport identitását vallási fogalmakban érzékelték, és zsidók és nem-zsidók egyaránt vallási összefüggésben fogták fel a zsidó karakterisztikumot.

Vallása aztán meg is határozta a zsidó státusát: és mert vallási elkötelezettsége tette őt azzá, aki, természetesen nem lehetett része az államnak, amely önmagát szintén vallási fogalmakban definiálta. Mivel a keresztény társadalom a saját politikai szervezetében a keresztény állam vallási tanait látta kifejeződni, a zsidót kénytelen volt kizárni belőle. Toleranciában persze részesülhetett – abban az értelemben, ahogy a keresztény társadalmak többsége a legtöbb korszakban lehetővé tette a zsidóknak a hitvallás szabadságát: azonban ennek a toleranciának kiközösítés, világosan körülírt és törvényileg szentesített diszkrimináció volt az ára. Ha a keresztény államban valaki nem volt Krisztus-hívő, akkor nem tölthetett be közhivatalt, nem gyakorolhatott ellenőrzést keresztények fölött, nem léphetett be a hűbéri kötelékbe, következésképp nem birtokolhatott földet sem. (A mohamedán országokban, néhány fontos kivételtől eltekintve, ilyen volt például a mohame-

dán Spanyolország, többé-kevésbé párhuzamos a helyzet: mindazokat, akik nem voltak mohamedánok, törvényi úton kizárták a hatalomból, és meg kellett fizetniük a nem-mohamedánokra kirótt különadót.) De a keresztény társadalomba való integrálódás a zsidó számára sem volt kívánatos: mivel száműzetésben élt, nem-zsidók igája alatt, még ha ez az iga esetenként jóindulatú volt is, a zsidó nem óhajtott olyan társadalom tagja lenni, amelynek alapelveit elutasította. Egyes zsidók természetesen fölvehették a többségi vallást, és tagjaivá válhattak a keresztény – vagy mohamedán – többségi társadalomnak és politikai testületnek; sokan így is cselekedtek. Akik azonban zsidók maradtak – és a szó mély értelmében a választás önkéntes volt, hiszen mindenki előtt nyitva állt az áttérés, nem szükölködtek az ezzel kapcsolatos buzdítások –, ezzel a nekik és hitsorsosaiknak kijelölt marginális státus mellett döntöttek. A zsidó közösség, a *kehilla* lett e kisebbség kvázipolitikai köteléke, midőn megszervezte a margóra szorított férfiak és nők vallási és társadalmi életét.

A judaizmus ebben az egyenlőtlen és hierarchikus egyensúlyi állapotban is fenn tudott maradni szinte két évezreden át. Az egyensúly alapelveit, a zsidók sajátos vallási közösségként való különállását zsidók és nem-zsidók egyaránt magukévá tették. Üldözések, erőszakos áttérítések, pogromok, máglyán való megégetések, kiutasítások gyakran megingatták ezt a helyzetet. De a keresztények zsidókkal szembeni magatartásának teológiai támasztékai végső soron törvényesítették ezt a diszkrimináción alapuló

A SIRATÓFALNÁL. FOTÓ: KÖBÁNYAI JÁNOS



toleranciát – ami igencsak eltér a mindenki egyenlőségén alapuló modern liberális felfogástól.

Éppen ez az egyensúlyi helyzet, még ha időnként rettentő módokon fel is borult, tette lehetővé a zsidóság túlélését az alapvetően ellenséges környezetben. Azt is lehetővé tette, hogy bensőleg kiegyezzenek alárendelt helyzetükkel – melyet a keresztény társadalomban a vallási triumfalizmus, a zsidó közösségen belül pedig a száműzetés teológiája törvényesített.

