

gyermekhez hasonlóan – mindent előlről kezdhet, új nemzeti otthont építhet, teljesen új nemzeti étellel és törekvésekkel. Ez a párt elfelejti, hogy egyes-egyedül a nép, vagyis a nemzeti „én” a maga történeti formájában az, ami fenn akar maradni teljességében, összes emlékével és reménységével együtt; és ha egyáltalán mássá tudna változni, mint ami, akkor ehhez számtalan utat és módot talált volna már eddig is. Van ugyan más „én” is, minden egyes zsidó embernek egyéni, időleges „én”-je. Ez, ha fennmaradása veszélyben forog, természetesen menedéket kereshet magának bárhogyan és

bárhol. Aki az ilyen „én”-ek tízezreit bárhogyan és bárhol megmenti, időlegesen hasznos hajt persze az egész közösségnek is, amelynek ezek az egyének a részei. De egészen más a zsidóság örök nemzeti „én”-je; és akik azt hiszik, hogy ezt az „én”-t is arra az útra irányíthatják, amelyen ők mint egyének akarnak járni, azok súlyosan tévednek. Mert a zsidó nép útját már kijelölte, meghatározta saját lényege, *ez a lényeg pedig a múltban gyökerezik, és a jövő felé irányul.*

1892

## Jacob Katz | IZRAEL ÉS A MESSIÁS\*

Az Izrael állam boldogulásáért mondott ima, amelyet szombatonként és ünnepekkor Izrael és a diaszpóra legtöbb zsinagógájában mondanak, „resit geulátenu”-nak, megváltásunk kezdetének nevezi az államot. A megfogalmazás arra utal, hogy Izrael állam megteremtését úgy kell tekinteni, mint a múlt nemzedékek által dédelgetett messianisztikus várankozások beteljesedésének kezdetét.

Az ima szövegét S. Y. Agnón héber regényíró írta Jichák Herzog felkérésére, aki az államalapítás idején főrabbi volt. Az ortodox hatóságoknak azóta már többször védelmükbe kellett venniük azokkal szemben, akik illetlenek, sőt, szentségtörőnek találják.

Akik ellenzik ezt a megfogalmazást, például a Neturei Karta nevű szekta Izraelben s támogatói külföldön, egyáltalán nem tartják törvényesnek a zsidó államot. Mások, például az Agudat Izrael nevű ortodox párt vagy az ismert jesivák vezetői együttműködnek az állami szervekkel, elfogadják az állami intézményekből származó előnyöket, néha, viszonzásul még támogatják is a kormányt, de alapjában véve szellemileg nem helyeslik. A radikálisabbak a modern Izraelt egyenesen a zsidó hagyomány által ígért megváltás antitézisének tekintik, a kevésbé radikálisak viszont lényegtelennek nyilvánítják az ügyet. De messianisztikus kifejezésekkel imádkozni az állam üdvéért – ez mindkét táborban egy szent vallási elképzelés megszenteltetésével határos.

Ez a teológiai és ideológiai vita nyilvánvalóan csak saját alapján dönthető el. A történész számára felmerülő kérdés nem az, méltó-e Izrael állam arra, hogy a hagyományos messianisztikus elképzeléssel kapcsolják össze. Hanem az, vajon valóban teremthető-e kapcsolat a zsidók által ősidők óta táplált messianisztikus remények és az Izrael megalapításához vezető modern nemzeti mozgalom között. A kérdést megvizsgálandó először a hagyományos messianizmus természetét kell megutakolnunk.

\* In: Jewish Emancipation and Self-emancipation. *The Jewish Publication Society* kiadása, Philadelphia, New York, Jerusalem, 1986

Bár a kifejezés eredetileg bibliai jellegű, a messianizmus általános jelenség. Eltérő kulturális hagyományú és civilizációs szintű törzsek és nemzetek, a világ legkülönbözőbb részein dédelgetik egy megmentő gondolatát, aki felszabadítja őket adott testi-lelki nyomorúságuk alól. Ámde a zsidó vallás közvetlen befolyási övezetében, különösképpen pedig a kereszténységben és az iszlámban, a messianisztikus szabadulás eszméje új jelentőségre tett szert, jóllehet ez élesen elütött a zsidó mintától.

Ne foglalkozzunk itt azokkal a sajátos történelmi feltevésekkel, amelyek között a *felkent eszményi király* (ez a „messiás” eredeti jelentése) bibliai képe megszületett. Valószínűleg már a babiloni fogságban, de a második templom lerombolása után egész bizonyosan főként nem a palesztinai, hanem a száműzött zsidóság sanyarú helyzete kiáltott megváltásért. S a sanyarú helyzetet nem a gazdasági szűkösség, a társadalmi lealacsonyítás vagy a szellemi hanyatlás jelentette, bár néha mindezeket szintén a megváltó által leküzdendő ellenfeleknek érezték. A száműzetésbe kerülve, a zsidók ezeket a szenvedéseket egy alapvető fogyatékos pusztá melléktermékének kezdték értelmezni: annak, hogy száműzetésben, otthonukból elkergetve kénytelenek élni.

Mármost az ember csak akkor érzi szerencsétlenségnek, ha eltávolítják szülőföldjéről vagy szülőhazájából, ha oly erősen kötődik ahhoz, hogy bármely más helyet testi-lelki megpróbáltatásként él át. Az emberi történelemben számtalan embernek kellett önkéntes vagy kényszerű elvándorlás folytán lakóhelyet változtatnia, s idővel megszokták a helyzetet, új hazát találtak maguknak. A zsidók sorsának egyik, számos összetett vallási és történelmi tényről meghatározott sajátossága, hogy a száműzetetés tudata az azóta eltelt hosszú időtartam ellenére sem tűnt el. Ellenkezőleg, az eltelt idő hossza inkább mélyítette, mint halványította a sorscsapás szubjektív élményét.

A messianizmus egyszerre oka és következménye annak, hogy a száműzetés évszázadaiban a zsidók egymástól elkülönülten éltek. A messianisztikus hit kezdetben valószínűleg megacélozta akaratukat, hogy szembe-

szegüljenek az idegen környezet beolvasztó törekvésével. Amint a zsidó közösségből önálló társadalmi-vallási entitás lett, pária helyzete táplálta a reményt, hogy végül visszatérhet igazi hazájába.

A zsidó messianizmus ily módon a száműzetés konkrét helyzetének függvénye, s ebben különbözik más, társadalmilag vagy nemzeti létükben elnyomott csoportok messianisztikus elképzeléseitől. Ebben tér el a keresztény Második Eljövétel tisztán lelki-szellemi vágyódásától is. A zsidó messianizmus a nép tényleges sorsára támaszkodik: a zsidók egykor saját országukban, közösségükben éltek, s oda reméltek visszatérni a messiási korban.

