

Het Hebreeuws en het zionisme: Taal en literatuur als spiegel van de zionistische geschiedenis

Jurriaan Mors

0842176

Bachelorscriptie Hebreeuwse en Joodse Studies

Scriptiebegeleider: Dr. H. Neudecker

30-09-2014

Inhoudsopgave

Inleiding: 1

I. De oorsprong van het zionisme

1.1 Historische wortels en precedents van het zionisme: 3

1.2 Moderne tijd en maatschappelijke veranderingen: 4

1.3 Pushfactoren van het zionisme: 5

1.4 Emigratie naar Palestina: 6

II. De Hebreeuwse taal en het zionisme

2.1 Hebreeuws vóór en tijdens de Joodse Verlichting: 8

2.2 Eliëzer Ben-Jehoeda: 10

2.3 Ontvangst van de heropleving en verspreiding: 11

2.4 Hebreeuws in Palestina: 12

2.5 Acceptatie als zionistische taal: 13

III. Hebreeuwse literatuur en het zionisme

3.1 Vroege Hebreeuwse literatuur en Palestina: 15

3.2 Hebreeuwse literatuur en het politieke zionisme: 16

3.3 Het realisme van Agnon en Brenner: 18

3.4 Schrijvers van het Mandaatgebied: 19

3.5 Sabra's: 20

3.6 De 'nieuwe golf': 21

3.7 Continuïteit: 22

IV. Het zionisme in *Een verhaal van liefde en duisternis*

4.1 Oz' leven en visie op politiek en schrijverschap: 24

4.2 Oz' literaire werk: 25

4.3 Thematiek in *Een verhaal van liefde en duisternis*: 26

4.4 Visie op Israël en de zionistische onderneming: 27

4.5 Het zionisme en Europa: 29

4.6 Het zionisme onder individuele Joden: 31

4.7 De Hebreeuwse taal, het Jiddisj, en het zionisme: 32

4.8 De problemen van het zionisme: 33

4.9 David Ben-Goerion: 35

Conclusies: 37

Literatuurlijst: 39

Inleiding

Het zionisme, de beweging om een Joods thuisland te stichten, lijkt al decennialang een geslaagde politieke onderneming. De Joodse staat Israël werd in 1948 gesticht en is vandaag de dag een democratische natostaat met een welvarende economie en een uitgebreide, voornamelijk Hebreeuwse cultuur. Het Joodse volk lijkt hiermee een plaats te hebben gekregen onder de volkeren, in een land waar discriminatie vanwege het joods zijn en racistisch antisemitisme vrijwel niet meer bestaan. Naast de Joden die in Israël wonen staat ook een groot deel van de Joodse diaspora, waarin nog altijd meer Joden wonen dan in Israël zelf,¹ achter de Joodse staat.²

Er zijn echter ook problemen opgetreden voor de zionistische onderneming. Het uitblijven van vrede met de Palestijnen en de vele fricties met andere landen in het Midden-Oosten maken Israël impopulair in de islamitische wereld en daarbuiten. Desondanks kent het zionisme naast de uiteindelijke oprichting van de staat Israël wel degelijk nog een succesverhaal. De opkomst van de ze sociale en politieke beweging in de negentiende eeuw ging namelijk gepaard met de heropleving van het Hebreeuws. In de zoektocht naar een seculiere identiteit voor alle Joden in de negentiende eeuw werd de Hebreeuwse taal nieuw leven ingeblazen, waarna die voorheen vrijwel uitsluitend liturgische taal op welhaast miraculeuze wijze een moedertaal werd van miljoenen sprekers. Een taal die inmiddels gebruikt wordt in alle facetten van het leven en op alle vlakken die een moderne taal beslaat; sociaal, cultureel en economisch. Het Hebreeuws werd opeens niet alleen maar gebruikt voor gebeden en religieuze teksten, maar ook voor sportverslagen, wasvoorschriften, reclames en popliedjes.

De keuze voor het Hebreeuws als taal die met de modernisering van het jodendom moest samengaan, kwam niet uit het niets. Ángel Sáenz-Badillos bestempelt de taal als dé taal van het jodendom, en volgens Ezra Spicehandler was het dan ook logisch dat het Hebreeuws de voertaal van het zionisme zou worden in plaats van één van de andere Joodse talen, die in de diaspora waren ontstaan.³ Aanvankelijk stond de Hebreeuwse taal, bewust of onbewust, dan ook in het teken van de stroming om de Joden als volk te verenigen in een moderne natie, en te doen vestigen in een land waarin zij zelfbeschikkingsrecht zouden kunnen hebben. De terugkeer naar Palestina én de heropleving van het Hebreeuws werden derhalve de twee belangrijkste pijlers van het zionisme.⁴

Deze twee doelstellingen stonden echter niet los van elkaar; volgens Ron Kuzar gingen de ontluikende Hebreeuwse taalkunde en de zionistische politiek van het begin af aan hand in hand met elkaar.⁵ De Joodse nationalistische stroming stond hierin niet alleen, want ook andere Europese nationalistische stromingen hadden een gemeenschappelijke taal al opgeworpen als essentieel aspect dat van hun sociale groep een unieke natie maakte, net als andere zogenaamde objectieve factoren zoals een gedeelde geschiedenis en dezelfde gebruiken.⁶

¹‘Vital Statistics: The Jewish Population of the World’, *The Jewish Population of the World*. 2013.

²Ian J. Bickerton en Carla L. Klausner, *A Concise History of the Arab-Israeli Conflict*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995, 6.

³Ángel Sáenz-Badillos, ‘Hebrew as the Language of Judaism’, in: Stefan Weninger e.a., *The Semitic Languages. An International Handbook*. Göttingen: De Gruyter Mouton, 2011, 537. Ezra Spicehandler e.a., ‘Modern Hebrew Literature’, in: Michael Berenbaum en Fred Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 684-738, 685.

⁴Hamutal Bar-Yosef, ‘De-romanticized Zionism in Modern Hebrew Literature’, *Modern Judaism* 16., 1996, 67-79, 67.

⁵Ron Kuzar, *Hebrew and Zionism. A Discourse Analytical Cultural Study*. Berlijn: Walter de Gruyter GmbH, 2001, 1-3.

⁶Ilker Aytürk, ‘Revisiting the Language Factor in Zionism: The Hebrew Language Council from 1904 to 1914’, *Bulletin of the School of African & Oriental Studies*, Vol. 73, No. 1, 2010, 45-64, 46.

In het licht van de interactie tussen taal en politieke ideologie kreeg ook de Hebreeuwse literatuur een tweede leven. De opkomst van andere moderne natiestaten in Europa was veelal gepaard gegaan met literatuur die de ontluikende naties hielp bij het vinden van een ideologie op basis van gemeenschappelijke grondslagen en doelen,⁷ en de Hebreeuwse literatuur zou hierin geen uitzondering zijn. Die literatuur, die toch al een lange geschiedenis kende met het joodse volk, zou een belangrijke rol gaan spelen in de geschiedenis van het zionisme en in de wederopbloei van de Hebreeuwse taal zelf.

Hoe werkte en werkt die interactie tussen de taal, de literatuur en het zionisme precies? Om die vraag te beantwoorden, zal ik allereerst kijken naar de vroege geschiedenis van het zionisme, om te kijken wat die politieke beweging in het beginsel omvatte, en wat de gevolgen van het ontstaan ervan waren voor het jodendom. Daarna zal ik de loop van de geschiedenis van het vroege zionisme en de Joodse vestiging in het land Israël verder onder de loep nemen aan de hand van de geschiedenis van de Hebreeuwse taal.

Eén van de grootste ambities van de culturele heropleving van het Hebreeuws was het creëren van een moderne maar onmiskenbaar Hebreeuwse cultuur, die de Joden moest herenigen met het land Israël.⁸ In hoofdstuk drie behandel ik dan ook de verschillende fases van de moderne Hebreeuwse literatuur, welke rol die speelde in de zionistische geschiedenis, en hoe zij die algemene ambitie probeerde te realiseren. Daarnaast belicht ik verschillende tendensen onder Hebreeuwse schrijvers, om te laten zien hoe zij het zionisme en Israël in hun werken neerzetten, en hoe de verschillende generaties schrijvers historische en politieke veranderingen in hun werken naar voren brachten.

In hoofdstuk vier bekijk ik hoe het zionisme in de Hebreeuwse literatuur naar voren komt in Amos Oz' autobiografische roman *Een verhaal van liefde en duisternis*, dat in 2002 in het Hebreeuws verscheen. Hierin vertelt Oz een geschiedenis van het zionisme aan de hand van zijn eigen familiegeschiedenis. Door de samenkomst van alle aspecten van het zionisme in zowel taal, literatuur als geschiedenis, en Oz' bekendheid als één van de bekendste schrijvers in Israël⁹ is deze roman volgens mij bij uitstek geschikt om als voorbeeld te dienen voor de interactie tussen het Hebreeuws en het zionisme.

⁷ Risa Domb, 'Ideology, Identity and Language in Modern Hebrew literature', *Israel Affairs*, Vol. 7, No. 1, 2000, 71-86, 71.

⁸ Yaron Peleg, 'Writing the Land: Language and Territory in Modern Hebrew Literature', *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol 12, No. 2, Juli 2013, 297-312, 297.

⁹ Volgens Avraham Balaban is Oz "the most popular writer of his generation." Avraham Balaban, 'Oz, Amos.' in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 554-556, 555.

Hoofdstuk 1– De oorsprong van het zionisme

De huidige Modern Hebreeuwse literatuur komt voort uit het zionisme, en die onderneming bood samen met de staat Israël, het belangrijkste doeleinde daarvan, een platform voor de Hebreeuwse taal om verder te groeien en zo de taal van een moderne natie te worden. Daarom zal ik in dit hoofdstuk een korte geschiedenis van de grondslagen van het zionisme geven, om een beeld te schetsen van de moderniserende processen van het jodendom die uiteindelijk het zionisme en de Hebreeuwse taal en literatuur voortbrachten.

1.1 Historische wortels en precedents van het zionisme

Het zionisme, het streven naar een onafhankelijke natiestaat voor het Joodse volk, is een moderne ideologie, die in de negentiende eeuw ontstond in navolging van vergelijkbare nationalistische bewegingen in Europa. Die bewegingen kwamen voort uit 'een nieuwe sociale gevoeligheid' die werd gevoed door seculier onderwijs.¹⁰ De geschiedenis van de moderne staat Israël begint dus pas echt in de negentiende eeuw, toen het idee van het zionisme ontstond. Pas later kwam er ook een sterke voorkeur voor Israël¹¹ als locatie van de natiestaat, maar die voorkeur had een Bijbels precedent.¹²

Hoewel zionisme in de Bijbel wellicht een anachronisme met zich meebrengt doordat het uiteindelijk een moderne nationalistische stroming is, rust de ideologie voor een groot deel wel degelijk op het oude Israël. In vrijwel elk bijbelboek staan talloze verwijzingen naar het gebied of naar Jeruzalem, en het merendeel van de verhalen spelen zich daar af. Al vroeg in de Bijbel komen we dan ook 'zionistische' ideeën tegen die de link tussen het Joodse volk en het land Israël leggen. 'Zion' gold door alle eeuwen heen als een essentieel onderdeel van het sociale en het religieuze leven van Joden, en speelde in de religie een praktisch even grote rol als God zelf.¹³ Na het monotheïsme was het land als literair concept volgens Avi Erlich dan ook de tweede grote uitvinding van de oude Israëlitische beschaving.¹⁴

Vroege zionisten zouden daarnaast een zekere legitimiteit aan de Bijbel kunnen ontleen. Net als andere nationale bewegingen in Europa zochten ook zij naar historisch bewijs voor de authenticiteit van hun volk. De Bijbel zorgde voor een genealogie en toonde de historische band die het volk met Palestina had aan. Zowel cultureel als historisch kon Israël zo de rol van thuisland invullen.¹⁵

De Hebreeuwse Bijbel is uiteindelijk vooral interessant voor de rol van het Hebreeuws in het zionisme doordat het aantoont dat de Hebreeuwse taal al in een zeer vroeg stadium niet alleen verbonden was aan de joodse godsdienst, maar ook aan het land Israël zelf. Dit schiep een historisch precedent dat zich gedurende de geschiedenis van het zionisme zou herhalen.

In de diaspora, de Joodse gemeenschap buiten Israël die zich al voor onze jaartelling vormde, kwamen de Joden in contact met verschillende andere volkeren. De dominante Griekse cultuur stond in schril contrast met het jodendom van destijds maar was desondanks aantrekkelijk voor veel Joden.¹⁶ Op die

¹⁰Anita Shapira, *Israel. A history*. Lebanon, NH: Brandeis University Press, 2008, 6.

¹¹In dit essay ook wel 'Palestina' genoemd, om het te onderscheiden van de moderne staat Israël.

¹²Het woord 'zionisme' is afgeleid van de berg Zion naast Jeruzalem, die symbool kwam te staan voor Jeruzalem.

¹³Howard M. Sachar, *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time*. New York: Alfred A. Knopf, 1982, 5.

¹⁴Avi Erlich, *Ancient Zionism. The Biblical Origins of the National Idea*. New York: Simon & Schuster, 1995, 2.

¹⁵Shapira, *Israel*, 18. Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 11.

¹⁶Sherwin Wine, *A Provocative People. A Secular History of the Jews*. Farmington Hills, MI: The Milan Press 2012, 111.

manier werden Joden dan ook voor het eerst ‘wereldburgers’, die probeerden gedeeltelijk te assimileren in een dominante cultuur. Eenzelfde proces zou gedurende de negentiende eeuw, toen het zionisme ontstond, ook spelen.

De herinnering aan Israël bleef ook buiten het land levend. Volgens Howard Sachar was door alle eeuwen van de Joodse verspreiding over de wereld heen de heugenis aan het ‘voorvaderlijk thuisland’ gemeengoed onder alle Joden. In verhalen en religieuze liturgie werd gesproken over het verloren Zion. Dichters en mystici van Spanje tot aan Perzië spraken een ‘universele nostalgie’ uit naar het land.¹⁷ Ook Jeruzalem bleef buiten de fysieke plek zelf constant herinnerd.¹⁸ De terugkeer van Joden naar Jeruzalem en Zion werd in de diaspora dan ook een centraal onderdeel van joodse rituelen en praktijken.¹⁹

Het jodendom overleefde in de diaspora, wat een uiteindelijke terugkeer naar het land Israël mogelijk maakte. Uiteindelijk zouden zorgen over assimilatie en herhaaldelijke gewelddadige uitbraken van oude en nieuwe vormen van antisemitisme waaruit het zionisme uiteindelijk zou ontstaan. De term ‘zionisme’ zelf werd in 1886 voor het eerst gebruikt, in een artikel van Nathan Birnbaum.²⁰ De beweging zelf kreeg echter al eerder gestalte.

1.2 Moderne tijd en maatschappelijke veranderingen

In de loop van de achttiende eeuw werd de Joodse gemeenschap in Europa langzamerhand blootgesteld aan ideeën van de Verlichting en het modernisme. Tijdens de Middeleeuwen hadden de Joden nog een zogenaamde *kahal* (letterlijk ‘gemeenschap’ in het Hebreeuws) gevormd. Hierin bestond een zekere mate van zelfbeschikking waarbij de halachische²¹ wetten konden worden opgelegd en nageleefd. Sachar noemt de Joodse gemeenschap in Europa van voor de moderne tijd dan ook een ‘volk in quarantaine’ en uitdrukkelijk niet-Europees. Fysiek woonden ze namelijk gedwongen in een getto, terwijl ze sociaal en cultureel gezien alleen met de regels van de *kahal* te maken hadden.²²

De *kahal* begon te verdwijnen door de opkomst van rechtssystemen waarvan de wetten voor iedereen golden.²³ Hierdoor kwamen er nieuwe mogelijkheden voor de Joden in bepaalde gebieden in Europa. Ze mengden zich in het sociale leven, leerden landstalen en kregen seculier onderwijs.²⁴ Jehoeda Leib Gordon omschreef die situatie in de gebiedende wijs in zijn gedicht *הקיצה עמי* (*hakitsa ami*), ‘Word wakker, mijn volk’;“(…) wees een mens [buitenshuis], maar een Jood in je tent.”²⁵ Gordon was dichter ten tijde van de Joodse variant van de Europese Verlichting, de zogeheten *Haskala*,²⁶ die in de achttiende en negentiende eeuw ontstond in Duitsland en Pruisen. Later verspreidde de stroming zich ook naar Oost-Europa.

¹⁷Howard M. Sachar, *A History of the Jews in the Modern World*. New York: Vintage Books, 2006, 255.

¹⁸In de woorden van Rich Cohen zegt een orthodoxe jood die zijn gebeden op de juiste wijze opzegt, tien keer per dag ‘Jeruzalem’. Rich Cohen, *Israel is Real*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009, 85.

¹⁹Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 6.

²⁰Ibidem, 25.

²¹Religieuze voorschriften die de rabbijnen na de verbanning uit Israël hadden opgesteld op basis van de Tenach. Louis Jacobs en Benjamin de Vries, ‘Halakhah’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 251-258, 251.

²²Sachar, *A History of the Jews in the Modern World*, 3, 5.

²³Shapira, *Israel*, 8-9.

²⁴Ibidem, 8-9.

²⁵אדם בצאתך ויהודי באהלך היה. Jehoeda Leib Gordon, *הכרמל, הקיצה עמי*, 6:1, April 1866 (Ijar 5626), in: Gershon Bacon, ‘An Anthem Reconsidered: On Text and Subtext in Yehuda Leib Gordon’s “Awake, My People!”’ in: *Prooftexts*, Vol. 15, 1995, 185-194, 188. Door mijzelf vertaald vanuit het Hebreeuws.

²⁶Afgeleid van de Hebreeuwse wortel שכל, dat ‘verstand, intelligentie’ betekent. Ezra Spicehandler e.a., ‘Modern Hebrew Literature’, 686.

Voorstanders van de *Haskala*, de zogeheten *maskilim*, stelden dat seculier onderwijs een vast onderdeel van de Joodse opvoeding en onderwijs moest worden, in plaats van het louter volgen van Tora-studies. Het uiteindelijke doel van de beweging was assimilatie in de verschillende Europese naties waar de Joden woonden, en de *Haskala* zou dan ook vergaand bijdragen aan de modernisering van grote groepen Joden, die vaak hun taal en dracht aanpasten, maar ook loyaal werden aan het land waarin ze woonden.²⁷

Volgens Bickerton en Klausner hadden de Joden hun taalkundige en culturele eigenschappen door de eeuwen heen behouden vanwege de sociaaleconomische rol die zij vervulden in de verschillende maatschappijen waarin ze leefden. Hoewel die rol tijdens de Middeleeuwen beperkt was geweest tot bepaalde beroepen, waren het juist die beroepen (bijvoorbeeld in de financiële sector) waarmee ze tijdens de Industriële Revolutie in West-Europa welvarender konden worden.²⁸ De moderne tijd kwam zo voor de Joden op twee punten een goed tijdstip. Enerzijds stelde het hen fysiek in staat om zich vrijer te bewegen, en aan de andere kant gaf het hen de materiële middelen om de mogelijkheden in hun beroepsgroepen verder uit te breiden.

