

Arthur Hertzberg /

ÖSSZHANG ÉS KÜLSŐ NYOMÁS: A ZSIDÓ IDENTITÁS, TÖRTÉNETI TÁVLATBAN

A zsidóság fogalmát mindenkor két erő alakította: egyrészt a gondolkodás és érzés összhangja a zsidó közösségen belül, másrészt a gyakorta zsidóellenes külső nyomás. Utóbbi olyan csoportokat is zsidónak határozott meg, amely csoportok a saját tudatukban, és a zsidóságban is, már megszakítottak minden kapcsolatot a közösséggel. Leginkább maradandónak a *halákha* definíciója bizonyult. Jóllehet nem ez volt a legkorábbi, s némely kisebbségi vélemény számára nem az egyedüli még azokban az évszázadokban sem, amelyekben a szemlélete egyébként meghatározó volt. A nem zsidók adta definíciókban többnyire a zsidógyűlölet uralkodott, ez jelölte ki a zsidó identitás határait, s e határok sokkalta tágabbak voltak, hogysen a zsidók maguk elfogadhatták volna.

Bibliai idők

A Biblia korában zsidónak lenni nem más, mint a nemzeti és vallási értelemben egységnek tekinthető zsidó közösséghez való tartozás. Az idegen (*gér*) bekerülhetett a közösségbe, ha maga is ugyanazt az életet élte. A zsidó történelem kezdetén, az Egyiptomból való kivonulás során tekintélyes számban kísérték ilyen idegenek a zsidókat a sivatagba (Ex. 12., 48.; Lev. 24., 10.). Kánaán meghódítása után a terület sok korábbi lakója megmaradt Izrael törzsei között (I. Kir. 9., 20–21. Időként pedig a környező népekből származó menekültek telepedtek meg földjén (Jes. 16., 4.; 24., 14–15.). Ezeket az idegeneket nem tekintették szolgálknak, s gyakran hangoztatott vallási követelmény volt a velük való tisztességes bánásmód (Lev. 19., 33–34.). Földet azonban Ezékiel erre vonatkozó intelme (Ez. 47., 22.) ellenére sem kaptak Izrael törzseitől. A velük (*gérím*) való házasságot minden fenntartás nélkül engedélyezték. Kivéve, ha az idegen az ammoni, moábi vagy – három generációra visszamenőleg – az edomiak vagy egyiptomiak leszármazottja volt (Deut. 23., 4–9.). Rituális tekintetben az ilyen – ti. közöttük – élő szövetségeseikkel szemben támasztott követelmények, illetve ezeknek az előjogai nagyjából

Arthur Hertzberg, „Jewish Identity”, in: Encyclopaedia Judaica, 10 (1972), 53–65

azonosak voltak a született zsidókéival. Különösen, ha ők is alávetették magukat a körülméletés szertartásának (Ex. 12., 4.; Lev. 17., 8–14.). Van néhány ellenpélda a Bibliában, amely azt sugallja, hogy a nem született zsidót mégsem tudták vallási szempontból teljes mértékben befogadni (például Deut. 14., 21. szerint az idegen ehét a *nevélából*, a fogyasztásra engedélyezett állat húsából, még akkor is, ha az valamely oknál fogva esetleg nem *kasér*). Egyedülálló a Bibliában a tehetős Naámán története, aki Izrael Istenének földjéből való termőföldet visz magával hazájába, s kinyilvánítja ezen isten iránti tiszteletét, anélkül, hogy zsidóvá válna (II. Kir. 5., 17.). A letelepült jövevény (*gértosav*) a zsidóság területein belül telepszik meg, idővel asszimilálódik, s a zsidóság befogadja.

Ezen a szemléleten az első jelentős változások a babiloni fogság után (az i. e. 6. századtól kezdődően) jelentkeztek. Az a maroknyi zsidó, akik Zerubbábel és Ezra vezetésével az i. e. 6. és 5. században visszatértek, védekező helyzetbe szorult kisebbség volt még saját földjének szívében, Jeruzsálemben és környékén is. A fogság idején helybenmaradtak vegyes házasságokat kötöttek az asszírok által betelepített törzsekkel. A vallási konverziót formálisan még nem vezették be, s ha felmerült is a gondolata, ahogyan arra néhány egyidejű forrásadat utal (Neh. 10., 29.), a tömeges áttérés nem oldhatta volna fel a visszatérők nemzeti féltelmét hitüknek a szinkretizmusban való feloldódásától. Szinkretizmusban, ami saját hitük és kultúrájuk mellett idegen elemeket is tartalmazott volna, mint például a közeli samaritánusok gyakorlata. Ebben a helyzetben Ezra kompromisszumok nélküli utat választott: felszólította a hitükhöz hűnek maradni akarókat, hogy bocsássák el idegen származású feleségeiket (Ezra 9–10.). A kisebbségi közösség, amely a Templom újjáépítése után ugyan félautonóm volt, de nemzeti értelemben nem szuverén, már nem térhetett vissza a bibliai gyakorlathoz, amely befogadott mindenkit, aki a zsidóság kötelékeiben akart élni. A theokráciává váló közösségnek mindenekelőtt mint vallási közösséget kellett meghatároznia önmagát, s így csak azokat fogadhatta el, akik alávetették magukat a vallási elfogadás formai követelményeinek.

Ez a vallási engedély, szigorúan véve, természetesen még nem volt halákhikus, mivel a halákha

magya is éppen csak születőben volt. A szamaritánusokat, akik közvetlenül az Ezrával folytatott vitáik utáni évszázadokban különültek el a zsidóságtól, a halákha mint „a zsidókhoz igen közeli” csoportot tartotta számon, annak köszönhetően, hogy a rabbinikus törvény a hithez hűségnek, az összes megtartandó parancsot szem előtt tartó csoportnak tekintette őket (Kiddusin 76a). A szamaritánusokat az választotta el a zsidóságtól, hogy elutasították a jeruzsálemi Templom központi szerepét, s így elkülönülő közösségi sorsot választottak maguknak. A rabbik szerint csak abban az esetben tekinthetők zsidóknak, ha feladják Gerizim hegyét (*Kutim*). Később maguk a szamaritánusok igen eklektikus módon gondolkodtak a saját identitásukat illetően. Zsidónak vallották magukat azokban az időkben, amikor ez gyakorlati előnyöket jelentett számukra. Idővel a halákha velük szemben tanúsított türelme elpárolgott. Klasszikus példává váltak azon zsidóknak, akik idegenekkel kötnek házasságot, szinkretisztikus vallási gyakorlatot folytatnak és elkülönülten élnek. Ez a folyamat, Ezra átkai ellenére, több generációs időt vett igénybe.

