

Prohászka Ottokár és a zsidókérdés

Tartalomjegyzék

Bevezető.....	3
I. Morális alapok.....	5
1. Kezdeti fogalomtisztázás.....	5
2. A judaizmus alanya.....	8
a) „Kit tekintsünk zsidónak?”	8
b) Kivédhető-e a „faji” általánosítás?.....	11
3. A gyökerét vesztett zsidó erkölcsiség sajátosságai.....	12
a) Tábor Béla profetikus kritikája.....	12
b) További önkritikus vélemények.....	16
c) A gyökereitől elszakadt zsidó mentalitás keresztény moráltól eltérő sajátosságai.....	19
4. A kritika lehetősége.....	32
a) Vállalható-e az antijudaizmus teológiai szempontból?.....	32
b) Ellenkező felfogások.....	34
II. Prohászka korának kiemelkedő sajátossága.....	37
1. Társadalmi helyzet Magyarországon a XX. századelőn.....	37
a) Zsidó bevándorlás és térfoglalás.....	37
b) A forradalmak előtti és alatti közállapotok.....	39
2. A numerus clausus problémakör.....	44
III. Prohászka zsidóellenessége.....	51
Áttekintés és további megjegyzések.....	51

Bevezető

*főelvünk az igazságnak s a gyöngének védelme.
Ha ezt [...] antiszemitizmusnak [...] tetszik hívni
az illető uraknak, ez egészen privát passziójuk*

Prohászka Ottokár

Jelen tanulmány¹ elsősorban Prohászka Ottokár zsidókérdésben elfoglalt álláspontjának elemzésével foglalkozik, ezért a zsidó-keresztény konfliktust a maga teljességében nem tudom és nem is akarom áttekinteni. De jövődölésekbe bocsátkozva, a zsidókérdés lehetséges megoldásait felsorolni sem céлом, ezért amennyire lehet szeretnék a tárgyra szorítkozva elkerülni minden aktualizálást. Ahhoz azonban, hogy megértsük Prohászka álláspontjának hátterét, bizonyos mélységű előtanulmányra mégis szükség lesz; ez érinti egyrészt a gyökereitől elszakadt zsidó világnézet sarkalatos pontjait – abban a formában, ahogy az a mai, elsősorban zsidó vonatkozású másodlagos irodalomból kirajzolódik –, másrészt szükséges Prohászka korának társadalmáról, annak kríziséről legalább vázlatos áttekintést nyújtani, még akkor is, ha egyesek szerint a püspök védelméhez elégséges a morális vizsgálat.

Az előzményekről néhány szóban. Szabó Ferenc SJ valamint Barlay Ö. Szabolcs atyákhoz köthető kutatócsoport több mint tíz éve foglalkozik „Prohászka ébresztésével”. E munka keretén belül már kezdetben fölmerült, hogy jó lenne összefoglalni Prohászka zsidó-tárgyú írásait, illetőleg ezek tükrében körvonalazni Prohászka zsidókérdésben elfoglalt álláspontját. Erre már csak azért is szükség van, mert az elmúlt ötven évben a nagy püspök vörös posztónak számított a hatalom szemében és ebben legnagyobb részben az antiszemitizmus-vád játszott közre. Ezzel a céllal először Gergely Jenő² ragadott tollat – természetesen nem megfélemlítve Schütz Antalról³ és Belon Gellérről⁴ sem –, de mivel ő nem elsődlegesen a zsidókérdésre fókuszált, csak úgy érintőlegesen foglalkozott Prohászka vélt antiszemitizmusával, a kérdés részint továbbra is nyitva maradt. Más szempontból közelítette meg a kérdést Barlay Ö. Szabolcs⁵ paptörténész, aki már a teljesség igényével írt Prohászka antijudaizmusáról, és az oknyomozó történetírás módszereivel igyekezett kimutatni, hogy Prohászka nem volt antiszemita. Ezzel az ügyet elvileg lezártak is tekinthetnénk, és hogy ez még sincs így, annak a továbbra is dúló vádaskodás az oka⁶. Hogy csak egy példát mondjunk, legutóbb a Holo-

1 Szeretném megköszönni édesanyám segítségét a forrásanyag feldolgozásában. Rajta kívül hálával tartozom még Barlay Ö. Szabolcs és Mózessy Gergely történészeknek a sok hasznos útmutatásért, tanácsért, biztatásért, illetőleg Szabó Ferencnek, hogy lehetőséget biztosított a Prohászka-kutatásban való közreműködésre. Dolgozatom lektori véleményezését teológiai és bölcséleti szempontból Bolberitz Pál, a PPKE-HTK professzora, történeti szempontból Mózessy Gergely végezte. Köszönöm fáradozásukat.

2 Gergely Jenő, *Prohászka Ottokár. „A Napbaöltözött ember”*, Bp., 1994., 161-63.; „Prohászka Ottokár közéleti működése”, in Szabó Ferenc (ed.), *Prohászka ébresztése*, I., Bp., 1996., 177-204.; „Prohászka és a Tanácsköztársaság”, in Szabó Ferenc (ed.), *Prohászka ébresztése*, II., Bp., 1998., 127-157.

3 Schütz Antal, „Prohászka pályája”, in Schütz A. (ed.), *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái* (a továbbiakban: Ö.M.), Bp., 1928-29., XXV., 1-152. Prohászka állítólagos antiszemitizmusára a 96. oldaltól tér ki.

4 Marginális terjedelmű, de annál velősebb írása az alábbi cikkben található: Belon Gellért, „Prohászka tragédiái”. in *Vigilia*, 1974/12, 804-805.

5 Barlay Ö. Szabolcs, *Hítvédelem és hazaszeretet avagy antiszemita volt-e Prohászka?*, Szfvár, 2004.

6 Szabó Ferenc az újabb támadások kapcsán egy cikk erejéig szintén visszatér a kérdésre: „Újabb támadás Prohászka ellen, Antiszemita volt-e Prohászka?”, in *Távlatok*, 2004. hűsvét (63)

kauszt-emlékközpont rendezett tárlatot „Jogfosztástól népirtásig” címmel. A kiállításon, mely ez év február vége óta látogatható, Prohászka képe alá a következő fölirat került: „*A konzervatív antiszemita ideológia egyik vezéralakja, Prohászka Ottokár katolikus püspök*”. Eszerint vannak ma is, akik konzekvensen Hitler és Szálasi szintjén kezelik a XX. század legnagyobb hatású katolikus gondolkodóját.

Írásom azzal a célzattal született, hogy további adalékot szolgáltasson a kérdés objektív elbírálásához. Barlay Ö. Szabolcs könyvét, mint szorosan vett egyetlen a témában mindenképpen előképnek tekintetem, ezért szerkezetét és az érvelés fő csapásirányát nagyrészt átvettem, de nem titkolt szándékom, hogy módszertanilag és főleg a tartalmi megközelítést illetően másként fogjak hozzá a téma kidolgozásához. Az átfedéseket igyekeztem elkerülni, ez főként a Barlay által már hozott Prohászka idézeteket érinti; itt tehát feltételezem ezen szövegek ismeretét, következésképp csak Prohászka nélkülözhetetlennek ítélt gondolatait építem be. Hasonló megfontolásból mellőzöm magát az érdemi szövegelemzést is.

Mindenképpen szót kell ejteni Gyurgyák János mintegy négy éves kutatómunkájáról, melynek eredménye, egy csaknem nyolcszáz oldalas monográfia a zsidókérdésről, nemrég jelent meg az Osiris kiadó gondozásában⁷. Aki a témával ma foglalkozni kíván, ezt a művet sem kerülheti meg. Gyurgyák műve egyedi, már csak a könyv terjedelmére nézve is, de nagyobb érdeme, hogy a civil történészek közül elsőként áttörést, valóságos paradigmaváltást⁸ hajtott végre a témában. Egyrészt saját példáján bizonyítja, hogy a kérdéssel lehet komolyan, őszintén és tudományos igényességgel foglalkozni úgy is, hogy az eddig kikezdehetetlennek vélt dogmákat nem feltétlenül tartja irányadónak az ember, másrészt a témafeldolgozás egy olyan újszerű módját mutatja be, amelyet joggal tekinthetünk hídnak az eddigi – hogy múlt századi terminológiával éljünk – vagy csak népi, vagy csak urbánus szemléletű megközelítésekhez képest. De komoly előrelépésnek vehetjük már a kérdésselvetést is; zsidókérdésről beszélni ugyanis nem volt veszélytelen az elmúlt időszakban, függetlenül attól, hogy maga a probléma – és ezt éppen Gyurgyák műve bizonyítja – létezett, illetve létezik ma is.

Somogysámson, 2006. július

Orvos Levente

⁷ Gyurgyák János, *A zsidókérdés Magyarországon, politikai eszmetörténet*, Bp., 2001.

⁸ A történettudomány fordulat utáni szemléletváltása sok tekintetben elmaradt a várakozásoktól, témánkban pedig gyakorlatilag semmilyen változás nem történt. Jó példa erre a már deklaráltan új szemléletű *Tudomány-Egyetem* sorozat Izsák Lajos, *Rendszerváltástól rendszerváltásig*, Bp., 1998. című kötete, melyet Glatz Ferenc történész, az MTA akkori elnöke lektorált, és amelyről ő maga írja a könyvajánlóban, hogy már „*kiegyensúlyozott szakmai szemmel nem kifogásolható*” munka. Izsák Lajos tanulmányában az 1945 utáni politikai helyzet ismertetésekor az MKP vezetőit is sorra veszi. Említi Rákosi, Gerő, Révai, Farkas valamint Kádár nevét is, de csak Kádárnál tartja fontosnak közölni az eredeti nevet (Csermanek) annak ellenére, hogy az ún. négyesfogat (vagy ötös, ha Péter Gábert is bele vesszük) mindegyike szintén névváltoztatáson esett át korábban. Ha a vezetők származása nem befolyásolná az események kiegyensúlyozott értékelését, akkor vehetnénk hibának is, így azonban konstatálnunk kell, hogy a magyar történettudomány még nem tudott megszabadulni az elmúlt időszak tehertételétől.

I. Morális alapok

1. Kezdeti fogalomtisztázás

Elöljáróban néhány fogalmat kell tisztázni. Elsőként a zsidókérdéssel leggyakrabban kapcsolatba hozott antiszemitizmust kell megkülönböztetni a talán kevésbé ismert antijudaizmustól. Noha a két kifejezés lényegét tekintve élesen elkülönül egymástól, ezt az esetek túlnyomó többségében mégsem veszi figyelembe a tudományos szóhasználat. Maga a distinkció pedig nem új keletű; a *Katolikus Lexikon* már 1931-ben megkülönböztette a „faji” valamint az „elvi vagy erkölcsi” antiszemitizmust; faji alatt újpogány ideológiát értve, „*amely a zsidóságot, mint fajt, tehát mindenesül s minden vonatkozásban elítéli s elutasítja, sőt vele együtt még az ószövetségi Szentírást is elveti*”⁹, „elvi vagy erkölcsi” alatt pedig a tulajdonképpeni keresztény antijudaizmust, „*amely [...] a társadalom és kultúra keresztény jellegét [hivatott] megvédeni a zsidóság nagy része által képviselt életfelfogás és morál ellenében.*”¹⁰. A kiemelt rész rámutat, hogy az antijudaizmus szemben az antiszemitizmussal nem általánosít, ami már önmagában döntő különbség, illetve nem is elsősorban „faji” alapon közelít a zsidókérdéshez, hanem sokkal inkább *nemzeti és hitvédelmi* oldalról, vagyis világnézeti-leg. Az persze sokak számára máig kérdéses, hogy indokolható-e a kereszténység korabeli defenzív magatartása, hiszen ez azt jelentené, hogy a judaizmus, pontosabban a zsidóság gyökértelen részének eltérő moralitása hittani veszélyt jelentett, de legalábbis nemkívánatos hatást gyakorolt a keresztény eszmékre s a társadalmi rendre. Nos, a „nagy része” megjelölés százalékarányos megbecsülésére Kovács András kutatásait felhasználva a későbbiekben térünk ki, előzetesen csak annyit, hogy az 1999-es felmérés szerint a magyar zsidóság 91 százaléka mai értelemben vett szociálliberális beállítottságú, jellemzően nemzetietlen, ezen belül nagyjából „kifejezetten vallástalan”, „ateista”, kisebb részt pedig vallásilag „közömbös” emberekből áll. Ha ez valóban így van, akkor az antijudaizmus morálteológiaiailag illetve *elvileg* indokolható, és azonos megítélés alá tartozik a keresztény antifasizmussal, antinácizmussal, antirasszizmussal, antikommunizmussal valamint minden ezekhez hasonló nézettel, függetlenül attól, hogy köztük nyilvánvaló, esetenként áthidalhatatlan gyakorlati különbségek vannak. Mindegyik esetben ugyanis az történik, hogy az egyház vagy valamely prominens tagja, esetünkben a lelkek üdvét felelősen munkáló pásztor hittanilag állást foglal az ártalmas *ideológiákkal* szemben, tekintet nélkül az egyes eszmerendszereket képviselő személyekre. A morális zsidóellenesség fókuszában helyet foglaló „judaizmus” ugyanis ideológiát jelent, nem pedig vallást, kultúrát vagy faji determinációt – a katolikus teológia különben is elveti a determinációs teóriákat, melyben az Istentől rendelt emberi tekintély s szabadság sérülését látja. Tehát a védekező magatartás konkrét személyek fölötti, azoktól független eszmeiségre irányul, amely mint szellemi közeg jóllehet határozottan befolyásolja, mintegy keretbe zárja a szabad akaratot, mégsem lehet az adott zsidó ember genetikailag kódolt, kivédhetetlen és elkerülhetetlen sajátosságának tekinteni, mint ahogy közölhetetlen etnikai jellegzetességnek sem, melyet épp ezért a nem-zsidók is minden akadály nélkül elsajátíthatnak – Prohászka ebben az értelemben beszél „elzsidósodott kereszténységről”. Az antijudaisztikus felfogás ezért sohasem személyében támadja az egyes embert, nem a bűnöst bélyegzi meg – ahogy a teológiai álláspont más tekintetben is mindig hangsúlyozza –, hanem egy sajátos bűnt, bűncsoportot vagy gyarlóságot mégpedig annyiban, amennyiben szoros összefüggésbe hozható az adott keresztényietlen ideológia – esetünkben a „judaizmus” – lényegesebb elemeivel. A gyakorlatban jól példázza az antijudaizmus elvi illetve morális dominanciáját, hogy nem-zsidóktól is elhatárolódik, mihelyt kimutatható viselkedésükön a szóban forgó felfogás,

9 Az újpogány náci fajelmélet beható keresztény kritikáját adja Klemm Kálmán, *Kereszténység vagy faji vallás?*, I., Bp., 1937., melyben kiterjedt irodalmi útmutató is található. Vö. XI. Pius, „Mit brennender Sorge” kezdetű körlevél a nemzetiszocializmus ellen (1937. március 14.) in AAS 39 (1937), 145-167.

(http://www.stjosef.at/dokumente/mit_brennender_sorge.htm – hozzáférés: 2006. július)

10 Bangha Béla (ed.), *Katolikus Lexikon*, Bp., 1931., I, 85. Kiemelés tőlem – O. L.

ugyanakkor persze készségesen elismeri, hogy a zsidó származásúak között is vannak szép számmal kiváló egyéniségek, sőt mi több szentek (pl. Edith Stein kármelita apáca).

Fontos még egy distinkciót eszközölni mégpedig az antijudaizmus fogalmi körén belül. Ebben a hagyományos katolikus teológiai felfogást követjük, mely legutoljára a Zsidósággal való Vallási Kapcsolatok Bizottsága, *Emlékezünk: megfontolások a Soáról* (1998. március 16.) című dokumentumában került felszínre. A dokumentum miután egyértelmű cezúrát von az antiszemitizmus és az antijudaizmus között, és világosan a náci antiszemitizmust teszi felelőssé a soá borzalmaiért, nem pedig az antijudaizmust (4), kérdések formájában felveti ez utóbbi felelősségét is. Itt tehát leegelőszőr azt kell észrevenni, hogy a Szentszék nem lát nyilvánvaló ok-okozati összefüggést az antijudaizmus és a holokauszt között, az ellenkező beállítást ezért eleve tévesnek minősíthetjük, másrészt az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazások mint „antijudaista előítéletek”, „zsidóellenes érzelmek”, melyek esetlegesen megkönnyíthették a zsidóüldözést, arra engednek következtetni, hogy az antijudaizmust is inkább *hatását tekintve* bélyegzi meg, mint elvi tartalma miatt. A dokumentum nem kíván tévedhetetlen tanítást adni az antijudaizmus meglehetősen összetett kérdésköréről, célja inkább – anélkül hogy ezt ilyenformán kimondaná – az elvi antijudaizmus *nemkívánatos következményeinek elítélése*, a teológiai antijudaizmussal való szakítás – köztudott, hogy a keresztények hagyományos zsidóellenességének nem elhanyagolható részben a messiásgyilkosság köré csoportosuló vádaskodás adott indítékot –, valamint gesztus gyakorlása a zsidóság felé.

Ebből következően három fogalmat kell megkülönböztetnünk természetesen az antiszemitizmuson kívül: 1. *teológiai antijudaizmus*; 2. *erkölcsi antijudaizmus*; 3. *közönséges antijudaizmus*. Az első pontban jelzett fogalom a messiásgyilkosság vádját jelenti, melyet a II. vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata óta az egyház nem ró föl többé a zsidóságnak. Ami a második pontot illeti, ezt a fogalmat a Szentszék még semmilyen formában nem ítélte el, mert ez lényegét tekintve keresztény tanítás és a hit tisztaságának védelmét szolgálja. Az elgyökértelenedő zsidóság világnézete ugyanis történelmi megjelenülése szerint lényegileg idegen a kereszténységtől – ennek elemzésére alább térünk ki –, ezért tárgyilag védhető a morális antijudaizmus védekező magatartása, de ez csak és kizárólag tanbeli kérdésekre korlátozódik, nem pedig a közönséges zsidóellenesség azon magatartásformáira – ez a harmadik pont –, melyekkel egyes keresztények igyekeztek esetenként túlbuzgón, nem egyszer pedig a keresztény morál lábball tiprásával felfogásuk szerint eljárni. A szintén antiszemitizmussal vádolt Bangha Béla már 1931-ben így érzékeltette az antiszemitizmus, morális antijudaizmus, közönséges antijudaizmus hármas distinkciót: „[a faji antiszemitizmus] *nem egyeztethető össze a katolikus állásponttal; utóbbinak* [ti. az elvi vagy erkölcsi antiszemitizmusnak] *jogosultsága, amennyiben kellő mérséklettel s a keresztényi szeretet törvényeinek betartásával érvényesül, nem kifogásolható*”¹¹. Látszik tehát, hogy a „fajinak” nevezett antiszemitizmust, mint az egyház tanításától idegen valóságot elveti, ugyanakkor azonosul a morális antijudaizmussal, melyet világosan megkülönböztet a keresztényi szeretet hatókörét átlépő vulgáris vagy közönséges zsidóelleneségtől, melyet egyszerűen utcai, kocsmai zsidózásnak is nevezhetünk.

A katolikus egyház tehát a zsidóellenesség nem minden formáját ítéli el, de a történelmi előzményekre, különösképp az áldozatokra való tekintettel, valamint az egyházi idegen, hibás értelmezések fennálló veszélye miatt, a tanításnak ezt a részét nemigen hangoztatja. Akik felelősségre kívánják vonni emiatt az egyházat, azoknak tudomásul kell venni, hogy az egyház nem ítélhet el keresztény tanítást csak azért, mert a bennfoglalt alapelvek hibás értelmezéséből és szélsőséges kisarkításából némelyek keresztényellenes cselekedetekre ragadtatják magukat. Ez körülbelül azt jelentené, mintha az egyház hatálytalanítaná Jézus missziós parancsát, mert a misszionáriusok nem egyszer keresztényhez méltatlanul viselkedtek a megtérítendő emberekkel, népekkel szemben, vagy a középkori inkvizíció gyakorlatából azt a következtetést vonná le, hogy nem lehet többé tanbeli tévedéseket elítélni, és felfüggeszteni a Hittani Kongregáció működését. Ha egy nyilatkozat nemkívánatos hatásokat ébreszt a hallgatóságban, az nem lehet a kijelentő felelőssége, mert ha az értelmező lelki ismeretének és felfogóképességének lenne mindenkor függvénye az elhangzott ige, akkor belátha-

11 BANGHA 1931: 85.

tatlan következményekkel kéne szembenézni minden egyes nyilatkozónak.

Ha viszont így áll a dolog, vagyis keresztény tanításról van szó, akkor joggal tehetjük föl a kérdést: nem lenne szerencsésebb a negatív forma helyett egy pozitív terminust találni? Ezzel már Prohászka is próbálkozott, és egy új műszóval, a hungarizmussal sikerült a teológiailag egyébként nem kifogásolható, de mégiscsak félreérthető hangzású zsidóellenesség fogalmát fölváltania. Később Szálasi Ferenc és köre Prohászka kifejezésének teljesen más értelmezést adott, kiragadva azt eredeti, elsősorban teológiai összefüggéséből, így aztán az eredetileg pozitív jelentésű fogalom az ő értelmezésükben kiüresedett, majd kizárólagosan horizontális, faji értelemben vált idővel a nyilas-keresztes mozgalom ideológiai háttérének egyedüli jelentéshordozójává. A hungarizmus műszava történelmi terheltsége folytán sajnos ma már nem képes maradéktalanul hordozni az eredeti jelentést ezért Barlay Ö. Szabolcs nagyon helyesen kettébontotta az eredetileg is kettős jelentésárnyalatú szót egy teológiai és egy nemzeti jellegű ágra, a teológiáit *hitvédelem*nek, a nemzetit *hazaszeretet*nek nevezve. Legjobb lesz tehát, ha őt követve ezentúl ebben az értelemben használjuk a morális antijudaizmus fogalmát. Az antijudaizmus teológiai fejtegetésére mindamellet még visszaterünk, de a fogalmak disztingvált megragadása miatt, ennyit most mindenképpen el kellett mondani.

Nemcsak a teológiai háttér kellő ismerete nélkülözhetetlen a kérdés objektív mérlegeléséhez, hanem Belon Gellérttel fontos még fölhívni a figyelmet arra a nem elhanyagolható tényre is, „*hogy a húszas évek [...] antiszemitizmusa még a nácizmus előtt zajlott le, bizonyos tekintetben tehát más volt, mint ahogy azt most nézzük.*”¹² Hibás és anakronisztikus megközelítés lenne, ha erről nem vennénk tudomást. Éppen zsidó részről (Elie Wiesel, Heller Ágnes, Kovács Mónika) szokták hangsúlyozni a holokauszt egyediségét, különlegességét, olyan tragédiaként állítva be azt, melyhez hasonlóra még nem volt példa a történelemben, miközben – paradox módon – elfelejtik ezt az alapelvet a nácizmus előtti európai közvélemény és közszereplők megítélésénél figyelembe venni. Ha a holokauszt valóban egyedi történelmi esemény volt, akkor éppen egyedisége folytán alkalmatlan arra, hogy a korabeli zsidóellenesség fölött mai szemmel ítélkezzünk – ma már nem tudjuk ugyanis rekonstruálni, hogy mit jelentett az antijudaizmus Auschwitz előtt. Ez már csak azért is következtetés, mert – ahogy arra szintén Belon Gellért mutat rá – a nácizmus előtt nem kevés zsidó értelmiségi – pl. Marx, Jászi Oszkár – is hasonló kritikával illetve hitsorsosait, akiket viszont jóval enyhébben ítélnék meg.

Visszatérve az antiszemitizmus-antijudaizmus különbségtételre, a nácizmus előtti terminológia érthető okból nem tartotta fontosnak, hogy ilyen csiszoltan fogalmazzon. Egy mai olvasó számára érthetetlennek tűnhet a korabeli szóhasználat, illetve tévesen arra asszociálhat, hogy a két világháború közötti társadalom minden jelentős tagja antiszemita volt. A szóhasználat csiszolatlansága még nem jelent antiszemitizmust, mint ahogy a természettudományos kifejezés mód maihoz képesti szegényességéből sem következik feltétlenül, hogy az emberek egykor butábbak voltak mint ma. Egyszerűen nem volt szükség a megkülönböztetett és árnyalt fogalmazásra – a mai szemnek furcsa és visszatetsző zsidózáson a korabeli társadalom jóval kevésbé ütközött meg. Ha a korabeli szövegtanúkat elolvassuk, meglepve tapasztaljuk, hogy jóllehet néha homlokegyenest ellenkező dolgokról írnak, mégis rendszeresen ugyanazt az egy szót használják, esetenként toldalékokkal. Amikor tehát egy korabeli szövegben az „antiszemita” kifejezéssel találkozunk, nekünk kell elvégezni a fogalomtisztázást a szövegösszefüggés alapján, ellenkező esetben nagyon könnyen téves következtetésre juthatunk. Ugyanígy áll a dolog a faj terminussal is. Nyilván senki előtt sem titok, hogy a genetika legújabb eredményei szerint az egész emberiség egységes, egyetlen fajt alkot, az egyes néptípusok, csak járulékosan, bizonyos antropológiai jegyek vonatkozásában különböznek. De nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a tudás még nem állt rendelkezésre a XX. század elején, ezért faj szó alatt, az akkori írásokban kivétel nélkül rasszot vagy etnikumot kell érteni. A mai olvasó számára még így is illetéktelennek tűnhet a faj szó használata, bár más szempontból, ugyanis felületes olvasatban nem világos, hogy az izraelita felekezetűeket miért nem lehet éppúgy vallásuk szerint megkülönböztetni,

12 BELON 1974: 804-805.

mint mondjuk a keresztényeket. A félreértések elkerülése végett ezért fontos leszögezni, hogy ez az első látásra hibásnak vélt gyakorlat a zsidóság önértelmezésében gyökerezik – erről bővebben a következő fejezetben szólunk –, nem pedig a keresztények eleve adott faji általánosításának, vagy antiszemitizmusának a következménye, ahogy egyesek hajlamosak beállítani.

2. A judaizmus alanya

a) „Kit tekintünk zsidónak?”

Szoltsenyicin monumentális tanulmányában, melyben oroszok és zsidók több száz évre visszanyúló kapcsolatrendszerét vizsgálja, elkerülhetetlennek tartja föltenni a kérdést: „*Ki a zsidó?*”, „*Kit tekintünk zsidónak?*”¹³ Mi is kénytelenek vagyunk ebben őt követni, ugyanis lehet egészen egzakt és tudományos kijelentéseket tenni a zsidóságról, amennyiben előtte nem tisztázzuk, hogy tulajdonképpen *kikről* is állítjuk ezeket, könnyen megeshet, hogy fáradozásunk hiábavaló lesz. Kezdjük Barlay Ö. Szabolcs *Hitvédelem és hazaszeretet avagy antiszemita volt-e Prohászka?* című könyvének recenziójával, mely a *Mérleg* 2004/1. számában jelent meg. Ebben – tudniillik a kritikában – egyebek közt az alábbi megjegyzés olvasható: „*a zsidóság [...] nem alkot fajt vagy rasszot*”¹⁴. A *Mérleg* kritikáírója e megállapítását bizonyításra nem szoruló tényként kezeli, mivel nem érzi szükségét, hogy forrásait legalább hivatkozásszinten föltüntesse. A valóság ezzel szemben az, hogy a zsidóság teljesen más értelemben „vallás”, mint pl. a keresztények, vagy egyszerűbben szólva nem csak vallás, hanem etnikum is; a zsidó származású Tábor Béla szavaival: „*a zsidóság vallás és nép bonthatatlan egysége*”¹⁵. Az más kérdés, hogy a holokauszt szomorú emléke miatt sokan nem szívesen vállalják zsidó származásukat, illetve minden „kategorizálásban” megbélyegzést vélnek fölfedezni. A zsidóság megosztott e kérdésben, de ennek hangsúlyozzuk nincs köze a zsidó identitás objektív alapjaihoz. A zsidóság megosztottságára kifejező példa nemrégiben az Országos Választási Bizottsághoz eljuttatott kérvény, miszerint a kezdeményezők, köztük Deák Gábor, a Magyar Zsidó Kulturális Egyesület létrehívója, szeretnék, ha a zsidóság Magyarországon kisebbségi státuszt kapna, és ezzel a cionisták felfogását követve döntően az etnikai meghatározás mellett foglalnak állást. Az OVB – az MTI közlése szerint¹⁶ – 2005. október 20-án hitelesítette a beadványt. Ezzel szemben az MSZP Erzsébetvárosi Szervezetének honlapján az alábbi idézet olvasható: „*«A leghatározottabban tiltakozunk az ellen, hogy a rendszerváltás alkalmából egyszer már elutasított kísérletet – a zsidóság nemzetiséggé nyilvánítását – bárki ismét szóba hozza.»* – kezdi nyilatkozatát *«a magyar zsidóság nemzetiséggé visszaminősítéséről» huszonegy, önmagát mértékadónak kikiáltó magyar értelmiségi, köztük Heller Ágnes és Ormos Mária*”¹⁷. A nyilatkozatot aláírók nem tagadják a zsidó etnikum létét, csak a kisebbséggé nyilvánítást nem akarják egyebek közt az említett okokból, „félelemből” – ahogy a cikk írója fogalmaz. Azóta a Feldmájer Péter vezette Mazsihisz is elutasította a kezdeményezést.

Mi tehát a zsidó identitás fundamentuma? A 2003-ban megjelent *A zsidó kultúra lexikona* c. mű, melynek megjelenését a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége is támogatta, így fogalmaz: „*A klasszikus rabbinikus jog zsidónak tekint minden, zsidó anyától született (bT Kiddusin 68b) vagy a halákha által előírt eljárás szerint betért személyt. [...] A judaizmusban (beleértve az ortodox irányt is) általános szabály, hogy sem a vallásos meggyőződés, sem a vallás gyakorlása*

13 Szoltsenyicin, A. I., *Együtt*, I-II., hn. 2004-2005. (eredeti mű: Szoltsenyicin, A. I., *Dvesztyi let vmesztye [1795-1995]*, Moszkva, 2001.), II., 7.

14 „A magyar könyvkiadás 2003-ban”, in *Mérleg*, 2004/1., 4.

15 Tábor Béla, *A zsidóság két útja*, hn., (1939.) 1990., 177.

16 <http://mti.hu/cikk-proxy/97583/> – hozzáférés: 2006. január

17 <http://www.mszip007.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=2273> – hozzáférés: 2006. április

*nem feltétlenül szükséges az egyén zsidó mivoltának hitelesítéséhez. A nem hívó, a parancsolatokat meg nem tartó, «rossz» zsidó nem lesz kevésbé zsidó.”*¹⁸ A „zsidó anyától született” illetve „a vallás gyakorlása nem feltétlenül szükséges az egyén zsidó mivoltának hitelesítéséhez” kitételek – úgy gondoljuk – elegendőek annak kimondásához, hogy a zsidóság alapvető azonosítója nem csupán a vallás, sőt helyesebben szólva nem elsősorban a vallás, hanem a származás. Tárgyunkban talán az egyik legilletékesebb fórum, Izrael Igazságügyi Legfelsőbb Bírósága, egy adott ügyben a következő döntést hozta: „a más vallásra tért zsidó mindazonáltal zsidó marad [...] A zsidó zsidó marad, még ha meg is sérti a zsidó törvényt.”¹⁹ Az egykori országos vezető főrabbi, Benoschofsky Imre is lényegében ugyanígy fogalmaz: „Zsidó az, aki zsidónak születik. [...] A zsidóság felvehető – viszont levetethetetlen.”²⁰ A Szolzszenyicin által idézett Orosz Zsidók Enciklopédiája (1994-) pedig így ír: „Zsidónak tekintjük azokat a személyeket, akiknek szülei vagy egyik szülőjük zsidó származású volt, függetlenül vallási hovatartozásuktól.”²¹ „A Kis Zsidó Enciklopédia szócikkeiben – folytatja Szolzszenyicin – bátran felsorolja az átkeresztelkedett zsidókat is; vagy mint Ilja Mecsnyikov földbirto- kos gárdatiszt fia «édesanyja zsidó származásáról elég későn szerzett tudomást», de ez már elég alappal bír a Kis Zsidó Enciklopédiába való felvételéhez. Még azokat is beválogatták, akik egész életükben távol álltak a zsidóságtudattól”²².

Állításunkat igazolják egyebek közt Zalman I. Posner és Lendvai L. Ferenc. Kezdjük Posnerrel. Az alábbi eszmefuttatás egyeseknek talán szokatlan lehet, ezért szükségesnek tartjuk közölni, hogy Posner könyvének magyar fordítását a Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület adta ki, a szöveg szaklektora pedig Naftali Kraus volt: „A nyugati ember, legyen vallásos vagy ateista, úgy tartja, hogy a vallás a hitben gyökeredzik. A vallásost az a döntő kérdés választja el a vallástalantól, hisz-e vagy sem. Egy ember totális vallási létét az teszi igazzá vagy hamissá, hogyan válaszolja meg ezt a kérdést. Ez a nem zsidó, nyugati álláspont befolyásolja a zsidó embert atyái vallásával szemben, s ezért, mikor a maga hívó voltát és a vallás alapelveinek elfogadását vizsgálat tárgyává teszi, ijedtség vesz erőt rajta. Mikor szemtől szembe találja magát ezzel a kihívással - mert hiszen azt állítja, hogy ő nem «hívó» -, kész feladni a harcot, és a zsidóság keretén kívülre szorítani létét. Ez a nehézség, a hitnek ez a teljes hiánya döntőnek tűnhet mások szemében, de aki zsidónak vallja magát, annak ez valóban nem sok problémát okoz. [...] A hit [...] marginális tényező. Ha kiderül, hogy a hit nem hatékony, ez nem jelenti azt, hogy nem érvényes, vagy hogy valótlanságon alapszik. Lényegében a hit egészen más síkon létezhet, mint a gondolatok, az érzések, az ember szavai és tettei, s nincs semmi kapcsolat közöttük. Vannak olyanok, kiknek viselkedése egyáltalán nem illik össze azzal, amiben állítólag hisznek. Ez csak azt jelenti, hogy az ilyen ember nem következetes, de nem azt, hogy amiben hisz, az is puszta képzelődés. [...] A hit egy micvá, melynek fontosságához, s talán legfőbb fontosságához, nem fér kétség, de mégis csak egyike a 613 micvának, egyenrangú azokkal, egy a sok micvá között, melyeket be kell tartanunk. A hit nem próbaköve a zsidó létnek, nem is az első lépés feléje.”²³

Lendvai pedig így ír: „[...] kétségtelen, hogy bizonyos emberfajták, rasszok igenis léteznek s ezeknek meghatározott antropológiai sajátosságaik vannak. Ezek az antropológiai sajátosságok öröklődő és veleszületett jellegűek s mint ilyenek, természetes csoportképző tényezőként működnek. [...] A sémi népek s ezen belül a zsidók, illetőleg egyes csoportjaik, mint például az askenázik, rendelkeznek bizonyos ilyesfajta antropológiai jegyekkel [...], mint mondjuk a legendás görbe orr. Amilyen nevetséges lenne mármost azt képzelni, hogy minden zsidónak görbe az orra, [...] ugyan-

18 Attias, J-Ch. – Benbassa, E., A zsidó kultúra lexikona, Bp., 2003. (Eredeti mű: Attias, J-Ch. – Benbassa, E., *Dictionary de civilisation juive*, Larousse/VUEF, 2002.), 138-139.

19 Idézi: SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 9.

20 Benoschofsky Imre, *Zsidóságunk tanításai*, Bp., 1997., 9.

21 Idézi: SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 10-11.

22 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 10. Ha már Szolzszenyicin neve szóba került, szükségesnek tartjuk közölni, hogy számos dokumentum és vélemény idézésén túl ő nem foglal állást ebben a kérdésben.