A felvilágosodás és a francia forradalom utórezgése Európa legnagyobb részében megbontották az egyensúlyi helyzetet. A szekularizáció és a liberalizmus az európai társadalmat az immár egyenlőnek tekintett zsidók előtt is megnyitotta. A Templom lerombolása óta első ízben fordult elő, hogy az *állampolgárnak* tekintett zsidók előtt kitértek az iskolák, az egyetemek, a közhivatalok, a politikai élet, a legkülönbébb foglalkozások. A törvény előtti egyenlőség, a vallásnak magánügyként való kezelése azzal járt, hogy az állam többé nem tekintette magát kereszténynek, hanem magába ölelte összes polgárát, tekintet nélkül a vallási hitükre vagy az ilyen hit hiányára. A tizenkilencedik század elején a legtöbb európai országban ez a forradalom katapultálta aztán a zsidókat marginális, periférikus helyzetükből a század végén tapasztalható központi és kiemelkedő pozíciókba. Vespasianus kora óta a zsidók helyzetében ez volt a leghatalmasabb forradalom.

Ámde éppen a keresztény társadalomnak ez a kitérülése hívott létre seregnyi tökéletesen új dilemmát és nehézséget, melyek megoldására a *kehilla* tradicionális keretei teljességgel alkalmatlanok voltak, mivel az a zsidóknak a keresztény társadalmon belüli törvényesített, kölcsönösen elfogadott elkülönítésén és diszkriminációján alapult.

Jól megvilágítja a gondok természetét a közoktatás kérdése. A felvilágosodás előtti keresztény társadalomban az iskolák klerikális jelleggel működtek. Zsidók ezért nem is óhajtottak olyan iskolába járni, ahol a keresztény nevelés volt a cél. A keresztény iskolák nem fogadtak be zsidó tanulókat (hacsak meg nem keresztelkedtek), és a zsidóknak álmukban sem jutott eszükbe, hogy gyermekeiket keresztény iskolába küldjék. Vagyis a zsidó ifjak számára formális oktatásként nem maradt más lehetőség, mint a hagyományos zsidó egyházi iskola, a *heder* és a *jesiva*. Ennek az emancipáció előtti párhuzamos zsidó edukációnak lett aztán hihetetlen eredménye egy olyan zsidó férfiközösség, amely műveltebb volt Európa összes hasonló csoportjánál, bár ez a műveltség olyan nyelven – a héberen – közvetítődött, amelyet ironikus módon holtnak neveztek...

Az emancipáció következményeként a zsidó szülők immár szekularizált általános iskolába adhatták gyermekeiket. Az iskolák többé nem voltak keresztény jellegűek, és a vallásos nevelés, ha szerepelt is a tanrendben, csak egy tárgy volt a többi között: a zsidó diák felmentést kaphatott ezekből a tárgyakból, vagy pedig külön vallási oktatásban részesülhetett. De ez a látszólag ésszerű, méltányos és liberális megoldás néhány súlyos identitásproblémát is felvetett. Mivel az állami iskolák szombaton is működtek (a vasárnap továbbra is általános pihenőnap maradt a sze-

kularizált keresztény társadalomban), a zsidó szülők és diákok rögtön egy fogas kérdéssel találták szembe magukat: hogyan alkalmazkodjanak olyan oktatási rendszerhez, amely ellentétben áll a sabbátra vonatkozó zsidó felfogással? Menjen-e iskolába a gyerek szombaton? Szabad-e írnia sabbátkor – holott ezt a leghatározottabban tiltja a zsidó hagyomány? Mi a teendő, ha szombaton vizsgák vannak? És mi legyen a zsidó ünnepekkel, melyeket természetesen nem ismert el vagy fel az iskolarendszer? Ezekre a dilemmákra ezerszám adtak egymástól eltérő válaszokat a zsidó szülők és diákok. Néhányan úgy látták jónak, ha nem járatják gyermeküket szombaton is működő iskolába, mások azt tanácsolták gyermekeiknek, hogy szombaton kerüljék az írást, kivéve, ha fontos vizsga volna. Megint mások összekapcsolták az otthon vallásos légkört – sabbáti étkezés, gyertyák, a munkavégzés teljes mellőzése – azzal, hogy gyermekük, akár kényszerből is, elmegy az iskolába. Igazából nem is az egyéni megoldások érdekesekek, hanem az, hogy a liberalizmus és a tolerancia sem oldotta meg a zsidó identitás problémáját, sőt bizonyos mértékig még súlyosbította is. Hogy valaki zsidó, ez többé nem jelentett egyedi, néha heroikus döntést önmön meggyőződése mellett, vagy pedig, ha áttér, alávettetést a többségi nyomásnak. Ezentúl inkább megszámlálhatatlan napi döntéssel járt, s a sok száz egyéni döntés jelemtette meg az *egyenlőségen belüli* különbözőséget és máságot.