1.3 Pushfactoren van het zionisme

Paradoxaal genoeg begon de natievorming van de Joden aanvankelijk met een soort identiteitscrisis in plaats van met de opkomst van een gevoel van nationale eenheid, zoals dat met andere volkeren gebeurde.²⁹ Joodse gemeentes uit verschillende landen waren voor de Verlichting weliswaar een hechte gemeenschap geweest die elkaar bijstond in geval van nood, maar van een natie was geen sprake. De banden tussen de gemeenschappen waren vrijwel uitsluitend religieus. Toen de affiniteit met de religie verzwakte door secularisering werden die banden nog eens bekeken. Deelden Joden nu nog steeds louter een religie, of vormden ze ook een aparte natie?³⁰

Tot aan het begin van de twintigste eeuw werd de identiteit van veel Joodse individuen nog steeds voor een groot deel bepaald door religie. Er waren Duitsers van het joodse geloof, Fransen van het joodse geloof, et cetera. De moderne tijd versterkte echter ook nationalistische gevoelens onder Joden. Het zionisme was volgens Bickerton en Klausner dan ook het Joodse antwoord op het ontstaan van de seculiere identiteit in Europa, niet louter een reactie op discriminatie, maar een zoektocht naar zelfbeschikking in een modern en seculier tijdperk. Dit nationalistische aspect van het zionisme veranderde het religieuze, passieve verlangen naar Zion uiteindelijk in een politieke, actieve beweging.³¹

Ondanks de vrijheden in bepaalde Europese landen waren de leefomstandigheden van veel Joden aldaar nog steeds erbarmelijk. Velen van hen leefden noodgedwongen in armoede. Het opkomende nationalisme onder bijvoorbeeld Polen, Russen en Hongaren dulde de kosmopolitische Joden niet. Bovendien kreeg het aloude christelijke antisemitisme³² een nieuwe racistische vorm. Volgens Shapira

²⁷Leib Gordon, die in het Russische Rijk woonde, zag voor Joden een grote verrijking in de seculiere Russische cultuur om hem heen. Joodse tradities moesten volgens hem dan ook binnen de muren van het huis en de synagoge worden nageleefd, maar daarbuiten moest een Jood vooral uitgesproken Russisch zijn. Sachar, *A History of Israel*, 8. Azriel Shochat, Judith R. Baskin en Yehuda Slutskyn, 'Haskalah', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 434.

²⁸Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 20-21.

²⁹Het zionisme als nationalistische stroming kwam dan ook vrij laat. Shapira, *Israel*, 18. Eric J.E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 57, 76-77.

³⁰Shapira, *Israel*, 9.

³¹Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 23-24.

³²Dat hield de Joden verantwoordelijk voor de dood van Jezus, Shapira, *Israel*, 5.

was het voor het eerst voor een Jood niet meer mogelijk om zich te bekeren om zijn of haar lot te ontlopen.³³ Bickerton en Klausner noemen deze raciale vorm van antisemitisme de voornaamste reden voor het opkomen van het zionisme als alternatief voor assimilatie voor de meeste Joden, omdat zij hierdoor ondervonden dat gelijkheid en emancipatie voor hen zelfs in het moderne West-Europa niet mogelijk was.³⁴ Nieuwe vormen van communicatie en kranten in het Jiddisj en Hebreeuws zorgden ervoor dat nieuws over een bepaalde Joodse gemeenschap Joden over het hele continent ter ore kwam.³⁵ Hoe graag zij ook wilden emanciperen en onderdeel wilden zijn van het nieuwe Europa met zijn natiestaten, telkens weer werd de intelligentsia die dergelijke ideeën propageerde, geconfronteerd met de harde werkelijkheid.³⁶

Naast seculiere ideeën over een Joods thuisland, gingen er in de negentiende eeuw ook religieuze stemmen op die pleitten voor Joodse vestiging in het land Israël. De Joden die zich hiervoor uitspraken kwamen voornamelijk uit Oost-Europa. Zij zetten zich in voor het behoud van het jodendom en Joodse tradities, waar de nieuwe Joodse gemeenschap en cultuur in Palestina uiteindelijk zorg voor zou moeten dragen. De rabbijn Judah Alkalai pleitte bijvoorbeeld al vroeg in de negentiende eeuw voor de kolonisatie van Palestina door een specifiek aantal Joden (22.000) om zo een eventuele goddelijke ‘verlossing’ van het Joodse volk te versnellen.³⁷ Dit religieuze zionisme zou uiteindelijk samen met zijn seculiere tegenhanger zorgen voor de economische en sociale heropleving van het Joodse volk, ook buiten Palestina.³⁸

1.4 Emigratie naar Palestina

Het waren niet alleen de ideeën over een Joods thuisland die de uiteindelijke emigratiegolven naar Israël op gang brachten. Veel van de *aliot* (letterlijk ‘opgangen’ en de Hebreeuwse term voor emigratie naar Palestina³⁹) werden voorafgegaan door negatieve gebeurtenissen in het land van herkomst van de emigranten.⁴⁰ Ook politieke zionistische groeperingen zoals *Chovevee Tsion*, ‘de liefhebbers van Zion’, werden pas opgericht na een reeks pogroms.⁴¹ De eerste emigranten naar Palestina kwamen voornamelijk uit Oost-Europa, uit het Russische Keizerrijk, waar een vorm van staatsantisemitisme werd gepropageerd om pogroms aan te wakkeren.⁴² In die tijd verlieten duizenden Joden Rusland.⁴³

In 1882 landde de eerste groep Joden in Palestina die lid was van *Chovevee Tsion*. Deze eerste emigratiegolf duurde tot en met 1903. Tegen die tijd hadden ongeveer tienduizend joden zich in het

³³ Ibidem, 6.

³⁴ Bickerton en Klausner, *A History of the Arab-Israeli Conflict*, 22.

³⁵ Op die manier leerde men bijvoorbeeld met afschuw over de gewelddadige pogroms in Rusland, of over de Dreyfus-affaire in Frankrijk. Shapira, *Israel*, 6. De Dreyfus-affaire is op veel manieren typerend voor de Joodse situatie in de negentiende eeuw. Alfred Dreyfus was een officier in het Franse leger die werd beschuldigd van het lekken van militaire geheimen aan de Duitse vijand. Hoewel hij zichzelf Frans voelde, was zijn joods zijn de reden van de beschuldiging. In zijn memoires, die hij in 1901 schreef, komt het woord ‘Jood’ geen één keer voor. Cohen, *Israel is Real*, 145.

³⁶ Shapira, *Israel*, 20.

³⁷ Sachar, *A History of Israel*, 6.

³⁸ Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 22.

³⁹ De verschillende Joodse emigratiegolven naar Palestina in de late negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw kregen allemaal het predicaat *alia*; Eerste, Tweede, etc. In deze scriptie wordt veelvuldig van deze aanduidingen gebruikgemaakt. Misha Louvish en Fred Skolnik, ‘Aliyah’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 660-661.

⁴⁰ Shapira, *Israel*, 34.

⁴¹ Ibidem, 18.

⁴² Wine, *A Provocative People*, 282.

⁴³ Shapira, *Israel*, 34.

land gevestigd. t.⁴⁴ De eerste *alia* was het begin van de Joodse heropleving in het land Israël, en legde de basis voor veel moderne steden, waaronder Risjon Letsion⁴⁵ en Petach Tikva⁴⁶. De ideeën voor de volksverhuizing naar Palestina waren weliswaar geplant door het zionisme, maar de praktische fundamenten werden gelegd door de kolonisten van de Eerste Alia.

Theodor Herzl zou het zionisme uiteindelijk politiek vertegenwoordigen en verenigen in de zogeheten Zionistische Organisatie, die opgericht werd tijdens het eerste Zionistische Congres in Basel in 1897.⁴⁷ Herzl werkte in de jaren na het congres onvermoeibaar aan het mobiliseren van zijn volk.⁴⁸ Het zionisme werd na het congres in Basel de belangrijkste sociale, politieke en religieuze kwestie in de Joodse gemeenschap in Europa.⁴⁹ Slechts enkele Joden zagen het nut van een Joodse natiestaat in Palestina niet in, bijvoorbeeld bepaalde groepen charedische Joden. Zij wachtten op de Messias en keurden elk menselijk handelen die een Joodse staat in Israël probeerde te creëren af. Sommige groeperingen zagen de noodzaak van Israël zelfs na de Holocaust niet in.⁵⁰ Maar de realiteit van het gewelddadige antisemitisme waar Joden in Europa mee te maken hadden gekregen, maakte het idee van een Joodse natiestaat in Palestina voor de meeste Joden weer acceptabel.

⁴⁴Een groot deel van hen werd gesponsord door Edmond de Rothschild, een rijke Joodse filantroop. Zijn financiële bijdrage aan de vroege kolonisten was zo groot, dat de onderneming zonder die steun waarschijnlijk zou zijn mislukt. Rothschild steunde rond 1900 ongeveer 350 families, de helft van alle Joodse kolonisten in Palestina. Rothschild's geld geeft aan hoezeer het zionisme hand in hand ging met de moderne tijd. Zonder dat geld had de zionistische onderneming wellicht nooit voet aan de grond gekregen in Palestina. Bickerton en Klausner, *The Arab-Israeli Conflict*, 22.

⁴⁵Letterlijk vertaald "eerste in Zion".

⁴⁶"Opening van de hoop".

⁴⁷Sachar, *A History of Israel*, 32.

⁴⁸Cohen, *Israel is Real*, 153-154.

⁴⁹Sachar, *A History of Israel*, 32-33.

⁵⁰Cohen, *Israel is Real*, 87. Men denke hierbij aan de aanhangers van *Neturei Karta*, ("de beschermers van de stad" in Babylonisch Aramees) die bekendstaan om hun antizionistische activisme. De leden van deze groep zijn voornamelijk ultraorthodoxe Joden uit Jeruzalem en New York. Zij protesteren vaak tegen de staat Israël en houden dialogen met publieke figuren die antizionistische denkbeelden uiten, zoals de voormalig president van Iran Mahmoud Ahmadinejad. Alan T. Levenson e.a., *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*. Chichester: John Wiley & Sons, 2012, 455.

Hoofdstuk 2 – De Hebreeuwse taal en het zionisme

Hoewel de Joodse staat uiteindelijk werd gesticht door emigranten, was het idee van de terugkeer van de Joden als volk in het land Israël allereerst nieuw leven ingeblazen door filosofen, schrijvers en journalisten. Zij beschreven de ontluikende Joodse natie in hun romans, opiniestukken en gedichten en maakten het concept van leven in Palestina levensvatbaar. Van hen zijn er legio teksten die onder andere werden geschreven in de taal die de Joden door alle millennia heen heeft verbonden: het Hebreeuws. In dit hoofdstuk behandel ik dan ook de moderne geschiedenis van de Hebreeuwse taal tegen de achtergrond van de modernisering van het jodendom en het opkomende zionisme.

2.1 Hebreeuws vóór en tijdens de Joodse Verlichting

Het Hebreeuws werd na de verbanning van de Joden uit Palestina eeuwenlang nauwelijks nog gesproken door Joden. Andere talen hadden de taal, waarvan de eerste teksten dateren uit de tiende eeuw voor het begin van onze jaartelling,⁵¹ als spreektaal vervangen. Aanvankelijk waren dat het Aramees en het Grieks, eeuwen later ontstonden onder andere het Jiddisj en het Ladino. De meeste van de Joodse talen werden in het Hebreeuwse (eigenlijk het Aramese) schrift geschreven, waardoor de connectie met het Hebreeuws nooit ver weg was. Dat werd nog verder geholpen door het feit dat deze talen vol zaten met uit het Hebreeuws afgeleide woorden, uitdrukkingen en zinsneden.⁵²

Door blijvende connecties met het Hebreeuws werd de taal in de diaspora dus niet vergeten. Het Hebreeuws was echter al min of meer een liturgische taal geworden voordat de Joden überhaupt uit Palestina verdreven waren. Het werd nog steeds bestudeerd, zelfs toen het na 200 vrijwel helemaal in onbruik raakte als spreektaal.⁵³ Ook literair gebruikte men het Hebreeuws nog steeds, en er zijn talloze gedichten⁵⁴ en bijbelcommentaren⁵⁵ in de taal geschreven na het verdwijnen ervan uit het dagelijks leven. De heilige status van het Hebreeuws was daarnaast al die tijd onbetwistbaar. Het had de toenaam als לשון הקודש (*lesjon hakodesj*), ‘de heilige taal’, al vroeg verkregen.⁵⁶

De heropleving van het Hebreeuws als spreektaal werd voorafgegaan door ontwikkelingen in Europa die in gang werden gezet door de Verlichting, net als de beginselen van het zionisme. Ora Schwarzwald plaatst de beginselen van het Modern Hebreeuws dan ook in het midden van de achttiende eeuw, toen individuele Joden seculiere literatuur en hun correspondentie in het Hebreeuws begonnen te schrijven.⁵⁷ Tijdens de *Haskala* verschenen de eerste Hebreeuwse ‘kranten’ en (literaire) tijdschriften, zoals *המאסף* (*ha-me’assef*), ‘de bloemlezing’, in 1783.⁵⁸

⁵¹ Joel Hoffman, *In the Beginning. A Short History of the Hebrew Language*. New York: New York University Press, 2004, 18.

⁵² Bernard Spolsky en Elana Shohamy, *Languages of Israel. Policy, Ideology and Practice*. Clevedon: Cromwell Press, 1999, 10-11. Ruth A. Berman, ‘Modern Hebrew’, in: Robert Hetzron e.a., *The Semitic Languages*. London: Routledge, 1997, 313.

⁵³ Desondanks bleven enkele gemeenschappen de taal nog eeuwenlang onderling bezigen. Ángel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*. Vertaald door John Elwolde. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 203. Ook volgens Berman werd de taal nog wel mondjesmaat gesproken, maar nooit meer door een talige sprekers. Berman, ‘Modern Hebrew’, 312.

⁵⁴ Enkele zal ik behandelen in het volgende hoofdstuk, wanneer ik de rol van het Hebreeuws in de diaspora bespreek.

⁵⁵ Zoals bijvoorbeeld die van Rasji. Avraham Grossman e.a., ‘Rashi’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 101-106, 102-103.

⁵⁶ Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 2.

⁵⁷ Ora R. Schwarzwald, ‘Modern Hebrew’, in: Weninger e.a., *The Semitic Languages*, 523e.

⁵⁸ Azriel Shochat, Judith R. Baskin en Yehuda Slutszyn, ‘Haskalah’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 434.

De Joodse filosofen en schrijvers van de *Haskala*, de *maskiliem*, grepen net als andere nationalistische Europese denkers en kunstenaars terug op het eigen verleden, waardoor ze het Hebreeuws weer gingen respecteren als literaire taal en daar ook weer in gingen schrijven. Het Bijbels Hebreeuws verkozen ze uit nostalgische redenen dan ook boven het Rabbijns Hebreeuws van de periode van vlak voor en na de verbanning uit Israël. Dat zat volgens hen vol Aramese invloeden en grammaticale fouten.⁵⁹ Aanvankelijk schreven de eerste prozaschrijvers van het Hebreeuws dan ook nog in een soort pseudo-Bijbels Hebreeuws over voornamelijk Bijbelse onderwerpen,⁶⁰ maar de ideeën die zij daarin uitdroegen waren wel degelijk modern.⁶¹

Eén van de *maskiliem* was Abraham Mapoe. Mapoe schreef één van de eerste nieuwe romans in het Hebreeuws, אהבת ציון ('*ahavat tsion*'), 'Liefde voor Zion', een roman uit 1853 die zich afspeelt in de tijd van Jesaja. Mapoe probeerde actief het Bijbels Hebreeuws te simuleren,⁶² waardoor de mogelijkheden voor de manier van schrijven beperkt waren. Alle woorden in zijn romans moesten van Bijbels Hebreeuwse oorsprong zijn, ook al hoorde er een moderne betekenis bij. Mapoe zette ondanks de beperkingen van zijn stijl met zijn roman een trend in de Hebreeuwse literaire gemeenschap.⁶³

Die trend zou later worden doorbroken door andere schrijvers, die zich niet hielden aan de conventies die Mapoe's werken hadden gezet. Mendele Mojcher Sforim ('de boekverkoper', het pseudoniem van Sjolem Jankev Abramovitsj) liet de strikte navolging van het Bijbels Hebreeuws varen en betrok ook Middeleeuwse en Rabbijns Hebreeuwse woorden, stijl en grammatica in zijn werk. Zo gebruikte hij Griekse en Aramese leenwoorden uit het Rabbijns Hebreeuws, en liet hij Bijbelse grammaticale constructies zoals het imperfectum consecutivum, een vertelvorm waarin een toekomstige tijd wordt gebruikt om een verleden tijd aan te duiden, vallen.⁶⁴ Hierdoor werd het Hebreeuws van zijn romans veel rijker en gevarieerder dan dat van bijvoorbeeld Mapoe. Zijn stijl werd al snel overgenomen door andere schrijvers, waardoor het literaire Hebreeuws, los van de strakke richtlijnen die Mapoe had neergezet, nog meer in zwang kwam. Volgens Sáenz-Badillos wordt Abramovitsj vanwege zijn belangrijke innovaties ook wel gezien als de vader van het Modern Hebreeuws.⁶⁵

Ondanks hun gebruik van het Hebreeuws stonden Mapoe en Abramovitsj nog ver weg van het politieke zionisme zoals Herzl dat uiteindelijk zou verenigen. Hebreeuwse schrijvers van de negentiende eeuw liepen echter wel degelijk vooruit op die politieke beweging. De gedachtegangen die ze in hun romans lieten doorschemeren laten net als vroege zionisten een afkeer zien van de diaspora en de in hun ogen zwakke mentaliteit die daarmee gepaard ging. De samenleving van diaspora-Joden werd in hun werken vaak neergezet als verloederd en welhaast achterlijk. Vooral de gemeenschappen in de *sjtetls*, arme Joodse nederzettingen in het speciaal toegewezen vestigingsgebied (de zogeheten *Tsjerta*) voor Joden in het Russische Rijk, moesten het ontgelden. De Hebreeuwse schrijvers riepen die Joodse gemeenschappen in hun werken dan ook op tot het volgen van seculier onderwijs, en spoorden hen aan om economisch productiever te zijn.⁶⁶

Tegelijkertijd met de literaire heropleving van het Hebreeuws in Centraal- en Oost-Europa, vond er in Ottomaans Palestina een opleving van het gesproken Hebreeuws plaats. Aan het eind van de

⁵⁹Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 267.

⁶⁰Kuzar, *Hebrew and Zionism*, 7.

⁶¹Yael Shefer, 'The Re-Emergence of Hebrew as a National Language', in: Weninger, *The Semitic Languages*, 547.

⁶²David Patterson, 'Mapu, Abraham', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 505-507, 506.

⁶³Shapira, *Israel*, 11.

⁶⁴Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 268-269.

⁶⁵Ibidem, 268.

⁶⁶Shapira, *Israel*, 136.

negentiende eeuw kwamen de eerste Joodse immigranten in oude steden als Safed, Tiberias en Jeruzalem in aanraking met Joden die er al eeuwenlang woonden, die hoorden bij de zogeheten oude *jisjoev* (Hebreeuws voor ‘gemeenschap’). Deze Joodse inwoners hadden geen onderlinge taal en hadden samen met de nieuwkomers als *millet*, een religieuze minderheid van het Ottomaanse Rijk, een taal nodig om onderling te onderhandelen over hun belangen bij de autoriteiten. Daarnaast was er ook in de handel behoefte aan een gemeenschappelijke taal om in te communiceren. Zo werd het liturgische Hebreeuws dat men al kende, gebruikt als een beperkte *lingua franca* onder Joden in Ottomaans Palestina.⁶⁷ Het Hebreeuws werd volgens Sáenz-Badillos echter al voor de komst van de eerste zionisten gebruikt onder Joden in Palestina als taal om onderling te communiceren.⁶⁸ In ieder geval was het Hebreeuws volgens Schwarzwald rond 1900 een verbindend kenmerk van alle Joodse immigranten aldaar.⁶⁹

2.2 Eliëzer Ben-Jehoeda

Ondanks de spontane ontwikkelingen in de achttiende en negentiende eeuw was de heropleving van het gesproken Hebreeuws net als het ontstaan van het georganiseerde zionisme voor een deel toe te schrijven aan één man, Eliëzer Ben-Jehoeda. Hij bracht zijn passie voor taal en zijn betrokkenheid bij de Joodse gemeenschap uiteindelijk samen in zijn streven voor de modernisering van de Hebreeuwse taal.

De jongere generatie Joden assimileerde volgens Ben-Jehoeda snel en zou zowel het Hebreeuws als het Jodendom de rug toekeren. “What is Hebrew”, schreef hij in 1881 in zijn derde artikel over het Hebreeuws in het politieke tijdschrift *השחר* (*ha-sjachar*), ‘de dageraad’, “for a person who’s no longer Jewish?” Ben-Jehoeda concludeert dat men de taal zou moeten doen herleven, zodat die weer nuttig zou zijn voor een jongere generatie Joden. Europa zou echter niet de juiste plaats zijn voor die heropleving. Het Hebreeuws zou alleen in een land “(...) where the number of Jews is larger than the number of Gentiles” nieuw leven in kunnen worden geblazen. Om dat te bewerkstelligen moesten er volgens Ben-Jehoeda meer Joden naar Palestina trekken, “(...) and thus revive the nation, and its language too will live.”⁷⁰ Zo moest de ontwikkeling van het Hebreeuws als moderne taal hand in hand gaan met de opkomst van het zionisme.