23 Posner, Zalman I., *A zsidó gondolkodásmód*, Bp., én. (eredeti mű: *Think Jewish*, Nashville, Tennessee, 1979.), 57. 59.

olyan nevetséges lenne azt gondolnunk, hogy itt nem valóságos antropológiai jegyekről van szó s hogy ezek nem funkcionálnak csoportképző tényezőként.”²⁴

Tézisünket látszik alátámasztani az a tény is, hogy a zsidóság átlagéletkora jelentősen magasabb a magyar átlagnál. Egy az ELTE Szociológiai Intézete által 1999-ben végzett felmérés szerint, melynek eredményét a *Múlt és Jövő* neves zsidó kiadó publikálta, a budapesti zsidó férfiak átlagosan mintegy tíz, a nők pedig legalább öt évvel hosszabb ideig élnek mint a fővárosi átlag összlakosság.²⁵ Az életkorkülönbség lehet a vallási előírások megtartásából származó egészségesebb életmód következménye, hiszen tudjuk, hogy a zsidó vallásban számos tisztasági szabályt találunk, de ezt csak akkor fogadhatjuk el elégséges oknak, ha minden zsidó család egyúttal vallását gyakorló, az előírásokhoz hűségesen ragaszkodó emberekből állna. Ez azonban nincs így. A hagyományokhoz való viszonyulásra irányuló kérdésből kiderült, hogy a zsidó „családok 45 százalékában a kérdezett kilenc hagyomány egyike sem volt jelen.”²⁶ Módszertani kérdés és elgondolkodtató, hogy a felmérés mi alapján tett különbséget magyar és magyar állampolgár között, ha a hit nem játszik döntő szerepet – amint fent olvashattuk –, a hagyományokhoz pedig a zsidóság mintegy fele nem ragaszkodik. A válasz kézenfekvő: a zsidó identitás legfőbb alapja a származás. Mindamellet Kovács András maga is a „származási kritériumok” elsődlegessége mellett teszi le voksát, hiszen – amint írja – „a megkérdezettek között (2015 fő) majdnem mindenki zsidó származású volt – kivéve 10 személyt, akik zsidó vallásúak, de nem zsidó származásúak voltak.”²⁷ Sőt, az általa kiválasztott mintába még a más vallásúakat is beválogatta (8 %).

Hozzá kell tenni, hogy mind Szolzenyicin²⁸ mind pedig Paul Johnson²⁹ a háláchikus jog világos direktívája ellenére nem tartja könnyű feladatnak a zsidó identitás meghatározhatóságát, vagy talán helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy a kérdésben megmutatkozó nagyfokú ellentmondásosság miatt tartózkodnak az elvi állásfoglalástól. Ez az ellentmondás abból adódik, hogy a rabbinikus jogrend egyfelől vallási alapon kívánja rögzíteni a zsidó identitás alapjait, ugyanakkor a mai zsidóság nagy része idegenkedik a vallási meghatározástól, miközben zsidóságához ragaszkodik. Szolzenyicin az egyértelmű származási nézetek mellett így számos véleményt idéz, melyek a zsidóság identitását inkább szellemi oldalról közelítik meg, mások tovább menve elvetik az etnikai meghatározás jogosultságát, és kilépve a ráció kereteiből a szubjektív önértelmezés síkjára helyezik identitásuk súlypontját.³⁰ Ezek a nézetek jóllehet széles körben elterjedtek és számos irányból fessegetik az ősi rabbinikus jogrend korlátait, mégsem mondhatjuk, hogy hatálytalanítanak a származásalapú³¹ identitásmeghatározást, sőt, amint az Kovács András állásfoglalásából is látszik, a *gyakorlatban*, vagyis a szociológiai kutatás területén még ma is ez a leginkább elterjedt felfogás.

Ma már persze nem lehet egyszerűen, pusztán objektíve, különösebb felhang nélkül származásról beszélni, amiért is ez a fenti megállapítás támadások kereszttüzébe kerülhet. Elég ha a Grespik-ügyre gondolunk; Grespik László az állását kockáztatta, amikor mint ügyvéd egy skinhead-perben, védence érdekében a bíró származására iránt érdeklődött. A félreértések elkerülése végett ezért szükségesnek látjuk az alábbi dolgot megfontolásra ajánlani. Általános szabály, hogy igazságok tárgyi értékét nem csökkentik a belőlük levonható következtetések vagy a kapcsolatos asszociációk, tekintet nélkül ezek logikai helyességére illetve igazságtartalmára. Vagyis önmagában az a tény,

24 Lendvai L. Ferenc, „Bevezetés: gondolatok a zsidókérdésről”, in Lendvai – Sohár – Horváth (ed.), *Hét évtized a hazai zsidóság életében*, MTA Filozófiai Intézet, Bp., 1990., I., 10-11.

25 Kovács András (ed.), *Zsidók a mai Magyarországon*, hn., Múlt és Jövő könyvek, 2002., 134.

26 KOVÁCS 2002: 24.

27 KOVÁCS 2002: 17.

28 SZOLZENYICIN 2004-2005: II. 7-23.

29 Vö. Johnson, Paul, *A zsidók története*, Bp., 2001. (eredeti mű: Paul Johnson, *A History of the Jews*, hn., 1987.), 647.

30 A zsidó kultúra lexikona ebben az értelemben ír egyes zsidók „homályos” identitásáról. – vö. ATTIAŠ – BENBAS-SA 2003: 138-139.

31 Ez nem korlátozódik feltétlenül a klasszikus, zsidó anyától származtatott identitásra, a reformjudaizmus újabbán a zsidó apától való származás jogát is elismeri. – vö. ATTIAŠ – BENBAS-SA 2003: 138-139.

hogy ma a származás kérdése, mivel bizonyos negatív képzettársítások tapadnak hozzá, nem szerepel a szalonképesnek ítélt fogalmak listáján, még nem jelenti, hogy maga a jelzett valóság ne létezne, valamint azt sem, hogy aki a tárgyat objektíve kívánja vizsgálni, az a vele kapcsolatos számos értelmezés egyikét szükségképpen magáévá is teszi.

b) Kivédhető-e a „faji” általánosítás?

A fentiek világossá teszik, hogy bizonyos fokú „faji” általánosítás a zsidókérdésben nem kerülhető el, de a helyesen értelmezett morális antijudaizmusban ez csak elvi, terminológiai jellegű lehet és gyakorlati, általánosan diszkriminatív következményekkel nem járhat. A Prohászkanál tapasztalható látszólagos ellentmondások – nevezetesen a zsidóságot általánosságban elmarasztaló kritika, miközben köztudott volt, hogy az ún. „jó” zsidókat mindig megkülönböztette a „rosszaktól” –, melyet Belon Gellért helytelenül az „apostol ellentmondásossága”-ként aposztrofált, csak ebből a háttérből érthetők. De mielőtt még bárki követ ragadna, érdemes beleolvasni Tábor Béla alábbi soraiba, melyben a szerző a prófétai önkritika hangján a következőket írja: „*«Általánosítás» – így hangzik a sztereotip védekezés, amivel zsidó részről az antiszemitizmus kritikájára reagálni szoktak. Aki csak kissé a kérdés mélyére néz, nem érthet egyet az elhárításnak ezzel a módjával. A zsidóság kritikájának egyetlen helyes módszere az általánosítás. Ha az antiszemitizmus általánosít, nem tesz egyebet, mint hogy komolyan veszi a népközösség fogalmát. [...] azt [a viszonyt], hogy az egyedek minden lényeges tulajdonsága átment a népközösség szűrőjén. Ha ez így van, elvileg felelőssé tehető a népközösség egyes tagjai magatartásáért. [...] Minél fejlettebb egy szellemi közösség, annál nagyobb mértékben tehető felelőssé egyes tagjai viselkedéséért. A zsidó népközösség mint vallásban gyökeröző fajiság, mindenképpen olyan fejlett, hogy egyéneiért a legnagyobb felelősséggel tartozik. Ha az antiszemitizmus a szokásosnál nagyobb mértékben általánosít, csak ezt a fejlettséget ismeri el; ha a zsidóság tiltakozik az általánosítás ellen, csak hiányos öntudatról tesz tanúságot. Egyébként éppen zsidó vallási szempontból az általánosítás elől nem lehet kitérni. A zsidó vallás megszólítottja – és így minden felelősség hordozója – Izrael népe, s nem csupán az egyes ember. Ezért parancsolja az Írás: «Irtsd ki a rosszat magad közül» és ezért szerepel minden zsidó imában a többes szám első személye az egyes szám helyett.»³²*

Prohászka tehát nem volt ellentmondásos, hacsak a már említett fogalmi tisztázatlanságot nem tekintjük annak. Álláspontja világos: csak a gyökereitől elszakadt, legtöbbször ateista és amorális zsidóságot ostorozza és bélyegzi meg még akkor is, ha általánosító megfogalmazásai nem egy helyen a zsidóság egészére vonatkozóan tartalmaznak dehonesztáló kitételeket. Prohászka érvelésén és nyilatkozatain mindvégig kitapintható ez a kettősség. Schütz Antal észreveszi Prohászka zsidóellenességének egy másik idetartozó lényeges aspektusát is, tudniillik a főpap-politikus nemcsak az ún. „jó” illetve „rossz” zsidók között tudott különbséget tenni – hozzátesszük, keresztény szempontból –, hanem abban az értelemben is méltányosan járt el, hogy a bűnt elválasztva a bűnöstől, mindig az adott szellemi tartalmat, magát a politikai „irányt” állította pellengérré annak ártalmas és destruktív közéleti-valláserkölcsi hatása miatt, melyet közszereplőként nyilvánvalóan kötelessége is volt megtenni, miközben „*a személyekkel szemben a legteljesebb keresztény megértést és türelmet tanúsította.*”³³ – írja Schütz. Prohászka az 1918. július 31-én elhangzott főrendiházi beszédében tér ki erre a különbségtételre: „*Én nem vagyok antiszemita. Egy-két cikk miatt rámfogták, – bocsánatot kérek, hogy erre is reflektálok –, hogy antiszemita vagyok. Nem vagyok antiszemita, amint nem vagyok antigermán, nem vagyok antigall, nem vagyok antiangol. De én nem akarom az én magyar népem feláldozni más hatalmas fajtának és annak erőszakban, vagy pedig intelligenciában túltengő erejének. Elmondhatom, hogy jó barátaim között sok zsidó van. Fehérvárott zsidó doktorokat tiszteltek. Egyike legjobb lelki fiaimnak és barátaimnak egy kikeresztelkedett zsidó. Minden derék zsidót*

32 TÁBOR 1990: 120-121.

33 SCHÜTZ 1929: 96.

szívből tisztelek és szeretek. De vigyáznunk kell nekünk, nehogy az antiszemitizmus vádjától félve behunyjuk szemünket nemzeti veszedelmek elől.”³⁴ Prohászka morális antijudaizmusának védettségéhez azonban szükség lesz még annak kimutatására, hogy a zsidóság gyökértelen részének erkölcsi felfogása valóban eltér a kereszténységtől, amellyel szemben – morálteológiai szempontból – nem kifogásolható a konkrét állásfoglalás. A következő fejezetben ezért főként e különbözőség meghatározására szorítkozunk. Fokozottan érdekes, hogy a zsidóság e csoportját nemcsak az antiszemiták tartották romlott erkölcsűeknek, hanem számos zsidó értelmiségi is, így például a már említett Tábor Béla, ezenkívül Marx, Jászi Oszkár és Szabó Ervin hogy csak néhány nevet említsünk. Az ő véleményük azért jelentős, mert bár különböző ideológiai alapról kiindulva más és más szempontból bírálták hitsorsosait, a lényegesebb pontokat illetően megegyeznek: 1. a náci genocídium előtt publikáltak, így korhű párhuzamba állíthatók Prohászkaival; 2. zsidóként illették kritikával a zsidóság szekularizálódott részét, azaz esetükben antiszemitizmusról szó sem lehet; 3. állásfoglalásaikban morális szempontok domináltak; 4. uralkodóan általános alanyt használtak, vagyis Prohászkaéhoz hasonlóan a zsidóságot általános értelemben ostromozták.

3. A gyökerét vesztett zsidó erkölcsiség sajátosságai

a) Tábor Béla profetikus kritikája

Tábor Béla (1907-1992) a XX. század egyik legjelentősebb zsidó gondolkodója, akit egyesek Buberrel, Rosenzweiggel és Lévinasszal egy sorban emlegetnek. Nem tartozik a megbecsült írók közé, ugyanis már fiatalon élesen szembefordult az akkortájt divatos ateista eszmeáramlatokkal, a marxizmussal, a freudizmussal természetesen a fasizmus mellett. Következésképpen ragaszkodott elveihez, sem a Rákosi, sem a Kádár diktatúrával nem volt hajlandó együttműködni. Ezért bár rengeteget írt – életműve mintegy tízezer oldalra tehető –, műveinek nagy része máig kiadatlan maradt. Minket leginkább főműve érdekel, melynek címe *A zsidóság két útja*, és melyet először 1939-ben publikált. Ebben, látva a zsidóságot fenyegető veszedelmet, a prófétai hagyományra emlékeztető retorikával ad hangot aggodalmának valamint kifogásainak, szóvá téve a judaizmus bibliai szellemtől eltérő felfogását valamint életmódját. Kritikájára a zsidó elit azóta sem vevő, nyilván ezért maradt visszhang nélkül művének második, 1990-es változatlan kiadása is. Míg a nagyrészt szekularizált zsidóság elhatárolódása Tábor nézeteitől némileg érthető, addig nincs mentség a Pannonhalmi Főapátság gondozásában megjelent Hamp – Horányi – Rábai (ed.), *Magyar megfontolások a Soáról* (Bp.-Pannonhalma, 1999.) című kiadvány szerkesztői elfogultságára, ugyanis Tábor Béla életművéről mindössze 11 sort láttak érdemesnek közölni, noha a könyv csaknem 350 oldal terjedelmű. Ez már csak azért is felfoghatatlan, mert a kiadvány – címéből következően – a holokausztnak kíván emléket állítani, Tábor pedig épp a holokauszt előestéjén fogalmazta meg nézeteit, műve tehát a holokauszt-kutatás szerves részét kellene hogy alkossa. Csak tájékoztatásul jegyezzük meg, hogy Gyurgyák János más vonatkozásban irányadó nyolcszáz oldalas monográfiája sem szentel neki többet mint öt lábjegyzetsor.

Kunszt György Táborról írt tanulmányában³⁵ e Gyáni Gábor³⁶ által papírra vetett 11 sor elemzése kapcsán megállapítja, hogy Tábor a Gyáni által említett „önkritikus” – értsd a zsidóságot belülről bíráló – szerzők közül az egyetlen, aki nemcsak a XIX-XX. századi zsidóságot kritizálja, hanem a

34 Kiss Antal (ed.), *Prohászka Ottokár parlamenti beszédei*, Írások Prohászka-ról, 4. (sorozatszerkesztő: Barlay Ö. Szabolcs), Székesfehérvár, 2006., 29.

35 Kunszt György, „A «választott nép» modern problémakörének megjelenése Ady Endre és Tábor Béla műveiben”, in *Mérleg*, 2003/4, 432-447.

36 Gyáni Gábor, „«Erkölcstelen emancipáció» és «illuzórikus asszimiláció». Diskurzusok a zsidókérdésről”, in Hamp – Horányi – Rábai (ed.), *Magyar megfontolások a Soáról*, Bp.-Pannonhalma, 1999., 83-93.

lelkiismeret ébresztésben „visszamegy a Kr. e. első évezred közepéig”. Nos, olvassunk bele Tábor prófétai hangvételi írásába, melynek egyes megállapításait Kunszt döbbenetesnek nevezi, hozzáteljesítjük, teljes joggal.

„A zsidóságnak olyan szerepkört kell átvenni, amit eddig az antiszemitizmus gyakorolt. [...] [A] zsidóság az egyetlen jelentős nép a történelemben, amely az utolsó két és fél évezredben egyetlenegyszer sem vívta meg belső tisztító forradalmát, egyetlenegyszer sem kísérelte meg történelmi méreteken, hogy szellemileg és erkölcsileg korrump rétegeit kirekessze magából – s ezáltal passzív szolidaritást vállalt minden betegséggel, amely egészséges fejlődését gátolta. [Tábor szerint az utolsó nagy tisztító forradalom Ezdrás és Nehemiás korában történt, vagyis Kr. e. az V. században. – O. L.] Az a néhány heroikus kezdeményezés, ami ebben az irányban történt (így utoljára a chaszidizmus), csakhamar sivárságba fúlt, és olyan szekták martalékává vált, amelyek még ríkítóbban képviselték éppen azt a korhadtságot, ami e megmozdulásokat kiváltotta. Miben gyökerezett ez a tehetetlenség? Vannak, akik úgy gondolják, hogy a zsidó hagyományokhoz való ragaszkodásban. Nincs ennél végzetesebb félreértés. A zsidó hagyomány a zsidó szellem folytonossága, tehát az áldozati szellem folytonossága. A tehetetlenség éppen e folytonosság megszakítása. A zsidó hagyomány az áldozati heroizmus, a szüntelen személyes harc a tiszta szellemért. Ha a zsidóság történelme hosszú idő óta a heroizmus helyett a tehetetlenség jegyében folyt le, ez már azt jelenti, hogy hagyományától elszakadt. [...] A hagyományától elszakadt zsidóság átértelmezte a kiválasztottságot [...]. Úgy tekintette, mint ígéretet különös isteni oltalomra és vagy jogcímet formált belőle magának üres faji gőgre és történelmi feladatainak elmulasztására, vagy szembeállította e vélt ígéretet tényleges sorával s e szembeállításból a hitetlenségre és cinikus önlealacsonyításra formált magának jogcímet. De miféle kiválasztottság az, amelynek tartalma nem egyéb, mint a felelősséget, akaratot és cselekvést megkerülő «isteni oltalom»? Valóban, ilyen is van: ez a tárgyak kiválasztottsága. [...] [A] zsidó hagyomány [...] [k]izár tehát mindent, ami nem áldozati heroizmus, [...] minden közömbösséget és rossz szolidaritást, amely lefogja a zsidóság kezét, valahányszor belső tisztító harcát kellene megvívnia. [...] Hogy a zsidóságot önmaga részéről veszély fenyegeti, a zsidó történelem utolsó két évezredének iránya mutatja. Ez az irány élesen elkanyarodik azoktól az értékektől, amelyek a zsidóság lényegét alkotják. [...] A mai zsidóság szellemi arca mintha torztükör-képe lenne a szentírási zsidó szellemnek. A tiszta Egyistenhit népalakító élményétől eljutott nemcsak az Isten-tagadásig, hanem az Isten-közömbösséig is. A kiejthetetlen Név nagy misztériumától, a létező titok, a csorbíthatatlan Egész nagy felismerésétől eljutott egy lapos, csak-elemző racionalizmusig, amely a szárnyaitól megfosztott értelem korlátai közé akarja szorítani a valóságot. Az áldozattól, az anyag szellemmé teremtésétől eljutott a materializmusig, a szellem anyaggá süllyesztéséig. [...] övé lett az életidegenség, az absztrakció bűne. [...] Amint a próféták korának lezárulása után az elit [ti. prófétai – O. L.] mind gyengébb és gyengébb lett, a trauma lett úrrá és a zsidóság útja nem vezethetett máshova, mint a gettóba. Ki kellett tértie az élő történelem elöl, hogy megbirkózhasson a történelemfelettség nagy traumájával. [...] Az így előkészített gettó termelte ki a történelem legkegyetlenebb demokráciáját: nem a jogok, hanem a szellemi követelmények egyenlőségét”³⁷.

Elgondolkodtatóak ezek a sorok. Mit is tehetnénk hozzá a leírtakhoz? Nem többet, mint maga Tábor Béla: „Egy nép, amelyet olyan hatalmas szellemi erő sem tudott felrázni, mint amit a chaszidizmus képviselt, nagyon fáradt lehet: még egy ilyen kudarcot nem bírna már ki. De ha élni akar, még egy ilyen kísérlettel nem várhat már sokáig.”³⁸

Különös figyelmet szentel a zsidóság és a gazdaság kapcsolatának, mégpedig azért, „mert – ahogy írja – ez a viszony a zsidókérdés jelenlegi diszkusszióiban olyan nagy teret foglal el, hogy igen sokan a zsidókérdésben nem is látnak mást, mint különleges gazdasági kérdést.”³⁹ Érdemes itt Prohászka írásaira gondolni, akinél a zsidóságot érő kritikák legnagyobb része szintén a gazdaság terén elkövetett méltánytalanságokra vonatkozik. Tábor szóhasználatában a gazdaság szimbolikus

37 TÁBOR 1990: 120-127.

38 TÁBOR 1990: 124.

39 TÁBOR 1990: 139.

jelentéssel bíró negatív kulcsszó, a materializmus szinonimája, szembeállítva a szellemmel és a valódi zsidó hagyománnyal, az áldozattal, melynek a gazdaságban nincs helye. Sokatmondó ellentét-párt állít föl ennek megfelelően, melynek egyik pólusa a gazdaság az anyag oldalán, másik pedig a munka, mint a szellem alternatívája. „A gazdaság az ember engedelmese alárendelése az anyag hipnotikus erejének. A munka az anyag alárendelése az embernek.”⁴⁰ – ahogy írja. Ebben a koordináta-rendszerben a hagyomány vesztett zsidóságot az anyag oldalán helyezi el, vagyis a gazdaságén a munkával szemben, de észre kell venni, hogy nála – szemben Prohászkaival – nem a szociális érzékenység áll e meglehetősen csípős megállapítás mögött, hanem tisztán valláselméleti megfontolás: „A zsidóság és a gazdaság különleges viszonyára az a körülmény utal, hogy a zsidóság aránytalanul nagy szerepet játszik a gazdaságnak éppen ama ágaiban, amelyek a munka és gazdaság általános egybeszövődésén – a szélesebb értelemben vett gazdaságon – belül a leghangsúlyozottabban éppen a gazdaságot képviselik: tehát a gazdaság kulcspozícióiban. [...] A gazdasági érzék fejlettsége lehet emelkedés jele, de lehet a hanyatlásé is. [...] [L.]ehet, hogy egy nép gazdag szellemi örökséget kapott, amellyel nem tud mit kezdeni és gazdasági energiává szűkíti az egészet; természetes, hogy ilyenkor gazdasági képességei rendkívül kifejlődnek, mert ilyen mértékű szellemi befektetést a gazdaság nem is igényel [...] Ha a szellem saját felszínére koncentrálja magát, egyoldalúan ki is fejleszti ezt a felszínt; a zsidóság periférikus szellemi képességei valóban rendkívül ki is fejlődtek: mozgékony értelem, edzett logikai-matematikai tudat, a szellemi technika alkalmazása olyan széles rétegeinek lettek birtokává, mint kevés más népnél. A szellem szempontjából csupa közép-szerű érték; de a gazdaságnak éppen e közép-szerű értékek a leghasznosabb fegyverei.”⁴¹

Tovább véve a logikai fonalat, egy igen kellemetlen és évszázadosan visszatérő problémát érint, melynek többek között 1920-ban, az ún. *numerus clausus* vitában volt nagy jelentősége – erről még bővebben szólunk –, nevezetesen az *elvi jogegyenlőség* kérdését zsidók és nem-zsidók között: „Arra az állításra, hogy a zsidóság kiszorította a gazdaságból a nemzsidó magyarságot, azzal szoktak válaszolni, hogy a zsidóság nem szorított ki senkit, mert gazdasági pozícióit saját szorgalmas munkájával építette ki, másokéval egyenlő feltételek mellett. Abból, amit eddig mondtunk, már kitűnik, hogy ez az ellenvetés nagyon felszínes. A feltételek csak formálisan voltak egyenlők, lényegileg nem. Az érv etikai, de az etika oszthatatlan: senki sem hivatkozhatik egy kiragadott metszetre, hanem csak az egészre. Ha a szellemnek az volna legfőbb hivatása, hogy a gazdaságot kiszolgálja, az ellenvetés korrekt volna; de mert a gazdaság a szellem leszűkülése, a zsidóság éppen a szellem etikáját, tehát az etika kulcsát sértette meg akkor, mikor szellemi erejének legjavából a gazdasági érvényesülés fegyverét kovácsolta. A zsidóság gazdasági fölénye valójában beteges tünet; egészséges népek még gazdasági korszakuk csúcán is jóval nagyobb játékteret engednek egyéb szellemi energiáiknak, mindannak, ami nem «praktikus», ami nem «hasznos». De ez a játéktér az értékesebb és ha a zsidóság a magáét a minimumra csökkentette, hogy ezeket az értékesebb energiákat is gazdasággá alakítsa, ez az értékpusztítás és önpusztítás semmiképp sem lehet etikai jogcím azokkal szemben, akik nem követték ezen az úton.”⁴² Súlyos szavak ezek, és szinte szóról szóra egybecsengenek Prohászka *numerus clausus* mellett érvelő megnyilatkozásaival, melyek erkölcsi kifogásolhatóságát ma is éppen a Tábor által említett ellenvetések mentén hangsúlyozzák.

Ha jól értelmezzük Tábor szavait, akkor ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a zsidó szellemfejlődés súlypontja a próféták korának alapvetően transzcendens irányáról később az evilágiság síkjára tevődött át, míg a keresztény népek – dogmatikai és vallástörténeti okokból kifolyólag – uralkodóan megmaradtak a transzcendens beállítottságnál. Lendvai is említi a zsidó vallás alapvetően *immanens* voltát szemben a keresztény transzcendenciával⁴³. Sőt nemcsak azt hozza, hogy a bibliai zsidó szellem és a kései judaizmus között markáns törés állt be, hanem Táborral összhangban arra is rámutat, hogy ez az elsősorban vallás-erkölcsi síkon végbement változás nemcsak saját lényegével, ha-

40 TÁBOR 1990: 145.

41 TÁBOR 1990: 146-47.

42 TÁBOR 1990: 147-48.

43 LENDVAI 1990: 20. 24.

nem ezzel párhuzamosan a keresztény felfogással is kontradikcióba került. Hasonlóan nyilatkozik Tarjányi Zoltán, aki az ószövetségi zsidóságban és a kereszténységben abszolút tekintéllyel bíró Tízparancsolat hangsúlyeltolódásáról számol be a mai zsidóság valláserkölcsi felfogásában, mégpedig oly módon, hogy ma inkább a rituális parancsok betartását részesítik előnyben, a morális előírások háttérbeszorulása és főleg a Tízparancsolat relativizálódása mellett.⁴⁴

Tábor Béla nem áll meg itt, nem kerüli meg „a történelmi felelősség kérdését” sem. *„Az egyoldalú gazdasági rétegződés vádjával szemben zsidó részről azt szokták felhozni, hogy ez külső történelmi kényszer következménye. A történelmi felelősségnek olyan elhárítása ez, ami csak a zsidóságnak árthat. Ilyen kényszerítő tendenciákról valóban tud a történelem; de a kérdés az, tett-e a zsidóság komoly erőfeszítéseket, hogy ezzel a tendenciával szembeszálljon? Az ilyen erőfeszítés mindenekelőtt abban nyilvánult volna, hogy a zsidóság nem szűnik meg e kényszer kényszernek érezni, és minden alkalmat megragad, hogy változtasson rajta, akkor is, ha ez életszínvonalát átmeneti áldozatával jár. [...] Azoknak, akik a zsidóság nevelésére voltak mindenkor hivatva, sohasem lett volna szabad megszűnniük ebben az irányban hatni a zsidóságra és e tiltakozás valóban az ősi zsidó szellem, a bibliai szellem szava lett volna. [...] Ezért fájdalmas jelenség, hogy komoly zsidó történetírók megállnak a «külső kényszer» szegényes mentségénél, ha erre a kérdésre kerül a sor. Így az egyébként sokszor nyílt szellemű J. Kastein szerint is a középkor üldözései «kényszerítették rá» a zsidóságot a pénzüzletre és uzsorára [...]. Való, hogy a normális foglalkozásokból sorra kirekesztették a zsidóságot; az is lehet, hogy valóban nem hagytak meg számára mást, mint a kereskedelmet és pénzüzletet. De hogyan kényszeríthették volna uzsorára? Nyomorra kényszeríthették, mint ahogy mártíriumra is kényszerítették nem egyszer – de uzsorára? [...] A zsidóság számára a gazdaság a zsidó szellem zsákutcáját jelentette; funkciója az volt, hogy a zsidóságot elfordítsa a zsidó szellemtől.”⁴⁵*

Amikor Tábor Béla papírra vetette ezeket a sorokat, 1939-et írtak, és a zsidótörvények már előrevetítették a szomorú jövőt. Tábor érzékeli a gyűlöletet, amely a zsidóságot minden oldalról körülveszi, és megpróbál számot vetni a kialakult helyzettel. Érdeme az – és ezért mindenképpen igazat kell adnunk Kunszt Györgynek, aki szerint Tábor Béla elhallgatása „szégyenletes”⁴⁶ dolog –, hogy ezt tárgyilagosan teszi, minden részre hajlás nélkül, mindkét fél hibáit egyként elismerve. Kritikája élesnek tűnik, de az benne a forradalmi, illetve az különbözteti meg alapvetően a faji indíttatású antiszemita bírálatoktól, hogy a zsidóság felelősségének elismerése mellett rámutat az igazi zsidó szellem értékeire, melyet egyértelmű pozitívumként értékel, továbbá elérendő célként állít a válságát élő zsidóság elé. A szerző másrészt hihetetlen egyszerűséggel és ügyességgel mutat kiutat az asszimilációs csapdából is, melyben sokan a zsidóság felhígulását, végső soron eltűnését látták. Tábor számára nem okoz problémát annak kijelentése, hogy a zsidó illetve magyar identitás nem áll szemben egymással, sőt szerinte valaki „csak akkor lehet jó magyar, ha jó zsidó és csak akkor lehet jó zsidó, ha jó magyar; [...] kettős fajisága nem ellentét, hanem különleges szín a magyarságon belül; [...] [a zsidóság] célja valóban csak a magyarságba való teljes beolvadás lehet, de nem sajátos zsidó értékeinek megsemmisítése, hanem éppen azok minél teljesebb kibontása vezethet csak oda.”⁴⁷ A ma is könyvtárakat megtöltő asszimilációs-integrációs vitákat rövidre zárva, „a jó értelemben vett asszimilációt” zseniális pár sorban így fogalmazza meg: „Sem a gazdaság, sem a politika, sem a valószínűsítő szellemtől irtózó technizált szellem nem alkalmasak erre [ti. hogy a magyarsággal megtalálja a közös nevezőt – O. L.] – csak az igazi magyar szellem lehet, amelynek értékeit, hagyományait és sajátosságait minél mélyebben meg kell ismernie, meg kell szeretnie és magáévá kell tennie a magyar zsidóságnak.”⁴⁸

44 Tarjányi Zoltán, „A Tízparancs státusza a zsidó és a keresztény etikában”, in *A Szent Titok vonzásában ...*, Bp., 2003., 356-57.

45 TÁBOR 1990: 149-51.

46 KUNSZT 2003: 442.

47 TÁBOR 1990: 157.

48 TÁBOR 1990: 157.

Tábor Bélát az emeli különösen magasra, majdhogynem prófétai szintre, hogy amit leírt, elsősorban magára alkalmazza. Nemcsak annyiban, hogy önmagát is a „bűnösök” közé sorolva átérzi történelmi felelősségét, mellyel a zsidó nép egyik tagjaként hozzájárult ahhoz a végül is tragédiába torkolló fejlődési folyamathoz, mely a zsidóságot eltávolította a bibliai szellemtől, az áldozattól – ahogy fogalmaz –, hanem azért is, mert írásának sajnos szintén prófétai sorsát előre látva vállalta az áldozatot: a meg nem értést, a „lekicsinylést vagy felháborodást”⁴⁹, mely műve miatt érni fogja. Félreértés ne essék, a „kíméletlen zsidó önkritikával”⁵⁰ Tábor nem a náciizmus felelősségét kívánja csökkenteni – amiképp mi sem –, ennek a két dolognak, a két felelősségnek, ugyanis nincs köze egymáshoz. A náciizmus felelőssége nem csökkenti a zsidóságot, és fordítva, a zsidóság felelőssége sem csökkenti a náciizmusét. Ezt a morálteológiai igazságot nem szabad szem elől téveszteni.

Tábor profetikus kritikája minden értéke mellett számunkra elsődlegesen azért jelentős, mert világossá teszi, hogy a morális zsidóellenesség nem jelent feltétlenül támadást a jól felfogott judaizmus ellen, hiszen a bírált zsidó mentalitás Tábor nézetei szerint nem azonosítható a valódi zsidó szellemmel; amit tehát elvet, azt a hagyományhű zsidóság sem tarthatja minden további nélkül sajátjának.

b) További önkritikus vélemények

ba) Tábor Béla kétségkívül egyedi kritikája mellett természetesen voltak más hangok is, jóllehet nem ennyire kifejezőek és teológiailag megokoltak, melyek éppúgy zsidó részről fogalmaztak meg elvárásokat, ténymegállapításokat, esetenként bírálatokat a túllontúl szekularizált zsidó felfogással szemben. Nem egy közülük szubjektív részről minden erkölcsi alapot nélkülöző nézet – mint pl. Marxé is, amint a legújabb kutatások rámutatnak⁵¹ – de maga a kritika ettől még nem válik szalonképtelenné, vagyis tárgyilag lehet nagyon pontos és tartalmazhat számos kellően kimerített információt.

Marx Károly személyéről és motivációiról még lesz szó, itt azonban kizárólag ún. zsidóellenességére szorítkozunk, pontosabban azon megnyilvánulásaira, melyekben zsidóságot bíráló téziseivel találkozunk. Az alábbiakban különösebb kommentár nélkül csak magát Marxot idézzük:

A zsidókérdéshez című művében így ír: „Vizsgáljuk meg a valódi világi zsidót; nem a szombat-zsidót, ahogy Bauer teszi, hanem a köznapi zsidót. Ne a vallásban keressük a zsidó titkát, hanem a vallás titkát keressük a valódi zsidóban. Mi a zsidóság világi alapja? A gyakorlati szükséglet, a haszonlesés. Mi a zsidó világi kultusza? A kufárkodás. Mi a világi istene? A pénz. Nos hát! A kufárkodás és a pénz, tehát a gyakorlati, igazi zsidóság alól való emancipáció volna korunk önemancipációja.”⁵²

A tőkében ez áll: „A tőkés tudja, hogy valamennyi áru, legyen az bármilyen toprongyos külsejű vagy bármennyire rossz szagú, hitében és valójában pénz, belsőleg körülmélet zsidó, s emellett csodaszor, amellyel pénzből több pénzt lehet csinálni.”⁵³

Vagy leveleiből néhány idézet – a hasonló tárgyúak közül csak néhányat ragadunk ki:

Friedrich Engelshez, 1860. február 9-én írott levelében ez áll: „A szerző, vagyis a *Daily Telegraph* disznó berlini tudósítója egy Meier nevű zsidó, rokona a citybeli üzlettulajdonosnak, egy Levy nevű angol zsidónak.”⁵⁴

49 TÁBOR 1990: 159.

50 TÁBOR 1990: 154.

51 Löw, Konrad, *A kommunista ideológia vörös könyve*, hn., én. (eredeti mű: Löw, Konrad, *Das Rotbuch der kommunistischen Ideologie Marx & Engels – Die Väter des Terrors*, Langen Müller, 1999.), 9-13. Vö. Hamersveld, M. v. – Klinkhammer, M., *Könyörtelen messianizmus*, hn., én. (eredeti mű: Hamersveld, M. v. – Klinkhammer, M., *Messianisme zonder mededogen*, Nieuwegein, 1998.) mű visszatérő gondolata.

