

A 3309 W

*Az eszme kovácsai*

M. Hess, Achad Haam, J. Klatzkin és M. Buber tanulmányai

Fordította és magyarázatokkal ellátta

DANZIG HILLEL

JAVNE KÖNYVEK 6.

*„Add nekünk Javne városát, hogy ott taníthassunk, Istenünket szolgálhassuk és törvényeink szerint élhessünk!” — R. Jochanán ben Zakkáj kérése Vespasianus császárhoz Jeruzsálem ostroma idején.*

# AZ ESZME KOVÁCSAI

ELSŐ KÖTET

## A ZSIDÓSÁGRÓL

MOSES HESS, ACHAD HAAM, MARTIN BUBER  
ÉS JAKOB KLATZKIN ÍRÁSAI



Kiválogatta, fordította és életrajzi vázlatokkal ellátta

DANZIG HILLEL

MAGYAR ZSIDÓK PRO PALESZTINA SZÖVETSÉGE  
BUDAPEST

KÖNYVTÁRA  
ZSE

Fenntartunk minden jogot. — Fk.: Danzig Imre  
András László könyvnyomda nyomása, Kolozsvár.  
Gondos Sándor (Budapest) bizománya.

## AZ ESZME KOVÁCSAI

### I.

Egy nép, melynek a természet törvényei szerint réges-régen meg kellett volna halnia, el kellett volna tűnnie a történelem színpadáról, a küzdő népek sorából, — mégis él: ebben a szabályellenes jelenségben rejlik a zsidókérdés legősibb magva.

Ha valamely nép elveszti országát és állami-ságát, nemzeti létének alapvető feltételeit és természetes kereteit, — előbb vagy utóbb megszűnik nemzet, élő nép lenni. Hatalma megszűnésével megszűnik a létjogosultsága. Látható erejének eltűnésével megrendül a külső biztonsága. Ha él még benne a remény és az akarat hatalmának visszaszerzésére, még ellenállhat a halálos ítéletnek. De ez az ellenállás legfeljebb átmenet lehet a végleges elmerülésbe vagy az újbóli feltámadásba. Állandóvá nem szilárdulhat, mert ezt kizárja az uralkodó népek természete, mely előbb-utóbb kiküszöböli vagy beolvasztja, de mindenesetre megszünteti a hatalma alá került idegen néptesteket.

Ez a bevett szabály. A történelem normája.

Az emberek többsége az általuk elfogadott szabályokban saját elképzeléseik, saját akaratuk, szokásaik és erkölcsük foglalatát, nyugalmuk és biztonságuk zálogát látják. Aki sérti vagy megdönti a szabályt, szembetalálja magát a társada-

lom érzületével. A kivételt mindig rossz szemmel nézik azok, akik a szabály hatálya alatt élnek. De különösen akkor, ha a kivétel hozzá még nélkülözi az erő és hatalom tekintélyét is.

Ez az eset áll fenn a kétezer éve országnélküli zsidó nép és az országbíró többi nép viszonyában. A zsidó lét szabályellenessége, — nép ország nélkül, területi összefüggés nélkül, — nemcsak a külvilág számára vetette fel a zsidókérdést, hanem a szétszórt nép fiainak is megnemszünő, akut életproblémája.

A szabálytalan lét szüntelen viaskodása a történelmi szabály, vagyis a halálos ítélet ellen, — ez tölti meg a zsidó nép kétezer éves gáluti történelmét. „*A zsidó nép nem tud sem élni, sem meghalni... Kísértetet lát benne a világ, mely az élők között bolyong*“ (Pinsker.) A népek nem szeretik a kísérteteket. Az élők félnek a holtaktól. Hát még olyan lénytől, amelyről nem tudják pontosan, élő-e vagy halott: nincs hazája, nincs talaja, nincs gyökere, — mégis létezik.

Nem állna fenn e kérdés sem a zsidók, sem a világ számára, ha ma is lenne zsidó állam. De akkor sem, ha Kr. u. 70-ben a zsidó állam bukásával elbukott volna a zsidóság is: megszűnt volna a zsidó nép, ahogy az a történelem többi leigázott és elűzött népével történt.

Amíg a zsidók saját országukban és kultúrájukban éltek, — ez az ország és kultúra határozta meg zsidóságuk mivoltát és jellegét. Zsidó állampolgárság adott külső formát a zsidó létnek. Zsidó ország adott természetes alapot és szabályos keretet a zsidóságnak. Nem volt vitás, hogy mi a zsidóság és mi teszi zsidóvá az embert; ahogy ma sem jutna eszébe senkinek vitatni: mi teszi franciává a franciát. De a gettók századaiban sem volt kérdés a zsidóság mibenléte. Az egész diaszporában

azonos volt a zsidók életmódja, melyet a „gettó törvényei“, vagyis vallási előírások szabályoztak. Sőt bizonyos századokban külső ismertetőjele is volt a zsidólétnek: a zsidójel, a sárga folt. Nem kérdezte a világ, még kevésbé a zsidó ember és a zsidó nép: mi a zsidóság? Nép-e, vallás-e, vagy „szellemi tan“-e csupán? A külső életforma vagy a belső tartalom jelenti-e lényegét?

Ezt a kérdést a 19. század vetette fel. Helyesebben az európai zsidók polgári egyenjogúsítása. Eddig az aktusig zsidók és zsidóság azonos fogalmakat és azonos sorsot jelentettek. A polgári emancipáció azonban, — mely kifejezetten egyéni jogokat adott a zsidóknak és felekezetnek nyilvánította a zsidóságot, — elválasztotta egymástól ezt a két fogalmat. Különválasztotta az egyént a zsidóságtól — és így vélte megoldani a zsidókérdést, a „kísértet“ élet-halál kérdését: A zsidó *nemzet* halott, — csak az izraelita *felekezet* él; a felekezet pedig (a korszellemnek megfelelően) magánügy, az egyén belső ügye, nem pedig az egyének egymásközötti köteleke. Másszóval: a *test* halott — csak a *szellem* él. *Csak zsidó egyének léteznek, — a zsidó közösség megszűnt.*

Ez a megoldás a külvilág számára: korszerű formát és síma utat jelentett az „idegen test kiküszöbölésére“ az uralkodó többség köréből. Brutális megsemmisítés helyett, — *asszimilációt*. Az emancipált európai zsidóság számára pedig reményt nyújtott az ellenséges „kísértet“-komplexumnak a népek lelkéből való eloszlatására, valamint lehetőséget arra, hogy az egyenjogúsított zsidó egyén ne érezze zsidóságában polgári boldogulásának akadályát. Így született meg a „Geist des Judentums“ jelszava, az a zsidó ideológia, mely a zsidóságot csupán „szellem“-nek nyilvánítja. Ez a szellem — a zsidó próféták szelleme —

az erkölcsi és etikai igazság hordozója, és tanítási megfelelnek a kor általános emberi ideáljainak, a francia forradalom humanitárius eszméinek: tehát azonos az „emberiség” szellemével. Természetéhez azonban az is hozzátartozik, hogy az egyént gyakorlatilag semmire sem kötelezi, még arra sem, hogy betartsa és kövesse „felekezet”-e vallási törvényeit.

Igy próbálták emancipálni és egyúttal megmenteni — a zsidók egyenjogúsításával párhuzamosan — a zsidóságot is.<sup>1</sup> S míg századokon át a zsidó tudomány abban látta főfeladatát, hogy a zsidók *egyéni és közösségi életét* szabályozó törvényeket tanítsa, magyarázza, kibővítse, „kerítésekkel” körülbástyázza, vagyis a Talmud-kutatás volt a főfoglalkozása, — addig a 19. század modern zsidó tudományának („Wissenschaft des Judentums”) főtémája: a Biblia és a próféták, vagyis a zsidó tannak az a része, amelyben inkább *eszmék* uralkodnak, mint gyakorlati és mindennapi előírások. A Talmud-zsidó helyébe a „szellemi” zsidó lépett.

Ebben a történelmi és szellemi átalakulásban vált kérdésessé és vita tárgyává a zsidóság mibenléte és lényege. Azok a zsidók, akik az egyéni jogokban lelték boldogulásukat, szabad érvényesülésük alapját, csak felekezetként voltak hajlandók elfogadni a zsidóságot. Ez volt a nyugati zsidók magatartásának alapvető vonása az emancipáció fénykorában. Ezzel szemben állott a keleti zsidóság: azoknak a zsidóknak hatalmas tömege, akik nem részesültek az emancipáció áldásaiban és

---

<sup>1</sup> Rabbi Jochanán ben Zakkáj „csodaművének” példája lebeghetett ezeknek az ideológusoknak a szeme előtt, aki a zsidó állam omló falai közül a „Tan házá”-ba mentette át a zsidóságot, Javnéban megalapította az országnélküli nép „hordozható államát”.



akiknek tudatában a zsidóság nemcsak vallás és nemcsak „szellem“, hanem eleven *népiség* volt. E tömegekben nemcsak az a messiánizmus élt, mely az egész emberiség megváltásáról szól, hanem az is, amely az emberiség megváltásával együtt, sőt annak kezdeteként: a zsidó népnek a szétszórásából való hazatérését, a zsidóság nemzeti megújódását igéri. A felvilágosodás („Aufklärung“, „Haskala“) ezekhez a zsidó néprétegekhez is eljutott, de más formát öltött, mint Nyugaton: itt, az orosz- és lengyelországi zsidók körében a felvilágosodás mesterei héberül írtak és ebben a nemzeti köntösben hirdették a haladás eszméit; majd későbbi szakában a zsidóság *nemzeti emancipációjának* igényével léptek fel. Vagyis: a zsidók egyenjogúsítását egybekötötték a *zsidóság* egyenjogúsításával, a zsidók *egyéni* boldogulását *nemzetiségük* jövőjével.

Amazok azt hitték: a zsidó egyén felszabadításával (polgári jogainak biztosításával) megoldották az évezredek zsidókérdését; a zsidó nemzet halottá nyilvánításával megszabadul a világ és a zsidóság is a „kísértettől“. Ezek viszont a zsidó közösség felszabadításában látták egyéni felszabadulásukat is — és nem hittek, nem biztak a nyugati emancipáció „kísértet“-űzésében. Az élet-halál kérdését nem a halál, hanem az élet oldaláról akarták megfogni. A zsidó élet szabályellenességét ennek az életnek szabályossá tételével akarták megszüntetni.

A zsidókérdés nem oldódott meg sem Nyugaton a polgári emancipációval, sem Keleten a héber felvilágosodás által. Ennek következménye hamarosan jelentkezett: a politikai *cionizmus* lépett a porondra.

## II.

A cionizmus az első kísérlet a zsidó-nép kétezer éves szétszórására óta a zsidókérdés gyökeres megoldására. Legnagyobb érdeme abban rejlik, hogy a zsidókérdést nem részleteiben, hanem teljes egészében fogja át; a kérdésnek nem csupán egyik vagy másik oldalát szemléli, hanem minden vonatkozását és összefüggését.

A cionizmus számára a zsidókérdés nemcsak a zsidók, hanem a zsidóság problémája is; nemcsak az egyének, hanem a közösség; nemcsak a jelen, hanem jövő; nemcsak a szellem, hanem a test kérdése is. Egy egész nép gazdasági, társadalmi, politikai, kultúrális, szellemi és erkölcsi kérdéseinek együvé tartozó összessége.

És a zsidókérdés megoldására irányuló minden eddigi kísérlettel szemben a cionizmus jelentősége abban áll, hogy míg azok részleges megoldásokkal véltek célt elérni, a cionista politika útja: a zsidókérdés gyökeres és átfogó megoldása.

A hagyományos-vallásos zsidóság a maga részéről megoldottnak vélte a zsidókérdést (a zsidók és a zsidóság problémáját egyaránt) a vallási törvények betartásával és a vallási tanok ápolásával; a polgári emancipáció nemzedéke viszont a zsidó egyének politikai jogainak elnyerésével vélte ugyanezt elérni. Mindezen kísérletek jellegéhez, — azonkívül, hogy a kérdésnek csak egyik vagy másik oldalát, vagyis részleteit tartották szem előtt — hozzátartozik az is, hogy megoldási módszerük *negatív* irányú volt. Az ortodox vallásosság lemondott a zsidóság politikai létéről és jogairól: amit ezen a téren kapott, azt isteni ajándékként könyvelte el; az emancipáció zsidó polgárai viszont a zsidó élet valóságáról mondtak le és az asszimilá-

ció útján a zsidóság teljes feladásának útjára kanyarodtak.

A cionizmus a gyógykezelés *pozitív* útját választotta. Nem mond le semmiről, ami a sajátja; legkevésbé a zsidó életről; így az emancipációt sem adja fel. Kóresete: a beteg zsidó nép, melyet meg akar gyógyítani, talpra akar állítani. Elveti a halogató gyógykezelést, mely abból a feltevésből indul ki, hogy ezzel a betegséggel, amit zsidókérdésnek hívnak, még sokáig élélhet a beteg. A halogató és részleges kezelési módot veszedelmesebbnek tartja, mint magát a kórt, mert a beteg testet rombolja, lelkét és szellemét roncsolja. „Vagy teremttek magatoknak szabályos életet a magatok földjén és országokban, vagy elvesztitek jogotokat a léthez; vagy küzdeni fogtok, mint a többi nép, vagy napirendre tér fölöttetek a történelem“.

S mint minden módszeres gyógykezelés, a cionizmus is diagnózissal kezdődik és alapos vizsgálat nyomán tér rá a gyakorlati orvoslásra. Előbb volt a gondolat, azután jött a tett. Előbb fejlődött ki az eszme épülete, azután jött a megvalósítás útja.

Előbb arra a kérdésre felelt a cionista ideológia: mi a zsidóság és mi a zsidókérdés?

„*Mi nép vagyunk, egy nép*“ . . . „*Sok hazánk van (Vaterländer), de nincs anyaföldünk (Mutterland) és ezt az anyaföldet keresi a cionizmus*“ . (Herzl.)

S miután a cionista gondolkodás ezt a két alapvető felismerést leszögezte, világító sugarakkal járta át az egész testet, a szervezet minden porcikáját, — erről a vizsgálatról számolnak be a cionizmus első nagy mesterei, az eszme kovácsai, klasszikus írásaiban. Tüzetes vizsgálatnak vetik alá a tüdőt és lélekzését, a szívet és verését, az agy működését, — vagyis a zsidó nép beteg testé-

nek minden életszervét, minden megnyilvánulását: gazdasági rétegződését és politikai helyzetét, kulturális működését és szellemi-lelki magatartását.

A diganózis így hangzik: nem egészséges ez a test és ez az élet. Abnormális. Szabályellenes a gazdasági szerkezete, tehát egész társadalmi alkata: nincsenek gyökerei a produktív termelésben. Abnormális a politikai helyzete: mindenütt kisebbséget alkot és sehol sem ura politikai sorsának. Abnormális a szellemi élete: idegen kultúrák közvetítése és utánzása jellemzi. Abnormális a lelki élete: hiányzik belőle a függetlenség és a szabadság érzetéből fakadó egyensúly, túlteng benne az alacsonyabbrendűségi érzés és az állandó hiányérzetet nyugtalan vérmérsékletének túlzásaival kompenzálja.

S így jut el a cionizmus a végső következtetéshez:

Nem az a megoldás, hogy hagyjuk és megvárjuk, amíg a kór enyészetnek adja át a beteg testet; hogy lemondunk a beteg életéről. Ebben a betegben még nagy életerők szunnyadnak; ezekből az erőkből még nagy értékek fakadhatnak mások számára is. Ez a beteg életre és nem halálra érdemes. Meg kell gyógyítani; az életet számára egészségesé tenni; abnormális feltételek helyett, — melyek között ma él — normális életkörülmények közé juttatni. Olyan feltételeket kell teremteni számára, melyek között egészségesen fejlődhet a *test*: szabályossá rétegződhet át a gazdasági és társadalmi szerkezete; kibontakozhat a *szelleme*: saját kultúrájának és önálló termelésének szabad fejlődése által; és kiegyensúlyozódhat a *lelke*: a szabadság és függetlenség tiszta légkörében.

Mindez csak zsidó országépítés útján érhető el, mely megszünteti a zsidó nép országnélküliségét s visszavezeti a zsidóságot ősei földjére, ahol

egykor szabályos nemzeti életét élte; vissza a földhöz, a természethez, az alkotó munkához, — *igazi énjéhez*. Ez az út nemcsak az üldözött zsidók útja, hanem a zsidóság útja is: nemcsak a test gyógyul meg általa, hanem a szellem is hazatalál s megújul.

Ez a gondolatmenet, mely a gyakorlati megoldás, vagyis a tényleges országépítés útját megelőzte és nyomon kísérte, évtizedek szellemi küzdelmeinek terméke. Hosszas fejlődésben érett azzá, amit ma teljes egészében alkot. Ezt a fejlődést mutatja be az itt következő írások gyűjteménye. Ezek az írások a cionizmus előharcosainak és szellemi úttörőinek tollából valók, akiket joggal illet meg az a cím, amelyet antológiánk fölé írtunk: *Az eszme kovácsai*.

### III.

Három csoportba osztottuk e válogatott írásokat, a következő szempontok szerint:

1. Az első csoport a *zsidóság problémáiról* szól. Azokat a reprezentatív írásokat csoportosítottuk ebben, amelyek a zsidóság történelmi, szellemi és eszmei mibenlétének kérdéseire felelnek. Nem képviselnek egy nézetet, hanem egy-egy egyéniség tükrében mutatják be azokat az irányzatokat, amelyek egymással küzdve vagy egymást kiegészítve fejlődtek ki a cionista gondolatvilágban a zsidóság mibenlétének felfogásáról. Ezeknek az irányzatoknak a vezéralakjai: *Moses Hess, Achad Haam, Martin Buber* és *Jakob Klatzkin*. Az ő munkáikból mutat be jellemző részleteket ez a kötet.

2. A második csoport a *zsidók kérdését* tárgyalja, vagyis azokat az alapvető cionista írásokat tartalmazza, amelyek a gáluti élet anomáliáját

tárják fel gazdasági, társadalmi, politikai és részben erkölcsi síkon. Ebben a csoportban nem annyira a szembenálló politikai irányzatokat kifejező vitairásokat válogattuk össze, mint inkább azokat, amelyek a modern zsidókérdés egyes oldalait világítják meg. *Pinsker, Herzl, Nordau és Borochov* szerepel itt. Az első három a politikai cionizmus eszmei alapjait fektette le; a negyedik pedig a történelmi és dialektikai materializmust alkalmazta a zsidókérdésre és a cionizmusra.