A korábbi nemzeti lét maradványa valóban aktív szerepet játszik minden zsidó közösség kulturális és szellemi életében. Az állandó bibliaolvasás mindenkit megismertet a haza földrajzi képeivel és körvonalával, s kézzelfogható alapot szolgáltat a visszatérés vágyának. Talán ennél is fontosabb volt, hogy a zsidók továbbra is tanulmányozták és betartották a Misna törvényeit, amelyekben a második templom korának életvalósága tükröződik (ekkor kodifikálták őket), de sokkal később is az egyéni és közösségi magatartás fontos mozzanataihoz szolgáltak vezérfonalul. A szellemi elit olyan törvénygyűjtemény tanulmányozásának szentelte magát, amely összességében csak akkor lép érvénybe, amikor a nemzet a jövőbeli messiási korban újból kezébe veszi kormányzását. A közösség életének különböző elemei a múlt emléket ily módon a jövőbeli várakozásokhoz kapcsolják, fenntartva a kapcsolatot a messiási kor víziója és a történelmi valóság között.

Kivételes konkrétsága ellenére a zsidó messianizmusban a millenarizmus valamennyi formájával közös az elképzelés arról, hogy mely eszközökkel szükséges élni ahhoz, hogy bekövetkezzék a megváltás. A zsidók a római korban katonai erővel nem tudták helyreállítani függetlenségüket (utolsó komolyabb, erre irányuló kísérletük az i. e. 132-es Bar Kochba-felkelés volt), ezért sorsukat az isteni gondviselés kifürkészhetetlen bölcsességére bízták. A nemzet szellemi beállítottságának ez a megváltozása nem pusztán ideológiai fejlődés következménye. A középkori életkörülmények között a zsidók cselekvési szabadsága helyi szintű, alkalmi közbeavatkozásokra korlátozódott. Egyszerűen elképzelhetetlen volt bármely próbálkozás, amelynek célja az elszórtan élő és alig-alig megtűrt nép alaphelyzetének megváltoztatása lett volna. Nem csoda tehát, hogy a végső megváltásba vetett zsidó hit egy természetfeletti aktorba vetett hittel szövődött össze. Az embernek legfőljebb arra nyúlhatott lehetősége, hogy a megváltás siettetése érdekében segítse az égi hatalmakat.

Lényegében két útja-módja volt annak, hogy az égi hatalmakat az üdvösség meghozatalára buzdítsák. (A kabbalisták tisztán mágikus cselekedeteit figyelmen kívül hagyhatjuk.) Az egyik: az isteni kegyelem elnyerésének módja, ha az egyén maradéktalanul teljesíti a zsidó hagyomány által értelmezett vallási kötelességeit. Ebben a megközelítésben a megváltás nem az egyén

bármely vallási vagy szellemi vállalkozásának következménye, hanem az egész közösség teljes vallási tökélyének megteremtésétől függ. Mások viszont mértékadó forrásokban bizonyos tettekre vagy eljárásokra találtak utalásokat, amelyek célravezetőek lehetnek. 1538-ban például a csáti tudósok elvetélt próbálkozást tettek arra, hogy a messiási dráma első felvonásaként újból feléleszszék az ókori Szanhedrint; ebben a Majmonidész javaslatát követték arra vonatkozóan, hogy milyen események zajlanak le a Messiás felbukkanása előtt. Hasonló jelenség volt fiatal párok sietős összeházasítása ama lázas izgalom közepette, amelynek forrását a *Sabbataj Cvi* küszöbön álló messiási megvilágosodására vonatkozó híresztelések alkották 1666-ban. (A Talmud egyik mondanása szerint minden még megszületendő lélek sorsának be kell teljesednie a Messiás megjelenése előtt. A tömeges házasságok célja szó szerint ennek a feltételnek a teljesítése.) *Cvi Hirsch Kalischer* rabbi, akiből később a palesztinai zsidó letelepülés kitartó híve, ennél fogva a modern cionizmus valódi előfutára lett, még az 1830-as években is ennek a gondolkodásmódnak a híve. Kalischer a török hatóságok engedélyét, továbbá rabbitársai hozzájárulását kívánta megszerezni ahhoz, hogy állatáldozatot mutasson be a jeruzsálemi szentély helyén: tudományos kutatásai alapján úgy vélte, hogy az állatáldozat a messiási folyamat megkezdésének előfeltétele.

A természetfölötti megváltás koncepciójában – e példa is mutatja – az emberi kezdeményezés következetesen a szellemi vagy rituális fogásokra korlátozódik. Szinte sohasem vitatott az emberi eszközökkel történő nemzeti újjászületés lehetősége vagy akár megengedhetősége. Legfőljebb homiletikus vagy egzegétikus összefüggésben esik szó róla (nem mindig negatív felhanggal). Ennek mélyén az rejlik, hogy a zsidóság beletörődni látzott abba a passzív szerepbe, amelyet a feltevés szerint mások kénye-kedvének kiszolgáltattott, száműzött nemzetként játszik.

Ennek a lelkiállapotnak a varázsa tört meg a XVIII. és XIX. században, amikor az egyes nemzetekben lezajlott forradalmi változások nyomán a zsidók egyenjogú állampolgárok lettek. Az állampolgárság abszolút előre nem látott, ennél fogva rendkívül zavarba ejtő módon vetett véget a száműzetés állapotának.

Az állampolgárság elfogadását egy nem zsidó államban a zsidók és felszabadítóik egyaránt összegegyeztetetlennek tekintették a zsidó hitvilág vitathatatlan alkotórészének tartott messianisztikus hittelt. A zsidókat többé-kevésbé nyíltan felszólították, hogy vessék el ezt a tanítást – ami nem volt könnyű, jóllehet az akadályt nem annyira maga a tan jelentette, mint az a szerep, amelyet a gondolat a zsidó történelemben játszott. A Talmudban voltaképpen kisebbségi véleményként az is szerepel, hogy a Messiás fogalma csak a bibliai korszakra korlátozódik, s a jövőben nincs jelentősége. Ezt a talmudi tekintélyt idézte *Lazarus Bendavid*, a radikális felvilágosodás képviselője a XVIII. század végi Berlinben, annak a katolikus hittérítőnek a gondolatmenetét

cáfolva, aki szerint a zsidók számára, miután emancipációjukért cserébe elvetették vallási rendszerük egyik sarkkövét, az volna logikus, ha elfogadnák a keresztény megváltó tanát. Bendavid azzal vágott vissza, hogy a zsidó vallás a messianisztikus hit nélkül is az marad, ami volt. Mintegy jobban belegondolva azt is hozzá-tette, hogy a zsidó messianizmus amúgy is beteljesült, amikor a jelenlegi államok uralkodói felszabadították a zsidókat.