52 LÖW 1999: 44.

53 LÖW 1999: 209.

54 LÖW 1999: 139.

Friedrich Engelshez, 1862. július 30.: „Lassalle, a zsidó nigger [...] inkább szemébe hányná a pénzt, semhogy egy «barátjának» kölcsönözze, még ha garantálnák is a kamatját és a tőkét.”⁵⁵

Friedrich Engelshez, 1867. október 14.: „Ezért akarnak engem felheccelni [...] a Németek Londonban című cikkben, amely a normann hódítással kezdődik, és a koszos zsidó Benderrel végződik”⁵⁶

Friedrich Engelshez, 1879. augusztus 25.: „Sok itt a zsidó és a bolha.”⁵⁷

Löw Marx eszmei mondanivalójához sorolja Eduard Müller-Telling *Neue Rheinische Zeitung*-ban megjelent írásait is, annál az egyszerű oknál fogva, hogy Marx, a lap főszerkesztője, szellemi teljhatalmat gyakorolt szerkesztői fölött, vagyis az ő tudta és közvetlen jóváhagyása nélkül egyetlen cikk sem jelenhetett meg. Müller-Telling így ír e lap hasábjain:

1848. szeptember 22.: „Elhagyott minket a francia zsidóság..., demokráciánk csúcspozícióiban csak gyáva, hűtlen zsidó kufárok és frázishősök ülnek [...]. Minden demokratikus egyesület, az egész sajtó élén csak zsidók állnak. [...] Ausztriában egy teljes millió zsidó él, aki csak kufárkodásból él, ami azt jelenti, harminc emberre jut egy vérszívó.”⁵⁸

1849. február 24.: „Ausztriában az egész népben érezhető, hogy a zsidóság a legsemmirekelőbb fajtája a burzsoának, ők a legszemtelenebb uzsorások: ez a zsidó népség iránti ellenszenv alapja.”⁵⁹

Müller-Telling megállapításaihoz csak egy adalék. E dolgozat keretében lesz szó a Prohászka korabeli társadalmi viszonyokról, a bevándorolt izraelita populáció országonkénti megoszlásáról, ezekből a statisztikákból pedig kiderül, hogy néhány évtizeddel később már Magyarország tudhatta magáénak a legnagyobb zsidó kolóniát Európában, vagyis nagyobbat mint Ausztria, nem is beszélve a két ország szimbiotikus kapcsolatrendszeréről, melynek folytán Müller-Telling megállapításai – leszámítva az esetleges retorikai túlzást – különös aktualitást nyernek.

bb) A másik jelentősebb önkritikus Jászi Oszkár lenne, akinek zsidókérdésben megmutatkozó nézeteiről Gyurgyák János⁶⁰ és Litván György⁶¹ írt kiváló összefoglalót. Litván említi a meglehetősen klisészerű antiszemitizmus vádat, persze nem azonosul vele, rámutatva Jászi felfogásának „plasztikusságára”, mely sokkal adekvátabb módon írja le a zsidó önkritikusokra jellemző gondolkodásmódot. Jászi támadásokra reagálva így vall saját felfogásáról: „Feltételeztem, hogy kultúreberekhez beszélek, akik jól tudják, hogy egész közéleti pályámnál s származásomnál fogva nem tehető föl rólam, hogy a Jézus, a Spinoza, a Heine, a Marx, a Lassalle fajtát általában, s a magyar népjogok annyi nemes harcosát, szeretett bajtársaimat akartam támadni, hanem egyes-egyedül a Feudaljud típusát, minden népnézés s minden junkererőszaknak ezt a mindenre kapható eszközét.”⁶² Vagy másutt: „E tekintetben [ti. a faji részrehajlás tekintetében – O. L.] mindig nagy önkritikát gyakoroltam, s mint első figyelmeztettem a magyar zsidóságot, hogy rossz úton jár, amikor a rablólovagok szolgálatába szegődött. Ezért éveken át üldöztek mint «antiszemítát»”⁶³. A zsidó nagytőkét következetesen és rendszeresen „uzsoratőkeként” emlegeti, sőt az 1912. május 23-i „vérvörös csütörtök” néven elhíresült vérengzést is a „junkker-zsidó koalíció” számlájára írja hozzátevé, hogy „a zsidó uzsora hatalma még soha nem volt az országban ilyen teljes”.⁶⁴ Asszimilációval kapcsolatos vélekedése visszaköszön a kritikusok által Bangha Bélánál unos-untalan ostorozott *corpus alienum*

55 LÖW 1999: 147.

56 LÖW 1999: 171.

57 LÖW 1999: 231.

58 LÖW 1999: 77.

59 LÖW 1999: 88.

60 GYURGYÁK 2001: 495. k.

61 Litván György, „Jászi Oszkár és a zsidókérdés”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005., 45. k.

62 Idézi: LITVÁN 2005: 48.

63 Idézi: LITVÁN 2005: 48.

64 Idézi: LITVÁN 2005: 48.

kifejezésben, tudniillik a zsidóság Jászi szerint is „külön test, régi gettómaradvány”⁶⁵ az ország testében, ahelyett hogy „közös nemzeti és nemzetközi kultúr[á]jának] egyre vérbelibb átélésével [...] ugyanazon nemzeti és nemzetközi vérkeringésnek öntudatos átélője”⁶⁶ lenne. Különösen markáns formában foglalja össze ez irányú gondolatait ominózus ankétjában, mely *A zsidókérdés Magyarországon; A Huszadik Század körkérdése*⁶⁷ címmel jelent meg 1917-ben: „Az ezeréves gettó-izoláció [...] szükségképp olyan tulajdonságokat is hozott létre a zsidóság túlnyomó többségében, melyek az uralkodó keresztény kultúrára nézve idegenek, kellemetlenek vagy ellenszenvesek. Így például a túlzott racionalizmus a fizikum kifejlesztésének rovására; a földdel való közvetlen és generációkon át tartó kontaktusból eredő nagyobb nyugalom, ösztönszerűség és intuíció gyakori hiánya; a tipikus város lakó kegyetlensége és tradíciónélkülisége; a finomabb társadalmi érintkezésekből és a politikai hatalomból kizárt faj antigentlemanlike-sége (úriemberhez nem illő viselkedés), mely a túlzott alázatosság és a túlzott tekintetnélküliség extrémjei között ingadozik; a zsidó faj nagyobb izgékony-sága, mozgékony-sága, hangossága, irritabilitása a nomádok és a parasztok hallgatagabb és béketűrőbb ivadékai között, nagyobb feltűnési és fitogtatási vágya; a minden más érvényesülési lehetőségtől elzárt faj pénzsóvársága, [...] [az] elnyomottak ravaszabb és megalkuvóbb magatartása; a városi faj nagyobb szexuális kifinomodottsága és izgatottsága a falusi a-erotikus vagy antierotikus szexualitással szemben, nagyobb ínyencsége és differenciáltsága minden téren [...]; az évszázados [...] elfojtott és befelé forduló maró kritikának [...], fogcsikorgató szarkazmusnak, minden hatalom és külső tekintély gyűlöletének szinte eruptív felszabadulása, mely még a zsidóság azt a részét is a szíve mélyén bizalmatlanná, arrogánssá, gyűlölködővé teszi a környező keresztény kultúrával szemben, mely utilitarisztikus okokból abba beolvadni, azzal asszimilálódni akar [...]”⁶⁸

Jászi zsidóellenességében fontos momentum, hogy általánosító megfogalmazásai ellenére Prohászka-hoz hasonlóan döntő különbséget tesz a zsidóság egyes rétegei között, habár más alapelvek szerint, illetőleg máshol húzza meg a határokat mint Prohászka, s leggyakrabban csak a számára erkölcsileg elfogadhatatlan életmódot folytató nagy tőkés, burzsoá csoport fölött mond elmarasztaló kritikát.⁶⁹ Jászi példája egyrészt azt mutatja, hogy a közéletiek Auschwitz előtt nemigen használták azt a kifinomult nyelvezetet, ami a kérdésben ma megnyilatkozókat általánosságban jellemzi, de ez csak terminológiai és nem ideológiai kérdés, vagyis túl az általánosításról főntebb elmondottakon, pusztán a pongyola, de korhű szóhasználatból hiba lenne faji értelemben vett általánosító felfogásra következtetni. Másrészt a kritika domináns erkölcsi éle miatt az antiszemitázóknak el kellene gondolkodniuk azon, hogy jogos-e rögtön faji síkra terelni az ügyet és még egy zsidó embert is zsidóellenességgel vádolni, ha adott személyeket erkölcstelen viselkedésük miatt ér támadás, nem pedig faji identitásuk miatt.

bc) Jászi véleménye mellett, mely az egyik legteljesebb korszak a századelő zsidóságáról, idézhetnénk a nem-zsidó, de filozsemita és szabadkőműves Benedek Marcellt is, aki a gettóból immár kikerült zsidóság továbbra is fenntartott „erős faji göggyéről”⁷⁰ számol be, vagy Szabó Ervint, aki szintén szóvá teszi a felsőbbrendűség-érzetből fakadó „sovinizmust”, az elzárkózást „a nem zsidókkal, az «alsóbbrendűekkel» szemben”⁷¹. Szabó egyébként Jászi jó barátja s politikai harcostársa volt, következésképpen szociális indíttatású véleménye sokban hasonlít Jásziéhoz, de ami ennél is fontosabb Prohászkaéhoz is: „Magyarországon [...] leginkább zsidók képviselik a tőkés gazdasági rendszert mindazokon a területeken, amelyek a prekapitalisztikus struktúrákkal és osztályokkal összeütköznek. Az uralkodó feudális osztályok [...] olcsón kiegyeztek a kapitalizmus korai formájával, az uzoratókéval, s ma uralkodó formájával, a finánc tőkével [...]. Annál élesebb ellentétben ta-

65 Idézi: LITVÁN 2005: 50.

66 Idézi: LITVÁN 2005: 50.

67 Az ankétot ismerteti Barlay Ö. Szabolcs, i. m., 98. k.

68 „A zsidókérdés Magyarországon; A Huszadik Század körkérdése” in Hanák Péter (ed.), *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*, Bp., 1984., 81.

69 Vö. GYURGYÁK 2001: 497.

70 HANÁK 1984: 41.

71 HANÁK 1984: 103.

lálják magukat a pénz- és ipari tőkével – és mondjuk ki nyíltan: a zsidó tőkével szemben, mert más ilyen tőke Magyarországon nincs – az alsó osztályok: a parasztok, a kisiparosok, a munkások. [...] Ezek gazdasági élete és harca Magyarországon valóban túlnyomóan a zsidó tőke elleni harc s így éppenséggel nem lehet csodálkozni, ha az objektív «tőke» helyébe sokszor annak szubjektív képviselőjét, a zsidót helyettesítik be. Annál inkább, mert ahol a zsidó tőke által fenyegetett gazdasági érdekeinek politikai képviselétéről van szó, ez osztályok ismét szembe találják a zsidót. Éspedig, mint már fentebb említettük, nemcsak a gazdag vagy «intelligens» kormánypárti zsidót, hanem a maguk osztályosait, a szegény zsidót is. [...] S így az alsó osztályok antiszemitizmusa egyaránt gazdasági- és politikailag motivált.»⁷²

A *numerus clausus* vitára később térünk ki, adalékul azonban jó tudni ehhez Szabó álláspontját. Az alábbi sorokban ő a rendi társadalom természetes szelekciót akadályozó, meglehetősen merev, átjárhatatlannak tűnő kapcsolatrendszerére utal, mely a nép egyszerű, ám tehetséges gyermeke elől nagy általánosságban elzárta a felemelkedés útját, mindazonáltal feltehetjük a kérdést: az alapelv nemde független a rendi társadalomtól? Következőleg Szabó Ervin szociális fölvetése más exkluzív csoportok, így a nemesség helyét átvevő új plutokrácia magatartására is vonatkoztatható: „*ki állíthatná ma, hogy az a nép, amely Petőfit és Aranyt adta az emberiségnek, amelynek véréből való vér a kis- és középnemességből és a civis polgárságból tudományos, technikai és politikai vezető szerepekre felemelkedett annyi kiváló tehetség, ne bírna tehetséggel arra, hogy gyárat vagy bankot igazgasson, újságot szerkesszen vagy törvényt magyarázzon!? Oly elérhetetlenül magasrendű tevékenységek ezek? S ezekben is a nem zsidók nem érvényesülhettek volna már eddig is sokkal nagyobb mértékben, ha körükben is a tehetség és a rátermettség csak feleannyira volna kiválogató elv, mint a családi összeköttetések és tradíciók»⁷³.*

c) A gyökereitől elszakadt zsidó mentalitás keresztény moráltól eltérő sajátosságai

Látjuk tehát, hogy „a tradíció nélküli emancipált zsidók” – ahogy Szabó Ervin jelöli az általunk vizsgált csoportot – morális felfogása, tisztelet a kivételnek, bizony még saját, nemegyszer hitetlen sorsosaik körében is éles visszhangot váltott ki, hát akkor miért csodálkozunk azon, hogy a morális kérdések iránt jóval fogékonyabb, szentségi életet élő, rendszeresen gyónó-áldozó, szociálisan érzékeny főpap, Prohászka Ottokár sem átalotta a bírálat sokszor éles kardját elővenni, persze ezt sem öncélúan, hanem a hit, az erkölcs és a kiszolgáltattak védelmében. Annak, akik ezért el kívánják marasztalni Prohászkaét, meg kell érteniük, hogy a morális kritika nem lehet személyválogató, nem élhet sem a pozitív sem pedig a negatív diszkrimináció eszközével; nem tehet különbséget sem faji, sem nemzeti alapon ember és ember között, hanem csak és kizárólag az adott cselekvést vagy felfogást bírálhatja, különben hiteltelenné válna, elveszítve a jogalapot minden további morális kritikára. Egy adott cselekvés erkölcsi értékét személytől függetlenül kell kezelni, jónak vagy rossznak bélyegezni, mert ha az elkövetőt pozitív diszkrimináció alapján etnikai hovatartozása miatt mentjük föl az erkölcsös cselekvés követelményei alól, akkor milyen jogon ítéljük el a negatív diszkriminációt, ha abban ugyanez a morális alapelv érvényesül? Akik a pozitív diszkriminációt sürgetik, egyszermind önellentmondásba is keverednek, mert azokat, akik nem hajlandóak a személyek közötti morális különbségtételre, mindeközben diszkriminációval vádolják, az antiszemitizmus-vád ugyanis – ha jól átgondoljuk – ezt jelenti.

A diszkrimináció tehát nem jelenhet meg a keresztény antijudaizmus részéről előadott bírálatban, ugyanakkor fontos az is, hogy ne csak úgy általánosságban fogalmazzon meg etikai elveket, hanem a kifogásolt habitus vétkes voltát a keresztény erkölcssteológia tükrében mutassa ki. Az alábbiakban ezért arra teszünk kísérletet, hogy pontokba szedve valamiképpen csoportosítsuk azokat a leggyakrabban – akár zsidó önkritikusoktól, akár keresztény részről – fölemlegetett magatartásfor-

72 HANÁK 1984: 101-102.

73 HANÁK 1984: 105.

mákat, melyekben lényegesebb különbség mutatkozik a keresztény erkölcs normáihoz képest.

ca) Kezdjük *általános erkölcstani kérdésekkel*, például a szexuális etikával, hiszen sokszor került már keresztény oldalról támadások keresztüztüzébe. Elsőként a magzatgyilkossággal: „[m]int-hogy a magzat nem tekinthető emberi lénynek, a Talmud nem tartja emberölésnek az abortuszt”⁷⁴ – írja *A zsidó kultúra lexikona*. A homoszexualitáshoz való viszony hasonló, már e megfogalmazás is jelzésértékű: „[a]z ortodox judaizmus **alig lépett előre ezen a téren**. [...] Ugyanakkor újabban az Egyesült Államokban homoszexuális zsidó közösségek alakulnak, amelyeket a reformjudaizmus **elismer**”⁷⁵ (kiemelés tőlem – O. L.). Ezek szerint haladó és modern dolog a homoszexualitás? *A zsidó kultúra lexikona* szerint „a zsidó misztikus hagyományban a szexuális szimbólum központi helyet foglal el”⁷⁶, ami önmagában még nem feltétlenül rossz, pusztítóvá válhat azonban, ha kiragadják vallási összefüggéséből; ez pedig a judaizmuson belül a vallásos emberek számát tekintve bizony aktuális gond lehet. A válás etikai megítélése köztudott, hiszen a MTörv 24,1-ben Mózes hozzájárult, hogy a férfiak válólevelével kiállítás mellett elbocsáthassák feleségeiket. Viszont kevésbé ismert a rabbinizmus erkölcsi partikularizmusra, amely a paráznaság tilalma alól kivonja a nem-zsidóval történő házasságtörést.⁷⁷

Egy az ELTE Szociológiai Intézete által 1999-ben végzett felmérés, melyre már utaltunk, további tanulságokkal szolgál. Eszerint az említett házassági etika így mutatkozik meg a mai⁷⁸ gyakorlatban: „a magyarországi teljes népességhez viszonyítva a zsidó népességben belül alacsonyabb a házasságok és magasabb az elváltak aránya”⁷⁹. Továbbá a világnézeti kérdésekre, a zsidók a nem-zsidó lakossághoz képest liberálisabbnak mutatkoztak⁸⁰ mégpedig elsősorban erkölcsi értelemben; ez markánsan a kábítószer-legalizáció, a halálbüntetés visszaállítása és a homoszexualitás kérdésében jelentkezik, de az abortusz megítélése terén is érzékelhető nézetkülönbség tapasztalható. A válaszadóknak identitásukra vonatkozó kérdést is föltekertek⁸¹, nevezetesen hogy zsidóknak vagy inkább magyaroknak vallják magukat. A többség a kettős identitástudatot jelölte meg, és ellenzi a fokozottabb asszimilációt⁸², ugyanakkor a művelt réteg több mint fele Izraelt sem tekinti igazi hazájának. Idevonatkozik a határon túli magyarok érdekvédelmének kérdése is, melyet a zsidók a nem-zsidóknál kevésbé tartanak fontosnak. A gazdasági erkölcs terén következő a helyzet: a zsidók a

74 ATTIAS – BENBASSA 2003: 7.

75 ATTIAS – BENBASSA 2003: 136.

76 ATTIAS – BENBASSA 2003: 255.

77 Székely János a keresztény szeretet univerzalitásával szemben az ókori etikai rendszerek partikularizmusát hangsúlyozza. Így a zsidó felfogásról is megállapítja, hogy ott „a más népekből való, a gój került ki a szeretet parancsának hatóköréből.” (Székely János, *Az Újszövetség teológiája*, Bp., 2003., 126.) Magyarozatként Paul Billerbeck kutatásaira utalva így fogalmaz: „a házasságtörés tilalma csak a pogány feleségének tiszteletben tartására nem vonatkozik (vö. Slev 20,10).” (uo.) Ezt látszik alátámasztani, azon haszid zsidók viselkedése, akik ez év június végén tartottak találkozót a szabolcsi Nyírtasson. A helyiek beszámolója szerint a különböző országokból odaérkezett férfi közösség viselkedésében volt egy meglehetősen visszatetsző motívum, nevezetesen hogy – idézzük az egyik helyi lakost –: „miközben jámborságát hirdeti – szemérmetlenül zaklatja a faluban élő nőket. A haszidok ugyanis otthon hagyták asszonyaikat, s a falu legnagyobb megrökönyödésére a helybeli asszonyoknak tettek ajánlatokat.” „Kellemes társaságra számítottunk – mondja egy másik helybéli –, erre mi történik? Vagy azonnal megfélemedeznek magukról, vagy ez a természetes viselkedés náluk. Ha hiszi, ha nem [...], nyílt ajánlatokat tesznek asszonyainknak, lányainknak. És még ők csodálkoznak, amikor felháborodunk, s azt kérdezzük: hol van a tisztességtelenség határa?” „Tassi bárány”, in *Magyar Nemzet*, 2006. július 1., 28.

78 A korabeli beszámolókkal illetve statisztikákkal összevetve lényegesebb változást nem tapasztalunk a zsidóság társadalmi viszonyaiban, sőt a politikai helyzet ismeretében talán árnyaltabb, a szóban forgó csoport számára pedig kedvezőbb a mai kutatás. Mindezt csak azért tartottuk fontosnak közölni, mert Prohászka kapcsán látszólag anakronisztikus mai felmérésre hivatkozni, az az előnye viszont megvan, hogy mivel izraelita kiadó által publikált anyagról van szó, az elfogultság gyanúja föl sem merülhet.

79 KOVÁCS 2002: 135. A régebbi statisztikák az alábbi művekben érhetők el: Karner Károly, *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*, Debrecen, 1931.; Zeke Gyula, „Statisztikai mellékletek (1735-1949)”, in Lendvai – Sohár – Horváth (ed.), *Hét évtized a hazai zsidóság életében*, MTA Filozófiai Intézet, Bp., 1990., I., 185.

80 KOVÁCS 2002: 154.

81 KOVÁCS 2002: 141. k

82 KOVÁCS 2002: 153.

nem-zsidóknál kevésbé szorgalmazzák a jövedelemkülönbségek csökkentését, a piaci verseny korlátozását, valamint „a gazdasági fejlődés érdekében vállalni kell, hogy sokan elszegényednek”⁸³ kérdésre is nagyobb arányban feleltek igennel. Ami pedig a vallásgyakorlatot illeti, a családoknak csak négy százaléka tekinthető „szigorú hagyománytartónak”⁸⁴.

Kovács András összegzősképpen három csoportot különböztet meg a zsidó népességben belül: egy „liberális” és két „konzervatív” csoportot. Az elsővel kapcsolatban így fogalmaz: „A legnagyobb csoport a népesség 56 százalékát teszi ki. Ez a csoport bízik a jogállamiságban, és támogatja a gazdasági liberalizmust. Nem jellemző rá a [...] konzervativizmus, a rendpártiság, a nemzeti érület [...]. Tagjai kifejezetten vallástalanok [...]. E jellemzők alapján a csoportot liberálisnak nevezhetjük. [...] tagjaik az átlagnál magasabb arányban fordulnak elő a férfiak, a budapestiek, a diplomások és a módosabbak között.”⁸⁵. A másik két csoport közül a népesség 35 százalékát kitevő nagyobbik, vallásilag „közömbös” (jellemzően nem vallásos, de nem is ateista) csoportról megtudhatjuk, hogy „erős nosztalgiát táplál a szocialista rendszer iránt”⁸⁶; szemben az ún. „vallásos-konzervatív” csoport tagjaival, akik többségében vallásosak, ám sajnos ez a legkisebb (9%) és legkevésbé domináns (nők, idősek, szegények, kevésbé iskolázottak tartoznak ide) a három közül. Hozzátehetjük, hogy egyik „konzervatív” mondott csoportnál sincs megemlítve, hogy tagjaik nemzeti érülete domináns lenne.

Szigorúan Kovács András adataira szorítkozva kijelenthetjük, hogy a magyar zsidóság többségében vallástalan – ezen belül nagyrészt ateista –, továbbá szociálliberális és nemzetietlen⁸⁷ beállítottságú. Ami pedig e réteg társadalomra gyakorolt hatását illeti, ezt is komoly tényezőként kell számon tartani. A zsidó népességben ugyanis a vezető beosztásúak aránya több mint duplája a fővárosi nem-zsidók hasonló arányszámának. Ugyanez a helyzet az értelmiségi pályák vonatkozásában is, a szak- és fizikai munkások között viszont a nem-zsidók jóval hangsúlyosabb, csaknem ötszörös túlsúlya figyelhető meg. Az egyetemi és főiskolai diplomával rendelkezők között is több mint kétszeres az eltérés a zsidóság javára – természetesen szintén a saját népességben belüli százalékarányos el-

83 KOVÁCS 2002: 155.

84 KOVÁCS 2002: 24.

85 KOVÁCS 2002: 158.

86 KOVÁCS 2002: 158.

87 Az ún. népi-urbánus vita XX. századi történelmének áttekintése is tanulságos lehet ebből a szempontból. A népi mozgalomról lásd: Görömbei András, „A magyar népi irodalom” in *Mindentudás Egyeteme*, 2005. január 9. (<http://www.mindentudas.hu/gorombei/index.html> – hozzáférés: 2006. április). Míg az urbánusokhoz számos nem-zsidó értelmiségi is csatlakozott, addig a népiek között nem találunk zsidókat. Vö. Ormos Mária, „A zsidó «mentálitásról»” in *Múlt és Jövő*, 2005/4.

A zsidóság alapvetően szociálliberális beállítottságára mutat rá Gyurgyák János is, amikor a rendszerváltáskor kialakuló politikai helyzet elemzése kapcsán megállapítja, hogy főként az SZDSZ és az MSZP vált a zsidóság politikai érvényesülésének színterévé – vö. GYURGYÁK 2001: 592. A fenti statisztikát hűen illusztrálja pl. az SZDSZ domináns magyarellenessége, amely leghangsúlyosabban a határon túli magyarok érdekképviselőéhez való jellemzően negatív hozzáállásban nyilvánul meg. Ebben a tekintetben a parlamenti pártok között listavezető (1996: magyar-szlovák, magyar-román alapszerződés támogatása; 2001: kedvezménytörvény elutasítása; 2004: kettős állampolgárság elutasítása – vö. „Kinek áll érdekében...” in *Magyar Nemzet*, 2005. április 1.). Vagy ugyanígy a jövedelemkülönbségek így is kirívó, sőt egyre növekvő mértéke ellenére az SZDSZ szorgalmazza legvehemensebben a jövedelemkülönbségektől független egykulcsos adórendszer bevezetését, holott számos európai ország példája mutatja, hogy a többkulcsos, progresszív változat igazságosabb vagyoneeloszlást eredményez. Mindamellet a zsidóság két legfőbb politikai fórumának egyházellenessége is komoly problémát jelent, melyet mindennapos tapasztalat lévén különösebben nem kell bizonyítani – gondolhatunk például legutóbb az egyházi iskoláktól megvont anyagi támogatás nagy port felvert ügyére. Az egyház- és magyarellenes kirohanásokra néhány példa a közelmúltból: bizonyára sokan emlékeznek még amikor Kis János „svájci sapkának” nevezte az államiságot szimbolizáló magyar Szent Koronát; vagy Eörsi István a pápát cápának, mint ahogy arra is, amikor Landeszman György egykori főrabbi az alábbi kijelentést tette egy interjúban: „...Ha felsorolnánk azoknak a zsidóknak az értékeit a magyar kultúrában, amit ha kivonnánk Magyarországról, akkor nem maradna más, csak a bőgatya és a fütyülős barack”. *Heti Magyarország*, 1993. február 26. Vagy említhetjük a szintén vállaltan zsidó származású Horn Gábor 2005 karácsonyi üdvözlőlapját is, melyen egy – a szimbólumok nyelvén súlyosan sértő, blaszfémia határát súroló – feje tetejére állított karácsonyfa volt látható.

oszlást összehasonlítva.⁸⁸

cb) A múltban komoly összeütközések forrása volt a kamatszedés vagy *uzsora* gyakorlata, melyről már Jászi, Szabó Ervin és Tábor Béla is szót ejtett, továbbá Tormay Cécile, aki az 1918-19-es összeomlás kronológiáját megörökítette, szintén beszámol hasonló esetekről.⁸⁹ A korabeli elbeszélések szerint ez volt az egyik legnagyobb ellenérzést és legtöbb atrocitást kiváltó tevékenység, elég ha egy pillantást vetünk Szolzszenyicin alábbi soraira, bár ez egy jóval korábbi esetet ír le: „[az 1113-as kijevi] *felkelés kiváltó oka a zsidó uzsorások kapzsiságában keresendő. [...] A Vlagyimir Monomah-féle törvények tanúsága szerint a kijevi uzsorások akár 50 százalékos éves kamatot is követeltek hitelek fejében.*”⁹⁰ Szolzszenyicin forrásokra támaszkodva beszámol az oroszországi zsidóság szeszfőzéssel kapcsolatos üzemleiről is természetesen a kamatszedéssel karöltve, melyek – ha nem is kizárólagosan, de mindenesetre nagyon hathatósan – hozzájárultak a parasztságot sújtó éhínségek kialakulásához.⁹¹ Éppen ezért nem tartja túlzásnak, hogy P. I. Pesztyel történelmi megállapításával azonosuljon, aki szerint „*a zsidók pusztulásba döntik mindazokat a térségeket, ahol megve-tik a lábukat*”.⁹² Kiigazításként el kell mondanunk, hogy ez a kijelentés nem általánosítható, hiszen a zsidóság nem egy esetben éppen befolyása révén járult hozzá egy adott terület gazdasági fellendítéséhez, amint ezt éppen Budapest esetében szükséges elismernünk. Szolzszenyicin kijelentése sajáto-san a vidéki helyzet leírására vonatkozik, és e tekintetben igen sok rokon vonást mutat a magyaror-szági, főképp az északkeleti területek XIX. századvégi elszegényedésével, amint arról a szociális ér-zékenységű Prohászka is beszámol 1893-ban: „*Ha az elvek világából a magyar földre lépünk: min-den talpalatnyi föld, minden város és falu, minden puszta és kutyakaparó kocsmá a zsidó zsarolás és pusztítás szomorú színhelyeül tárul szemünk elé; gazdaságunkat az uzsora vámpírjai senyvesztik s verejtékeztetik, a zsidók a magyar népet óriási erőfeszítésekre készítetik [...]. Magyarország a zsi-dó uzsora eldorádója; igaz, hogy mindenfelé pusztít ez a gazdasági rákfene, de Bukovina, Galícia és Magyarország már közmondásosan a zsidók markában nyögnek*”⁹³ Érdemes ezen sorokat összevetni a fent idézett önkritikusok nem kevésbé éles megállapításaival.

cc) A sokat emlegetett ún. politikai *messianizmust* külön kell megemlíteni. A messiás-tan egy meglehetősen bonyolult kérdéskör a zsidóságon belül – amint arra Paul Johnson is rámutat⁹⁴ –; eg-zakt, minden részletre kiterjedő definíciója feltehetően nem is létezik. Annyit elmondhatunk, hogy a zsidóság Krisztus utáni kétezer éves történelmét intenzív és folyamatos várakozás jellemezte, mely esetenként egészen heveny kitörésekben mutatkozott meg, mint pl. a bár Kochbá lázadás. Közös pont az egyes zsidó csoportok messianisztikus elképzeléseiben az evilági, politikai karakter, mely-nek konkrét megnyilvánulásaival már maga Jézus Krisztus is találkozott – *nota bene* a hagyomá-nyos keresztény felfogás szerint ez a messiás-kép juttatta őt keresztre. A messianizmusnak ezt a ki-mondottan horizontális, politikai karakterét tekinthetjük vadhajtásnak, összevetve a próféták messi-áshitével, mely a letagadhatatlan evilági vetület mellett elsősorban transzcendens vonatkozású volt. A másik jelentős változás a messiás személyes vonásainak elhalványulásában keresendő. Az ószö-vetségi hagyomány sokrétű messiási szövegeiből kiderül, hogy a korabeli Izrael egy személyes föl-kent, király, fejedelem alakjában várta az Eljövendőt, a kollektív értelmezés, tudniillik hogy maga a zsidó nép lenne a Messiás, bár egyes értelmezések szerint ennek is megvan az ószövetségi alapja⁹⁵,

88 KOVÁCS 2002: 137-38.

89 Tormay Cécile, *Bujdosó könyv*, Bp., (1920. 1922.) 2003., 76.

90 SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 17.

91 SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 57. 85. 137.

92 SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 85.

93 Ö.M., XXII., 7.

94 JOHNSON 2001: 155.

95 A legfontosabb messiásinak tartott szentírás hely a négy ún. Ebed-JHWH dal (Iz 42-53). Rózsa Huba a szöveg-elemzés kapcsán felsorolja ugyan „a kollektív értelmezés” képviselőit, akik úgy vélik, hogy az Úr szenvedő Szolgá-ja nem más mint maga Izrael (vö. Rózsa Huba, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Bp., 2005., 216-17.), ám vé-leménye szerint ezek a nézetek nem kellően megalapozottak és a Szolgát egyértelműen individuumnak tekinti (vö. RÓZSA 2005: 202. 228.).

nagy általánosságban csak jóval később került előtérbe. Amikor tehát azt mondjuk, hogy a zsidóságban ma is eleven a messiásvárás, akkor ezt ma inkább kollektív értelemben kell venni, mindamelllett a személyes messiáshit továbbra is megtalálható itt-ott, hívő ortodox körökben. Csak e módosult messiási elképzelés fényénél érthető meg, hogy miért lehet pl. a cionizmust messianizmusnak, Izrael államot pedig bizonyos szempontból messiási országnak tekinteni⁹⁶, illetve, hogy miért volt olyan vonzó a marxizmus-leninizmus a zsidók számára.⁹⁷

cd) Jászi felsorolásából két dolgot szeretnénk kiemelni. Kezdjük a *kegyetlenséggel*. Meg kell állapítanunk, hogy Jászi valóban jól ismerte hitsorsosait, ne feledjük ugyanis, hogy a *Husadik Század* körkérdésében megjelenő véleménye még 1917 májusában került papírra, tehát hónapokkal az oroszországi, és csaknem két évvel a magyarországi proletárdiktatúra hatalomra jutása előtt. Vélhetően igaza van abban, hogy a diktatúrákban jelentkező és eladdig ismeretlen⁹⁸ kegyetlenkedést és gátlástalanságot a zártság termelte ki, de minden bizonnyal belejátszott ebbe a Talmud szellemének – Tábor Béla szavai szerint⁹⁹ – rigorózus, merev, az ellentmondásokkal szemben türelmetlen és valástalanságot előmozdító sajátsága is, mint ahogy ehhez hasonlóan az egész életet aprólékos kázu-sokkal szabályozó rabbinizmus szellemi nyomása¹⁰⁰ alól kiszabadult ember fékevesztett szabadossága a gettó elhagyása után. Ugyanígy említhetjük még a korabeli keresztény társadalmat erkölcsisé-gében, kultúrájában, szokásaiban, írott és íratlan szabályrendszerében átítató evangéliumi szellem hiányát is, mely még az eltávolodott keresztényekben is észrevehető fogékonyságot épített ki a ke-resztény értékek iránt akkor is, ha ezen értékrend mint objektíválódott társadalmi erkölcsiség foglalt helyet gondolkodásában és azokat nem kötötte szorosabban a vallásosságához. A már gettón kívül született nemzedékek felfogásában mindhárom hatás meglétét feltételezhetjük, így ezek a motívu-mok együttesen tehetők felelőssé nemcsak az elkövetett erőszakosságokért, hanem ugyanígy pl. a gátlástalan szexuális vétségekért¹⁰¹, valamint az egyházellenes kirohanásokért is. Ez utóbbiról külö-nösképpen elmondható, hogy Magyarországon nagy plénum előtt még soha sem történtek hasonló dolgok – Tormay több nyilvános Oltáriszentség-gyalázásról is említést tesz.¹⁰²

Ma már közhelynek számít, hogy a bolsevizmusnak döntő többségében zsidó érintettjei voltak mind 1917-ben Oroszországban, mind pedig 1919-ben Magyarországon. Szolzsenyicin közlése sze-rint „[a] magyarországi bolsevista mozgalom vezetőinek körében [...] a zsidók aránya elérte a 95%-ot”.¹⁰³ Karsai László is hasonló véleményen van, aki szerint 1919-ben a legkegyetlenebb kom-munisták kivétel nélkül a zsidók közül kerültek ki (Kun Béla, Szamuely Tibor, Vágó Béla és Szántó Béla).¹⁰⁴ Karsai László egyébként Elie Wiesellel és Heller Ágnessel szemben¹⁰⁵ nem tartja szentség-

96 Vö. ATTIAS – BENBASSA 2003: 242.

97 A marxizmus-leninizmus messianisztikus vonásairól az alábbi műben találunk eligazítást: HAMERSVELD – KLINKHAMMER, 69. k. Ide vonatkozik és nagyon tanulságos, amit Fejtő Lukács György messianizmusáról kö-zöl: vö. Fejtő Ferenc, *Magyarság zsidóság*, Bp., 2000., 158. Vagy amit könyve 191. oldalán megjegyez: „Az elfoj-tott messianizmus szerepet játszott számos zsidóságtól elszakadt intellektuel leninista fordulatában, ez vitathatá-tlan.” Vö. még FEJTŐ 2000: 283.

98 Vö. HAMERSVELD – KLINKHAMMER, 43.

99 TÁBOR 1990: 134-38.

100 Szolzsenyicin P. I. Pesztyel 1906-ban kelt sorait idézve eképpen ecseteli a rabbik társadalomra gyakorolt meglehe-tősen szuggesztív hatását: „A zsidók szellemi vezetői, a rabbik elképzelhetetlen mértékben tartják befolyásuk alatt saját népüket, mivel a zsidó vallás nevében a Talmudon kívül gyakorlatilag minden más könyv olvasását megtiltják számára. [...] a zsidóság alárendeltsége a rabbiknak hovatovább addig fajul, hogy azok minden egyes rendelete a legnagyobb buzgalommal és a zúgolódás legkisebb jele nélkül hajtatik végre.” SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 84-85.

101 TORMAY 2003: 252.

102 TORMAY 2003: 430.

103 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 104. A zsidóság 1919-es „egyértelműen meghatározó szerepét” Gyurgyák is em-líti – lásd: i. m., 102. Jászi Oszkárnál ugyanezt az arányszámot találjuk. Idézi Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*, Bp., 1934., 361.

104 Karsai László, „Új magyar egyetemi és középiskolai tankönyvek a holokausztról”, in Braham, R. L. (ed.), *Tanul-mányok a Holokausztról*, I., Bp., 2001., 127.