Az egyetemre járás tovább szaporította a gondokat. A fiatalember, kiszakítva immár a szülői otthonból, olyan fontos kérdésekben kényszerült döntésekre, mint hogy csatlakozzon-e valamely diákegylethez, vagy étkezzen-e olyan mezzán, amely persze egyáltalán nem *kóser*. Ebben a tekintetben is rendkívüli módon különböztek az egyének döntései – a szigorú elutasítástól az alkalmazkodás bonyolult módozataiig. Bármilyen döntésre jutottak is, a dilemma meglelte ettől még hangsúlyosabbá vált.

A hivatását gyakorolni kezdő fiatalember számára – mert a különféle foglalkozások mind megnyitáltak most már a zsidók előtt is – a gondok egyre csak halmozódtak. Ha orvosi rendelőt nyitott, el kellett döntenie, hogy nyitva tartja-e szombaton meg a zsidó ünnepeken. Ha pedig keresztény kollégákkal dolgozott együtt, a dilemma még égetőbbé vált. Akár bankhivatalnok lett, akár állami alkalmazott, akár a közoktatásban tanított, ugyanezt a problémát kellett megoldania. A szükség – és a vágy –, hogy érintkezzenek nem-zsidó munkatársaikkal, ismét csak fölvetette a kóser ételek kérdését.

Ezek látszólag csip-csup ügyek: aligha hozzák lázba az erkölcsfilozófusokat vagy az *ex cathedra* megnyilatkozó teológusokat. Ám ezek voltak a mindennapi viselkedés, az életstílus, az identitás és az önbecsülés gondjai. Bárhogy oldotta is meg őket az egyedi zsidó, ilyen dilemmákkal gettóbeli ősapáinak sohasem kellett szembenézniük. A problémák egész új univerzuma tárult fel a felszabadult, emancipált és szekularizált zsidók előtt, és ezekre a hagyományos erkölccstan nem ismert válaszokat.¹

Az identitásnak a liberalizmus kontextusában jelentkező jellegzetesen modern dilemmájához hozzá kell tennünk

a nacionalizmus által létrehozott kellemetlenségek egész sorát. A francia forradalom nemcsak a liberalizmus és a szekularizáció erőt szabadította fel, hanem a nacionalizmuséit is. A modern, szekularizált, jól képzett zsidó, levetkőzve ősi jellegzetességeinek nagy részét, továbbra is szembe találta magát a nehézséggel, hogy olyan nem-zsidó társadalomhoz tartozik, amely bármennyire is egyetemes alapelvekre hivatkozik, saját identitását a nemzeti integráció és kohézió fogalmaiban éli meg. A keresztény társadalom vallási orientációjú önészlelése nem adta át helyét a megkülönböztetések nélküli egyetemes testvériségnek, hanem új azonosságtudatot teremtett, amelyet nacionalizmus, etnocentrizmus, a közös nyelv és a közös (képzelt vagy valóságos) múlt jellemeznek. Ha az emberek önmagukat többé nem elsősorban kereszténynek, és felebarátjukat többé nem zsidónak tartják a szó vallási értelmében, ezentúl viszont franciának, németnek, orosznak, lengyelnek, magyarnak tekintik magukat.