De nieuwe taal was voor Ben-Jehoeda het belangrijkste aspect van de kolonisatie van Palestina.⁷¹ Voor Ben-Jehoeda bestond de Joodse natie nog vóór het Hebreeuws, want er was volgens hem geen louter taalkundige basis voor het bestaan van een natie.⁷² Uiteindelijk was het Hebreeuws als moderne taal dan ook zowel een doel als een middel van de culturele heropleving van het jodendom, aangezien het samen met de joodse godsdienst de basis legde voor een nationale identiteit in een seculier tijdperk.⁷³

Academici zijn het er tegenwoordig over eens dat Ben-Jehoeda’s rol in de herrijzenis van het gesproken Hebreeuws overdreven is.⁷⁴ De taalkundige manifestaties van het moderne Hebreeuws uitten zich vooral in geografische locaties ver van hem vandaan.⁷⁵ Maar Ben-Jehoeda’s legendarische

⁶⁷Kuzar, *Hebrew and Zionism*, 7-8.

⁶⁸Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 270.

⁶⁹Schwarzwald, ‘Modern Hebrew’, 523.

⁷⁰Jack Fellman, *The Revival of a Classical Tongue. Eliezer Ben-Yehuda and the Modern Hebrew Language*. Den Haag: Mouton, 1973, 23-24. Eigen vertaling van Fellman.

⁷¹Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 269.

⁷²Kuzar, *Hebrew and Zionism*, 78-79.

⁷³Shefer, ‘The Re-Emergence of Hebrew as a National Language’, 550.

⁷⁴Todd Hasak-Lowy, *Here and Now. History, Nationalism and Realism in Modern Hebrew Fiction*. New York: Syracuse University, 2008, 240.

⁷⁵Shefer, ‘The Re-Emergence of Hebrew as a National Language’: 552

status is niet geheel uit het niets gekomen. Zo was hij de allereerste die het idee opperde om Hebreeuws tot volledig moderne taal om te vormen, en liet hij zien dat dat idee haalbaar was door in zijn huishouden uitsluitend Hebreeuws te spreken. Zo werd zijn zoon de eerste moedertaalspreker van het Hebreeuws.⁷⁶ Daarnaast was Eliëzer een actieve zionist en verhuisde hij al in 1881 naar Palestina.

Ook de academische activiteiten van Ben-Jehoeda vallen niet te verwaarlozen. Zijn Hebreeuwse woordenboek bevatte niet alleen Hebreeuwse woorden uit de Hebreeuwse literatuurgeschiedenis, maar ook nieuwe woorden die hij zelf samenstelde. Dat deed hij alleen of in samenwerking met de ועד הלשון (*wa'ad halasjon*), de in 1890 opgerichte 'Taalcommissie'.⁷⁷ Zo gebruikten zij Bijbels Hebreeuwse wortels om volgens vaste Hebreeuwse morfologische patronen nieuwe woorden te creëren. Uit Rabbijns Hebreeuwse werken zoals de Talmud haalden ze Hebreeuwse en Aramese uitdrukkingen, waaraan moderne betekenissen werden verbonden. Arabische leenwoorden werden geïntroduceerd en naar Hebreeuwse morfologie aangepast. Woorden die in de Bijbel maar één keer voorkomen, de zogenaamde *hapax legomena*, kregen van de taalcommissie een precieze, moderne betekenis.⁷⁸ Ongeveer veertig procent van alle moderne Hebreeuwse woorden zag op deze manier het licht.⁷⁹

2.3 Ontvangst van de heropleving en verspreiding

Door de Hebreeuwse schrijvers uit de Verlichting, Ben-Jehoeda en de groei in populariteit van het zionisme, kwam het Hebreeuws steeds meer in zwang. Veel kinderen leerden de taal als moedertaal, en in scholen in zowel Palestina als Europa werd de taal onderwezen. Dat gebeurde al gauw ook in het Hebreeuws zelf. De opzet van Ben-Jehoeda was aan het begin van de twintigste eeuw al grotendeels geslaagd; het Hebreeuws leefde weer volop.

Sáenz-Badillos noemt een aantal factoren voor het succes van de heropleving van de taal onder zionisten. Allereerst was er in Palestina een gebrek aan een nationale taal.⁸⁰ Daarnaast was er door het opkomende nationalisme een groeiend verlangen onder Joden in Centraal- en Oost-Europa om de Joodse cultuur te doen herleven. Joodse immigranten in Palestina hadden een extra stimulans om dat te doen op dezelfde plek waar die cultuur ontstaan was.⁸¹ Shefer noemt ook het onderwijs in Israël als belangrijke reden voor de verspreiding van de taal in Palestina. Hoewel Hebreeuws onderwijs ook al werd gegeven in de negentiende eeuw, werd de kwaliteit daarvan beter door de oprichting van een overkoepelende organisatie voor leraren in 1904.⁸²

Niet alle Joden waren even enthousiast over het Hebreeuws als moderne taal. Net als Herzl⁸³ kregen ook Ben-Jehoeda en zijn medestanders tegenstand vanuit orthodoxe hoek. In de heilige taal kon straks

⁷⁶Fellman, *The Revival of a Classical Tongue*, 10.

⁷⁷Deze commissie veranderde in 1953 zijn naam in 'Academie voor de Hebreeuwse Taal' en doet feitelijk nog steeds hetzelfde werk als de taalcommissie. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 272.

⁷⁸Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 270-271.

⁷⁹Schwarzwald, 'Modern Hebrew', 532.

⁸⁰Ook voor Schwarzwald is dit de voornaamste reden voor het succes van het Hebreeuws als spreektaal; de Joodse immigranten naar Israël hadden sterk behoefte aan één gemeenschappelijke taal omdat ze zoveel verschillende spraken. Kennis met het Bijbelse Hebreeuws hadden de meesten van hen al wel. Ibidem, 534.

⁸¹Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 270.

⁸²Shefer, 'The Re-Emergence of Hebrew as a National Language', 549.

⁸³Herzl zelf bemoeide zich in de korte tijd dat hij zich politiek inspande voor het zionisme nauwelijks met de taalkwestie. Over het Hebreeuws zei Herzl zelfs dat Joden die taal niet onderling zouden kunnen spreken, en persoonlijk zag hij het Duits als mogelijke voertaal voor de Joden in Palestina. Die taal werd echter nooit serieus overwogen in Israël. Volgens Herzl was Zwitserland een goed voorbeeld van een goed werkende meertalige federatie, waar de toekomstige Joodse staat een voorbeeld aan zou kunnen nemen. Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 67. Theodor Herzl, *Der Judenstaat*. Wenen: Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896. Web, Project Gutenberg.

ook worden gescholden en geroddeld. Als taal van de *Haskala* en het zionisme moest het Hebreeuws daarnaast de strijd aangaan met het Jiddisj. Voorstanders van die taal zagen het als een moderne, culturele taal voor alle Joden, die hun seculiere identiteit aan het Jiddisj zouden kunnen verbinden. Het zionisme had echter slechts één taal nodig; volgens Shefer is een gemeenschappelijke spreektaal een essentieel onderdeel van een volk in een natiestaat.⁸⁴

Hoewel het Jiddisj in Oost-Europa een kleine heropleving beleefde als taal met een bijbehorende hoge cultuur,⁸⁵ kreeg het in Palestina nauwelijks voet aan de grond.⁸⁶ Voorstanders van het Hebreeuws werkten het daar met succes tegen. Het Jiddisj werd door zionisten geassocieerd met het *sjtetl*-leven in de diaspora, terwijl het nieuwe Hebreeuws een erfenis was uit de oude glorie-dagen van Israël. Zij zagen het Jiddisj desondanks tot ver in de jaren dertig van de twintigste eeuw als constante dreiging en bleven de taal zien als antizionistisch en uitsluitend de taal van de ultraorthodoxe Joden.⁸⁷ Die minachting van het Jiddisj zorgde er wel voor dat de voorstanders van het Hebreeuws altijd hun ideologische strijd lust behielden, waardoor het gebruik van die taal nog meer werd aangemoedigd.⁸⁸

De belangrijkste reden voor de voorkeur voor het Hebreeuws boven andere talen was uiteindelijk het feit dat die taal al drieduizend jaar was verbonden aan de geschiedenis en de cultuur van het Joodse volk. Sáenz-Badillos vat die dominante positie van het Hebreeuws als volgt samen: “[*There are*] many ‘Jewish languages’, but only Hebrew can be considered the language of Judaism.”⁸⁹ De uiteindelijke teloorgang van het Jiddisj werd uiteindelijk niet veroorzaakt door de taalstrijd met het Hebreeuws, maar door de Tweede Wereldoorlog. Een groot aantal van de Oost-Europese Jiddisj sprekende Joden werd toen door de nazi’s vermoord.⁹⁰

2.4 Hebreeuws in Palestina

In 1914 besloot het *Technikum* in Haifa, dat vanaf 1924 bekend zou staan als het Technion,⁹¹ om het Hebreeuws als officiële taal te gebruiken. Die beslissing was verwonderlijk, aangezien de schoolleiding aanvankelijk nog had besloten om Duits als voertaal te hanteren voor de technische hogeschool. Het Duits was destijds een lingua franca voor academici en werd zelfs gebruikt op universiteiten in landen waar al grote nationale talen werden gesproken. Het Hebreeuws werd in Haifa echter ingevoerd onder grote druk van stakende en demonstrerende studenten en inwoners, die uiteindelijk het bestuur wisten te overtuigen van het invoeren van het Hebreeuws.⁹² De overwinning van het Hebreeuws in deze kwestie bevestigde nog maar eens de groeiende populariteit van de taal.

Palestina, en Jeruzalem in het bijzonder, fungeerden al aan het begin van de twintigste eeuw als epicentrum van de Hebreeuwse taal. In 1910 circuleerden daar een aantal vooraanstaande Hebreeuwstalige kranten.⁹³ De toestroom van nieuwe immigranten die de taal leerden zorgde ervoor dat het Hebreeuws steeds meer sprekers kreeg in Palestina. De verhouding tussen moedertaalsprekers

⁸⁴Shefer, ‘The Re-Emergence of Hebrew as a National Language’, 549.

⁸⁵David Shneer, ‘Yiddish and Yiddishism: A Jewish Nationalist Ideology.’ *H-Net.org*. H-Net Reviews in Humanities & Social Sciences, 1999.

⁸⁶Zo werd de socialistische krant פועלי ציון (*Poale Zion*), ‘de werkers van Zion’, aan het begin van de twintigste eeuw in Palestina aanvankelijk in het Jiddisj uitgebracht. De redactie zag daarna toch in dat het Hebreeuws de dominante taal van de Joden in Palestina was geworden, waarna men overging op die taal. Shapira, *Israel*, 63.

⁸⁷Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 70.

⁸⁸Shefer, ‘The Re-Emergence of Hebrew as a National Language’, 550.

⁸⁹Ángel Sáenz-Badillos, ‘Hebrew as the Language of Judaism’, in: Weninger, *The Semitic Languages*, 537.

⁹⁰Shneer, ‘Yiddish and Yiddishism’.

⁹¹Arnold Blumberg, *The History of Israel*, London: Greenwood Press, 1998, xxiv.

⁹²Hoffman, *In the Beginning*, 204.

⁹³Shapira, *Israel*, 63.

en zij die het als tweede taal spraken werd daardoor wel steeds schever. Tegen het einde van de Eerste Wereldoorlog kon het Hebreeuws daarom nog steeds niet worden beschouwd als volledige taal. De taal kreeg echter een nieuwe impuls doordat het in 1922 naast Arabisch en Engels als officiële taal werd aangemerkt van het toenmalige Britse Mandaatgebied Palestina.⁹⁴

In 1925 opende de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem zijn deuren. Naast de technische universiteit was er nu ook een Hebreeuwstalige universiteit voor de Geesteswetenschappen, waardoor het aantal academische en literaire termen in de taal nog groter werd. Bij de oprichting van de staat Israël en de daaropvolgende status van het Hebreeuws als officiële taal van die staat verstevigde het Hebreeuws zijn dominante positie in Palestina nog verder. Gedurende de jaren veertig en vijftig leerden miljoenen Joden⁹⁵ de taal in *oelpaniem*, taalscholen, om sneller te assimileren in de Israëliëse maatschappij.⁹⁶ De literatuur bloeide verder op, en inmiddels werden er in het Hebreeuws ook popmuziek, films en toneelstukken gemaakt. In de jaren vijftig werden ook de eerste taalkundige studies over het Hebreeuws in de taal zelf gepubliceerd.⁹⁷

2.5 Acceptatie als zionistische taal

Voor de meeste Joden werd langzamerhand niet alleen het Israëliësch-zijn, maar ook het Hebreeuws een bindmiddel. Joodse Israëliërs zouden allemaal één taal spreken, zo was althans het ideaal.⁹⁸ Volgens Spolsky en Shohamy is het centrale aspect van het zionisme dan ook identiteit, waarbij de Hebreeuwse mens Hebreeuws zou spreken in een Hebreeuws land.⁹⁹

Veel Israëliërs zien hun hedendaagse maatschappij als Joods, en willen dat die Joods blijft. Het seculiere jodendom heeft volgens Charles Liebman echter geen rituele termen om zich uit te drukken, en de meeste Israëliërs gebruiken daarom nog steeds de symbolen van de joodse religieuze traditie. Hun nationale identiteit is geworteld in het collectieve geheugen van de joodse religie, en één van de belangrijkste en praktische symbolen daarvan is het Hebreeuws.¹⁰⁰ Die taal bezigen is in Israël zodoende een aspect geworden van Joods en Israëliësch zijn, in plaats van andere rituelen die daar oorspronkelijk mee geassocieerd worden, zoals naar de synagoge gaan, een keppeltje dragen of de sabbat houden.

Israël is vandaag de dag desalniettemin niet geheel Hebreeuwstalig. Tegenstand tegen een dominante taal komt in het algemeen voornamelijk vanuit groepen die, bewust of onbewust, ervoor kiezen om niet te integreren in de samenleving.¹⁰¹ Die tegenstand komt in Israël niet alleen vanuit Arabische Israëliërs of Palestijnen, maar ook vanuit Joodse Israëliërs. Zo spreekt 26% van de Russische immigranten geen Hebreeuws.¹⁰² Veel ultra-orthodoxe Joden leven daarnaast in onmin met de seculiere Israëliëse staat, waarvan veel wetten en gebruiken volgens hen in strijd zijn met de *halacha*,

⁹⁴ Hoffman, *In the Beginning*, 205.

⁹⁵ Dat veel immigranten de taal nog moesten leren bij aankomst blijkt uit de cijfers van volwassen sprekers van het Hebreeuws in Israël. In 1953 sprak slechts 53 procent van hen voornamelijk Hebreeuws, maar in 1972 was dat cijfer al omhooggegaan naar 77 procent. Volgens Spolsky en Shohamy blijkt hieruit dat het merendeel van de immigranten en hun kinderen de overheersende status van het Hebreeuws meteen accepteerden. Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 71.

⁹⁶ Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, 272.

⁹⁷ Schwarzwald, 'Modern Hebrew', 524.

⁹⁸ Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 1-2.

⁹⁹ *Ibidem*, 71.

¹⁰⁰ Charles S. Liebman, *Religion, Democracy and Israeli Society*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997, 95-96.

¹⁰¹ Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 20.

¹⁰² Yaron Druckman, 'CBS: 27% of Israelis struggle with Hebrew', *YNETNews*, 21 Januari 2013.

de joodse religieuze wetten. Een deel van deze groep antizionistische Israëliërs gebruikt nog steeds het Jiddisj als onderlinge spreektaal.¹⁰³

Ondanks deze ogenschijnlijke tegenslagen voor het Hebreeuws als taal voor het dagelijks leven van alle Joden, is de heropleving van de taal een groot succes. Het leeft vandaag de dag volop en wordt gebruikt in alle facetten van de Israëliëse samenleving, voor zowel profane, politieke als religieuze zaken.¹⁰⁴ Daarnaast is de Hebreeuwse taal van onschatbare waarde geweest voor het zionisme en het slagen van de eerste opzet daarvan: het creëren van een nationale identiteit in een nieuwe natiestaat. Ben-Jehoeda's intentie om de taal te doen herleven ter bevordering van de zionistische zaak en andersom, is dus geslaagd.

¹⁰³Liebman, *Religion, Democracy and Ideology in Israeli Society*, 57-58.

¹⁰⁴Spolsky en Shohamy, *Languages of Israel*, 1.

Hoofdstuk 3 – Hebreeuwse literatuur en het zionisme

Zoals we eerder in dit hoofdstuk al zagen, kende het Hebreeuws al ver voor de oprichting van de staat Israël een literaire heropleving. Die volgde de geschiedenis van het zionisme op de voet. Zo zou niet alleen de Hebreeuwse taal, maar ook de Hebreeuwse literatuur uiteindelijk een essentieel onderdeel worden van de zionistische geschiedenis en onderneming. In dit hoofdstuk geef ik een overzicht van de Hebreeuwse literatuurgeschiedenis over Israël, en belicht ik de verschillende houdingen van Hebreeuwse schrijvers tegenover de zionistische realiteit.

3.1 Vroege Hebreeuwse literatuur en Palestina

In hoofdstuk 1 zagen we al dat Bijbels Hebreeuwse teksten voor een groot deel draaiden om het land Israël. Ook in latere Hebreeuwse teksten bleef het land een belangrijk thema, met name in de poëzie. Die liet soms een zekere nostalgie zien naar bijbelse tijden. Een goed voorbeeld hiervan is de poëzie van Jehoeda Halevi (1071-1141), een dichter uit het Moorse Spanje. In zijn *ישן ולבר ער* (*jasjeen we'libbo eer*), 'Slaper wiens hart wakker is', schrijft hij vanuit het perspectief van God over Israël: "In Zion is mijn hart en daar zijn mijn ogen".¹⁰⁵ Het gedicht roept Joden op om in Gods voetsporen te treden en Zion te aanbidden. In een ander gedicht van Halevi, *יד ידי, השכחת* (*jedidi hisjkachta*), 'Mijn vriend, ben je vergeten?', spreekt het volk Israël met weemoed over de oude verbintenis tussen God en de Joden in Israël; "[daar] was mijn liefde voor jou, was jouw verlangen in mij".¹⁰⁷ Halevi verzoekt God in dit gedicht om de Diaspora te beëindigen. De Joodse dichter zou zelf zijn weemoed naar Israël in de praktijk brengen, en ging tegen het eind van zijn leven op pelgrimstocht naar het land. Hij stierf echter in Egypte, zonder Jeruzalem bereikt te hebben.¹⁰⁸

Toen de Hebreeuwse taal nieuw in de negentiende eeuw nieuw leven kreeg in proza, keerden de Joden volgens Gershom Scholem via het zionisme "terug in de geschiedenis".¹⁰⁹ De Joden in de Diaspora hadden volgens zionisten geen controle over hun eigen lot en hadden daarom al die tijd buiten de geschiedenis gestaan. Met een eigen nationalistische beweging zouden zij weer actief kunnen zijn in de politieke arena. Hoewel dit een vrij boude gedachte was, kan men wel degelijk zien waarop die gestoeld was. Joodse historiografie was tot aan de negentiende eeuw vrijwel non-existent. De geschiedenis werd in de Middeleeuwen als cyclisch gezien, waarbij de voornaamste spelers God en enkele koningen en profeten waren. De bijbelse geschiedenis was dus feitelijk de enige die telde.¹¹⁰ In de vorige hoofdstukken zagen we al dat de Europese Joodse gemeenschap tijdens de middeleeuwen relatief weinig aandeel had in gebeurtenissen op het wereldtoneel en voornamelijk in hun eigen kring actief was.