105 Vö. Wiesel, *Against Silence*, I., 255. 384. Idézi Finkelstein, Norman G., *A Holokauszt-ipar*, Bp., Kairosz, 2003.

törésnek a zsidó hitehagyottak rémtetteinek elismerését, tanulmányában, mely a Randolph L. Braham, a magyar holokauszt kutatás legnagyobb szaktekintélye által szerkesztett *Holocaust Studies Series* magyar megfelelőjében jelent meg, még bizonyos kritikai él is kiérezhető „az örökké – érthetetlenül – üldözött zsidó” dogmatizmusát valló szerzőkkel szemben.¹⁰⁶ Csak megemlítjük, hogy az októberi oroszországi forradalom kitörése után számos Amerikába illetve Európa más országaiba kivándorolt orosz zsidó jelezte visszatérési szándékát és csatlakozását a bolsevik forradalomhoz. Kifejező pl. egy bizonyos Abraham Kagan-nak „*az Észak-amerikai Egyesült Államokban élő kétmillió orosz zsidó nevében*”¹⁰⁷ tett nyilatkozata, melyben biztosította az orosz nagykövetet az újdonsült orosz szabadság és annak „vörös zászlaja”¹⁰⁸ iránti szimpátiájáról. Csak Londonból mintegy tízezer zsidó kívánt hazatérni. Ez persze érthető, hiszen a zsidók többsége anélkül, hogy egykori nyomorúságának okait mélyebben átgondolta volna, a régi rendszert minden további nélkül azonosította a pogromokkal valamint az ellenük elkövetett igazságtalanságokkal, következésképp amikor a cárizmus bukása terítékre került, nem utolsó sorban pedig helyette egy olyan új világ megteremtése, melyben a zsidók egyenlő jogokat, sőt gyakorlatilag korlátlan kiteljesülést kapnak¹⁰⁹, természetszerűleg új reményekkel töltötte el őket. Ez önmagában még nem jelent semmi elmarasztalót a tömegekre nézve, – legalábbis orosz kontextusban; más volt ugyanis a helyzet Magyarországon illetve Bajorországban, ahol a forradalmakat megelőzően sem pogromok, sem jelentősebb méltánytalanságok nem történtek a zsidósággal¹¹⁰ –, tudniillik sokak szemében a kilátásba helyezett szabadság még nem volt szükségképpen azonos a későbbi terrorhullámmal, továbbá a vörös zászlóban sem látták feltétlenül az erkölcsi nihil és gátlástalanság szimbólumát. Ez a kezdeti naivitás azonban nem tartott sokáig. Szellemi vezetőik ugyanis tisztában voltak a marxizmus valódi természetével – erről később –, és hogy a terror nemcsak nem kerülhető el, de egyenesen szükséges velejárója a társadalmi átalakulásnak, hiszen egy jelentéktelen kisebbség szép szóval nem képes a többség akaratával szemben végképp eltörölni. Tudták, hogy biztosra kell menniük, hogy nem hibázhatnak, mert ha tervük dugába dől, az számukra minden bizsonnyal végzetes lesz: „*«A forradalom vívmányait a zsidóknak minden áron meg kell védeniük – idézi Szolzsenyicin D. Ajzman-t – ... ebben nincs és nem is lehet semmiféle kétség. Bármilyen áldozatot is kívánjon az ügyünk – azokat meg kell hozni ... Itt van minden kezdet és minden vég: (különben) elpusztul minden ... Még a zsidó tömeg legsötétebb rétegei számára is világos mindez.»* [...] És ezért *«az ocsmány fajzatot szét kell taposni, még mielőtt csírájában megjelenne. Pusztulnia kell még az írmagjának is ... A zsidók meg tudják védeni szabadságukat.»*”¹¹¹ Csakhogy a gondot itt egyebek mellett az okozza – amint arra Szolzsenyicin a továbbiakban nagyon okosan rámutat –, hogy az ellenség, akinek még „az írmagját is” el kell pusztítani, nem behatárolható, nem megragadható csoport; jelentheti egyrészt a régi rend még meglévő képviselőit, a nemességet, az egyházak tagjait, de éppígy a vérengzéseknek ellenálló, vagy a destrukciót nehezen viselő alapvetően konzervatív, az uzsora miatt különben is hangolt parasztság, illetve városi kispolgárság széles rétegeit, egyszóval minden „reakcióst”, akik nem szimpatizálnak az új renddel. A bolsevisták felfogása – melynek alapja tehát a zsidókat okkal és nem egyszer nyilván ok nélkül ért sérelmekre adott válasz volt –, az adott, elszalaszthatatlannak ítélt politikai szituációban olyan felfokozott revánshangulatot jelentett, mely a történelem során első ízben termelte ki egész népek, beláthatatlan embertömegek kiirtásának elvi alapjait, filozófiai hátterét.

Szolzenyicin alábbi sorai is sokat elárulnak a kommunizmus sötét arca valamint a zsidóság kapcsolatáról: „*A Gulág vezetőségét – felsoroltam a «Szigetvilág»-ban. Igen, ott is jelentős arányban szerepeltek a zsidók. (A fehér-tengeri balti nacsalnyikoknak az 1936. évi szovjet dicsőítő gyűj-*

(eredeti mű: Finkelstein, Norman G., *The Holocaust Industry*, New York, 2001.), 60-61. Heller véleményét pedig lásd itt: Heller Ágnes, „A «zsidókérdés» megoldhatatlansága” in *Múlt és Jövő*, 2004/ 1-2., 66.

106 KARSAI 2001: 125. A zsidók felelősségéről lásd: SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 460. k.

107 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 52-53.

108 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 52-53.

109 Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 202-03.; 224-25.

110 Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 104.

111 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 56.

teményből átvett arcképei felháborodást keltettek: lám, csupa zsidót válogattam össze. Én azonban egyáltalán nem válogattam, hanem lehoztam a Belbalt láger összes felső vezetőjének fotóját abból a hallatlan könyvből, és ugyan kinek a választása, kinek a bűne, ha mindnyájan zsidók?) [...] Nem tagadhatjuk: a történelem sok szovjet zsidót tett Oroszország sorsának beteljesítőjévé.”¹¹²

A zsidók 1945 utáni szerepvállalása hazánk életében már sokkal kevésbé tisztázott, nyilván a ma is élő érintettek miatt. Ezt tiszteletben tartjuk, csak annyit említünk meg, hogy a legkeményebb évek ún. ötösfogatának mindegyike, név szerint Rákosi (Rosenfeld), Gerő (Singer), Farkas (Löwy Herman), Révai (Lederer) és Péter Gábor (Eisenberger Benjámín) zsidó származású volt.¹¹³ Még a különben meglehetősen tartózkodó Heller Ágnes is elismeri: „kétségtelen [...], hogy az erőszak-szervezetekhez csatlakozók egy részét [...] a bosszúvágy is vezette”¹¹⁴. Bosszú, tudniillik a holokausztért.

Ellenvetésként felhozhatnánk, hogy a kommün alatt zsidók is szenvedtek részben úgy, hogy áldozatai lettek a terrornak, de úgy is, hogy a kommunista egyházüldözés az izraelita hitközségeket sem kímélte. Amikor a bevezetőben az antijudaizmus természetét körvonalaztuk, szó esett róla, hogy a keresztény zsidóellenesség nem általánosít, vagyis készségesen elismeri, hogy voltak „jó” zsidók is, akik asszimilálódva akár életüket is áldozták a hazáért, de ez még nem jelenti, hogy a kommünt pusztán ezért függetleníteni lehetne a zsidó felfogás negatív hatásaitól. Ugyanerre a megállapításra kell jutnunk a vallásos zsidókat ért atrocitások, illetőleg a zsidó nagytőke sérelmeinek mérlegelésénél. A felelősséget még Szabolcsi Lajos sem hárítja el teljesen, amikor memoárjában, hitközségi perspektívából beszéli el a Tanácsköztársaság időszakát elhatárolódva annak zsidó résztvevőitől.¹¹⁵ Gyurgyák is megpróbál magyarázatot találni erre a nem kis nehézséget jelentő ellentmondásra. Elsőként azt a sajnálatos tényt említi, hogy a zsidóság jobbik része – tisztelet a kivételnek – nem határolódott el a „vér és az erkölcsi nihil emberei[től]”¹¹⁶ – ahogy fogalmaz –, majd jön egy nagyon tanulságos eszmefuttatás, melyet fontos szó szerint idézni: „Amikor megjelent a kommunizmus eszméje és az orosz csodáról szóló tudósítások, akkor [a fiatal, gyökértelen új zsidó nemzedék számára] – látszólag – minden megoldódni látszott. Az új eszme egyszerre kínálta identitásválságuk radikális megoldását, továbbá apai örökségként kapott messianizmusuk kiélését, azaz a földi paradicsom megvalósítását, végül – s erről se feledkezzünk meg – egyszerre kínálta számukra a hatalmat és a társadalmi felemelkedést [...]. A kommunizmus – paradox módon – az asszimilációs csapdából is kiutat jelentett, hiszen nem kellett semmihez sem asszimilálniuk [...]. Tudatos és tudatalatti lázadásuk, valamint gyakori öngyűlöletük [¹¹⁷] ezzel racionális érveket kapott: a kapitalizmust, a burzsoáziát meg kell semmisíteni, s ha ezek éppen zsidók, hát annál inkább.”¹¹⁸ Ignace Lepp, az egykori meggyőződéses kommunista, később jezsuita szerzetes, saját tapasztalatából mérítve számol be szinte ugyanerről a zsidó származású kommunisták magatartásával kapcsolatban. Érdeemes ebbe is beleolvasni: „A zsidó származású értelmiségi marxisták [...] [a]mikor [...] marxista materialisták lesznek, magától értődően szakítanak Izrael Istenével, aki ránehezedett gyermek- és ifjúkorukra, mivel félelmet keltve a legkülönfélébb parancsolatokat kényszerítette rájuk. Azonban még inkább nyomasztja őket az elszigeteltség, ama keresztény világ által történő kirekesztettség, amelyben élnek. Sőt még a leginkább liberális és egyáltalán nem fajgyűlölő társadalmakban is sok

112 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 288-89.

113 Vö. GYURGYÁK 2001: 590

114 HELLER 2004/1-2.: 67.

115 Szabolcsi Lajos, *Két emberöltő*, MTA JK, Bp., 1993., 284.

116 GYURGYÁK 2001: 104. Ennek oka főként abban keresendő, hogy jóllehet a vagyonosabb, konzervatív zsidók, kezdetben nem azonosultak a kommunisták mozgalmával, később, amikor világossá vált, hogy az új berendezkedés számukra is meghozza a teljes szabadságot és szélesre tárja társadalmi mozgásterüket, már nem ellenkeztek. Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 81.

117 A zsidó öngyűlölet egy zsidó ember számára a zsidó gyökerek és hagyomány teljes elutasítását jelenti, azzal a nyomasztó tudatállapottal, hogy ettől sohasem válhat egészen függetlenné. Lásd erről: Lessing, Th, *Der jüdische Selbsthaß*, Matthes & Seitz Berlin, 2004.

118 GYURGYÁK 2001: 108.

zsidónak az az érzése, hogy nem szívesen látják, és zsidóként kezelik őket. Ismerőseim közül sokan abban a többé-kevésbé tudatos reményben lettek kommunisták, hogy ily módon megszabadulnak «választott nép» helyzetüktől. [...] Mindig megkértem, hogy a kommunista sejtbe újonnan belépett zsidó hallgatók mennyire igyekeztek mindenben hasonlítani a többiekhez. Az újoncoknál a buzgalom gyakran túl is ment a határon, és kínos volt számomra hallgatni őket, milyen megvetően nyilatkoztak a zsidóságról. [...] A zsidó származású kommunisták között ismertem néhányat, akiket valószínűs «zsidó-komplexus» kerített hatalmába. Ezek keresztény származású elvtársaikat tudat alatti antiszemitizmussal vádolták, és szerencsétlenségükért a kereszténységet tették felelőssé. Amíg ateizmusuk kezdetben a zsidó Isten tagadásában állt, lassanként a kereszténységgel szembeni heves gyűlöletbe csapott át.”¹¹⁹

Más zsidó származású kommunistákhoz hasonlóan Szamuelyról sem mulasztják el szóvá tenni, hogy jóllehet zsidó volt, nem tartotta magát annak. Tormay Cécile mégis említ két esetet, amikor megkegyelmezett halálraítélteknek, miután megtudta róluk, hogy zsidók.¹²⁰ Szamuely és a hozzá hasonló, vagyis a leginkább eltávolodottak aszemitizmusának elemzése igazi tudományos érdekesség lehet azon kutatóknak, akik nem elégszenek meg a kérdés sablonos elintézésével. Patai József a *Múlt és Jövő* egykori alapítója róluk írta a következő sorokat: „A vallások ellenzői és közömbösei, akik egy negyed lépést sem tennének a dicsőített monoteizmus egyeduralomra juttatásáért, ateista zsidók, akiknek teljesen mindegy, akár egy Isten, akár három Isten és esztéta zsidók, akik legjobban szeretnék valahogy a régi hellén világ politeizmusának poézisét feltámasztani, – a szívük mélyén rejtenek egy halkán hárfázó érzést, mely zsidó rezdülésekre rezonál és nem hallgat el akkor sem, ha a renegát ész külső vagy belső okokból széttepte az utolsó kapcsot is, amely urát a zsidósághoz fűzi.”¹²¹ Ha már az ún. „rossz zsidók” kötődéseivel tartunk, nem szabad elfelejteni, hogy az ember identitásának, műveltségének, viselkedésének, orientációinak, hajlamainak és főleg erkölcsiségének kialakulásában kulcsszerepet játszik a neveltetés és ennek számos részmozzanata van. Mindenekelőtt a szülők effektív nevelői tevékenységét kell kiemelni, mert ez határozza meg legnagyobb mértékben a gyermek identitását, megkockáztathatjuk, nagyobb mértékben, mint annak saját független tudatformáló tevékenysége. De nem szabad elhanyagolni a kultúra, nyelv, hagyományok, a közösségi gondolkodásmód és vallás nevelői szerepét még akkor sem, ha az adott személy ezeknek egyébként nem tulajdonít jelentőséget. Az askenázi zsidóság évezredek zártsága, az ebből adódó lelki deformitás, az „elnyomó” kereszténységgel szemben érzett kimondott vagy kimondatlan gyűlölet és megvetés valamint a Tóra izoláló hatása, nem tekinthető amolyan járulékos körülménynek, mely csak úgy, egy-két nemzedék alatt minden további nélkül kitörlődik az ember lelkéből. Ha a körülmények egyébként segítik ezt a tisztulási folyamatot, még akkor is kell jó pár emberöltő, mire sikerül megszabadulni minden káros történelmi kötődéstől, ám a magyarországi zsidóság esetében erről azért nem lehetett szó, mert a lelki asszimiláció nem utolsó sorban épp az ezeréves beidegződések miatt komoly akadályba ütközött. Ne feledjük ugyanakkor, hogy az istenhit stabilizálni tudja ezeket a lelki defektusokat, ezért ami a vallását gyakorló zsidóságnál még nem okozott különösebb erkölcsi torzulást, az a hitehagyottokról már legkevésbé sem mondható el.

Még egy gondolat erejéig térjünk vissza az említett ellenvetésre. Vannak, akik a későbbi kommunista rendszerek, leginkább a sztálinizmus bizonyos antiszemitizmusát is fölemlégetik, igazolando, hogy habár zsidók tényleg vettek részt a kommunizmusban, azért szerepüket mégsem lehet döntőnek nevezni. Erre most terjedelmi okokból nem térünk ki, annál is inkább, mivel túl azon, hogy a kérdés kellően bonyolult és szerteágazó, tárgyunkat, melyben a messianisztikus eszméket dédelgető zsidóság és elsősorban a korai kommunizmus kapcsolatát vizsgáljuk, alapvetően nem érinti. Annyit azonban látni kell, hogy egyrészt a sztálinizmus nem állítható szembe a marxizmus-leninizmussal, mintha valami újat, rosszabbat hozott volna, hiszen ami a sztálinizmusban kibontakozott, már meg-

119 Lepp, I., *A modern ateizmus pszichoanalízise*, Bp., Kairosz, 2005. (eredeti mű: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*, Paris, 1961.), 145-147.

120 TORMAY 2003: 414. 438.

121 HANÁK 1984: 88.

volt a leninizmusban is¹²², másrészt – amint Szolzszenyicin megállapítja¹²³ – a zsidók csak a hatvanas évek végén, Izrael 1967-es ún. hat napos háborúja után fordultak el tömegesen a kommunizmustól, mivel már nem láttak benne versenyképes alternatívát, nem utolsó sorban pedig azért, mert a terjeszkedő Izrael új reményekkel kecsegtetett a kudarcba fulladt marxizmus után. Ha Sztálin antiszemitizmusa a rendszer lényegéből fakadt volna, akkor ez az elpártolás már jóval korábban megtörténne.

Összefoglalva e bekezdés tartalmát, azt kell mondjuk, hogy a kommunizmus messianisztikus eszmevilágát, gyökértelenségét valamint módszereit alapul véve akkor is sajátosan a zsidósághoz kötődő ideológia, ha kárvallottjai között zsidók is voltak. Érdekes Jászi párhuzama, aki az általa megbélyegzett kommunisták tulajdonságait hasonlítja össze a nagy zsidó átlaggal: „*Kétségtelen, hogy az általam vázolt, minden ízében racionalista és amoralista lelki típus a zsidóság faji vagy történelmileg kifejlett átlagtípusával szembetűnő hasonlóságokat mutat: az ösztönélettől és a természettől való elválság, a tradíciók hiánya, a gőgös exkluzivitás, a messianisztikus hivatás, az ellenvéleményekkel szembeni türelmetlenség [...] mindkét típusnál közös.*”¹²⁴ Nem nagy öröm ezt leírni, de úgy tűnik, hogy a kitaláltság-érzetből fakadó elidegenedtség, a Jászi által említett izoláltság és a minden kötöttségből kivetkőzött erkölcsiség bizonyos szélsőséges történelmi szituációkban az emberellenes nihilizmus olyan egyvelegét képes kitermelni, amely az európai kultúrkörben sajátosan és leginkább az Istennel szembefordult zsidóságra jellemző.¹²⁵ Jó azt is észrevenni, hogy ebben a folyamatban nincs igazán jelentősége, hogy az illető mit gondol saját identitásáról, hogy zsidónak vallja-e magát vagy sem. Nos, épp az identitásnélküliség az, amely leginkább elősegíti ennek a mentalitásnak a kialakulását.

ce) Ignace Lepp a marxizmus pszichoanalízise során a *modern ateizmus* kialakulásában is jelentőségteljes szerepet tulajdonít a zsidó felfogásnak. A marxizmus önmagát minden vallástól egyenlő távolságra szándékozott föltüntetni, ezt a törekvését pedig radikális következetességgel vitte véghez. Ebben az értelemben az ateizmus összes többi formája – racionalista, egzisztencialista ateizmus stb. – közül a leginkább Isten- és vallásellenes eszmerendszernek kell tartani. Eddig még kevésbé kutatták, hogy ez a radikális vallásellenesség csak a tudományos megalapozhatóság iránti igény következtében vált egyetemes ateizmussá, kezdetben, a fiatal Marxnál még egyáltalán nem így volt. Abban az időben, jegyzi meg Lepp, „*Marx Károly teljes személyes gyűlölete szinte kizárólag a kereszténység ellen irányul*”¹²⁶, amely tekintettel a zsidó Marx kitaláltság-érzetből fakadó feszültségeire valamint arra, hogy az idő tájt Európában még nem volt vallási pluralizmus, természetes is és beleillik a fentebb tárgyaltakba. Bizonyára nem véletlen, hogy a nagy kortárs, a modern „tudományos” ateizmus másik szülőatyja, a szintén zsidó származású Sigmund Freud eszmevilága, jelesen „*szenvedélyes gyűlölete [...] a kereszténységgel szemben*”¹²⁷ hasonló gyökerekből táplálkozott. Marx dominánsan keresztényellenes ateizmusa nem volt egyedi jelenség, az exkommunista Lepp személyes tapasztalatai is ezt támasztják alá: „*[s]zinte valamennyi zsidó ismerősöm ateizmusa mögött nagyrészt a [kereszténységgel szembeni] gyűlölet áll, és Marx Károlynál ez feltehetően még inkább így lehetett, mint bárki másnál*”¹²⁸.

Ha a zsidó ateizmus gyökereire kérdezzük, kézenfekvőnek látszik az emancipáció körül keresni

122 Irányadó mű a kérdésben: HAMERSVELD – KLINKHAMMER, 44. k. Vö. LÖW 1999: 9-13.

123 SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 434. k.

124 Idézi: LITVÁN 2005: 51. A bolsevik zsidók felsőbbrendűségérzetét konkrétan így ecseteli: „*A paraszt számukra a butaságot és a reakciót jelentette, akivel szemben a legfiatalabb és leghosszabb hajú propagandista gyermek is azt a megvetést és lenézést érezte, mint az átlagamerikai a négerrel szemben. [...] Ellenben a magyarországi zsidóság sokkal kevésbé asszimilált, mint a nyugati, sokkal inkább külön test a társadalomban, mely az ország ősi lelkével sohasem volt igazi kontaktusban.*” – Idézi: GYURGYÁK 2001: 504.

125 Vö. TÁBOR 1990: 127.

126 LEPP 2005: 81. Lepp véleménye szerint a zsidó vallás sem kivétel ez alól, vagyis noha a zsidó származású marxista ateistáknak minden okuk meg lett volna, hogy hasonlóan a keresztény múltú hitehagyottak magatartásához saját vallásuk legyen gyűlöletük legfőbb célpontja, ez nem így történt. Vö. LEPP 2005: 12.

127 LEPP 2005: 81.

128 LEPP 2005: 82.

a választ. A gettók falainak leomlása, melyet Magyarországon az 1867. évi XVII. tc. kodifikált, új fejezetet nyitott a zsidóság életében. Újraértelmezheték hitüket, világnézetüket, és mivel a zsidó vallás több száz éven át akadályozta a keresztény társadalomba való beilleszkedésnek, a keresztény hit föl vállalása pedig érzelmi okból szóba sem jöhetett, az emancipáció utáni új zsidó nemzedék számára a szabadság s érvényesülés egyet jelentett a vallástalansággal, végső soron pedig az ateizmussal. A zsidó értelmiségiek ateizmusát az teszi egészen sajátossá és különbözteti meg lényegileg az ateizmus minden más megnyilvánulási formájától, hogy míg a keresztény istentagadó hitelensége elsősorban vallási, filozófiai kérdés, mely gyakorlatilag nem érinti az adott nemhívó társadalmi státuszát, addig a hitehagyott zsidók számára az ateizmus a szabadság szinonimája, és az új egzisztencia ígérését hordozza különösképpen a radikálisok számára, akik nem érik be a látszatkereszténység félmegoldásával. A keresztény hitehagyott tehát soha sem fog egzisztenciális kérdést látni az ateizmusban, élete a szokott mederben megy tovább feltűnőbb megrázkódtatások nélkül, hiszen életének külső körülményei, munkája, társasági illetve családi élete külsőleg függetleníthető vallási felfogásától. A zsidóság hitetlen része viszont épp ellenkezőleg, az ateizmus elementáris társadalomformáló lehetősége miatt fog akár a végsőig is elmenni, hogy új világnézetét minden támadással szemben megvédje.

Az emancipációval szorosan összefüggő¹²⁹ zsidó ateizmus tehát, amely önmagát a marxizmusban igyekezett tudományosan is megalapozni, egyáltalán nem volt tudományos szükségszerűség, ahogy azt egyesek még ma is gondolják, és nem is volt objektív.¹³⁰ De azt sem mondhatjuk, hogy Marx a széles néptömegek elemi szabadságvágyának adott hangot a „zsarnok” Isten despotizmusával szemben, mintha a forradalom a többség igénye lett volna legalábbis vallási szempontból. Lepp azt is kimutatja, hogy a messiási eszmét hirdető Marx a pszichológiában jól ismert projekció eszközzel élt, amikor saját elnyomottság-, megalázottság- és elidegenedettség-érzetét kivetíti az emberiség egészére.¹³¹ Fontos szempont, hogy a marxizmus nem csak úgy melleleg, járulékosan istentelen, mert akkor lehetséges lenne egy meggyőződéses kommunista számára a vallásosság, erre azonban Lepp nem tud példát mondani. Többek közt ez bizonyítja legmarkánsabban a kommunizmus zsidó gyökereit, hiszen a zsidó ateizmus fönt elemzett természete kísértetiesen egybevág a marxizmus harcos és egzisztenciális ateizmusával. Ami pedig a gazdasági szükségszerűséget illeti, nem vitatjuk, hogy Marx nézeteiben voltak használható elemek is, melyeket még a keresztényszocializmus, sőt maga XIII. Leó pápa is fölhasznált¹³², de itt is érdekes Lepp megállapítása, miszerint Marx számára nem a gazdasági igazságtalanságok leküzdése az elsődleges cél – melyekért mindamellett nem kis százalékban a zsidó nagytőke vadkapitalizmust gerjesztő szemlélete tehető felelőssé –, jóllehet rendszerét így állítja be, hanem a polgári társadalom teljes felszámolása, és ezen keresztül a kereszténység elpusztítása.¹³³ Ha az elmúlt ötven év egyházüldözésének természetét megfontoljuk, hogy tudniillik a rendszer mekkora figyelmet szentelt más irányú céljai mellett az egyes keresztény felekezetek, főként a katolikus egyház megnyomorítására és ellehetetlenítésére, valamint ezt ellenőrizendő az egyház és a társadalom mai állapotát összevetjük az 1990-es enyhülés utáni gazdasági állapotokkal, nem is tűnik olyan légből kapottnak ez az állítás.

Vélekedésünket Tábor Béla is alátámasztja, bár ő az elvallástalanodás kezdetét, és főleg okát jóval korábbra teszi: „Bizonyos, hogy ez a folyamat nem csupán a zsidóság, hanem egész Európa utolsó kétszáz éves fejlődését jellemzi. De az is bizonyos, hogy a zsidóság részvétele ebben a fejlődésben különösen hangsúlyos. Sem az nem lehet véletlen, hogy azokban a szellemi, társadalmi és politikai mozgalmakban, amelyek e leszűkülő szellem jegyében születtek, a zsidóság fokozódó mértékben mind nagyobb arányban vett részt, sem pedig az, hogy e szellem legnagyobb hatású kép-

129 Ennek az állításnak később lesz komoly jelentősége, amikor Prohászka a hazai emancipáció elhibázottságát teszi majd szóvá.

130 Vö. LEPP 2005: 94.

131 Vö. LEPP 2005: 82.

132 *Rerum novarum* (1891)

133 Vö. LEPP 2005: 83.

viselője zsidó származású volt. A zsidóságban több mint ezer év óta elő volt készítve a talaj annak az embertípusnak a számára, amely e kor előfeltétele és amely más népeknél még csak kialakulóban volt.”¹³⁴

cf) Idevehetjük az *intuíció hiányát* is, melyre a helyes és tartós asszimilációhoz lenne szüksége a zsidóságnak, de erről lejjebb. Nem mintha ez a hiány önmagában bűn lenne, viszont döntő szerepe a zsidó-keresztény konfliktus ébrentartásában vitathatatlan. Meglehetősen visszatetsző ugyanis még ma is annak hangoztatása, hogy a magyar nép, úgy egészében, kollektíve „cinkos”¹³⁵ – noha épp a zsidókérdés kapcsán már maga Ignó elismerte, hogy a „természetétől fogva jólelkű, türelmes, vallásiakban alapjában közömbös magyar különben nem igen hajlik gyűlöletre”¹³⁶ –, és olyan evidenciák tudomásul nem vétele, mint hogy „a náci bevonulás előtti magyar kormányok ugyan mind szigorúbb zsidótörvényeket hoztak, de ellenálltak a zsidók gettóba tömörítésére és deportálására irányuló német nyomásnak, és elutasították a «végső megoldás»-ban való közreműködést. [...] Horthy [pedig] [...] megmentette a pusztulástól a főváros 100.000 főnyi zsidóságát.”¹³⁷ – ismeri el maga Fejtő is; vagy hogy a nyilasok nem rendelkeztek széles politikai befolyással, sőt a Horthy-kormányzat egy 1940. júliusában történt sikertelen nyilas puccskísérlet résztvevőit börtönbüntetéssel is sújtotta, így mint bábkormány csak a német megszállás következtében kerülhettek hatalomra. Horthyt egyébként annak ellenére szeretik az antiszemita feketelisták előkelő helyein föltüntetni, hogy „már 1919. november 1-jén határozott hangú nyilatkozatban ítélte el a zsidóüldözést és vizsgálattal, haditörvényszékkel és a Nemzeti Hadseregéből való kizárással fenyegette meg a bűnösöket, a tetteseket és az uszítókat is”.¹³⁸ Ez utóbbira pedig Karsai mutat rá, mint ahogy arra is, hogy „Ma-

134 TÁBOR 1990: 137-138.

135 A Múlt és Jövő folyóirat a Holokauszt 60. évfordulója alkalmából több jubileumi számot is megjelentetett. A 2004/1-2. számnak ezt a címet adták: „Cinkosok földjén”. Karsai László szerint a rendszerváltás után a magyar népet először Gadó György – akkori SZDSZ-tag – „fasíztázta le” 1990-ben, a közelmúlt legkiemelkedőbb ilyen jellegű írománya pedig a következő: *Szemtől szemben a történelemmel és önmagunkkal. A holocaust és az emberi természet. Társadalomismereti szöveggyűjtemény középiskolások számára* (Budapest, Korona Nova Kiadó, 1997.). Vö. KARSAI 2001: 146-47. Az eredetileg amerikai szöveggyűjtemény lefordítását a Hannah Arendt Egyesület vállalta föl, amelynek egy 2002-es szakmai beszámolója a szöveggyűjtemény népszerűsítéséről így számol be: „1997-ben a Soros Alapítvány támogatásával megjelent magyarul a «Szemtől szembe a történelemmel és önmagunkkal» című szöveggyűjtemény, majd 1999-ben a szöveggyűjteményt kiegészítő videó-összeállítás és tanári kézikönyv. Az elmúlt öt évben Egyesületünk – a Soros Alapítvány támogatásának köszönhetően – több mint tizenöt tanárképző szemináriumon mutatta be a «Szemtől szembe a történelemmel és önmagunkkal. A Holocaust és az emberi természet» című programot. Ötszáznál is több tanár vett részt bevezető szemináriumokon és sokan jöttek vissza hozzáink haladó képzésre is.” (<http://www.hae.hu/beszamolo3.htm> – hozzáférés: 2006. április) Vagy mily mérvű gondolati egyoldalúság kell ahhoz, hogy Demszky Gábor főpolgármester Magyarországról kivándorolt, nemrég pedig Izraelből hazatelepült újdonsült kihívója, Eva M. Amichay, aki amúgy népszerűsége igyekszik szert tenni a budapesti lakosság körében, egykori, 1985-ös távozásának okát az antiszemitizmusban jelölje meg, holott erről akkor szó sem lehetett, sőt Haraszi György az akkori időszakot elég kifejezően „zsidó közéleti reneszánszként” jellemezte. Vö. GYUR-GYÁK 2001: 592. (<http://www.fn.hu/index.php?id=3&cid=113489> – hozzáférés: 2006. július)

136 HANÁK 1984: 77.

137 FEJTŐ 2000: 321. Horthy Miklós emlékirataiban külön kitér bizonyos vádakra, részint azokra, amelyek az ún. „fehérterrorhoz” fűződő viszonyát taglalták (vö. Horthy Miklós, *Emlékirataim*, Bp., 1993., 131-32.), részint pedig amelyek a későbbi eseményekkel kapcsolatban fogalmazódtak meg. A magyar kormányzat illetőleg Horthy saját állítólagos náci-barátságáról szólva többek közt így fogalmaz: „Hitler «bűnként» írta rovásunkra és sohasem bocsátotta meg nekünk, hogy alkotmányos és parlamentáris szokásainkhoz ragaszkodtunk, örült fajgyűlöletükben nem követtük őket. Bajba jutott lengyel barátainkat nem hagytuk cserben, és hogy közülünk sokan szöttek baráti, sőt családi kapcsolatokat angolokkal és amerikaiakkal.” HORTHY 1993: 225. Ez utóbbi megállapításra éppen fia esete a legjobb példa, melyet menyé, özv. Horthy Istvánné visszaemlékezéséből ismerhetünk meg. Az özvegy említést tesz az akkor már kormányzóhelyettes férje tragikus repülőgép „balesetéről”, mely 1942. augusztusában nemsokkal azután történt, hogy egy állítólag rejtett mikrofonokkal felszerelt helyen az idősebbik Horthy-fiú kertelés nélkül megosztotta feleségével a náciak iránt érzett fokozott ellenszenvét, illetve tervét arra vonatkozólag, hogy Angliába vagy Amerikába repül és ott titokban felveszi a diplomáciai kapcsolatot a szövetségesekkel. Vö. özv. Horthy Istvánné Edelsheim-Gyulai Ilona, *Becsület és kötelesség*, I-II., Bp., 2001.

138 KARSAI 2001: 128. Az egykori kormányzó ún. „antiszemitizmusáról” bizonyára sokak számára értékes adalék Imre Béla írt néhány sora, melyben Horthy világhosszá teszi, hogy nemsokkal korábban beiktatott miniszterelnö-

gyarországon az antiszemitizmus jóval gyengébb volt, mint például Romániában vagy Oroszországban”¹³⁹, továbbá – ez már Gyurgyák gondolata –, hogy az 1956-os „forradalom alatt antiszemita jelenségekkel (régii számlák kiegyenlítése, «zsidó kommunisták elleni tüntetés», antiszemita szlogenek hangoztatása stb.) csak elvétve találkozunk [...]. Ezt a meglepő tény a forradalom szinte valamennyi krónikása megemlíti, s többen arra is felhívják a figyelmet, hogy – nem függetlenül ettől a jelenségtől – sok zsidó számára 1956 egyfajta visszatalálás volt a nemzethez”.¹⁴⁰ De ugyanezt elmondhatjuk Prohászkaival kapcsolatban is, aki *A kommunizmus bukása után* címmel 1919. augusztus 17-én kiadott pásztorlevelében, érzékelve a felforrósodott bosszúhangulatot, határozott szavakkal óvott a megtorlás szellemétől.¹⁴¹ Erre még visszatérünk.

cg) A zsidó elkülönülésről (*disszimiláció*) – melyet szintúgy nem hagyhatunk szó nélkül –, a hétköznapi tapasztalást alátámasztó statisztikai adatokon túl több szempontból is tanulságos Gyurgyák János most következő megállapítása. Könyvét a nemzeti-radikális beállítottságúnak éppen nem mondható Osiris Kiadó jelentette meg, melynek a szerző egyébként igazgató-főszerkesztője. Az alábbi idézet a könyv hátsó fedlapján olvasható: „a zsidóság múlt századi tömeges asszimilációjának történeti toposzát sokak által osztott illúzióknak vélem. A sikertelen asszimilációra utaló véleményeket, továbbá a disszimilációs elképzelések egy részét nem tartom ab ovo antiszemita nézeteknek. Ezt a felfogást minden bizonnyal idegenkedéssel fogadja majd a határozottan asszimilációpárti magyar és magyar-zsidó közvélemény döntő többsége, amely a disszimilációs nézeteket szerette és szereti ma is azonosítani az antiszemitizmussal. Ez szerintem végzetes következményekkel járó tévedés.”¹⁴² Gyurgyák János megjegyzése jöllehet csak vélemény, azért talán nem hagyható figyelmen kívül tekintve egyrészt, hogy mily volumenű kutatómunka végső konklúziója, másrészt pedig mert egy olyan témában, mint a zsidóság asszimilációja nem lehetséges mindenkit kényszerítő egzakt, ha tetszik matematikai bizonyítás. Ezenkívül a szerző közvetett állítására is oda kell figyelni, mely a helyzet lehetetlen voltára mutat rá, nevezetesen hogy egyes, a tudományos közgondolkodást nagyban befolyásoló hangok konkrét bizonyítás nélkül várják el másoktól, hogy állításaikat elfogadják, ellenkező esetben antiszemitizmussal vádolják őket.

A kérdésben mindazonáltal nem tudunk feltétlenül azonosulni Gyurgyák Jánossal, aki asszimiláción egy bevándorolt kisebbség nemzettudatának teljes megszűnését érti¹⁴³, kulturális és nyelvi annihilációt, mely a zsidóság példáján annak totális beolvadását jelentené a befogadó magyar társadalomba, úgy mint hajdan a kárpátmedencei szlávok, a kunok és még sok más jövevény nemzet esetében. Ez a definíció joggal kelt ellenérzéseket egyes zsidó gondolkodók körében, jelesül Heller Ágnesnél, már nem a meghatározás maga, melyet Heller elfogad¹⁴⁴, hanem hogy az ilyen értelmű asszimilációs elvárások egyáltalán felmerülhetnek, hiszen az asszimiláció illetén meghatározása szerint a folyamat akkor lenne „sikeres”, ha a kisebbség már teljesen elvesztette identitását, azaz megszűnt kisebbség lenni. Heller teljes joggal helyezkedik szembe az ilyen jellegű asszimilációval, vagyis ha az asszimilációt kulturális értelemben tekintjük, mert az ilyen beolvadás sem emberi sem keresztény szempontból nem lehet kívánatos – hacsak az adott nép nem találja saját részről elfogadhatónak a teljes beolvadást. De ha így áll a helyzet, akkor miért is szölünk most erről? Azért, mert nem a kulturális disszimilációt tartjuk keresztényietlennek, mielölle még bárki is ezt gondolná, tudni-

két, akit mértéktartó politikusként ismert és bízott meg, sőt angolbarátsága sem volt rejtve előtte, annak „túlzott zsidóellenessége miatt” már a törvénytervezet parlamenti vitája előtt 1939. február 12-én felmentette, miután tudta és beleegyezése nélkül terjesztette elő a második zsidótörvényt. Vö. HORTHY 1993: 230-31.; GYURGYÁK 2001: 143.