3. A harmadik csoport a *palesztinai új zsidóról* szól, vagyis azokat az írásokat tartalmazza, melyek a gyógyulás útját és a megoldás valóságát szemléltetik. Az új zsidó típus szólal meg ezekben az írásokban: *A. D. Gordon*, a munka apostola, *Josef Trumpeldor*, a félkarú hős és *Chaim Arlosoroff*, a nemzeti és társadalmi megújulás reálpolitikusa. (A második és harmadik csoport fordítását később adjuk majd egybegyűjtve közzé.)

A cionista irodalom hatalmas tárházából, az elmúlt nyolcvan esztendő írásainak tömegéből választottuk ki ezeket a szemelvényeket. Az úgynevezett klasszikus írásokat vettük alapul és nem az új termékeket, melyek külön kötetet érdemelnének.

A kiválasztás, csoportosítás és fordítás feladata több szempont figyelembevételét tette szükségessé. E klasszikus írások tükrében akartuk bemutatni a magyar olvasónak a cionista eszmét, nemcsak azért, hogy megismerje céljait, hanem azért is, hogy erősebb öntudatot merítsen belőlük a zsidóság és a zsidó élet igenlésére. Ezt a szempontot kívánja szolgálni különösen első kötete ennek a gyűjteménynek. A fordító igyekezett közelebb hozni a magyar olvasóhoz az eredeti szöveg értelmét, ami helyenként bizonyos egyszerűsítést kívánt. Ugyanekkor egyes részek megrövidítésére is kényszerült: nemcsak a rendelkezésére álló szűk

terjedelem, hanem az adott körülményekből fakadó meggondolások miatt is. Ez azonban semmiképpen sem érinti az egyes szerzők írásaiban kifejtett gondolatok építményét.

Olyan időben kerülnek az olvasó kezébe a cionista eszme kovácsainak írásai, midőn jelentőségük és időszerűségük nagyobb talán, mint első megjelenésük idején volt.

*Kolozsvár, 1942 június havában.*

*(D. H.)*

KÖNYV-  
KÖNYVTÁRA

## MOSES HESS

(1812—1875)

*A napoleoni idők adták az emberiségnek a zsidó Heinet, a zsidóságnak pedig Moses Hesst. Mindketten e zaklatott, lázas kornak voltak a gyermekei, amely egész egyéniségükre és szellemükre rányomta bélyegét.*

*Moses Hess 1812-ben született. Miként Heine, ő is hagyományos zsidó nevelést kapott a németországi szülői házban. De hamarosan hátat fordít ennek a nevelésnek — és még nem is sejti, hogy ezek a szellemi hagyományok életének későbbi szakában robbanó erővel törnek majd fel emlékeiből.*

*Előbb az európai forradalmi eszmék zászlaja alá kerül. Marx és Lassalle küzdőtársa lesz. Első írásaiban (Die heilige Geschichte der Menschheit, 1837; Die europäische Triarchie, 1841) korának eszméi visszhangzanak, Spinoza és Hegel filozófiája, Marx és Engels szocialista elméletei. Ettől az eszmevilágtól sohasem szakadt el, a zsidósághoz való visszatérésének későbbi fordulata után sem. Midőn útjai elváltak Marxétól, az általa képviselt „pusztán elméleti“ irányvonal helyett Lassalle gyakorlati megoldásokat kereső taktikájához csatlakozik.*

*1848-ban, a márciusi forradalom után ő is Párisba emigrál, mint oly sok más kortársa. Ez az út Németországból Párisba, — ami gyakran ismétlődik a legújabbkori zsidó történelem nagyjainak*



életrajzában, — hozza meg a fordulatot Hess életében és pályafutásában. Páris ugyanolyan állomás nála, mint Herzl-nél: találkozás a nagy élmennyel, mely a zsidó nemzeti gondolatot robantja ki a zsidóságtól elidegenedett lélekből. Ami Herzl számára a Dreyfuss-per, az Hess életében a damaszkuszi vérvád, helyesebben annak következménye: a közelkeleti pogromok. Hess tanulmányozni kezdi a zsidó történelmet, kortársa, Grätz nagy munkája nyomán — s újra felfedezi a zsidóságot, mégpedig nemzeti alakjában.

E felismerésnek hírnöke 1862-ben megjelent írása: Rom und Jerusalem. Tizenkét levélből áll ez a mű s e számmal talán Jákob népének 12 törzse lebegett a szerző szeme előtt. Munkájának kiindulási pontja az, hogy a francia forradalom új messiási kor beköszöntését jelenti az emberiség számára. De a pusztán egyéni szabadság nem elegendő: az emberiség felszabadítása csak a népek felszabadítása által érhető el. Ugyanez a helyzet a zsidósággal is: a zsidók emancipációja nem érhető el az egyének asszimilációja útján, csak a zsidó nép felszabadításával, illetve önegyenjogúsításával („Sichselbstgleichstellung“).

„A szétszórásban sohasem regenerálódhat a zsidóság, a reformok és filantrópikus törekvések csak hitehagyásra vezetnek. A zsidó nép a modern emberiség nagy történelmi mozgalmában csak akkor vehet részt, ha saját nemzeti otthona lesz“. S miként Herzl, Hess is a nagyhatalmak támogatásával képzelel el a palesztinai zsidó állam felépítését.

Hess azonban, bár más vonatkozásokban is a „politikai“ cionizmus előhírnöke, mégis inkább kultúrcionista, s mint ilyen, megelőzte Achad Haamot. Mindvégig hangsúlyozza a kultúra nemzeti kötöttségét s maró szatirával fordul azok ellen, kik idegen kultúrák virágaival akarják ékesíteni magu-

kat. A zsidó vallás szerinte nem egyházatan, hanem a zsidó nemzet történelmi kultusza. Lényege: a tan és az élet egysége; ez az egység azonban csak a zsidóság önálló nemzeti életében állítható helyre, történelmi földjén: Palesztinában.

Hess munkáját a felháborodás és megütközés vihara fogadta a hivatalos német zsidóság vezető köreiben. Abraham Geiger „Alte Romantik und Reaktion“ című írásában „józan ésszel érthetetlenek“ minősíti Hess álláspontját s azt írja róla: „Miután a szocializmusban és egyéb szélhámosságban csődöt mondott, most a nacionalizmussal akar kereskedni és a cseh, montenegrói, székely, stb. nemzetiségek mellett a zsidó nemzetiséget is életre akarja kelteni“. Csak a történetíró Grätz veszi védelembe Hesst; az egyedüli kortárs, aki komolyan veszi a Rom und Jerusalem-et és — bár névtelenül — elismerően köszönti azt egy zsidó tudományos folyóiratban. De hamarosan ő is „kegyvesztett“ lesz „a zsidó nép megújulásáról“ írt tanulmánya miatt s a közös sors közelhozza egymáshoz a két férfit. 1867-ben Hess adja ki Grätz történelmének harmadik kötetét franciául, „Sinai et Golgotha“ cím alatt.

Moses Hess — aki 35 évvel előzte meg Herzl fellépését — a modern cionizmus első klasszikusa volt.

# RÓMA ÉS JERUZSÁLEM

(1862)

## *Első levél*

Husz évi elidegenedés után most újra itt állok népem körében és részt veszek örömnépeiben és gyásznapijaiban, emlékezéseiben és reménységeiben, szellemi küzdelmeiben, melyeket a maga házában vív meg és azokkal a kultúrnépekkel, melyeknek körében él, de amelyekkel kétezer évi együttélés és együtthaladás ellenére sem tud szervesen egyyénőni.

Egy gondolat, amelyről már azt hittem, hogy véglegesen elfojtottam magamban, életretámadvá, újra előttem áll: nemzetiségem gondolata, — elválaszthatatlanul atyáim örökétől, a Szent Földtől és az Örök Várostól, az élet isteni egységébe és az összes emberek eljövendő testvériesülésébe vetett hit szülőhelyétől.

Évek óta döngeti már ez az élveeltemetett gondolat bensőmet és követeli, hogy utat nyissak neki. De pályámról, mely látszólag oly messze esett a zsidóságtól, arra az új ösvényre, mely ködös messzeségben és csak nagy körvonalakban lebegett szemem előtt, nem volt erőm átlendülni.

Vajjon véletlen-e, hogy valahányszor új irányzat vonz bővös körébe, egy boldogtalan női lény jelenik meg életútamon és ad bátorságot és erőt ismeretlen pályák további bebarangolására.

Oh, mily hamisan vélekednek azok, akik ke-

vésre becsülik az asszonyok befolyását a zsidóságra és a zsidók fejlődésére! Hiszen épp a zsidókról állapították meg, hogy asszonyaik erkölcsi tisztaságának köszönhetik első megváltásukat és köszönhetik majd végső megváltásukat is.

Csak amikor megláttam magát, fájdalmában, csak akkor nyilott meg bensőm, — és könnyedén emelkedett fel a koporsó fedele népiségem elszunynyadt gondolatáról, amidőn felfedeztem azt a forrást, ahonnan a szellem örökkévalóságba vetett hite fakadt.

A maga végtelen lelki fájdalma egy drága elhunyt elvesztése fölött érlelte meg bennem az elhatározást, hogy sorompóba szálljak népem nemzeti megújulásáért. Ilyen szeretetre, mely az anyaszeretethez hasonlóan, a vérben gyökerezik s ennek ellenére mégis oly tiszta, mint Isten szelleme, — ilyen végtelen családi szeretetre csak a zsidó szív képes. Ez a szeretet a természetes kútforrása annak az „intellektuális istenszeretet“-nek, mely Spinoza szerint a legmagasabb, amit az emberi lélek egyáltalán elérhet. A zsidó családi szeretet kiapadhatatlan forrásából származnak az emberiség megváltói. „Te általad áldatnak meg majdan a föld minden családjai“, — mondja önkinyilatkoztatásában a zsidó család isteni génusza.

Minden zsidóban meg van egy zsidó messiás alkotóanyaga, — minden zsidó nőben egy mater dolorosa-é.

### *Második levél*

A fájdalom ragályos, akárcsak az öröm. Maga kedves barátnőm, megfertőzött engem a maga halál-és feltámadás-gondolataival. Ezelőtt soha sem látogattam sírokat, — most valami vonz feléjük. Most történt elsőízben anyám korai halála óta,

hogy elmentem a temetőbe, ahol nyugszik és ahova később, hosszú távollétem alatt, apámat is eltemették. Elfelejtettem az imádságot, amit a mieink sírja fölött kell mondani — és tudatlanságomban a „tizennyolcáldás“ második benedikciójához folyamodtam: „Hatalmas vagy te, óh Létező, halottak életrekeltője...” És ekkor megpillantottam egy kis virágot, mely magányosan nőtt a szomszéd sírdombon. Gépiesen nyultam feléje és óvatosan a tárcámba helyeztem. Csak odahaza tudtam meg, hogy kinek a halandó maradványait rejti a szomszéd sír. Megtudtam, hogy ez a kincs, — ahogyan maga azt a szerény kis virágot nevezi, — magát illeti.

Vannak titkos vonatkozások holtak és élők között, ha rejtélyek is maradnak örökre. A párkának, aki az élet fonalát elmetszi, nincs hatalma a szellemi fonál felett, mely a rokonlelkeket örök-időkre összefűzi. Még a maga csodálatos álmainál is ékeesebben szólnak az én éber élményeim arról, mekkora befolyása van a drága halottaknak a hátramaradottak sorsára:

*Az elköltözött lelkek  
Lelkünkben tovább élnek.*

Ezért szerettem én meg a halált is. Nem mint-ha gyűlölném az életet; nem, — az életet is szerettem, de csak úgy, ahogyan minden idők legnagyobb gondolkodója: Spinoza szerette. Minél emberibb, minél szentebb, minél istenibb az élet, annál inkább azonos értékűnek, azonos érvényűnek tűnik fel az élet és halál.

Csak a zsidók tudtak felemelkedni arra a magasságra, ahol közömbösnek mutatkozik az élet és a halál, anélkül, hogy ezért megtagadnák az életet. Isten megismerésének nagy tanítói mindig zsidók voltak. A mi népünk az ókorban nemcsak meg-

teremtette a legfenségesebb hitvallást, mely aztán a művelt világ közkincsévé vált, hanem abban a mértékben, amennyire az emberi társadalom előre haladt, amennyire szellem és szív megnemesült, állandóan tovább is fejlesztette. És ez a küldetése megmarad az idők végéig. Ezalatt pedig azt a napot értem, amikor — a próféták ígéje szerint — Isten ismerete tölti be majd a világot. Mert „az idők vége“, amiről a zsidóság a szent történelem elejétől, jó és rossz napjaiban egyaránt mindig prófétált —, ez „az idők vége“ nem a világ végét jelenti, ahogyan más népek félreértették, hanem a történelmi fejlődés és az emberiség nevelésének beteljesülését.

Mi magunk a történelem Szombatjának előestéjén állunk, készülünk fel tehát végső küldetésünkre azzal, hogy megértsük saját történelmi hivatásunkat.

Szent írataink egyetlen szava sem érthető mindaddig, amíg nem ismerjük azt a szempontot, amely szerint a zsidó génusz kitermelte azokat. Semmi sem idegenebb a zsidó szellemtől, mint az elszigetelt egyén önző lelkiüdvössége, mely pedig a modern elképzelések szerinti vallás főszempontja. A zsidóság sehol sem választja el az egyént a családtól, a családot a nemzettől, a nemzetet az emberiségtől, az emberiséget a szerves és kozmikus világteremtéstől, ezt viszont a Teremtőtől. A zsidóságnak nincs más dogmája, mint a zsidóság egysége. Ám ez a dogma nem merev, külsőségesen és terméketlen, halott hit, hanem egy, a maga lényegéből önmagát adó, élő, teremtőerejű megismerés, mely a családi szeretetben gyökerezik, a hazafiasságban bontja ki virágait és a modern, megújított emberi társadalomban hozza meg érett gyümölcsét. A zsidóság is arra a sorsra jutna, mint a belőle keletkezett vallások, dogmává merevülne,

elhalna és szertehullana a modern tudománnyal való bonyodalomban, ha nem önmaga teremtené fenséges Isten-megismerését, ha vallási tana nem lenne saját életének terméke. A zsidóság nem passzív hitvallás, hanem aktív megismerés, mely szervesen egygyéforrott a zsidó nemzetiséggel. Mert a zsidóság mindenekelőtt nemzetiség, melynek történelme, évek ezreit túlélve, az emberiség történelmével karöltve halad, — nemzet, mely egyszer már szellemi ébresztője volt a szociális villágnak és amely most, amikor a világtörténelmi kultúrnépek megújhódási folyamata a beteljesülés felé közeledik, ezek újjászületésével a maga feltámadását is ünnepli.

### *Harmadik levél*

Maga csodálkozik azon, hogy az Ótestamentum nem tanítja a modern halhatatlanság-hitet. Amit az aggáda és a legújabb zsidó és keresztény bölcsélet erről az Ótestamentumból kiolvasott, helyesebben: beléolvasott, mindaz csak kevésbé tudja magát kielégíteni, — joggal. Ha Mózes és a próféták hittek volna a keresztényi értelemben vett túlvilági létben, vagy akárcsak gondoltak volna is erre, akkor ők is ugyanúgy beszélnének róla, mint az Újtestamentum írói s jutalmazást és büntetést nemcsak a földi élet számára ígérnének. Bizony ilyenszerű halhatatlanságról az Ótestamentumban nincs szó. De ha ezt a hallgatást ilyen fontosnak vélt dologban a mi Szentírásunk rovására nehezményezné, akkor megfeledezne arról a szemponttól, amiért a zsidó géniusz ezeket a szent iratokat kitermelte: a szent történelem nézőpontjáról, a genetikus nézőpontról, mely sohasem választja el az egyént a népközösségtől, a nemzetet az emberiség-

től és a teremtést a Teremtőtől. Elfelejtí, hogy mi Szentírásunknak az a része, amely nem említi a halhatatlanságot, olyan időben keletkezett, amikor a zsidó nemzet még nem bukott el és ezért még nem is lehettek feltámadási gondolatai. A zsidó halhatatlanság gondolata elválaszthatatlan a zsidóság nemzeti-humanitárius Messiás-hitétől. Csak a Messiással és országával teljesül a világteremtés célja, — mondja rabbi Jochanan. Az összes próféták — fúzi még hozzá — a Messiás országát tartják szemük előtt próféciáikban, ami pedig a túlvilági üdvözülést illeti, annak csak Isten a megmondhatója. A későbbi rabbinikus zsidóságban sem gyökeresedett meg — bár a rabbik keresték a módját — a túlvilági élet eszméje olyan formában, hogy kifejezetten különvaló legyen a Messiás eljövételének eszméjétől. Sőt, Nachmanides megintgathatatlan határozottsággal igyekezett fenntartani e két jövőreménység azonosságát Majmunival szemben. A zsidóságnak már azért sincs szüksége arra, hogy a szellem örökkévalóságát különösen hangsúlyozza, mivel egész történelmi mivolta ennek az eszmének a megtestesülése. Attól a pillanattól kezdve, hogy a zsidóságban felkődlik az első nemzeti összeomlás sejtése, az elbukás és a feltámadás gondolatával együtt fellép benne is a halhatatlanság gondolata általánosságban. Már Jesája próféta is meghúzza a határt az örök halálra vett nemzedékek és a föltámadásra hivatott Izráel, a szellem népe között, amelynek halála csak a Messiás országának vajudása. (Jes. XXVI. 14—19.).

Még az őskereszténység is, — amíg megalkotói nem hullottak le a zsidóság testéről és nem távolódtak el a zsidóság nemzeti történelmének kultuszától, — a zsidó népi gondolat alapján állott, amelyben a halottak föltámadása, a mennyek országa és az eljövendő élet nem egyebek, mint Iz-



ráel újjászületésének messiási ideje, az isteni ország, illetve a szellem birodalma s ennek eljövetelét várják és könyörgik még az evangéliumok, valamint a zsidó szellemű „Miatyánk“ is.