A hellénizmus és a korai kereszténység időszaka

A zsidóságnak a hellénisztikus világgal való találkozása azzal a vélekedéssel kezdődött, hogy az a néhány zsidó, aki az elsők között bizonyult megfelelően jártasnak a görög nyelvben és kultúrában, egyaránt tekinthető görögnek is, és zsidónak is. Klearchosz nyomán ismerjük a következő – valószínűleg apokrif – történetet. Mestere, Arisztotelész egy mélyen vallásos zsidóval folytatott beszélgetés után ekként jellemezte partnerét: „Görög, mind nyelvét, mind pedig szellemét tekintve.” Ez a nyitottság hamarosan problematikusává vált. A hellénisztikus kultúra megkövetelte mindenkitől, aki benne akart élni, a részvételt a pogány istenek tiszteletével járó szertartásokban. Jelentős mértékű volt a zsidó hagyomány keveredése az uralkodó kultúrával, amit az is bizonyít, hogy a Makkabeus-felkelés mindenekelőtt magán a Judeán belüli hellenista párt ellen irányult. Mindamelllett a legtöbb zsidó nem volt „jó polgár”, sem a kiterjedt diaszpórában, sem pedig saját országában, amikor az ország idegen uralom alatt állt. Mentések voltak a katonai szolgálat alól, mivel e kötelezettség teljesítése összeütközésbe került volna a szombat és az ünnepek megtartásával. Nem vettek részt a liturgiákban, sem pedig az olyanfajta közmunkákban, mint például az útépités, amelyeken minden polgár dolgozott, s nem járultak hozzá *gymnaszionok* fenntartásához sem. Mindig is voltak zsidók, akik mint hellének is el akarták magukat fogadtatni, de hamarosan ők is

ellenállásba ütköztek. Alexandriában i. sz. 41-ben a helyi görög közösség elkeseredett támadást indított azon néhány zsidó ellen, akik be akartak kerülni a helyi *gymnaszionba*. Egyébként rendszerint ez jelentette a teljes görög polgárjog elnyeréséhez vezető út első lépését. Ebben a vitában az alexandriai görögök támogatásra találtak Claudius császár decretumában, amely az uralma alá eső területeken elkülönülő, egyedülálló egységnek nyilvánította a zsidókat. Erre az időre már teljes világossággal kristályosodott ki a hellén világ magatartása a zsidók iránt. Eszerint bárki, aki bármiféle vallási kötelék révén a zsidósághoz kapcsolódott, s ilyen kötelék volt például a jeruzsálemi Templom támogatásához való hozzájárulás, zsidó maradt a pogány világ szemében, még akkor is, ha kultúrájában már hellén volt. E felfogás szerint egy zsidó csak a pogány vallásra való teljes áttérés útján szüntethette meg zsidóságát. Ezt a lépést tette meg Tiberius Alexander, a hellenisztikus zsidóság kiemelkedő jelentőségű alakja, alexandriai Philón unokaöccse. Csaknem ugyanennyire teljes volt az egyetértés abban, hogy a zsidóság különleges életvitele és vallása kihívást jelent a társadalom többi tagjai számára, amint ezt a számos alexandriai zsidógyűlölő görög hangoztatta az i. sz. 1. század közepének elkeseredett harcait megelőzően már két évszázadon át.

A zsidó-görög ellentéteket a Makkabeus-felkelés kiélezte. Görög írók, már Hérodotosz is, a zsidókat valamiképpen idegeneknek tekintették, de ezekben a leírásokban egészen addig nem volt lényegesebb szerepe a gyűlöletnek, amíg a Makkabeusok nem támasztottak magasabb igényeket. Követelései nem csupán a nemzeti függetlenségre, hanem a nemzeti vallás megtisztítására is irányultak. A hellén pogányságot semmilyen formában sem tartották elfogadhatónak a polgári béke megőrzése érdekében. A hellén vallás bálványimádás volt a szemükben, amit le kellett rombolni. A Makkabeus-felkelés előtti évszázadban felléptek olyan – görög nyelven író – zsidók, akik szerint a görög és egyiptomi műveltség a bibliai tanítóktól származik. Az írásaikra adott egyértelműen dühös válasz a zsidókat az egyiptomiak alacsonyabb rendű követőinek nevezi. Egy hellenizált egyiptomi pap, Manethón volt az, aki a kereszténység előtti 3. században az első komoly támadást intézte írásaiban a zsidók ellen. Vádja értelmében a zsidók az egyiptomi kivonulás idején nem mások, mint közönséges leprások, akiket az ország egészségének érdekében kellett kiűzni Egyiptom földjéről. Az ilyen jellegű támadások gyakoriakká váltak a következő század folyamán. Ez a légkör határozott választásokat tett szükségessé. Van némi bizonyíték arra, hogy a Makkabeusok győzelme után Palesztinában a hellén párt teljes egészében elhagyta a zsidó közösséget. Ennél is biztosabbnak



EINSTEIN BRONISLAW HUBERMANNAL

látszik, hogy a diaszpóra görög nyelvű zsidóságában a kitérések aránya, legalábbis az elkövetkezendő néhány században, tekintet nélkül a zsidóság belső kohéziójának változó és gyakran gyengülő tényezőire, igen alacsony volt. Jobbára kívülről eredő kohéziós erőkről volt szó. Ilyen külső erőnek tekinthetjük az ellenség nyomását, amely a zsidóra nehezedett, bár ugyanakkor hatott a zsidók egyre inkább szinkrétisztikus vallásosságára, s még ennél is inkább a rabbik súlyos átkait.

Magán a zsidóságon belül a zsidó identitás értelmezése szintén változóban volt. Új megfogalmazások keletkeztek, részben azon jelentős sikerek nyomán, amelyeket a térítés terén értek el különböző országokban. A Hasmoneusok judaizmusra kényszerítették az idumeaiakat és számos más szomszédos közösséget. Kérdéses, hogy vajon ezek a térítések több formalitással zajlottak-e le, mint annak idején a bibliai *gerim* egyszerű csatlakozása a zsidó közösséghez. A diaszpórában egyre növekvő számban, az i. sz. 1. századra mintegy milliókra tehetően éltek *szebomenoi* (*metuentes*, *jeréim*: istenfélők), azaz nem zsidók, akik nem tették meg az egész utat a konverzióig. Voltak néhányan mind a diaszpórában, mind pedig Izrael földjén, akik csak eddig jutottak el. A farizeus történelem néhány nagy alakja is közöttük volt, így például a korai idők vezető személyiségei közül

Semája és Abtalon ősei, vagy a Biblia arámi fordítója, Onkelosz is. A legtöbb félszidóvá vált idegen megmaradt ebben a helyzetben. Szimpatizánsoknak tekintették őket, nem pedig igazi zsidóknak, mivel a zsidó identitás a Hasmoneus-időkre már egyértelműen a halákhikus definíciókat jelentette a zsidóság számára. A nem zsidó világ a *szebomenoit* furcsa, könnyelmű gondolkodású embereknek tartotta – még azután is, hogy sokan közülük megkeresztelkedtek, nem téve különbséget az ő és a keleti misztériumvallások követőinek megítélésében. Ez azonban nem vont maga után eltérő jogi státust. Nem mentesültek vallási alapon a polgári kötelezettségek alól. A késői hellenizmus szemében a *szebomenoi* nem zsidók voltak, hanem gyanút ébresztő módon megtévedt pogányok.