Bendavid tekervényes érvelésében, mondhatjuk, a zsidók szellemi kényelmetlenségei tükröződtek megváltozott helyzetük hajnalán. Politikai helyzetük valószínűleg a messianisztikus tanítás elvetését igényelte, más, kevésbé szembeszökő megfontolások viszont lázadoztak ez ellen. Az egyik ilyen megfontolás az volt, hogy pozitív értelemben, a keresztény Messiást elvetve, a messianizmus zsidó változatát valamiképpen megőrizve kellett válaszolni a keresztény kihívásra. A fő ok azonban belső volt: a messianisztikus eszmény mélyen beleivódott a zsidó gondolkodásmódba. Hiábavaló vállalkozás lett volna egyszerűen a megváltozott politikai körülmények miatt megpróbálni kitépni onnan. Valódi lehetőség csak az átértelmezésre nyílt, s Bendavid éppen erre tett javaslatot.

A történelmi helyzetre adott reakciója a későbbi nemzedékek számára is mintául szolgált. Bár a zsidók integrációja a modern államba nem a zsidóságon belüli fejlődés eredménye volt, sorsukban mégis döntő változást jelentett, s ők hajlottak arra, hogy hagyományos fogalmakban értelmezzék. A várt messianisztikus megváltás beteljesedésének tekintett emancipáció nyilvánvalóan erőltetett értelmezés volt, ám az események fényében mégis érthető. Meglepően sok zsidó akadt, aki a gettóból történő kiszabadulást szinte ösztönösen a hagyományos zsidó messianizmustól kölcsönzött kifejezésekkel írta le. Az olyan felszabadítókat, mint Napóleon vagy II. József nyíltan a bibliai Küroszhoz hasonlították, a felvilágosodás korának eljövételét pedig gyakran mint messiási kort ábrázolták.

Mégis, amikor a reformszellemű teológusok áttértek a gyakorlati következtetések levonására, s azt javasolták, hagyják el a zsidó szertartásokból az eljövendő visz-zatérést Ciónba, heves ellenállásba ütköztek. Nemcsak az ortodoxok, hanem az úgynevezett történelmi iskola hívei is tiltakoztak. Bár elismerték a zsidó emancipáció kvázi-messianisztikus jelentőségét, mégsem akarták elvetni egy lehetséges, bár a távoli és ködös jövőbe vetített nemzeti megváltás gondolatát.

Az 1860-as évek elejére a nyugati országokban már magától értetődőnek számított a politikai emancipáció; ugyanakkor túl is lehetett menni rajta, legalábbis olyan szélesebb látókörű gondolkodók részéről, akik üdvözölték ugyan a zsidó emancipációját, de nem voltak hajlandók a zsidó történelem csúcspontját látni benne. *Kalischer rabbi* és *Jehuda Alkalay* rabbi két ilyen gondolkodó volt.

Kalischer kiemelkedő askenázi talmudista, Alkalay szefárd prédikátor volt. Mindkettőjük gondolkodását

kezdetől fogva átitatta a hagyományos messianizmus; az idők során mindketten gondolkodásukba építették koruk történelmi tapasztalatait. A zsidó emancipációját, amely valójában a hagyományos messianisztikus várakozások antitézise volt, a kezdeti szakaszban kezdték tekinteni a megváltás folyamatában. A zsidó egyéni társadalmi felemelkedése vált a közös nemzeti felszabadulás előfeltételévé.

Az újragondolás nyomán változáson ment át a megváltás definíciója is. A messiás kor elérésére szolgáló emberi cselekvést már nem kizárólag szellemi és rituális jellegűnek értelmezték. Az Alliance Israélite Universelle létrehozása, valamint olyan zsidó kiválóságok, mint Moses Montefiore és a Rothschildok érezhető politikai befolyása arra utalt számukra, hogy emberi erőfeszítéssel sem lehetetlen a zsidók újraletelepítése ősi hazájukban. Az ilyen visszatelepítési próbálkozásokat a messianisztikus vállalkozás szükséges alkotórészének tekintették; várakozásaik szerint isteni reakció következik majd, amely beteljesíti a folyamatot.

Hogy a messianisztikus hagyománynak ez az átértelmezése nem pusztán különbség volt, azt az is bizonyítja, hogy egymástól függetlenül (némi eltéréssel) többen is kifejtették, s mihelyt publikussá vált, követőkre talált. 1862-ben, amikor Kalischer értekezésben fejtette ki nézeteit, valószínűleg nem ismerte Alkalay írásait – ami a földrajzi távolság és az eltérő körülmények miatt nem meglepő (Kalischer Thorn kelet-porosországi kisvárosban, Alkalay viszont a Belgrád melletti Szemelin városkában lakott). Kalischer Natan Friedland askenázi prédikátor létezéséről sem tudott, aki hasonló irányvonalat képviselt, bár azt homilektikusabb formában adta elő. Friedland fedezte fel a rokonságot a saját gondolkodása és hírnevesebb kortársáé között; s az egybeesésen felbátorodva közvetlenebb és merészebb formában kezdte tálalni gondolatait. Kalischer önbizalmának növekedéséhez talán még jobban hozzájárult rabbitársa, Elijah Guttmacher feltétlen helyeslése. Guttmacher, a világtól félrevonult tudós és kabbalista, csodatévő szent hírében állott; amikor egyértelműen kijelentette, hogy a Messiás eljövételének megfelelő elősegítése Palesztina újbóli benépesítése – félreérthetetlen hatást tett sok zsidóra.

A zsidó gondolkodás új fejleményével állunk tehát szemben: fő jellegzetessége, hogy megengedi, sőt meg is követeli, hogy a messianisztikus vízió emberi erőfeszítés révén részlegesen váljon valóra. E fejlemény nyilvánvalóan nem légüres térben, hanem történelmi események nyomán következett be: a zsidók nem várt s hagyományos keretekben megmagyarázhatatlan emancipációja s ezzel egy időben az európai nemzetek életre kelése következtében. De a zsidó messianizmuson belül is dialektikus fejlődés ment végbe. Különösképpen azokat a mély érzelmi hatásokat nem hagyhatjuk figyelmen kívül, amelyek az imént tárgyalt eszmék jelentkezését kísérték.