A zsidó szellem életről és halálról való végső megnyilatkozásainak, illetve annak, amit Spinoza tanított róla, semmi közössége nincs ama beteges, atomisztikus halhatatlanság-hittel, mely az egységes életet hol spiritualisztikusan, hol materialisztikusan porszemekre bontja s az önző *chacun pour soi*-t a legfelsőbb vallási és erkölcsi elvé emeli. Nincs nép, mely távolabb állna ettől az egoizmustól, mint a zsidó nép. A zsidók körében a szolidáris felelősség elve mindig teljességgel érvényesült.<sup>1</sup> Sőt, az „Atyák mondásai“ egyenesen köz-bűnnek bélyegzik a *chacon pour soi* polgári morálját. Spinozánál, akárcsak a zsidó szentség minden nagy megtestesítőjénél, az egyén nem önmagáért van a közösséggel szemben. Az örökkévalóság — Spinoza szerint — nem akkor kezdődik el, amikor meghalunk: az örökkévalóság, mint maga Isten, mindig jelenvaló.

Csak kevesen akadnak, akik részesei a zsidó szentek lelkét betöltő szellemnek. Mindenki saját maga számára szeretné biztosítani a halhatatlanság ráeső darabját. Még messze tőlünk az idők vége, amikor Isten megismerése betölti majd az egész földkerekséget. De eljön az idő, mikor népünk szent szelleme az egész emberiség közkinccse

---

<sup>1</sup> Ez a szolidaritás még a Sém-re (Isten neve) is kiterjed. A zsidó szolidaritás törvényét: Kol Jisrael arévim ze ba-ze (minden zsidó felelős a másikért) tudvalevően Kiddus Hásém-mel is szokták kifejezni. (Kiddus Hásém: Isten nevének megszentelése; annak a zsidó erkölcsi törvénynek a kifejezője, hogy a zsidó ember köteles megragadni minden lehetőséget Isten nevének dicsőítésére, cselekedetek útján. Ford.)

lesz. Eljön az idő, midőn az egész Föld egyetlen templommá válik, melyben Isten szelleme lakozik. Ezért hirdeti a Biblia mint *eljövendőt* a szellem országát. Ezt a prófétai jövendölést sokáig a túlvilági életre vonatkoztatták, amelynek semmi összefüggése sincs a földi élettel. Spinoza az első, aki a szellem országát jelenvalónak fogta fel. Ez az ország Spinozával is kezdődik. Egyelőre azonban csak mint szellemi fény-csíra létezik. E csírának szociális alkotásokká való fejlesztésén dolgoznak a zsidó nép mellett azok a modern nemzetek, melyek intellektuális, erkölcsi és anyagi alkotásokra képesek: Németország, Franciaország és Anglia. A filozófia útját Németország egyengette; a politikai-társadalmi átalakulás szélesebb útját, mely párhuzamosan halad az exakt tudományok tényleges előbbrejutásával, a franciák nyitották meg nagy forradalmukkal a Föld összes népei számára. Az angolok, ugyanúgy, mint a németek. saját útjukat járják s ez az út, bár lassan, de annál biztosabban vezet a cél felé: ahogy Németországból indul ki a szellemi munka fejlődése, úgy Angliából az ipari munkáé.

A zsidók már régen érezték, hogy a népeknek az a harca, amelyet Franciaországgal együtt vívnak meg nemzeti újjászületésükért, a saját maguk harca is és ezért mindenütt lelkesedéssel, áldozatkészséggel és önkéntesen csatlakoztak a politikai-társadalmi mozgalmakhoz. „Ideje már“, — kiáltja feléjük egy francia demokrata, — „hogy végre saját magatokra is gondoljatok és hogy saját újjászületésetek érdekében is munkához lássatok!“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Hess itt Ernest Laharanne: „Az új keleti kérdés“ című röpiratára céloz, amelyben a francia szerző politikai és humanisztikus szempontokra hivatkozva, felhívást intéz a zsidó néphez, állítsa helyre Paleszti-

Egyébként egyik sem zárja ki a másikat. Azzal, hogy saját népem újjászületéséért dolgozom, még nem adtam fel humanisztikus törekvéseimet. A mai nemzeti mozgalom csak újabb nekilendülés azon az úton, melyen a francia forradalom haladt kezdettől fogva. A francia nép minden népet segítségül hívott. Ám a népek többnyire süketek voltak ezzel a messziről jövő segélykiáltással szemben; csak a saját magukban élő reakció zajára hallgattak...

### *Negyedik levél*

A német műveltség úgy látszik nem tud megférti a zsidó nemzeti törekvésekkel. Ha nem élek soká Franciaországban, bizonyára nekem sem jut eszembe nemzetiségünk újjászületése iránt érdeklődni, — ily nagy mértékben függnek nézeteink és törekvéseink a környezettől, amelyben élünk. Minden tehetséges népnek, akárcsak minden tehetséges egyénnek megvan a maga különlegessége. Igaz ugyan, hogy minden ember, a történelmi népek minden egyes tagja egy-egy politikai, vagy amint manapság mondani szokták: szociális állat; de a szociális világon belül mégis mindegyiknek, már természeti adottságként külön hivatása van.

„Az egész törekvés“ — írta egykori kiadóm, Otto Wigand, amikor zsidó nemzeti kísérleteim első vázlatát eléje terjesztettem, — „ellentmond az én tisztán emberi természetemnek“...

A németek elméleti emberség-eszményeivel egy-

---

nában ősi államát. Hess azt gyanítja, hogy a röpirat a francia kormány sugalmazására íródott és erre nyilván abból következtet, hogy a szerző III. Napoleon közvetlen környezetéhez tartozott. N. M. Gelber „Zur Vorgeschichte des Zionismus“ (1927) című munkájában részletesen foglalkozik a kérdéssel. (Ford.)

általán nem férnek össze a nemzetiségi törekvések. A zsidó nemzetiségi megmozdulásokkal szemben ezen felül még faji ellenszenvvel is viseltetnek s ezt még a nemesebb természetű és magasabb rendű szellemek is alig tudják leküzdeni. Ugyanaz a típus, amelynek „tisztán emberi természete“, nem tudja elrejteni ellentszenvét a zsidó nemzetiség javára szolgáló íratokkal szemben, minden ellenkezés nélkül nyomat ki íratokat a zsidóság ellen s ezeknek az íratoknak tényleges indítóoka bevallottan épp az ellenkezője a „tisztán emberi természet“nek, t. i. az eredendő faji ellentét. Faji előítéleteinek azonban nincs teljes és tiszta tudatában; természetében és szellemi törekvéseiben „humanisztikus“ törekvéseket lát s nem tudja, hogy ezeknek csak elméletében hódol, míg a természetében gyökerező faji törekvéseknek nagyon is gyakorlatilag.

A művelt német zsidóknak is jó okuk van arra, hogy ellenszenvvel forduljanak el a zsidó nemzeti törekvésektől. Régi, kedves barátom, Berthold Auerbach, ugyanúgy fel van háborodva ellenem, mint régi kiadóm, ha egészen más okból is, mint amilyen a „tisztán emberi természet“. Kemény szemrehányásokkal illet gondolataim miatt s végül így kiált felém: „Ki tett téged parancsolóvá és bíróvá mifölnék?“<sup>3</sup> A német zsidó a minden oldalról feléje áramló zsidógyűlölet miatt mindig hajlandó lehántani magáról minden zsidóságot és megtagadni fáját. Nincs a zsidó istentiszteletnek

---

<sup>3</sup> Móz. II. 2. 14. — Emellett Auerbach megszerezte nekem azt az örömet, hogy a bibliai idézetet eredeti nyelven írta: „Mi számchá lö-is szár vö-sofét álénu“. Auerbach nem tagadja zsidó-szimpátiáimnak, mint egyéni hangulatnak a jogosságát, hiszen ez a rokonérzés az utóbbi időben tőle sem maradt távol. Csak nem szeretné, hogy ezeket nyilvánosan is hangoztassák. Ez — úgy véli — veszedelmes „gyújtogatás“.

az a reformja, ami elég radikális lenne a művelt német zsidónak. De még a kikeresztelkedés sem tudja megváltani őt a német zsidógyűlölet lidércnyomása alól. A németek nem annyira a zsidók vallását gyűlölik, mint inkább fajukat, nem annyira a zsidók jellegzetes hitét, mint inkább jellegzetes orrukat. Se reform, se kikeresztelkedés, se műveltség, se emancipáció nem nyitja meg teljesen a társadalmi élet kapuit a zsidó előtt. Ezért igyekeznek sokan eltagadni származásukat. *Moleschott* „Fiziológiai vázlatkönyv“ című könyvében kikeresztelkedett zsidó fiáról beszél, akit reggelenként sehogyan sem lehetett elzavarni a tükör elől, mert állandóan azon fáradozott, hogy göndör haját símára fésülje. De éppen olyan kevéssé érte el célját a zsidóknak az a törekvése, hogy letagadják származásukat, mint amilyen meddő volt a „radikális“ reform (nagyon helyesen nevezik így, mert a fejszét a zsidóság *gyökerére*,<sup>4</sup> a nemzeti-történelmi hitvallásra emelte). Zsidó orrokat nem lehet reformálni s a göndör, fekete haj nem lesz szőke semmilyen keresztvíz által, s nem lesz síma semmilyen fésű segítségével. A zsidó faj jellege őseredetű és minden éghajlati befolyás ellenére teljes valójában örökíti önmagát tovább. A zsidó típus évszázadok során azonos maradt.

„Egyiptomban, Theba nyugati sziklafalában, ott, ahol a nekropolisz terül el, látható a királyi építkezések egyik vezetőjének sírja, az igazgatása alatt folyt építkezések ábrázolásával. Obeliszkeket állítanak föl, szfinkszeken dolgoznak, palotákat építenek s mindenféle kisebb-nagyobb munkát végeznek. Fehérbőrű ázsiai rabszolgák téglát vetnek, néhányan agyagot hordanak, mások a már kész kő-

---

<sup>4</sup> A latin „radix“ (amelyből a „radikális“ szó származik) ugyanis a. m. gyökér. (Ford.)

tömböket cipelik. Oldalt egy robotfelügyelő áll, magasba emelt bottal, fenyegetőn. Ez a síremlék, a rajtálévó feliratok bizonyága szerint Mózes idejében készült és az ázsiai rabszolgákban fel lehet ismerni a zsidó típust“.<sup>5</sup> Későbbi időkből származó egyiptomi műemlékek is ábrázolnak zsidókat, akiknek mai fajtestvéreinkkel való hasonlatossága szembeszökő.

A zsidó nép, — melyre az idegen népek már az ókorban rávetették magukat és szinte teljesen fölmozdították, a szétszóratásban pedig gyakran csak a hitehagyás vagy a halál közötti választást engedték meg számára — régesrégén alámerült volna az indogermán népek nagy tengerében, ha nem örökíti tovább típusát a maga teljességében. Ha a zsidóság halhatatlanságát vallási zsenije termékenységének köszönheti, akkor ez a vallási zseni a maga halhatatlanságáért a zsidó fajiság termékenységének és elpusztíthatatlanságának tartozik köszönettel. Az, amit a Biblia az egyiptomi rabszolgaságban élt zsidókról mondott, ugyanaz vonatkozik rájuk harmadik számkivetettségükben is:

*„És minél inkább kínozták őket, annál erősebben szaporodtak és az ország megtelt velük“.*<sup>6</sup>

A zsidó fajiságnak még germánokkal kötött vegyesházasságokban is érvényesülő elpusztíthatatlanságáról saját tapasztalatomból is tudok példát... Igen, drága barátnőm, a zsidókon és a zsidó nőkön mit sem segít az, ha kikeresztelkedéssel és más törzsekbe való alámerüléssel el akarják tagadni származásukat. A zsidó típus elpusztíthatatlan...

Az egész világon szétszórt zsidó fajnak több tehetsége van az összes szélességi fokok alatti ak-

---

<sup>5</sup> F. A. Strauss: „Sinai und Golgotha“.

<sup>6</sup> Móz. II. I. 12.

limatizálódáshoz, mint a többi fajoknak. Ahogyan a zsidók hazája, Palesztina, egyaránt megterem délszaki és északvidéki termékeket, ugyanúgy ennek a középéghajlatnak népe is, úgylátszik, minden égöv alatt fejlődni tud. Egy francia orvos, *Dr. Gallvardin*, „Position des juifs dans le monde“ című művében statisztikai adatokkal is igazolta ezt a fiziológiai tüneményt.

Amennyiben nem táplálhatok előítéletet a világtörténelemben oly nagy szerepet játszó s a jövőben még nagyobb szerepre hivatott fajtámmal szemben, éppen olyan kevéssé helyeselhetem azt a másikat, apáink szent nyelve ellen forduló előítéletet, minek következtében az egész zsidó életből, sőt még a temetőből is ki akarják szorítani a héber szót. Engem a héber imák mindig lelki épüléssel töltöttek el. Ezer nemzedék lelke visszhangzik belőlük, ezer nemzedék szorongatott szívéből szárnyaltak napról-napra az ég felé. Csak igen ritkán tévesztik el hatásukat ezek a megható imák azokra, akik megértik őket.

A legmegindítóbb a zsidó imádságokban az, hogy elejétől végig az egész népközösségért szóló kollektív imák. A jámbor zsidó elsősorban zsidó hazafi. A zsidó nemzetiségét letagadó „újmódi“ zsidó nemcsak apostata, nemcsak vallási értelemben hitehagyott, hanem népének, családjának árulója. Ha valóban igaz lenne az a nézet, hogy a zsidók emancipációja összeegyeztethetetlen a zsidó nemzetiséggel, akkor a zsidóknak föl kellene áldozniok az előbbit (az emancipációt) az utóbbiért (a zsidó nemzeti lényegért). Ez a pont talán behatóbb megvitatást igényel, mint ahogy eddig történt. De hogy a zsidónak mindenekelőtt a zsidó nemzet iránt kell hűséget tanúsítania, az semmiféle bizonyításra sem szorul zsidó nevelésben részesültek előtt. Ez a patriotizmus nem létre és látszatra, realiz-

musra és idealizmusra szétválasztható köd, hanem hamisítatlan természetérzés, ami olyan eredeti és olyan egyszerű, hogy nem kell külön bizonyítani, de viszont eltüntetni sem lehet.

Nagyapám egyszer olajbogyókat és datolyát mutatott nekem. „Ezek a gyümölcsök“, — magyarázta fölragyogó pillantással, — „Erec Jiszráélben (Palesztinában) teremnek“. A jámbor zsidó a szeretetnek és a tiszteletnek ugyanazzal az érzésével tekint mindenre, ami Palesztinára emlékeztet, mintha azok a szülői háznak ősrégi emlékei volnának. Tudvalevő, hogy minden zsidó sírjába, aki a szétszórásban hal meg, az ősök földjéből vett maroknyi port helyeznek, mert a néphagyomány szerint különben a föld alatt kellene a halottnak utat fúrnia a Szentföldre, hogy ott az örök nyugalomban s a majdani feltámadásban része lehessen. Ennek, valamint az „etrog“ és a pálmaág templo-mi használatának, — amiket, akár csak a palesztinai marék földet, nagy költségek árán hoznak a déli országokból és Napkeletről, — mélyebb az oka, mint egy pusztán vallási parancsnak, vagy éppen-séggel babonának. A zsidók öröm- és gyászünnepeinek, a hagyományok iránt érzett kegyeletüknek, ami a héber nyelv apotheozisáig terjed, az egész zsidó vallásgyakorlatnak és e vallásgyakorlat át-ütő befolyásának alapvető oka a zsidó nép patriotizmusa. Nagyon is jól tudják ezt a zsidó „reformátorok“, akik „kiemancipálják“ magukat a zsidó nemzetiségből. Őrizkednek is alaposan szívbeli titkukat feltárni. Kényelmesebbnek találják a dualisztikus hazugság védőszárnyai alá menekülni, amely minden egyszerű érzésben, így a nemzetiséghez való hűségben is kettős lényeket lát, ideálist és realistát, — hogy azután a körülmények szerint, hol az egyik, hol a másik értelemben nyilatkozzanak meg.



Ez a hazugság egyébként semmiféle komolyabb cáfolatra nem érdemes. *Spinoza* még nemzetiségnek fogja fel a zsidóságot és szerinte (lásd a *Tractatus* harmadik fejezetének befejezését) a zsidó állam újjáépítése kizárólag a zsidó nép bátorságától függ. Még az egyébként racionalista *Mendelssohn* sem ismert kozmopolita zsidóságot. Csak a legújabb időkben bukkant fel az a gondolat, hogy — teljesen külsőleges emancipációs szempontokból — el kell tagadni a zsidó nemzetiséget. Ennek a gondolatnak a hordozói teljesen elvesztették józan ítélőképességüket és abban a hiszemben élnek, hogy a zsidóság fenmaradását a legkevésbé sem veszélyeztetni legbensőbb lényegének ez a megtagadása.

Igen, drága barátnőm, bárhogy ágáljanak is ellene a mi germános-keresztényeskedő reformátoraink: a zsidó vallás mindenekfölött zsidó hazafiság. Nem tudok mély megrendülés nélkül visszagondolni azokra a jelenetekre, melyeket még mint gyermek éltem át Bonnban, nagyapám házában, valahányszor Jeruzsálem pusztulásának emléknapja közeledett. A hónap első kilenc napján komor jelleget öltött a gyász, mely már három héttel a végzetes kilencedik nap előtt megkezdődött. Még a szombat is elvesztette derűs ünnepi jellegét a legmélyebb nemzeti gyász e napjaiban s igen jellemzően „fekete szombat“-nak nevezték.

Szigorúan vallásos nagyapám egyike volt azoknak a tiszteletreméltó írástudóknak, akik — anélkül, hogy ebből foglalkozást űztek volna, — rabbi címmel és tudással rendelkeztek. Napi munkája befejezése után egész éven át, éjfélig tanulmányozta a Talmudot s ezernyi komentárját. Csak a „kilenc nap“ tartamára szakadt félbe ez a munka. Ezekben a napokban végig olvasta unokáival, akiknek éjfélt utánig fenn kellett maradniok, a zsidók Je-

ruzsáleből való elűzetésének történeteit. Olvasás közben mindig könnyek áztatták a szigorú, öreg ember hófehér szakállát. S csak természetes, hogy mi, gyermekek sem tudtuk elfojtani sírásunkat és zokogásunkat. Különösen egy részletre emlékszem, mely sohasem tévesztette el hatását nagyapámra és unokáira.