Mind a zsidóság, mind a külső világ megítélése egységesebb volt az atomizált kereszténység esetében. A korai, páli keresztényeket, azokat a nem zsidó konvertitákat, akik anélkül tértek át az új vallásra, hogy előtte a törvény szerint judaizáltak volna, senki sem tekintette zsidóknak. A zsidókeresztények esete, különös tekintettel a jeruzsálemi körre, illetve a Szentföldre az i. sz. 1. században, már sokkal problematikusabb volt. Bármi lehetett is az ebionisták valódi hite, a zsidóktól való eltávolodásuk nem elsősorban halákhikus okok miatt történt. Saját elhatározásukból hagyták el Jeruzsálemet, s telepedtek meg Pellában az i. sz. 66–70-es háború elején, elkülönítve magukat a zsidó nemzeti sorsától. Annak ellenére, hogy a korszak farizeus vezetői elleneztek a háborút, a keresztények ezen lépése felszabadította mindazokat az indulatokat, amelyek az új szekta hite iránti nemtetszésben gyökereztek. Egy generációnyi idő leforgása alatt a rabbik egy új imát iktattak be az *Amida* szövegébe: „S a *minim* számára ne legyen remény” (*Birkat ha-minim*). Ekkorra a római birodalom már mint új vallást ismerte el a kereszténységet. Nerva császár (i. sz. 96–98) ugyanis felmentette őket a *fiscus judaicus* alól.

A zsidó-keresztény csoport mindamellett még évekig átmeneti helyzetben volt. Ennek a Bar Kochba felkelés (i. sz. 132–135.) és ennek közvetlen következményei vetettek véget. Azok, akik nem vettek részt a dicsőséges tragédiában, nem formálhattak többé jogot a zsidó névre. A hivatalos kereszténységet ekkorra már nagyrészt nem zsidók alkották. Az egyház következetesen rekesztette ki a keresztény vallásból a zsidó előzmények nyomait. A két csoport összeférhetetlensége egyértelművé vált a 2. század közepére. A következő században, amikor a kereszténység illegálitásba kényszerült, a judaizmus visszaszerezte státusát mint *religio licita*. Még a legszigorúbb vallási elemzés fényében sem a teológiai formulák, s nem is a halákhikus normák játszottak alapvetően meghatározó szerepet a zsidó és a keresztény identitást

elkülönítő definíciókban. A hit kérdése minden bizonnyal a zsidóság családon belüli vitája maradt. A valódi válók a keresztények azon választása volt, hogy önálló történeti küldetést kívántak beteljesíteni, valamint az a vágyuk, hogy erre a választásukra a rómaiakkal üttessék rá a pecsétet.

A középkortól a 19. századig

A karaita eretnekmozgalmat, amely a létrejötte óta eltelt tizenkét évszázad során a permutáció sok különböző lehetőségét mutatta fel, többnyire a zsidóság részének tekintették. Bár paradox módon a halákha fényében jogi gyakorlatuk, különös tekintettel a házasságra vonatkozó törvényeikre, elkülönítette őket a zsidóságtól. Karaiták és rabbaniták között a házasság lehetséges volt még a középkorban is, s ez a gyakorlat nem szűnt meg teljesen, egészen a 15–16. századig. Egyiptomban a 11. században, s minden bizonnyal mind korábban, mind pedig később, a karaiták a rabbanitákkal együtt indítottak követeket, hogy váltságdíj fejében kiszabadítsák foglyaikat. Ezekben az időkben karaita vének meglehetősen tekintélynek örvendtek a főleg rabbanikus fosztati (Kairó) közösségben. Ez az állapot közvetlenül Szaadja Gaon kora után mind Palesztinában, mind Egyiptomban fennmaradt, az ő minden átka ellenére. Akkor, amikor az

Olajfák hegyén a rabbik évről évre megismételték a karaiták kiátkozását, s a karaita ellen-polémiák is végeérhetetlenül folytak. Az iszlám uralom idején a karaiták elutasították a főleg rabbanitákból álló gaonátus és az exilarchák uralmát. Ennek ellenére mindkét csoport továbbra is ugyanarra a nemzeti és messianisztikus megváltásra várt. Ugyanabban a sorsban osztoztak. Egymást kölcsönösen zsidónak tekintették, s a kívülállók többsége is ekként vélekedett róluk. Mindenütt a világon – akár muszlim, akár keresztény térségekről volt szó –, ahol karaiták és rabbaniták egymás mellett éltek, századokon keresztül ugyanahhoz a közösséghez tartozónak tartották őket. Az egyetlen kivétel a cári Oroszország volt 1795 után, amikor is a karaitákat felmentették a zsidókra vonatkozó diszkriminatív törvények hatálya alól a következő fél évszázadban. Ennek eredményeként a karaiták és a zsidók elkülönültek egymástól.

A külső és belső erők egymásra hatása legbonyolultabban a *marannus* (*anuszim*) esetében nyilvánult meg. Ha alkalom mutatkozott rá, mind a kereszténység, mind az iszlám áttérésre kényszerítette a zsidókat. Ez történt Jemenben az iszlám korai századaiban, s ez az Ibériai-félszigeten az ókortól egészen a középkor végéig a kereszténység esetében. A különböző *marannus*-csoportoknak nem mindig ugyanaz a történelmi sors jutott osztályrészül. Az iszlám által áttérített aposztatáknak rendszerint egy nemzedéken belül megvolt a lehe-

JIDDIS SZÍNHÁZI TÁRSULAT, KIEV, 1908.



tőségük a visszatérésre. Akik nem akarták ezt megtenni, többnyire gyorsan asszimilálódtak. A keresztény országokban más volt a helyzet. Az áttérést kikényszerítő többség jó néhány generáción keresztül gyanakodva szemlélte a jövevényeket. Ez a „zsidóellenesség” mindig tovább tartott, mint a zsidó érzés és a zsidóság igenlése maguk között a marannusok között. Így különösen ott, ahol lett volna lehetőség a szabadulásra, azok, akik választásuk szerint marannusok maradtak, egy-két generáció leforgása során kevésbé maradtak hűek a zsidósághoz, s még annál is kevesebb zsidó szokást őriztek meg titokban, mint amennyit a többiek feltettek róluk. Az, hogy a megmaradó zsidó lojalitás új életre kelt a 16. századi Spanyolországban, nem annyira a megtartó emlékezetnek, mint inkább az inkvizíció üldözésének köszönhető. A támadások a *limpieza da sangre* („a vér tisztasága”) doktrína égője alatt tovább folytatódtak a 17–18. században. Ennek értelmében még a csak részben is zsidó ősöktől származó új keresztények számára tilos volt a legmagasabb állami és egyházi hivatalok viselése. Ez új hajtóerőt jelentett azoknak a zsidóknak, akik már csak születésük révén voltak azok, hogy újjáélesszék zsidóságukat, amely természetesen keresztény neveltetésükbe volt beágyazódva, illetve hogy leválasszák róla a jellegzetesen keresztény elemeket. Számukra a visszatérés a normatív zsidó életet élő közösségekhez – amilyen például a 17. századi amszterdami is volt



A MISHKENOT SHA'ANANIM, JERUZSÁLEM ELSŐ ÓVÁROSON KÍVÜLI ÉPÜLETE 1875 KÖRÜL

– nehéz és gyakran tragikus lépést jelentett egy idegen, fojtogató világba, amint ezt Uriel da Costa esete is mutatja.