A modern emancipált zsidó a fokozódó nacionalizmusnak ebbe a világába lépett be, s nyomban a külső és belső identitás tökéletesen új dilemmaival találta szembe magát. Egyetlen zsidó sem kívánczolt zsidóként belépni a régi vágású keresztény társadalomba, most azonban a társadalom egyetemes alapokon tárult ki. Továbbra is megmaradt viszont a kérdés: a zsidó tekintheti-e magát, és a többiek tekinthetik-e őt franciának, lengyelnek, németnek? Amikor a francia gyerekek azt tanulják az iskolában, hogy a gallok voltak az őseik, a zsidó gyerek azonosulhat-e igazán Vercingetorixszal, és osztálytársai igazán az ősi gallok leszármazottjának tekintik-e őt? A német diák csakugyan úgy tekint-e zsidó iskolatársaira, mint Arminius igazi leszármazottaira?

A francia forradalom egyetemes elveinek mindenkire kiterjedő voltát széltében kikezdte a modern nacionalizmus, a historicista kirekesztődsi. Theodor Herzl a Dreyfus-ügyben végső soron nem csupán az a virulens antiszemitizmus háborította fel, ami a francia társadalom számos szektorán végigsöpört. Herzl azt találta felettébb botrányosnak, hogy lám, itt egy tökéletesen emancipált, sikeresen integrálódott, igencsak világias zsidó férfi. Aligha lehetne elképzelni sovénabb, militaristább, a szó sztereotip értelmében kevésbé zsidós franciát, mint Alfred Dreyfus kapitány. Ám amikor felmerül az árulás gyanúja, és az egyik gyanúsított éppen Dreyfus volt, a közvélemény rögtön kész volt az ítélettel: „Hát persze, hogy áruló – hisz végül is nem igazi francia, hanem zsidó!” Az emancipáció és az asszimiláció ígéretét ennél súlyosabb csapás nem is érthette volna, mint ez a zsigeri reakció: csinálj, amit akarsz, de nekünk, igazi franciáknak, az ősi gallok igazi leszármazottainak, te csak Júdás maradsz!

Ezt az identitásdilemmát még a vallási áttérés sem oldhatta meg. A modern nacionalizmus tele van kulturális determinizmussal és rasszizmussal, nagyrészt belőlük is ered. De még ha eltekintünk is ezektől a szélsőségektől, a modern szekularizált zsidónak feladott kulturális lecke szinte elviselhetlenné növekedett. Különösen hevesé vált Kelet-Európában, ahol ekkoriban a zsidóság zöme élt, mégpedig azért, mert ezeken a tájékokon különféle



FOTO KOBÁNYAI JÁNOS

nemzeti mozgalmak viaskodtak egymással – és a zsidók ott találták magukat a keresztűzben.

Képzeliük el a modern emancipált zsidó problémáját, aki történetesen a tizenkilencedik századi Litvániában él! Van egy fia, akit iskolába szeretne adni általános képzésre, mivel ő maga is túlhaladt már a hagyományos zsidó vallási nevelés korlátain. Ámde melyik iskolát válassza? Politikai szempontból a terület a cári birodalom része, tehát az állami iskola orosz iskolát jelent. Viszont jelentős lengyel kisebbség is él Litvániában, még az ősi lengyel-litván népközösség maradványaként, és a helyi lengyel iskola a régmúlt dicsőségét zengi. Számottevő a német kisebbség is, az ő gimnáziumuk a legjobb minőségű német oktatást és tudatformálást kínálja. Ébredezőben a litvánok nacionalizmusa is, ezzel párhuzamosan kezdik kifejleszteni saját iskolarendszerüket. Bár nem akar a fiának „zsidós” nevelést adni, az atya egyszer csak rádöbben, hogy általános, netán egyetemes képzésben sem részesítheti. Választási lehetőségei: orosz, lengyel, német – vagy pedig litván résznevelés.