„Amikor Izrael láncravert fiait“, — így szólt a zsidók babilóniai száműzetésbe való vándorlásának ez a legendaszerű története, — „Nebukadnecár fegyveres szolgálói Babilóniába hurcolták, útjuk Ráchel anyánk sírja mellett vezetett el. Midőn közel értek a sírhelyhez, keserves sírást és jajgatást hallottak. Ráchel anyánk hangja volt az, aki kiszállt a sírjából és síratta boldogtalan gyermekei sorát“.<sup>7</sup>

Itt újra tisztán láthatja a halhatatlanságba vetett zsidó hit kútforrását: a mi családi szeretetünkől ered az. A mi halhatatlanság-hitünk visszanyúlik a messze múltba egészen az ősapákig, és előre ível a jövődőbe, egészen a Messiás országáig. A mi eleven hitünk abban, hogy a történelem szelleme folytonos, szervesen nőtt ki a zsidó családból.

A zsidóságnak ez a virága, melynek a zsidó családi szeretet a gyökere és a zsidó patriotizmus a törzse, nemzeti történelmi hitvallásunknak ez a leggyönyörűbb virága, az elszigetelt lélek atomisztikus halhatatlanságába vetett hitté zsugorodott össze és elszáradt, mint a fonnyadó lomb, mikor leszakad a törzsről és elveszti kapcsolatát a gyökérrel. Csak a zsidó családban maradt még életben és amikor a modern anyag-szellem dualizmus, amely a zsidóságnak a kereszténységről történt leszakadása következtében, minden egységes életet

---

<sup>7</sup> Jer. XXXI. 15. után.

megölt, Cartesiusban, az utolsó keresztény bölcse-  
lőben, klasszikus kifejezést nyert, megint csak a  
zsidóságból nőtt ki a maga őseredeti erejében a  
természet és a történelem örökkévalóságába vetett  
hit: a védőbástya minden spiritualista önzés és  
minden materialista egyénieskedés ellen.

Ahogy a dualizmust elméletileg már Spinoza  
megdöntötte, ugyanígy a mai világban élő ősi zsi-  
dóság, példás családi életével, gyakorlatilag lép fel  
e kettős betegség ellen. A zsidó család üdvös ha-  
tása irodalomra, művészetre, tudományra máris  
észlelhető. Mennyire inkább így lesz ez, ha újra  
saját népi történelmünk és nemzeti irodalmunk  
lesz, — ha újra Cionból indul ki a Tan és az Úr  
szava Jeruzsálemből! <sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Micha IV. 1. — Jes. II. 2. — „Idők utólján...  
Cionból indul ki a Tan és Úr szava Jeruzsálemből“.  
Ősrégi prófécia ez, mely különböző prófétáknál szinte  
ugyanazokkal a szavakkal ismétlődik s végigvonul  
vallásunkon.

## ACHAD HAAM

(1856—1927)

Achad Haam: *írói álnév csupán (magyarul azt jelenti: egy a népből), mely mögött Aser Ginzberg nevű orosz zsidó író húzódott meg szerényen.*

*Míg Hess sajátosan Nyugat' fia, Achad Haam: Kelet gyermeke. A cár országában (Skvira volt a városka neve, a kievi körzetben) látta meg a napvilágot, 1856-ban. És tíz évvel a világháború után Tel-Avivban hunyta le a szemét, ahol díszpolgárrá választották és utcát neveztek el róla. Ez az út — Skvirától Tel-Avivig — egészen másként alakult, mint Hess vagy Herzl útja a német kultúrszférából Párison át a cionizmusig. Achad Haam chaszid környezetben nőtt fel. A Talmud csiszolta élesre szellemét. Már tizenhét éves korában jeles talmudista volt. De hamarosan hátat fordít a hagyományos nevelésnek: tizennyolcadik évétől kezdve csak filozófiával foglalkozik és huszonkét éves korában Odesszában érettségit tesz. Innen, az oroszországi zsidó élet e jelentős szellemi központjából, Berlinbe, Bécsbe, Brüsszelbe kerül. Megismeri a nyugati zsidóságot, tudósait, gondolkodóit — s midőn visszatér Odesszába (1885), csatlakozik a „Chovevé Cion“ mozgalomhoz, mely „Cion szeretete“ jegyében Palesztinának zsidókkal való betelepítését tűzte ki céljául.*

*Huszonkilenc éves volt ekkor Aser Ginzberg. Néhány évvel később (1889) éles bírálatot ír a*

*Chovevé Cion mozgalomról a „Hamelic“ című héber folyóiratban, „Lo ze haderech“ (Nem ez az út) címmel. Az erkölcsi-szellemi forradalom elemeit hiányolja a gettó álmaitól fütött mozgalomból s megmutatja a magasabb színvonalra s a szellemi lendületre való emelkedés útját. Barátai unszolására írja e cikket. Nincsenek irodalmi ambíciói; nem szándéka tollforgátónak lenni. De nem lehet ura saját sorsának. 1891—93 éveiben Palesztinába küldi őt a Chovevé Cion „odesszai bizottsága“. Erről az útról számol be „Emet mé-erec Jiszraél“ (Igazság Palesztináról) című írása. Hatása kiábrándító és megsemmisítő: Palesztina nem oldhatja meg a zsidókérdést, csak a zsidóságnak, mint kultúregységnek a problémáját. Szavai sebző ostorcsapásként hullanak a gettó álmodozóira.*

*Azon az úton, melyre rálépett, nincs többé megállás. Aser Ginzberg véglegesen Achad Haam lesz: író. Neve fogalommá válik. Nem mindig kellemes, de annál tiszteletreméltóbb fogalommá. Szigorú tanítómestere népének. Rendet alapít „Bné Mose“ név alatt, körébe vonja a „kiválóakat“, akik a cionizmus „papjai“ kell, hogy legyenek és személyükben kell megtestesíteniök azt az eszmét, amire az egész népnek törekednie kell. Ezt a szellemet képviseli az általa alapított „Hasiloach“ című héber folyóirat is, mely a zsidó gondolkodás és zsidó élet központi sajtószervévé fejlődik.*

*1900-ban harmadszor látogatja meg Palesztinát. 1908-ban Londonba költözik, ott éri a világháború. Résztvesz a Balfour-deklarációért vívott politikai küzdelemben, majd 1922-ben végleg Palesztinában telepedik le. Beteg, és ennek hatása kedélyén is elhatalmasodik. A héber egyetem felavatásának ünnepélyén komor és szótlan aggastyánt látnak viszont benne egykori tanítványai. A tűnő élet nagy multjának tisztelete övezi személyét. 1927*

tavasznán a nemzeti gyász komor pompája kíséri utolsó útjára a tel-avivi temetőbe, hol legnagyobb ellenfele, Max Nordau, mellett van a sírja.

Achad Haam összegyűjtött írásai „Al pörását döráchim“ (Válaszúton) cím alatt jelentek meg. Ezekben az írásokban nyilatkozik meg Achad Haam zsidó szemlélete, cionizmusa és bölcsellete.

Irodalmi pályafutásának kezdetén nem foglalkozik a zsidóság mibenlétének kérdésével. Elveti az erről szóló elméleteket; ő nemzeti zsidó, szabad ember, akinek nem kell igazolást keresnie a zsidóság létjogosultságára, amint azt az emancipált nyugati zsidók teszik. („Szolgaság a szabadságban“). Ebben az időszakban a jelen kérdései kötik le minden figyelmét. Később azonban már nem elégti ki szellemét a puszta „zsidó-lét“ és tisztázza viszonyát a történelmi zsidósághoz. A próféciában találja meg a zsidóság legmagasabb szellemi kifejezését; „Minden érték átértékelése“ című írása is ezt a gondolatot képviseli. Ebből a felismerésből kiindulva jut el a népi Én fogalmához. Ez az én — akárcsak az egyes ember énje — a múlt és a jövő szintézise: emlékezet és akarat egysége. A népnek is van gyermekkora, amikor csak a jövőt látja maga előtt és aggkora, midőn reménytelenül csak a múltba néz, — egyéniségének teljét azonban a kettő között lévő férfikorában éri el, midőn egyesül benne a múlt és a jövő, az emlékezet és az akarat. A zsidóság megújrodása csak azon az úton érhető el, mely a múltból indul ki (ez a múlt a próféták szellemi öröksége: az abszolút igazságosságra való törekvés) és a jövőbe néz.

Ez Achad Haam cionizmusának kiindulási pontja. Kultúrcionizmust hirdet. A „szívek felébresztése“ az első feladat. Palesztinában „szellemi központot“ kell építeni a zsidóság számára. Nem bizik Herzl diplomáciai és politikai cionizmusában.

*A cionizmus nem képes megoldani a „zsidók“ nyomorát, csak a „zsidóság“-ét; vagy legalább is az utóbbi a feltétele az előbbinek.*

*Achad Haamot általában a keleti zsidó szellem legfőbb reprezentánsának tekintik, holott szellemét jelentős mértékben a Nyugat füti. Nyugati élmények és tapasztalatok emelték magasra szigorú igényeit és tették őt a „Chovevé Cion“ éles kritikusává. Viszont a zsidó prófétizmussal való eszmei kapcsolata révén a nyugati tudósok által képviselt „Geist des Judentums“ tanáival kerül szellemi rokonságba. A prófétizmus amazoknál a „szellemi zsidóság“, Achad Haamnál a „szellemi cionizmus“ eszmei alapja. Figyelemreméltó még ezzel kapcsolatban, hogy a nyugati cionisták köreire bizonyos vonatkozásban nagyobb hatással volt Achad Haam kultúrcionizmusa, mint keleti honfitársaira, akikre viszont Herzl nyugati és politikai cionizmusa hatott nagyobb erővel. Általában azt lehetne mondani: a cionista mozgalom Herzltől tanulta a politikát és Achad Haamtól a szellemet.*

## SZOLGASÁG A SZABADSÁGBAN

(1891)

...Egy francia könyv fekszik előttem. Címe: *La Garbe* (Études, Souvenirs, Lettres etc., Paris 1890). Az „Archives Israélites“ szerkesztője adta ki lapja ötvenéves jubileuma alkalmából. Ha történetesen husz évvel ezelőtt lát napvilágot ez a könyv, akkor minden bizonnyal győzelemittas bizodalommal sorolta volna fel a „mózeshitű francia állampolgárok“ sikereit, benső örömmel, csillogó színekben festette volna szerencsés helyzetüket és haladásukat az emberi tevékenység minden területén, biztos és megtisztelő állásukat a jelenben és magasba törő reményeiket a jövőre. De mivel a könyv nem husz évvel ezelőtt, hanem a közelmúltban jelent meg, mi szól belőle? Nem akarom megbántani a könyv munkatársait és barátait, de ezeknek az írásoknak az olvasó felé áradó hangulatából teljesen hiányzik a győzelem érzése. Hiába keressük benne az igazi öröm nyomait, hiába keressük az ilyen jubileum alkalmával elvárható lelkesedést. Ernyedtség és bátortalanság, csöndes bánat és tompa gyász sóhajtozik felénk az egész kötetből elejétől végig.

Az ünnepi írás élén maga az ünnepelt, a könyv kiadója szerepel egy cikkel, amelyben beszámol folyóirata működéséről fennállása óta. „1840-ben“ — írja, — „fél századdal az 1789-es elvek proklamálása után, papiroson ugyan megvolt már a zsidók



egyenjogúsága, de a gyakorlati életben még a legkisebb hatása sem jelentkezett“. És ezután zárójelben megkérdezi: „Vajjon 1890-ben egészen megvalósult már?“ — E tudatosan válasz nélkül hagyott kérdés után egymásután felsorolja elavult nézetek elleni hadjáratait, ismerteti szünetnélküli harcát a „társadalmi keveredés“ nagy elvéért, annak minden következményével és száz szónak is egy a vége: összefoglalóan megállapítja, hogy 1789 százéves jubileuma nem hozta meg a remélt boldogságot: az 1789-es elvek ellenére és az elavult nézetek ellen vitt harc és a „társadalmi keveredés“ érdekében kifejtett erőfeszítés ellenére, Franciaországban újraéledt a zsidógyűlölet. Mi következik mindebből? — A tisztelt kiadó úr logikája szerint az, és erről biztosít is bennünket: hogy továbbra sem adja fel harcát és folytatja erőfeszítéseit...

A kiadó cikke után még sok más írás következik, csaknem mind híres emberek tollából és csaknem valamennyien, bármiről szóljanak is, szinte önmaguktól ráterelik a szót az antiszemita mozgalomra. Vajjon nem kétségtelen jele-e ez annak, hogy e bonyolult kérdés annyira fogva tartja a francia zsidókat, hogy pillanatra sem tudnak tőle megszabadulni és minduntalan, bármiről beszélnek is, önkéntelenül erre térnek vissza?!

Ám az előttem fekvő könyv munkatársai csupa jólcsengő, híres név viselője és ilyen kiváló embereknek nem illik aggódva visszakoyni, ha megpillantják az ellenséget, még kevésbé pedig elárulni félelmüket. Tudnak is uralkodni magukon s azt a látszatot keltik, mintha szuverén megvetéssel tekintenének le ezekre az üzemekre, mialatt azon fáradoznak, hogy olvasóikat és önmagukat csábos kilátásokkal és édes reményekkel áltassák, itt-ott prófétai hangokat ütve meg a jelen nyomorúságainak leleplezésére. (Az egyik például szavát adja rá,

hogy ez a zsidók *utolsó* harca elnyomóik ellen, e harc kimenetele teljes győzelmet hoz számukra és ezután a béke és a boldogság uralma következik mindörökké). Az 1789-es nagy forradalom szakadatlanul az ajkukon, minduntalan a „természetes emberi jogokra“, vagy ahogy egyesek nevezik, a „modern tizparancsolatra“ hivatkoznak, amit a forradalom proklamált, és mindig újra kifejezik a reményt, — mely olykor fohászként hangzik, — hogy a francia nép nem fog visszafordulni, nem fordulhat vissza, mert a francia nép, miként a múltban, továbbra is nagy nép marad, felvilágosodott nép, magasztos, hatalmas nép stb.

Hogy ezek a jövendölések teljesezésbe mennek-e vagy sem, — kérdés, amely nem tartozik ide. De semmiesetre sem kell túl nagy kritikai éleslátás ahhoz, hogy belőlük, mint a „Garbe“ szavaiból általában, felismerjük francia testvéreink jelenlegi lelkiállapotát. Bizony ez az állapot, melyben mások „lelki nagyságot“ vélnek látni, valóságban annak merő ellentéte, s a helyes megjelölés ez lenne rá: *belső szolgaság, melyet külső szabadság takar*. Ezt a szolgaságot száz évvel ezelőtt vették magukra a francia zsidók, egyidejűleg a „jogokkal“, most azonban ezekben a nyomasztó időkben teljes hatalmában és nagyságában nyilatkozik meg előttünk.

A „Garbe“ munkatársai egyebek közt arról igyekeznek meggyőzni minket és ellenségeinket, hogy a zsidók sorsa minden országban szorosán összefügg az illető ország többi lakosának sorsával, sőt az egész emberi nem sorsával; vagyis valamely ország zsidóinak nyomora nem különleges *zsidó* nyomor, hanem az egész ország, sőt az egész emberi nem nyomora, tehát... A következtetés önmagától adódik. Az egyik író az antiszemita mozgalom miatt aggódó gazdag zsidókat szép történetkével próbálja vigasztalni. 1840-ben, a februári

forradalom idején, egy elzászi városban híre terjedt, hogy a forradalmárok meg akarják támadni és ki akarják fosztani a gazdag zsidók házait. Ijedten rohantak a zsidók a helyőrség parancsnokához és katonai segítséget kértek tőle. Ez azonban csak akkor volt hajlandó intézkedni, ha a Nemzeti Gárda is résztvesz a segélynyújtásban. Erre a zsidók a Nemzeti Gárdához fordultak; ott azonban kinevették őket és egyáltalán nem láttak abban túl nagy szerencsétlenséget, ha néhány zsidót kifosztanak. Halálos félelemben tértek haza a zsidók, elkészülve a legrosszabbra. Másnap azonban kiderült, hogy a forradalmárok korántsem akartak csak a zsidó házakra szorítkozni, hanem az összes gazdagokat célbavették, felekezetre való tekintet nélkül, — erre persze megjelent az utcákon mind a helyőrség, mind a Nemzeti Gárda. „Igy nyert kielégítő megoldást a zsidókérdés“, fejezi be mondanivalóit az elbeszélő irónikus hangulatban, hozzáfűzve még, hogy fölöslegesnek tartja „behatóbban kimutatni a történetből adódó *magasztos erkölcsi tanítást*“. Valóban: mi magunk is magasztos erkölcsi tanítást meríthetünk belőle a magunk szempontjából. De vajjon ugyanaz az erkölcsi tanítás fakad-e belőle, amit az elbeszélő szeretne levonni? Mert ez a tanulság semmiesetre sem nevezhető „magasztosnak“.

Azt a taktikát, amely oly módon próbál részvétet kelteni a zsidók iránt, hogy kiemeli a hasznosságukat *mások* számára, mi orosz zsidók is túlon túl ismerjük. Hazai íróink is fáradhatatlanul azon törik magukat, hogy mindenféle táblázatokkal és számításokkal bebizonyítsák, miszerint a zsidóság „tejelő tehén“, amit kimélni kell. Magától értetődik, hogy Franciaországban a zsidó írók nem alacsonyíthatják le magukat annyira, hogy ilyesmit ilyen csunya formában mondjanak; szebb,

„ideálisabb“ formába igyekeznek hát öltöztetni ezt a gondolatot. Az értelem azonban azonos ezeknél és amazoknál is, a borzalmas értelem, mely egymagában is elegendő annak a megállapításához, hogy nyugateurópai testvéreink mily égi messzeségben vannak attól, hogy bensejükben valóban szabadoknak érezzék magukat. Gondoljuk csak meg: fegyveres rablók megtámadtak és én kiabálok: Segítség! Veszélyben egy *ember!* Nem elég-e ez ahhoz, hogy mindenki kötelességévé tegye, hogy segítségemre siessen? Nem borzalmas szégyen, borzalmasabb, mint a halál, hogy nekem előbb be kell bizonyítanom, hogy ez a veszély *másokat* is fenyeget, sőt az emberi nemet fenyegeti, mintha „mi nem véreznénk, ha belénk szúrnak“, mintha az emberi nem különálló fogalom volna, amiben nekünk nincs részünk, és nem pusztán gyűjtőneve egyazon faj egyedeinek, amely fajhoz mi is tartozunk?...