A menekülőket befogadó zsidó közösség, amelyhez a marannusok visszatértek, elméletileg a halákha alapján viszonyult a visszatérőkhöz. A törvény minden lehetséges hagyományos – franko-germán, spanyol – változatában az alapelv az volt, hogy a marannus vagy bárki egyéb, az erőszak hatására kitért zsidó továbbra is megmaradt zsidónak, s mint ilyent örömmel fogadták, ha visszatért. S valóban, törvény előtti helyzete szerint a súlyos bűn állapotában lévő zsidó volt. Ez a definíció mindaddig problémamentesnek bizonyult, ameddig olyan, az erőszak hatására kitért aposztatákra alkalmazták, akik az első adandó alkalommal visszatértek, vagy akiket sohasem érdekelt az elhagyott közösségnek az identitásukra vonatkozó, a halákha szellemében fogant ítélete. Nehézségekbe ütközött azonban a marannusok meghatározásának többféle értelme vagy éppen bizonytalansága esetén, amikor is a hit elhagyása nem annyira erőszak következménye volt, mint inkább a tehetősek többségének választása tulajdonuk megtartása érdekében, mint például 1492-ben Spanyolországban, amikor elfogadták a kereszténységet annak reményében, hogy valami majd csak történni fog hamarosan. Menekülésre sokszor adódott lehetőség, különösen a 15–16. századi Spanyolországban, de többnyire nem éltek vele. Mindazonáltal fennmaradtak a máshol élő zsidókhöz fűződő családi kapcsolatok, ha másképpen nem, akkor az emlékezetben. Némi belső összetartó erő, mégha csak tünékeny érzelmek alakjában is, még mindig működött. S azok, akik elmenekültek – gyakran a zsidó szempontból kérdéses érvényességű házasságok gyermekei, unokái –, igényt támasztottak zsidóságukra, a teljes befogadásra. Az e kérdésekről döntő rabbinikus hatóságok megosztottak voltak. Közülük a legliberálisabb, Zemah Duran tisztán halákhikus alapon még azokat is zsidónak tekintette, akik valódi hitehagyottaknak bizonyultak. Másrésztől Jacob Berab, aki maga is Spanyolországból szabadult, sokkal szigorúbban ítélte meg azokat, akik maradtak, és úgy rendelkezett, hogy ezek minden szempontból a zsidóságon kívülinek számítanak.

A gyakorlatban ezek a halákhikus megfontolások nem határozták meg teljes mértékben a zsidó közösségnek a marannusok iránti magatartását. Minden kétséget kizáróan bizonyos, hogy bárhol tűntek is fel a 15–16. században, lett légyen az Velence, Bordeaux vagy Hamburg, ha kijelentették magukról, hogy zsidók, a férfiakat hamarosan alávették a körülmelés szertartásának, a házasságokat érvényesítették, s ily módon nem állt tovább akadály a fennálló zsidó közösséghez való csatlakozásuk előtt. Nem tettek fel szigorú kérdé-



A BÉTH ALFA KIBUC SÁTORTÁBORA A JEZREEL FENNRSÍKON,
A HÁTTÉRBE A GIBBON HEGY

seket őseik házasságának érvényességére vonatkozóan. Tévedés ne essék, ez az eljárás nem nélkülözi a halákha jóváhagyását. A talmudi törvény szerint egy zsidóról, ha az ellenkezőjére nincs bizonyíték, azt kell elfogadni, amit önmagáról, azaz identitásáról ő maga állít. S az is igaz, hogy a visszatérő marannusok magukra nézve kötelezőnek tekintették a rabbinikus judaizmus törvényeit. A visszatérés konkrét eseteinek a megítélésében a rabbinikus hatóságok halákhikus fenntartásai elméletiek maradtak, s a döntés szempontjából jelentőséggel bíró tényező pusztán a marannusok azon akarata volt, hogy visszatérjenek a zsidó közösség kötelékeibe.

Még különösebb a *dönmek*, Sabbatai Cvi, a hamis messiás követőinek esete, akik mesterük nyomán áttértek az iszlámra 1686-ban vagy 1687-ben. A főáramlattól való elszakadásuk folyamata azonban századokon keresztül nem vált teljessé. Maguk a rabbik is mint „bűnös zsidók”-ról beszéltek róluk, s nem tekintették őket olyanoknak, „akik elszakadtak, elkülönültek Izraeltől, akiknek nincs helyük benne”. Esetünkben a halákhikus megfontolások alkalmazhatóak voltak, mivel régóta, de legalábbis Maimonides óta már biztosan, elfogadott volt az a nézet, hogy az iszlámra való áttérés nem jelenti Isten egyetlen voltának tagadását, sem pedig bálványimádást. Mindazonáltal a *dönmek* nem erőszak hatására tértek ki, mi

több, messianisztikus elképzeléseiket csak a legdurvább módon minősíthették eretnekségnek. A másik oldalon viszont a muszlim többség sohasem bízott meg a *dönmek*ben, legalábbis a Hasszán pasa általi üldöztetés első esztendeiben (1722), a zsidókhhoz hasonló megpróbáltatások jutottak nekik is osztályrészül. A 19. század közepéig zsidó tudósokkal együtt tanulmányozták a Talmudot. Csak 1859-ben szakadt meg e hagyománynak a folytonossága, oly módon, hogy zsidó gyakorlatuk néhány más elemét még titkosabbá tették a muszlim hatóságok felügyelete miatt. Identitásuk ennek ellenére kellőképpen elkülönült, és mindenképpen más jellegű volt társadalmi értelemben. Abból is látszik ez, hogy számon tartják a közülük származó fiatalemberek különösen jelentős szerepét az ifjú törökök forradalmában, 1908-ban. Még ma is szóbeszéd tárgya, hogy maga Kemal Atatürk is közéjük tartozott volna. A *dönme*-jelenség a keresztény marannusokkal időben párhuzamos volt. Zsidóságukból az áttérés után ki-ki választása szerint titokban megtartott valamit. Az üldöztetés nehezítette a zsidóság valódi tartalmának megőrzését, de egyben generációkon keresztül fenntartotta az idegenség fájdalmas érzését.



SZALAI JUDIT FOTÓJA

A modern kor

A modern kor hajnalán a zsidó identitás kérdése jóformán a világon mindenütt problémamentes volt. A marannusok kiszorulása az Ibériai-félszigetről a 18. századra szinte teljesen megszűnt, s nem sokkal ezután az inkvizíció is véget ért. Európában a *halákha* zsidóság-definíciója volt a mértékadó. Eszerint zsidónak számít az, aki zsidó vagy judaizált anyától született, illetve aki a mindennapi életben a zsidó közösséghez tartozónak tartotta magát vagy mások így tekintették. A „zsidó” fogalomnak jogi vonatkozásai voltak, mivel a zsidó mind a saját közössége, mind pedig az uralkodó hatalom törvényrendszerének alá volt vetve. Szükséges volt, hogy az identitás tekintetében egyértelmű legyen a helyzete. A változtatás egyedüli lehetősége a más vallásra való áttérés volt, ez pedig az európai gyakorlatban csak a kereszténység valamelyik változata lehetett. Ez a lépés halákhikus szempontból még mindig nem jelen-

tette biztosan a zsidóságtól való elszakadást, de mindenhol lehetővé tette a többségi jogi státusz elnyerését. Mindaddig, amíg ezt az utat viszonylag kevesen választották – s ezek is rendszerint a nem zsidókkal kötött házasság révén –, némi társadalmi megkülönböztetés bizonyára fennmaradt, de a kikeresztelkedés a legtöbb esetben a zsidó lét megszűnését eredményezte. S valóban, a Jacob Frank-eset után, az 1770-es években, katolikus hitre áttért követői rövid időn belül beházasodtak a lengyel nemességbe, s leszármazottaik zsidó eredete lassan feledésbe merült.