De fixatie van de Hebreeuwse literatuur op het jodendom en Israël was al die tijd echter ongewijzigd gebleven. In 1853 schreef Avraham Mapoe (1808-1867) *אהבת ציון* (*ahavat tsion*), 'Liefde voor Zion'. Net als Halevi kijkt Mapoe in die roman met een sentimentele blik naar het bijbelse verleden van het

¹⁰⁵Het gedicht zelf heeft geen titel, in welk geval meestal de eerste zin de titel van het gedicht wordt voor referentie. Carmi noemt het gedicht in zijn *Book of Hebrew Verse* "To Israel, in Exile", maar hanteert daarboven wel de Hebreeuwse titel *ישן – ולבר ער*. Door mijzelf vertaald vanuit het Hebreeuws. T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*. London: Penguin Books, 1981, 468.

¹⁰⁶Net als bij het voorgaande gedicht geeft Carmi ook dit gedicht een eigen titel "Zion complains to God", maar hij hanteert daarnaast ook de Hebreeuwse titel (gevormd naar de eerste regel).

¹⁰⁷*יהי לך דודי, והיה רצונך בי*. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, 467. Door mijzelf vertaald vanuit het Hebreeuws.

¹⁰⁸Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, 50.

¹⁰⁹Hasak-Lowy, *Here and Now*, 5.

¹¹⁰*Ibidem*, 6-8.

Joodse volk. Maar de schrijver was ook begaan met de toestand van het volk in zijn eigen tijd. In latere werken laat hij zien dat hij de situatie van de Joden in de diaspora behoorlijk negatief neerzet, zoals in עיט צבוע (*ajiet tsavoea*), '[De] Hypocriet'¹¹¹, uit 1857. Hierin beschrijft hij de vijandigheden tussen Verlichte en orthodoxe Joden.¹¹² Mapoe liep zo in zekere zin vooruit op de sociale functie die de Hebreeuwse literatuur later zou krijgen, zoals we straks zullen zien.

Mendele Mojcher Sforim (1836-1917) gebruikte als eerste een hoge mate van realisme in zijn werken om de situatie van Joden in het Russische Rijk weer te geven. Hij zette de karakters in zijn romans neer in hun sociale en historische context.¹¹³ Ondanks dat hij vooruitliep op de latere zionistische trend om realistisch te schrijven met als doel de verbetering van de levensstandaard van het Joodse volk, was Mojcher Sforim geen zionist. De gedachte dat Joden in groten getale terug zouden kunnen keren naar het land Israël, nam hij niet serieus. Toch werd zijn schrijven door de Joodse gemeenschap neergezet als een nationale prestatie, en zo werd zijn werk een onderdeel van de Joodse culturele heropleving.¹¹⁴ Volgens David Aberbach kwam dat omdat zijn kunstzinnige vermogen zo perfect was dat het paradoxaal genoeg, ondanks zijn negatieve weergave van het Joodse leven in de diaspora, juist positief bijdroeg aan het scheppen van de nieuwe Joodse identiteit. Volgens Aberbach liet hij de Joden een verwrongen spiegel zien, "[which] helped them (...) repair their shattered image."¹¹⁵

Het zionisme stond een groot deel van Abramovitsj' leven nog in de kinderschoenen. Desalniettemin laat hij wel degelijk een fascinatie zien voor het land Israël, of in ieder geval de fascinatie van het Joodse volk met het land. Een goed voorbeeld daarvan is de roman מסעות בנימין השלישי (*msaot benjamin hasjlisji*), 'De reizen van Benjamin de Derde'. Mojcher Sforim schreef dit boek in 1878 aanvankelijk in het Jiddisj, maar vertaalde het in 1896 zelf naar het Hebreeuws.¹¹⁶ De Joodse hoofdpersoon, Benjamin, heeft teveel verhalen gehoord over reizen naar Palestina en gaat erop uit, slechts gewapend met zijn gebedenboek en een *talliet*, de gebedssjaal. Zijn hulpje, Senderl, is nog wel wijs genoeg om voedsel mee te nemen. Volgens Ken Frieden bekritiseert Abramovitsj hiermee de levensstijl van Joden die alleen maar leven om te lezen uit de Tora.¹¹⁷

In het verhaal laat Abramovitsj daarnaast Joodse dorpelingen hun kennis over Israël tentoonspreiden, als ze aan het land denken: "(...) Behold, crossing the river Jordan! Behold, the Cave of the Patriarchs! Behold, the tomb of our mother Rachel! Behold, the Western Wall! Behold, bathing in the hot springs of Tiberius! (...)". Hoewel Hasak-Lowy verklaart dat Abramovitsj hiermee de Joodse fascinatie met Israël en daarmee het zionisme belachelijk maakt, maakt hij in dit verhaal tegelijkertijd duidelijk dat het collectieve geheugen van het Joodse volk onlosmakelijk is verbonden met het land Israël.¹¹⁸

3.2 Hebreeuwse literatuur en het politieke zionisme

¹¹¹ Letterlijk ook wel 'hypocriete adelaar' of 'hypocriete gier', maar volgens het woordenboek van Pimentel een vaste uitdrukking voor een hypocriet. Jitzhak Pimentel en Arjeh Gebhard, *Woordenboek Hebreeuws-Nederlands*. Benee Brak: Daan Choekat & Zonen, 1999, 316.

¹¹² Patterson, 'Mapu, Abraham', 507.

¹¹³ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 34-35.

¹¹⁴ Ibidem, 40.

¹¹⁵ David Aberbach, *Realism, Caricature and Bias. The Fiction of Mendele Mocher Sefarim*. Londen: Littman Library of Jewish Civilization, 1993, 6.

¹¹⁶ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 18. Leo Pijls, *Hauptwerke der hebräischen Literatur*. München: Kindler Verlag, 1978, 89.

¹¹⁷ Dit werk lijkt enigszins op Cervantes' *Don Quixote*, waarbij het hulpje Sancho Panza zijn leesgrage meester, die teveel ridderromans heeft gelezen, ook telkens uit penibele situaties moet redden. Ken Frieden, 'Abramovitsj, Sholem Yankev', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 320.

¹¹⁸ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 48, 58. Eigen vertaling van Hasak-Lowy.

Tegen het eind van de negentiende eeuw kregen Joodse schrijvers het idee dat de literatuur de taak had om de leefomstandigheden van Joden positief te veranderen. De literatuur had volgens hen zelfs die “verantwoordelijkheid”. Deze schrijvers waren geïnteresseerd in de geschiedenis van het jodendom, net als het zionisme zelf, en de huidige toestand daarvan.¹¹⁹ Door die interesse zou de Hebreeuwse literatuur van het begin af aan het moderniserende proces van het jodendom volgen.¹²⁰

Enkele schrijvers gebruikten taal dan ook om een terugkeer naar Israël aan te moedigen. Herzl deed dat bijvoorbeeld in het Duits, zijn moedertaal, in de boeken *Der Judenstaat* uit 1896 en *Altneuland*, uit 1902. Herzl schreef dat laatste boek als een propagandistisch werk over zijn toekomstvisie voor Palestina, waarin het verlaten land na een massale terugkeer van de Joden in een moderne staat zou worden omgetoverd.¹²¹

Ook het Hebreeuws werd echter gebruikt om het zionisme te propageren. In 1891 schreef Nachman Chajiem Bialik (1873-1934) een exemplarisch zionistisch gedicht, אל הציפור (*el hatsipor*), “Aan de vogel”. Hierin vraagt de verteller aan een exotische vogel wat er zich allemaal afspeelt in Palestina. Het koude en verre land in de diaspora waar de verteller zelf woont, wordt volledig tegengesteld aan het land Israël; “daar in het mooie, warme land”.¹²² De verteller noemt de Joden die al in Palestina wonen מאושריים (*me’oesjariem*), “gelukkigen”, die niet weten hoe slecht de Joden in Europa het hebben; “weten zij [met] hoeveel mijn vijanden hier zijn?”¹²³ Bialiks personage hunkert naar Zion; “Wie zal mij vleugel[s] geven, dan zal ik naar het land toevliegen?”¹²⁴ Het verlangen naar het land en de romantische voorstelling ervan is een weergave van hoe veel Joden zich tijdens de negentiende en twintigste eeuw voelden.¹²⁵ Ook de klaagzang van de verteller over de vele vijanden die hij in zijn thuisland heeft, was een weerspiegeling van de historische werkelijkheid van Joden in met name Rusland.¹²⁶

Volgens Halkin vond Bialik inspiratie in het virulente antisemitisme, dat het Joodse bestaan fysiek bedreigde door geweld en pogroms.¹²⁷ In 1903 schreef de dichter een gedicht over zijn ervaringen bij een onderzoekscommissie naar de pogrom in Kisjinev, waarbij vijftig Joden om het leven kwamen. Mede door de woede die Bialik in dat gedicht uitte over de weerloze slachtoffers, zorgde deze

¹¹⁹Ibidem, 4, 17.

¹²⁰Simon Halkin, *Modern Hebrew Literature*. New York: Schocken Books, 1952, 12-13.

¹²¹Het werk werd in 1907 in Warschau door Nachoem Sokolov vertaald naar het Hebreeuws als תל אביב, *tel aviv*. De *tel* is een bijbelse heuvel die het oude Israël symboliseerde, terwijl *aviev*, de ‘lente’, stond symbool voor het nieuwe. Uiteindelijk zou de nieuwe nederzetting naast Jaffa ook zo genoemd worden. Tel Aviv zou uitgroeien tot het financiële hart van het moderne Israël. Interessant genoeg zag Herzl in zijn boek Haifa als uitgewezen plek daarvoor. Cohen, *Israel is Real*, 159.

¹²²שם בארץ החמה, היפה

¹²³הידעו ידעו מה רבו פה שטני

¹²⁴זיוה שמיר, *הניגון שבלבנו - השיירי הלירי הקצר של חיי* in: חיים נחמן ביאליק, 'אל הציפור', מי יתן לי אבר ועפתי אל ארץ. 23-24, 2011, *ביאליק*, פרק רביעי, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2011.

¹²⁵In het volgende hoofdstuk zien we hoe Amos Oz de fascinatie met Palestina onder individuele Joden schetst.

¹²⁶אל הציפור was het eerste gedicht van Bialik dat zou worden gepubliceerd, en de dichter gebruikt hierin nog veel Bijbels Hebreeuwse grammaticale constructies, die getuigen van de relatief jonge leeftijd van de taal. Zo gebruikt hij nog het perfectum consecutivum, de Bijbelse vertelvorm waarin een vorm uit de verleden tijd wordt gebruikt in samenhang met het voegwoord ו-, ‘en’, om een toekomstige tijd aan te geven. Voorbeelden zijn de hierboven genoemde clause וּעֲפֵתִי לִי אֶבֶר, dat een perfectum consecutivum gebruikt. Samuel Leiter, ‘Bialik, Hayyim Nahman.’ in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 561-565, 561.

¹²⁷Halkin, *Modern Hebrew Literature*, 89-90.

gebeurtenis er volgens Leo Prijs voor dat in tsaristisch Rusland Joodse zelfverdedigingsorganisaties werden opgericht, en het zionisme zich zodoende nog verder kon verspreiden.¹²⁸

3.3 Het realisme van Brenner en Agnon

Tegenover Herzls pogingen om zijn zionistische visie voor een groot publiek kenbaar te maken en Bialiks lofzangen op Israël vanuit de diaspora, stond de pessimistische literatuur van schrijvers zoals Joseef Chajjem Brenner (1881-1921). Hij woonde en werkte een deel van zijn leven in Palestina en wilde de kwetsbare Joodse samenleving daar zo realistisch mogelijk neerzetten, vanuit zijn eigen ervaringen daarin.¹²⁹ Zijn werk reflecteert de werkelijkheid van het zionistische project in de taal die het zionisme prefereerde, het Hebreeuws. Waar Abramovitsj met zijn realisme van een afstand vroege zionistische tendensen belichtte, stond Brenner midden in de zionistische onderneming. Het realisme dat hij in zijn werken liet zien moest volgens Brenner voor de lezer voor zich spreken. Dat realisme stelde hij boven de kunstzinnige waarde: “A single particle of truth is more valuable to me than all possible poetry.”¹³⁰

Die drang naar waarheid is ook terug te zien in het feit dat zijn romans voor een groot deel licht autobiografisch zijn, zoals *מסביב לנקודה* (*missaviv la'nekoeda*), ‘Om het punt heen’, uit 1903. Hierin probeert de hoofdpersoon, een Hebreeuwstalige schrijver in tsaristisch Rusland, wanhopig om erkenning te krijgen voor zijn werk, waarmee hij slechts beperkt succes heeft. De schrijver kan zich niet verzoenen met een bepaald wereldbeeld en hangt altijd tussen het socialisme en zionisme in. De zelfmoord van een vriend en een pogrom in een nabijgelegen stad drijven de schrijver uiteindelijk tot waanzin. Dit werk zette de toon voor het pessimisme dat in al Brenners werken terug te vinden is.¹³¹ Brenner was vanwege het zware leven in Palestina dan ook niet overtuigd van de kans van slagen van het zionisme. Hij noemde de Joodse gemeenschap aldaar “een nieuwe diaspora”. Desalniettemin was hij een zeer prominent figuur in de Joodse en Hebreeuwse gemeenschap in Palestina, als leraar en groot voorstander van de Hebreeuwse taal. Brenner werd tijdens de oproer van Jaffa in 1921 door een Arabier vermoord.¹³²

Realisme kenmerkte de literaire stijl van de meeste vroege schrijvers van het Hebreeuws. Ook Sjmoeël Joseef Agnon (1888-1970), de enige Hebreeuwse schrijver tot nu toe die de Nobelprijs voor de Literatuur in ontvangst mocht nemen, schetste vaak realistische karakters en situaties in zijn romans. Toch zitten in Agnons werken ook dikwijls surrealistische elementen. In *תמול שלשום* (*tmol sjielsjom*), ‘Gisteren eergisteren’ uit 1946, is dat bijvoorbeeld de mysterieuze hond Balak, die de hoofdpersoon achtervolgt en uiteindelijk doodbijt. Warren Bargad verklaart dat deze en andere vreemde verschijnselen in Agnons werk te danken zijn aan zijn bewondering voor het Duitse Jugendstil.¹³³

תמול שלשום won in Israël de Oessisjkin-prijs voor de literaire weergave van de zionistische onderneming. Bij het uitreiken van de prijs sprak Josef Klausner, de oudoom van Amos Oz, lovende woorden uit over het boek: “(...) Met verbazingwekkend realisme omschrijft Agnon (...) Jeruzalem en

¹²⁸ Prijs, *Hauptwerke der hebräischen Literatur*, 86. Uit het concept van deze organisaties zouden volgens Prijs uiteindelijk ook de *Haganah*, de Joodse paramilitaire organisatie in Palestina, zijn ontstaan.

¹²⁹ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 65.

¹³⁰ Robert Alter, *Modern Hebrew Literature*. West Orange, NJ: Behrman House, 1975, 141.

¹³¹ Prijs, *Hauptwerke der hebräischen Literatur*, 92.

¹³² Shapira, *Israel*, 278. Avirama Golan, ‘The Case of Y.H. Brenner’, *Haaretz.com*. 12 September 2008. Web 7 Juli 2013.

¹³³ Warren Bargad, *From Agnon to Oz. Studies in modern Hebrew Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1996, 66-67.

Jaffa en de nederzettingen (...) Dit is geen roman, maar een epos.”¹³⁴ Het woord ‘epos’ wordt volgens Hasak-Lowy niet alleen gebruikt om Agnons roman te omschrijven, maar ook om de zionistische onderneming zelf te typeren. Agnons werk overbrugde de kloof tussen het diaspora-leven en het zionisme doordat hij zowel het *sjtetl*-leven als de Joodse gemeenschap in Palestina op realistische wijze neer wist te zetten.¹³⁵

In תמורל שלשום breekt de hoofdpersoon, Jitschak, met zijn orthodoxe omgeving, waarna hij zionist wordt en vanuit de Oekraïne naar Palestina trekt. Daar wil hij een stuk land bebouwen, net als de pioniers. Jitschak voelt zich echter nog verbonden met de oude traditiegetrouwe chassidische cultuur, waarna hij probeert aansluiting te vinden bij Joden van de oude *jisjoev* in Jeruzalem. Ook daar kan hij echter niet aarden. Aan het begin van de twintigste eeuw bestond er volgens Prijs inderdaad nog niet echt een mengeling tussen de Joodse traditie en de zionistische pioniersgeest, en is de roman mede daardoor zeer realistisch. Ook dit werk is net als dat van Brenner licht autobiografisch. Agnon was net als de hoofdpersoon zowel traditioneel als modern.¹³⁶

3.4 Schrijvers van het Mandaatgebied

De schrijvers van de Tweede Alia¹³⁷, die bijna allemaal in de diaspora geboren waren, zagen zelf de noodzaak van het zionisme in, maar hadden ook moeite met het harde leven in het land Israël zelf. In de vroege twintigste eeuw was Palestina nog nauwelijks ‘ontwikkeld’ en verstedelijkt en in veel gevallen anders dan zij zich hadden voorgesteld.

Latere schrijvers zouden het land meer gaan waarderen naarmate de zionistische beweging groter werd en het land verder werd ontwikkeld. Avraham Sjlonski (1900-1973), die was geboren in de diaspora maar al jong in Palestina terechtkwam, was in zijn gedichten lyrisch over het land en de geschiedenis daarvan. Sjlonski bezingt in עמל (*amal*), ‘Het zwoegen’, uit 1927, het leven in het Mandaatgebied Palestina als een soort bijbelse scène. “Een lieflijke stad bidt tot zijn Schepper, en onder je scheppers is je zoon Abraham, de asfalterende dichter in Israël”.¹³⁸ Sjlonski was zelf wegwerker en droeg eigenhandig bij aan de opbouw van de jonge natie.¹³⁹ Als dichter reageerde hij met zijn losse en frisse schrijfstijl vooral op Hebreeuwse dichters van de generatie van Nachman Bialik, die meer archaïsch schreven, zoals we eerder al zagen.¹⁴⁰

Sjlonski was onderdeel van een nieuwe generatie schrijvers die in Palestina waren geboren of er op zeer jonge leeftijd terechtkwamen. De schrijvers, waaronder dus Sjlonski, hadden dan ook veel minder op met de diaspora dan hun voorgangers, die dikwijls nog verhalen schreven die zich daar afspeelden, bijvoorbeeld in de *sjtetl*.

Lea Goldberg (1911-1970), die weliswaar opgroeide in Rusland, hoorde ook bij de generatie van Sjlonski.¹⁴¹ In het gedicht תל אביב 1935, ‘Tel Aviv 1935’ (het jaartal waarin zijzelf aankwam in Palestina), laat ze zien hoe de stad Tel Aviv een geheel nieuwe wereld was voor de immigranten: “De masten op de daken van de huizen waren als de masten van de schepen van Columbus (...) en de taal

¹³⁴ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 59.

¹³⁵ Bargad, *From Agnon to Oz*, 67.

¹³⁶ Prijs, *Hauptwerke der hebräischen Literatur*, 94, 97.

¹³⁷ 1904-1914

¹³⁸ תתפלל קריה נאה אלי בוראה, ובוראים – בנך אברהם, פיטן-סולל בישראל

¹³⁹ Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, 703. Door mijzelf vertaald vanuit het Hebreeuws.

¹⁴⁰ Abraham B. Yoffe, ‘Shlonsky, Abraham’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 494-496, 495.

¹⁴¹ Ze werkte ook veelvuldig samen met Sjlonski, en volgens Ezra Spicehandler was Sjlonski haar mentor. Ezra Spicehandler, ‘Lea Goldberg’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 693.

van een vreemd land werd geplant in de dag van de *chamsien*”.¹⁴² Hoewel T. Carmi stelt dat dit gedicht een donkere kant van de zionistische onderneming schetst,¹⁴³ kan het wel degelijk positief worden opgevat. De masten van Columbus zijn immers een teken van de immense grootte van de onderneming, en van de nieuwe wereld die is ‘ontdekt’. De vreemde taal die in het nieuwe land wordt ingevoerd is een verwijzing naar de komst van het Hebreeuws in Palestina.

3.5 Sabra's

Na de generatie van het in de vorige paragraaf beschreven Mandaatgebied kwam de generatie van de Onafhankelijkheidsoorlog van 1948, ook wel bekend als de “Palmach-generatie”.¹⁴⁴ Sommige schrijvers van die generatie, zoals Aharon Appelfeld en Abba Kovner, hadden de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust meegemaakt, waardoor hun schrijven voor een groot deel werd beïnvloed.¹⁴⁵ Andere schrijvers, de meeste van hen *sabra's*,¹⁴⁶ lieten hun romans voornamelijk afspelen in de nieuwe staat Israël.