Ez a szolgaság azonban még élesebben szembe-tűnik ott, ahol a „Garbe“ munkatársai a zsidóság belső ügyeiről kezdenek beszélni. Hősies nyelvkészséggel szállnak síkra értünk, ahol a *vallásunkért* kell harcolni; a vallásunkat kell megvédeni más vallásokkal szemben, mert jól tudják, hogy ezt megengedik nekik, sem a francia kormány, sem a francia nép nem tulajdonít jelentőséget az ilyen teológiai marakodásoknak. Ha azonban arról van szó, hogy felfedjék a *nemzeti* összefüggést, amely a francia zsidók és más országokban, valamint őseik földjén élő fajtársaik között fennáll, azt az összefüggést, amely esetleg bizonyos ellentétben áll a mai Franciaországban uralkodó szélső sovínizmussal, — akkor bölcs hallgatásba burkolóznak s ezáltal újból kiderül erkölcsi szolgaságuk, mely elnémítja ajkukon a szót és zavarba ejti őket.

A „Garbe“ egyik munkatársa, *Frank Adolf,*

azt a tételt állítja fel, hogy minden zsidónak, aki az emancipáció gyümölcseit élvezzi, mégpedig bármely országban, „nemzetiségre való tekintet nélkül“ — elsősorban a forradalomkori franciák iránt kell hálát éreznie és ennek következtében elsősorban Franciaországot és csak másodsorban igazi szülőföldjét kell hazájának tekintenie. S ez a bölcselő indíttatva érzi magát a következő megjegyzésre: „Jeruzsálem semmi egyéb, mint a zsidók történelmi emlékeinek és hitének otthona; megengedett dolog a zsidó számára, hogy istentiszteletében helyet adjon a Szent Városnak, de ő maga most és mindig szülőhazájának gyermeke“. — Ez a nézet Jeruzsálemről, tudvalevően, elcsépelet szólam, melyen nyugateurópai zsidó tudósaink mindig újból elkérődznek és melyet a legkülönbözőbb hangnemekben adnak elő. Egy másik fajtánkbeli tudós, aki Németországban él, nemrégiben könyvet adott ki, mely többek közt egyik tudományos tanulmányát is tartalmazza Jeremiás Síralmairól. És habár tulajdonképpen a tudományos munkának semmi köze a „szabad — nem szabad“ kérdéséhez, a szerző mégis szükségesnek tartja, hogy dolgozatának végén azzal a gyakorlati kérdéssel is foglalkozzék, vajjon szabad-e napjainkban a Síralmakat templomainkban felolvasni, és a kérdést igenlően dönti el, azzal az indokolással, hogy ezt a szöveget a keresztények is olvassák, három nappal husvét előtt templomaikban. „És ha valaki megkérdezné tőlünk: Mi nektek Cion és mik vagytok ti Cionnak? — csendesesen azt válaszolnánk: Cion a népek új tudatának legbelsőbb alkotórésze“.

Ez a válasz, mint látjuk, nem egész világos. értelme kissé fátyolos, de a cél, amely a szerző szeme előtt lebeg, tisztán, sőt túl tisztán megmutatkozik... Ezért nincs is okunk sopánkodni azon, hogy a francia filozófus kitart e nézet mellett. De

aki végigolvassa a tanulmányt és arról értesül, hogy a szerző hisz a zsidóság különleges missziójában, melyet ott, Jeruzsálemben vállalt magára, de amelyet mindmáig még nem sikerült tökéletesen végrehajtania, és hogy csakis ezért a küldetésért él és addig kell élnie, amíg be nem töltötte egészen, — az meglepetve teszi fel a nagy kérdést: Ha a hála kötelessége a szerző szerint oly nagy, hogy minden zsidónak Franciaországot fölébe kellene helyeznie igazi szülőföldjének, akkor ebből jogosan ezt a végső következtetést vonhatnók le: ha már Franciaországnak, amely csupán az oka volt külső jogainknak, azoknak a jogoknak, amelyeket, missziónról lemondva, nélküle is elnyerhettünk volna, ekkora hálára vagyunk kötelezve, — mennyivel inkább kell hálásnak lennünk Jeruzsálem iránt, melytől magát a missziót, létünk alapját és végcélját kaptuk, és nem kell-e ennek következtében Jeruzsálemet Franciaországnak is fölébe helyeznünk? ... Azt hiszem, maga a dolgozatot író nagy filozófus sem találhat következtetésében logikai ugrást, — és mégis leírta azt, amit fent elmondtam. Mi más ez, mint erkölcsi szolgaság?

Egy másik író, ki buzgó harcosa a francia zsidóság érdekeinek és egyidejűleg az egyetemes zsidóság szolgálatában is serény tevékenységet fejt ki, a jubileumi folyóirat várható és áldásos hatásai mellett egyebek közt felsorolja azt is, hogy ez az írásmű hozzájárul a francia zsidók és a más országokban élő testvéreik közötti kötelék fentartásához és megerősítéséhez. De ugyanebben a pillanatban mintha átvillant volna rajta a „szép Franciaország“-ra és az ott uralkodó antiszemitizmusra való emlékezés, mert nyomban siet különböző igazolásokkal erőtlentíteni ezeket az állami szempontból veszélyesnek tűnő szavakat, melyek árulóan csöppentek ki tolla hegyéből, és mentségeket ke-

res, nevezetesen, hogy ő, a francia, jónak és hasznosnak tartja, ha Franciaország és a külföld zsidósága közt megszilárdul a kötelék. S ezekután azt igyekeznek kimutatni, hogy habár a zsidók közismerten nagy hazafiak és szívvel-lélekkel odaadó polgárai hazájuknak, ez nem zárja ki a testvéreiken való könyörületet azokban az országokban, ahol üldözik őket, s az örvendezést azokkal a testvéreikkel, akiknek helyzete haladást mutat. Szilárd meggyőződésem, hogy ez az előkelő férfiú, bensőséges szeretetével a zsidó nemzet iránt, akkor is szeretné testvéreit a francia határokon túl — esetleg csak szíve legtitkosabb rejtekében —, ha ezer érveléssel megmagyaráznák neki, hogy ezt tiltja a francia hazafiság. Sőt azt hiszem, ha összes testvérei elnyernék a teljes egyenjogúsítást s már nem akadna, kin „könyörülnie“ és kivel „örvendeznie“, — akkor is súlyt helyezne arra, hogy állandó kapcsolatban maradjon velük és osztozzék sorsukban. Mi ez az igazolás és mi az, ami szükségessé teszi, ha nem erkölcsi szolgaság?

\*

Ez az erkölcsi szolgaság azonban csak egyik fele annak az árnyalatnak, amelyen nyugateurópai néptársaink „egyenjogúsításukat“ megvásárolták. Van egy másik fajta szolgaság is: az *intellektuális*, ez is ott rejlik a külső politikai szabadság mögött és még nyomasztóbb a másik szolgaságnál; ennek is számos jelét találjuk a szóban forgó könyvben.

Mert amidőn nyugati testvéreink az egyenjogúság elérése érdekében elhatározták, hogy egyetlen tollvonással eltüntetik a világból a zsidó nemzet létezésének tényét, és a zsidóságot csak mint *vallást* ismerik el, eo ipso magukra s utódaikra vállalták a feladatot, hogy megőrizzék és ápolják az egyetemes zsidóság vallási egységét. De az

emancipáció *vallási* ügyekben is *gyakorlati* reformokat követelt tőlük. Erre az áldoztara azonban nem voltak valamennyien hajlandók, ennek folytán a „mózes-hitű állampolgárok“ különböző pártokra szakadtak és ily módon a „szertartásos“ zsidóság egysége szertehullt. Ez után már csak egy kötelék maradt meg: a *dogmatikus* zsidóságé, mely néhány, az egyetemes zsidóság által elismert elvont eszméből áll. Ez a kötelék, eltekintve attól, hogy mint minden elvont dolog, melyet nem váltanak tettekre, magábanvéve is gyenge s laza, — az utóbbi évszázadban még inkább meglazult és nap-nap után egyre lazul. A tudomány fellendülése általában megrendítette a vallás alapjait s a zsidó vallás sem menekülhetett ettől a sorstól, úgyhogy maga a „Garbe“ kiadója is kénytelen elismerni, hogy a *Darwin* nevéhez fűződő „tudományos eretnekség“ nap-nap után tért hódít s ő maga is bizonyos mértékben már csak illemből küzd elene. Mit kezdjenek azonban azok a testvéreink, akik számára már csak a zsidó vallás *dogmatikus* oldala jöhet tekintetbe s akiknek szívében már ez is meglazult? Fordítsanak teljesen hátat a zsidóságnak és váljanak tökéletes állampolgárokká? Egyesek közülük mindenesetre megtették már. De miért nem teszi meg a többi is? Miért *érzik* legtöbben, hogy nem *tehetik* meg? Miféle kötelék láncolja őket ilyen erővel a zsidósághoz, hogy nem tudnak szabadulni tőle? Talán az őseiktől öröklött természetes *nemzeti* érzés, mely független a vallási gyakorlattól és gondolkodástól? Isten ments! Nem áll persze hatalmukban ezt az érzést kiírítani, és minden megsemmisítési kísérlet és minden kiagyalt leplezés ellenére, — mellyel idegen tekintetek és sajátmaguk előtt rejteni akarják, — ez az érzés mégis él bennük és legnagyobb sajnálatukra mélyen, határozottan ott működik lelkükben. De ez



a válasz, amely nekünk elegendő, nem elégítheti ki őket: hiszen ők ország-világ színe előtt lemondtak zsidó nemzetiségükről s azt nem szabad többé elismerniök; nem szabad beismerniök, hogy eladtak valamit, ami fölött nem volt rendelkezési joguk. Mivel indokolják hát makacsságukat, mellyel a zsidósághoz ragaszkodnak, holott az korántsem árasztja el őket szerencsejavakkal? Kizárólag néhány elvont eszmével, amiben már úgyszemint hisznek, és amelyhez, ha hinnének bennük, úgy is ragaszkodhatnának, minden más deistához hasonlóan, hogy nem nyomják rájuk a zsidóság bélyegét?

Ez a kérdés, mely állandóan kísért nyugati zsidó tudósaink agyában s régóta nem hagyja nyugton őket, már egy emberöltővel ezelőtt arra készítette e testvereinket, hogy új és különleges tanban keressenek menedéket, amelyhez ma is minden erővel ragaszkodnak. Arra az ismert tanra gondolunk, mely a *zsidóságnak a nemzetek között való misszióját* hirdeti. Ez a tan egy, az egész modern tudománynak ellentmondó, elavult nézeten alapszik, mely szerint minden nép már eleve bizonyos célból teremtett, tehát minden népnek egész életére szóló küldetése van és akaratára ellenére mindaddig fenn kell maradnia, amíg ezt a gondviselés által rá ruházott küldetést véghez nem vitte. Eszerint az elmélet szerint a görögök rendeltetése a külső szépség kialakítása, a rómaiaké az ököljog uralomra hozása. Ha tehát valóban így állnak a dolgok, akkor egyáltalán nem nehéz kielégítő választ találni a szóbanforgó bonyolult kérdésre sem, olyan választ, mely egyrészt semmiben sem sérti az egyenjogúságot, másrészt bizonyos értelemben szükségesnek tünteti fel a zsidóság egységét. A felelet így szól: „A zsidóság, mint *nemzet* már rég veszendőbe ment, a zsidóság, mint *vallásközösség* azonban még min-

dig fennáll és szükségszerűen továbbra is fenn kell maradnia, mert mindaddig, míg a tiszta monoteizmus összes következményeivel nem jut teljes hatalomra, nem tekinthető befejezettnek a zsidóság missziója. Addig tehát, míg eljön ez az idő, a zsidóságnak fenn kell maradnia s ezért az eszméért harcolnia és túrnie kell, miután arra teremtett, hogy „felismerje Istent és másokat is erre a felismerésre vezessen“.<sup>1</sup>

Ahhoz tehát, hogy küldetésünket hűségesen teljesítsük, „misszionáriusokká“ kell válnunk és minden erőnket ennek a felismerésnek a terjesztésére kell szentelnünk, mert ez a mi életcélunk?

„Semmi szín alatt!“ — feleli a misszió-elmélet védelmezője, olyan hevességgel, ami könnyen érthető. — „Nem a mi feladatunk a vég siettetése; mert jóllehet, Isten ránk bízta az igazságot, mégsem parancsolta ránk, hogy a terjesztéséről gondoskodjunk.“<sup>2</sup>

Hát akkor mégis, hogyan teljesítsük misszióinkat?

*Munk* erre azt feleli: „Ez a küldetés folyvást közeledik beteljesüléséhez *a vallási nézetek haladása által*“. S miután a misszió híveinek e felfogása szerint a haladás alapja és gyökere a Szentírásunk, úgy lehet venni, mintha mi magunk gondoskodnánk erről a vallási haladásról és ezért kizárólag csak ezért kell hűeknek maradnunk a zsidó zászlóhoz az idők végéig.

Amint látjuk, ez a küldetés magábanvéve épp oly könnyű, mint amilyen kényelmes. Végeredményben nem szégyen az összes nemzetek „tanítómestere“ lenni s az egész emberiséget „tanítványnak“ tekinteni, aki áhítattal és vágyakozva

---

<sup>1</sup> Munk, Palestine (Páris 1845).

<sup>2</sup> Munk, ibid.

lesi szavunkat és tanainkat, különösen, ha ez a rendkívül megtisztelő szerep a mi részünkről semmi erőfeszítést nem igényel. A Szentírásunkból kiinduló haladás ugyanis majd megteszi a magáét. missziónkért, mi nyugodtan nézhetjük és örülhetünk neki... Ha életünk által semmitsem teszünk a küldetés megvalósításáért, ha szent írataink nélkülünk sem pusztulnak el és a vallási haladás segítségünk nélkül is megteszi a magáét; ha nem vagyunk egyebek, mint merev emlékoszlop a haladás útján, mely a mi legcsekélyebb közreműködésünk nélkül is végbemegy, — akkor mit jelentsen számunkra az élet, minden gyötrelmével együtt? Ha a görögöknek, akik e szerint az elmélet szerint csak a szépért jöttek a világra, el kellett tűnniök a történelem színpadáról, miután oly sok csodálatos művészi alkotást és írásművet teremtettek, holott hivatásukat korántsem töltötték be egészen s a görög művészet és irodalom a renaissance koráig meglehetősen feledésbe ment; ha ők eltűnhettek, mert már nem volt több dolguk és a többit rábízhatták a haladásra, amely majd hátrahagyott műalkotásaikból és írásműveikből fog kisugározni; — kérdem, akkor miért nem hagy bennünket is eltűnni a történelem a szintérről, ha azáltal, hogy megteremtettük a Szentírást, megtettük a magunkét és nincs már egyéb tennivalónk?...

A misszió-apostolok közül egy tudós rabbi, aki a szóbanforgó könyvben ennek a témának külön fejezetet szentel „Miért maradunk zsidók?” címmel, más szempontból igyekszik válaszolni erre a kérdésre. Zsidóságunk mellett — mondja — azért tartunk ki, mert egyetlen vallás sincs, mely azt pótolni tudná nekünk, ugyanis valamennyi olyan elemeket tartalmaz, melyeket nem fogadhatunk el. Igaz ugyan, itt van a „természetes vallás“, ez számunkra is megfelelő lehetne. De ha behatóbban

próbálunk foglalkozni vele és irodalmával, többek között *Simon* „A természetes vallás“ című írásából megtudjuk, hogy ez a vallás három alapelveit állít fel: a világteremtést, az isteni kinyilatkoztatást, a jutalmat s büntetést. S ugyanabban a pillanatban eszünkbe jut, hogy *Josef Albo*, az „Ikkarim“ szerzője, már ötszáz évvel ezelőtt három hasonló alapelvekre vezette vissza a zsidóságot. A zsidóság és a természetes vallás tehát azonos és így nincs semmi szükség arra, hogy egyiket a másikkal felcseréljük.

A magam részéről bizony nem szeretném a rabbi urat megkérdezni, mit válaszolna azoknak (manapság elég sokan vannak ilyenek), akik még a *Simon* és hívei által képviselt vallást is elavult filozófiának tartják, mely igen messze áll a „természetes“-ségtől, de akik ennek ellenére zsidók *akarnak* maradni, bár azt sem tudják, miért, — mondom, ennek a kérdésnek a felvetésétől szeretnék eltekinteni. A szerző ugyanis rabbi és így csak „hívó filozófusokkal“ van dolga. Azt sem kérdelem a rabbi úrtól, vajjon bensőleg valóban meg van-e győződve arról, hogy nincs különbség *Simon* „isteni kinyilatkoztatás“-ának elve és „a Tóra isteni eredete“ között, amit *Albo* tanít. Jól tudom ugyanis, hogy a vallás-filozófia ósidók óta hozzászokott ahhoz, hogy a dolgok egyszerű értelmét kerülgesse és dolgokat, amiknek egyáltalán semmi közük nincs egymáshoz, mesterségesen összeenyvezzen, — elannyira, hogy ez az eljárás szinte második természetévé vált. Azt azonban mégis csak ellenvetem, és erre a rabbi úrnak is gondolnia kellett volna, hogy: *vagy-vagy!* Vagy tartalmaz a zsidóság az említett alapelveken kívül olyan elemeket is, amelyeket a természetes vallás nem tartalmaz, akkor az a kérdésem: miért cseréljem fel őket egymással? Vagy pedig, — a névtől eltekint-

ve — *teljesen* azonos a zsidóság és a természetes vallás és akkor az a nagyon is indokolt kérdés merül fel: miért nem cseréljük fel a *neveket*, ha ezzel az egyszerű *külső* cserével egyszer és mindenkorra végetvethetünk szenvedéseinknek? Hiszen misszióink számára nem a *név* a fontos, hanem a teljesítés *lehetősége*, a lehetőség az isteni gondolatnak a zsidóság szellemében való *terjesztésére*, és kétségtelen, hogy ez a lehetőség végtelenül fokozódna, ha nem a zsidóság, hanem a természetes vallás zászlaja alatt mennénk a küzdelembe. Tehát nemcsak *megengedhető*, hanem éppenséggel kötelező lenne így cselekedni a misszió érdekében, amelynek szolgálatára hivattunk el...