139 KARSÁI 2001: 126.

140 GYURGYÁK 2001: 590-91. Erről Fejtő is beszámol: i. m. 290.

141 Ö.M., IX., 260-64.

142 Ugyanígy nyilatkozik Jászi Oszkár is: „a magyarországi zsidóság sokkal kevésbé asszimilált, mint a nyugati, sokkal inkább külön test a társadalomban, mely az ország ősi lelkével sohasem volt igazi kontaktusban”. – Idézi: GYURGYÁK 2001: 504.

143 Vö. GYURGYÁK 2001: 18-19.

144 Heller Ágnes, „Hosszú utóirat «A «zsidókérdés» megoldhatatlansága» című írásomhoz”, in *Múlt és Jövő*, 2004/ 3., 7.

illik egy többnemzetiségű társadalomban minden népnek joga van saját nyelvéhez és kultúrájához, hanem a „lelki disszimilációt” abban az értelemben – ahogy Tábor Béla megfogalmazta¹⁴⁵ –, amely még a kereszténység felvételével és a zsidó vallás elhagyásával sem jelent minden további nélkül egyet, ahogy sokan szeretik beállítani. Hogy pedig a lelki disszimiláció miért keresztényietlen? Erre egy Szolzenyicin által idézett izraeli író fog válaszolni: „A gálut¹⁴⁶] zsidója erkölcstelen lény. Használja az őt befogadó ország minden javát anélkül, hogy teljességgel azonosítaná magát vele... ezek az emberek olyan státust követelnek maguknak, amely nem adatik meg egyetlen népnek sem, hogy két hazájuk lehessen: egy, amelyben élnek, és egy másik, amelyben «a szívük él». És ráadásul azon csodálkoznak, hogy őket mindenki gyűlöli!”¹⁴⁷

Mit értünk tehát lelki asszimiláció alatt? A zsidóságnak szíve joga megőrizni évezredek kultúráját, ezzel feltehetően minden önmagára valamit is adó gondolkodó egyetért. Sőt! Egyenesen lelkiismereti kötelessége az ősök tiszta hagyományára először is visszatérni, azután őrizni és ápolni azt, színesítve ezzel a világ nemzetiségeinek palettáját. Nem a kultúra és az ebből származó identitás földadását kívánja tehát tőle a keresztény jóérzés, hanem a lelki asszimilációt, vagyis magáénak érezni és megbecsülni mindazt, amit az őt befogadó közösség értéknek tart. Ez remekül összefér a kulturális disszimilációval, ahogy az más kisebbségek, a magyarországi svábok, horvátok, szlovákok stb. hozzáállásán és példáján látszik. De nemcsak más nemzetiségek gyakorlata bizonyítja a lelki asszimiláció lehetséges voltát, hanem a letagadhatatlan kivételeken túl a zsidóság azon – sajnos jelentéktelen – részének¹⁴⁸ példája is, amely még a múlt századi milliós galíciai menekülthullám előtt érkezett hazánk területére. Természetes, hogy mindig a vendégnek kell alakulnia a befogadó közeghez és nem fordítva, ezt diktálja a hétköznapi tapasztalat. Miért furcsa, ha ennek az íratlan szabálynak betartását tartjuk irányadónak a közélet területén is. Erre azt szokták válaszolni, hogy igenis voltak és vannak zsidók, akik ilyen értelemben asszimilálódtak, pl. Radnóti – bár az ő esetében a lelki asszimiláció kulturális értelemben is végbement, hiszen magyar és nem zsidó íróként azonosította magát. Ezt elfogadjuk. De a kevesek példájából még nem következik és a statisztika sem mutatja, hogy a lelki értelemben vett asszimiláció az egész közösségre nézve megvalósult volna, vagyis az egyesekből nem általánosíthatunk éppúgy – ezt készséggel elismerjük –, ahogy a felsorolt rossz tulajdonságokból sem következik, hogy minden zsidó kivétel nélkül ilyen.

ch) Végezetül ide tartozik még Benoschofsky Imre, egykori tudós főrabbi kissé sablonosnak tűnő, de mindenképpen kifejező érdekes ellentétpárja is, miszerint a judaizmus és a katolicizmus természetük szerint egy elképzelt valláselméleti spektrum átellenes pólusaiban helyezhetők el, hiszen „a katolicizmus, a maga zsinatokon megfogalmazott dogmáival és pontos és rendbeszedett hierarchiájával” szöges ellentéte a zsidóságnak, amelyben Isten nem a hierarchia által nyilvánítja ki akaratát s munkálja az egyén üdvösségét, hanem épp ellenkezőleg, mindenkinek személyesen s egyénenként, a judaizmus „szabad és élő, minden egyénben örök-egy szellem szerint újra megvalósuló tanításaival.”¹⁴⁹ Hogy a katolikus felfogásban milyen viszonyban áll az individuum és a kollektív szellem, illetve hogy az intézmény valóban megnehezíti-e az egyén karizmatikus kiteljesedését, azt főként az utóbbi időben többször tették már viták tárgyává. Nem tartozik szorosán ide, de a katolikus egyház rendszerint tág teret enged az egyéni szabadság, szorosabban véve különböző karizmák,

145 TÁBOR 1990: 157.

146 Görögül: *diaszpóra*; jelentése: szétszórás. Ezzel a szóval jelölik a nem Izraelben élő zsidókat befogadó országot, közösséget.

147 Idézi: SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 503.

148 Szekfű Gyula is kitér erre az igen fontos momentumra a hazai zsidókérdés cizellált elemzése kapcsán, amikor híres könyvében, a *Három nemzedékben* a bevándorlás több fázisát említi. Eszerint a középkor és újkor folyamán a Dunántúlra beszivárgott, általa nyugatnak nevezett, aránylag kisebb létszámú és magasabb műveltségű zsidóság sikeresen megtalálta helyét a magyar társadalomban, „jó magyar zsidóként” honosodott meg, szemben a XIX-XX. században keletről, főleg Lengyelországból tömegesen beözönlő, kultúrájában alacsonyabb szintű, zárt közösségben élő, talmudi erkölcsiségű „ázsiai” zsidósággal, akik Magyarországra érkezve nem tudtak beilleszkedni és asszimilálódni, hanem mindvégig megmaradtak *corpus alienum*-ként (ez Bangha Béla kifejezése) az ország testében. Vö. Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*, Bp., 1934.

149 BENOSCHOFKY 1997: 12-13.

kegyelmi adományok kiteljesedésének, természetesen azzal a megszorítással, hogy az intézmény, azaz az egyházi tanítóhivatal logikai elsőbbséget élvez hit és erkölcs dolgában, valamint fenntartja magának a megkülönböztetés jogát a nehezen elbírálható kérdésekben. És hogy ez valójában nem köti gúzsba az adott hívő lelkiismereti vagy egyéb szabadságát, azt a misztikus szentek ékes példája bizonyítja. Ám az feltétlenül igaz, hogy a hierarchia irányadó és meghatározó szerepe bizonyos keretek közé szorítja a szellem minden kötöttségtől mentes szabad szárnyalását, nyilván ennek tudható be, hogy a történelem folyamán itt is, ott is jelentkező szélsőségesen individualista irányzatok nem lehettek megfelelő táptalajra a katolikus egyház keretein belül, hanem abból kiszakadva önálló közösségeket alapítottak. Ebben az értelemben elfogadható Benoschofsky modellje, és ugyancsak ebben az értelemben kell azt mondanunk, hogy a zsidóság individualizmusra hajló természete sokkal inkább kedvezett az egyén érdekeit a közösség java fölé helyező liberális lelkeségi vagy filozófiai irányzatok kialakulásának – mely a keresztény társadalomra hagyományosan nem volt jellemző –, különösen a gettók falainak ledőlése után, amikor a külső keretek már nem szabtak meghatározott irányt ezeknek a sajátosan excentrikus törekvéseknek. Ezzel persze nem azt akarjuk mondani, hogy az ilyen mentalitás minden vonatkozásában feltétlenül rossz és elvetendő, hiszen a polgári demokráciák kialakulásában a zsidóság nem utolsó sorban éppen individualisztikus természetével szerzett elévülhetetlen érdemeket. Most azonban, amikor a zsidóság kereszténységtől eltérő felfogását vizsgáljuk, ezt a szélső esetben akár hierarchiaellenes, de mindenképpen demokratizmusra és a szabadságfogalom bizonyos kisarkítására törekvő szellemi beállítottságot, említett érdemei mellett is ide kell sorolnunk. Ez a szemlélet ugyanis nem tartalmazza azokat az objektív gátakat, korlátokat, amelyeket például a kánonjog az egyéni érdek korlátlan szabadsága ellenében a közjó elsődlegességként definiál, így a társadalom sérülékeny értékeinek védelmét hajlamos egy intézményesült, akár szakrális fundamentummal bíró közösség helyes értelemben vett, nem feltétlenül szankcionáló, de centrális irányítása helyett az egyén – a közvélemény, a népakarat vagy hívjuk bárhogy – mindenkori értelmére és pillanatnyi belátására bízni. Ez az attitűd volt megfigyelhető azokban az újkori anti-hierarchikus, liberális eszmerendszerekben, amelyekben a zsidóság nagyobb létszámmal részt vállalt, tehetősebb csoportjai pedig legalábbis hallgatólagosan támogattak, miközben a konzervatív mozgalmakban leginkább keresztény-nemzeti erők vettek részt. Ez a vallásalapú világnézeti differencia szélsőséges formában Magyarországon az 1918 utáni időszakot jellemezte, amikor a radikálisok, szociáldemokraták és kommunisták oldalán inkább zsidók, a konzervatív ún. ellenforradalmi erők oldalán inkább keresztények képviseltették magukat, de erről később esik majd szó.

4. A kritika lehetősége

a) Vállalható-e az antijudaizmus teológiai szempontból?

A kezdeti fogalomtisztázásban megállapítottuk az antijudaizmusról, hogy nem azonos az antiszemitizmussal, és hogy bizonyos megszorításokkal keresztény szempontból vállalható fogalom. Előre kell bocsátanunk, hogy ez a tanulmány nem a judaizmusról, még csak nem is az antijudaizmusról szól, hanem Prohászka nézeteinek megértését, megvédését célozza, és csak ennek kapcsán, mintegy érintőlegesen foglalkozhatunk az antijudaizmussal; enélkül ugyanis nem lehet objektív képet rajzolni az egykori püspökről. A teljes és részletekbe menő elemzésre itt tehát nem nyílik lehetőség, de azért a főbb támpontokat igyekszünk felvázolni.

Ha egy adott morális kérdésben – mint amilyen az antijudaizmus is – szeretnénk ítéletet mondani, akkor először is azt kell világosan látnunk, hogy pontosan (1.) *kiket* kívánunk az adott vádpontban elmarasztalni; rájuk (2.) *milyen normarendszer* előírásai vonatkoznak; azután mi az a (3.) *legfelsőbb erkölcsi-világnézeti horizont*, amely megteremti az ítélelhozatal jól körvonalazott lehetőségi feltételét; majd végül, hogy az előadott vádpont ebben a meghatározott rendszerben, annak saját

szabályai szerint valóban (4.) *bűnnek tekinthető-e* vagy sem. Ami a kérdés első részét illeti, az anti-judaizmus alanya nem úgy általában „a keresztények” – a zsidóság használta így e fogalmat a többségében keresztény nem-zsidók önmagától való megkülönböztetésére, tehát etnikai értelemben, ezt vették át később az antiszemiták –, hanem természetesen mindennemű származási felhang nélkül *Jézus Krisztus tanítását követő hívek közössége*, akik közül egy még szűkebb csoport nevezhető katolikusnak. A második szemponttól azt kell mondanunk, hogy a Krisztus-hívők e leszűkített csoportjának katolikus normák szerint kell élnie, és ha történetesen bűnt követnek el, azt szintúgy a katolikus morális alapján kell értékelni. A második és harmadik pont esetünkben azonos fogalmat takar, mert a krisztusi tanításnál kiforrottabb, egyetemesebb, emberhez méltóbb normarendszert jelenleg nem ismerünk. Ebből következően a katolikus keresztények felelősségre vonása csak és kizárólag a katolikus egyház tanítása szerinti erkölcsi elvek alapján történhet, tehát sem a marxizmus, sem más divatos liberálisszinkretista vagy ún. humanista eszmerendszer nem szolgáltathat elégséges alapot a felelősségre vonáshoz. A negyedik szempont lényegét tekintve a harmadiktól függ és ezen is van a hangsúly. Most tehát arra keresünk választ, hogy kimondottan *a katolikus erkölcstan alapján* védhető-e a korabeli keresztény antijudaizmus vagy sem.

Első lépésben Jézus antijudaizmusáról kell néhány szót ejteni, mely a keresztény zsidóellenesség ősmintája abban az értelemben, hogy Jézus elutasító álláspontjában ugyanúgy főként morális szempontok játszottak közre, mint kései követőinél. Fontos felfogásbeli párhuzam ezenkívül, hogy az ún. faji kérdés nem volt domináns egyik esetben sem, bár Jézus és az apostolok zsidó származására nézve ez természetesnek vehető. Azt is látni kell, hogy noha a faji kérdéstől nem lehetett teljesen függetleníteni az elvi antijudaizmus kijelentéseit sem kezdetben, sem később, az nem a keresztények visszavetített fajelméleti beállítottságának a következménye, hanem a zsidó önértelmezése, ahogy azt a fentiekben már áttekintettük. Jézus antijudaizmusa több helyen föltűnik a Szentírásban, leginkább megragadható formában János evangéliumának nyolcadik fejezetében. Jánosról tudjuk, hogy zsidó volt, ezért antiszemita elfogultsággal nem lenne szerencsés megvádolni. Jézus álláspontja annyiban lehet tanulságos számunkra, hogy kirajzolódik belőle a keresztény elvi antijudaizmus fő tulajdonsága, a morális él, ezenkívül, hogy amikor elmarasztaló kritikát mond úgy egészében a zsidóságról, azt nem lehet elsődlegesen faji értelemben venni, még akkor sem, ha ez az elmarasztaló kritika ilyen értelemben hangzik el.

Jó észrevenni, hogy Jézus zsidóellenessége a pozitív hitvédelem egyik formája ebben az összefüggésben, vallási önmeghatározás – ha így alkalmasabb –, és nem öncélú gyűlöletkeltés, ahogy a keresztény antijudaizmust szerették és szeretik ma is beállítani. Jézus megállapításai *általánosítóak* ugyan, mégis tévedés lenne ezt pusztán csak azért elítélni, mert nem volt egészen precíz a megfogalmazása. Jézus szóhasználatában az ilyen általánosító kijelentések nem arra utalnak, hogy minden zsidó kivétel nélkül gonosz, csak azért mert zsidónak született, ez teljességgel téves megközelítés volna, hanem egy retorikai fogás annak közlésére, hogy az általa ostromozott, emberi hagyományokba zárkózó farizeizmus tévtanítás, és aki ezt követi, rossz úton jár. Ez a véleménye tehát *nem elsősorban* faji jellegű, illetve nem is az általánosításon van a hangsúly. Nem zárja ki az „igaz izraelitákkal” való érdemi kapcsolatteremtést, és erre épp az apostolok személye a legjobb példa. A keleti gondolkodásmód különben is lehetőséget adott az ilyen „következetlenségekre” – ne feledjük, hogy az egymást kölcsönösen kizáró kategóriákban való gondolkodás kisarkító szélsősége a modern racionalizmus sajátossága, és a keresztény kultúrkörre, főként a hívő katolikusokra általában nem jellemző.

A szorosán vett teológiai reflexióra térve, a lényegesebb pontokat a kezdeti fogalomtisztázásnál már érintettük, ezért itt csak összefoglaljuk a már elmondottakat. Először is azt kell leszögezni, hogy a katolikus morális ősmintája Jézus Krisztus istenemberi személye, ezért igen nehéz lenne egy adott cselekvésről vagy felfogásról kimutatni hogy erkölcstelen, ha az minden vonatkozásban harmonizál Jézus viselkedésével. Ha tehát Jézus viselkedése nem zárja ki az antijudaizmust, akkor nem lehet *ab ovo* elvetni a keresztény antijudaizmust sem, legfeljebb csak azon magatartásformákat, nevezzük közönséges antijudaizmusnak vagy másképp, amelyek nem férnek össze a krisztusi igehir-

detés olyan részeivel, mint amilyen az ellenszeregettről, megbocsátásról, erőszakmentességről, a népek azonos méltóságáról szóló tanítás. *Az erkölcsi antijudaizmus alkalmazott hittani álláspontot jelent*, mely az elgyökértelenedett és szekularizálódott zsidóság példáján, azaz konkrét formában fogalmazza meg saját keresztény felfogását; gyakorlati tanítást, melyeknek elvi, általános interpretációja vélhetően semmiféle rosszallást nem válthatna ki az alkalmazott formát kifogásolók körében. Vagyis a kettő – az elvi, hittani álláspont, illetőleg a morális antijudaizmus, mint alkalmazott teológiai tanítás – között nem tartalmi, hanem szempontbeli eltérés van. Ha ez utóbbit csak azért vetjük el, mert éppen a szekularizálódott judaizmus ellenében határozott elmarasztaló módon, nem pedig egy általános teológiai kérdésben, akkor milyen jogon kifogásolhatunk más ideológiákat? Mi indokolja a judaizmus kiemelését más eszmerendszerek közül, amelyeket ugyanilyen metódus alapján ítélünk meg? Ha történetesen a náciizmus tanításán mutatjuk ki a rasszizmus bélyegét, és a fajelméletet sajátosan náci ideológiának nevezzük, vagy ha az arab öngyilkos merénylő viselkedését sajátosan arab fundamentalizmusnak, az természetes, és senki sem emel vádat ellene. De miért? Ezekre a példákon ugyanazt a módszert alkalmaztuk.

b) Ellenkező felfogások

Nézetünkkel nem ért egyet Endreffy Zoltán¹⁵⁰ és Gárdonyi Máté¹⁵¹. Endreffy arra a kérdésre keres választ – kezdjük az ő írásával –, hogy a keresztények felelőssé tehetők-e a holokauszt bűneiért. Rögtön az elején leszögezhetjük Endreffyvel, hogy igen, felelősek, amennyiben olyan tettekbe ragadtatták magukat, amelyek nem egyeztethetők össze a keresztény tanítással – amint erre a fentiekben már rámutattunk –, de ennek vajmi kevés köze van az antijudaizmus morális igazságához. Endreffy nem is tesz különbséget az antijudaizmus elvi igazsága valamint annak nemkívánatos mellékhatása között, így természetesen nem tud mit kezdeni a zsidóság nagy részének gyakorlati – kimondott vagy kimondatlan – keresztényellenességével sem, noha ez már az egyházatyák írásaiból is kirajzolódik. Az egyházatyákat idézi ugyan, de arra vigyáz, hogy olyan észrevételt véletlenül se említsen, amelyekből kitűnne, hogy a keresztény ókorban a zsidóság olyan elszánt keresztényüldözést folytatott, amelyhez hasonlóval csak a rómaiak büszkélkedhettek¹⁵². Mivelhogy a zsidóság viselt dolgait tendenciózusan elhallgatja, írásából nem világos, hogy mi váltotta ki a keresztények zsidóellenes magatartását. Csak feltételezhetjük, hogy Hellerhez és Wieselhez hasonlóan Endreffy is a zsidó ártatlanságtudat képviselői közé tartozik, így szembehelyezkedve olyan szerzőkkel, mint Tábor Béla, Karsai László és Norman G. Finkelstein¹⁵³ a zsidóüldözést irracionálisnak s megmagyarázhatatlannak tartja, és ezzel kizárólagosan a keresztények ok nélküli gyűlölködését teszi felelőssé a kialakult helyzetért. Endreffy írásának igazsága a közönséges keresztény zsidóellenesség és az anti-

150 Endreffy Zoltán, „Az antijudaizmustól az antiszemitizmusig”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005., 205. k

151 Gárdonyi Máté, „Az aniszemitizmus funkciója Prohászka Ottokár és Bangha Béla társadalom- és egyházképében”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005., 193. k

152 *Ep. ad Diognetem*, 5.; Justinus, *Dial. cum Tryphone Judaeo*, 16. 38. 93. 96. 112. 120. 137. Pl. a 16. fejezetben ez áll: „Zsinagógáitokban megátkozzátok azokat, akik Krisztusban hisznek. A most uralkodók miatt nincs rá hatalmatok, hogy kezeteket ránk tegyétek, de amit meg tudtatok tenni, azt megtettétek.” Vanyó L. (ed.), *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény írók, VIII., Bp., 1980-, 154. Jusztinus ugyanezt írja a császárnak is: „[a zsidók] bennünket pedig idegeneknek és ellenségeiknek tartanak, és hozzátok hasonlóan, amennyire csak erejükből telik, minket pusztítani és büntetni akarnak, ahogy erről ti is meggyőződhetek.” I. Apologia, 31., uo. 87. Tertullianus szerint a zsinagógák az üldözések forrásai – vö. Scorpiace, 10. A zsidó népre pedig az alábbi jelzésértékű kitélt használja „*seminarium infamiae nostrae*” (rágalmazásaink – tudniillik a keresztényeké – melegágya). *Ad nationes*, I. 14.

153 Finkelstein, aki legkevesbé sem vádolható antiszemita elfogultsággal, tekintve, hogy mindkét szülője átélte a varsói gettót, később édesanyja Majdaneket, édesapja pedig Auschwitzot, többek közt Boas Evron -ra hivatkozva „cionista tantételnek” nevezi a „keresztények ezeréves zsidógyűlölete” fikcióját, melynek a náci „végső megoldás” volt állítólagos negatív csúcspontja. „*A keresztények gyilkos szándékaira vonatkozó történelmi bizonyíték azonban nem létezik*” – teszi hozzá. FINKELSTEIN 2003: 57. k.

szemiták magatartásformáira nézve számos igazságot tartalmaz, de mivel kézenfekvő tényekről nem vesz tudomást, álláspontja nem tekinthető tudományosan megalapozottnak. Tézisünkkel pedig lényegében nem ellenkezik, mivel a morális antijudaizmusról egyáltalán nem ír.

Gárdonyi Máté, aki írásában Prohászka Ottokár és Bangha Béla „antiszemizmusát” veszi górcső alá, szintén kitér az antijudaizmus bírálatára. Prohászka és Bangha nézetei nála eleve vesztes pozícióból indulnak, hiszen szándéka láthatóan nem az, hogy objektív képet rajzoljon a mellesleg világjelenségként aposztrofálható korabeli antijudaizmusról, elemezve a szellemtörténeti kontextust, az I. világháborút megelőző illetve követő társadalmi válságidőszakot – erre a következő fejezetben térünk ki – és a szóban forgó személyek döntéseinek elvi hátterét; prekoncepciója ezzel szemben az antijudaizmus vállalhatatlansága, így sejthető, hogy a végeredmény is csak elmarasztaló lehet. Gárdonyi szerint Prohászka nézeteit „legitimálni” kellett, mivel alapvetően vállalhatatlanok, Bangha pedig „teoretizáló hajlamánál” fogva tudja csak tisztára mosni koncepcióját, mely mind Prohászkanál, mind Banghánál nyilván az irracionális zsidógyűlölet okán eleve adott, a legyártott teória csak ezen felfogás szalonképessé tételében segített.¹⁵⁴ Ami pedig az antijudaizmus teológiai kritikáját illeti, kimunkálatlan és felületes, azzal együtt, hogy a szerzőnek nem áll szándékában általános teológiai reflexiót adni, csak Prohászka és Bangha ún. „antiszemita érvrendszerét” mérlegeli. Gárdonyi teológiai alaptézise szerint „*a kollektív jogkorlátozás, majd a teljes jogfosztás igazolása szükségszerűen elvezet – akár kimondva, akár kimondatlanul – minden ember azonos méltóságának [...] tagadásához. Ez a nézet pedig szemben áll úgy a teremtéstörténet antropológiájával, mint a jézusi igehirdetéssel, és alapjaiban kezdi ki a mindenkinek felkínált üdvösség keresztény tételét.*”¹⁵⁵ Ha jól szemügyre vesszük ezt a gondolatsort, azt látjuk, hogy benne több előzőleg nem kellőképpen bizonyított részállítás található: 1. a jogkorlátozás (Prohászka – *numerus clausus*) szoros összefüggésbe hozható a jogfosztással (zsidótörvények); 2. Prohászka vagy Bangha a „teljes jogfosztás” híve volt; 3. A jogkorlátozás, vagyis a *numerus clausus*, amely mellett Prohászka kiállt „szükségképpen” súlyos erkölcsi igazságtalanság volt, méghozzá olyan, amely veszélyezteti a lelkek üdvösségét. Ami az 1. és 3. tételt illeti, ezekre később, a *numerus clausus*-ról szóló részben térünk ki. A 2. tétel Bangha Bélára vonatkozó szakaszát e dolgozat keretében nem áll módunkban áttekinteni, viszont Prohászkanál magától értetődik, hogy erről nem lehetett szó, ugyanis jóval a zsidótörvények előtt, már 1927-ben meghalt.

A szerző által kifogásolt másik terület már nem tartozik szorosan ide, erre csak Prohászka védelmében térünk ki. Állításával szemben nem Prohászka és Bangha emelték ki a „keresztény” illetve „zsidó” szót teológiai összefüggéséből és alkalmazták társadalmi folyamatok modellezésére eltorzítva ezzel az egyházképet, viszont tény, hogy többször ebben az értelemben használták azokat. Gárdonyi nem keresi a választ arra vonatkozólag, hogy mindez miért történt, csak feltételezhetjük, hogy hallgatásának oka a katolikusok vélt zsigeri zsidógyűlölete, mely mivelhogy irracionális, kívül esik a történettudomány hatósugarán. A szerző vélhetően a korszak jó ismerője, már több írása is megjelent ebben a témában, mégsem tartja fontosnak közölni, hogy e terminológia a judaizmus sajátja volt (zsidó-gój = zsidó-keresztény), és mivel az egyház akkor még nem tiltotta a főpapság, papság politikai szerepvállalását, a közszereplő klérus kénytelen volt az idegenből átvett szóhasználatlallal élni az akkortájt rendszeresen napirenden lévő, illetőleg tabutémának még nem számító zsidókérdés kapcsán politikai megnyilvánulásaiban. A mai anakronisztikus megközelítések nem tudnak és nem is akarnak különbséget tenni a közszereplő illetve teológus papság nyelvezete között, mert akkor kiderülne, hogy a zsidó terminológia kényszerű használata nem befolyásolta lényegesen Prohászka vagy Bangha teológiai felfogását. Ennek belátásához nemcsak a közéleti írásokat kell átlapozni, hanem azokat a szorosan vett teológiai műveket is, amelyeket mindkettőjüknél találunk, méghozzá szép számmal. Ezekből az is világossá válik, hogy a szavak felszínes, nem egyszer környezetből kiragadott jelentésén túl Prohászka és Bangha valós teológiai mondanivalója kétségkívül

154 Vö. GÁRDONYI 2005: 201.

155 GÁRDONYI 2005: 204.

ortodox volt¹⁵⁶, minden könyvük egyházi jóváhagyással jelent meg – az pedig lehetetlen elvárás, hogy csaknem fél évszázaddal a II. vatikáni zsinat előtt keletkezett műveik terminológiailag vagy retorikai értelemben eleget tegyenek a történelmi kontextustól persze ma sem független legmodernebb, divatos teológiai elvárásoknak.

Ki kell térnünk Gárdonyi legutolsó megjegyzésére is, mely így szól: „*Prohászka püspök és Bangha páter antiszemita koncepciójának legsúlyosabb következményeként – a holokauszt perspektívájában – mégis azt jelölhetjük meg, hogy «sajtóapostolkodásuk» hozzájárult a magyar társadalom lelkiismeretének végzetes eltompításához.*”¹⁵⁷ E megállapításban két dolog keveredik. Az egyik az elgyökértelenedett zsidósággal szemben teológiai alapon állást foglaló, Prohászka és Bangha által képviselt elvi antijudaizmus mindentől független igazsága, másfelől az a nemkívánatos mellékhatás, mely e teológiai koncepció hibás értelmezéséből adódott. A kezdeti fogalomtisztázásban rámutattunk, hogy az elvi antijudaizmus, mely egy teológiai állásfoglalás, nem tehető felelőssé a múltban vagy jövőben ezen kijelentéseken alapuló keresztényellenes atrocitásokért, mert ennek beláthatatlan következményei lennének a teológia egészére, főleg a mindenkori dogmaértelmezésekre nézve. Maga az állítás szorosan véve nem kívánja felelősségre vonni Prohászka és Banghát nézetük hatástörténete miatt, legalábbis erre vonatkozólag nem találunk konkrét utalást Gárdonyi mondatában, de ebben a formában mindenképpen félreérthető. Ezért jobb tisztázni, hogy a mai kutatónak mintegy retrospektív nézőpontból úgy kell behelyezkednie egy adott kor kereteibe, hogy nem vehet tudomást a későbbi eseményekről. És ez különösen igaz a holokausztra, melynek ismeretében vélhetően Prohászka és Bangha is másképp cselekedett volna.

156 Prohászka indexügye formálisan kivétel, de ez más lapra tartozik. Bővebben: Adriányi Gábor, *Prohászka és a római index*, Bp., 2002.

157 GÁRDONYI 2005: 204.

II. Prohászka korának kiemelkedő sajátossága

1. Társadalmi helyzet Magyarországon a XX. századelőn

a) Zsidó bevándorlás és térfoglalás

Prohászka Ottokár zsidókérdésben képviselt állásfoglalásának elvi háttérével csak akkor lehetünk tisztában, ha a fentiek mellett világosan látjuk hazánk népesedési állapotát és akkortájt megjósolható kilátásait. Köztudott, hogy az orosz pogromok elől menekülő zsidók tömegesen érkeztek a Kárpát-medencébe már az 1840-es évektől kezdve. Az 1910-es statisztikai adatok azt mutatják, hogy ekkor már csaknem egymillió izraelita magyart tartottak nyilván, és ezzel hazánk Európában számarányilag a legnagyobb zsidó populációt tudhatta magáénak, akiknek jelentős része ráadásul nagyvárosokban élt. Budapesten, 1910-ben az össznépeség 23,1 százalékát alkották az izraelita vallásúak, vagyis majdnem minden negyedik budapesti polgár zsidó hitű volt, nem tekintve az áttérteket. Fejtő összehasonlította Budapest zsidó lakosságát más, preferált európai fővárosokéval és az alábbi eredményt kapta: Bécs zsidó lakossága 8,6; Prágáé pedig 8,1 százalék ugyanebben az időben. Hozzáteszi még, hogy Németország teljes területén ez az arányszám 1%.¹⁵⁸ Vagy amint Buday Barna számai mutatják, „[n]álunk 10 év előtt [1907-ben] körülbelül 16 lakosra esett egy, Oroszországban 25-re, Németalföldön 50-re, Németországban 80-ra, Törökországban 130-ra, Angliában 600-ra, Norvégiában 6000-re stb.”¹⁵⁹ A helyzetet komplikálta, hogy – amint erről Gyurgyák beszámol –, a zsidóság kivándorlásának célállomása Nyugat-Európa és Amerika volt, de az egyik emigrációs útvonal Magyarországon át vezetett. A magyarok nem érzékelték a kivándorlás folyamatát, csak azt látták, hogy a nagyvárosokban a viselkedésükben, beszédjükben ízig-vérig idegen zsidóság jelentős túlreprezentáltsága figyelhető meg. Ebben az időszakban Galíciában és Oroszországban összesen mintegy hatmillió zsidó élt, ezért – ahogy Gyurgyák János hozzáteszi – „[a] magyar politikai elit féltelme egy nagyobb arányú keleti bevándorlástól nem volt teljesen megalapozatlan [...]”¹⁶⁰.

A társadalmi kérdésekben nagyobb érzékenységet tanúsító közéletiek valóságos nemzeti sorskérdést láttak a zsidó migrációban, mint ahogy Király Péter költő is, aki így kiáltott föl 1904-ben: „Oroszország hazánkhoz csaknem szomszédos állam, és így tekintve a magyarországi filozsemitizmus könnyűvérű csalétek: ha Oroszország ma összes zsidóit kiűzné területéről, annak legalább 9/10-ed része Magyarországot árasztaná el. Sorsunk ezzel meg lenne pecsételve. Magyarországnak sírkövet lehetne nyomban emeltetni, s reá lehetne vézni: Magyarország volt és nincs. Új zsidóország épült romjain.”¹⁶¹ Hasonlóan ír Prohászka 1918-ban: „ha volna egy Zsidóország s ott beszűrökné más nem-zsidó nép s szorítaná le a zsidóságot, vajon ez a zsidóság nem tenné-e ugyanazt, amit mi teszünk s tenni akarunk? Vajon nem csinálna-e frontot, s ha már megértette volna a fajok elegyedésének folyamatait, vajon nem dolgoznék-e azon, hogy az a nem-zsidó a zsidóval asszimilálódjék, – hogy ott ne ketten álljanak szemben egymással, hanem egyesülten, eggyé forrva éljenek s boldoguljanak?”¹⁶²

Szociológiai abszurdumként tekintett az ország bennszülött lakossága ezenkívül a zsidóság túlreprezentáltságára az értelmiségi pályákon valamint az egyetemek, főiskolák padsoraiban. Közben az 1910-es statisztikai adatok szerint az ország lakosságának kerek 5,0 százaléka volt izraelita vallású, addig részarányuk a szellemi szabadfoglalkozásúak összlétszámához viszonyítva az alábbi módon alakult: ügyvéd 45,3 (Budapesten: 61,5); ügyvédjelölt 43,5; orvos 48,9 (Budapesten: 58,8);

158 Vö. FEJTŐ 2000: 135.

159 HANÁK 1984: 55.

160 GYURGYÁK 2001: 77.

161 Idézi GYURGYÁK 2001: 77.

162 Ö.M., XXII., 192.

állatorvos 40,2 (Budapesten: 52,1); újságíró 42,4 (Budapesten: 48,4); magán mérnök, magán vegyész 37,6 százalék, továbbá az egyetemi ifjúságból a műegyetemi hallgatók 43,0 és az orvostan-hallgatók 46,9 százaléka volt felekezeti szerint zsidó.¹⁶³ Fontos a „felekezeti szerint” megjelölés, mert ekkorra már általános gyakorlattá vált a zsidók kikeresztelkedése, és mivel a kitértek között hasonló lehetett ez az arány, bizton állítható, hogy a számok még magasabbra rúgtak.¹⁶⁴ „Az etnikai vagy vallási kisebbségek ilyen túlsúlya a szakértelmiségben [...] példa nélkül állt a korabeli Európában.”¹⁶⁵ – állapítja meg még a liberális Kovács M. Mária is. Vagy ahogy Jászi Oszkárt idézi Szekfű Gyula: „A zsidóságnak a «sajtó, politika, művészet, irodalom» terén való térfoglalásáról Jászi találoán mondja, hogy «az ember azt a benyomást nyerte, mintha ennek az országnak 90%-a zsidó volna, nem pedig a népességnek egy elenyésző töredéke»”.¹⁶⁶ Hozzávehetjük az eddigiekhez, hogy a kereskedelemből élők mintegy 42,7 százaléka volt zsidó, és a budapesti szórakoztatóipar, a bárók, kabarék, különféle mulatók, nem is beszélve a „vörös lámpás házakról” – ahogy Fejtő fogalmaz¹⁶⁷ –, javarészt a ő kezükön volt. Elmond valamit a helyzetről a *Zsidó Lexikon*, melyet Fejtő idéz, amikor a moziengedéllyel rendelkezők részarányát 90 százalékban (!) határozza meg.¹⁶⁸ A kulturális és anyagi erőviszonyokat szemlélteti még, hogy pl. a meghaltak közül haláluk előtt hányan kaptak orvosi kezelést. Ez az arányszám a nem-zsidók közül a reformátusoknál volt a legmagasabb, 66 százalék, ugyanez az izraeliták között 78,9 százalékot tett ki 1910-ben. Voltak azután olyan szakmák, ahol csak elvétve lehetett izraelitát találni, ilyen volt pl. a gazdasági cseléd (0,2%), napszámos (0,2%), bányász-kohász (0,1%), vagyis általában a kétkezi munkák, de a katonáskodás sem volt vonzó számukra, melyre még visszatérünk.