De literatuur en poëzie van deze generatie schrijvers stond dan ook in het teken van ontwikkelingen in het land. De meesten van hen kenden alleen het Hebreeuws als moedertaal. Herinneringen aan Oost-Europa kwamen hen alleen ter ore via hun ouders, en zelf stonden ze nog verder van de diaspora dan de generatie van het Mandaatgebied die hen voorging. Hun schrijven werd verder getekend door hun aanvankelijke enthousiasme over de oprichting van de staat, die werd getemperd door de harde werkelijkheid die daarop volgde toen de staat van de grond af aan moest worden opgebouwd en onder oorlogsdreiging een stroom van honderdduizenden Joodse vluchtelingen uit Arabische landen op moest vangen.¹⁴⁷

In de jonge staat was het socialistische zionisme de dominante factor in de Israëlische cultuur en politiek geworden, mede dankzij het overwicht van de Israëlische Arbeiderspartij in het Israëlische parlement. Mosjee Sjamir, een Israëlisch schrijver en politicus, was destijds¹⁴⁸ van mening dat alle Hebreeuwse literatuur in dienst gesteld moest worden van dat type zionisme. Voor Sjamir en veel anderen was het zionisme per definitie collectivistisch, socialistisch en revolutionair: “A loyal attachment to this movement is the mission of our generation in literature”, schreef Sjamir in 1946.¹⁴⁹

Aanvankelijk schreven veel schrijvers in de geest van het socialistische zionisme. Dat genre maakte veelvuldig gebruik van het literaire concept van de *chaloetsiem*, de pioniers. Zoals we al zagen in hoofdstuk 1 was het land Israël voor veel Joden in de diaspora een onaardse plek die ze alleen kenden uit de Bijbel.¹⁵⁰ De *chaloets* was de literaire figuur die het land kon transformeren in een realiteit door het te bewerken en te bevolken, waarmee hij het langzaamaan veroverde. Het pionierschap was echter

¹⁴² Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, 726. Door mijzelf vertaald vanuit het Hebreeuws.

¹⁴³ Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, 62.

¹⁴⁴ Naar de Israëlische elitestrijdkrachten, de פלוגת מחץ (*ploegot machatz*), afgekort de Palmach, waarin een aantal van hen had gediend. Hasak-Lowy, *Here and Now*, 126.

¹⁴⁵ Gila Ramras-Rauch, ‘Aharon Appelfeld’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 286.

¹⁴⁶ Een Hebreeuwse term voor iemand die in Israël is geboren, afgeleid van het Hebreeuwse צבר (*tsabar*).

Letterlijk betekent het ‘cactus’.

¹⁴⁷ Avner Holtzman, ‘The Israel Period: 1948-2005’, in: ‘Modern Hebrew Literature’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 703-704.

¹⁴⁸ Sjamir werd later politiek actief voor de rechtse en revisionistische ‘*techieja*’-partij, die een groter Israël ambieerde. Gershon Shaked, ‘Moshe Shamir’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 393.

¹⁴⁹ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 126. Eigen vertaling van Hasak-Lowy.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 125.

ook een romantisch ideaal,¹⁵¹ een belichaming van de terugkeer naar de natuur en eenwording daarmee. Maar het was vooral een literair symbool van de wedergeboorte van het jodendom in het oude land.¹⁵²

Schrijvers zoals S. Yizhar¹⁵³ (1916-2006) zetten de pionier dan ook altijd neer in een diepe en innige relatie met het land. Maar in *חירבת חזעה*, *Chirbet Chiza*,¹⁵⁴ uit 1949, breekt Yizhar met die traditie, en zet hij op realistische in plaats van romantische wijze de harde werkelijkheid neer van het machtsmisbruik van het Israëliëse leger tegenover Palestijnse dorpingen. Het realisme van deze roman is volgens Hasak-Lowy een duidelijke breuk met zijn eerdere romantische pioniersverhalen.¹⁵⁵ Yizhars literaire kritiek is één van de eerste Hebreeuwse stemmen die zich direct negatief uitlaat over de nieuwe Israëliëse staat. Tot dan toe had de literatuur altijd in dienst gestaan van het zionisme, hoe realistisch zij ook berichtte over het harde leven in de vroege nieuwe *jisjoev* of over de moeilijke relatie tussen Joden en Arabieren.

Yizhars oorlogsromans hebben echter, ondanks hun kritiek, wel degelijk een zionistische ondertoon. In een interview met de Israëliëse krant *Haaretz* dat de schrijver in 2005 gaf, vertelde hij waarom hij destijds de enige was die het leed van de Arabieren zag; “I looked at the landscape, (...) and that’s why I saw the Arabs. The landscape was the paper on which everything was written.”¹⁵⁶ Zijn kritiek kwam klaarblijkelijk voort uit een fascinatie voor het land Israël zelf.

Hij maakte daarnaast voornamelijk literair gebruik van de situatie in de Onafhankelijkheidsoorlog. In zijn vroegere werken schetste hij dikwijls de gedachtegangen van individuen wier individuele waarden niet strookten met datgene wat hen van hogerhand of uit een groep werd opgelegd. In zijn pioniersromans kwam de sociale druk echter simpelweg vanuit de kibboets in plaats vanuit het leger.¹⁵⁷ Yizhars realistische verbeelding van scènes uit de Onafhankelijkheidsoorlog was dan ook vooral een voortzetting van een tendens die al sinds de heropleving in de negentiende eeuw met de Hebreeuwse literatuur gepaard ging.

3.6 De ‘nieuwe golf’

Tegen het eind van de jaren vijftig en aan het begin van de jaren zestig kwam er een nieuwe generatie schrijvers op, die door Gershon Shaked als een ‘nieuwe golf’ werd omschreven. Zij verwierpen het socialistische zionisme van hun voorgangers, maar gingen verder dan dat door zich naar eigen zeggen verre van alle ideologieën te houden. Zij ondernijnden daarmee de zekerheden van de ideologisch gekleurde generatie zionistische schrijvers die hen voorging.¹⁵⁸ Ondanks de ideologieloze intenties van de ‘nieuwe golf’, waartoe Amos Oz ook behoorde, bleef deze generatie schrijvers altijd direct en indirect schrijven over het zionisme.¹⁵⁹

Naast Oz was Avraham B. Yehoshua (1936) de belangrijkste prozaschrijver van de ‘nieuwe golf’. In zijn werken geeft hij een stem aan marginale groepen in de Israëliëse maatschappij, zoals aan een Israëliëse Arabier in *המאהב* (*ha-me’ahav*), ‘De minnaar’, uit 1977. In die roman en in *גרשים מאוחרים*

¹⁵¹ In het volgende hoofdstuk zullen we bij Oz eenzelfde fascinatie met de pioniers zien.

¹⁵² Bargad, *From Agnon to Oz*, 31.

¹⁵³ Het pseudoniem van Yizhar Smilanksy.

¹⁵⁴ De naam van het fictieve Arabische dorp waar de roman zich afspeelt.

¹⁵⁵ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 138.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 124.

¹⁵⁷ Matti Megged en Anat Feinberg, ‘S. Yizhar’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 378.

¹⁵⁸ Avner Holtzman, ‘The New Wave’, in: ‘Modern Hebrew Literature’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 705.

¹⁵⁹ Peleg, ‘Writing the Land’, 304.

(*geroesjiemme'oechariem*), 'Een late scheiding' (1982), laat Yehoshua daarnaast de levensvisie van zijn generatie en de ideologie van de generatie die de staat oprichtte met elkaar botsen. In beide werken fungeren gezinnen als spiegels voor de maatschappij. Yehoshua's belangrijkste werk is מר מני (mar mani), 'Meneer Mani', uit 1990. Deze roman belicht vijf generaties van de Sefardische familie Mani, eerst in de diaspora en uiteindelijk in Israël, telkens vanuit het perspectief van iemand die de familie ontmoette. Hiermee onderzoekt Yehoshua de relatie tussen het religie en nationalisme, het individu en het collectief, en Israël en de diaspora.¹⁶⁰ Thematisch lijken Yehoshua's werken erg op dat van zijn tijdgenoot Oz, en hij wordt dan ook wel Oz' 'tweelingbroer' genoemd.¹⁶¹

In de afgelopen decennia is er, onder leiding van Oz en Yehoshua, een trend ontstaan in Hebreeuws proza om zich tegen romantische invloeden in de literatuur en de maatschappij te keren, en dan met name tegen idealisme en irrationalisme, vooral als dat een offer verlangt. Romantiek is volgens de meeste hedendaagse schrijvers een gevaarlijke en irrationele tendens van het onderbewuste collectieve Israëliëse geheugen. De meesten van hen hangen dan ook een praktisch zionisme aan, in tegenstelling tot het rechtse romantische zionisme, dat volgens hen geen rekening houdt met de effecten van politieke besluiten op de lange termijn.¹⁶²

Door de vertroebeling van de band met het ideologische zionisme, bleef ook regelrechte kritiek op het zionisme niet uit. Sommige schrijvers laten hun kritiek op het uitblijven van vrede met de Palestijnen en buurlanden doorsijpelen in hun romans. David Grossman (1954) protesteert in zijn schrijven bijvoorbeeld tegen de bezetting van de Westelijke Jordaanoever en de gewelddadige militaire cultuur die daarmee gepaard gaat. Dat doet hij bijvoorbeeld in חייך הגדי (*chiejoech hagedi*), 'De glimlach van het lam' uit 1983, waarin hij de ervaringen van een Israëliër contrasteert met die van een oude Arabische man, terwijl hij door het verhaal heen in essayvorm zijn eigen politieke mening uit.¹⁶³

Grossman keert zich daarnaast dikwijls tegen het beleid van de rechtse Likod-partij, die de Israëliëse politiek sinds de jaren tachtig domineert en daarmee het politieke klimaat tot vandaag de dag zou bepalen. In zijn schrijven laat de auteur een postzionistische stem in de Hebreeuwse literatuur horen. Het postzionisme stelt dat het zionisme na de oprichting van de staat Israël zijn doel bereikt heeft en nauwelijks tot geen maatschappelijk nut meer heeft. Deze gedachtegang werd gesteund door een revisionistische blik op de geschiedenis van het zionisme, dat in de jaren tachtig werd voorgesteld door de zogenaamde "Nieuwe Historici". Zij schreven een andere versie dan het gebruikelijke Israëliëse verhaal over de stichting van de staat.¹⁶⁴

3.7 Continuïteit

Volgens Anat Feinberg kenmerkt de hedendaagse Israëliëse literatuur zich vooral door een relatief grote activiteit in vergelijking met andere talen. Zo zijn verschillende literaire generaties tegenwoordig tegelijkertijd actief, van de Palmach-lichting tot de 'nieuwe golf', tot schrijvers die debuteerden in de jaren tachtig en negentig.¹⁶⁵ Met de komst van die laatste generatie is de Hebreeuwse literatuur daarnaast ook veelzijdiger geworden. Schrijvers als Meir Shalev (1948) en Etgar Keret (1967) brengen humor en ironie naar het Hebreeuwse literaire landschap, in vaak surrealistische verhalen die zich

¹⁶⁰ Doreet Hop, 'Yehoshua, Avraham B.', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 295-296. Holtzman, 'The New Wave', 705.

¹⁶¹ Peleg, 'Writing the Land', 304.

¹⁶² Bar-Yosef, 'De-Romanticized Zionism in Modern Hebrew Literature', 76.

¹⁶³ Gershon Shaked, 'David Grossman', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 99.

¹⁶⁴ Laurence J. Silberstein, *Postzionism. A Reader*. Newark: Rutgers Press, 2008, 1-3, 88.

¹⁶⁵ Anat Feinberg, 'The 1980s and After', in: 'Modern Hebrew Literature', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 706-707.

afspelen in Israël. Hun populariteit in Israël (Keret wordt ook wel “de Oz van zijn generatie” genoemd) en het buitenland draagt bij aan de verspreiding van die literatuur naar een volgende generatie.¹⁶⁶

De algehele tendens van de Hebreeuwse literatuur volgt zo nog steeds de gevestigde traditie waarin de literatuur dient ter beschouwing van de kwesties van het Joods-Israëliësch bestaan. Hierin worden collectieve spanningen uitgedrukt in verhalen rondom individuele personages. De belangrijkste thema's van de hedendaagse literatuur zijn dan ook de Israëlische identiteit en de relatie met de diaspora, de discrepantie tussen de vroege zionistische visie en de uitvoering daarvan, oorlog, discriminatie en het onvermogen om het conflict met de Palestijnen te beëindigen, en de veranderende morele, politieke en sociale mentaliteit in de Israëlische maatschappij.¹⁶⁷

De literatuur volgt zo nog steeds de gebeurtenissen van het Joodse volk op de voet. In de diaspora speelde de meeste Hebreeuwse literatuur, zoals die van Bialik en Abramovitsj, zich ook af in die diaspora. De in Oost-Europa geboren schrijvers die *alia* maakten, zoals Brenner en Agnon, behandelden vooral de kloof tussen de diaspora en het leven in het land Israël. Schrijvers die op vroege leeftijd naar het land waren gekomen, rond de tijd van de Derde en Vierde *Alia*,¹⁶⁸ waren over het algemeen veel positiever over het leven in het al verder ontwikkelde land. In de jaren na de oprichting domineerde het socialistische zionisme in zowel de politiek als in de kunsten. In de jaren zestig en zeventig ontstond er een nieuwe golf schrijvers die zich losmaakten van ideologie en zich actief in ging zetten voor vrede met zowel Palestijnen als Arabische buurlanden. Op die manier legde de Hebreeuwse literatuur volgens Halkin het moderniserende proces van het jodendom vast.¹⁶⁹ Zelfs nadat een groot deel van dat proces was afgerond met de het ontstaan van het seculiere jodendom en de natiestaat Israël, bleef de Hebreeuwse literatuur zich met het Joodse volk in die natie bemoeien. De Hebreeuwse literatuur is zo altijd een spiegel geweest van de verschillende fases van het zionisme.

Alle aspecten van de Hebreeuwse literatuur als spiegel voor het zionisme, namelijk geschiedenis, ideologie, taal en Joodse identiteit komen samen in Amos Oz' autobiografische roman over zijn jeugdjaren, *סיפור על אהבה וחושך* (*sipoer al ahava va'choshech*) uit 2002,¹⁷⁰ letterlijk vertaald “Een verhaal van liefde en duisternis” en ook onder die titel¹⁷¹ vertaald en uitgegeven in het Nederlands.

¹⁶⁶ Ibidem, 708. Anat Feinberg, ‘Shalev, Meir’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 372. Anat Feinberg, ‘Keret, Etgar’, in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 84.

¹⁶⁷ Feinberg, ‘The 1980s and After’, 706-707.

¹⁶⁸ Tussen 1919 en 1928.

¹⁶⁹ Halkin, *Modern Hebrew Literature*, 12-13.

¹⁷⁰ עמוס עוז, *סיפור על אהבה וחושך*. כתר: ירושלים, 2002.

¹⁷¹ Amos Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*. Vertaald door Hilde Pach. Amsterdam: De Bezige Bij, 2006.

Hoofdstuk 4 – Het zionisme in *Een verhaal van liefde en duisternis*

In dit hoofdstuk bespreek ik hoe het zionisme literair wordt neergezet in Oz' autobiografische roman *Een verhaal van liefde en duisternis*. Om dat werk in een relevant kader te plaatsen, zal ik eerst een kort overzicht geven van zijn leven en andere werken. Als criticus en essayist is Oz zeer begaan met de zionistische zaak, en in zijn essays en interviews geeft hij dikwijls commentaar op de rol van de schrijver in de maatschappij en geschiedenis. Daarom zal ik ook een overzicht geven van zijn eigen literaire bedoelingen en regelmatig refereren naar citaten van hem over het schrijverschap en politiek.

4.1 Oz' leven en visie op politiek en schrijverschap

Amos Oz werd in 1939 geboren in het Jeruzalem van het Britse Mandaatgebied. Toen hij veertien jaar oud was pleegde zijn moeder zelfmoord. Deze gebeurtenis zou van grote invloed op zijn leven en werk, en deed hem aanvankelijk besluiten om zijn ouderlijk huis te verlaten en op een kibboets te gaan wonen. Daar veranderde hij ook zijn achternaam van Klausner naar Oz. De schrijver genoot zijn opleiding Hebreeuwse literatuur en filosofie aan de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem. Na zijn diensttijd (die liep van 1957-1960) werd hij tweemaal als reservist in actie geroepen door het Israëliëse leger, zowel in de Zesdaagse Oorlog van 1967 als tijdens de Jom Kipoer-oorlog in 1973. Na die twee doorslaggevende oorlogen werd hij actief in de Israëliëse vredesbeweging en bepleitte hij een tweestatenoplossing voor het conflict met de Palestijnen.¹⁷²

Dat conflict is volgens Oz een conflict tussen twee groepen die allebei gelijk hebben. Volgens hem hebben beide bevolkingsgroepen “equally convincing claims” over het land, maar zien ze de band van de ander met het land niet. Daarnaast zien zowel Israëliërs als Palestijnen in elkaar de voormalige onderdrukker, in beide gevallen Europeanen¹⁷³, terug, en kijken daarbij voorbij het feit wat ze eigenlijk zijn, enerzijds “a bunch of (...) refugees” en anderzijds “victims of centuries of oppression”. Israëliërs zien in Palestijnen de Russen en Nazi's terug, die met hun pogroms en genocide proberen om het Joodse volk te verdrijven. Palestijnen zien het zionisme op hun beurt als regelrecht kolonialisme, dat er volgens hen op uit is om hen te onderdrukken en te exploiteren.¹⁷⁴

Ondank zijn inspanningen voor de vrede beweert Oz dat hij geen pacifist, tenminste “(...) not (...) in the sentimental sense of the word.” Als het gaat om een zaak van leven en dood, zoals volgens Oz het geval was in de oorlogen waarin hij zelf vocht, zou Oz het geweer meteen weer ter hand nemen.¹⁷⁵ Maar volgens hem geldt dat dan ook voor de gehele Israëliëse vredesbeweging; “The Israeli doves are not pacifist by any means. (...) until the war in Lebanon, the country has been fighting for survival (...).”¹⁷⁶ Oz voert aan dat agressie het ultieme kwaad is, niet oorlog.¹⁷⁷ Een tegengif tegen agressie kan volgens Oz worden gevonden in de fantasie, in het inbeelden van de ander door in diens huid te kruipen.

Het inbeelden van de ander is volgens Oz de enige remedie tegen de haat en fanatisme onder zowel Israëliërs als Palestijnen. Dat inbeelden is ook een moreel imperatief, één van de voornaamste

¹⁷² Balaban, ‘Oz, Amos.’, 555-556.

¹⁷³ Oz gaat hiermee voorbij aan het feit dat het Osmaanse Rijk Palestina eeuwenlang in bezit had. De eerste Europese mogendheid die het land bezette, was het Verenigd Koninkrijk aan het begin van de twintigste eeuw, maar dat was onder VN-mandaat. Het is mij onduidelijk of hij het Osmaanse rijk ook onder Europa schaarft of doelt op Europees kolonialisme in andere landen.

¹⁷⁴ Oz, *How to Cure a Fanatic*. Princeton: University Press, 2010, 16-17.

¹⁷⁵ Ibidem, 11.

¹⁷⁶ Amos Oz, *Israel, Palestine and Peace*. Orlando: Harvest, 1994, 4.