Tulajdonképpen fölösleges szót is pazarolni erre a témára, amiről napjainkban alig lehet komolyan vitatkozni. Önkéntelenül is fájdalmasan kell mosolyognunk, midőn látjuk, hogy előkelő férfiak, akik valóban képesek lennének megvilágítani és megkönnyíteni szerencsétlen népünk kemény és tövises útját, idejüket ilyen játékokkal töltik el, bebeszélvén maguknak s másoknak, hogy az egész nép csak azért él és áll s csak azért hordja a Tóra és parancsolatai kemény igáját és túri az üldöztetések és rágalmazások vasnyomását évezredek óta, mert filozófiai nézeteket óhajt prédikálni másoknak; elveket, amiket számtalan könyvben, minden nyelven és minden elképzelhető hangmodorban agyonvitattak már s melyeknek tanításához nincs szükség a mi legparányibb segítségünkre sem. Kétszeresen tragikus ez napjainkban, midőn a tanulni akarók száma folyton kisebb lesz, miután napról-napra mi *magunk* felejtjük el azt, amit már megtanultunk...

\*

Hogy Munk és a többi, ma is élő agg tudós hinni tudott a „zsidóság missziójába“ ebben a

formájában, az nem is olyan csodálkoznivaló, ha meggondolja az ember, hogy Munk az idézett tételket a negyvenes években állította fel és hogy a „Garbe“ koros munkatársai tulnyomórészt mind évek, mind nézeteik szempontjából letűnt nemzedékhez tartoznak, olyan nemzedékhez, amely számára a „cél-ok“ tudományos fogalom volt és megszokott frázisként szerepelt.

De hogyan értsük meg, hogy a mai nemzedék írói és tudósai, kik tudják és elismerik, hogy a „Darwin nevéhez fűződő tudományos eretnekesség“ egyre nő, s még mindig kitartanak amellett az elavult elmélet mellett, ami azt követeli, hogy higgyenek a népek missziójában, a zsidóság missziójában és még hozzá ebben a különös misszióban. Ennek csak az lehet a magyarázata, hogy akaratauk ellenére ragaszkodnak ehhez az elmülethez, mert különben nem tudnának megoldást találni arra, hogyan egyeztessék össze a zsidóságot és az emancipációt. Egyrészt a zsidóságnak nem szabad másnak lennie, mint vallásközösségnek, másrészt jelentősen meglazult ez a transcendentális kötelék; ugyanakkor — s ez a legfontosabb — mindennek ellenére érzik magukban, hogy zsidók és zsidók is akarnak maradni. Már most, hogy ki egyeztessék az ezek közt az igazságok közt fentálló ellentmondást, szükségét érzik annak, hogy ez előregedett elmélet mögé bujjanak és miközben a tudás minden terén, minden idegszálukkal koruk gyermekei, mihelyt a zsidóságról van szó, egy tapodtat sem tudnak elmozdulni arról a helyről, ahol apáik fél évszázaddal előbb megrekedtek, mintha közben a nézetek és fogalmak változatlanok maradtak volna.

\*

Ez az *intellektuális* szolgaság is a politikai szabadság gyümölcse. Mert ha ez nem állna útjuk-

ban, akkor nem tagadnák le a zsidó nemzetet és egyáltalán nem lenne szükség arra, hogy öreg, korhadt létrán az égbe kapaszkodjanak, hogy ott olyasmit keressenek, amit könnyen megtalálhatnak a földön. És ha nem is tartanók kizárt dolognak, hogy még így akadjanak filozófusok, akik valamely „missziót“, helyesebben: szellemi célt találnának népünk számára, amely megfelel szellemi alkatának, akkor más célt is találhatnának, olyant például, amely esetleg kevésbé csábító, de annál tökéletesebb, és közelebb áll a modern idők nézeteihez s a logikus és történelmi igazsághoz. A következőket mondhatnánk: A mi népünk kétezer éve vándorol; ezalatt önmagából nem alkotott semmi nagyot, nem volt úttörő egyetlen területen sem; az egész idő alatt inkább csak „közvetítő üzleteket“ bonyolított le s csak mások által termelt anyagi és szellemi árukkal kereskedett. Azok a teljesítményei, melyeket a középkor során a művelődés terén felmutatott, ugyancsak közvetítő jellegűek: Kelet tudományát adta át Nyugatnak. „Nem új találmányokban rejlik a rendeltetése“, mondja Munk e jelenség megokolása és szépítése céljából. Tegyük fel, hogy ez igaz. Ebből azonban a józan ész számára az a következtetés adódik, hogy a hivatást továbbra is betöltheti, ha ezáltal szellemi életcélt lát maga előtt: miután magába szívta a Nyugat felvilágosodását, azt újra Keletre importálhatná... S ha már oly csábító a tanítói mesterség, akkor mindenesetre helyesebb, ha olyan tájra megyünk, ahol a tanítóhiány különösen érezhető s a tudásra szomjas tanulók könnyebben és nagyobb számban találhatók.

Viszont az igazság az, hogy nyugateurópai testvéreinknek eszükbe se jutna népünk számára missziókat, szellemi célokat keresni, — ha nem láncolnák le őket a nekik juttatott jogok — mind-

addig, amíg ez a nép nem érte el minden emberi lény materiális, természetes „misszióját“ s nem teremtett magának olyan életfeltételeket, melyek szellemi alkatának megfelelnek és erői, képességei és sajátossága kifejlesztésére akadálytalan és természetének megfelelő lehetőséget nyújtanak. Ha mindezt elérte, csak akkor lehet majd jogos a remény, hogy fejlődése során bizonyos területeken különleges készségre tesz szert s ezáltal bebizonyosodik jogosultsága ahhoz, hogy azokon más népek tanítómestere legyen s ily módon újra hasznosnak bizonyuljon az egész emberiség számára. S ha akkor azt állítják majd, hogy ez népünk misziója, én ugyan akkor sem csatlakozom felfogásukhoz, de nem is bocsátkozom harcba velük — *szavakért*...

De akkor már bizonyára fű nő csontjaim fölött. Most azonban, miután még életben vagyok s legalább egy pillanatra el szeretnék fordulni a keleti hazámban minden oldalról környékező borzalmas anyagi és szellemi nyomortól, hogy a határsorompón túl ott keressek vigaszt, ahol zsidó egyetemi tanárok, zsidó akadémiai tagok, zsidó tisztek és méltóságok élhetnek, — kettős szellemi szolgaság tárul szemem elé: az *erkölcsi* és az *intellektuális* szolgaság. S ha ezután valaki azt kérdené tőlem, irigylem-e „jogaikért“ ezeket a fajtestvéreimet, — szilárdan és határozottan, -kategórikusan nem!-mel válaszolnék. Hagyjatok békében jogaitokkal! Én, ha nem is élvezek „jogokat“, nem is adtam el magam azokért; hangosan vallhatom, hogy szeretem testvéreimet minden országban és minden államban s ezért nem kell szánalmas kibuvókkal mentegetőznöm; nekem istentiszteleten kívül is szabad Jeruzsálemre gondolnom; én nyilvánosan is olvashatom a Siralmak verseit, anélkül, hogy megkérdezhetné valaki: „Mi nekem Cion és mi vagyok én neki?“; nincs szükségem népem éig



emelésére s a népek tanítómesterévé való proklamálására azért, hogy létjogosultságát igazoljam; én jól tudom, „miért maradok zsidó“ vagy helyesebben, épp oly kevésbé értem ezt a kérdést, mint ahogy nem tudnám felfogni azt sem, ha valaki megkérdezné, miért maradok apám fia; én megengedhetem magamnak, hogy tetszésem szerint vélekedjek a vallási nézetek felől, melyeket atyáim hagytak reám, anélkül, hogy félnem kellene a népemhez fűződő kötelék meglazulásától; sőt híve lehetek „a Darwin nevéhez fűződő tudományos eretnokségnek“ is, anélkül, hogy ezáltal veszélyeztetném a zsidósághoz való tartozásomat. Röviden: én nem függök senkitől; nézeteimért és érzelmeimért egyedül magamnak tartozom felelősséggel és semmi sem kényszeríthet megtagadásukra vagy elrejtésükre, mások vagy magam megtévesztésére. És ezt a szellemi szabadságomat — gúnyolódják fölötte, aki akar — bizony nem adom oda a világ összes „jogaiért“.

## „MINDEN ÉRTÉK ÁTÉRTÉKELESE”<sup>1</sup>

(1901)

Abból a kábító hangzavarból, mely közéletünk kusza összevisszaságában tombol, bizonyos idők óta újra meg újra idegenszerű hangok csendülnek fel. Ezek közül különösen egy kelt általános figyelmet s támaszt különös érzelmeket, új igék hirdetésével...

„*Minden érték átértékelése*“, — így hangzik az új ige; ami pedig magát az eszmét illeti, — nos ezt már nem olyan könnyű kiemelni a környező homályból és éles formába vonva pontosan meghatározni. Ha azonban az itt-ott felbukkanó érthető nyilatkozatokat kiragadjuk a titokzatosságok burkából, amelybe ez eszme képviselői szellemük termékét rejtik, és e megnyilatkozásokat egymáshoz illesztjük, — akkor körülbelül az alábbiakban fogalmazhatnánk meg a szóbanforgó eszmét.

Az új „igék” hirdetői előtt a zsidó nép történetének egész folyama, a prófétáktól máig, egyetlen nagy tévedés, mely haladéktalanul gyökeres helyesbítésre szorul. Mert, úgymond, ezalatt az egész idő alatt a zsidóság fölébe helyezte az elvont szellemi ideált a testi, anyagi erőnek, az „írást” a „kardnak” s ezzel elnyomta a nép egyedeiben az egyéni erő kiteljesülésére irányuló törekvéseket.

---

<sup>1</sup> Válasz az újhéber irodalomban mutatkozó s főleg Micha Josef Bin Gorion (Berdyczewsky) nevéhez fűződő nietzscheánus törekvésekre.

Elnyomta az „in natura“ életet az „in effigie“ étellel szemben s így a reális zsidó bizonyos mértékben egy elvont erkölcselmélet függvényévé vált. A zsidó nép ebben az állapotban nem élhet tovább a többi nép között és még kevésbé alapíthat magának nemzeti létet saját országa földjén. Mivel pedig a nemzeti újjászületés vágya újra feltámadt, mindenekelőtt *át kell értékelnünk* az életünket uraló erkölcsi értékeket s egy csapásra, könyörtelesenül romba kell döntenünk az atyáink által ránhagyott egész történelmi építményt, mert veszedelmes tévedés az alapja: a szellem uralma az anyag fölött s az egyéni élet alárendelése elvont erkölcsi törvényeknek; helyébe új építményt kell emelnünk, új értékekre támaszkodva. Ezek az új értékek elsőbbséget adnak az anyagnak az eszmeivel szemben, megszabadítják az életre szomjas emberi természetet a ránehezülő bilincsektől és feltörő vágyat ébresztenek benne ereje s akarat-ösztönei érvényesítésére, kívánságai korlátlan szabadságban való elérésére.

Akárcsak az irodalmunkon átzajló többi hangos „új ige“, a „minden érték átértékelésének“ jelszava sem a mi körünkben támadt, nem saját életünk szükségleteiből nőtt ki, hanem „idegen mezőn“ találták íróink ezt az új növényt, felszedték, hogy boldogítsák vele népüket, anélkül, hogy előbb megfontolták volna, vajjon a zsidó talaj egyáltalán alkalmas-e és milyen mértékben az idegen termék befogadására.

A gondolkodás és a költő művészetét magában egyesítő költőfilozófus, Friedrich Nietzsche volt az, aki lelkesedésre lobbantotta fiataljainkat a „minden érték átértékelésé“-ről szóló tanával. Elmélete azt a nézetet fejezi ki, hogy az emberi nemnek és minden élőlénynek tulajdonképeni célja: természettől kapott erői folytonos fejlesztése és

érvényesítése, még pedig azért, hogy az emberi fajtypus elérhesse a lehető legmagasabb fejlődési fokot. Már most a fajtypus tökélesedése csak a faj egyedeinek a létért folytatott egymásközötti küzdelme által lehetséges s ebben a küzdelemben az erősebb mind magasabbra és magasabbra emelkedik, mit sem törődve a gyengébbekkel, még akkor sem, hogyha — áttaposva rajtuk — ezek feje fölött kell továbbjutnia. Az következik ebből, hogy az erkölcs súlyosan félreértette alapvető tételét, amikor „jó“-nak vette azt, ami boldogságot hoz az emberiség összességének és csökkenti a fájdalmak mértékét a világon, „rossz“-nak pedig azt, ami boldogtalansággal jár az emberiségre s növeli a fájdalmat. Erre az alapra helyezkedve, teljes felfordulást szült az etika és feje tetejére állította a dolgok rendjét: ami fent volt, az lekerült, ami pedig lent, az felemelkedett. A kivételesen erősek, akik testi és lelki kiválóságuk révén méltóak voltak arra, hogy magasabb fokra emelkedjenek és ezáltal közelebb hozzák a tökéletességhez az emberi tipust, a gyengék többségének voltak alárendelve, akiket nem volt szabad félretolnoki a maguk útjából, habár fejlődésüknek útját állották, sőt az erkölcs az erősebbeket a gyengék szolgálatára, könyörületesség, segítség és jótétemény gyakorlására kötelezte, röviden: a saját erejükéről és egyéni kiválóságuk továbbfejlesztéséről való lemondásra, hogy így egész felsőbbbségüket az alattuk állók és kevesebbet érők tömegének a szolgálatába állítsák.

Ennek az állapotnak az a szükségszerű következménye, hogy az emberiség, ahelyett, hogy felfelé törekednék, nemzedékről nemzedékre mindig erősebb és magasabbrendű példányokat termelne ki és ezáltal mind jobban megközelítené a tökéletességet, — ellenkezőleg, folyton alább súlyed, mert

még a kevés kiválasztottat is lehúzza magához a nagy tömeg alacsonyrendűsége, és így mind inkább eltávolodik igazi rendeltetésétől. Ahhoz tehát, hogy az emberi típus visszanyerje tökéletesedésre való képességét, egészében át kell gyúrnunk az értékeket s a „jó“ fogalmának ismét azt a tartalmat kell adnunk, amivel egykor az ókorban rendelkezett, amidőn a zsidó morál még nem győzte le a görög és római kultúrát: t. i., hogy „jó“ az, akiben megvan az erő élete kifejlesztésére és fenntartására, akiben megvan az *akarata a hatalomra* („Wille zur Macht“), anélkül, hogy bármit is törődne azzal a kárral, ami ebből a gyengék és kisebb értékűek nagy tömegére hárul, miután egyedül ő, a *felsőbbrendű ember* („Übermensch“) teszi az emberi nem magvát és végcélját; a többi viszont csak arra való, hogy neki szolgáljon és számára az a létra legyen, melyen a magasba emelkedik a neki megfelelő fok elérésére. Nem azt jelenti ez, hogy a felsőbbrendű ember a természet kivételes kegyben részesülő, különleges kedvence, aki tetszése szerint élhet szenvedélyeinek s a világ csak az ő személyes kedvteléseire szolgál, hanem, hogy elsőbbségét kizárólag az *emberi típusnak* köszöni, amit ő emel a magasba és visz a tökéletességhez közelebb. Ezért a felsőbbrendű ember számára saját erői kifejlesztése és a világ fölötti uralma nemcsak *jog*, hanem *kötelesség* is, magas és kemény kötelesség, amelyért bizonyos körülmények között még személyes boldogságát is fel kell áldoznia, ahogyan mások boldogságát feláldozza s aminek szolgálatában éppoly kevéssé szabad kimélnie önmagát, amilyen kevéssé kimél ő másokat. „Vajjon *boldogságomra* törekszem-e én“ — kérdi Zarathustra, a felsőbbrendű ember. Nem! „A *művemre* törekszem!“ Mert ez a mű, — a fajtípus felemelése minden nemzedékben, ha csak kevés pél-

dányban is, a „túlsokak“ fölé, — ez a mű önmagában a végcél, tekintet nélkül arra, milyenek a következményei az emberek többségének boldogságára vagy szenvedésére, haladására vagy visszafejlődésére. Valamely korszak erkölcsi és kulturális értéke tehát ezentúl nem az illető korszakban élők többségének jólététől és kultúrájától, illetve annak fokától függ, ahogy azt általában hiszik, hanem attól a magassági foktól, amelyet a fajtípus ért el a nagy többség általános színvonala fölé emelkedett egyetlen vagy egyes példányokban.

Ez az alapgondolata a „minden érték átértékelése“ tanának. Ez a tan tehát nemcsak részleteiben akarja megváltoztatni az erkölcsöt, — hogy az, ami eddig „jó“-nak számított, az most már „rossz“-nak értékeltesse és fordítva, — hanem alapjában át akarja alakítani az erkölcsöt a „jó“ és a „rossz“ megkülönböztetésének kritériuma által. A kritérium eddig a világ fájdalmának csökkentése és az emberi boldogság mennyiségének növelése volt. Viszont Nietzsche nézete szerint az embertömegek egész élete és minden kultúrája együttvéve nem mérhető össze egyetlen „Übermensch“ értékével.

Ismerjük tehát a forrást, melyből íróink az átértékelés fogalmát merítették. Idegen földön találtak egy új, áldásos érvényű tant, — mely valóban alkalmas arra, hogy vonzóerőt gyakoroljon képzelőerővel megáldott emberekre, — s ehhez kapcsolódva, annak mintájára teremtették meg sajátos elméletüket — a zsidóság számára. Hasonló jelenségek bőven előfordulnak történelmünkben, kezdve az alexandriai kortól jelenünkig, s ezek által a zsidóság csak új fogalmakkal és termékeny gondolatokkal gazdagodott. De itt is, mint minden feladatnál, mely különös ügyességet igényel, alapvető feltétel, hogy a mester jól ismerje az előtte

levő anyag természetét és értsen annak formálásihoz, nehogy az anyag legyen urrá fölötte és használhatatlanná korcsosuljon a keze alatt.

Már régebben kifejeztem sajnálkozásomat fiatal íróink fölött, akik, — mint ők mondják — „hasadást“ éreznek önmagukban és abban a tévhitben ringatóznak, hogy ezt oly módon orvosolhatják, ha „európai“ gondolatokat hoznak be irodalmunkba. Már éltem azzal az ellenvetéssel velük szemben, hogy „az idegen anyag pusztá behozatala egymagában nem elegendő; azt meg kell, hogy előzze az idegen anyagnak nemzeti sajátosságunkhoz való asszimilálása... Ha ez így van, akkor a gondolatoknak csak a formáját kell megváltoztatnunk, ki kell hámozni az egyetemes magvat a germán héjból és azt a zsidó tulajdonságok burkába kell átvennünk — s ezzel elértük a kívánt asszimilációt. Csak ezen az úton viszünk be új és nem idegen gondolatokat irodalmunkba“.<sup>2</sup>

Ha ezt az eljárást követik neitzscheánusaink, akkor feltétlenül rájönnek arra, hogy mesterük tana két különböző elemet tartalmaz, az egyik *általános* emberi, a másik sajátosan árja s hogy az első nemcsak nincs ellentmondásban a zsidósággal, hanem ellenkezőleg, igen előnyös a zsidóság számára.