E jelentős túlreprezentáltság hangulatát pusztán a számadatokból ma már nem lehet hitelesen rekonstruálni. Ha beleolvassuk a korabeli keresztény-nemzeti sajtóba, vagy elővesszük a törvénytárakat, egy szokásaiban, nyelvezetében, világnézetében – hitében talán kevésbé, bár ezt utólag nehéz megítélni – ízig-vérig keresztény társadalom képe bontakozik ki előttünk. A nemzet kisebb-nagyobb kitérőktől eltekintve töretlen, mintegy kilencszáz éves fejlődési útvonal végén áll. A legtöbbször számára még volt elidegeníthetetlenül szent értékrend, melyet évszázadok vallásgyakorlata szilárdított meg. Az emberek többségének – még a vallásukat kevéssé vagy egyáltalán nem gyakorlóknak is – olyan fogalmak, mint Isten, haza, család s az erkölcs keresztény értelmezése a mindennapi élet szerves részét alkották, melyekért hajlamosak voltak a legvégsőkig elmenni, illetőleg *kevesebb toleranciát* gyakorolni, mint mai utódaik. A kereszténygyökerű társadalmi önértetnek ezt a korabeli és ma már kiveszni látszó formáját utólagosan lehet számos, nem éppen pozitív jelzővel illetni, ám ez az utólagos bíráló nem érinti magát az elemzett történelmi folyamatot.

A magyar keresztény társadalom először is konstataulta, hogy a ruházatában, nyelvében, vallásában, valláserkölcsi felfogásában, szokásaiban számára teljesen idegen izraelita menekültek tömegesen érkeznek az országba; hogy hányaduk marad, és hányaduk hagyja el az országot, akkor még nem volt jól nyomon követhető. Nagymagyarország területén számos népcsoport élt akkor, de azok mind a keresztény kultúrkör népei voltak. A betelepülő zsidóság a maga sajátos kulturális idegenségével ellenben körülbelül olyan hatást gyakorolhatott az akkori magyarságra, mint – függetlenül az érkezés eltérő motívumától – néhány száz évvel korábban a török iszlám. Ehhez járult hozzá a zsidóság hihetetlenül gyors, néhány évtized alatt lezajló társadalmi átalakulása először koldusból kereskedővé, kocsmárosná, majd nagytőkésé, gyárossá, bankárrá, esetenként földbirtokossá, valamint közvélemény formáló értelmiséggé, újságíróvá, orvosná, mérnökké. A zsidóság egy része még törte

163 Az alábbi művekben található számadatok szerint: Karner Károly, *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*, Debrecen, 1931.; GYURGYÁK 2001: 83.; Kovács M. Mária, *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemizmus*, Bp., 2001., 48-49.; ZEKE 1990: 185. k. A Budapestre vonatkozó adatok ez utóbbi összeállításban találhatóak.

164 Vö. KOVÁCS 2001: 48-49.

165 KOVÁCS 2001: 48-49.

166 SZEKFŰ 1934: 361. Jászi, i. m., 121.

167 FEJTŐ 2000: 144.

168 Vö. FEJTŐ 2000: 145.

a magyart, de már ott volt a társasági élet gócpontjaiban olyan magabiztossággal, mint aki legalább is már évszázadokkal korábban megtalálta s elfoglalta helyét a társadalmi jogok és kötelességek összefüggő rendszerében integrálódott más nemzetiségek között. Ami számukra természetes volt, hogy az évezredek gettó-lét hangulatát még elevenen magán viselő, kereszténységtől idegen vallás-erkölcsi felfogásukat, kultúrájukat, frissen szerzett ateizmusukat, még kortárs zsidók által is gőgösnek vélt faji exkluzivitásukat változatlan formában megőrizték és a szerves integráció komoly szándéka nélkül minden fórumon képviseljék, az az ugyancsak kiforrott erkölcsű, veretes keresztény-nemzet szemében olyan botrányt jelentett, amelyet a rendelkezésre álló idő alatt nemcsak feldolgozni nem tudott, de még csak megszokni sem. Ami azonban ennél is több, a rendezetlen, félresikerült asszimiláció, nem utolsósorban pedig a cionista mozgalom erősödése küszöbönálló társadalmi-politikai anarchiával fenyegetett, amelynek lehetséges kimenetét akkor még senki sem látta tisztán.

Valahogy így festett a magyar társadalom lelkiállapota, amikor Prohászka Ottokár mint püspök elfoglalta helyét a nemzet szószékén és a közélet fórumán 1905-ben.

b) A forradalmak előtti és alatti közállapotok

A helyzet az I. világháború alatt sem változott számottevően, sőt ha lehet így fogalmazni, még rosszabbodott. Említettük, hogy a katonáskodás a zsidóság számára nem tartozott a különösebben preferált foglalkozások körébe; az 1910-es statisztika szerint az izraelita népesség 2,8 százaléka volt közkatoná. Az I. világháború kitörésekor ezt még tetézte, hogy „*azon zsidók százalékos aránya, akik ideiglenes vagy éppenséggel teljes felmentésüket kérték a katonai szolgálat alól, kiváltképpen az 1914-1918-as első világháborúban, lényegesen nagyobb volt, mint más felekezeti csoportoké*”¹⁶⁹ – írja még E. R. v. Rutkowski filozsemita történész is. A zsidó származású baloldali-radikális Ágoston Péter hasonlóan vélekedik: „*A nagyközönségnek az a véleménye, hogy a zsidók minden módon kibújnak a harctéri szolgálat alól, a tényeknek megfelel. De hát kibújik a nem zsidó is, csak hogy a nem zsidónak kevesebb az eszköze arra, hogy célt érjen.*”¹⁷⁰. A fronton tehát javarészt keresztény katonák teljesítettek szolgálatot illetve haltak meg, miközben a zsidó ifjúság arányszáma az egyetemeken és főiskolákon még tovább növekedett, hiszen a frontkatonák között is szép számmal akadtak olyan nem-zsidók, akik békeidőben egyetemre járhattak volna. (Ez az érvelés a *numerus clausus* vitában is előkerül majd, mégpedig azzal a logikával, hogy ha a nem-zsidó fiatalok tanulmányaik végzése helyett éveken át frontszolgálatot teljesítettek, akkor a legkevesebb, ami elvárható az állam részéről, hogy hazatértük után biztosítja számukra a továbbtanulás lehetőségét, amennyiben ennek tehetségbeli akadálya nincs.) Monori Áron nem ért egyet ezzel a megállapításunkkal, ugyanis Prohászka ellenes vádiratának¹⁷¹ egyik alappillére az a statisztika, amely Szabolcsi Lajostól¹⁷² származik és azt kívánja bizonyítani, hogy a zsidók – Prohászka állításával szemben – arányszámuknak megfelelően haltak meg a világháborúban. Monori prekoncepciója az, hogy Prohászka antiszemita volt, és ebbe nyilván nem illik bele az a tény, hogy a legújabb történeti kutatások mégiscsak Prohászka-nak adnak igazat.¹⁷³ Nem teljesen légből kapott tehát Ereky Károly nemzetgyűlésben elejtett epés

169 Idézi Deák István, *Volt egyszer egy tisztikar*, Bp., 1993. 245.

170 Idézi GYURGYÁK 2001: 89. Jól érzékeltetik a közhangulatot azok a levelek, amelyeket az otthon maradtak fogalmaztak meg harcoló férjüknek, fiuknak. Csak egy példa: „*Ezek a bitang felmentetek, enek a [...] mindjárt ki-megy hejéből, és nem tudja a haptákat kivágni, és fel van mentve tovább, de az enyémnek már lába nincs egyik sem, úgy mászik, de enek birni és meni kel, ha mindjárt mankóval is*”. GYURGYÁK 2001: 89. Ugyanezt találjuk Szolzenyicinnél is, vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 333.

171 Monori Áron, „A numerus clausus és a magyar katolikus sajtó 1919-1920”, in *Médiakutató*, 2003 nyár (http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_02_nyar/03_numerus_clausus – hozzáférés: 2006. április)

172 SZABOLCSI 1993: 316-326.

173 Gyurgyák, Deák István (DEÁK 1993: 245-246.) kutatásai alapján elfogadja Kovács Alajos (1922) számadatait, melyek szerint a keresztény lakosság véráldozata 2,8 százalék, szemben a zsidó vallásúak 1,1 százalékaival. Vö. GYURGYÁK 2001: 94. Ehhez a végeredményhez még Szabolcsi számát sem kell elvetni, vagyis a tízezer zsidó hősi halottal számolva kapjuk meg az 1,1 százalékos végeredményt. Viszont Deák szerint az is igaz, hogy a keve-

megjegyzése, aki szerint a harctéren már megvalósult a *numerus clausus*.¹⁷⁴ Sőt, Mózesy Gergely személyes közlésben arra is rámutat, hogy Prohászka véleményét anakronisztikus lenne a jóval későbbi statisztikák fényében megítélni, hiszen a püspök csak az akkortájt ismert adatokra tudott támaszkodni, azok pedig valóban megdöbbentőek voltak, és erről a különbségről épp Szabolcsi írásából szerezhetünk tudomást. Ne feledjük, hogy Prohászka az 1918-ban íródott *Pro juventute catholica* és *Pro re christiana* c. írásaiban¹⁷⁵ hasonlítja össze először a zsidó és keresztény ifjak háborúban tanúsított helytállását, de a statisztika¹⁷⁶, melyet nemzetgyűlési beszédében figyelembe vett, sem lehet későbbi a beszéd elhangzásának időpontjánál (1920. szeptember 16). További elégedetlenséget, már-már pogromhangulatot szült az ún. „galiciáner seftesek” megjelenése, akik a háború okozta általános elszegényedés közepette távol a frontvontaltól üzérkedéssel, feketézéssel és a sokak szemében hazaárulással felérő hadicsalásokkal (papírbakancs ügy) komoly vagyonokra tettek szert.¹⁷⁷ És ne feledjük, a vidéki uzsora gyakorlata még nem szűnt meg. A felgyülemlett feszültség oly magasra hágott az egyszerű nép körében, hogy Tormay Cécile – amint arról korabeli feljegyzései tanúskodnak – biztosra vette, ha vége lesz a háborúnak és a haderő visszatér, az igazságtétel nem kerülhető el: „*Sejtette régen mindenki, hogy ha a katonaság egy napon hazajön a csataterokról, kérdőre fogja vonni azokat, akik kiéheztették, kiuzsorázták hozzátartozóikat és meggazdagodtak idehaza, míg ők odalenn szenvedtek. A háború utolsó éveiben pogromról beszélt az elkeseredett frontkatonaság: «csak egyszer legyen vége a háborúnak.»*”¹⁷⁸ Más források is arra engednek következtetni, hogy a pogromtól csak azért menekült meg a honi zsidóság, mert megfelelően időzített forradalmat robbantott ki, amelyben a népharagot saját magáról a régi rend képviselői, a nagybirtokosok ellen fordította. Bár hozzá kell tenni, hogy ez így, ebben a formában kissé leegyszerűsítettnek látszik és nyilván elfogultságtól sem mentes, amiért is a felfokozódott érzelmek hű ecsetelésén túl történeti evidenciaként nem lehet feltétel nélkül figyelembe venni.

Az 1918-as forradalommal megkezdődött Magyarország vesszőfutása, mely Trianonban teljessé vált ki, és a nemzeti-konzervatív történetírás ebben is a zsidóság kezét véli fölfedezni. Gyurgyák is nagyrészt egyetért ezzel a nézettel, amikor megállapítja, hogy „*az őszirózsás forradalomban valóban jelentős volt a magyarországi zsidóság részvétele, bár – szerinte – nem tartható az a nézet, hogy a magyarországi forradalom kizárólag a «zsidók műve» lett volna.*”¹⁷⁹ Álljunk meg itt egy kicsit. Vajon mit ért Gyurgyák János azon, hogy a forradalom nem a „zsidók műve” volt? Feltehetően azt – a vezetők névsorának említéséből is kiderül –, hogy a forradalmat előkészítők és vezetők közt voltak nem-zsidó származásúak is, amivel készségesen egyetértünk, ám ezzel legfeljebb csak egy meglehetősen felszínes, sablonszerű kijelentést tettünk. Gyurgyák megfogalmazásán látszik, hogy megpróbál ugyan, de nem tud szabadulni a liberális felfogástól és szóhasználatától, amikor a „zsidó” kifejezést *egyértelműen* azonosítja a „faj” vagy ha úgy tetszik rassz fogalmával, és ebből kifolyólag nem is lát lényegi különbséget antiszemitizmus és antijudaizmus között (ez könyvében máshol is előtűnik). Ahhoz tehát, hogy teljességgel elfogadhassuk Gyurgyák kijelentését, és hogy a zsidóság forradalmi felelősségét részint megoszthassuk, előbb ki kellene mutatni, hogy az *ideológiai* vezető szerep is épp olyan százalékban oszlott meg a forradalom politikai vezetői között, mint az etnikai hovatartozás. Ez azonban már nehezebb feladat, mert ennek épp az ellenkezője látszik megalapozottnak.

Az 1918-as forradalom a Jászi Oszkár vezette polgári radikálisok műve volt; a kimunkálók között számottevő és tőlük elkülöníthető politikai csoportosulásról nem tudunk. Károlyi személyében pedig kiváló bábfigurát találtak, mivel nemesi származása a vezető politikai elit s a magyar nép sze-

sebb izraelita áldozat nem kizárólagosan a zsidók gyávaságának volt betudható – ahogy abban az időben sokan gondolták –, hanem más okok is közbejátszottak ebben. Vö. KARSAI 2001: 127.

174 Vö. KISS 2006: 57.

175 Ö.M., XXII., 184-188.

176 KISS 2006: 57.

177 Vö. KARSAI 2001: 127.

178 TORMAY 2003: 76.

179 GYURGYÁK 2001: 98.

mében elfogadhatóvá¹⁸⁰ tette, és akit – számos testi, főképp lelki defektusa, többek közt csillapíthatatlan hatalomvágya miatt – még olyan nagyon motiválni sem kellett ahhoz, hogy az érvényesülés reményében szembeforduljon mindennel, ami a korábbi évtizedek, sőt évszázadok nemzetekölcsi felfogását megtestesítette. Szekfű Gyula a *Három nemzedékben* kiváló kórképet ad kora és közelmúltja társadalmi viszonyairól. A radikálisok szerepéről így emlékezik: „[A polgári radikalizmus] szellemi tartalmát két vonással jellemezhetjük. Egyik a doktrinér liberalizmus legszélsőbb, radikális formája, az, mely [...] a konzervatív gondolat üldözése érdekében erőszaktól, lelkiismereti kényszerítől sem riad vissza. Ez irány mintaképe a francia «Kulturkampf», mely a konzervativizmus hatalmas képviselőjét, a katolikus egyházat akarta szétrombolni [...]. A polgári radikalizmus másik jellemző tulajdonsága a nemzeti illúziókkal szembehelyezkedés. [...] [A] magyarról minden rosszat elhisznek s a nemzetiségeket mindenben ártatlannak találják. [...] Mindezen visszariasztó jelenségeket megmagyarázza a polgári radikális párt összetétele. A párt tagjai liberális doktrináikat eredetileg nem Eötvöstől vagy Deáktól, hanem a szabadkőműves páholyokban szerezték [...]. Bennük mindenkor sok volt a zsidó középosztály tagja, **kikkel szemben a keresztény eredetűek a század fordulóján háttérbe szorultak** [kiemelés tőlem – O. L.]. Most, a huszadik század elején a páholyok e zsidó rétege szülte a polgári radikális pártot, mely illetően származásának megfelelően a budapesti és a vidéki városok műveltebb zsidósága körében terjedt el. [...] Igen sok zsidó család, melynek a század végén a magyar vidék sodrában sikerült tökéletesen megmagyarosodni, most az új generációban áttért a polgári radikalizmusra s a fiatalok levetették a nemzeti illúziókat, melyeket atyjuk magukra öltöttek. Ezzel azonban a zsidó intelligencia nagy tömegei, lehangosabb képviselői elszakadtak a nagy magyarságtól, ami a zsidóság sorsa további alakulására végzetes hatással volt. A polgári radikálisok minden bűne a zsidóság fejére szállt, pedig ilyen bűn elég sok volt. A párt tagjai kitűntek minden magyar specifikum lebecsülésében. [...] A zsidó intelligencián kívül egy híve sem volt s ezen «progresszív elemek» egy része is, az intellektuális proletáriátus, tovább evezett már még progresszívebb irányok, szocializmus, bolsevizmus vizein.”¹⁸¹ A kiemelt rész sokkal korhűbb képet rajzol a tizenhatalmas politikai helyzetről mint Gyurgyák megfogalmazása, mert jóllehet az őszirózsás forradalomban résztvevő zsidóság számarányilag alatta maradt az egy évvel későbbi kommün hasonló statisztikájának, ám ez mégsem jelenti, hogy politikai szerepvállalása tekintetében lényegesebb különbséggel kellene számolni.

Az akadémikus történetírás csapásvonalát követve Gyurgyák János a Trianonhoz vezető út kezdetét nem a Károlyi-féle hatalomátvételhez köti, hanem a háborúhoz, szerinte ugyanis az antant eltökélt szándéka volt a közép-európai birodalom felosztása nemzetiségi államokra, ezt az egyébként szükségszerűen bekövetkező folyamatot a politikailag „tapasztalatlan” forradalmárok ügyetlenkedése – véleménye szerint – legfeljebb csak késleltette. Föl kell tenni azonban a kérdést, hogy az antant ebbéli – egyébként köztudott – szándéka ellenére elkerülhető lett volna-e az összeomlás, ha nincs a Károlyi-féle puccs, annál is inkább, mivel az antant egyrészt a magyarok pártfogójának bizonyult Jásziék ellen, amikor nagyobb magyar terület rögzített Trianonban, mint amekkora létrejött a kormányon lévők sorozatos ballépései során¹⁸², másrészt mert máig nem tisztázott Károlyi esetleges ügynöki szerepvállalása¹⁸³, ennek kapcsán pedig a mögötte állók köze az antanthatalmakhoz, illető-

180 A Károlyihoz hasonló politikai előtérfigurákat szokta az esztörténeti zsargon „dísz-gójj” elnevezéssel illetni, akikre azért volt szükség, mert a zsidóság politikai és világnézeti felfogása egyébként hagyományosan nem volt keresztülvihető a társadalmi előítéletek miatt.

181 SZEKFŰ 1934: 358-361.

182 vö. Nemeskürty István, *Mi történt velünk?*, Bp., 2002., 52.

183 Egyes vélemények szerint nem elképzelhetetlen, hogy Károlyi az antant ügynöke volt. Vö. NEMESKÜRTY 2002: 11. k. 80. Ugyanígy vélekedik Tormay Cécile is. Vö. TORMAY 2003: 65-66. Nemeskürty (NEMESKÜRTY 2002: 84. k.) Tormay nyomán egy igen különös mozzanatot említ, nevezetesen, hogy mit keresett Károlyi és küldöttsége 1918. november 7-i kezdettel Belgrádban. A háború vesztese az az Osztrák-Magyar Monarchia volt, amely négy évvel korábban háborúba kezdett, és így természetes volt, hogy a háború utáni békét is neki kellett aláírnia. Magyarország jogi értelemben nem számított önálló országnak, ezért neki ebben a békefolyamatban nem volt semmilyen szerepe. Ezt az antant jól tudta, ezért a béketárgyalásra is csak Ausztria-Magyarország törvényes képviselőjét hívta meg, aki Padovában alá is írta a fegyverszüneti egyezményt néhány nappal Károlyi kiutazása előtt. De Káro-

leg a kommunistákhoz. Amíg Károlyi esetleges ügynökmúltja nincs tisztázva, addig elvileg nem zárható ki a polgári radikálisok és szabadkőművesek tudatos aknamunkája a magyar nemzeti integritás ellen, még akkor sem, ha naiv szándékaikban és utólagos interpretációikban ez a ténykedés ellenkező előjellel szerepelt. A háború elvesztését jelölni meg egyedüli okként már csak azért is baklövés, mert a korabeli beszámolókból, visszaemlékezésekből sorra előkerül Károlyi hatalmi zsonglőrködése, és a mögötte állók szinte folyamatos agitációja kezdetben a háború mellett, majd ellene. Az antiszemitának még távolról sem nevezhető Tisza István már 1913-ban rámutat erre, de legkifejezőbben 1918 szeptemberében, néhány héttel meggyilkolása előtt fogalmaz: „*Ellenségeink a mi feldarabolásunkért folytatják a küzdelmet [...] [Hazánkban pedig] vannak, akik évek óta élősködnek a nemzet szenvedéséből, következetesen ássák alá a nemzet ellenálló-képességét, erkölcsi erejét, konkolyt hintenek, bizalmatlanságot szítanak, a legádázabb ellenségeinkkel rokonszenveznek. Ezek nem politikai ellenfelek, hanem a létünkre törő ellenség segítő társai. Mindenünk kockán forog, az ellenség ilyen helyzetben zsibbasztja a nemzet karját.*”¹⁸⁴ Gyurgyák nem hisz a tudatos destrukcióban, de elismeri a zsidóság felelősségét a dolgok szerencsétlen alakulásában, vagyis az új zsidó nemzedék politikai megfontolatlansága szerinte nem tervszerűen, hanem spontán, politikai rövidlátás következtében járult hozzá a trianoni összeomláshoz.¹⁸⁵

El kell azonban gondolkodnunk azon, hogy témánk szempontjából van-e különbség e két lehetőség között, minket ugyanis nem elsősorban okozatilag érdekel ami történt – nem bűnbakot keresünk –, hanem sokkal inkább hatását tekintve. Másképp fogalmazva, számunkra teljesen mindegy, hogy Károlyi, Jászi és a polgári radikálisok milyen megfontolásból vették át a hatalmat, fejezték le Tisza István¹⁸⁶ személyében a hagyományos magyar politikai elitet, tettették le a fegyvert, zavarták szét a hadsereget és segítették a benyomuló román és szerb erőket¹⁸⁷ inkább mint a magyar ellenállást egy olyan történelmi helyzetben, amikor ez felért egy öngyilkossággal. A végeredmény a lényeg, és hogy ebben a tragédiában délibábkergetés egy Keleti-Svájcról – ahogy Jászi álmodta –, vagy messianisztikus ábránd a világforradalomról lényegi szerepet kapott. Ez teszi ugyanis a józan ész jogán létjogosulttá az antijudaiztikus védekezést ebben a sajátos történelmi helyzetben például olyan egyének felelőtlen politikája ellen, akiknek – tekintet nélkül arra, hogy mit gondoltak saját identitásukról vagy céljaikról – nem lett volna szabad hatalomra kerülniük mégpedig nem „faji”, hanem pusztán nemzetstratégiai okokból. Amikor a liberalizmus itt antiszemitát kiált, akkor először is téved, mert alapvető dolgokat összekever, másodsor pedig elvitatja a magyar nép alanyi jogát az

lyinak ez a békekötés nem felelt meg, ő különbékére vágyott. Erre a tetteire a történészek azóta sem szűnnek meg magyarázatot találni, egyelőre nem sok sikerrel. A Belgrádban általa aláírt memorandum már tartalmazta az országcsönkítést, ráadásul abban a súlyosabb formában, ahogy az kialakult a szomszédos országok csapatainak benyomulása következtében. Hogy Károlyi szerette volna, ha országunkat egy olyan háborúban való részvételért büntetik meg, amelyben önálló hatalomként részt sem vett, vagy csak egyszerűen ügyetlenkedett, az a rendelkezésre álló adatokból nem dönthető el teljes bizonyossággal. Mindenesetre fölöttébb különös, és a diplomácia tökéletes kudarcára utal, hogy később Trianonban az a Csehország is részt kapott az elcsatolt magyar területekből, amely velünk együtt az Osztrák-Magyar Monarchia részeként veszített háborút. (Vö. HORTHY 1993: 141.) Ormos Mária is megpróbál magyarázatot találni Károlyi „különbékéjére”, de a találgatásnál és a nézetek ismertetésénél tovább nem jut. Ahogy írja, „[m]ivel a [belgrádi] konvenció leírta az eddigi magyar határon belül húzódó demarkációs vonalat, amelyre a fegyveres erőket vissza kell vonni, holott a padovai egyezmény ilyen nem tartalmazott, a politikai közvéleményt és a történetírást azóta is foglalkoztatja, hogy vajon milyen indítékok játszottak szerepet a magyar félnél, amikor aláírta a konvenciót. A kérdés annál figyelemreméltóbb, mivel a kormány formailag érvényes fegyverszünet birtokában volt.” (Ormos Mária, *Padovától Trianonig, 1918-1920*, Bp., 1983., 60-61.). De egyben azt is megállapítja, hogy a belgrádi „konvenció megalapozta a szerb hadsereg előnyomulását, Erdélyben pedig a magyar kormány szempontjából megszüntette az egyetlen védhető vonalat, a kárpátokat” (71.). Kutatásaiból megtudhatjuk, hogy a belgrádi akció mögött egyértelmű francia érdekek húzódtak meg, így az a felvetés, hogy Károlyi francia kapcsolatainak nem kis szerep jutott az ország megcsonkításában, elég valószínűnek látszik. A belgrádi konvenció szövegét és vonatkozó dokumentumokat lásd itt: Zeidler Miklós (ed.), *Trianon*, Bp., 2003.

184 Idézi NEMESKÜRTY 2002: 38.

185 Vö. GYURGYÁK 2001: 101.

186 vö. NEMESKÜRTY 2002: 36.

187 NEMESKÜRTY 2002: 6.; vö. TORMAY 2003: 104. 148.; vö. HORTHY 1993: 118.

önvédelemre.

Még egy gondolat erejéig visszatérve Jászi személyére; zsidóságról alkotott nem mindig pozitív nézetei miatt szeretik inkább az antiszemiták táborába sorolni. Litván György írásából azonban kiderül, hogy Jászi önkritikus véleménye dacára nem volt antiszemita – zsidóként mellesleg nem is lehetne az –, sőt később keményen bírálta a Horthy-rendszerben fel-felbukkanó zsidóellenességet és antiszemizmust. De főműve, az őszirózsás forradalom zsidó kötődésének megítélésében legkifejezőbb az 1919-es kommunizmusban résztvevő zsidók iránti ellenszenv, akiket nem zsidóságuk vagy erkölcstelenségük miatt gyűlölt elsődlegesen, hanem mert – ahogy Litván írja – „nem tudta megbocsátani nekik, hogy «túllicitáló» forradalmukkal nemcsak megbuktatták, hanem még kompromittálták is az 1918-as demokratikus köztársaságot”.¹⁸⁸ Jászi törekvései mögött nem kell feltétlenül tudatos rombolási szándékot keresni – ebben kétségkívül igaza lehet Gyurgyáknak –, ami persze még nem jelenti a folyamattal való erkölcsi azonosulást. Radikális demokratizálási kísérletéhez az akkoriban még igencsak reményteljes orosz kommunizmus példája szolgált alapul¹⁸⁹; Jászi tudniillik meg volt győződve afelől, hogy a zsidókérdést, melynek kezelését a látszattal szemben nagyon is szívén viselte, csak egy radikálisan új berendezkedésű liberális társadalom képes megoldani – nyilván nem olyan kegyetlenül mint a szovjetrendszer, de mégiscsak hatékonyan –, ahol a társadalmi, azaz vallási és rendi különbségek többé már nem játszanak fontos szerepet, így nem akadályozzák a zsidók asszimilációját és érvényesülését sem, s a sokak számára tehertételként jelenlévő másság is egy csapásra eltűnik. Később, csaknem húsz évvel az őszirózsás forradalom után „rezignált valomással”¹⁹⁰ Jászi maga is rádöbrent a zsidóság felelősségére a dolgok ilyen szerencsétlen alakulásában, sőt önmagát is a felelősök közé sorolta, és habár ez sokat elárul emberi nagyságáról, nem utolsó sorban pedig Prohászka éleslátásáról, aki már évekkel korábban hasonlóan fogalmazott¹⁹¹, a helyzeten mit sem változtat.

A zsidók radikalizálódása egyébként nem volt magyar jellegzetesség, Oroszországban, ahol a világ zsidóságának mintegy a fele élt, ez ugyanúgy bekövetkezett. Ezt a jelenséget a zsidóság kitaszítottságérzetével illetve évszázados elnyomatásával szokták magyarázni. Az orosz közállapotokra mindez elégséges magyarázat lehet, köztudott ugyanis, hogy már a középkortól sorozatos pogromok lobbantak lángra itt is, ott is. Többek közt ilyen atrocitások vezettek oda, hogy az orosz zsidóság egy tetemes része szülőföldjének elhagyására kényszerült és olyan békésebb és befogadó országok felé vette útját, mint amilyen pl. Magyarország is volt. Azért állunk némileg értetlenül a magyar zsidóság fönt elemzett viselkedése előtt, mert nálunk nemcsak hogy pogromok nem voltak, de a XIX. század második felére jellemző liberális országvezetés egyenesen filoszemitának számított, ami az emancipációs, majd később recepciós törvény megszövegezésén egyértelműen megmutatkozik. Sehol Európában ilyen jó dolguk nem volt az izraelitáknak mint Magyarországon¹⁹², ahol a nép néhány kivételtől eltekintve (Tiszaeszlár) jó magyar szokás szerint hangos szó nélkül igyekezett békében együtt élni az új jövevényekkel. Ennek a befogadó magatartásnak ékes bizonyítéka a XIX-XX. századi menekülthullám előtt érkezett zsidóság példája, akik különösebb probléma nélkül igen jól haladtak az asszimiláció útján. A zsidóknak ezt a korábban érkezett társadalmi csoportját éppen ezért szokás is megkülönböztetni az ún. galíciai bevándorlóktól, akikről ez a problémamentes beilleszkedés már kevésbé mondható el.

Továbbhaladva, az 1919-es Tanácsköztársaság behatóbb elemzésére itt most nem térünk ki, részint mivel azt főntebb utalásszinten már megtettük, részint pedig azért, mert az olvasók többsége számára sok újat feltehetően nem tudunk írni ebben a témában. Annyi bizonyos, hogy a korabeli keresztény-nemzeti közélet szemében Magyarország ezen 133 napja a leggyászosabb, legszomorúbb, legszégényletesebb jelzőket érdemelte ki, és ezzel nem is jártak olyan távol az igazságtól. 1919 vé-

188 LITVÁN 2005: 51.

189 Vö. LITVÁN 2005: 50.

190 Vö. LITVÁN 2005: 52.

191 Ö.M., XXII., 263.; 306-08.

192 Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 104.

gére a nemrég még nagyhatalomnak számító Magyarország nemcsak hatalmi pozíciójában ingott meg, de ezeréves történelme folyamán először került végveszélybe nemzeti léte is; mindeközben pedig olyan társadalmi folyamat zajlott, amelyre szintén először igazán a magyar történelemben kénytelenek vagyunk a *válság* kifejezést alkalmazni még hozzá a szó szoros értelmében. Itt is legjobb a korabeli beszámolókat, visszaemlékezéseket olvasni. Tormay Cécile naplója egy hagyományaiból teljesen kifordult ország képét illusztrálja; terrorcselekményekről, nyilvános akasztásokról, mindent átható félelemről olvashatunk, lakáselkobzásokról, menekülésről, a hagyományos keresztény és magyar társadalmi értékrend lábbal tiprásáról, egyházüldözésről, nyilvános Oltáriszentségyalázásról és még folytathatnánk a sort. „A műtét sikerült, a beteg meghalt” – ahogy mondani szokták. Mert lehet, hogy egyesek sikerként könyvelték el ezt a radikális változást, és az is lehet, hogy mindazt amit tettek, politikai rövidlátás motiválta, de a végeredmény egy erkölcsi-fizikai-politikai romhalmaz lett, és az ország majdnem létével fizetett érte.¹⁹³ Persze a történetiszemléletre ma is túlnyomóan jellemző liberális felfogásnak nincs érzéke az ilyen és ehhez hasonló válságidőszakok korhú megközelítésére, így válik azután a demokratikus berendezkedés elleni támadássá minden olyan törekvés, mely a nemzetet mint élő, organikus valóságot kívánja megragadni, megmenteni, életben tartani és megújítani nemegyszer olyan eszközökkel, amelyekre nyugodtabb körülmények között esetleg nem volna szükség.

2. A *numerus clausus* problémakör

Amikor a *numerus clausus* (1920. évi XXV. tc. – továbbiakban: *nc*) elemzése kapcsán a korabeli törvényhozók antiszemitizmusa szóba kerül, a kérdést szinte kivétel nélkül *történelmi összefüggésből kiragadva* tárgyalják, ezért nyilvánvaló, hogy a vizsgálat csak az akkori politikai elit és tömegbázisát adó magyar társadalom elmarasztalásával végződhet. Hogy lássuk miről van szó, hadd hívjunk segítségül egy hétköznapi példát. Ma már sajnos egyre kevesebb családban találunk több gyermeket, de talán el tudjuk képzelni, hogy a nagycsaládokban mindennapos a kisebb fiúgyermekek ilyenén védekezése: „az úgy kezdődött, hogy ő visszaütött”. Ahhoz természetesen kétség sem fér, hogy az ilyen szülő oktalan, igazságtalan és a nevelési elvek valamely egészen furcsa változatát tartja irányadónak, ha az így védekező gyermekét fölmenti, a másikat pedig megbünteti pusztán az elhangzottak alapján. A jogrendben éppúgy mint a nevelésben egy adott konfliktus árnyalt elbírálásához elengedhetetlenül szükséges tudni, hogy mi volt a kiváltó ok, ki kezdte – ebben az esetben a másik fél védekezése önvédelemnek számít, feltéve hogy a védekezés mértéke arányos a támadásával – és végül, hogy a kimenet következtében a felek milyen mérvű s arányú károsodást szenvedtek. Témánk kapcsán is hasonló metodikával kell tehát eljárni, vagyis a kiegyensúlyozott ítélethozatalhoz figyelembe kell venni, hogy a *nc* néven elhíresült törvény egy folyamat része volt, mely az újonnan bevándorolt zsidóság elhibázott asszimilációjával kezdődött, az értelmiségi pályákon való jelentős túlsúlyával folytatódott és a polgári radikálisok illetve kommunisták színre lépésével érte el mélypontját. Ennek a folyamatnak egyetlen mozzanata sem tartozik a homályos történelmi események sorába, mindegyikük kellően dokumentált, jól kutatható, éppen ezért szakmai szempontból és nem politikai vagy világnézeti megfontolásból tarthatjuk elégtelennek azon történészek munkáját, akik az önmagukért szóló történelmi tények ellenére sem hajlandóak elfogulatlanul megközelíteni a

193 Ezt szó szerint kell érteni. Nemsokkal később, 1919 nyarán a román seregek már Budapestet is elfoglalták, a szerbeké volt Pécs és Baja, a cseheké Miskolc, de Balassagyarmatért is folyt már a harc. Olyannyira lehetetlenné vált a helyzet, hogy az antantnak az alábbi két lehetőség közül kellett választania: Magyarországot teljesen megszünteti és törli a térképről, vagy mégis meghagy belőle egy darabot. Nemzeti létünket tehát az antant számunkra pozitív döntésének köszönhetjük. Ez a döntés csak az antant jóindulatán és nem kevésbé politikai érdekein múlt, mert a nemrég még nagyhatalomnak számító Magyarország felelős irányítói ekkor már nem voltak abban a pozícióban, hogy érdeken kívül irányíthatták volna az eseményeket.

nc kérdését.