¹⁷⁷ Liesl Schillinger, ‘Imagining the Other’, *The New York Times*. 24 Mei 2009.

bezigheden van schrijvers, en het is een thema dat in vrijwel al zijn werken voorkomt.¹⁷⁸ Verbeelding heeft volgens hem een zekere immuniteit ontwikkeld tegen fanatisme. Radicale individuen aan zowel Israëlische als Palestijnse kant zijn enerzijds extreem sentimenteel, maar anderzijds ontbreekt het hen juist aan verbeelding. Volgens Oz kan het lezen van literatuur helpen bij dat gebrek, omdat het literair verbeelden van andere personen en gevoelens zijn persoonlijke doel is als schrijver. Dat is dan ook de link tussen zijn literaire en politieke werk.¹⁷⁹

Oz zou radicalen die de vrede blokkeren daarom literatuur voorschrijven, maar dat is niet de enige oplossing. Literatuur staat namelijk tegelijkertijd in dienst van haat en nationalisme.¹⁸⁰ Dichters en schrijvers zijn volgens Oz getuigen van de geschiedenis waarin zij leven, en van hen mag een zekere eerlijkheid en onpartijdigheid verwacht worden. Tegelijkertijd is die verwachting van onpartijdigheid nauwelijks te realiseren, omdat schrijvers aan beide kanten zowel voor verdediging als aanklager figureren. Daar zit volgens hem dan ook de essentie van het schrijverschap in, want de schrijver moet met evenveel overtuiging twee tegenstrijdige ideeën en standpunten kunnen brengen. Oz kan naar eigen zeggen dan ook leven met twee onverenigbare geschiedenissen over hetzelfde stukje land van twee verschillende volkeren.¹⁸¹ Die opvatting zullen we in *Een verhaal van liefde en duisternis* ook terugzien.

4.2 Oz' literaire werk

Van huis uit had Oz al een voorliefde voor lezen meegekregen. In 1965 publiceerde hij zijn eerste verhalenbundel, ארצות החרת (*artsot ha-tan*), 'De landen van de jakhals'. Hoewel die door critici goed werd ontvangen, kwam zijn echte doorbraak pas met zijn debuutroman מיכאל שלי (*michaël sjeli*), *Mijn Michael*, over het ongelukkige huwelijk van een jonge vrouw in het Jeruzalem van de jaren vijftig. Zijn eerste werk dat in het Nederlands verscheen was מנוחה נכונה (*menoecha nechona*), *Een volmaakte rust*, in 1983. In 1987 verscheen ook *Mijn Michael* in het Nederlands, en inmiddels is een groot deel van zijn werk in het Nederlands verschenen.

Oz' schrijven wordt volgens Avraham Balaban gekenmerkt door dezelfde terugkerende thema's. In zijn verhalen figureren doodgewone mensen, die meestal kampen met een innerlijk psychologisch conflict, dat zich aftekent tegen het alledaagse leven. Het psychologische conflict is meestal de kern van het verhaal, dat uit meerdere lagen, of eigenlijk cirkels, bestaat die zich om die innerlijke strijd heen afspelen. Die strijd komt veelal als eerste tot uiting in een familiedrama. Andere lagen daaromheen zijn de maatschappij, het landschap, en de politiek. De buitenste laag is een goddelijke, die vaak verhuld is. In het religieuze element in Oz' romans is dezelfde tweestrijd gaande als in de binnenste laag, in de innerlijke strijd van de hoofdpersoon.¹⁸²

De schrijfstijl van Oz wordt in de woorden van Yaron Peleg gekenmerkt door een "extraordinarily rich Hebrew, a flowery style (...)". Oz was volgens Peleg bij zijn debuut in de jaren zestig uniek in de Hebreeuwse literatuur, omdat hij één van de eerste schrijvers was die het Hebreeuws van jongs af aan leerde toen de taal al volgroeid was. Oz produceerde eloquente en gestileerde teksten, waarmee hij de realistische en welhaast anti-intellectuele schrijfstijl van de socialistische schrijvers die hem voorgingen ondermijnde. Peleg stelt dat Oz kan worden gezien als een expressionist door zijn pogingen om gevoelens te beschrijven vanuit zichzelf, in plaats van een impressie te geven uit de

¹⁷⁸Oz, *How to Cure a Fanatic*, 13. Schillinger, 'Imagining the Other'.

¹⁷⁹Oz, *How to Cure a Fanatic*, 62, 90-91.

¹⁸⁰Ibidem, 62.

¹⁸¹Oz, *Israel, Palestine and Peace*, i, 1-2.

¹⁸²Balaban, 'Oz, Amos', 555.

buitenwereld. In zowel de thema's als door dat expressionisme legde hij de teleurstelling van zijn generatie met de gevestigde zionistische orde vast.¹⁸³

Oz laat in zijn schrijven zien dat hij een aanhanger van Carl Jung is, in tegenstelling tot andere Hebreeuwse schrijvers, die meestal Freud aanhingen, zoals Yehoshua en Agnon. Jungiaanse ideeën uit zich in Oz' oeuvre bijvoorbeeld in de uiteindelijke verzoening van personages' persoonlijkheden met hun donkere kanten. Daarnaast gebruikt Oz veel Jungiaanse symbolen, zoals archetypische gebeurtenissen; geboorte, sterfte, en de hereniging van tegengestelden. Spanningen tussen tegenstellingen zijn sowieso een belangrijk onderdeel van Oz' werk. Daarin belicht hij vaak de strijd tussen cultuur en natuur, het leven en de dood, mannen en vrouwen, en Joden en Arabieren. Het saaie, veilige leven binnen de grenzen van de maatschappij wordt in zijn werk tegengesteld aan de explosieve, gevaarlijke kracht daarbuiten. Volgens Balaban zijn complexe thema's zeer subtiel verwerkt in de grotere lagen van zijn romans, waardoor die ondanks hun complexiteit toch een grote mate van populariteit genieten bij het grote publiek. Hij geeft als voorbeeld קופסה שחורה (*koefsa sjchora*), 'Zwarte Doos' uit 1987, waarin Oz impliciet de Jungiaanse archetypen van animus en anima onderzoekt, maar dat verhult in een verhaal over spanningen tussen Asjkenazische en Sefardische Joden.¹⁸⁴

Als schrijver en publiek figuur omarmde Oz dan ook de tegenstellingen van het zionisme, namelijk die van Israël als voornamelijk Joodse natiestaat en tegelijkertijd als voorstander van universele ideeën over democratie en gelijkwaardigheid onder burgers. Volgens Eran Kaplan werd Oz hierdoor en door zijn personificatie van de *sabra*¹⁸⁵ in Israël al vroeg in zijn literaire carrière graag naar voren geschoven als cultureel en intellectueel ambassadeur van het land richting het buitenland. Inmiddels is Oz dan ook uitgegroeid tot de bekendste Israëliësch schrijver buiten de landsgrenzen. Zijn werken zijn uitgegeven in meer dan dertig talen en hij wordt buiten Israël ook wel beschouwd als het politieke en morele geweten van de staat.¹⁸⁶

4.3 Thematiek in *Een verhaal van liefde en duisternis*

Een verhaal van liefde en duisternis werd door zowel critici als het publiek zeer goed ontvangen. Door de vele lagen en de verschillende narratieven die door elkaar heen vervlochten zijn, is er echter geen eensgezinde interpretatie van de roman door literaire critici. Volgens Adia Mendelson-Maoz komt dat omdat Oz met het boek het gebied van de dialectiek betreedt. De dialectiek is een redeneervorm waarin tegenstellingen tegen elkaar worden uitgelicht door middel van dialoog, argumenten, en verhalen.¹⁸⁷ In de roman uit zich dat vooral in de tegenstelling tussen *alia* en de individuele immigratie.

Het concept van *alia* was in het zionistische gedachtegoed een essentieel onderdeel. Het had een positieve klank, in de Bijbelse betekenis van de 'opgang'¹⁸⁸ naar een heilige plaats, een terugkeer van de Joden naar het land van hun voorouders. De realiteit van de immigratie (הגירה (*hagira*)) van

¹⁸³ Peleg, 'Writing the Land', 300-302.

¹⁸⁴ Balaban, 'Oz. Amos', 555.

¹⁸⁵ Waarover ik straks verder uitweid.

¹⁸⁶ Eran Kaplan, 'Amos Oz's *A Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth', in: *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 14, No. 1 (Herfst 2007), 119-143, 120, 126-127. Balaban, 'Oz, Amos.', 555.

¹⁸⁷ Adia Mendelson-Maoz, 'Amos Oz's *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature', in: *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol. 9, No. 1. (Maart 2010), 71-87, 73, 77.

¹⁸⁸ Van de wortel עלה, "omhooggaan".

individuele Joden naar Palestina was echter helemaal niet zo rooskleurig. Immigranten moesten vaak noodgedwongen hun huis verlaten en hun cultuur, taal en leefomgeving missen. Vooral voor overlevenden van de Holocaust en Sefardische Joden die Arabische landen moesten ontvluchten was de immigratie vaak een traumatische ervaring.

Onder Israëlische academici gingen daarom stemmen op om de term *alia*, het heersende en uniforme zionistische verhaal van de linkse Asjkenazi die naar Israël trok vanuit ideologische overtuigingen, te laten vervangen door *hagira*, de meerstemmige en individuele verhalen van families en personen die gemarginaliseerd waren in het culturele, economische en politieke landschap van het jonge Israël. De *alia* was een utopie, een ideaal, opvoedkundig onderdeel van het zionisme, terwijl de *hagira* een heterotopie¹⁸⁹ was, een tussenruimte die bemiddelde tussen utopie en de realiteit en tussen de collectieve ideologie en de individuele uitoefening daarvan. Heterotopieën weerspiegelen utopieën, maar ze spreken ze tegelijkertijd tegen doordat ze afbreuk doen aan het ideaalbeeld.

Alia en *hagira* hebben literair al eens naast elkaar bestaan, bijvoorbeeld in תמור שלשום van Agnon, dat ik in hoofdstuk drie besprak. Hierin wedijvert de pedagogische utopie, het ‘epos’ van het zionisme met zijn *alia*, met de uitvoerende heterotopie in de individuele immigratie en opeenvolgende tegenslagen van hoofdpersoon Jitschak. Volgens Mendelson-Maoz laat Agnon de heterotopie winnen, doordat hoofdpersoon Jitschak uiteindelijk een vroege dood sterft.¹⁹⁰

In *Een verhaal van liefde en duisternis* nemen zowel de algemene *alia* als de specifieke *hagira* een belangrijke rol in. Geen van beide is echter dominant aanwezig, en de utopie en de heterotopie leven in verschillende verhalen door elkaar heen. Enerzijds doorbreekt Oz de utopie door de traumatische ervaringen die hij erin beschrijft, bijvoorbeeld over de depressie van zijn moeder. Een ongelukkige Joodse in Israël was een ongewenst immigratieverhaal voor de *alia*. Daarnaast weigert Oz om in het verhaal te breken met de diaspora, zoals de zionistische voorschriften dat zouden willen. De verhalen over zijn grootouders in Oost-Europa zijn net zo levendig als de verhalen die zich afspelen in Palestina, waardoor Oz tijd en ruimte met elkaar vervlecht.

Aan de andere kant presenteert Oz het boek in een nationale context. Veel van zijn persoonlijke ervaringen hebben nationale implicaties, zoals we verderop in dit hoofdstuk zullen zien. De rode draad van de roman weerspiegelt daarnaast zelf de dialectiek tussen de utopie en de heterotopie doordat Oz het grote verhaal van de zionistische onderneming schetst in het dagelijks leven van zij het die beleefden.¹⁹¹

Door middel van dialectiek zien we in *Een verhaal van liefde en duisternis* Oz’ literaire intenties terug door het verbeelden van de ander, of dat nu Arabieren of Holocaust-overlevenden zijn. De Jungiaanse ideeën over de vereniging van tegengestelden vindt zowel op de oppervlakte van de roman plaats (in de verzoening van het zionisme met de diaspora) als in diepere lagen plaats, in de verzoening van Oz’ eigen innerlijke *sabra* met zijn immigrantenfamilie.

4.4 Visie op Israël en de zionistische onderneming

In zijn autobiografie schetst Amos Oz een intieme geschiedenis van het zionisme. Veel aspecten van de ideologische stroming, de zionistische praktijk en ook de Joodse cultuur in de twintigste eeuw komen terug in de individuele levens van Amos Oz en zijn familie.

¹⁸⁹ Een neologisme van Michel Foucault.

¹⁹⁰ Mendelson-Maoz, ‘Amos Oz’s *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature’, 71-74, 77-78.

¹⁹¹ Ibidem, 77-83.

Zo heeft de jonge Oz veel bewondering voor wat er in zijn tijd in Palestina gebeurt. Hij groeit weliswaar op in Jeruzalem, maar is vooral onder de indruk van de stad Tel Aviv, dat al vroeg het epicentrum van de zionistische onderneming was geworden. Hij zag Tel Aviv geheel in de context van de heropleving van het Joodse volk. Uit Tel Aviv kwamen “onze kranten, (...) theater, opera, (...), moderne kunst, partijpolitiek”.¹⁹² In Tel Aviv waren de Joden, net als de pioniers, heel anders dan de dromerige diasporajoden van Jeruzalem: “En je had de zee, helemaal vol gebruinte Joden die konden zwemmen. (...) Wie had er ooit gehoord van Joden die zwommen?”¹⁹³ In Jeruzalem liepen Joden volgens Oz langzaam, omdat ze “na tweeduizend jaar (...) vaste voet hadden gekregen in Jeruzalem, en dat gaven we dus niet snel op.”¹⁹⁴ In Tel Aviv zweefden de mensen daarentegen, “zoals Neil Armstrong op de maan”.¹⁹⁵

In zijn romantische dagdromen droomt Oz over de pioniers. Het pioniersschap kende in de literatuur twee belangrijke aspecten, zoals we in het vorige hoofdstuk ook al gedeeltelijk zagen. Ten eerste had de *chaloets* een sterke band met het land, en ten tweede werd zijn individuele identiteit vormgegeven door het grotere zionistische collectief.¹⁹⁶ Oz combineert zijn kennis van deze literaire constructie met een romantische blik op de echte pioniers in Israël. Volgens hem konden zij “leven op het land en slapen in tenten, allerlei zwaar werk verrichten”¹⁹⁷, en zongen ze collectivistische liederen bij een kampvuur. De pioniers kenden het land van top tot teen; “(...) ze kenden Arabisch [en] wisten de weg in grotten en wadi’s”.¹⁹⁸ Waar de pioniers waren, daar werd Israël geschapen: “Zij drukten een stempel op het landschap en op de geschiedenis, (...) [zij] maakten (...) uit armzalig mensenstof een strijdend volk.”¹⁹⁹ Volgens Oz stonden de pioniers dan ook “bovenaan de prestigeladder”²⁰⁰ in het Israël van zijn jeugd.

De bovenstaande romantische schetsen van Israël komen uit de mond van de jonge Amos. Volgens Oz was hij als kind in Jeruzalem een ‘gehersenspoelde fanaat’, die blind was voor alles wat afweek van wat het zionisme voorschreef. Langzaam maar zeker wist hij die starre houding van zich af te schudden, waardoor hij later door reactionaire zionisten als verrader wordt bestempeld.²⁰¹

De fysieke capaciteiten van de nieuwe, sterke Hebreëer zoals Oz die voor zich zag op het strand van Tel Aviv en in de dalen waar de pioniers werkten was een onderdeel van het *alia*-verhaal dat het zionisme zo graag voorstond. De nieuwe Jood moest een directe tegenpool zijn van de diaspora-Jood, een Joodse Europeaan die de negatieve stereotype Joodse eigenschappen ontbeerde, minder leesgraag was maar tegelijkertijd intelligent, contemplatief, vol zelfvertrouwen en volhardend, die het land kon bewerken en één was met de natuur. Dit ideaalbeeld was lang populair in de Hebreeuwse literatuur,

¹⁹² Nederlandse citaten in dit hoofdstuk zijn allemaal afkomstig uit Hilde Pachs vertaling uit 2006. De bijbehorende paginanummers staan aan het eind van elke alinea aangegeven. תיאטרון (...), ממונו באו אלינו העיתונים (...), 10 : עוז : (...) אופרה (...) אמנות חדישה, המפלגות. עוז : 10

¹⁹³ והיה שם ים, וכל הים שם מלא יהודים שזופים שיודעים לשחות. (...) מי שמע פעם על יהודים שוחים? עוז : 10

¹⁹⁴ אחרי אלפיים שנה מצאנו דריסת רגל בירושלים, אז לא נוותר עליה כל-כך מהר. עוז : 10

¹⁹⁵ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 10-11. 10 : עוז : כמו ניל ארמסטרונג על הירח. עוז : 9

¹⁹⁶ Hasak-Lowy, *Here and Now*, 124.

¹⁹⁷ נראו לי (...) מסוגלים (...) לחיי שדי ואוהל, לכל עבודה קשה. עוז : 9

¹⁹⁸ יודעי ערבית, יודעי מערות וואדיות. עוז : 9

¹⁹⁹ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 10-11. שם לוקחים אבק-אדם עלוב ועושים ממנו עם לוחם. עוז : 10

²⁰⁰ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 18. בראש סולם היוקרה של הימים ההם עמדו החלוצים. עוז : 17

²⁰¹ Oz schetst de tegenstelling tussen de fanaat en de verrader in פנתר במרתף (*panter bemarteeff*), *Panther in de kelder*, uit 1995. Hierin komt de jonge hoofdpersoon, Proffy, in het vooroorlogse Palestina in contact met een jonge Britse vrouw, waardoor hij de Britten leert begrijpen. Andere kinderen bestempelen hem daardoor als verrader, wat die roman volgens Oz zelf licht autobiografisch maakt. Oz, *How to Cure a Fanatic*, 49.

terwijl andere groepen werden gemarginaliseerd. Pas toen de nieuwe golf in de jaren zestig opkwam, kregen ook die minderheden een literaire stem.²⁰²

Toen Oz in de jaren zestig zelf op het literaire toneel verscheen, voldeed hij als ingetogen *kibboetsnik* volledig aan het bovenstaande ideaalbeeld. Hij was dan ook het beeld dat Israël naar buiten toe wilde laten zien, van de pionier en de schrijver die zowel de ploeg als de pen beheerste, die overdag hard werkte op het land en 's avonds zijn liefde daarvoor op papier zette. In zijn werken liet Oz echter geen spaan heel van de *sabra*-mythe. Zijn karakters waren vaak onhandig, in zichzelf gekeerd, belezen en constant aan het twijfelen, zoals bijvoorbeeld de slungelige Michael Gonen in zijn debuutroman *Mijn Michael*.²⁰³ Dat karakter heeft dan ook erg veel weg van zijn vader, die hij als typische diaspora-Jood zag.

In *Een verhaal van liefde en duisternis* wisselt Oz telkens van perspectief tussen zijn innerlijke *sabra*, het dromende jongetje, en de angstige, twijfelende diaspora-Jood. Zo beschrijft hij de Joodse samenleving in Palestina als zeer kwetsbaar. Oz geeft dat weer in de droge telefoongesprekken die zijn ouders met hun familie in Tel Aviv voerden. Aanvankelijk drukt hij de kwetsbaarheid nog uit in zijn zorgen over de enkele telefoonlijn die tussen Jeruzalem en Tel Aviv hing: “(...) wat als (...) wilde dieren zouden komen die de draad zouden opeten? Of slechte Arabieren die hem zouden doorsnijden? Of als er regen in zou lopen?”²⁰⁴ Maar vooral de korte, emotionele gesprekken die ze voeren drukken volgens hem de fragiele toestand van het land uit. Meer dan een ‘het gaat goed, en met jullie?’, kwam in het gesprek niet voor. De gesprekken zijn bijna lachwekkend te noemen, maar Oz beseft later “(...) dat ze helemaal niet zeker wisten of ze elkaar nog een keer zouden spreken of niet, misschien was dit wel de laatste keer (...) de Arabieren konden ons allemaal komen afslachten, er kon een oorlog komen, er kon een grote ramp gebeuren (...) Dit lege gesprek was helemaal niet leeg – het was alleen onbeholpen.”²⁰⁵

4.5 Het zionisme en Europa

Oz heeft naar eigen zeggen niets meer met Europa te maken, maar de pijn die zijn voorouders aan hem hebben doorgegeven heeft hem voor altijd een onbeantwoorde liefde voor het continent gegeven.²⁰⁶ Als kleine jongen heeft Oz dan ook romantische ideeën over Europa, waarvan de naam maar genoemd hoefde te worden of hij rook naar eigen zeggen al een “sensuele geur van een echte wereld, een vredige wereld, ver van de stoffige golfplaten daken (...) van Jeruzalem, verstikt onder het juk van de gloeiende zomer”.²⁰⁷ De ‘heimwee’ en nostalgische gevoelens naar Europa lijken op die van Agnon zoals hij die uitte in de verhalenbundel *עד הנה* (*ad hineh*), “Tot hier” uit 1952. Eén van die verhalen gaat over een Joodse schrijver die tijdens de Eerste Wereldoorlog in Berlijn zit, waar Agnon in die periode zelf ook woonde.²⁰⁸

²⁰² Holtzman, ‘The Israel Period’, 705.