Az emancipáció időszakában a zsidó identitás kérdése új formákat öltött. A Törvény, amely pontos meghatározást adott arra nézve, hogy ki a zsidó, hatályát veszítette mindenütt, ahol csak létrejött a modern világi állam. A jog számára a vallás kérdése közömbössé vált. Fenntartása az egyén teljesen önkéntes döntésére maradt. Törvény védte a véleményalkotás és a vallás szabadságát, feltéve, hogy az utóbbinak nem volt tüntetően az állami rendbe ütköző gyakorlata. Ez volt a kereszténység számára a mértékadó, amikor a vallást mint az Istenről és az eljövendő világról szóló dogmarendszert, valamint az istentisztelet jellegzetes formáiban való részvételt határozta meg. Ezeket a premisszákat fogadták el a reformjudaizmus alapítói, mind Németországban, mind az Egyesült Államokban, megalkotván ezzel a zsidó identitás egy modern definícióját, amely definíció szerint zsidó az, aki a zsidó vallásos hithez tartozik, leginkább annak etikai tartalma folytán, és ezt személyes magatartásának a részévé teszi. A judaizmusnak és zsidóságnak ez a nem nemzeti jellegű definíciója sok tekintetben azonos volt a Samson Raphael Hirsch vezetésével Nyugat- és Közép-Európában kialakuló neo-ortodoxia meghatározásával. Ők is elfogadták a többségi kultúrát, s az államot, amelyben éltek, a hazájuknak tekintették. A különbség abban állt, hogy a neo-orthodoxia számára a vallás tartalmát az örökölt törvény egésze jelentette. Minden részletét isteni parancsolatként tartották meg. Ami nemzeti volt a zsidóságban, azt a távoli jövőbe, az apokaliptikus korba utalták – s ezzel a jelenre nagyjából érvénytelenné tették. Mindkét definíció magától értetődően azokra vonatkozik, akik a származás szerint voltak zsidók, s – tekintet nélkül az önmeghatározásokra – mindenfajta zsidót érintettek, és illető országokban ugyanúgy, mint az egész világon. Sokan azok közül, akik a judaizmus ezen definícióival kezdték, viszont szerették volna elkerülni a zsidó néppel való azonosulást, elmozdultak egy általánosabb etikai humanizmus irányába, és teljesen kívül kerültek a zsidóságon.

Több európai országban a zsidó vallási intézmények bizonyos értelemben még az emancipáció után is fennmaradtak, s néhány törvényrendszer-

ben, például a Habsburg Ausztriában, illetve annak utódállamaiban és Poroszországban, egy zsidó csak úgy kerülhette el a zsidó közösségre kirótt adó reá eső részének megfizetését, ha vallásnélkülinek nyilvánította magát. Természetesen nyílt titok volt, hogy az ilyen személyek túlnyomó többsége zsidó, s némi társadalmi megkülönböztetés megnyilvánult az irányukban. A 19. századi liberalizmus fénykora lehetőséget nyújtott néhányuknak a „felszívódásra”, már pusztán azzal, hogy nem kellett részt venniük semmiféle zsidó szervezet életében. Másfelől viszont lehetőséggé vált, hogy minimális kapcsolat mellett vagy akár minden szervezett kapcsolat nélkül is átéljék a zsidó identitást, intenzív módon, még akkor is, amikor egyébként már a zsidó hit és vallási gyakorlat minden nyomát felszámolták. Egyre nagyobb számban alakultak meg a modern kor önkéntes zsidó közösségei, amelyek elfogadták ezt a helyzetet. Feladatuknak tekintették valamennyi, magát zsidónak valló ember segítségét veszélyhelyzetekben, illetve szociális rászorultság esetén. Ezek a teljesen önkéntes szervezetek váltak ténylegesen a zsidó közösség összekötő kapcsaivá. Ezen új minta körvonalai mutatkoztak meg, amikor a portugál zsidók szövetsége 1790-ben a garantált egyenjogúság hírével tért vissza Párizsból Bordeaux-ba. Azon melegében megszüntették a történeti „spanyol-portugál zsidó nemzet”-et, s közösségüket mint jóléti tanácsot szervezték újjá. A többségi közösség azonban nem egykönnyen fogadta el a zsidó identitás újonnan megjelenő különböző formáit. Az elfogadást nehezítette az is, hogy a zsidók soha addig nem tapasztalt nagy számban igényelték a maguk számára az egyenrangú, minden megkülönböztetés nélküli nyugati identitást, s gyakran szívük legmélyén is ez volt a meggyőződésük. Megteremtődött a marginális zsidó alakja. Marginális mind saját korábbi identitásához, mind pedig ahhoz a közösséghez képest, amelyhez alkalmazkodni próbált. Ilyen személyek már az emancipáció korszakának legelején is feltűntek: például Isaac de Pinto, a frank-holland szefárdi, aki Voltaire-rel folytatott vitát, vagy David Friedlaender, Mendelssohn tanítványa. Ennek a típusnak s a hozzájuk hasonlóknak (Heine, Bernard Berenson) a modern kor minden nemzedékében akad képviselője, különösen azokon a helyeken, ahol a zsidó kisebbség harcot folytatott egyenjogúságáért. Némelyikük ambivalens érzéseket táplált saját zsidóságát illetően, s érzelmi viharok közepette töltötte el az életét. Abban azonban valamennyien egyetértettek, hogy a zsidóság csak teljes mértékű asszimilációval érheti el, hogy egyenjogú legyen a többséggel élet- és külsőségek tekintetében. Ennek az elképzelésnek az egyik eleme volt a zsidók elvárt felelősségvállalása egy olyan társadalom létrehozásának az elősegítésében, amely társadalom a lehető legtá-

gasabban értelmezett egyenlőséget teremtené meg az emberiség egésze számára. E doktrína morális parancsa a zsidók figyelmét saját közösségük belső problémáitól az általában vett közösség problémái felé fordította. A zsidó jogokért folytatott küzdelem azonossá válhatott – s ez gyakran valóban megtörtént – a minden elnyomott személy és kisebbség jogaiért vívott küzdelemmel. Ezt a fajta viszonyulást, „az ember nem bújhat ki a saját bőréből” szemlélet alapján, a zsidó prófétai tanításokban gyökerező messianizmusnak tekintették, amely a zsidó sajátosságok feloldódásának folyamatát eljuttatja a beteljesítő konklúzióhoz, a zsidó lét történelmi drámájának tetőpontjához.