Erre a tendenciózus történelemszemléletre számos élő példát tudnánk felhozni, ám most csak kettőt ragadunk ki, Monori Áron és Kovács M. Mária nevét. Monoriról és prekoncepciójáról már volt szó, Kovács M. Mária pedig minden jel szerint azt szeretné elhíttetni hallgatóságával, hogy a magyar nép megérdemli a „bűnös” jelzőt, mellyel a II. világháború óta szakadatlanul illették és illetik ma is. Kérdéses megállapítása így hangzik: „*A magyar numerus clausus-törvényben tehát európai összehasonlításban nem az volt az egyedülálló, hogy korlátozta a felsőoktatásban résztvevők számát, hanem az, hogy az állampolgárok egy csoportjával, vagy ahogy a törvényben írták, «népfajával» szemben kifejezetten diszkriminatív intézkedést alkalmazott. A húszas évek elején Magyarországon kívül hasonló intézkedést csupán Lengyelországban fontolgattak, a hazai és a nemzetközi tiltakozás hatására azonban a lengyel törvényhozás elállt a tervtől.*”¹⁹⁴ Ebben az állításban Kovács elfogultságára vall egyrészt annak a jelentőségteljes ténynek az elhallgatása, hogy a lengyel szabályozás ugyan tényleg elállt a kodifikációtól, „[d]e – amint Karsai László írja – *míg Magyarországon [a hatályos kvótarendszer ellenére] a második világháborúig lényegesen nem csökkent a zsidó valóságú egyetemi és főiskolai hallgatók száma, Lengyelországban törvény nélkül is kiszorították a felsőoktatásból a zsidók jelentős részét*”.¹⁹⁵ Másrészt, *horribile dictu*, egyszerűen nem felel meg a valóságnak, hogy a magyarországi nc volt az első ilyen jellegű törvény Európában, hacsak érthetetlen módon nem a „húszas évek elején” leszűkített időintervallumon van a hangsúly. Monori Áron mindenestre nem így értelmezi Kovács sorait, ugyanis Prohászka ellenes vádiratában már eképpen interpretálja a fenteket: „*A 20. századi Magyarország és Európa első zsidóellenes diszkriminatív jogszabálya, az 1920:XXV. tc. (a numerus clausus-törvény) korábban is létező, de mindaddig marginalizált diszkriminációs törekvést öntött jogi formába*”. Kettejük egybehangzó véleménye szerint tehát Magyarország kulcsszerepet töltött be a huszadik századi antiszemitizmus előretörésében, mert egyértelmű precedenst szolgáltatott más európai jogrendek számára azzal, hogy itt nyílt először törvényben is rögzített lehetőség a zsidók jogfosztására, a Holokauszt-emlékközpont már említett kiállítására szerint pedig ettől egyenes út vezetett a népirtásig. Kovács sem hagy kétséget afelől, hogy ebben a kérdésben milyen álláspontot foglal el; *A numerus clausus és a zsidótörvények összefüggéséről* címmel külön monográfiát is szentel tézisének.¹⁹⁶ Viszont különös módon egyikőjüknek sem jut eszébe – nyilván mert nem férne bele a „bűnös nemzet” koncepció Prokrusztész-ágyába –, hogy egy kissé tágabb perspektívából vizsgálódjon, talán így kerülhette el figyelmüket, az a tény, hogy Oroszország, amelyet más tekintetben mindig Európához szoktak sorolni – legalábbis az Uráltól nyugatra fekvő fejlettebb részét –, egészen kimunkált nc-sal rendelkezett már jóval a magyar példa előtt. Erről Szolzszenyicin bőségesen ír, úgyhogy bizonyára nem tartozik a szigorúan titkos történelmi dokumentumok közé.

Szolzszenyicin vonatkozó kutatásai¹⁹⁷ több szempontból is hasznosak számunkra. Először is kiderül belőlük, hogy Oroszországban hasonló megfontolásból már 1882-ben szabályozták a zsidó származású egyetemi hallgatók létszámát, volt ahol 5 százalékban jelölve meg a felső határt, de olyan intézmények is akadtak, többek közt a harkovi állatorvosi egyetem, a moszkvai villamosmérnöki kar, a katonatorvosi akadémia, amelyek teljesen meggátolták a zsidó tanulók föl vételét. A társadalmi igazságtalanságok iránt egyébként kevésbé fogékony és tétova cári rendszer lehet, hogy önmagában a tanulók meglehetősen aránytalanságát nem sietett volna orvosolni, de volt még egy ezzel összefüggésbe hozható folyamat is, mely viszont már a rendszer elevenére tapintott, és így elégséges okot szolgáltatott a törvényi szabályozásra. Nevezetesen, hogy a zsidó hallgatók növekvő százalékkal egyenes arányban gyarapodott a forradalmi mozgolódásokban résztvevő zsidó értelmiségiek száma. Ne feledjük, hogy a nc-nak ez a nemzetstratégiai vetülete hazánkban is döntő szerepet ját-

194 KOVÁCS 2001: 75.

195 KARSAI 2001: 130.

196 Kovács M. Mária, „A numerus clausus és a zsidótörvények összefüggéséről”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005., 128. k

197 Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 264-266. 333-337.

szott a törvény fogantatásában. Az oroszországi *nc* mint *általános törvény* 1887-ben lépett életbe, vagyis több mint harminc évvel a magyar bevezetés előtt, és 29 évig volt hatályos szemben a magyar változat faji paragrafusának 8 évével. Ezen a ponton föl kell tennünk a kérdést: a magyarországi *nc*-t tényleg nulladik zsidótörvénynek kell tartanunk, ahogy Kovács és a Holokauszt-emlékközpont teszi, mely egyenes utat jelentett a népirtás felé? A válasz határozott nem, mert ha ez a kapcsolat logikus volna, akkor az oroszországi precedens 29 éves hatálya sokkal hamarabb elindította volna a lavinát mind országon belül, mind pedig azon kívül, illetve jó odafigyelni arra az apróságra is, hogy noha ilyen hosszú ideig volt hatályos az oroszországi *nc*, náci mintájú zsidóüldözés országon belül egyáltalán nem alakult ki.

Ha már az orosz példát érintjük, az igazsághoz tartozik persze az is, hogy a bolsevik Oroszország éppúgy alkalmazott *nc*-t mint a cári rendszer, ám ellenkező előjellel, amikor a húszas években a nemesség, a kulákok és más „osztályidegenek” gyermekeit kizárták a felsőoktatásból, míg zsidókat kritérium nélkül fölvettek, még akkor is, ha azok éppen „burzsoá származásúak” voltak.¹⁹⁸ Ennek indíttatása azonban különbözött a ténylegesen *nc*-ként elhíresült szabályozástól, tudniillik a domináns szociális megfontolás – lásd alább – helyett inkább valamiféle elégtétel, kollektív büntetés érvényesült benne, annyiban mindenképpen, amennyiben ezt egyes mai liberálisok a *nc*-ről szeretnék kimutatni. Ennek ellenére mégsem tekinti a tudományos közvélemény igazságtalan eljárásnak, legalábbis nem abban az értelemben, hogy a *nc*-hoz hasonlóan ezt is negatív előjellel vegye számításba, és egy esetleges jövőbeli genocídium első lépéseként értékelje.

Sokszor hangoztatják ugyanakkor a *nc ab ovo* igazságtalanságát, és a zsidóság súlyos jogsérelmét látják benne. Erre vonatkozik Szolzenyicin kutatásainak másik fő tanulsága. Azok a szerzők, akik a *nc* kapcsán a magyarországi antiszemitizmus kialakulásával foglalkoznak, paradox módon egyszer sem kérdezik rá a társadalmi helyzettel való összefüggésekre, feltehetően azért, mert ez egyértelművé tenné, hogy a *nc*-t több szempontból is lehet nézni, és a gazdanép vagy a nemzetiségek szemszögéből épp ellenkezőleg az lett volna igazságtalan, ha nem szabályozták valamiképpen a zsidó etnikum túlsúlyát a felsőoktatási intézményekben. Szolzenyicin kutatásai kísérteties magyar párhuzamai miatt igen alkalmasak annak beláttatására, hogy a *nc* tulajdonképpen nem volt igazságtalan, és nem is a zsidóság jogfosztását célozta elsődlegesen, hanem a nem-zsidó lakosság jogvédelmét. Minszk kormányzója 1878-ban így ír erről: „*anyagai erőforrásaiknak köszönhetően a zsidók jobb színvonalú iskoláztatást engedhetnek meg gyermekeiknek, mint az oroszok. A zsidó tanulók anyagi helyzete jobb, mint a keresztényeké; ebből kifolyólag aztán mindenképpen cél annak a megakadályozása, hogy a zsidók magasabb arányban legyenek iskolázottak, mint az ország többi népessége, numerus clausust kell tehát a középiskolába lépni szándékozó zsidó tanulók létszámának szabályozása érdekében felállítani*”.¹⁹⁹ Figyeljünk oda, hogy a minszki kormányzó indítványán kimondottan baloldali, szocialista, hogy mást ne mondjunk kommunista felfogás tükröződik, hiszen az a törekvés, mely az alsóbb néposztály tanuláshoz való jogát a vagyonkülönbségen alapuló előjogok rovására kívánja előmozdítani az 1917 utáni orosz illetve 1945 utáni magyar pártpolitika sajátossága volt. Ez a magyar helyzetről is nyugodt szívvel elmondható, de magyar párhuzam még a zsidó tanulók nagy százalékaránya, mely egyes orosz gimnáziumokban 75 százalék körül mozgott; a zárt szám szabályozásnak az a törekvése, hogy a lakossági számarány szintjére szorítsa vissza a tanulók arányát; és végül a tanulás-katonáskodás problémakör is, mely Oroszországban szintén nagy gondot jelentett. A tanulók hadmentesítése tudniillik tovább erősítette azt a már így is meglévő és sok ellentétet szító tendenciát, hogy a zsidó fiatalok minden lehetséges eszközzel kibújtak a katonai szolgálat alól. Ez lenne tehát az érem másik oldala, de Szolzenyicin szavaival még érzékletesebbé válik, hogy pontosan miről volt szó. „*Bármely fiatal zsidó tanuló számára a legalapvetőbb emberi jog megsértése volt, hogyha képességét, rátermettségét bizonyította és ennek ellenére sem vették fel abba az iskolába, ahová jelentkezett. [...] Ezzel ellentétben a «törzsnépesség» egyáltalán nem érezte a kvótarendszerben az egyenlőség elvének megsértését, sőt ellenkezőleg. A kérdéses in-*

198 Vö. SZOLZSENYICIN 2004-2005: II. 202.

199 SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 265.

tézmények pénzügyi támogatása a közkincstár, tehát a népesség által történt. Így ha a zsidók többen lettek volna, az annyit jelentene, hogy támogatásuk mindannyiuk pénzéből történik. Emellett azt is mindenki tudta, hogy a magasabban képzett réteg kiváltságos pozíciót tölt be a társadalomban. Arról nem is beszélve, hogy mi van a többi etnikai csoporttal? Nekik nem kellene részarányosan megjelenni a «tanult réteg» körében? A birodalom minden más népétől eltérően a zsidók szinte kizárólagosan a tanulásra törekedtek. Ez bizonyos helyeken azt jelentette, hogy a zsidó hányad az oktatási intézményekben meghaladta az 50%-ot. Véleményem szerint éppen ezért kétségtelen, hogy a *numerus clausus* az oroszok és az etnikai kisebbségek érdekeinek védelmére került beiktatásra, nem pedig a zsidóság elnyomására.”²⁰⁰ Ha egy pillantást vetünk az 1910-es magyarországi statisztikai adatokra és az elemzett társadalmi viszonyokat is átgondoljuk, számottevő különbséget nem fogunk tapasztalni az orosz állapotokhoz képest.

Gergely Jenő, egykori marxista ihletettséű történész ma már a tárgyilagosabb kutatók közé tartozik, és ez éppen Prohászkaról írt tanulmányain látszik leginkább. *Nc*-ről vallott nézeteivel nem tudunk feltétlenül azonosulni, de éppen tőle jelzésértékű, hogy a *nc*-t nem tartja nulladik zsidótörvénynek, hiszen ahogy írja: „[a] *numerus clausus* súlyos sérelmét jelentette az alapvető emberi szabadságjogoknak és állampolgári jogoknak, de nem tekinthető ún. zsidótörvénynek, hiszen a nemzetiségek és «népfajok» ilyen irányú tanulmányokat végezni óhajtó tagjait érintette, és nem kollektíve volt diszkriminatív.”²⁰¹ Ezután kitér a magyarországi *nc* olyan jellegzetességeire, mint hogy nem volt „visszamenő hatálya, tehát csak az 1921-től beiratkozókra volt érvényes”, vagy hogy „[t]öbb egyetemen és főiskolán közelről sem tartották be a hat százalékos zárt számot, míg más esetekben, például a budapesti orvoskaron, a nőket sújtották a *numerus nullus*-szal.” Megállapítja ugyanakkor azt is, hogy a *nc* tulajdonképpen nem érthette el célját, mert, ahogy fogalmaz „a korszakban a felsőbb tanulmányokat végzők közelről sem voltak egy városhoz vagy országhoz kötöttek, a tanulmányok lehetősége sokkal inkább anyagi helyzet, azaz pénzkérdés volt.”²⁰² Gergely ezzel homlokegyenest ellenkező álláspontra helyezkedik, mint Kovács M. Mária, de oda kell figyelniünk Szoltsenyicinnel összezsengő állítására is, amelyben áttételesen jogegyenlőség-módosító tényezőként említi az anyagiakat a továbbtanulás kapcsán. Talány, hogy emellett hogyan mehetnek el szó nélkül a máskülönben mindig aggályosan körültekintő történészek. Ha *de facto* kijelentjük, hogy a pénzügyi helyzet magánügy és nem lehet jogszerű, ha emiatt bármilyen formában korlátozzuk az egalitást, akkor milyen alapon kifogásoljuk például az üzleti hatalommal való visszaélést, más szóval hogyan lehet törvényes úton monopólium-ellenes törvényt hozni a demokratikus jogrendekben, ha ez ugyanúgy sérti az elvi jogegyenlőséget? A doktriner liberalizmus jogértelmezésének szintjén ezt sem lehetne keresztülvinni, mert lássuk be, az adott monopólium is elvben törvényes úton megszerzett pénzzel indul a szabad versenyben és él vissza piaci hatalmával látszólagosan törvényes eszközökkel ott, ahol más kevesebb tőkével épp a monopólium visszaélései miatt labdába sem rúghat. Ez ellen miért nem ágálnak a *nc* militáns ellenzői farkast kiáltva, ha egyszer lényegét tekintve ugyanarról a jogelvről van szó. Hasonló megfontolásból tartják több európai országban etikátlannak a liberális részről szorgalmazott egykulcsos adózás bevezetését, ehelyett a méltányosabb többkulcsos, progresszív személyi jövedelemadó-rendszert alkalmazzák, mely a nagyobb jövedelmeket több adó befizetésére kötelezi, szemben az egykulcsos változattal, ahol a legszegényebektől a milliárdosokig mindenki azonos mértékben veszi ki részét a közterhek viseléséből. Az a tény tehát, hogy a zsidóság letagadhatatlan történelmi adottságok és tulajdonságok folytán alapvetően tehetősebb, és nagyobb érvényesülési képességgel rendelkezik mint a bennszülött lakosság, még nem lehet elégséges ok arra, hogy ennek égisze alatt természetesnek tartsa, hogy ráadásul a befogadó ország pénzén tegyen szert arányszámát jócskán meghaladó mértékben szellemi hatalomra is. Ez ugyanis függetlenül attól, hogy így újabb anyagi fölényt teremtve önmagát erősítő folyamattá válik, már eleve is igazságtalan.

Prohászkanál is domináns a szociális érvelés. Szinte ugyanebben a formában mutat rá, hogy sú-

200 SZOLZSENYICIN 2004-2005: I. 337.

201 Gergely Jenő – Pritz Pál, *A trianoni Magyarország*, Bp., 1998., 49.

202 GERGELY – PRITZ 1998: 49.

lyos igazságtalanság, amikor valakinek pusztán szűkös anyagi helyzete miatt kell lemondania a továbbtanulásról, ha máskülönben megvan hozzá a tehetsége: „Természetes, hogy ahol numerus clausus van, ott szelekciónak is lennie kell. És ezt a szelekciót elsősorban a tehetségek szerint kell megcsinálni. Mert amikor numerus clausust akarunk, nem akarunk jogfosztást, nem akarjuk a tehetségek valamiképpen való elnyomását, nem akarjuk, hogy azok, akiknek hivatottságuk van, ne jussanak oda, ahová őket tehetség, géniusz, tehát hivatás küldetés küldi. De ezt a tehetség szerinti kiválasztást megcsinálni igazán rendkívül nagy probléma [...]. Mert hiszen valakinek lehet gyöngébb a bizonyítványa, s lehet az illető mégis rendkívül tehetséges ifjú, [...] lehetséges, hogy valaki éppen szegénysége miatt – amint ezt a túloldaltól is közbevetette már egy képviselő úr a vita folyamán –, nem fejlődhetett ki; lehetséges, amint sokan ismerjük az életet és annak körülményeit, hogy valaki a világitás hiánya miatt, a szegénysége miatt, azért, mert egy szobában van összezsúfolva öt-hat-hét-nyolc családtaggal, az összevissza lárma miatt nem tud tanulni.”²⁰³ 1921-ben pedig, sajátos stílusában ezekkel a szavakkal érzékelteti, hogy mit jelent a liberálisok elvi jogegyenlősége a gyakorlatban: „Ráfogják az Ébredő Magyarok Egyesületére²⁰⁴], hogy az zsidópusztító egyesület. Ez nem igaz, mert az ébredők csak a magyar fajt védik. Hiába mondja akármilyen tekintély, hogy a jogrend, az egyenlőség mindenkinek egyenlő jogot kíván. Lehet-e ez? Egy példát említek. Ugy-e, a görény is csak állat, s e mivoltánál fogva helyet kívánhatna a – tyűkretreben is. Akinek ez a kép lelke előtt lebeg, az tud felelni azoknak a filozófusoknak a puffancsaira. A gyerekek is más joga van, mint az apjának. Az apa neveli a gyermekét; s ez egész más jogkör, mint amazé...”²⁰⁵ Prohászka *nc* kapcsán elmondott nemzetgyűlési beszédében szót ejt a bécsi eseményekről is, ahol a zsidó és a keresztény diákság szembenállása fegyveres konfliktussá fajult, ez pedig hovatovább azt bizonyítja, hogy a felsőoktatási intézményekben uralkodó áldatlan tanügyi helyzet valóban élő probléma volt abban az időben, és ezért nem lehet korhű az a megközelítés, mely a törvényi szabályozásban kizárólag egy hatalmi elit illetéktelen külső beavatkozását szeretné láttatni.

Tovább kutatva a *nc* lehetséges okai között semmiképp sem feledkezhetünk meg arról a politikai helyzetről, mely Magyarországon Trianont megelőzte. Ezt sem szokták kellő hangsúllyal kiemelni, pedig elképzelhetjük, hogy milyen lelkiállapotot teremtett az ezeréves keresztény-nemzeti kultúra összeomlása és az országcsönkítés az alapjában véve keresztény és hazájára oly büszke nép körében, valamint az a tudat, hogy ebben a folyamatban a zsidó politikai radikalizmusnak kulcsszerep jutott. De nem is kell pusztán a képzeletünkre hagyatkozni, csak olvassunk bele az egykori beszámolóikba, melyeket egyes mai történészek hajlamosak egy kézlegyintéssel az igénytelen antiszemita uszítás fogalmi körébe szorítva elintézni. Ez egyszerűen anakronisztikus torzítás, nem lehetett minden keresztény publicista valamint az ország lakosságának jelentős hányada csöcselék.

Tormay Cécile beszámolója személyes hangvétele dacára zsinórmértékül szolgálhat az ország lelkiállapotának kitapintásában, mert abban az időben nem számított szélsőséges irománynak, mint ahogy ma annak bélyegzik. Az író nő országos megbecsülésnek örvendett, a MTA még irodalmi Nobel-díjra is jelölte. Széles közéleti befolyása révén kapcsolatban állt olyan közéleti személyiségekkel mint Zsembery István, Zichy János, Bethlen István, Klebelsberg Kunó, Szilassy Aladár, Pallavicini György, a Magyar Asszonyok Nemzeti Szövetsége elnökeként, az asszonyokon keresztül pedig szinte az összes nemesi családdal. Hadd idézzünk tehát néhány sort a *Bujdosó könyv* 1920-as előszavából: „Ennek a könyvnek maga a sors adta a nevét. Bujdosó volt olyan időkben, mikor a halál fenyegetőzött a magyar szenvedések minden hangja felett. Bujdosott és menekült a szülői házból,

203 KISS 2006: 44.

204 *Nota bene*, 1921-et írunk, vagyis Prohászka kiállása a később fajvédő irányba tolódott egyesület mellett még nem jelent fajelméleti elköteleződést.

205 Ö.M., XXII., 288. E sokszor fölemlgetett megjegyzésről fontos elmondani, hogy a görény-tyűk ellentét egy mai szem számára nagyon keménynek tűnik, ám az idézet hangsúlya, amint az összefüggésből világosan kiderül, nem a görény büdösségén van, hanem az esélyegyenlőség hiányán; és bár ebben a distinkcióban a felületes olvasó nem lát Prohászka mellett fölhozható érvet, a tudományos kutatás nem tévesztheti szem elől a hangsúlyokat. A teljes kontextus alatt természetesen nemcsak a szöveg egészét kell érteni, hanem a történelmi helyzetet és mindazt, amiről eddig szó esett, de legalábbis a liberális sajtó pamflethangulatú írásainak szűkebb kereteit.

magányos kastélyon, kisvárosi villán, falusi udvarházon át. [...] Házkutató titkos rendőrök keze, vörös katonák csizmája járt felette. [...] Nem a forradalmak történetét, nem is a politikai események szemtanújának a naplóját akartam megírni. Szóljon az én könyvem arról, amiről nem fognak tudni a jövő történetírók, mert azt át kellett élni. Szóljon arról, amiről nem tudhatnak az idegenből behurcolt forradalmak felidézói és politikai eseményeinek a szemtanúi, mert lelküktől távol állt minden, ami magyar. Maradjon fenn könyvemben az, ami velünk vész el: egy halálra szánt faj legboldogtalanabb nemzedékének a kínja és becsülete. És lássák meg benne az utánunk jövők, hogy a megpróbáltatások esztendejében mi sajtott át a némaságra ítélt, elgyötört, vérig alázott magyar lelkekben. Legyen a Bujdosó könyv a fájdalom könyve. Mialatt írtam, találkozni akartam benne azokkal, akik testvéreim voltak a közös szenvedésben. És ebben a könyvben velük akarok maradni még akkor is, mikor már sem ők, sem én nem fogjuk többé látni az új magyar tavaszokat.”

Tormay könyve nagyon hasonlít a holokauszt borzalmaival felidéző beszámolókhöz nemcsak hangvétele s érzelmi fűtöttsége miatt, hanem – ami sokkal fontosabb – tárgyát tekintve. A szerző az üldözést ugyanúgy „faji” értelemben élte át, ugyanúgy egy nemzet léte forgott kockán és ugyanúgy megjósolhatatlan volt az írás időpontjában, hogy lesz-e boldogabb jövő vagy sem. Ha egy nép kollektíve olyan volumenű szenvedést és megaláztatást él át, mint a magyar 1918-19-ben, illetőleg a zsidó 1939-től 1945-ig, akkor természetes, hogy az elközelgett békésebb időszakban, ha van rá mód, felül fogja vizsgálni a közelmúlt eseményeit, és a bűnösöket valamilyen formában felelősségre vonja. Hozzávetőlegesen ez történt 1920-ban Magyarországon és ez történt 1946-ban Nürnbergben, illetőleg azóta is folyamatosan – elég ha pl. a holokauszt-tagadás²⁰⁶ szankcionálására gondolunk. Ha a nürnbergi per létjogosultságát nem vonjuk kétségbe, akkor a *nc*-t sem ítélni el, különös tekintettel ez utóbbi szociális vetületére, hiszen a kézenfekvő hasonlóság mellett mégis túlzás lenne a *nc*-t pusztán egyetemleges igazságtételként, politikai megtorlasként föltüntetni.

És akkor még szó sem volt Trianonról. Nyilván nem szorul bizonyításra, hogy ehhez hasonló nemzeti tragédiát európai kultúrnép még nem élt át, ugyanakkor az is napnál világosabb, hogy az ország ezt javarészt a polgári radikálisok legjobb esetben is ügyetlen és akarnok politikájának köszönhette. Amit tehát Tormay ír, és amellyel Prohászka legtöbb írása is harmonizál, nem túlzás, nem is uszítás, hanem az ország lelkiállapotának tükröje. Ezt támasztja alá Haller István egykori kultuszminiszter is, aki 1920. július 22-i nemzetgyűlési beszédében a következőket mondta: „Bizonyos az, hogy minket ebben, amit most törvénybe akarunk lefektetni, senki sem előzött meg, de bizonyos az is, hogy ha valamely nemzet a világon abba a szituációba kerül, amelybe mi kerültünk itt Magyarországon, ahol a magyar állami intézményeknek kebelén felnevelt intelligenciának jókora percentje arra törekedett, hogy a nemzetet nemzeti karakteréből kivetkeztesse [...] akkor más nemzet is követni fog bennünket. [...] Nekünk hiába mondják, hogy inhumánusok, reakcionáriusok vagyunk, nem vagyunk világpolgárok. Ezek a frázisok reánk nem hatnak többé. A világégés óriási tüzenél elhamvasztották a magyar nemzet legjobb értékeit.”²⁰⁷ Beszédéből ugyanaz a karakterisztikus helyzetértékelés olvasható ki, amely Tormay naplóját elejétől a végéig áthatja, és ezen még Haller

206 Ha már említettük ezt a több európai országban ma is hatályos rendelkezést, többen szóvá tették már, hogy problematikus a holokauszttagadás kiemelése és megkülönböztetése más diktatúrákkal kapcsolatba hozható történelemhamisításoktól az európai jogrendben, és nemcsak amiatt mert nincs lényegi különbség az emberellenes bűnök tekintetében a náciizmus illetve pl. a kommunizmus között, hanem azért is, mert az a joggyakorlat, hogy tanbeli, nézetbeli tévedések, legyenek ezek tudatos tévtanok, Európa számos országában akár 20 éves szabadságvesztéssel is büntethetők, az ezerszer elítélt boszorkányüldözések és inkvizíció gyakorlatát eleveníti föl. Hazánkban jelenleg nem büncselekmény a holokauszttagadás, de a szomszédos Szlovákiában és Ausztriában igen, és nálunk is éppen tavaly zajlottak heves viták törvénybe iktatásáról. A törvényi szabályozás nagyfokú visszássága úgy látszik már zsidó részen is szemet szúr, mert bár a Zsidó Világkongresszus (WJC) és a Mazsihisz kardoskodott leginkább a törvényt módosítás mellett, Seres László a *Szombat* c. folyóirat szerkesztője a lap hasábjain egyenesen károsnak bélyegzi a BTK esetleges jövőbeni szigorítását egyebek közt – mint a véleménynyilvánítás szabadságának sérelme – éppen okafogyottsága miatt: „Hogy egyértelmű legyen: a fellépés érthető és támogatandó volna, ha létezne idehaza náci veszély. De nem létezik. Megint múbalhékról vitatkozunk.” – Seres László, „Gyűlöletbeszéd, avagy kinek jó a szigorítás?” in *Szombat*, 2003. február

207 Idézi: N. Szegvári Katalin, *Numerus clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon*, Bp., 1988., 120.

abbeli tévedése sem változtat, hogy a magyar *nc*-t tartotta az első ilyen jellegű törvénynek a világon.

Összefoglalva az eddigieket megállapíthatjuk, hogy a *nc mögött nem diszkriminatív szándék húzódott meg*, ahogy Kovács véli²⁰⁸, *hanem épp ellenkezőleg, egy tágabb összefüggésben értelmezett jogkiegyenlítési törekvés továbbá nemzetbiztonsági szándék*, így e rendelkezés nem tekinthető eleve igazságtalannak. Persze tisztában vagyunk vele, hogy a közösségi illetve egyéni érdekek ütköztetésének kérdése kényes egyensúly, de pusztán csak emiatt nem lenne szabad lemondani az igazságosság-értelmezés e két aspektusáról, és az önérdek abszolút elsőbbségét hangsúlyozni a közösségi érdekekkel szemben. Ha valaki mindennek ellenére mégis igazságtalannak tartja az 1920. évi XXV. törvénycikket, akkor érdemben szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy vajon a társadalmi igazságtalanságok kezelésére az adott történelmi helyzetben kínálkozott-e alkalmasabb megoldás; ha pedig nem, akkor igazságosabbnak tartaná-e, ha a súlyos válságban lévő nemzeti valamint többségi, társadalmi érdekek semmiféle jogorvoslatban nem részesültek volna. Ha a józan ész ítéletét nem is tekintjük irányadónak, legalább az európai jogrendek alapjául szolgáló római jog *salus publica est suprema lex* alapelvére legyünk tekintettel, mely a közösség javát mégiscsak előrébb valónak tartja, mint a sokszor önző, csak a maga javát kereső önérdeket. Nem szabad tehát megállni a felszínes jogértelmezés szintjén, ha az igazság ismeretére el kívánunk jutni ebben az igen kényes kérdésben, mert bizonyos helyzetekben a látszólagos jogsérelem nem jelent valós hátrányt, illetve az lenne hátrány igazán a többségre nézve, ha az adott jogkorlátozás nem következne be.

208 Vö. KOVÁCS 2001: 78.

III. Prohászka zsidóellenessége

Áttekintés és további megjegyzések

A fentiekben megpróbáltuk tömören összefoglalni azon fontosabb morális illetve történelmi tényeket, amelyek ismerete nélkül Prohászka álláspontja érthetetlen és talajtalan. Láttuk, hogy az elgyökértelenedett zsidóság, különösen az emancipáció utáni nemzedék, olyan szellemi áramlatok hatása alá került, amely nemegyszer még saját hitsorsosaikból is heves ellenreakciót váltott ki. Azt is bemutattuk, hogy ezek a viselkedési normák a keresztény elvekkel nagyrészt ellenkeznek, következésképp indokolható a keresztény antijudaizmus hit épségét célzó védekező magatartása, nemzetstratégiai megfontolásai illetve szociális indíttatású állásfoglalásai. Ehhez kapcsolódott az a társadalmi krízishelyzet, melyhez ha nem is teljes egészében, de mindenesetre hangsúlyosan hozzájárult a szabályozatlan zsidó bevándorlás illetve elhibázott asszimiláció, nem is beszélve a zsidóság felülreprezentáltságáról a felsőoktatásban, az értelmiségi pályákon és a közvéleményt nagyban befolyásoló sajtó területén, akik közül ráadásul egyre többen csatlakoztak a hagyományos nemzeti karaktert megtestesítő keresztény értékrendet elutasító szélsőségesen radikális politikai mozgalmakhoz. Ez az új helyzet az 1900-as évektől kezdődően nagyrészt lehatárolta és korlátok közé szorította olyan felelős közéletiek, politikusok mozgásterét mint Prohászka Ottokár; a válságkezelés tudniillik sokszor olyan döntések meghozatalát is kikényszerítheti felelős pozícióban lévő emberektől, amelyek a közös érdekében bizonyos jogelvek ideiglenes felfüggesztésével járhatnak együtt.

Az általános vizsgálódás után lássuk most a kérdést konkrétan: antiszemita volt-e Prohászka vagy sem?

Prohászka Ottokár „antiszemitizmusáról” írva először is le kell szögezni, hogy hiábavaló minden olyan próbálkozás, amely Prohászkat fel kívánja menteni a zsidóellenesség vádja alól. Zsidó tárgyú írásainak száma meghaladja a húszat, nem is beszélve naplójegyzeteiről – jóllehet ez utóbbiakat nem szánta nyilvános olvasatra –, valamint nem tagadható az sem, hogy 1920-ban mint a nemzetgyűlés tagja kiállt a *numerus clausus* (1920. évi XXV. tc.) néven elhíresült törvénytervezet bevezetése mellett. Ezen tények fényében teljes értelmetlenség lenne még csak kísérletet is tenni arra, hogy fölmentsük őt az említett vádpontban. De egyúttal azt is szeretnénk leszögezni, hogy ez a vád, legalábbis Prohászka számára alkalmazható része, leszűkítés és tisztázás után, egyik önmagára s az igazság képviselőjére valamit is adó bíróságon sem lenne alkalmas arra, hogy bárkit is elmarasztalhasson, tárgyilag ugyanis nem hordoz semmi olyan terhelő körülményt, amit – más elnevezéssel természetesen – ne lehetne akár ma is felvállalni. Ebben az értelemben kell tehát mindig különbséget tenni antiszemitizmus illetve antijudaizmus, vagyis „faji” és az ún. védekező zsidóellenesség, de még az antijudaizmus két fajtája, az elvi illetve közönséges vagy mindennapi zsidóellenesség között – amint erről már írtunk. Prohászka nem volt antiszemita, ha ezen a náci fajelmélettel való azonosulást, a rasszizmust és a „faji” általánosítást értjük, „antiszemita” volt viszont abban az értelemben, ahogy megfogalmazta nézeteit, de ez néhány magánjellegű feljegyzéstől eltekintve *egyetlen ponton sem lépi át a morális antijudaizmusról eddig elmondottakat, és amely felfogást, különös tekintettel a történelmi helyzetre a keresztény erkölcsstan sérelme nélkül nem lehet elítélni*²⁰⁹: „Mármost mi az én «antiszemitizmusom»? – vallja Prohászka – *Nem az, hogy üsd a zsidót, hanem az, hogy ébreszd fel, s ha kell, korbácsolj fel a magyar tunyaságot a statisztika számsoraiból font ostorral [...]. Az én antiszemitizmusom nem gyűlölködés, hanem a nemzet emelése, szellemének ébresztése*”.²¹⁰ Hogy

209 A kiváló teológus, Schütz Antal, Prohászka életművének áttanulmányozása és sajtó alá rendezése után már 1929-ben megállapítja, hogy „Prohászkanak a zsidó kérdésben az álláspontja mindig kifogástalanul és nagylelkűen a keresztény ethika álláspontja volt.” Ö.M., XXV., 96.

210 Ö.M., XXII., 191.

egészen világos legyen, meg is fordíthatjuk: Prohászka akkor lenne elmarasztalható, ha az adott kor történelmi eseményeinek, a társadalmi folyamatok belső törvényszerűségeinek s összefüggéseinek, valamint a politikai helyzet pontos ismeretének fényében akár püspökként akár politikusként, nemzetgyűlési képviselőként valamilyen formában nem emelte volna fel szavát az igazságtalanságok ellen, és ne tett volna meg minden tőle telhetőt hazája és a kiszolgáltatottak érdekében. A keresztény morális antijudaizmus elveit hasonló megfontolásból a korabeli egyház szinte valamennyi jelentős képviselője vallotta, ezért ha Prohászka elmarasztaljuk, akkor ezt a vádat az egész egyházra ki kell terjeszteni, beleértve XI. és XII. Pius pápákat, sőt perabszurdum magát Jézus Krisztust is, ez pedig morális és dogmatikai nonszensz. Az ilyen jellegű kritikák rendszerint azt is elfelejtik közölni, hogy a XIX. századi vadkapitalizmus illetőleg antitézise a marxizmus érthetetlen a történelmi judaizmus beható ismerete nélkül, ez abból is látszik, hogy aki a XIX-XX. században társadalmi kérdésekkel foglalkozott – a keresztény-nemzeti gondolkodókön kívül akár Marx, Jászi Oszkár vagy Szabó Ervin, azaz tekintet nélkül ideológiai hovatartozásuktól – óhatatlanul szembetalálta magát a zsidókérdéssel. Gyurgyák János, könyvének előszavában kitér erre a problémára, eredetileg ugyanis ő sem a zsidókérdésről kívánt írni, de miután a kutatás során világossá vált számára, hogy ma egyszerűen nem lehet érdemben politikai eszmetörténettel foglalkozni a zsidókérdés megkerülésével, úgy döntött, hogy először ezt dolgozza föl. A mai anakronisztikus elemzőket persze mindez nem zavarja, így lesz számukra minden szociális kérdések mellett síkraszálló közéleti ember, politikus – legyen zsidó vagy nem-zsidó – egy huszárvágással antiszemita is egyben.

A vonalasságra jó példa Monori Aron már említett írása, melyben a szerző úgy gondolja jól beletrafál, amikor Prohászka-tól az alábbi idézetet vette írása mottójául: „*Nem a jogrendet kell most megmenteni, hanem a keresztény magyarságot*”.²¹¹ Monorinak – úgy tűnik – nincs érzéke a keresztény erkölcszociológia szabályrendszerének megértéséhez, valamint elfelejti azt a tényt is, hogy Prohászka hívő keresztény ember, sőt püspök lévén két kínálkozó lehetőség közül nem a doktriner történettudomány, hanem a keresztény morális iránymutatásai alapján köteles választani. Ezt a kötelességét kétségbe vonni annyit jelent, mintha keresztény meggyőződése miatt emelnénk vádat ellene, ez pedig túl azon, hogy teljes értelmetlenség, alapvető módszertani hiba egy kutatónál. A Prohászka-val szemben felsorakoztatott szinte összes vád hasonló hibákra épül, ezért mindenekelőtt azt kell rögzíteni, hogy a főpap csak egy határozott, jól körülírt, jogrendek fölött átívelő leegyetemesebb és leginkább emberhez méltó jogi-erkölcsi horizont alapján ragadható ki korának társadalmi kereteiből, és vonható felelősségre. Mivel pedig jelenleg magasabb rendű normarendszert nem ismerünk, Prohászka vélt antiszemitizmusát a keresztény erkölcs próbakövének kell bizonyítani. Más eszme-rendszerek nem szolgáltathatnak elégséges alapot a felelősségre vonáshoz, holott a legtöbb kritika éppen ebből az irányból érkezett, érkezik.