²⁰³ Kaplan, ‘Amos Oz’s *A Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth’, 119-124.

²⁰⁴ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 14. (...) תבואנה חיות רעות ותאכלנה את החוט? או ערבים רעים יחטבו אותו? או ייכנס בו גשם? עוז: 13

²⁰⁵ הם לגמרי לא היו בטוחים אם באמת ידברו עוד פעם, או לא, אולי זוהי הפעם האחרונה (...) הערבים יקומו וישחטו את כולנו, עוז: 14-15. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 15-16.

²⁰⁶ Oz, *How to Cure a Fanatic*, 17.

²⁰⁷ ניחוח חושני של עולם אמיתי, שאנן, רחוק מגגות הפח המאובקים (...) של ירושלים הנקחנקת תחת עול הקיץ מלובן. עוז: 6

Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 7.

²⁰⁸ Hans-Jürgen Becker en Hillel Weiss, *Agnon and Germany. The Presence of the German World in the Writing of S.Y. Agnon*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2009, 7.

Oz' ouders en grootouders groeiden allemaal op in Oost-Europa, dat geteisterd werd door antisemitisme en waar het Zionisme voor het eerst voet aan de grond kreeg. Oz vertelt een uitgebreide familiegeschiedenis van zowel zijn vaders als zijn moeders familie, een geschiedenis die zich afspeelde in Polen, Litouwen, Odessa en Israël. Odessa had een grote Joodse bevolking en was de plek waar de organisatie *Chovevee Tsion* gevestigd was.²⁰⁹ Oz' grootouders van moederskant woonden in het Poolse Rovno, waar volgens Oz "(...) Hebreeuwse clubs voor literatuur, jodendom, wetenschap (...) [opbloeden]."²¹⁰ Oma Sjlomit van vaderskant transformeerde ondertussen "hun huis in Odessa in een literaire salon – wellicht de eerste Hebreeuwse literaire salon ooit."²¹¹ In die salon zat niet alleen Josef Klausner dikwijls, ook Bialik en Ussishkin, waar de prestigieuze literaire prijs naar vernoemd is, kwamen er regelmatig langs.²¹²

Net zoals Oz door het werk heen verschillende perspectieven inneemt ten opzichte van het zionisme, geeft hij ook een tweeledig beeld van Europa. Hij vertelt haast sprookjesachtige verhalen over de belevenissen van zijn grootouders in het Russische Rijk, maar die worden afgewisseld door anekdotes over onderdrukking en discriminatie. Oz' ouders, die Europa ontvluchtten, blijven altijd verlangen naar de Europese cultuur, dat voor hen het summum van beschaving was. In Jeruzalem konden zij als diaspora-Joden moeilijke aarden. Oz introduceert door middel van zijn ouders volgens Kaplan dan ook het verlies van Europa als een identiteitsbepalend trauma van Asjkenazische stedelingen,²¹³ een *hagira*-verhaal vanuit een overheersende groep die normaliter met het *alia*-verhaal geassocieerd was.

Voor individuele Joden betekende het zionisme en het antisemitisme in Europa dat hun leven vaak drastisch overhoop werd gehaald. Anita Shapira vatte dat als volgt samen; "(...) arbitrary powers shook people like puppets, disrupted the course of their lives, and set them on a (...) different path from one they had foreseen."²¹⁴ De grootouders van Oz wilden ondanks hun fervente zionistische gedachten²¹⁵ en het groeiende antisemitisme in het Europa van de jaren dertig nog niet naar Palestina verhuizen, dat hen te "Aziatisch" leek.²¹⁶ Pas toen andere Europese landen hun verzoek voor een verblijfsvergunning stuk voor stuk afwezen, ging de familie richting de Levant. Alleen de eurofiële zoon David bleef achter, in "één van de voorste, meest cruciale loopgraven van de rationele, (...) liberale Europese verlichting, die nu vecht voor haar bestaan tegen de golven van barbarij die haar haar dreigden te overspoelen."²¹⁷ Hij "was een onmiskenbare, bewuste Eurofiel",²¹⁸ een voorbeeld van een Joodse wereldburger in een zeer nationalistische tijd. Oom David en zijn driejarige zoontje zouden de Holocaust niet overleven.²¹⁹ Oz gebruikt die tragedie om een valide argument te maken voor het zionisme. Europa was niet veilig voor de Joden, en is dat hoogstwaarschijnlijk nog steeds niet.

²⁰⁹Shapira, *Israel*, 23.

²¹⁰179 : עוז : בה. פרחו (...) למדעים (...) ליהדות. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 196.

²¹¹120 : עוז : הוא שהפכה את ביתם באודסה לסלון ספרותי – אולי הסלון הספרותי העברי הראשון. עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 132.

²¹²Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 132-133.

²¹³ Kaplan, 'Amos Oz's *Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth', 140.

²¹⁴ Mendelson-Maoz, Amos Oz's *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature', 80.

²¹⁵128 : עוז : "Mijn opa hunkerde naar het land Israël (...), naar Galilea en de dalen, naar Sjaron en Gilead (...)", Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 141.

²¹⁶Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 141.

²¹⁷ באחת מן החפירות הקדמיות החיוניות ביותר של הנאורות האירופית התבונית (...) העומדת עכשיו על נפשה מול גלי הברביות 131 : עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 144.

²¹⁸79 : עוז : הודו דויד היה אירופופילמובהק ובעל הכרה. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 87.

²¹⁹Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 143.

Mendelson-Maoz stelt dan ook dat David, die het in Europa professioneel goed voor elkaar had, door Oz wordt tegengesteld aan diens broer Arjeh, die altijd teleurgesteld bleef in het uitblijven van zijn academische successen. Davids dood in de Holocaust deed al zijn successen echter teniet, terwijl Arjeh bleef leven door zijn immigratie naar Israël. Ook Oz zelf zou alleen in Israël een toekomst hebben gehad, want zijn bijna even oude neefje kwam ook om tijdens de genocide. Hiermee wordt het persoonlijke verhaal van zijn vader volgens Mendelson-Maoz weer in het zionistische *alia*-perspectief geplaatst.²²⁰

4.6 Het zionisme onder individuele Joden

Oz laat in zijn roman aan de hand van zijn ouders zien wat het romantische zionisme in de eerste helft van de twintigste eeuw betekende voor individuele, seculiere Joden. Zo was zijn vader, Arjeh, een stereotype zionist: “Hij schaamde zich voor de *sjtetl* en alles wat daarbij hoorde (...) Hij wilde dat we allemaal opnieuw geboren zouden worden (...) [als] Hebreeuwse Europeanen in plaats van Joodse Oost-Europeanen”.²²¹ Soms droeg hij uit het niets zionistische gedichten voor, bijvoorbeeld die van Saul Tchernikowski (“... En in het land zal een generatie opstaan die haar ketenen zal verbreken (...)”)²²², maar ook van de militante Jabotinsky.²²³

Ondanks de ontberingen en persoonlijke mislukkingen van zijn ouders in Palestina, plaatst Oz ook hun immigratieverhaal bij tijd en wijle in een *alia*-perspectief. Oz' ouders belichaamden de twee voornaamste aspecten van de zionistische beweging. Vader Klausner hing de rechtse, militante tak aan, geleid door Jabotinsky, maar “[stond] ver van de bommen en geweren.”²²⁴ Moeder Mussmann was juist lid van השומר הצעיר (*‘hasjomeer hatsair’*), “de jonge wachter”, de socialistisch-zionistische jeugdbeweging.²²⁵ Die hoorde bij de dominante politieke stroming van het socialistische zionisme, dat haaks stond op de variant van Jabotinsky.²²⁶ Beide ouders zongen echter enthousiast zionistische liederen toen ze nog in Europa woonden; hij in Vilnius en Odessa en zij in Rovno: “Daar, in het land dat onze vaderen beminden, zullen wij onze bestemming vinden. (...)”²²⁷ Dit weerspiegelt het historische gegeven dat het uiteindelijke doel van alle zionisten hetzelfde was, maar hun individuele visies en methodes uiteenliepen. De uiteenlopende ideologieën geven het succes van de secularisering van het jodendom aan; Fania en Arjeh waren allebei niet gelovig en verschilden politiek van mening, maar voelden zich toch volledig Joods.

Als de jonge Amos naar school moet, staan zijn ouders voor een dilemma, aangezien beide scholen in de buurt niet in aanmerking komen; “de ene was te socialistisch en de andere te religieus.”²²⁸ Zo wordt ook het areligieuze aspect van het zionisme in de ouders van Oz gesymboliseerd. Fania “[hield niet] van de heilige plaatsen”²²⁹ en Arjeh “[vond] de geestelijk leiders van elk geloof (...) domme mannen die oude haat koesterden (...)”²³⁰. Omdat de keuze te lastig is wordt Oz de eerste twee jaar van zijn

²²⁰ Mendelson-Maoz, ‘Amos Oz’s *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature’, 78.

²²¹ העיירה וכל אשר בה (...) ביישו אותו. רצונו היה שכולנו נוולד מחדש (...) אירופים-עברים ולא עוד מזרח-אירופים יהודיים. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 52.

²²² 288: עוז: ובארץ יקום דור / ברזל כבליו יסור מנו. עוז: 46

²²³ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 313.

²²⁴ 18: עוז: רחוק מאוד מן הפצצה והרובה. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 19.

²²⁵ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 219.

²²⁶ Shapira, *Israel*, 230.

²²⁷ 289: עוז: שם בארץ חמדת אבות / תגשמה כל התקוות. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 314.

²²⁸ 323: עוז: האחד סוציאליסטי מדי והשני דתי מדי. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 351.

²²⁹ 312: עוז: לא אהבה. (...) את הקומות הקדושים

²³⁰ 313: עוז: כוהני כל הדתות נראו בעיניו (...) נבערים (...) מטפחי שנאות עתיקות. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 340.

schooltijd naar een privéschooltje om de hoek gestuurd. Daarna ging hij alsnog naar de religieuze school.²³¹

4.7 De Hebreeuwse taal, het Jiddisj en het zionisme

Het belang van taal in zowel politiek als in culturele zin is volgens Oz niet te onderschatten. Volgens hem beginnen tirannie, onderdrukking en massamoord altijd bij “pollution of the language, with making what is base and violent sound clean and decent (‘the new order’, ‘final solution’ (...)), or else with using coarse and bestial language where it should have been humane and delicate (...) wherever a human being is referred to as a parasite (...) there will follow (...) death squads and exterminations.” Wanneer ergens censuur wordt toegepast, dan is dat omdat de censor ontzag heeft voor de macht van het woord.²³²

Al vroeg in zijn roman bericht Oz over het proces dat ook het huishouden van Eliëzer Ben-Jehoeda had ondergaan. “Mijn vader kon (...) zestien talen lezen en er elf spreken (...). Mijn moeder sprak vier of vijf talen (...). Maar mij leerden ze uitsluitend (...) Hebreeuws.”²³³ De situatie van het kind dat in tegenstelling tot zijn ouders moedertaalspreker wordt van het Hebreeuws, zal voor veel Joden in de eerste helft van de twintigste eeuw herkenbaar zijn. Sommige ouderen werden het Hebreeuws daarentegen nooit helemaal machtig. De grootvader van Oz formuleerde zelfs na veertig jaar in Jeruzalem gewoond te hebben nog kromme zinnen.²³⁴ Zijn vader hield altijd een Russisch accent (מבטא רוסי) in de taal.²³⁵ Zijn ouders hadden moeite met de snelle ontwikkeling van het Hebreeuws, en gebruikten dikwijls archaïsche termen die inmiddels een schunnige betekenis hadden gekregen, en andersom. Het spreken van zijn ouders werd verder niet geholpen door het Hebreeuws zelf, dat volgens Oz nog “niet echt een natuurlijke taal” was, en “een groot tekort aan woorden” kende.²³⁶

We zagen eerder in dit hoofdstuk al dat Peleg juist beargumenteerde dat Oz de taal leerde in een stadium waarin het al een volwaardige taal was. Waarschijnlijk kreeg hij juist vanwege de snelle groei van de taal, waarin archaïsmen moderne betekenissen kregen en moderne woorden snel oud werden, zo’n grote woordenschat.²³⁷

De vader van Oz droeg zelf bij aan de kennis van de Hebreeuwse literatuur door in 1954 een boek uit te brengen, genaamd *הנובלה בספרות העברית* (*hanovela besifroet ha-ievriet*), “De novelle in de Hebreeuwse literatuur”.²³⁸ Hij was dan ook een groot voorstander van die taal, terwijl hij “(...) [h]et Jiddisj verafschuwde (...); hij duidde het aan met de scheldnaam *zjargon*”.²³⁹ Ook Oz’ oudoom Josef Klausner, die we eerder al hoorden over Agnons werk, was die mening toegedaan in één van zijn vele tafelgesprekken. “(...) Professor Klausner (...) deelde met zijn gehoor zijn zienswijzen (...) over de status van de Hebreeuwse taal, die door het *zjargon*(...) en anderzijds door de buitenlandse talen dreigde te verdwijnen.”²⁴⁰ De meeste Joden in Palestina dachten net als de Klausners negatief over het

²³¹ Ibidem, 351, 476.

²³² Ibidem, 2.

²³³ אבי ידע לקוא בשש-עשרה לשונות ולדבר באחת-עשרה (...) אמי דברה בארבע או חמש שפות (...) אבל אותי לימדו אך ורק עברית. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 6.

²³⁴ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 122.

²³⁵ Ibidem, 6.

²³⁶ עדיין לא היתה שפה די טבעית (...) היה אז איזה מחסור גדול במילים. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 16-17.

²³⁷ Peleg, ‘Writing the Land’, 300.

²³⁸ Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 170.

²³⁹ 46 מפני היידיש סלד (...) והיה קורא לה זירגון. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 52.

²⁴⁰ הפרופסור קלוזנר (...) חולק עם קהלו את השקפותיו (...) בעניינים (...) כגון מעמד הלשון העברית אשר הזירגון מכאן והלעז מכאן עומדים עליה לכלותה (...) עוז: 67. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 73.

Jiddisj. “(...)Ze moesten ook eens ophouden dat zielige Jiddisj van ze te spreken”,²⁴¹ laat Oz hen over Holocaust-overlevenden zeggen.

Deze schets van Oz, van de groep Holocaust-overlevenden als een groep buitenstaanders in de Israëliëse maatschappij, strookt met de tendens in de Israëliëse literatuur van vlak na de onafhankelijkheid. Zij kwamen niet overeen met het zionistische ideaal van de ‘Nieuwe Jood’, de zelfverzekerde sabra, die vol goede moed de toekomst in Palestina tegemoet ging, waardoor zij in de Hebreeuwse literatuur van de jaren veertig en vijftig niet voorkwamen, maar pas daarna literair werden vertegenwoordigd.²⁴²

Door de roman heen laat Oz zijn kennis van de Hebreeuwse literatuur blijken. *Een verhaal van liefde en duisternis* gaat zo niet alleen over de achtergrond en persoonlijke verhalen van het Zionisme, maar ook over de culturele krachten achter de politieke stroming. Zo beschouwt Oz zowel Brenner als Agnon als verenigd in hun afkeer van “al het leugenachtige (...) in de zionistische werkelijkheid”.²⁴³ Hiervoor zagen we al dat Agnon en Brenner de werkelijkheid van immigranten inderdaad zeer realistisch neerzetten, en dat Agnon de utopie van de *alia* al eens ondermijnde.

4.8 De problemen van het zionisme

De niet-Joodse wereld was de zionistische onderneming volgens Oz altijd vijandig gezind. Zo zegt hij al vroeg in zijn roman; “Dehelewereld was ver weg, aantrekkelijk, (...) maar heel gevaarlijk en vijandig jegens ons. Hij hield niet van de Joden (...), [en ook niet] van waar we mee bezig waren hier in het Land Israël.”²⁴⁴ De verschuiving van raciaal antisemitisme naar het toenmalige en huidige politieke antizionisme laat Oz zien in de houding van Europa: “Daar, in de wereld, waren alle muren bedekt met beschuldigende opschriften: ‘Yid, ga terug naar Palestina’, en toen gingen we terug naar Palestina, en nu schreeuwt dehelewereld ons toe: ‘Yid, ga weg uit Palestina’.”²⁴⁵

De Arabische kwestie wordt in Oz’ roman aanvankelijk aan het licht gebracht door een praktisch dilemma dat sommige zionisten hadden bij het kopen van kaas. In ieder geval moest de kaas niet geïmporteerd zijn, en dus viel de keuze op kaas die door de pioniers werd gemaakt in de *kibboetsiem* of op de goedkopere Arabische kaas. “Maar als je Arabische kaas kocht, pleegde je toch een beetje verraad aan het zionisme (...).”²⁴⁶ Ook de kaas van de pioniers kopen was geen oplossing, want dan “zouden we eigenhandig de haat tussen de twee volkeren [vereeuwigen].”²⁴⁷

De jonge Amos doet in zijn negende levensjaar zijn best om een Arabisch meisje ervan te overtuigen dat de Joden niet slecht zijn, en dat de twee volkeren gerust samen kunnen leven. Hij wilde “[gretig] een relatie met haar [aanknopen] en op die manier vooroordelen verdrijven en de verzoening tussen [de] twee volkeren bevorderen.”²⁴⁸ Al zijn goede intenties helpen echter niets als hij per ongeluk haar broertje verwondt, waardoor zij hem aankijkt met minachting: “walging (...) en brandende haat wierp

²⁴¹ 18 : עוז. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 19.

²⁴² Feinberg, ‘The 1980s and After’, 709.

²⁴³ 93 : עוז. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 103.

²⁴⁴ כלהעולם היה רחוק, מושך (...) אבל מסוכן מאוד ועוין לנו : לא אוהבים את היהודים (...) לא אוהבים מפעלנו כאן ברץ-ישראל. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 8-9.

²⁴⁵ שם, בעולם, כל הקירת היו מכוסים בכתובות שטנה, “יהודון, לך לפלסטניה, והנה הלכנו לפלסטניה ועכשיו כלהעולם קם וצועק עלינו “יהודון, צא מפלסטניה.”. עוז : 8

²⁴⁶ 22 : עוז. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 23-24.

²⁴⁷ 22 : עוז. נעמיק וננצח את השנאה בין שני העמים. עוז : 22

²⁴⁸ 368 : עוז. Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 401.

haar blik mij toe (...), alsof ze zeggen wilde: Ik had het vanaf het eerste moment kunnen weten(...).”²⁴⁹ Amos’ aanvaring met de Arabische familie komt tegelijkertijd met het verdeelingsplan van de Verenigde Naties, waarop een jaar later de Onafhankelijkheidsoorlog tussen de Arabieren en de nieuwe Israëliëse natie zou uitbarsten.