A zsidók részvételét a modern kor forradalmi mozgalmában, a zsidó identitás szemszögéből nézve, a liberalizmus korában zsidó jogokért küzdő elődökéhez hasonló megfontolások motiválták. Ekkorra már világos volt, hogy a burzsoá társadalom nem felel meg a középosztályok forradalmi elvárásainak. Az elnyomottak szemszögéből – s mindenképpen a zsidókéből is – az emberi egyenjogúságra egyedül a múlttal való gyökeres szakítás adhat lehetőséget, egy olyan új felosztásban való újrakezdet, amelyből minden ember egyformán veszi ki a részét. Minél inkább apokaliptikus volt az evilági paradicsom látomása, annál inkább kifejezte – akár nyíltan, akár burkoltan –, a zsidóknak a forradalmi mozgalmakhoz való csatlakozása, a zsidó identitás sajátosságainak következetes elutasítása mellett, ugyanennek a látomásnak bizonyos egyéb vonatkozásait. Az antiszemitizmus elleni küzdelem egyesült itt a zsidó profetikus messianizmus újraéledésével, hogy létrehozza a poszt-zsidó forradalmárt. A zsidók jelentősége olyan mértékű volt a szociális reformok, politikai forradalmak, s az irodalom, művészet és emberi önértelmezés új formáit létrehozó modern mozgalmakban, hogy ellenségeik általában rájuk hárították az új dolgokkal, gondolatokkal szemben érzett nyugtalanságukat és gyűlöletüket. A 19. század sok nyugati országában az irodalmi és intellektuális életet nagymértékben átható jelenlétük miatt ezekre a szubkultúrákra egészében ráragasztották a zsidó bélyeget. Annak ellenére, hogy gyakran ők maguk is belső támadásoknak voltak kitéve, és legfeljebb veszélyhelyzetekben viselkedtek zsidóként ezeken a körökön belül.

A modern kor zsidósága számára nem az őket körülvevő külső világtól függetlenül, hanem annak hasonló irányú változásaival együtt vált a belső zsidó elkötelezettség szerteágazó gyakorlati kérdéssé. A 19. század közepe előtt a felvilágosodás eszményképe, a minden megújult ember számára egyenlőséget teremtő társadalom, hozzákapcsolódott az Európában mind eszmei, mind politikai doktrínaként élő nacionalizmushoz. Újra felmerült a kérdés, hogy vajon a zsidók részei lehetnek-e

valaha is a nemzeti kultúrának és társadalomnak, annak ellenére, hogy az adott társadalom régmúltbeli történeti gyökereihez nincs közük. Ami még ennél is lényegesebb: az antiszemitizmus még a legmodernebb, legforradalmibb csoportokban sem látszott véget érni. Ellenben a zsidógyűlölet régi gazdasági és vallási érvei mellé a modernség néhány eszmei előfutára, mint például Voltaire a 18. században és a szocializmus alapítói közül is néhányan (Proudhon, Fourier) a 19. században mint új antiszemita érvet használták azt a tételt, hogy a zsidóságból – még a leginkább beilleszkedett zsidókból is – kiirthatatlan a kulturális idegenségük. A későbbi fajelmélet teoretikusai – Gobineau után – a zsidóságot mint biológiailag idegen fajt definiálta. Még a nem szocialisták is, akik egyébként nem voltak zsidóellenesek, közöttük Werner Sombart és Max Weber, a fiatal Marx egy esszéjét (*Zur Judenfrage*) elemezve egyetértettek abban, hogy a zsidók létezésük kezdetétől fogva egy nagyon speciális – középosztálybeli és kapitalista – szerepet tölthettek be a gazdaságban, s ha nem is természetük alapján, de a hosszú történeti tapasztalat révén eltávolodtak az elsődleges termelő tevékenységtől és a mezőgazdaságtól, s mint ilyenek, asszimilálhatatlanok egy egészséges gazdaság követelményei közé.

A saját korában és teljes értékű emberként élni akaró zsidó előtt addig soha nem tapasztalt módon bonyolult dilemmák álltak, mégpedig az élet legkülönbözőbb területein. Választhatta önmagának az újjáalakítását, olyan mélyreható módon, ami még a saját képzeletét is túlszárnyalta, ezáltal remélvén megszabadulni feltételezett múltbeli természetének minden nyomától. S még ebben az esetben is szemben találhatta magát a német történész, Treitschke rendíthetetlen véleményével, amely szerint még a judaizmustól leginkább eltávolodó zsidók sem váltak németekké. Így a modern zsidónak más irányt kellett szabnia jövője számára: olyan önálló életkörüket kialakítását, amelynek keretein belül ellenségeinek intellektuális és fizikai nyomásától védve élhetett a kor világában. Ez volt a modern kor által kitermelt, elnyugatiasodó zsidó intelligencia számára a leginkább szükségszerű lépés, pontosan azért, mert ők maguk is részei voltak minden világi és elvilágiasodó mozgalomnak, azoknak a lelki és gondolkodásbeli állapotoknak, amelyekhez őket magukat egyre ellentmondásosabb kapcsolatok fűzték.

Mindez a 19. század utolsó harmadában még élenkebbé vált, különösen amikor az antiszemitizmus egyre távolabbra vitt mind a zsidó identitás megreformált vallási meghatározásaitól, mind az akkulturáció különböző módozataitól, mégpedig a nemzeti jellegű definíciója felé annak, hogy a kortárs zsidó mi vagy mivé válhat.

A nemzeti definíciónak a lényege szerint a zsidó-

ság nem más, mint nép, egy történelmileg szervelesen fejlődő közösség. Egy a sok közül, akiből együttesen az emberi társadalom áll. A definíció cionista változata nem az egyetlen, s voltaképpen valamivel később keletkezett, mint a legtöbb hasonló. E szerint az értelmezés szerint a zsidóságot más népektől megkülönbözteti: szétszórtságának mértéke; az, hogy saját országa nélkül századokon keresztül fenn tudott maradni; de ezeken kívül is számos egyéb, a modern nemzeti identitás szokásos definícióinak normáitól való eltérés. Annak ellenére, hogy a zsidóság mint nép egészen sajátos vallási gyakorlatot folytat, a hozzá való tartozást – kezdetektől fogva, s a modern, világias korban egyre határozottabban – inkább mint nemzeti érzést, nem pedig mint vallási elvárások rendszerét fogalmazták meg. Ahogyan Angliában csak a kétely modern korszakában lehetett az anglikán valláshoz tartozás nélkül angolnak lenni, ugyanúgy a zsidók számára is csak ekkor vált lehetővé hitük feladása után is megmaradni zsidónak. A szekularizáció, legalább elméletben, megoldotta a modern kor zsidó identitás és folytonosság problémáját. Bár azok előtt, akik elfogadták ezeket az új feltételeket, még mindig ott állt két kérdés: Miért részesítene valaki előnyben egy világi kultúrát valamely másikkal szemben, hacsak nem a sajátja az egyértelműen magasabbrendű? Illetve, milyen alapon támaszthat morális elvárásokat egy világi kultúra azokkal szemben, akik elfordulnak tőle? Ezek a kérdések vezették el a diaszpóra-nacionalizmus olyan teoretikusait, amilyen Simon Dubnow, zsidó közösségi intézmények: nemzetközi zsidó parlament, a nemzeti éthosz fenntartására szolgáló kulturális és oktatási intézmények létrehozásának a gondolatához. Mások, ahogyan a 20. században kialakuló jiddis mozgalom is, a jiddis nyelvre helyezték a hangsúlyt, mint a világ zsidóságának – legalábbis 1939 előtt – a többsége által beszélt és élő nyelvre, a jiddist alkalmasnak tartva a világi nemzeti kultúra megőrzésének a feladatára.