Az erkölcsi kritériumnak a megjelölt úton való megváltoztatása az emberi szempont a „minden érték átértékelése“ tanában. Eszerint az erkölcsi jó végcélja nem az emberi fajnak a maga *összeségében* való felemelése, hanem az emberi *típus* magasabbra emelése a faj *legfelsőbbrendű egyénein* keresztül, az általános színvonal fölé. Ez az alaptétel egyike azoknak az „*östényeknek*“, melyeknek elfogadását vagy elvetését kizárólag az emberek egyé-

---

<sup>2</sup> Lásd a szerző „Jótanács“ című írását.

ni ízlése és hajlama határozza meg... Ez a tény önmagában véve megfosztja a bölcselőt annak lehetőségétől, hogy pontosan meghatározható és egyetemes érvényű formában precizirozza az elérendő magasabb típus alkatát... Maga Nietzsche különös tiszteletet érez a testi erő és külső szépség iránt és vágyakozva mereng a „szőke bestia“ után, amely erőtől duzzadva és szépségtől telve, mindent uralva és akarata alá vetve „sóváran les zsákmányra és győzelemre“. De kézenfekvő, hogy az „Übermensch“ ilyen elképzelése nem feltétlen és szükségszerű következménye az alapelvnek. A filozófus itt már nem mint ember, hanem mint árja lép elé, aki különös vonzalmat érez a testi erő és szépség iránt és a maga egyéni ízléséhez idomítja ideálja elképzelését. Jogosan feltételezhetjük tehát, hogy ha Nietzsche-nak történetesen zsidó ízlése lett volna, akkor is megváltoztatja az erkölcsi értékítéletek kritériumát és az „Übermensch“-et jelöli abszolút végcélnak, — de ez esetben a felsőbbrendű ember jellemvonásai és alaptulajdonságai egészen másként festenek: az erkölcsi erő érvényesülése, az állati ösztönök legyőzése, az igazságra és az igazságosságra való törekvés cselekvésben és gondolatban, a hazugság és igazságtalanság elleni szakadatlan harc, szóval az az erkölcsi ideál alkotná fővonásait, melyeket a zsidóság ültetett a szívünkbe. Ugyan ki tudná azt bizonyítani nekünk, hogy a kritérium megváltoztatásával szükségszerűen velejár a zsidó ízlés megváltozása és ennek az ízlésnek az árja ízlés által való elnyomása? Hogy nem az erkölcsi erő s belső szépség teszi az embert felsőbbrendű emberré, hanem egyesegyedül a „szőke bestia“ testi ereje és külső szépsége?

Nos, a hozzáértőnek nem kell megmagyarázni, hogy a zsidó nietzscheánizmus fenti értelemben



való megalkotására nincs szükség, mert az már  
ősidők óta készen áll előttünk. A német Nietzsche-  
nek meg lehet bocsájtani, ha félreismerte a zsidó-  
ság szellemét és összetévesztette egy másik tannal,  
mely ugyan belőle fakadt, de hamarosan el is sza-  
kadt tőle. Ám zsidó tanítványainak mégis köteles-  
ségük lenne tudni, hogy a zsidóság tana sohasem  
korlátozódott a részvét alapelveire, hogy a zsidó-  
ság sohasem tekintette a maga „Übermensch“-ét  
a nagytömeg egyszerű tartozékának és függvényé-  
nek, amelynek jólétét kellene elsősorban növelnie.  
Ismeretes, hogy erkölcs-irodalmunk, kezdve a Tal-  
mudtól és a Midrástól egészen a chászidizmus iro-  
dalmáig, milyen rangra emelte „cáddik“-ot, az  
„igaz“ férfiút s mily gyakran hangsúlyozza ez az  
irodalom, hogy nem ő teremődött másokért, ha-  
nem, amint egy igen jellegzetes mondat hirdeti:  
„az egész világ csak az igazakért teremődött“,  
vagyis, hogy az ilyen ember öncél. Igen gyakoriak  
az efféle szentenciák irodalmunkban és ne higyjük,  
hogy elszigetelt nézetek ezek vagy egyes filozófu-  
sok gondolatszilánkjai, hanem olyan eszmék, me-  
lyek behatoltak a nép közé és általánosan elismert  
etikai elvek érvényére emelkedtek.

Sőt tovább mehetünk. Ha kissé mélyebbre ha-  
tolunk, ugyanezt a gondolatot megtalálhatjuk a  
*nemzeti* zsidóság lényegében is. Maga Nietzsche is  
panaszokodik utolsó írásában (az „Antikrisztus“-  
ban) az eddigi nevelésre, mert nem az a cél ve-  
zette, hogy „Übermensch“-eket termeljen ki. Ha  
ilyen mégis támad, az „szerencsés véletlen és so-  
hasem szándékos“. És valóban, bármilyen könnyű  
is költői színekkel megfesteni az „Übermensch“  
alakját, ahhoz, hogy feltűnése ne szerencsés vélet-  
len, hanem szabályos jelenség legyen, feltétlenül  
olyan életkörülmények teremtése szükséges, me-  
lyek bizonyos diszpozíciót jelentenek az „Über-

mensch“ megjelenése és fejlődése számára. A száraz sziklából nem fakad víz, a pusztaság földjén nem terem gyümölcs. Végső fokon az ember is minden körülmények között társaslény marad és az „Übermensch“ is társaslény s mint ilyen nem vonhatja ki magát teljesen abból az erkölcsi légkörből, amelyben felnőtt és kibontakozott. Ha pedig elfogadjuk a tételt, hogy az „Übermensch“ a végcél, akkor azt is el kell ismernünk, hogy a végcél egyik lényeges része az „Übervolk“, azaz a felsőbbrendű nép kell, hogy legyen: léteznie kell tehát valahol egy népnek, melyet szellemi tulajdonságai inkább az erkölcsi fejlődésre tesznek hajlamossá, mint a többi népet s amelynek egész életmódját az átlagtípus fölött álló etika határozza meg, úgy hogy e nép az a termékeny talaj, mely eleve kedvező feltételeket nyújt az „Übermensch“ számára...

A zsidó nép genialitását csaknem általánosan elismerik...<sup>3</sup> Mindenesetre látjuk, hogy már a régi időkben, az akkori korszellemnek megfelelően, népünk vallása azt tartotta, Isten arra választotta ki a zsidóságot, „hogy a többi népek fölé helyezze“, nem mintha világuralomra volna hivatva, „mert hiszen legcsekélyebb az összes népek között“, hanem erkölcsi tökéletesedésre, „hogy az ő népe legyen... és megtartsa összes parancsolatait“; minden nemzedékben megtestesítse a legmagasabb erkölcsi típust; mindenkor a legszigorúbb erkölcsi kötelességek igáját hordja, nem abban a szándékban, hogy az emberiségnek hasznára vagy kárára legyen, hanem kizárólag azért, hogy ez a magasabb típus létre jöjjön.<sup>4</sup> Az etikai „kiválasztottság-

---

<sup>3</sup> Ezt maga Nietzsche is elismeri írásai több helyén.

<sup>4</sup> Nietzsche írja egyik helyen, hogy bizonyos körülmények között egész nemzedékek és törzsek is elérhetik az „Übermensch“ fokát.

nak“ ezt a hitét népünk minden nemzedékben szívében hordta és ebből a hitből merített vigaszt minden fájdalmára. A zsidóság — kevés kivételtől eltekintve — sohasem arra törekedett, hogy idegen népelemek asszimilálása által terjeszkedjék, — nem mintha szűkkeblű volna, mint ellenfelei állítják, sem pedig, mintha különösebben toleráns volna, mint hitvédői hirdetik, hanem azért, mert a magasabb típus egyik legfőbb ismertető jele, hogy: „sohase törekedjünk kötelességeinket mindenki kötelességévé mérsékelni; ne akarjuk saját felelősségünket megosztani, elhárítani“.<sup>5</sup> A zsidóság egészen különös módon azzal „tüntette ki“ fiait másokkal szemben, hogy rájuk csak magas és súlyos kötelességeket rótt, míg amazoknak rendkívül megkönnyítette az igát és biztosította nekik a jövő életben való részesedést csupán a legalapvetőbb erkölcsi kötelességek (a hét „noachida“ parancsolat) teljesítése ellenében. Csak a tizenkilencedik században, miután a francia forradalom kibontotta az emberek közötti teljes egyenlőség és testvériség zászlaját és az összesség javát proklamálta a legmagasabb etikai eszménynek, — csak ekkor kezdtek szégyenkezni a zsidóság képviselői a zsidó nép kiválasztottságának régi értelemben vett gondolata miatt, mert ez a gondolat ellentétben állott a teljes egyenlőség és az összesség javára való törekvés eszméjével. Az új korszellemhez való idomulás céljából tehát feltalálták azt az ismert tant, hogy „Izraelnek küldetése van a többi nép között“, vagyis a nemzeti kiválasztottság gondolatát összeegyeztették az egyetemes emberi egyenlőség eszméjével, még pedig oly módon, hogy előbbit eszköznek nyilvánították az utóbbi szolgálatában. Izrael a kiválasztott nép, — de mire vá-

---

<sup>5</sup> Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.

lasztatott ki? Arra, felelik, hogy boldogságot és testvériséget hirdessen az egész emberiségnek s az igaz élet útját tanítsa az isteni tan szellemében, amit ebből a célból nyilatkoztattak (ki számára. Már most, fölösleges újra elismételni és alátámasztani azokat az érveket, melyek e kiegyeztetési kísérlet ellen szólnak... Népünk csak kötelességei teljesítésében látta „misszió“-ját, és kiválasztottságát úgy fogta fel, mint mindennek végső célját, nem pedig mint eszközt az emberiség boldogítására. Igaz ugyan, hogy a próféták kifejezést adtak annak a reményüknek, hogy a zsidóság etikai magaslatán állva majd a többi népre is jótékonyan hat, de ezt a sikert *önmagától* adódó eredménynek gondolták, ami egy a zsidó népen belül kialakuló magasabb erkölcsiségből önként fog kibontakozni, és eszükbe sem jutott, hogy a zsidó nép léte nem öncél, hanem kizárólag ennek az eredménynek elérését szolgálja. A népek szólnak ilyenképpen: „Rajta, vonuljunk fel az Úr hegyére, hogy megtanítsa nekünk útjait, hogy azokon járjunk“,<sup>6</sup> nem pedig a zsidók mondják: „Rajta, menjünk a népekhez, hogy megtanítsuk őket az Úr útjára, hogy azokon járjanak!“.

De míg egyfelől bensőnkben — ha csak ösztönös érzés formájában is — még mindig él az erkölcsi hivatottságunk hite, mely által „kiválasztottak“ vagyunk, s a hit abban, hogy nemzeti küldetésünk „felsőbbrendű néppé“ válni az etika világában, ugyanakkor másfelől akaratlanul azt is észre vesszük, hogy mióta elhagytuk a gettót és osztozunk a többi nép kultúréletében, ez az elsőbbség már csak *potenciálisan* adott. *Reálisan* ugyanis erkölcsi tekintetben sem állunk már „fölötte“ a többi népeknek — s így korántsem teljesíthetjük misszión-

---

<sup>6</sup> Jesája 2, 3. Micha 4, 2.

kat, mert nincs többé lehetőségünk arra, hogy életünknek olyan formát adjunk, mely sajátosságunkkal megegyezik s melyet ne idegen vélemény vagy idegen akarat diktálna. Ki tudja tehát, vajjon azok között az új cionisták között, akik a cionizmus gazdasági és politikai igazolásáért szállnak síkra, nincsenek-e olyanok, akiket szívük legmélyén az az ösztönös kívánság tett a cionista eszme híveivé, hogy népüknek szilárd talajt keressenek, amelyen valóságosan kifejlesztheti erkölcsi hajlamait és teljesítheti „misszióját“, megvalósíthatja az erkölcsi „Übervolk“-ot...

Meg tudjuk érteni és el is tudjuk nézni, ha a zsidó nép egyes tagjai, a nietzschei értelemben vett „felsőbbrendű ember“ ideáljától elragadtatva és Zarathustra prédikációján fellelkesülve, megtagadják Izrael prófétáit és ez új kőtáblák szerint igyekeznek berendezni egyéni életüket. De nem lehetünk ilyen megértők és elnézők akkor, ha ezek a rombolók a zsidó népre akarják ráerőszakolni az új tant az egész nemzet életének megváltoztatása céljából. Ezeket bizony nem hagyhatjuk meg abban a naiv hitben, hogy ez a nép, melynek egész élettartalma, történelmének kezdete óta, a szellemi erő szakadatlan és heves tiltakozása az ököl és a kard ereje ellen; mely egész életkedvét, őskorától a jelenig, abból a hitből merítette, hogy etikai hivatása van, vagyis az a kötelessége és az a különleges képessége, hogy az erkölcsi tökéletesség eszményét más népnél jobban megközelítse, — hogy ez a nép képes lenne évezredes történelmi multja után egycsapásra átértékelni értékeit s az erkölcs világában lemondani nemzeti felsőbbbségéről, hogy azután a szekér ötödik kereke lehessen a kard világában. Hogyan is képzelhető el, hogy ez a nép rombadöntse az igazságosság és a szentség istenének szentelt életét, s ehelyett szálnalmas kis

oltárt emeljen (mert többet nem tehetne) a testi erő bálványának!?

Meg kell még jegyeznünk itt, hogy ezek az írók, kik hadat üzennek az „Írás“-nak és mindennek, ami vele kapcsolatos, vagyis az egyéni akaratot korlátozó írott törvényeknek, kik vágyakozva gondolnak a puszta vándorlás korának „nyakas“ és „elégedetlen“ népére, mely vonakodott elvont törvényeknek alárendelni „hatalomra törő akaratát“ és nem volt hajlandó felcserélni az egyiptomi husosfazekat az erkölcsi kötelességek kemény igájával; — hogy ezek az írók ebben a vonatkozásban sokkal messzebbre mentek, mint mesterük maga. Nietzsche ugyanis annak ellenére, hogy különös vonzalmat érez az ököl ereje és a reális élet nyers valósága iránt, a földi életben elérhető tökéletességnek mégis az igazságosságot vette. Sőt, nehezen hiszi, hogy az ember, — mégha „felsőbbrendű“ is — saját erejéből képes legyen legyőzni magában a gyűlölet és a bosszú érzését és egyformán abszolút igazságos lenni barát és ellenség iránt. Ezért helyesnek tartja, ha az igazságosság szilárd, elvont törvények formáját ölti.

Itt jut eszembe, hogy a szóbanforgó írók csekélységemet több ízben érdemtelen tiszteletre méltatják és azt állítják, hogy hálára kötelezettek irántam, amiért egyik tanulmányomban panaszként róttam fel, hogy az „Írás népe“ vagyunk. Ám véleményük szerint ezzel az „ellentmondással“ is ellentmondásba kerültem, mert ugyanekkor síkraszállottam a „nemzeti javak“ és azok természetes fejlődésének fontosságáért és nem követeltem, mint ők, az „Írás“ tüzzel vassal való kiírtását. De itt is csak az „új ígére“ támaszkodtak és belékapaszkodtak, anélkül, hogy mélyebb értelmébe hatoltak volna. Helyesen véve nem az Írás létezését panaszoltam fel, hanem annak megkövesedését;

azt panasztam, hogy megszakadt a fejlődése és már nem lüktet benne az emberi szív erkölcsi érzése, ahogy a multban, amikor „Isten hangja az emberi kebelben“ még az élet és a természet jelenségeinek közvetlen behatása alatt állt s ennek következtében az Irás észrevétlenül kénytelen volt tartalmát fokról fokra átalakítani és összhangba hozni a nép erkölcsi tudatával. Korántsem a „kard“ uralmát hirdettem tehát az „Irás“ fölött, hanem az erkölcsi erő elsőbbségéért szállottam síkra, mely ősidők óta népünk tudatában gyökerezik s az „Irás“ egyedüli létrehozója volt s az „Irás“ szellemét minden korszak szükséglete szerint élesztette újjá. Csak a diaszpóra századai során, az üldözések súlya alatt tompult el a szív eleven érzése és akadt el bizonyos mértékben az erkölcsi érzés fejlődése. Ezért nem tudta módosítani az Irás tartalmát és került a nép egész élete teljesen a halott betűk uralma alá. Ezzel *egyetértően* és nem *ellentmondásban* állítottam szóbanförgő cikkemben és állítom még ma is azt, hogy nem rombolásra és nagy lármával hirdetett „minden érték átértékelésére“ van szükség, hanem egyesegyedül „új élet-erők“ beáramlására, melyek „a szivek nemzeti egységre való eleven törekvéseként“, „a zsidó nép nemzeti újjászületésének intenzív akarataként“ jelentkeznek s „az általános emberi gondolat alapján egy szabad, de a maga sajátosságának megfelelő fejlődésben nyilvánulnak meg“. Ez a friss beáramlás legyen a nemzet újjáéledésének eszköze, ez adja meg újra a nemzetnek a képességet saját erkölcsi erői kifejlesztésére. Akkor az Irás is önmagától jut tovább fejlődésében, a népszellem követeléseinek és valóságos szükségleteinek eredményeként, nem pedig néhány képzelgő ifjú zajongása nyomán, akik idegen kertekben egrest ettek és most azt szeretnék, hogy az egész nép foga elvasson belé.