Moses Hess gondolkodásában, aki kívülállóként csatlakozott a korai cionisták e csoportjához, a kognitív és

érzelmi elemek hasonló keverékét találjuk. A zsidó vallással szemben ifjú kora óta közömbös szocialista ideológus ötvenéves korában fedezte fel zsidó elkötelezettségét, s kialakított egy elméletet arról, hogy a korabeli reformizmuson és neoortodox áramlaton kívül még mit jelenthet a zsidóság. Nemzeti újjászületést pártolt a zsidó óhazában, s szilárd meggyőződése volt, hogy az ilyen felbuzdulás felszabadítaná a megkövesedett vallási intézményekben testet öltött szellemi energiákat. Az itáliai nemzeti újjászületés és a szunnyadó történeti források újraélesztését ösztönző szellemi áramlatok nyilvánvalóan hatottak Hessre. De nem hiányoztak belőle a messiánisztikus érzelmek sem. A megváltott és jogaiba visszahelyezett zsidó vallás mélyen beleivódott a gyermek Hess tudatába, amikor megfigyelhette, amint nagyapja a jeruzsálemi templom lerombolását gyászolja. Messianisztikus víziója ebből a régóta elfojtott gyermekkori élményből merítette érzelmi erejét. Így hát, bár abban nem értettek egyet, hogy mi történik a megváltás folyamatának első lépcsőfoka után, Hess és a messianisztikus ortodoxok ugyanazt az ügyet szolgálták. S egyetértettek a közvetlen feladatban is: a zsidókat Palesztinába kell gyűjteni.

Alkalay és Kalischer jelentős erőfeszítései ellenére ezen a téren alig történt valami. A zsidó nemzeti mozgalom valóságos történetét mégis e csoport feltűnésétől kell számítani. Befolyásuk nyomai a *Hovevei Cion* mozgalom megjelenéséig tartó években követhetők nyomon az 1881-es oroszországi pogromok utáni időszakban.

Ez a mozgalom, amely a zsidó nemzet történelmi hazájában történő visszaállítását és jogaiba való visszahelyezését tartotta célkitűzésének, a pogromok hatására öltött alakot. De ez csak azért történhetett így, mert a nemzeti újjászületés eszméjét a lakosságnak legalább egyes részei magukévá tették. A nemzeti eszme terjedése sokat köszönhetett a héber nyelvű sajtó fejlődésének, élén a *Ha-Maggid* hetilappal, amely különösen Oroszország és Románia szétszórta, héberül olvasó közönségéhez fordult. A hagyományos, ámde nyitott orgánus a tradicionális magatartáson túllépő új zsidó típusnak szólt.

Az emancipált nyugati zsidóság példája, valamint az orosz kormányzat ismételt próbálkozásai arra, hogy kiragadják a zsidókat hagyományos kulturális és foglalkozási mintáikból, ráébresztette az embereket, hogy saját kezdeményezésükre és erőfeszítéseikkel is változtathatnak helyzetükön. A köz érdekében való cselekvés igénye gyakran a nyugati modellre alapuló felvilágosult jövőképpel párosult: politikai emancipáció, társadalmi elfogadottság és kulturális alkalmazkodás. De ez a jövőbe vetített eszmény éles ellentétben állt a valósággal; a zsidó közösség Oroszországban s ebből a szempontból Romániában is politikailag elnyomott, társadalmilag elkülönített, s kulturálisan elzárkózó kisebbség volt. A dolog azonban úgy esett, hogy a zsidó integrációt mint a közösség fejlődésének végső lépcsőfokát már elutasították azok a gondolkodók, akik az eszme eredeti

szülőhelyének számító nyugati országokkal közvetlen kapcsolatban álltak.

Az új irányzat fő képviselője *Perec Szmolenszkin* regényíró volt. Szmolenszkin elsősorban szülőföldje, Oroszország társadalmi és vallási körülményeinek harcos kritikusa, aki irodalmi alkotásaival és újságcikkeivel küzdött meggyőződéséért – valamennyi a *Ha-Shahar* című folyóiratban jelent meg, amelyet 1868-tól kezdve szerkesztett Bécsben. Kora rabbinikus és laikus vezetőit támadva minden bajért a berlini *haszkalát* (Felvilágosodás) és a nyomában kibontakozó német reformmozgalmat tette felelőssé. Nézete szerint innen ered a zsidó nemzeti egység, valamint a társadalmi élet és a vallás közti bensőséges kapcsolat felbomlása. A vallási hagyomány gépiessé válása, különösen a nemzet eljövendő újjászületésére vonatkozó szimbólumok kimetszése kiszívta a közösség életerejét, s elvezetett a meglévő nyomorúságos helyzethez. A reformok „jutalma”, a zsidók egyenlőkként való integrálása a környező társadalomba, viszont még esélyt sem kapott a megvalósulásra.

Bármily tévesnek és igazságtalannak nevezhető is történetileg ez a bíráló, a saját korában aligha becsülhetjük túl jelentőségét. Lényegében mindannak elutasítását jelentette, ami a *haszkala* lényege, nevezetesen azét a reményét, hogy az orosz zsidók, nyugati hittestvéreik eljárását utánozva javíthatnak helyzetükön. Szmolenszkin nem állt elő új javaslatokkal a közösség vallási vagy politikai problémáinak megoldására. Nemcsak a reformokat ellenezte, egyszersmind a hagyományos rabbiáság is felbőszítette; úgy vélte, hogy az asszimilációtól elfordulva a közösség valamiképpen megszabadulhat a hagyomány túlzásaitól, s csak a lényegyet őrzi majd meg. A politika területén Szmolenszkin semmit sem tudott a polgári emancipáció *haszkala*-beli meggyőződése helyére állítani. Amikor először kifejtette nézeteit, a palesztinai letelepedés gondolata még nem jutott eszébe. Kitartóan ajánlotta a nemzeti egység visszaállítását; a nemzet jövőjébe vetett bizalom alapozza meg azután az automatikusan bekövetkező közös cselekvést. Ezek az eszmék alapozták meg az óhazában történő nemzeti újjászületés politikai programját, amely az 1880-as évek pogromai nyomán jelentkezett. Maga Szmolenszkin is a *Hovevei Cion* tevékeny támogatója lett ekkor.