Deze episode staat volgens Mendelson-Maoz ook in het zionistische plaatje van de *alia*, omdat Oz het meisje, wiens familie wordt neergezet als intellectueel en welhaast Europees, wil imponeren met de authenticiteit van de Hebreeuwse natie in Israël. Hij wil hen laten zien dat die zowel beschaafd is als heldhaftig, intellectueel en fysiek sterk. Tegelijkertijd schetst hij die poging daartoe ook in de vorm van een *hagira*, als naïef en sukkelig, en uiteindelijk leidt de onderneming ook tot haat vanuit de Arabische familie, waardoor de parallel met het zionisme zelf nog sterker wordt.²⁵⁰

Gershon Shaked stelt dat Oz met de scène echter aangeeft dat niet de bezetting van het land zelf de haat bij de Arabieren opwakkert, maar dat de aanwezigheid van Joden in Palestina hen überhaupt niet kon bekoren. Het geweld dat voortvloeide uit Oz’ onhandigheid is volgens hem geen weerspiegeling van het zionisme, maar een logisch gevolg van de sluimerende haat tussen de twee bevolkingsgroepen. Shapira is het gedeeltelijk met de lezing van Shaked eens, en volgens haar weerspiegelt de scène Oz’ teleurstelling met het falen van de Oslo-akkoorden en het uitbreken van de Tweede Intifada in 2000.²⁵¹

Wanneer de oorlog is afgelopen en Israël is gesticht, lijkt het zionisme zijn doel te hebben bereikt. Oz overdenkt die situatie; “Nu de jaren van euforie voorbij waren, kwam plotseling de kater: grauw, somber, benepen en kleinzielig.”²⁵² Het is die achtergrond, die Oz zelf een ‘kater’ noemt, die Oz gebruikt om de omstandigheden rond de zelfmoord van zijn moeder te schetsen. Volgens Oz pleegde ze zelfmoord uit teleurstelling die voortvloeide uit het besef dat het zionisme Jeruzalem, dat haar altijd vreemd bleef, niet om kon toveren tot het Europa zonder de *sjetel*-cultuur, dat zij voor ogen had.²⁵³

Na de oorlog, in de kibboets Choelda, legt de *kibboetsnik* Efraïm Oz uit dat hij de Arabieren moet leren begrijpen. “(...) Vanuit hun gezichtspunt, zijn wij buitenaardse wezens uit de ruimte die (...) hun grondgebied zijn binnengevallen [en] stukje bij beetje hebben (...) veroverd.”²⁵⁴ Tegelijkertijd is er voor de Joden geen alternatief buiten Israël, ook niet volgens Efraïm; “Als het land van het Joodse volk niet hier is, waar is het dan? (...) Of heeft alleen het Joodse volk (...) geen recht op een klein landje?”²⁵⁵ Dit is één van de momenten waarop Oz, zoals hij dat zelf voorstaat in zijn schrijven, de ander inbeeldt, waarin hij de twee onverenigbare verhalen van twee volkeren samen laat komen.

In de kibboets verandert Amos zijn naam van Klausner naar Oz. Deze hebraïsering van zijn naam is een symbolische breuk met de diaspora-genen van zijn ouders, volgens Kaplan “a negation of the past”.²⁵⁶ Oz heeft meermaals aangegeven dat hij niks meer te maken wilde hebben met zijn vader; “I went to Hulda to rebel against my father. I wanted to be everything he was not, and not to be what

²⁴⁹ 374 : עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 408.

²⁵⁰ Mendelson-Maoz, ‘Amos Oz’s *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature’, 79.

²⁵¹ Kaplan, ‘Amos Oz’s *Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth’, 134.

²⁵² 436 : עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 475.

²⁵³ Kaplan, ‘Amos Oz’s *Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth’, 140.

²⁵⁴ 485 : עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 530.

²⁵⁵ 486 : עוז : Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 531.

²⁵⁶ Kaplan, ‘Amos Oz’s *Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth’, 125.

he was. He was a scholar, I decided to be a tractor driver. He was right wing, I became a socialist.”²⁵⁷
Zijn ouders stonden voor hem los van Israël, zij waren reflecties van de diaspora. Oz’ eigen identiteit als sabra die breekt met de diaspora maar die later weer opzoekt, weerspiegelt hiermee de dialectiek tussen de zionistische utopie en de werkelijke heterotopie.²⁵⁸

4.9 David Ben-Goerion

In 1961 ontmoet een inmiddels volwassen Oz David Ben-Goerion. Die had in een opiniestuk geschreven dat “(...) er geen gelijkheid mogelijk is tussen mensen, ook al [kon] er een zekere mate van saamhorigheid tussen hen bestaan.”²⁵⁹ Oz klom daartegen in de pen en werd uitgenodigd om bij de premier, die tegelijkertijd Minister van Defensie was, op kantoor langs te komen.

Ben-Goerion was toen al een legende, blijkt uit Oz’ bewoordingen. Wanneer hij door iemand van de kibboets wordt gewezen op het feit dat hij is uitgenodigd op het kantoor van de premier, noemt die zijn naam alsof het die van God is: “(...) de Heilige-gezegend-zij-hij.”²⁶⁰ Ben-Goerion was voor bewonderaars in Israël “de ‘vader van de natie’, een wonderbaarlijke combinatie van koning David, (...), George Washington, (...) een Joodse Churchill (...).”²⁶¹ Oz is zeer zenuwachtig voor zijn bezoek aan het kantoor, waaruit blijkt dat hij deze mening voor een groot deel deelde. Maar als hij Ben-Goerion eenmaal in het echt ziet, lijkt die totaal niet op het beeld dat Oz in zijn hoofd had: “(...) het sprak voor mij vanzelf dat de vader van de natie een reus was die met zijn hoofd in de wolken liep. Terwijl deze bedrieger, die in nergens leek op een sabra, een kort, gedrongen mannetje was (...).”²⁶² Vervolgens steekt Ben-Goerion een tirade af over Spinoza waarmee hij volgens Oz de plank volledig misslaat. Ben-Goerion, verzucht hij, “was geen intellectueel (...).”²⁶³

De ontmoeting met Ben-Goerion is zo een rechtstreekse confrontatie tussen utopie en heterotopie, van de voorstelling van het zionisme met de uiteindelijk uitvoering daarvan. Als kind was het zionisme voor hem iets groots en episch, zoals blijkt uit het begin van het boek. Na de oprichting van de staat was de euforie echter weg. Ben-Goerion was een reus in zijn ogen, maar na zijn ontmoeting met hem blijkt het een klein, dik mannetje die Spinoza verkeerd begrijpt. Toch blijft de fascinatie met Ben-Goerion hangen, net als Oz’ band met het zionisme: “Sindsdien heb ik meer beroemde mensen ontmoet, (...) fascinerende figuren, (...) maar niemand heeft zo’n scherpe indruk achtergelaten van fysieke aanwezigheid en van elektriserende wilskracht [als Ben-Goerion].”²⁶⁴

Uiteindelijk voegt Oz zelf iets toe aan de geschiedenis van Israël. Dit doet hij zowel door zijn romans als door zijn politieke activisme voor de tweestatenoplossing, zijn essays en zijn status als publiek figuur. De autobiografische roman over zijn jeugd jaren is een weerspiegeling van het hele zionisme; het schildert een kleurrijk portret van zowel de menselijke als de ideologische factor in de zionistische geschiedenis, en vergeet net als Yizhar niet om de Arabieren te betrekken in de geschiedenis van het

²⁵⁷ Niva Lanir, ‘Amos Oz makes room for his loneliness’, *Haaretz.com*. 15 Maart 2012.

²⁵⁸ Mendelson-Maoz, ‘Amos Oz’s *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature’, 82.

²⁵⁹ 488: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 532.

²⁶⁰ 489: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 534.

²⁶¹ 488: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 532.

²⁶² 491: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 536.

²⁶³ 496: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 540.

²⁶⁴ מאז כבר יצא לי לפגוש אנשי-שם (...) דמויות מרתקות (...) אבל שום אדם לא חרת בי בחדות כזו את רישומה של נוכחות 496: עוז: Oz, *Een verhaal van liefde en duisternis*, 540.

land. Maar Oz kijkt in *Een verhaal van liefde en duisternis* niet louter naar het landschap, maar vooral naar de hele maatschappij.

Conclusies

In het eerste hoofdstuk zagen we hoe de oude geschiedenis van de Joden een onlosmakelijke culturele verbintenis tussen het Hebreeuws, het jodendom en het land Israël legde. De grondslagen voor de staat Israël werden echter pas in de moderne tijd gelegd. Joodse denkers werden geïnspireerd door de idealen van de Verlichting en gingen op zoek naar een seculiere Joodse identiteit. Daarbij probeerden zij de Joodse gemeenschap beter te laten integreren in de veelal vijandige Europese maatschappij. Uiteindelijk bleek echter dat volledige emancipatie een moeilijk haalbaar ideaal was en kwam men met het zionisme met een nieuwe oplossing voor het ‘Joodse probleem’ in Europa. Het zionistische streven zou zich uiteindelijk politiek verenigen en zijn doel bereiken in de staat Israël.

Ondertussen beleefde de Hebreeuwse taal, die al sinds bijbelse tijden bij de Joodse cultuur hoorde, een heropleving. Het transformeerde zich langzaam tot een moderne taal die gebruikt kon worden bij het symboliseren van de nieuwe Joodse natie, net zoals andere Europese talen destijds op literair gebied een nationalistische heropleving beleefden. Het nieuwe Hebreeuws kwam volledig in dienst te staan van de Joodse nationale heropleving. De taal zou gedurende de geschiedenis van het zionisme nauw verbonden zijn aan de beweging, zowel cultureel, sociaal als politiek. Tot op de dag van vandaag symboliseert het voor een groot deel de Israëliëische nationaliteit, en als symbool verving het voor seculiere Joden op den duur religieuze Joodse rituelen.

Joodse schrijvers in de negentiende eeuw, zowel van het Hebreeuws als het Jiddisj, zagen het als hun taak om de situatie van de Joden in voornamelijk Oost-Europa te verbeteren. Zij probeerden hun toestand accuraat te beschrijven om hen zo uit de *sjtetl* te halen. De Hebreeuwse literatuur zette door de observerende en realistische manier van schrijven zo al vroeg een tendens van beschouwing en zelfkritiek. Latere Hebreeuwse schrijvers toonden een ambivalente relatie met het zionisme, dat zij enerzijds aanhingen maar waar ze aan de andere kant veel kanttekeningen bij plaatsten. Toch kunnen vrijwel alle vroege Hebreeuwse schrijvers zionistisch worden genoemd, doordat zijzelf actief *alia* hadden gemaakt, meehielpen aan de opbouw van de jonge joodse natie, of de politiek ervan in hun schrijven zelf propageerden. In elk geval brachten hun werken de zionistische beweging in beeld, waardoor het altijd als spiegel diende voor de onderneming.

Amos Oz vertegenwoordigt alle aspecten die de Hebreeuwse literatuur met het zionisme verbond, namelijk geschiedenis, taal en identiteit, in zijn roman *Een verhaal van liefde en duisternis*. Dit werk geeft daarnaast een zeer breed beeld van de verschillende houdingen ten opzichte van het zionisme. Oz stelt het werk aan ons voor in de context van het zionistische narratieve belevenis, vanuit het perspectief van de kleine jongen die door en door zionistisch was. Ondertussen kruipt hij, door het vervlechten van tijd en ruimte, in de huid van zijn latere zelf en in individuen voor wie het maken van *alia* traumatisch was.

Zijn familiegeschiedenis komt voor een groot deel overeen met de zionistische, en in de roman laat hij de liefde van het Joodse volk voor het land Israël zien. De jonge Amos droomt ook van Europa, waarvan de literatuur en de cultuur zo invloedrijk is geweest voor het seculiere jodendom en het zionisme. Oz toont de noodzaak van een eigen staat voor het Joodse volk aan door het verhaal van zijn familie te vertellen, waarvan velen maar ternauwernood aan de Holocaust ontkwamen. En ook vandaag de dag is de wereld niet veilig. Op Europese muren staat met graffiti geschreven, “Joden, ga weg uit Palestina”. Daardoor is de ontstaansgeschiedenis van het zionisme ook nu nog actueel.

Oz’ persoonlijke leven loopt vrijwel parallel aan dat van de ontwikkeling van de staat Israël. De relatie met de Arabieren gaat hem als jonge jongen aan het hart, omdat de twee volkeren volgens hem zullen moeten leren om samen te leven in het land. Wanneer hij ruzie krijgt met een Arabisch meisje dat hij

wil imponeren, breekt vlak daarna de Onafhankelijkheidsoorlog uit. In de tijd na de euforie van de oprichting van de staat, wordt het land in een grauwe, mistroostige periode gedompeld. In die deprimerende periode pleegt Oz' moeder zelfmoord. Oz gaat daarna op een kibboets wonen, een beslissing waarmee hij symbolisch breekt met zijn ouders, die altijd ongewild in een diasporamentaliteit bleven hangen, en derhalve met de diaspora. Hij zoekt de banden met de diaspora in deze roman echter weer op, door de verhalen van zijn voorouders te vertellen, waardoor de roman zelf symbool komt te staan voor de breuk tussen het zionisme en de diaspora.

De Hebreeuwse taal is nog steeds inherent verbonden aan het Zionisme. De literatuur, kritisch of niet, staat vrijwel volledig in het teken van Israël, diens inwoners en het jodendom. Het Hebreeuws staat symbool voor de Israëlische identiteit. Ook in de toekomst zal het Hebreeuws een belangrijke rol blijven vervullen. De taal is vandaag de dag levendiger dan ooit en groeit nog steeds. Er zal ondertussen genoeg inspiratie voor nieuwe Hebreeuwse literatuur overblijven; de geschiedenis van Israël en van het zionisme is immers nog lang niet afgelopen.

Literatuurlijst

- Aberbach, David. *Realism, Caricature and Bias. The Fiction of Mendele Mocher Sefarim*. Londen: Littman Library of Jewish Civilization, 1993.
- Bacon, Gershon. 'An Anthem Reconsidered: On Text and Subtext in Yehuda Leib Gordon's "Awake, My People!"' in: *Prooftexts*, Vol. 15, 1995, 185-194.
- Alter, Robert. *Modern Hebrew Literature*. West Orange, NJ: Behrman House, 1975.
- Aytürk, Ilker. 'Revisiting the Language Factor in Zionism: The Hebrew Language Council from 1904 to 1914', *Bulletin of the School of African & Oriental Studies*, Vol. 73, No. 1, 2010, 45-64.
- Bargad, Warren. *From Agnon to Oz. Studies in modern Hebrew Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Bar-Yosef, Hamutal. 'De-romanticized Zionism in Modern Hebrew Literature', *Modern Judaism* 16., 1996, 67-79.
- Becker, Hans-Jürgen en Hillel Weiss, *Agnon and Germany. The Presence of the German World in the Writing of S. Y. Agnon*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2009.
- Berenbaum, Michael en Fred Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Berman, Ruth A. 'Modern Hebrew', in: Robert Hetzron e.a., *The Semitic Languages*. Londen: Routledge, 1997.
- Bickerton, Ian J. en Carla L. Klausner, *A Concise History of the Arab-Israeli Conflict*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995.
- Blumberg, Arnold. *The History of Israel*, Londen: Greenwood Press, 1998.
- T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*. Londen: Penguin Books, 1981.
- Cohen, Rich. *Israel is Real*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- Domb, Risa. 'Ideology, Identity and Language in Modern Hebrew literature', *Israel Affairs*, Vol. 7, No. 1, 2000, 71-86.
- Erlich, Avi. *Ancient Zionism. The Biblical Origins of the National Idea*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- Fellman, Jack. *The Revival of a Classical Tongue. Eliezer Ben-Yehuda and the Modern Hebrew Language*. Den Haag: Mouton, 1973.
- Feinberg, Anat. 'The 1980s and After', in "Modern Hebrew Literature", in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*.
- Frieden, Ken. 'Abramovitsh, Sholem Yankev', in: Michael Berenbaum en Fred Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*.
- Grossman, Avraham e.a. 'Rashi', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 101-106.

- Halkin, Simon. *Modern Hebrew Literature*. New York: Schocken Books, 1952.
- Hasak-Lowy, Todd. *Here and Now. History, Nationalism and Realism in Modern Hebrew Fiction*. New York: Syracuse University, 2008.
- Herzl, Theodor. *Der Judenstaat*. Wenen: Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896. 18 Mei 2009. Web, Project Gutenberg. URL: <http://www.gutenberg.org/files/28865/28865-h/28865-h.htm>
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hoffman, Joel. *In the Beginning. A Short History of the Hebrew Language*. New York: New York University Press, 2004.
- Jacobs, Louis en Benjamin de Vries, 'Halakhah', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 251-258
- Kaplan, Eran. 'Amos Oz's *A Tale of Love and Darkness* and the Sabra Myth', in: *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 14, No. 1, 2007, 119–143.
- Kuzar, Ron. *Hebrew and Zionism. A Discourse Analytical Cultural Study*. Berlijn: Walter de Gruyter GmbH, 2001.
- Levenson, Alan T. e.a. *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*. Chichester: John Wiley & Sons, 2012.
- Liebman, Charles S. *Religion, Democracy and Israeli Society*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997.
- Megged, Matti en Anat Feinberg, 'S. Yizhar', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*.
- Mendelson-Maoz, Adia. 'Amos Oz's *A Tale of Love and Darkness* within the Framework of Immigration Narratives in Modern Hebrew Literature', in: *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol. 9, No. 1., 2010, 71-87.
- Oz, Amos. *Een verhaal van liefde en duisternis*, Vertaald door Pach, H. De Bezige Bij: Amsterdam, 2005.
- Ibidem. *How to Cure a Fanatic*. Princeton: University Press, 2010.
- Ibidem. *Israel, Palestine and Peace*. Orlando: Harvest, 1994.
- Patterson, David. 'Mapu, Abraham', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 505-507.
- Peleg, Yaron. 'Writing the Land: Language and Territory in Modern Hebrew Literature', *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol 12, No. 2, Juli 2013, 297–312.
- Prijs, Leo. *Hauptwerke der hebräischen Literatur*. München: Kindler Verlag, 1978.
- Ramras-Rauch, Gila. 'Aharon Appelfeld', in Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica* .
- Sachar, Howard M. *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time*. New York: Alfred A. Knopf, 1982.

- Ibidem. *A History of the Jews in the Modern World*, New York: Vintage Books, 2006.
- Sáenz-Badillos, Ángel. *A History of the Hebrew Language*. Vertaald door John Elwolde. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ibidem, "Hebrew as the Language of Judaism", in Stefan Weninger e.a., *The Semitic Languages*.
- Schwarzwald, Ora R. 'Modern Hebrew', in: Stefan Weninger e.a., *The Semitic Languages*.
- Shaked, Gershon. 'Moshe Shamir', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*
- Ibidem. 'Joseph Hayyim Brenner', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*
- Ibidem. 'Moshe Shamir', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*
- Shapira, Anita. *Israel. A history*. Lebanon, NH: Brandeis University Press, 2008.
- Shefer, Yael. 'The Re-Emergence of Hebrew as a National Language', in: Weninger, *The Semitic Languages*.
- Silberstein, Laurence J. *Postzionism. A Reader*. Newark: Rutgers Press, 2008.
- Spicehandler, Ezra e.a., 'Modern Hebrew Literature', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*.
- Ibidem. 'Lea Goldberg', in: Berenbaum en Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*.
- Spolsky, Bernard en Elana Shohamy, *Languages of Israel. Policy, Ideology and Practice*. Clevedon: Cromwell Press, 1999.
- Weninger, Stefan e.a., *The Semitic Languages. An International Handbook*. Göttingen: De Gruyter Mouton, 2011.
- Wine, Sherwin. *A Provocative People. A Secular History of the Jews*. Farmington Hills, MI: The Milan Press, 2012.
- זיוה שמיר, הניגון שבלבנו - השירי הלירי הקצר של ח"י נביאליק, ,ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2011.
- עמוס עוז, סיפור על אהבה וחושך. ירושלים: כתר, 2002.

Online artikelen

Druckman, Yaron. 'CBS: 27% of Israelis struggle with Hebrew.' *YNETNews*. 21 Januari 2013. Web 4 Juli 2013. URL: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335235,00.html>

Golan, Avirama. 'The Case of Y.H. Brenner.' *Haaretz.com*. 12 September 2008. Web 7 Juli 2013. URL: <http://www.haaretz.com/the-case-of-y-h-brenner-1.253690>

Lanir, Niva. 'Amos Oz makes room for his loneliness', *Haaretz.com*. 15 Maart 2012. Web 25 September 2014. URL: <http://www.haaretz.com/weekend/magazine/amos-oz-makes-room-for-his-loneliness-1.418823>

Schillinger, Liesl. 'Imagining the Other', *The New York Times*. 21 Mei 2009. Web 15 September 2014. URL: http://www.nytimes.com/2009/05/24/books/review/Schillinger-t.html?pagewanted=all&_r=0

Shneer, David. 'Yiddish and Yiddishism: A Jewish Nationalist Ideology.' *H-Net.org*. H-Net Reviews in Humanities & Social Sciences, 1999. Web. 1 Juli 2013. URL: <http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=3245>

Stavans, Ilan. 'Confessions of a Polyglot.' *Haaretz.com*. 23 November 2008. Web. 29 Juni 2013. URL: <http://www.haaretz.com/news/confessions-of-a-polyglot-1.258033>

Della Pargola, Sergio. 'Vital Statistics: The Jewish Population of the World', *The Jewish Virtual Library*. 2013. Web 29-09-2014. URL: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/jewpop.html>