Nem lephet meg tehát bennünket, hogy az első kísérlet héber nyelvű, modern, világi, mégis bibliai-historikus regény megírására Litvániában történt a tizenkilencedik század közepén – az identitás és az egymással versengő nacionalizmusok ellenáramlatai között. Ha a lengyelek meg a litvánok belemélyedhetnek saját történelmükbe, és kikalapálhatják a maguk modern nemzeti identitását a múlt üllőjén, a zsidók miért ne követhetnék e modern és szabadító példát?

Kelet-Európában a cionizmus politikai mozgalmát megelőzte a héber nyelv újraélesztése – nem vallásos irodalmi médiumként. A zsidóság mindig használta a héber imáiban és a vallási irodalomban, de az ősi nyelv most

regények és versek, vitacikkek és újságr riportok idiómájaként éledt újjá. A rabbik kárhoztatták ezt a fejleményt, a szent nyelv meggyalázását látták benne. A mozgalom eredeteit a kevert etnikumú Litvániában találhatjuk meg, később pedig Galíciában, ahol az osztrák uralkodók „kultúrnyelve”, a német küzdött a lengyel és az ukrán (rutén) nacionalizmus ellen. Az elvilágiasodott modern zsidó kérdéseket kezdett föltenni saját kultúrájának eredetéről, népe történetének gyökereiről; Jeruzsálem dicsőségét kezdte zengeni; fölterte a kérdést: miért ne tekintene ő is saját múltja mélyére, ugyanúgy, ahogy más csoportok tagjai teszik?

Tehát a liberalizmus és a nacionalizmus ezekben a zsidókban létrehozta egy új tudat csíráját, amit többé nem vallási fogalmak határoztak meg, hanem akkor indult növekedésnek, amikor felbukkant Európa modern világi nacionalizmusa. Ebben az irányban az első lépés a modern héber irodalom és a zsidó *haszkala* (felvilágosodás) megteremtése volt. Ezt követte *Leo Pinsker*, *Theodor Herzl* és *Max Nordau* politikai cionizmusa. Jellemző, hogy a modern cionizmus említett megalapítóinál újra meg újra ugyanaz a jelenség figyelhető meg: hogy nem hagyományos vallási környezetből származnak. Az európai nevelés teremtményei mindnyájan, átittatták őket az európai intelligencia legfrissebb eszméi. Helyzetüket többé nem lehetett leírni se gazdasági, se vallási fogalmakkal; válaszolni próbáltak – akárcsak az amerikai feketék vezetői egy évszázaddal később – saját identitásuk kihívására, keresték a gyökereiket, és önbecsülést próbáltak kivívni abban a társadalomban, amely elszakította őket hagyományos vallási kötelékeiktől, és nem látta el őket és a hozzájuk hasonlókat kész válaszokkal e kutatás megkönnyítésére.

Azok a zsidók, akik csupán a túlélést és a gazdasági biztonságot keresték, Amerikába emigráltak a pogromok és az elszegényedés elől. Akik viszont Palesztinába mentek, nem csupán a pogromok elől menekültek, és nem is az ökonomiai biztonság és siker reménye üzte őket – az ottomán Palesztina aligha számított gazdasági paradicsomnak. Önrendelkezési lehetőséget, identitást, felszabadulást kerestek az 1789 utáni európai kultúra, valamint saját frissen éledt öntudatuk fogalmi keretein belül.²

*

A cionizmus tehát emancipáció utáni jelenség. Miközben merített az Izrael ősi földjéhez fűződő történelmi kötelékből, aktív történelmi-gyakorlati erőközponttá tette azt a jelképet, ami passzívan, de elevenen szunnyadt a zsidó vallási tradíció mélyén. A zsidó nacionalizmus ily

módon a francia forradalom, a modernizmus és a világiasság által nemzett eszmék és társadalmi struktúrák hatásának egy speciális aspektusa volt. Inkább a liberalizmus és a nacionalizmus kihívására, mint az antiszemitizmusra adott választ, éppen ezért a tizenkilencedik–huszadik századnál korábban semmiképpen sem jelentkezhett volna.³