A diaszpóra-nacionalizmus cionista kritikája már a náci holocaust előtt is illuzórikus volt. A cionisták kifejezték aggodalmukat, hogy a diaszpóra zsidósága elfelejti nemzeti hovatartozását, ha másért nem, akkor a gazdasági sikereket elérni akaró egyénre nehezedő gazdasági és társadalmi nyomás miatt. Némi érzelmi kötődés alkalmasint fennmarad, de a belső zsidó tartalom mindenképpen eltűnik minden poszt-gettó társadalomban. Még olyan országokban is, mint a két világháború közötti Lengyelország, ahol a kínos megkülönböztetés több területen fennmaradt. A cionisták szerint a társadalmi tényező szerepét betöltő világi zsidó identitás folytonossága csak ott volt lehetséges, ahol a zsidóság területileg koncentrálódott. Mi több, egy nemzet történeti hitelességének feltétele a saját földhöz, ősei földjéhez való kötődés, nem

pedig egy új helyen, új elrendezésben való lét, s az, hogy a nép képes legyen saját nyelvének, történetesen a hébernek a használatára. Ez nemcsak a hitteles történeti identitást jelenti, hanem egyszerre mind a vallási-nemzeti múlt legjobb emlékének a megőrzését világi, modern körülmények között.

Napjaink Izraeljében a zsidó identitás körüli viták a régi vallási, halákhikus definíciók, s mind az újabb, mind a régebbi közösségi – nemzeti meghatározások egymás mellett élése körül folynak. Izrael lakosságából nagyon kevesen vallhatják magukat zsidó kanaániaknak. Sokan értenek azonban egyet azzal, hogy a magukat izraeli zsidónak tekintő, de születésük révén nem zsidó személyekre nem alkalmazható a legszigorúbb vallási mérce. Másrészt, a hivatalos ortodoxiánál sokkalta szélesebb körben észlelhető folyamatos, egyre erősödő érdeklődés a hagyomány egy, a tisztán világin túlmutató értelmezése iránt. S valóban, az izraeli szociológia egyik ismételt vizsgált problémája, hogy vajon a lakosság, különös tekintettel a fiatalabb zsidó nemzedékre, elsősorban zsidónak vallja-e magát, vagy inkább izraelinek. A zsidóságnak az összes szokásosan megfogalmazott kritériumra figyelemmel kialakított fogalmán belül jól megfér egymás mellett a vallási szertartások gondos megtartása annak a magatartásával, aki a világ zsidóságának sorsa iránt érez elkötelezettséget; az ortodox és a legtöbb nem-*szabra*. A nem ortodox *szabrák* minden szempontból izraelieknek tekintik magukat, kivéve azt, hogy számukra különösen fontosak a világ zsidóságát összekapcsoló kötelek, s az osztozás a nemzetközi zsidó sorsban.

Napjainkban Izrael Államban a „Ki a zsidó?” kérdés jelentős politikai és társadalmi figyelmet kap. A visszatérési törvény értelmében minden zsidó automatikusan és azonnal jogosult az izraeli állampolgárságra. A nem zsidó házastársak, s a gyakran nem zsidó (ti. nem zsidó anyától származó) gyermekek elkísérhetik a zsidó családtagot, ha visszatér ősei földjére. Az ilyen esetekben felmerülő problémák többségét egyénenként oldották meg, rituális konverzióval. A definíció kérdése azonban további megfontolásokat igényelt néhány esetben. Ilyen eset volt egy születése révén zsidó aposztata, Daniel atya keresete, akinek az ügyét 1966-ban tárgyalta Izrael Állam Legfelsőbb Bírósága, illetve egy nem hívő, vegyes házasságban élő pár gyermekeinek identitás-vitája, amikor is a gyermekek zsidóként való bejegyzése ellen a szülők tiltakoztak (Shalit-ügy, 1970). A Legfelsőbb Bíróság elutasította Daniel atya keresetét zsidóságnak elismertetésére, mégpedig zsidó státusának érvényes halákhikus érvekkel alátámasztott jogcíme ellenére, azzal indokolva döntését, hogy Daniel atya a saját elhatározása alapján hagyta el a zsidó közösség sorsát és történelmét. A Shalit-

ügyben hozott döntés pedig kimondta, hogy a vegyes házasságból származó, a szó technikai értelmében nem zsidógyermekeket zsidóknak kell anyakönyvezni, tekintettel arra, hogy Izrael zsidó közösségén belül nőttek fel, sorsuk összefonódott ennek sorsával. Az ily módon való bejegyzésnek azonban nincs jogi kihatása házassági és vallási kérdésekben. A kialakuló konszenzus szempontjából nem volt közömbös, hogy a zsidó identitás újonnan fogalmazódó jogi normái milyen kihatással lehetnek a világ zsidóságának egységére nézve, ahol még – legalábbis elméletileg – a halákhikus definíciók maradtak érvényben. Ilyen megfontolásoknak nagy szerepe volt abban, hogy a Kneszet a Shalit-ügyben a halákhikus törvények megerősítésével változtatta meg a Legfelsőbb Bíróság döntését. Évekkel korábban, 1958-ban, a kormány azon határozata nyomán, hogy mindenkit, aki zsidónak vallja magát, mint ilyent kell bejegyezni, a későbbi miniszterelnök, Ben Gurion széles körben kérdést intézett a világ és Izrael zsidóságának jelentős vallási, intellektuális és jogi személyiségeihez. A válaszok a zsidó identitás érvényben lévő definícióinak szinte teljes skáláját adták: a halákha meghatározásainak újjáélesztését akarók, illetve a belső érzelmi viszonyulást vagy a külső meghatározásokat elfogadók egyaránt szerepeltek közöttük.

A világ zsidósága Izrael területén kívül társadalmi helyzete tekintetében sokkal közelebb áll az utóbbi kritériumok szerinti definícióhoz, mint az elsőként említett törekvésekhez. A zsidó diaszpóra lejelentősebb központjában, az Amerikai Egyesült Államokban a vegyes házasságok arányát legkevesebb 1:5-re becsülik. Szintén becslések alapján több ezerre tehető az évente a judaizmusra áttérők száma. Ezek többsége azonban a reformzsidóság (a neológiánál liberálisabb irányzat) körében megy végbe, így halákhikusan nem kielégítő. Még arra is találunk példát az Államokban, hogy maguk a zsidó vallási hatóságok engedélyezik a vegyes házasságot előzetes konverzió hiányában is. Ezek a nem zsidók mind kapcsolatba kerülnek valamilyen módon a zsidó közösséggel. Bizonyos mértékig még a teljesen közösségen kívül élők is érintve vannak, még azokban az esetekben is, amikor a zsidó házastárs nem vallásos. A zsidó születésűek és neveltetésűek ma élő nemzedékére vonatkozó amerikai szociológiai kutatások teljes anyagában az ismételt tanulmányozott fontos kérdések között szerepel a zsidó szertartások gyors eltűnése, a rendszeres zsinagógalátogatók jelentéktelen aránya, s a vegyes házasságok és a zsidóságon kívüli közösségekben való részvétel ellen megnyilvánuló ellenállás erőtlensége. Másrészt ugyanezek a tanulmányok mutatják fel a zsidók egymás közötti, csaknem elkülönülés jellegű kapcsolatainak igen magas arányát; ilyen kapcsolatok még azok között a fiata-