Mások már a pogromok kitörése előtt átmentek ezen a változáson. A *Ha-Maggid* főszerkesztő-helyettese (1880-tól főszerkesztője), *David Gordon*, akire Kalisher rabbi és Moses Hess is hatott, s aki, Szmolenszkinhez hasonlóan ellenezte a reformmozgalom nacionalizmusellenességét, abból a modern alapelvől kiindulva védelmezte a zsidó nacionalizmust, hogy minden nemzetnek ragaszkodnia kell szokásaihoz, nyelvéhez és törvényeihez. Hogy az egyes összetevőknek ebben a sémában mekkora súlyuk van, az tekintélyelvi alapon írható elő. A nemzeti eszmény terjedésével valóban eltérő alakzatok jöttek létre: némelyek központi szerepet szántak a vallásnak, mások korlátozni kívánták hatókö-

rét, vagy a nemzeti örökség más összetevőinek kedvéért, teljesen feladták.

A nemzeti mozgalomnak az 1881-es pogromokat követő első felvirágzása idején vált nyilvánvalóvá ez a szellemi fejlődésvonal: széles körű egyetértés alakult ki abban, hogy az orosz zsidóságnak legalább egy része hagyja el az országot. A kivándorlás nyilvánvaló célpontja Amerika volt: erről az országról tudták, hogy kész befogadni az újonnan jötteket, s már a pogromok előtt is jelentős számú orosz zsidó telepedett le ott. Másik lehetőségként Palesztinát javasolták, s évekig hosszú, szenvedélyes vita folyt e kettő viszonylagos előnyeiről s hátrányairól.

Hogy egyáltalán szóba kerülhetett egy mindazokat a tulajdonságokat nélkülöző ország, amely Amerikát oly vonzóvá tette, a vita során jelzi ama gondolat korábbi elterjedtségét, hogy nemzeti célkitűzéseiket csak ott érhetik el a zsidók. Ennek forrása viszont nyilvánvalóan Erec Izrael messianisztikus víziója, mint azé a helyé, amelyen csodával határos módon újratemethető az ősi zsidó közösség. A Palesztinához való érzelmi kötődés a szekularizáció folyamata nyomán csak erősödött.

Palesztina választása a hagyományos messianizmus-hoz való újabb kötődésre világíthat rá. Az ottani élet nehézségeiről oly keveset lehetett tudni, hogy a palesztinai letelepedésre irányuló döntést többszörösen irracionális cselekedetnek kell tekinteni. A tudatlanságot egyedül az a hit nyújtott kárpótlást, hogy a zsidó népet előre elrendelt sorsa köti a Szentföldre, olyan végzet, amely garantálja a vállalkozás sikerét. A szekularizált úttörőknél a történelmi elkerülhetetlenség fogalma váltotta fel az isteni ígéletbe vetett hitet, amelyet az ortodox gondolkodók vallottak. Ám mindkét esetben annak a működését látjuk, amit messianisztikus determinizmusnak nevezhetünk.

Az első emigrációs hullámmal nem csökkent a messianizmus vonzereje. Ellenkezőleg, a későbbi események ugyanebbe az irányba ható, új ösztönzést hoztak magukkal. Annak tudata, hogy a Szentföldön helyreállítják a zsidó életet, szinte automatikusan messianisztikus értelmezésre alkalmas képeket idézett fel a Bibliából. 1882 júliusába *Marcus Lehmann*, a német ortodox zsidóság lapjának, az *Israelit*-nak szerkesztője dél-németországi rabbikat és laikus vezetőket hívott össze, hogy megvitassák, miként segíthetnének azokon az orosz zsidókon, akik az előző évi pogromok nyomán hagyták el az országot. „Csodás jele az időknak, hogy a Szentföld iránti általános vágyakozás különösen Oroszországban lelt számtalan hitsorsosunknál visszhangra... Észre kell vennünk az isteni gondviselés utalásait, s egyengetnünk az utat egy következményekben gazdag zsidó jövő számára.” *Zerubbábel*, *Ezra* és *Nechemjá* bibliai példáját idézte, akiknek óriási nehézségekkel kellett szembenéznük, mégis megteremtették a második gyülekezetet.

A korai telepesek életét messianisztikus hangsúlyok szőtték át meg át. *Azriel Shochat* történész szerint még a települések nevének megválasztását – például *Petah*

*Tikvah* (A remény kapuja) vagy *Rishon Le-Cion* (Első Cionban) – is az a kívánság irányította, hogy a jelenbeli vállalkozást a próféták Izrael jövőjére vonatkozó látomásával kapcsolják össze. Egyértelműen messianisztikus célzatú, megdöbbentő bibliai passzusok, a cionista beszédekben és írásokban például Jechezkel látomása az életre kelt kiszáradt csontok völgyéről váltak visszatérő motívumokká a cionista beszédekben és írásokban. Ez a részlet a mottója annak az egyesületnek, amelyet *Eliézer Ben Jehuda* és *Jehiel Michael Pines* alapított 1882-ben Jeruzsálemben, a találó *Tehijat Izrael*, „Izrael újjászületése” elnevezéssel. Két évvel később a próféták látomásainak szövege épült bele *Shmuel Mohilever* rabbi megindító prédikációjába, amelyet a katowiczei Hovevei Cion-gyűlés záróülésén tartott. Az elszáradt csontok újjáéledése cionista toposszá vált, amely a nemzet újjáélesztésével foglalkozó sok-sok embernek egymástól függetlenül jutott eszébe.

Hogy a nemzeti vállalkozás kényszerítő erővel hívott életre messianisztikus képzettársításokat, azt erőteljesen bizonyítja az is, milyen negatív reakciókat váltottak ki ezek egyes ortodox körökből. A szekularizált zsidók politikai vagy egyéb okból ellenezhetik a cionizmust, s feltehetően közömbösen viszonyulnak a messianizmus problémájához. Ortodox zsidó nem járhat ezen a középúton. Kalischer és köre nyíltan messianisztikus érvelése erős nehezítést váltott ki a rabbiság körében. Mihelyt megszerveződött már a mozgalom, lehetséges reakcióként csak az elfogadás vagy az elutasítás maradt. Az elutasítás egyes ortodox, főként haszid tekintélyek részéről meglehetősen éles volt, szinte vallási kiátkozás formáját öltötte. Az önálló emberi cselekvés fogalmát, amely gyökerében támadta a messianizmus hagyományos, természetfölötti meghatározását, szinte istenkáromlásként vetették el. A teljes elutasításba egyéb indítékok is belejátszhattak (egyszerű konzervativizmus, nyugtalan-ság a telepesek vallási viselkedése miatt, a lehetséges kudarc megsejtése), lényege mégis az volt, hogy a messianizmus szent fogalmát meg akarták óvni a szekuláris befolyástól.