A cionizmus volt a legátfogóbb forradalom a zsidóság életében. Világi öntudattal helyettesítette a zsidóság mint nemzet vallásilag felfogott tradicionális ortodox öntudatát. A Cionba való Visszatérés passzív, kvietista és istenfélő reménykedését hatékony társadalmi erővé változtatta, ami aztán emberek millióit indította el Izrael felé. A csupán vallási használatra korlátozott nyelvet egy nemzetállam modern, világi kommunikációs eszközévé változtatta át.

A zsidókat Palesztinához fűző kapcsolatok jámbor fölmelegetései nem magyarázzák meg kellőképpen a cionizmus megjelenését a maga korában. Viszont e mozgalom nem is csupán egy nép reakciója az üldözésekre, hanem az önrendelkezés és szabadság keresése a szekularizáció és a liberalizmus modern feltételei között. Ha így tekintünk rá, a cionizmus a szétszórás és visszatérés zsidó történetének, egyszersmind pedig a szabadság és öntudatkeresés egyetemes történetének is része.

JEGYZETEK

1. Karl Marx – bár nem mondható a zsidó vonatkozású dolgok lelkes barátjának – az első olyan gondolkodók közé tartozott, akik felhívták a figyelmet a modern zsidó helyzetének ambivalenciájára az emancipáció utáni liberális társadalomban. Marx gondolatai a vasárnapnak mint hivatalos pihenőnapnak a jelentéséről a szekularizált francia iskolákban jóval mélyebbre hatolnak, mint az emancipáció sok szószólójának naiv vélekedései. „Mármost a szabad elmélet szerint zsidók és keresztények egyenlők, e gyakorlat szerint [hogy az iskolák szombaton is nyitva vannak*] pedig a keresztényeknek egy kiváltságuk van a zsidókkal szemben, hisz különben mit keresne a keresztény vasárnap egy törvényben, amelyet az összes franciák számára hoztak? S vajon a zsidó szombatnak nincs ugyanolyan joga...?” Vö. Karl Marx: *A szent család*. Marx és Engels művei. Kossuth, Budapest 1958. 2. k. 114. 1.

* A marxí szövegben nem az iskolák nyitva tartásáról, hanem a gyermekek dolgoztatásáról van szó. – A fordító

2. Az arab világban a huszadik századig nem jelentkezett a nacionalizmus, ezért a zsidók és a mohamedánok közti kapcsolatokat ez a jelenség csak jóval később kezdte befolyásolni. Vagyis az iraki nacionalizmus megjelenésével az 1940-es években, Rasid Ali el-Kailani alatt, Abdul Nasszer radikális nacionalizmussal az 1950-es években, ugyanez az *Istiqlal* nacionalizmussal Marokkóban, valamint Algéria függetlenné válásával. Ugyanazok a fejlemények, amelyek Európában a tizenkilencedik század folyamán alakultak ki, most a mohamedán országokban felborították a zsidó lét hagyományos, egyenlőtlen egyensúlyát. Mind az arab, mind a zsidó lakosság között a – világi és nemzeti – identitás új definíciói tüntek fel. Csakhogy mindez egy évszázadnyi késéssel történt.

3. A cionizmus keletkezésével kapcsolatos újabb tanulmányok közül említést érdemel: Walter Laqueur: *A History of Zionism* (New York 1972); David Vital: *The Origins of Zionism* (Oxford 1975). Ezenkívül vö. Arthur Hertzberg átfogó bevezetését az általa szerkesztett *The Zionist Idea* c. antológiához (New York 1969), 15–100. 1.

MOLNÁR MIKLÓS FORDÍTÁSA