SZALAI JUDIT FOTÓJA

lok között is kialakulnak, akik keveset vagy éppen semmit sem tudnak a zsidó hagyomány tartalmáról, továbbá, a kutatások igen magasnak találják azt a – még ha csak passzív formában is meglévő – érdeklődést, amelyet az amerikai zsidók a világ zsidóságának a sorsa iránt mutatnak. Említésre méltó – ha nem is nagy számú – a fiatal zsidók intellektuális köreinek jelenléte a legkülönbözőbb forradalmi csoportokban, s a társadalomból túlnyomórészt egyéni, gyakran misztikus elhivatottság nevében elkülönülők között. Némi zsidó lelkiismeretet, amely a kevésbé radikális kortársaik többségénél bizonyosan megvan, még ezekben a csoportokban is találunk. Ez a kialakuló vagy töredező zsidó identitástudat történelmi, igen közvetett módon, és meghatározott helyzethez kötött.

A kelet-európai zsidóság identitás-problémájának megítélése – különösen az I. világháború után – teljesen más módon alakult. Itt a fejlődést az a változatlanul fennálló szemlélet határozta meg alapvetően, amely szemléletet zsidók és nem zsidók egy-

aránt elfogadtak, hogy ti. a zsidóság történelmi, etnikai egység, értsd: nép, meghatározott „nemzetiség” vagy méginkább „nemzet”, amelybe az egyén beleszületik, s ezáltal hozzá tartozik, akár nyelvének, kultúrájának, vallási szokásainak megfelelően él, akár nem. Ezen koncepciónak megfelelően időnként, kedvező politikai feltételek esetén, kialakultak a zsidó autonómia bizonyos hivatalos formái – főleg az oktatás és kultúra területén (mint például Lengyelországban, a balti államokban vagy a Szovjetunióban, ahol még egy zsidó autonóm terület létrehozásának a (sikertelen) kísérlete is végbement (Birobidzsán). Végül azonban, s különösen az 1950-es évektől, a zsidó identitás példátlanul éles paradox helyzetbe került a Szovjetunióban. A zsidó szülőktől származó személy – lehetett az ateista, vagy akár más vallásra áttért – zsidó nemzetiségi hovatartozásának hivatalos bejegyzése kötelező érvényű volt, annak ellenére, hogy a zsidó történelmi örökség és a kulturális, oktatási intézmények a zsidó identitás szinte minden jelét elpusztították, „szellem-nemzet”-té téve ezáltal a zsidó népességet. Kelet-Európa más országaiban a zsidóként való bejegyzés nem volt kötelező, de ez a formalitás nem a nagyszámú zsidó beolvadásához, a zsidó identitás megszűnéséhez vezetett, hanem az Izraelbe vagy más országokba való tömeges kivándorláshoz. A formálisan megadott választási lehetőség nem jelentette a zsidó hagyományos fogalmának eltörlését, hanem éppen hogy esetenként kiterjesztették a csak részben zsidó származásúakra is. Ez a felfogás azt jelenti, hogy a zsidók etnikailag elkülönülők, és minden áron „összetartanak”. Ezeket a vádakokat gyakran használták fel politikai célú antiszemita megmozdulások során, például Lengyelországban 1968–70-ben. A Szovjetunióban kialakult paradox helyzet – a zsidó nemzetiség kötelező nyilvántartása – a történelmi és kulturális tartalom teljes hiánya ellenére – a zsidó identitás növekvő mértékű kifejezésre juttatásához és olykor egyenesen a független izraeli zsidó állammal való azonosulás kinyilvánításához vezetett. Főleg a fiatalabb generáció körében volt észlelhető kisebb csoportok erőfeszítése a héber nyelv és zsidó történelem tanulmányozására, illetve *en masse* gyülekezésre a nagyobb városok zsinagógáiban vagy körülöttük. Az így elmergesedett helyzet fokozatosan a legintenzívebb nemzetközi érdeklődést kiváltó etikai kérdéssé tette a szovjetunióbeli zsidók helyzetének megoldását.

A 20. század utolsó harmadában nagy számban élnek zsidók – különösen a világszerte megtalálható, mélyen vallásos tradicionalista kisebbség –, akik számára a zsidó identitás kérdésében a halákha ad eligazítást. A világ zsidóságát átfogó intézmények, jóllehet tiszteletet tanúsítanak a tradicionalisták nézőpontja iránt, politikájukban ennél széle-

sebb körű és kevésbé határozott megfontolásokkal fordulnak a történelem és a fennálló viszonyok felé. Így amikor 1968-ban az utolsó ottmaradó, teljesen dejudaizált, csaknem kizárólag vegyes házasságokban élő, zsidó szülőktől származó kommunistákat kiközösítették Lengyelországban, akkor az izraeli kormány látta el őket a szükséges kiutazási engedélyekkel, annak ellenére, hogy csak néhányan mentek közülük Izraelbe. A túlnyomó többségét azoknak, akik más országokat választottak, a világ zsidóságának segélyszervezete támogatta. Mindenkinek, akinek zsidósága miatt hátrányos megkülönböztetésben van része, tekintet nélkül arra, hogy ő maga hogyan fogja fel ezt a hátrányos megkülönböztetést, s mindenki, akinek a zsidó öntudata egy napon esetleg újra felébred, számíthat a világ zsidóságának a figyelmére.

A modern kor zsidó világának mértékadó elemei, legtagabb értelemben, úgy definiálják a zsidó identitást, mint történelmi és sorsbeli közösséget azoknak, akik még mindig átérzik az e közösség-

hez való tartozásukat, illetve akiket mások határozottan a zsidósághoz sorolnak.

GORDOS JUDIT FORDÍTÁSA

IRODALOM

- B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (1968)
 S. W. Baron, *Russian Jews under Tsars and Soviets* (1964)
 W. G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era ...* (1940)
 S. N. Eisenstadt, *Israeli Society* (1967)
 L. Fein, *Studying Jewish Identity – Observations and Bibliography* (1966)
 G. Friedmann, *The End of the Jewish People?* (1968)
 A. I. Gordon, *Intermarriage, Interfaith, Interracial, Interethnic* (1964)
 S. N. Hermann, *Israelis and Jews: The Continuity of an Identity* (1971)
 Y. Kaufmann, *Golah ve-Nekhar*, 1, pt. 1 & 2 (1929)
 B. Litvin & S. B. (Eds.), *Jewish Identity: Modern Responsae and Opinions on the Registration of Children of Mixed Marriages* (1965)
 J. A. Montgomery, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect ...* (1968)
 B. Netanyahu, *The Marranos of Spain* (1966)
 B. Ringer, *The Edge of Friendliness. A Study of Jewish-Gentile Relations* (1967)
 E. Schoenfeld, *Small-town Jews. A Study in Identity and Integration* (1967)
 M. Sklare, *Jewish Identity on the Suburban Frontier* (1967)
 M. H. Stern, *Americans of Jewish Descent* (1960)



SZALAI JUDIT FOTÓJA