A Hovevei Cion vezetői a haszid bíróságok szinte totális ellenkezésének tulajdonították, hogy – különösen a haszid körzetekben – nem sikerült hatniuk a zsidó tömegekre. A nem haszid hatóságok megosztottak voltak: némelyek a cionista mozgalomhoz tartoztak, mások támogatták vagy megtúrták azt, megint mások ellenezték vagy egyenesen elítélték. Ám még a támogatók is tartózkodóan fogadták a mozgalom messianisztikus értelmezését. Szinte egy emberként azért hirdették a Szentföldre történő visszatelepülést, mert a hagyományos vallási források az ottani életet minden más helyszínnél előbbrevalónak tartották. Ehhez a formális vallási kötelezettséghez (az Erec Izraelben történő letelepedés pozitív parancsához) néha más, korhoz kötött megfontolások is járultak: a mezőgazdasági munka előnyei és hasonlók. Ezek már Kalischernél is szerepelnek, de csupán kiegészítik a fő érvet, amely, természetesen, a messianisztikus felfogás. Kalischer utódai a Hovevei

Cionban teljesen figyelmen kívül hagyták a messianisztikus oldalt. *Abraham Jacob Slucki*, aki 1891-ben ismert rabbik véleményének gyűjteményét adta ki a mozgalom vallási helyzetéről, elnézést kért azért, hogy a Hovevei Cionnak vannak olyan tagjai, akik a szentföldi fejleményekben a „megváltás kezdetét” látják.

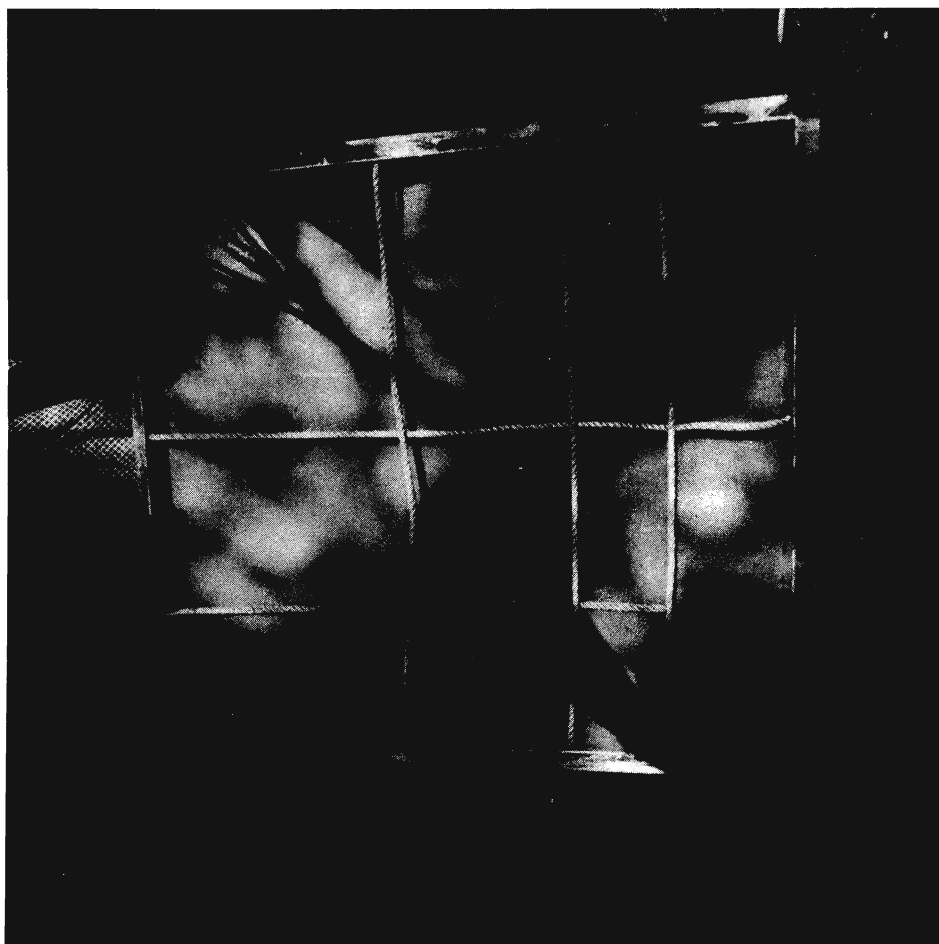
A zsidóság hivatalos szószólóinak semlegesítő törekvésében aligha tükröződnek azok a népi érzelmek, amelyek még a viszonylagos stagnálás időszakában is táplálták a mozgalmat. A Hovevei Cion életben tartói levelezésükben mint „szent küldetésre” hivatkoznak rá. Bizonyára az eszméhez való ilyen kvázi-vallásos ragaszkodás élt mindazokban a körökben, amelyek rokonszenvezően kísérték figyelemmel a mozgalom viszontagságait.

E lappangó érzelmek felszínre kerülését gyorsította meg Theodor Herzl feltűnése a színen. Nem is remélt távlatokat nyújtva a mozgalomnak, megadta a szükséges ösztönzést a népképzelet kitarulásához. Herzlben a karizmatikus vezető minden kelléke megvolt, s a zsidó tömegekkel való találkozásai során gyakran a Messias-sal azonosították. Ez az azonosítás magát Herzlt is meglepte, s a mozgalomhoz csatlakozott értelmiségiek is igen gyakran bírálták.

Messianisztikus érzelmek jelentkezésére a következő alkalmat azt 1903-ban kezdődött s az elsónél sokkal véresebb második pogromhullám rémítő élményei

kínálták. Az 1905-ös forradalom kudarca után végképp szétfoszlottak a remények, hogy a zsidóság egy megreformált Oroszországba integrálódhat. Az események nyomán indult meg a zsidók legnagyobb kivándorlási hulláma: a többség ismét Amerika felé vette útját. Egy erős meggyőződésű fiatal nőkből és férfiakból álló csoport azonban úgy döntött, hogy csatlakozik a korábbi palesztinai telepésekhez. Így kezdődött meg a második alija időszaka, amely teljesen új társadalmi és idelógiai dimenziókat kölcsönzött az első alija által lerakott alapoknak. Az újonnan jöttekben ugyanúgy megvolt a messianisztikus eltökéltség, mint a régiekben: meg voltak győződve a zsidó nemzeti újjászületés szükségességéről. Míg azonban az első alija résztvevői megelégedtek azzal, hogy a jövőre bízzák, milyen körvonalakat ölt a nemzeti újjászületés, addig az új betelepülők jól megfogalmazott társadalmi és vallási eszmékkel voltak felszerelve. Ezekben az eszmékben a messianizmus másik jellegzetessége, az utópikusság fejeződött ki.