A morális vizsgálat nem elhanyagolható vezérelve tehát, hogy egy felelős döntés keresztény szemléletű erkölcsi megítélése nem azonosítható minden további nélkül több részcsелеkedet környezetből kiemelt doktriner vizsgálatának matematikai eredőjével, hanem az valami egészen más. Eszerint abból, hogy Prohászka Ottokárnak voltak mai szemmel kifogásolható nyilatkozatai, megjegyzései, még nem következik, hogy életműve a maga egészében erkölcsstelen volt (vö. Jézus ostort fon, Jn 2,15). De ennek belátásához teljes mélységében kell ismerni a morális – ezen belül a dilemmahelyzetek megoldására vonatkozó – szabályokat, a kettős hatás elvét és így tovább. Tudni kell hozzá, hogy milyen jogokkal és főként lelkiismereti köteleességekkel járt 1905 és 1927 között a püspöki megbízatás valamint a politikai szerepvállalás, és ez mennyiben befolyásolta az egyébként is kimagasló szociális érzékenységgel megáldott főpapot. Ezenkívül többé-kevésbé tisztában kell lenni a zsidóság lelki alkatával, különös tekintettel a „gettóizoláció” okozta deformításokra – ahogy Jászi Oszkár fogalmazott –; a magyar történelem sajátos fejlődésével, kezdve a zsidó migrációval, az 1867-es emancipációs törvénnyel, nyomában az elhibázott asszimilációval, majd a polgári házasság bevezetésén át az 1918-as hatalomátvételig és a kommunig tartó időszakokkal. Látni kell hozzá, hogy mit jelentett a hagyományosan keresztény magyarság számára az ezeréves kultúra összeomlása, va-

211 „A keresztény kurzus kisiklása”, in Ö.M., XXII., 245.

lamint Trianon, és ebben milyen mérvű felelősség nyomja a zsidóság vállát. Prohászka gyakorlati ember lévén rendelkezett annyi intuícióval és bölcsességgel, hogy az adott válsághelyzetben a nagyobb jót válassza, természetesen az embert a jogrend holt struktúrája helyett, hiszen az ember, ha túlél, képes új jogrendet teremteni, a fordítottja viszont nem lehetséges.

Az ehhez hasonló döntés ugyanakkor a klasszikus civil jog alapján sem kifogásolható. Megdöbentő, hogy ezt Monori nem tudja. Az egyházjog ugyanis a római jogot követve a „lelkek üdvösségét” tartja a legfőbb jónak (1752. kánon). Persze a jogértelmezés tisztában van vele, hogy a római jog említett alapelve mintájára ez elsődlegesen a közjóra vonatkozik²¹², és csak másodlagosan az egyénekre. Amikor tehát Prohászka Ottokárnak pl. a *numerus claususban* játszott szerepére gondolunk, ne feledjük el az eseményeket e szűrőn keresztül nézni. Mit jelent ez? Például azt, hogy a katolikus társadalmi tanítás értelmében a *salus animarum* (lelkek java) bizonyos válsághelyzetekben olyan döntést is kívánhat felelős közéleti emberektől, amely ugyan egyeseknek látszólagos jogsérelmet jelent, ám a közösség gyarapszik általa, és mellyel ellentétes döntés sem menekülhetne a felelősségre vonás alól. Hangsúlyozzuk, hogy ez válsághelyzetekre vonatkozik, és az adott szituációban a kettős hatás elve alapján ez a kisebbik rossz. Ha mármost valaki mit sem tud Prohászka döntésének elvi hátteréről, könnyen bakot lóhat egy anakronisztikus és dilettáns bírálattal, amikor egy fikciót, a vegytiszta jogelvet siratja, miközben a nemzet egészének társadalmi válságáról nem vesz tudomást.

Hasonlóan elhibázott dolog Prohászkat tenni felelőssé az általa megalkotott „hungarizmus” műszó nyilas utótörténete miatt, ahogy Ungváry Krisztián²¹³ teszi. Prohászkanál a hungarizmus egyrészt teljesen mást jelentett mint Szálasinál, míg ugyanis Prohászka hungarizmusa keresztényszocialista elvekkel átszőtt gyakorlati hitvédelem és hazaszeretet, vagyis védekező magatartás, addig Szálasinál – Gyurgyák szerint²¹⁴ – eleve „egyháztól független” kereszténységgel számolt – ami már önmagában elégséges bizonyíték az átértelmezésre, tekintve hogy Prohászkanál a katolikus alapvetés döntő fontosságú –, ezenkívül a náciizmus és a fasizmus egyvelegéből olyan elsősorban faji alapon nyugvó rendszert alkotott, melyet legjobb szándékkal sem lehet defenzív jelzővel illetni. Prohászka többször megvallja, hogy nem célja ártani a zsidóságnak, ebben látja ugyanis az antiszemitizmus lényegét, melyet mindannyiszor elutasít; a megoldást ezzel szemben a magyar nép, vagy „faj” – ahogy többször megtévesztően írja – progresszív érdekvédelme, a néplélek erősítése és a Krisztusközpontú nevelés kiszélesítése mentén képzelel el, míg Szálasinál szinte teljes egészében a zsidókérdésre, és annak minden áron való rendezésére koncentrált.

Ungváry felvetése másrészt abban az értelemben sem állja meg a helyét, miszerint Prohászkanak váteszi képességgel tekintettel kellett volna lennie a Holokauszt-irodalom által egyedinek, vagyis előreláthatatlannak, megjósolhatatlannak nevezett közlő genocídiumra, és ennek árnyékában „már életében is szembe kellett volna néznie azzal, hogy amit prédikál, az erkölcstelen, és erőszakhoz vezet.”²¹⁵ A kérdés azon részével kapcsolatban, hogy tudniillik erkölcstelen olyanról prédikálni, ami esetleg erőszakhoz vezet, már volt szó. Azt, hogy mi vezet erőszakhoz és mi nem, igen nehéz előre látni, illetve szinte törvényszerű, hogy a fanatikusok számára a legtöbb erkölcsi igazság érvényesítése okot szolgáltathat megfontolatlan tettekre (akár Péter apostol esetében is: vö. Jn 18,10), de ez nem lehet ok az adott igazság elhallgatására. Az más kérdés, hogy ha az adott erkölcsi igazságok hirdetője „már életében” tapasztalja, hogy „amit prédikál, az erkölcstelen [??], és erőszakhoz vezet”, akkor a morális következetesség okán kötelessége ez ellen is fölemelnie szavát, hiszen a fanatizmus, illetőleg az erőszak alkalmazása éppúgy elítélendő, mint bármely más méltánytalanság. Prohászka, amint nem volt késedelmes a szociális igazságtalanságokkal szemben szót emel-

212 A közjó elvének keresztény értelmezéséről lásd még: Höffner, Joseph, *Keresztény társadalmi tanítás* (eredeti mű: Joseph Kardinal Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, 1997.), Bp., 2002., 42-48.

213 Ungváry Krisztián, „A progresszív és a vállalhatatlan”, in *Heti Válasz* (2006. március 23.)

214 GYURGYÁK 2001: 453.

215 UNGVÁRY 2006

ni, úgy nem volt érzéketlen az erőszakkal szemben sem; Ungváry feltehetően szemellenzővel olvasa Prohászkaét, ez lehet az oka annak, hogy a főpap 1919. augusztus 17-én kelt pásztorlevelében foglaltak elkerülték a figyelmét: „kötelességünk csillapítani s enyhíteni a szenvedélyeket s ezáltal gyökerestől kitépni a gyűlölség s a testvérharc dudváját. [...] [M]ivel a szenvedélyek nem igen szoktak mértéket tartani s összevisszacsapongnak s zavarnak eszméket s érzéseket, azért hangoztatni akarom, hogy ennek a bolsevizmust legyőző magyar nemzeti iránynak mindenképpen tartózkodnia kell erőszaktól, durvaságtól s elnyomástól. Mi zsványokat s haramiákat nem utánozhatunk, azok példáját nem követhetjük. Az igazságszolgáltatásnak természetesen nem vágjuk útját, vegye el mindenki, amit megérdemelt; de ismétlem, igazságot s nem népdühöt akarunk! Mi szemet szemért, fogat fogért nem követelünk; mi kínzókamrákat föl nem állítunk senki kedvéért s akasztófát akasztófaért bolsevista stílusban nem plántálunk. [...] Nekünk zsidó Lenin-fiúk helyett nem kellene katolikus Lenin-fiúk, hanem nekünk elszánt, jellemes, keresztény magyar társadalom kell, mely az ilyen elfajulást lehetetlenné teszi s az ilyen fajta embert örökre számúzi kebeléből.”²¹⁶ Ez az idézet úgy gondoljuk elégséges válasz az Ungváry által említett, természeténél fogva pedig legnagyobb részben azonosíthatatlan „zsidóverésekkel” kapcsolatos vádra is, melyek – tudniillik a verések – Ungváry szerint Prohászkaétól „nem váltottak ki [...] felháborodást”, hiszen ezek „ellen nem emelte fel szavát”. Továbbá azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy Bécsben ugyanakkor fegyveres harc dúlt hasonló okokból, az egész Monarchiára kiterjedő forrongó néphangulat következőképp nem tette lehetővé Prohászka mint reálpolitikus számára, hogy akadémikus megállapításokat fogalmazzon meg, mert ez esetleg olaj lett volna a tűzre; arra azonban módfelett szükség volt, hogy a kérdés „komoly orvoslást kapjon és végzetes társadalmi konvulziókban ki ne robbanjon”²¹⁷ – írja Schütz Antal, aki pontosan ebben látja Prohászka törekvéseinek jelentőségét. Könnyen előfordulhatott volna ugyanis, hogy a kérdéssel való érdemi szembenézés elkerülése, a struccpolitika vagy súlytalan és atavisztikus múlt századi liberális klisék pufogtatása – melyre különben is hajlamos volt a deáki, eötvösi liberális eszméken nevelkedett magyar politikai elit –, nem nyit a felgyülemlett indulatoknak valamilyen formában szabad utat, így Magyarországon is vérontásig, akár pogromig fajulhatott volna az elégedetlenség. Nem véletlen, hogy – amúgy a baloldal egy részének meglepetése illetve megbotránkozása mellett – Jászi is akörül tűzte napirendre a zsidókérdés anketáját. Prohászka egyébként korábban sem volt az erőszak híve, épp ezért érthetetlen, hogy Ungváry milyen elgondolásból fogalmazza meg erre vonatkozó kifogásait; a püspök ugyanis már 1901-ben így figyelmeztet a politikai igazságosság előmozdítása során a krisztusi normák szigorú betartására: „Magyarországon nem segíthet senki és semmi egyéb, csakis a népfölkelés az uzsora ellen; de népfölkelés nem bunkóval, nem kaszával, hanem a gazdasági erők tömörülésével és összpontosításával.”²¹⁸

Megfontolandó fölvetés Prohászka részéről az antiszemitizmus-antikrisztianizmus ellentétpár alkalmazása. Karsai László, aki a rendszerváltás óta a holokauszt témakörében megjelent tankönyvek palettáját vizsgálja végig, számos esetben rámutat a szerzők dilettantizmusára és elfogultságára, és egyúttal megállapítja, hogy a mai tankönyvek jó része helytelenül irracionális folyamatként látja „[a]z első világháború alatt és után [...] világméretben megerősödő”²¹⁹, tehát elszigetelt jelenségnek nem nevezhető antiszemitizmust. E nézetekkel szemben a holokauszttal foglalkozó komoly történészmunkák²²⁰ nyilvánvalóvá teszik, hogy a zsidóellenességnek igenis voltak okai. Nem tekintve az általunk felsorakoztatott érveket, Karsai is említi a nem-zsidók irigységét a sikeresebb zsidósággal szemben, mint egy lehetséges okot, de emellett „nagyon sok zsidó” „ateista, liberális, kozmopolita” beállítottságát valamint az „internacionalista szocialista” zsidók „anarchizmusát”. Azok a Prohászka által felemlített keresztényellenes kirohanások tehát, melyek a többségében

216 Ö.M., IX., 261-62.

217 SCHÜTZ 1929: 97.

218 Ö.M., XXI., 167.

219 KARSAI 2001: 126.

220 Finkelstein különbséget tesz az elfogult, ezért tudományos értékkel nem rendelkező „Holokauszt-irodalom”, valamint „a náci holokausztot kutató valódi történészmunkák” között. (FINKELSTEIN 2003: 49.) Ez a különbségtétel Karsai írásából is előtűnik.

zsidók által irányított liberális sajtó részéről érkeztek, nem merő képzelgések csupán, melyeket a keresztény püspök irracionális zsidógyűlölete hozott volna létre különben elfogadhatatlan nézeteinek megokolására, ahogy egyes mai kutatók vélik, így ezeket a korabeli keresztény antijudaiztikus védekezés legitim voltának hangsúlyozásában komoly tényezőként kell figyelembe vennünk. Prohászka szavaival: „Nincs nekem más törekvésem, mint kereszténységgel, idealizmussal, nemzeti érzéssel telíteni az ifjúságot s a fáradt lelkű intelligenciát. Nem akarom a zsidókat a ghettóba zárni, de viszont azt sem akarom, hogy a ghettók szelleme kiömljék lelki életünk virányaira. Látok romba-dőlni egeket s kialudni örök fényeket; s ennek oka a keresztény hitnek s erkölcsnek folytonos támadása a zsidó sajtó által – sajnos, keresztény sajtó még alig van. Mi van a «magyar» sajtóban több, antiszemitizmus-e, vagy antikrisztianizmus-e? S ha valakinek ki kellene kérni magának valamit, ki-nek kellene azt előbb tennie: Vázsonyi Vilmosnak, hogy a sajtó ne legyen antiszemita, vagy nekünk, hogy a sajtó ne legyen antikeresztény?!”²²¹ Prohászka felfogása az azonos elbírálás keresztény alapelveire épít, mely szerint, ha a zsidóság sérelmezi az antiszemitizmust, akkor az esélyegyenlőség jogán meg kell értenie, hogy a keresztények ugyanígy igazságtalannak tartják a zsidók részéről leplezetlenül és folyamatosan érkező Isten- és hitellenes atrocitásokat, következésképpen a keresztény érdekvédelmet nem kifogásolhatják.

A Prohászka ellenes vádaskodások egyik legtöbbször visszatérő alapeleme az a néhány igen éles és nemegyszer a jó ízlés határát súroló vagy átlépő kijelentés, mely a püspök-politikus 1919-es naplójegyzetei között található. Ezekkel kapcsolatban Szabó Ferenc SJ már többször felhívta a figyelmet, hogy más a „helyi értéke” az elhangzott beszédnek, más a nyilvános olvasatra szánt publikációnak és más a magánjellegű följegyzésnek. Prohászka naplójegyzetét nem lehet publikus közlésnek tekinteni, hiszen az ilyesfajta, nyilvánosságra igényt nem tartó jegyzetek a személyes intimitás hatókörébe tartoznak. Másrészt nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy a szóhasználat megítélésének kérdésében fokozottan ügyelni kell az anakronizmus veszélyére, mivel a korabeli – különösen a zsidókérdésben megnyilvánuló – közbeszéd a mainál jóval kevésbé volt disztingvált, ezenkívül a mai korra jellemző, sokszor érthetetlenül kifinomult és zárójeles megjegyzésektől hemzsegó műnyelvet Prohászka korában még alig-alig használták. Mindamelllett a naplók szóhasználata több helyen valóban átlépi a jó ízlés határát, ugyanakkor nem szabad megállni az ominózus kifejezések-nél, kiragadva azokat a szövegösszefüggésből; a kontextus a naplók folyamatos olvasása során kirajzolódó kórképpel, továbbá mondanivalóval összhangban válik teljessé, beleszámítva, hogy az 1919-es kommün olyan korábban nem ismert helyzetet teremtett, amely másokból is hasonlóan fokozott lelkiállapotot váltott ki. Barlay említi, hogy a kommün idején Prohászka ki akarták végezni²²², és ő ezzel magyarázza naplójegyzetei szenvedélyes hangvételét. Prohászka naplói mellett fölhozható legfőbb érv azonban az intimitás, nincs ugyanis olyan független törvényszék, mely előtt valakit pusztán magánjellegű feljegyzései miatt perbe lehetne fogni.

Prohászka nyilvános írásainak hangvétele ellen fölhozott kifogásokra részint ugyanez vonatkozik, tudniillik fontos a szövegösszefüggés figyelembevétele és az egyes dehonesztáló mondatokat nem lehet ebből kiragadni. A teljes kontextus alatt természetesen nemcsak a szöveg egésze értendő, hanem a történelmi helyzet és mindaz, amiről eddig szó esett, de legalábbis a liberális sajtó pamflet-hangvételű írásainak szűkebb kerete. Félreértés ne essék, a stílus esetenkénti durvaságát nem kívánjuk helyeselni, mert nem is lehet; ám jó tudni, hogy Prohászka antiszemitizmussal vádolják, mely morális distinkció és leszűkítés nélkül – a vádaskodók legtöbbször így alkalmazzák – az egyik leg-súlyosabb erkölcsi ítélet. A tudományos kutatásnak azonban megalapozott érvekre van szüksége és nem elégedhet meg féligazságok hangoztatásával; a szóba jöhető vádakat kötelessége mérlegre tenni és kizárólag ezek alapján méltányos ítéletet hozni. Tehát annak megállapítása, hogy a stílus, kontextusba helyezéssel együtt is esetenként átlépi a megengedhetőség határát, még nem jelenti az antiszemitizmus vád szentesítését, legfeljebb azt, hogy a nagy püspök, aki klerikus létére, nyilván lelki-

221 Ö.M., XXII., 192..

222 BARLAY 2004: 123.

ismerete szavát követve – alkalmatlanságának tudatában²²³ – politikusként volt kénytelen közszereplést vállalni, néha túl messzire ment. Prohászka nagyságának elismerése nem jelenti felmentését minden személyes bűn alól, ez az álláspont egyébként a kanonizált szentek esetében sem tartható.

Gyurgyák sem lát ártó szándékot Prohászka sokszor túlon túl éles „vitriolos és fulmináns” írásai hátterében, ugyanakkor szenvedélyességét²²⁴ elismeri. Ez persze nem öncélú szenvedélyesség, hiszen indítéka egyértelműen pozitív: az egyházat, a maga évezredek hagyományával, minden fontos kérdésben intenzív összefüggésbe hozni a sokrétű és széteséssel fenyegető modern étellel. Gyurgyák rámutat, hogy Prohászka elsődleges célja a „katolikus reneszánsz” előmozdítása volt, vagyis az egyházat – saját szavaival – „beleállítani a mai kultúrvilágba”, melyet minden nehézségével együtt jól körvonalazott hivatásának tekintett. Csak ennek a hivatástudatnak tükrében érthető, hogy „[m]inden, ami akadályozta ennek [...] a megvalósulását, kihívta ellenszenvét. S Prohászka úgy látta, hogy a zsidóság, pontosabban, a zsidóság többsége szemben áll mindazzal, amire ő az életét felvette – katolikus és nemzeti újjászületés, erkölcsös élet, a szegények és a megnyomorítottak felemelése stb.” Gyurgyák János végül megállapítja: „Csak ebben az elvi keretben értelmezhető Prohászka zsidósággal kapcsolatos nézetei”²²⁵, mely megjegyzést az utóbbi időben megjelent számos dilettáns munka²²⁶ szerzőinek lehetne módszertani útmutatóul figyelmébe ajánlani.

Nem elhanyagolható mértékben árnyalja a Prohászkaról kialakult összképet továbbá a püspök zsidókérdésben megmutató „lelki, világnézeti fejlődése” is, melyet Szabó Ferenc és Mózessy Gergely is említ. Elég, ha életműve két szélén található *A zsidó recepció a morális szempontjából (1893)* illetve *Zsidó testvéreimhez* című írásainak nyelvezetét összehasonlítjuk. Mindkettő a Schütz Antal által szerkesztett *Iránytű* (Ö.M. XXII.) című kötetben jelent meg. Szabó Ferenc személyes közlésében ez utóbbit, üdvtörténeti szemlélete miatt, a II. vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatával állítja párhuzamba, ami nem meglepő, ő ugyanis Prohászkat más tekintetben is a zsinat előhírnökének tartja. Befejezésül ebből idéznénk néhány gondolatot:

223 1920. január 12-i naplóbejegyzésében így vall: „Hát hogy mi érheti az embert, azt volt alkalmam ma megtapasztalni. Elhivatott Horthy fővezér, autón mentem nagy locs-pocsban; bementem hozzá, fogadott Berzeviczky lovas tábornok jelenlétében. Előadta, hogy mily nehéz a helyzetünk és? és? én leszek a miniszterelnök! Hát leesett az állam! Mit? én, miniszterelnök? Nem értek én ahhoz; nem tudok én emberekkel tárgyalni, tanácskozásokat vezetni, parlamentben elnök szerepében minden tárcába vágó ügyekben felelni, nem értem én a parlamenti életet; szóval, fogjanak maguknak hozzáértő embert s ne hajdút harangöntőnek. No, de hát, így meg úgy, volt erre a felelet! S én ott ötöltem-hatoltam s végre azt mondtam: ha katonai őrzéssel elhozhat, engedelmességek; másképp nem! soha, soha, nem!” Frenyó Z. – Szabó F. (ed.), *Prohászka Ottokár; Naplójegyzetek III. (1919-1927)*, Szeged-Székesfehérvár, 1997., 124.

224 Prohászka lelki jellemvonásainak megközelítésében sokat segít az ugyancsak karizmatikus és szellemóriás Latino-vits Zoltán egyik interjúja, akit éppúgy stílusa miatt bíráltak legtöbbször, anélkül, hogy tárgyilag és érdemben megcáfolták volna. A művész így nyilatkozik önmagáról: „Egy gyerek is úgy jön a világra, hogy dühös. Egy idősödő gyerek, a színész, aki őrzi a gyerekségét, az talán köteles is megőrizni azt a toporzékolást és csodálkozást, ahogy a gyerek képes dühöngeni is, örülni is és játszani is. Vádolható vagyok avval, hogy én ezeket átviszem az életembe, ezt az örömet is, és ezt a toporzékolást is egyben. [...] Van egy bizonyos ügy – úgy is nevezhető, hogy a mi életünk vagy a mi sorsunk vagy a mi országunk vagy az itt élő minden embert ért igazságtalanság ügye –, ez izgat. Felizgat, hogy úgy mondjam. Tehát dühös vagyok. Könnyű egy bizonyos általános dühösködést felmérni az emberről a felületes szemlélőnek, [...] mert az emberek csak a rosszat szokták észrevenni, a jót azt ritkán. [...] Én a szakmámat szenvedélyesen szeretem, és szenvedélyes ember is vagyok [...]. Már bulvárlapban is leközltek, hogy én olyan ember vagyok, aki megmondom a véleményemet. Ez a vélemény nehezen támadható, mert nem az enyém. Nem magamért van, nem önös érdekből van, hanem tiszta lelkiismeretű, tiszta fejű [...] emberek érdekében van, tehát becsületes emberek oldaláról mondom én ezt az igazat. Néha talán a formában tévedek – igen, mindig erről beszéltek, hogy a forma... igazam van ugyan, de hát a forma... Nos hát, akinek igaza van, nem sokat törődik a formákkal. A formákkal mindig az törődik, akinek fogalma sincs az igazságról.” Szigethy Gábor (ed.), *Latinovits Zoltán: Emlékszem a röplés boldogságára – összegyűjtött írások*, Bp., 1985., 279-82. Főntartva, hogy ez egy művész szenvedélyes vallomása, következképpen erkölcsi kérdésekben túlzottan komolyan nem vehető, azért sok igazságot tartalmaz a hivatását szenvedélyesen szerető és gyakorló elkötelezett ember viselkedési normáiról.

225 GYURGYÁK 2001: 296.

226 Legutóbb Nyerges András, „Az aranyszájú püspök”, in 168 óra, 2006. április 3. (<http://www.168ora.hu/cikk.php?id=4988> – hozzáférés: 2006. április)

„Szeressük a prófétákat, Izrael ez áldott szentjeit s fogadjuk meg intelmeiket. Az a jövő, melyről ők szólnak, a mi jelenünk, a mi korunk. Igazodjunk szavaik szerint s ne hallgassunk azokra, kik racionalista szellemeskedéssel kicsavarják a prófétai szavak értelmét, de akik azután Krisztust, a Messiást többé nem is várhatják s nem is várják. Nem szabad visszatérnünk a vallásnak azon fokára, melyen ők álltak, hanem azt a jövődőt, azt a jobbat kell átkarolnunk, melyet ők kilátásba helyeztek, – hisz azért voltak próféták, vagyis a jobb jövődőség meglátói.

Mi e próféták szavát akarjuk megfogadni, mely szerint: Isten küld Messiást, a zsidó népből, Dávid nemzetségéből, – ez bevonul a jeruzsálemi templomba, ez ad dicsőséget e második templomnak, – szenvedni is fog s eladatik 30 ezüst pénzen. Szent lesz és tiszta, bátor s mégis áldozati bárány. „Feláldoztatott – mondja Izaiás – mert ő akarta és nem nyitotta meg száját; mint a juh, leölésre vitetik, és megnémul” (Iz. 53, 7). Jézus Krisztus eljött; szent volt, törvény-tisztelő s a törvényünk beteljesítője; tiszteletet követelt Mózes s a próféták iránt. Olvassátok Izrael fiai és leányai az evangéliumot s hasonlítsátok azt össze a prófétákkal, mely betetőzi ezeket mint a virág a lombot.”²²⁷

227 Ö.M., XXII., 345-46.

Kapcsolódó egyházi megnyilatkozások

- A Zsidósággal való Vallási Kapcsolatok Bizottsága, *Emlékezünk: megfontolások a Soáról* (1998. március 16.)
- Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Emlékezet és kiengesztelődés*, 1999. december.
- XI. Pius, „Mit brennender Sorge” kezdetű körlevél a nemzetiszocializmus ellen (1937. március 14.) in *AAS* 39 (1937), 145-167. (http://www.stjosef.at/dokumente/mit_brennender_sorge.htm – hozzáférés: 2006. július)

Irodalom

- „A zsidókérdés Magyarországon; A Huszadik Század körkérdése” in Hanák Péter (ed.), *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*, Bp., 1984.
- „Kinek áll érdekében...” in *Magyar Nemzet*, 2005. április 1.
- „Provokatív képregények a metrón”, in *Magyar Nemzet*, 2005. március 5.
- „Tassi bárány”, in *Magyar Nemzet*, 2006. július 1., 28.
- Adriányi Gábor, *Prohászka és a római index*, Bp., 2002.
- Attias, J-Ch. – Benbassa, E., *A zsidó kultúra lexikona*, Bp., 2003. (Eredeti mű: Attias, J-Ch. – Benbassa, E., *Dictionnaire de civilisation juive*, Larousse/VUEF, 2002.)
- Bangha Béla (ed.), *Katolikus Lexikon*, Bp., 1931.
- Barlay Ö. Szabolcs, *Hitvédelem és hazaszeretet avagy antiszemita volt-e Prohászka?*, Szfvár, 2004.
- Belon Gellért, „Prohászka tragédiái”. in *Vigília*, 1974/12.
- Benoschofsky Imre, *Zsidóságunk tanításai*, Bp., 1997.
- Bethlen István, *Válogatott politikai írások és beszédek*, Bp., 2000.
- Bibó István, „Zsidókérdés Magyarországon 1944 után”, in Hanák Péter (ed.), *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*, Bp., 1984.
- Braham, R. L., „Magyarország keresztény egyházai és a holokauszt”, in Braham, R. L. (ed.), *Tanulmányok a Holokausztról*, I., Bp., 2001.
- Cabaud, Judith, *A rabbi aki felismerte Krisztust, Eugenio Zolli élete*, Bp., 2006.
- Deák István, *Volt egyszer egy tisztikar*, Bp., 1993.
- Dubnov, Simon, *A zsidóság története*, Bp., 1991.
- Endreffy Zoltán, „Az antijudaizmustól az antiszemitizmusig”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005.
- Farkasfalvy Dénes, *Testté vált szó, evangélium Szent János szerint*, Eisenstadt, 1987.
- Fejtő Ferenc, *Magyarság zsidóság*, Bp., 2000.
- Finkelstein, Norman G., *A Holokauszt-ipar*, Bp., Kairosz, 2003. (eredeti mű: Finkelstein, Norman G., *The Holocaust Industry*, New York, 2001.)
- Frenyó Z. – Szabó F. (ed.), *Prohászka Ottokár; Naplójegyzetek III. (1919-1927)*, Szeged-Székesfehérvár, 1997
- Gárdonyi Máté, „Az aniszemitizmus funkciója Prohászka Ottokár és Bangha Béla társadalom- és egyházképében”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005.
- Gergely Jenő – Pritz Pál, *A trianoni Magyarország*, Bp., 1998.
- Gergely Jenő, „Prohászka és a Tanácsköztársaság”, in Szabó Ferenc (ed.), *Prohászka ébresztése*, II., Bp., 1998.
- Gergely Jenő, „Prohászka Ottokár közéleti működése”, in Szabó Ferenc (ed.), *Prohászka ébresztése*, I., Bp., 1996.
- Gergely Jenő, *Prohászka Ottokár. „A Napbaöltözött ember”*, Bp., 1994.

- Görömbei András, „A magyar népi irodalom” in *Mindentudás Egyeteme*, 2005. január 9.
- Gyáni Gábor, „«Erkölcstelen emancipáció» és «illuzórikus asszimiláció». Diskurzusok a zsidókérdésről”, in Hamp – Horányi – Rábai (ed.), *Magyar megfontolások a Soáról*, Bp.-Pannonhalma, 1999., 83-93.
- Gyurgyák János, *A zsidókérdés Magyarországon, politikai eszmetörténet*, Bp., 2001.
- Hamersveld, M. v. – Klinkhammer, M., *Könyörtelen messianizmus*, hn., én. (eredeti mű: Hamersveld, M. v. – Klinkhammer, M., *Messianisme zonder mededogen*, Nieuwegein, 1998.)
- Hamp – Horányi – Rábai (ed.), *Magyar megfontolások a Soáról*, Bp.-Pannonhalma, 1999.
- Heller Ágnes, „A «zsidókérdés» megoldhatatlansága”, in *Múlt és Jövő*, 2004/ 1-2.
- Heller Ágnes, „Hosszú utóirat «A «zsidókérdés» megoldhatatlansága» című írásomhoz”, in *Múlt és Jövő*, 2004/ 3.
- Horthy Istvánné (özv.) Edelsheim-Gyulai Ilona, *Becsület és kötelesség*, I-II., Bp., 2001.
- Horthy Miklós, *Emlékirataim*, Bp., 1993.
- Höffner, Joseph, *Keresztény társadalmi tanítás* (eredeti mű: Joseph Kardinal Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, 1997.), Bp., 2002.
- Izsák Lajos, *Rendszerváltástól rendszerváltásig*, Bp., 1998.
- Jászi Oszkár, *Magyar kálvária, Magyar feltámadás*, Bécs, 1920.
- Johnson, Paul, *A zsidók története*, Bp., 2001. (eredeti mű: Paul Johnson, *A History of the Jews*, hn., 1987.)
- Karner Károly, *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*, Debrecen, 1931.
- Karsai László, „Új magyar egyetemi és középiskolai tankönyvek a holokausztról”, in Braham, R. L. (ed.), *Tanulmányok a Holokausztról*, I., Bp., 2001.
- Kiss Antal (ed.), *Prohászka Ottokár parlamenti beszédei*, Írások Prohászkaról, 4. (sorozatszerkesztő: Barlay Ö. Szabolcs), Székesfehérvár, 2006.
- Klemm Kálmán, *Kereszténység vagy faji vallás?*, Bp., 1937.
- Kovács András (ed.), *Zsidók a mai Magyarországon*, hn., Múlt és Jövő könyvek, 2002.
- Kovács M. Mária, „A numerus clausus és a zsidótörvények összefüggéséről”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005.
- Kovács M. Mária, *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemitizmus*, Bp., 2001.
- Kovács Mónika, „Holokauszt és holokausztoktatás”, in *Világosság*, 2004/5.
- Kunszt György, „A «választott nép» modern problémakörének megjelenése Ady Endre és Tábor Béla műveiben”, in *Mérleg*, 2003/4.
- Lendvai L. Ferenc, „Bevezetés: gondolatok a zsidókérdésről”, in Lendvai – Sohár – Horváth (ed.), *Hét évtized a hazai zsidóság életében*, MTA Filozófiai Intézet, Bp., 1990.
- Lepp, I., *A modern ateizmus pszichoanalízise*, Bp., Kairosz, 2005. (eredeti mű: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*, Paris, 1961.)
- Lessing, Th, *Der jüdische Selbsthaß*, Matthes & Seitz Berlin, 2004.
- Litván György, „Jászi Oszkár és a zsidókérdés”, in Molnár Judit (ed.), *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Bp., 2005.
- Löw, Konrad, *A kommunista ideológia vörös könyve*, hn., én. (eredeti mű: Löw, Konrad, *Das Rotbuch der kommunistischen Ideologie Marx & Engels – Die Väter des Terrors*, Langen Müller, 1999.)
- Lukas, Richard C., *Forgotten Holocaust. The Poles Under German Occupation, 1939-1944.*, New York, 1997.
- Molnár Ernő, *A talmud könyvei*, Bp., (1921-23.) 1989.
- Monori Áron, „A numerus clausus és a magyar katolikus sajtó 1919-1920” in *Médiakutató*, 2003 nyár
- N. Szegvári Katalin, *Numerus clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon*, Bp., 1988.
- Nemeskürty István, *Mi történt velünk?*, Bp., 2002.

- Nyerges András, „Az aranyszájú püspök”, in 168 óra, 2006. április 3.
- Ormos Mária, „A zsidó «mentalitásról»” in *Múlt és Jövő*, 2005/4.
- Ormos Mária, *Padovától Trianonig, 1918-1920*, Bp., 1983.
- Posner, Zalman I., *A zsidó gondolkodásmód*, Bp., én. (eredeti mű: *Think Jewish*, Nashville, Tennessee, 1979.)
- Raffay Ernő, *Trianon titkai*, Bp., 1990.
- Romsics Ignác, *Magyarország története a XX. században*, Bp., 2002.
- Rózsa Huba, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Bp., 2005.
- Schütz Antal (ed.), *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*, Bp., 1928-29.
- Schütz Antal, „Prohászka pályája”, in Schütz Antal (ed.), *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*, Bp., 1928-29., XXV., 1-152.
- Seres László, „Gyűlöletbeszéd, avagy kinek jó a szigorítás?” in *Szombat*, 2003. február
- Silverstrim, Karen, „Overlooked Millions: Non-Jewish Victims of the Holocaust”, in *Central Arkansas Historical Review*, Spring 1999.
- Szabó Ferenc SJ, „Újabb támadás Prohászka ellen, Antiszemita volt-e Prohászka?”, in *Távlatok*, 2004. húsvét (63)
- Szabolcsi Lajos, *Két emberöltő*, MTA JK, Bp., 1993.
- Székely János, *Az Újszövetség teológiája*, Bp., 2003.
- Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*, Bp., 1934.
- Szemtől szemben a történelemmel és önmagunkkal. A holocaust és az emberi természet. Társadalomismereti szöveggyűjtemény középiskolások számára* (Budapest, Korona Nova Kiadó, 1997.)
- Szigethy Gábor (ed.), *Latinovits Zoltán: Emlékszem a röplés boldogságára – összegyűjtött írások*, Bp., 1985.
- Szolzenyicin, A. I., *Együtt*, I-II., hn. 2004-5. (eredeti mű: Szolzenyicin, A. I., *Dvesztyi let vmesztye [1795-1995]*, Moszkva, 2001.), I-II.
- Tábor Béla, *A zsidóság két útja*, hn., (1939.) 1990.
- Tarjányi Zoltán, „A Tizparancs státusza a zsidó és a keresztény etikában”, in *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Bp., 2003.
- Tisza István, *Válogatott politikai írások és beszédek*, Bp., 2003.
- Tomka Miklós, „A felekezeti struktúra változása kelet- és közép-európában”, in *Szociológiai Szemle*, 1996/1.
- Tormay Cécile, *Bujdosó könyv*, Bp., (1920. 1922.) 2003.
- Tóth Gy. László (ed.), *Politikailag Korrekt*, Bp., 2000.
- Ungváry Krisztián, „A progresszív és a vállalhatatlan”, in *Heti Válasz*, 2006. március 23.
- Vanyó L. (ed.), *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény írók, VIII., Bp., 1980-
- Zeidler Miklós (ed.), *Trianon*, Bp., 2003.
- Zeke Gyula, „Statistikai mellékletek (1735-1949)”, in Lendvai – Sohár – Horváth (ed.), *Hét évtized a hazai zsidóság életében*, MTA Filozófiai Intézet, Bp., 1990., I., 185. k.