A messianizmus „természetfölötti” formája szerint a jövőt a gondviselés alakítja; ezért nincs tere utópikus fantáziáknak. Tulajdonképpen ez volt Majmonidész és más középkori zsidó filozófusok álláspontja is. A népi képzelet viszont dicső képet vetített a messiási korba, oly képet, amely minden tekintetben a száműzetésbeli zsidó létezés ellentéte volt. Idővel a cionizmusban is



JOSEF BEN PORAT:  
KIBUC, 1988  
(VEGYES TECHNIKA)  
HEGYI GÁBOR FELVÉTELE

különböző ideologikus tartalmak fejlődtek ki. Különösen a második alija bővelkedett ilyenekben.

A legbefolyásosabb stratégia a marxista szocializmus egyik változata volt, amelyet az úttörők oroszországi környezetükből hoztak magukkal. *Ber Borochov* nevével, elit változata pedig *Aharon David Gordonéval* kapcsolódik össze. A többi szocialista ideológiától eltérően Gordon szerint a zsidók nemzeti újjászületése annak függvénye, hogy visszatérnek-e a kétkezi, különösképpen a mezőgazdasági munkához – maga is következetesen ennek az eszmének élt, noha ez jelentős személyes áldozatokat követelt tőle. Borochov és Gordon elméletének alig van zsidó színezete. Borochov nyíltan Marx követője, Gordon tolsztojánusságát is gyakran említik. Mégis mindkét elméletnek az áll a középpontjában, hogy a cél csak a zsidó hazában érhető el – ami mindenfajta logikai következetességet nélkülöz, ennél fogva, végső soron, messianisztikus jellegű. A cionizmus másik teoretikusa, *Áhád Háám* szintén kijelenti, hogy az eredeti zsidó etika újjászületése (a zsidóság lényegének ezt az etikát nyilvánította, a vallást csak külsődleges kifejeződésének tartva) a Palesztinába való visszatéréssel következik be – aminek megint csak ama irracionális meggyőződés alapján van értelme, hogy az ősi hazával való érintkezés felújítása forradalmasító hatással jár a zsidóságra.

Ez a három utópikus minta annyiban eltért ugyan egymástól, hogy mit kívánnak a zsidóktól, abban viszont megegyeztek, hogy jövőképükben elhanyagolják vagy abból egyenesen kizárják a hagyományos zsidó vallást. Ennyiben ahhoz az uralkodó törekvéshez csatlakoztak, amely szerint az új társadalom életét a zsidó hagyománytól függetlenül vagy azzal szemben kell alakítani. Ám a hagyománynak is megvolt a képviselője *Abraham Isaac Kook* rabbi személyében, akinek látomása igazi messianisztikus alapokra épült.

A kiemelkedő talmudista és Kabbala-kutató, Kook azzal bizonyította a nemzeti mozgalomhoz való ragaszkodását, hogy a második alija kezdetén, 1904-ben csatlakozott a palesztinai kivándorlókhoz. Magával ragadta a zsidó élet újjászületése az országban, s ezt az isteni kegy jelének tekintette, amellyel a megváltás folyamata kezdődik. Lelkesedésében s kivételes irodalmi tehetségét kamatoztatva, kabbalista utalásokkal és metafizikai felhangokkal teli írásaiban mély értelmezését adja korának. Kook írásai messze maguk mögött hagyják félénk rabbi elődei próbálkozásait, akik pusztán a zsidó vallási törvény alapján határozták meg a szentföldi letelepedés szellemi jelentőségét. Kook viszont a nemzeti újjászületés első apostolai, Kalisher és Alkalay nyíltan messianisztikus felfogásához tér vissza, mélységben és szellemi merészségben viszont még rajtuk is túlszár.

Egy döntő kérdésben Kook eltér valamennyi elődjétől. Valamennyi tekintélyes rabbi, aki támogatta a palesztinai vállalkozást, beleegyezését attól tette függővé, hogy hívó zsidók-e a letelepülők. Az elveiben nem kevésbé konzervatív Kook viszont mindennél nagyobb jelentőséget tulajdonított az ország újjáépítésé-

nek, még ha azt vallástalan emberek végzik is. Mindez nem változtatott végső látomásán – a hagyományos élet helyreállítása a zsidó vallási törvény alapján, amely azonban rendkívüli módon átszellemített, ahogy illik is ama nemzedékhez, amely arra választott ki, hogy meglássa a messiási kor felvirradását. Ami viszont a jelent illeti, Kook messianisztikus stratégiája helyben hagyja, mi több, igazolja a szekularizált úttörők életét és munkáját. Ezzel egyfajta egységet teremtett a hagyományhívők és az újítók tábora között – ami nélkülözhetetlen előfeltétele volt annak, hogy sok-sok évvel később létrejöjjön Izrael állam.

A messianisztikus determinizmus a cionizmus történetének különböző szakaszaiban játszott szerepet. Az a társadalom valamennyi rétegét átható meggyőződés, hogy a zsidó történelem mélyén rejlő erők elkerülhetetlenül megteremtik a zsidó gyülekezetet, erőt és áldozatkészséget kölcsönöztek sok olyan embernek is, aki ennek hiányában apatikus maradt volna. Ám azzal egy időben, hogy ez az odaadás határtalan erőt kölcsönözött – s kölcsönöz továbbra is – az izraeli vállalkozásnak, annak próbája is, hogy mennyire képes Izrael alkalmazkodni a változó körülményekhez. Bármely, a messianisztikus determinizmus égisze alatt folyó cselekvés ésszerűsége szükségképpen korlátozott. Azon a feltételezésen alapul, hogy az egyén csak az első lépésekért felelős; a beteljesedés a messianisztikus hatalom vagy – evilági megfogalmazásban – rejtett történelmi erők műve. Az ilyen felfogás nyomán végzett tevékenységek néha a látszólag lehetetlent is elérik; máskor leküzdhetetlen nehézségekbe ütköznek, vereséget szenvednek vagy kudarcot vallanak. A cionizmus története bővelkedik mindkét fajta élményekben; mai példa erre a *Gush Emunim*, az ortodox „húségesek blokkja”, amelynek tagjai szenvedélyes hívei a zsidó fennhatóságnak Júdea és Somron megszállt területein.

Napnál is világosabb a *Gush Emunim* tevékenysége mögött rejlő messianisztikus indíték. Kvázi-politikai célját, a vallási hagyományban meghatározott teljes Szentföld annexióját abban a hiedelemben hirdeti, hogy ez az isteni megváltás előfeltétele – hasonlóan ahhoz, amiben Cvi Hirsch Kalischer hitt ama szerényebb célkitűzéssel kapcsolatban, hogy zsidó településeket kell létrehozni az országban. A *Gush Emunim* megjelenésével valójában ez a gondolatmenet teljesedik ki: a nemzeti célkitűzéseket nem egyszerűen a vallás kereteiben, hanem szó szerint fundamentalista módon határozzák meg. A *Gush Emunim* tevékenységére mindenesetre a *lázás intenzitás* és a *hajthatatlanság* jellemző. Csak az idő a megmondhatója, hogyan végződik vállalkozásuk.

A messianisztikus determinizmusnál kevésbé égető, ám nem kevésbé problematikus a cionizmus történetének másik öröksége: az utópikusság. A zsidók összegyűjtésének – ami a messianisztikus eszményekbe vetett hit következménye – ára volt: az eredményeket gyakran utópikus értékmérceken mérik le, s elkerülhetetlenül fogyatékosnak találják. Azon a szakadékon kívül, amely

minden eszmény és megvalósulása között tátong, további problémát okoz, hogy a különböző (társadalmi, kulturális, vallásos) cionista utópiák kölcsönösen kizárják egymást. Bármelyik csak a többi rovására valósítható meg – az eredmény csalódást kelt minden érintett félben.

Az Izrael államban testet öltő cionista valóságot számtalan mércével mérik, s nemcsak a kívülállók; méginkább azok, akik megteremtették ezt a valóságot s naponta részt vesznek benne. Meglehető, ez a sorsa valamennyi pluralista társadalomnak. De azok az izraeliek, akik manapság kritizálják társadalmukat, általában a korábbinál messzebbre vezető következtetéseket vonnak le. Nem ritka, hogy a bírálattal – ha nem tagadták is meg az államot –, nem ragaszkodnak hozzá tovább, így igazolva az országból a kivándorlást. Néha úgy látszik, mintha még az állam létezése sem lenne magától értetődő, s hogy még a létezésre való *joga* is egyik vagy másik utópikus látomással kötött íratlan szerződés teljesülésének függvénye.

Kézelfoghatóak tehát a cionizmus és a messianizmus szoros kapcsolatából eredő veszélyek. Leküzdésükre egyesek azt állítják, hogy a cionizmus ilyen irracionális támasztékok nélkül is igazolható és igazolandó. Az efféle érveléssel szállnak szembe a Gush Emunimhoz hasonló mozgalmak erősödő fellépésével, ám maguk az érvek nem újak. A kabbala nagy tudósa, *Gershom Scholem* már 1929-ben „sok ezer cionista” nevében tiltakozott az ellen, hogy elmosás a határokat a cionizmus politikai céljai és a zsidó messianizmus vallási várakozásai között. Scholem azóta is többször megerősítette mélységes ellenkezését az ilyen vállalkozásokkal szemben – ami különösen figyelemre méltó olyan valaki részéről, aki életművét a zsidó vallás irracionális dimenziói tanulmányozásának szentelte, s akit még tudományos munkásságában is a nemzeti újjászületés tervéhez való személyes kötődése vezérelt. Tudatában lévén az irracionális messianizmusban rejlő szerencsétlen lehetőségeknek (bizonyíték rá a XVII. századi hamis Messiás, Sabbataj Cvi és a nevét viselő mozgalom), Scholem hasonló veszélyektől óvta a modern cionizmust.

A sabbatianizmus és a cionizmus közötti párhuzam visszatérő téma volt és maradt a cionizmus történeti értékelésében, különösen az irányzat ellenfeleinél. A néhai *Joel Teitelbaum* rabbi (a cionizmus legkövetkezetesebb ellenfele az elmúlt nemzedékben) szemében a cionizmus és a sabbatianizmus voltaképpen szinonimák. Mivel a Szentföld betelepítése és a zsidó politikai függetlenség újbóli megszerzése isteni beavatkozás vagy megerősítés nélkül történt (ahogy a hagyományos messianisztikus források előírják), a cionizmus Teitelbaum rabbi szerint még Sabbataj Cvi mozgalmánál is nagyobb bitorlás.

A politikába történő messianisztikus beavatkozás veszélyével végül is politikailag kell szembeszállni. Az államférfiúi bölcsesség próbája, hogy sikerül-e politikailag védhető célkitűzések felé terelni a népi érzületet. Az állam további jóléte függhet voltaképpen attól, sikerrel

vagy kudarcjal jár-e ebből a szempontból. Úgy azonban biztos nem lehet semlegesíteni a messianizmust, hogy tagadjuk szerepét a cionizmus történetében. Egyesek ideológiailag talán szükségesnek tarthatják a messianisztikus összetevő betiltását, de a zsidó nép spontán érzelmei arra utalnak, hogy az ilyen erőfeszítések hiábavalóak. A Balfour Nyilatkozat híre 1917-ben Palesztina angol meghódítása az első világháborúban s az első főmegbízott, Herbert Samuel hivatalba lépése, az Egyesült Nemzetek 1947-es határozata a zsidó állam létrehozásáról, a függetlenségi nyilatkozat, az 1967-es hatnapos háborúban aratott győzelem – mindezeket olyan sorsdöntő és profétikus eseményként élték át, amely a zsidó kulturális hagyományban csak a messianizmus keretében értelmezhető helyesen. Még ha sikerülne is kitörölni a messianisztikus mítoszban rejlő vonatkoztatási pontokat, a nemzeti tudat szegényedne ezáltal.

Rabbinikus jogászok, evilági ideológusok és tudósok próbálták már különböző okokból külön választani a cionizmust és a messianizmust, ám a népi érzelmek nem kérnek az ilyen kísérletekből. S ez jól van így. A zsidók nemzedékről nemzedékre a megváltásért imádkoztak, s imáikba mindig belefoglalták a reményt, hogy egyszer majd visszatérnek önálló zsidó uralom alatt álló hazájukba. Amikor aztán napjainkban mintha meghallgatásra lelt volna ez a kívánság, mi sem volt természetesebb, mint a sorsdöntő eseményt a messianisztikus reménység részleges valóra válásával azonosították. Ezért nagyon is helyénvaló az Izrael államért szóló imába foglalt „megváltásunk kezdete” kifejezés. Ébren tartva a még előttünk álló teljes messianisztikus beteljesedés reményét, a fordulat egyszerre hittétel s egy történelmi realitás pontos tükré.

BERÉNYI GÁBOR FORDÍTÁSA



ELANA MARK: ÚT BETHLEHEM FELÉ