... Ugylátszik, ezek az írók szerint egy nép erkölcsé külsőséges valami, amit bizonyos célra egyes egyének „gyártanak“, tudatosan és szándékosan. Ezért ennek az erkölcsnek a megdöntéséhez, szétrombolásához és mással való pótlásához, nézetük szerint, csupán néhány más egyén fellépése kell, akik hangosan és zajosan követelik „minden érték átértékelését“. Régebben Rousseau és követői korában még elfogadható volt az efféle felfogás, de nemzedékünk új íróinak, akik a „jövő“ írói közé sorolják magukat, mégis csak tudniok kellene, hogy egyetlen nép számára sem lehet új erkölcsöt faragni, ép oly kevéssé, mint ahogy új nyelvet sem lehet gyártani; az erkölcsnek, csak úgy, mint a nyelvnek a törvényei a népszellemből fakadnak s ez lassan érik ki az idők folyamán, sok tartós és időleges ok eredményeként, nem pedig meghatározott és előre kiagyalt terv szerint. Ezért van annyi logikai elmentmondás mind az erkölcs, mind a nyelv törvényeiben, szabályok és kivételek alakjában és ezért nincs ember, kinek hatalmában állna lebontani vagy felépíteni ezeket személyes kívánságának és ízlésének megfelelően. Önmaguktól fejlődnek és változnak ezek a törvények, együttesen a nép általános helyzetével, szükségleteivel és szellemi életével. S ha a *volapük* nemzetközi nyelvnek, e mesterséges és kényszerű érintkezési eszköznek van is némi létjogosultsága, — az erkölcsi *volapük* sajátságos találmány, mely sem szükségletből nem fakad, sem előnyt nem hoz... A *volapük* feltalálója, aki ezt a műnyelvet világszerte el akarta terjeszteni, kénytelen volt ábécéjéből kihagyni az „r“ betűt, mert a kínaiak nem tudják kiejteni. Ezzel szemben a mi erkölcsi *volapük*-ünk feltalálói a legkevésbé sem törődnek népünk teljesítőképeségével, amelynek pedig „építeni“ akarnak, hanem erőnek erejével új tannal akarják boldogítani, még hozzá olyannal,



mely teljesen ellentmond egész lényének; sőt még azt sem tartják szükségesnek, hogy előbb megtudakolják és ellenőrizzék, vajjon egyáltalán el tudja-e fogadni ezt az új tant.

\*

„Sokat értünk el, ha végre sikerült megnevelnünk a nagy tömeget arra, hogy nem szabad mindenhez hozzányulnia; hogy vannak szent élmények, melyek előtt le kell vetnie saruit és amelyektől távol kell tartania tisztátlan kezét... Viszont semmi sem hat oly visszataszítóan az úgynevezett művelteknél, a „modern eszmék“ hívei közt, mint szemérem-hiányuk, a szem és a kéz nyeglesége, mellyel mindenhez hozzányulnak, mindent megfogdosnak“.<sup>7</sup>

Keményen és udvariatlanul csengenek ezek a szavak. De nem kell bocsánatot kérnem miattuk nietzscheánusainktól. Nem tőlem erednek, hanem *mesterük* tollából. Nietzsche olvasta ezt az ítéletet azok fejére, akik „tiszteletérzet“ nélkül nyúlnak — a zsidó *Íráshoz*, a bibliához! „A mélység és a végső jelentőség ilyen könyveinek védelmére“ — teszi még hozzá — „szükség van egy kívülről jövő tekintély zsarnokságára, hogy elnyerjék a maradandóság ama évezredeit, melyek kimerítésükhöz és megértésükhöz szükségesek“...

---

<sup>7</sup> Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*.

## MARTIN BUBER

*Míg Moses Hess és Achad Haam a 19. század történelmi-szellemi talajba eresztették gyökereiket, Martin Buber a 20. század szellemét képviseli a zsidó gondolkodók gyülekezetében. Buber: az új nyugati zsidó. Jóllehet keleti származású — nagyapja, Salamon Buber neves héber író és vallástudós volt Lembergben —, ő már nyugati környezetben született (Bécs, 1878) és a nyugati kultúra emlőin nevelkedett.*

*Fiatal korában filozófiával és művészettörténettel foglalkozik (1896—1900). A zsidóság iránti aktív érdeklődést a cionizmus ébreszti fel benne. 1901-ben a „Welt“ (a cionista szervezet Herzl által alapított hivatalos lapja) szerkesztője; az ötödik cionista kongresszuson a kultúrpolitikai célokért küzdő „demokratikus frakció“ vezére Weizmann mellett. Ugyanebben az évben másokkal együtt megalapítja a „Jüdischer Verlag“ nevű nagy zsidó könyvkiadóvállalatot Berlinben. Ezekben az években még nyoma sincs a későbbi misztikának és az ebből fakadó sajátos „buberi“ magatartásnak.*

*1908-ban áll be a fordulat. Buber vallásfilozófiával kezd foglalkozni. Egyideig el is tűnik a közélet és a politikai szereplés porondjáról. Visszavonultan él új szellemi világában. 1916-ban folyóiratot indít „Der Jude“ címmel, mely hasonló hivatást tölt be a németajkú zsidóság szellemi életében, mint Achad Haam „Hasiloach“-ja Keleten. Magas szellemi fórum, melyről a kor legjelesebb zsidó írói*

és gondolkodói szólnak nemzedékükhöz. Buber áll az élen, az új Buber; az „új zsidó szellem“ költője és apostola. Személyének és lapjának hatása egyre nő. 1923-ban a frankfurti egyetemen a zsidó vallástudomány és etika magántanára lesz.

Különösen az ifjúságra gyakorol mély hatást Buber új tanítása, nemcsak a köréje csoportosult cionista fiatalokra, a „Vom Judentum“ című irodalmi gyűjtemény (Prága, 1913) íróira (Max Brod, Hans Kohn, Adolf Böhm, Robert és Felix Weltsch stb.), hanem az egész zsidó ifjúságra, a cionizmustól távolálló „liberális“ és „ortodox“ fiatalokra, sőt a német ifjúsági mozgalomra is. Ebben az időben „európai divat“ volt Buber könyveit olvasni, zsidó és nemzsidó körökben egyaránt, annál is inkább, mert általános vallásfilozófiai írásaiban (Ekstatische Konfessionen, stb.) nemcsak zsidó tárgyakkal foglalkozott.

Buber találkozása a zsidóság népi szellemiségével — mint mondtuk — nem a keleti néplélek természetes és közvetlen forrásaiból fakadt. Szellemi hatása a nyugati zsidóság területén érvényesült, melynek visszaadta lelki egyensúlyát a zsidósággal való viszonyában; ő a nyugat Achad Haamja. „Kultúrcionista“, mint amaz, de tovább viszi az achadhaami gondolatot, sőt el is tér néha útjaitól.

A zsidóság igenléséhez és belső lényegének feltársához Buber a chaszidizmuson keresztül jutott el. Egyrészt feltárta a héberül nem olvasó nyugati zsidóság előtt a chaszidizmus irodalmát (összefoglaló kötete: Die chassidischen Bücher, hatalmas szöveg-gyűjtemény, bőséges kommentárral és meseteri bevezető-tanulmányokkal), másrészt a chaszidikus gondolatot Istenről és emberről, felelősségről és közösségről beleplántálta a modern zsidó életbe.

Buber zsidósága: a chaszidizmus és a „Hasz-

*kala“ (felvilágosodás) szintézise; a szabad és felvilágosult szellemiség találkozása a misztikával. Buber számára a zsidóság nem sztatikus, hanem dinamikus valóság: állandó szellemi folyamat, mely a zsidó történelemben és a nagy zsidó szellemek műveiben jut kifejezésre. Lényege: nem elvont fogalmak összessége, hanem tézisek szintézise. Két pólus viaskodik egymással: az elismert „hivatalos“ (a rabbinizmus) és a „földalatti“ (a misztika). Utóbbi a prófétizmusban, majd a chaszidizmusban teremtette meg a maga géniusát. A zsidó megújulásnak tehát figyelembe kell vennie a zsidó lélek e sajátos termékeit. A természetfölötti elem Palesztinában találkozik a fizikai valósággal: formát ölt a mindennapi életben, a héber nyelvben, a zsidó kultúrában és művészetben. Buber zsidósága tehát nem a külső életformákat (mint Klatzkin), hanem a belső valóságot keresi (akárcsak Achad Haam). „A zsidóságnak annyi az értelme a zsidók számára, amennyi annak belső valósága“.*

*Ebben a zsidó szemléletben a prófétizmus eleme ugyanaz, ami Achad Haamnál: az abszolút igazságosságra való törekvés, „az igazi emberi közösség megvalósítása“. A megvalósítás szenvedélye viszont már chaszidikus elem: a chaszid lélek buzgóságát, tisztaságát és emelkedettségét állítja dinamikus erőként a prófétizmus, illetve a zsidó újjászületés szolgálatába.*

*S itt kapcsolódik Buber a chaluci eszméhez: a „személyes megvalósítás“ gondolatához. A chaluc az új zsidó típus megtestesítője, aki Tetté váltja az Eszmét. A megvalósító cselekvés vallásos lényeggé emelkedik Buber szellemében, aki ezen a ponton A. D. Gordon népszociálizmusával, a „munka vallásá“-val találkozik. Buber volt a chaluciut ébresztője Nyugaton.*

*Martin Bubernek a cionista gondolkodásra*

*gyakorolt hatása végeredményben abban keresendő, hogy befelé fordította a mozgalom tekintetét, a népiség belső összefüggései felé, s a cionizmust beillesztette az egyetemes emberi összefüggésekbe. A cionista politikában antiimperialista irányzatot képvisel s egy időben az angol birodalommal való együttthaladás helyett az arabokkal való megegyezést követelte.*

*Hermann Cohen halála után Buber lett a német zsidóság szellemi főképvisele. Azóta azonban túlnőtt a határokon, s ez a nagy gondolkodó és tudós, a szónak e csodálatos művésze, a Biblia ihletett tolmácsolója, a zsidó gondolatnak zsidó valóssággá való formálója, az egész zsidóságnak egyik egyetemes hatású tanítójává magasodott. „A szent út” című írása szintetikus kifejezője a buberi zsidó világképnek.*

# A SZENT ÚT

(1919)

## I.

Váddal kell kezdenünk, ha össze akarjuk mérni a zsidóság valóságát a zsidóság igazságával. Mert amit itt a nemes fém és a salak titkáról kell felfedni, azt nem lehet kívülről megállapítani, ez a titok csak az előtt világosodhat meg, aki önmagát is beleveti a próba tűzébe. Ebben a próbában aztán ráeszmélünk arra, hogy mi, mindannyian elrugaszkodtunk a zsidóságtól. Nem azért, mert más népi-ségek országa, nyelve, kultúrája hatotta át lelkünket és életünket. Ha visszaadnák saját országunkat, visszakapnánk nyelvünket, saját kultúránkat, akkor sem nyernők még vissza azt a belső zsidó tartalmat, amelyhez hűtlenek lettünk. Nem is azért, mert közülünk sokan szakítottak a zsidó hagyomány szabályaival és az elénk szabott életformák rendszerével; hiszen a belső zsidó tartalmat azok sem őrizték meg jobban, akik egészében magukévá tették a hagyományos életformát, annak minden parancsával, tilalmával együtt. Az egész úgynevezett asszimiláció merő külsőség ahhoz a végzetes idomuláshoz képest, amire gondolok; az európai dualizmushoz való idomulást értem, mely tudomásul vette és szentesítette az emberi létnek két egymástól különálló és független területre, a szellem igazságának és az élet valóságának területére való

osztását. Más szóval: idomulást a megalkuváshoz. A nemzeti kultúrjavakról vagy vallási hagyományokról történt minden lemondás eltörpül azzal a szerencsétlen lemondással szemben, mely a klaszikus zsidóság legdrágább örökségének: *a megvalósításra való törekvésnek* elhagyásával következett be.

Ez a törekvés azt jelenti, hogy az igazi emberélet az Isten színe előtt való élet. A zsidóság számára Isten nem kanti idea, hanem elemien jelenlévő szubsztancia, — nem a tiszta ész szüleménye vagy a praktikus ész követelménye, hanem maga a közvetlen lét, a közvetlenség titka, amihez a hívő ember ragaszkodik s amit a nem-hívő elkerül, — Isten a lelkek napja. De nem az ragaszkodik hozzá igazán, nem az él Isten színe előtt, aki elfordul a földi világ dolgaitól és önfeledten a Napba réved, hanem az, aki világosságában lélezkedik, fényében járja útját, magát és mindenét ebben a fényben fürdeti. Aki elfordul a földtől, az csak eszmét lát Istenben, nem valóságot; csak egységét fogja fel, nem pedig egyetemességét; csak élményben hordja Istent, nem pedig életében. De az sem él igazán színe előtt, aki a föld felé fordul és csak a földi dolgokban szemléli Isten orcáját. Isten csak csíráként szemléllhető a dolgokban, viszont megvalósítható a dolgok közötti kapcsolatokban. Mint ahogy a Nap, anyagát tekintve, a csillagok közé tartozik, de fénye a földi térben árad szét, ugyanúgy megadatott a teremtményeknek is, hogy körükben lássák a Megfoghatatlan dicsfényt. Ez a dicsfény ott dereng az élő lényekben, valamennyi földi lényben, de nem bennük gyullad ki, hanem csak egymásközi kapcsolataikban. Minden egyes lényben a Mindenség csírája lakozik, de nem fejlődhet ki másképpen, csak az egyes lénynek az egyetemességhez való kötöttségében, az adás és elfogadás

tiszta közvetlenségében, mely fényréteggént veszi körül és kapcsolja a világ egységébe. Az isteni szikra felébredhet az egyes emberben, kisugározhat belőle, igazi teljességét azonban csak ott éri el, ahol a Mindenséggel való kapcsolat tudatára ébredt egyedek kitárulnak egymás előtt, közlik magukat egymással és segítenek egymáson. Vagyis ott, ahol közvetlenség alakul ki ember és ember között, ahol kitárul a személyiség magasztos börtöne és az ember szabaddá válik az emberrel szemben s ahol két lény közt a látszólag üres térben feltornyosul az örök szubsztancia. A megvalósítás igazi helye a *közösség*, igazi közösség pedig az, ahol emberek közt valósul meg, ami isteni.

Ezek az alapvonalai annak a tanításnak, amelyre a zsidóság hivatása felépül. De az a tan, amit én itt a mai ember szellemében és a mai ember nyelvén próbálok szavakba foglalni, a zsidóságban nem mint szó, hanem mint eleven törekvés élt, a beszéd csak eszköze volt, nem pedig kifejezése... A zsidóság sajátos feladata nem a szellem gondolatba rögzítése, nem is ábrázoló szemléltetése, hanem a szellem megvalósítása. Sajátosságához tartozik, hogy az igazság, mint eszme és az igazság, mint forma, a bölcsélet igazsága és a műalkotás igazsága nem elégíti ki: célja az igazság, mint tett, és erre törekedni, ez életének értelme és tartalma. Az az akarat oltódott belé, hogy megteremtse a földön az igazi közösséget. Isten-vágyának lényege: igazi közösségben hajlékot teremteni Isten számára. Önmagáról, Izráelről meg az a tudata, hogy az igazi közösségnek tőle kell kiindulnia. Messiás-várása: sóvárgás az igazi közösség után. Ezért nem akar tudni túlvilági Istenről, mert az ő istenének öröme a földi lények közti pihenés, mint-ha azok a kérubok lennének a frigyládán. De ugyanígy nem akar tudni a dolgokban lakozó Is-



tenről sem, mert Isten hajléka nem a dolgok léte, hanem tökéletessége. Ezért nem szabad a zsidóságnak egysorba helyeznie magát a többi népekkel, hiszen a beteljesülés elsőszülöttjének tudja magát; de többre sem szabad becsülnie magát azoknál, mert oly messze elmaradt az eszménytől, melynek elérését maga elé tűzte, hogy olykor alig-alig tudja világosan felismerni célját. Ezért nem fog soha, míg Isten országa meg nem valósul, embert Messiásnak elfogadni; s mégis az embertől várja a megváltást, mert az ember dolga Isten hatalmának megalapozása a földi világban.

A zsidóság sajátos lényege így nem a válaszosban és nem is az erkölcsiben, hanem e kettő egységében rejlik. Nem kapcsolatában, hanem egységében; mindkettő ugyanis ugyanannak az alapviszonynak két különböző oldala. Jót cselekedni annyi, mint Istennel megtölteni a világot. Valóban Istent szolgálni meg annyi, mint bekapcsolni őt teljesen az életünkbe. Az igazi zsidóságban erkölcsiség és hit nem egymástól elszigetelt szférák; a zsidóság eszménye, a szentség: igazi közösség Istennel és igazi közösség teremtményeivel, egyben és osztatlanul; a megosztott szellemiség torzképe ismeretlen előtte. Hasonlóképp a nemzeti és szociális elv sem választható el egymástól: a nemzeti az anyag, a szociális a feladat, mindkettő egyesül abban az eszmében, amely a nép igazi emberközösséggé, szent gyülekezetté való alakulását követeli. Nacionalizmus, mint elszigetelt életszemlélet, és szociálizmus, mint elszigetelt életszemlélet egyaránt idegen az igazi zsidóságtól. A modern szellem világa, ahol ezek a szférák, az erkölcsi és a vallásos, a nemzeti és a szociális elszakadtak egymástól és egyik a másikkal nem törődve, saját törvényeit követi: ez a világ, ahol jótéteményeket gyakorolnak anélkül, hogy általuk megszentelné

magát a lélek és cselekedetében ráeszmélne Istenre; ahol istentiszteletet tartanak anélkül, hogy meghallgatnák az ígét, mely azt követeli, hogy minden ellenállás és minden ellenszegülés dacára, még a halál árán is, az isteni értelmet formálják bele az élet kemény anyagába, az emberek életébe és a népek életébe; ez a világ, ahol a nép iránti szeretet hatalmi vágyat és a társadalmi törekvés pártügyet jelent: — ez a világ gyökerestől és minden ízében zsidótlan. Azok a zsidó felekezeti vagy nemzeti-ségű egyének, akik ennek a világnak a bálványait imádják és parancsait követik, bitorolják a zsidó nevet, akár arba-kanfoszt viselnek kabátjuk alatt, akár cionista jelvényt a gomblyukukban. Az igazi zsidóság világa minden földi élet egységének világa, nem a lét, hanem a fejlődés egységéé, olyan fejlődésé, mely nem önmagából alakul, hanem amelyet a szellem alakít, az *emberi* szellem, amit Isten szelleme választott ki, hogy „társává legyen a teremtés művében“, befejezze a hatodik nap megkezdett munkáját és megvalósítsa az Abszolútumot ott, ahol az még nem öltött testet: a közösség minden mást magábanfoglaló és meghatározó szférájában...

## II.

Ismétlem: az igazság nem mint eszme és nem mint forma, hanem az igazság mint tett: a zsidóság feladata. Célja: nem a bölcseleti mű és nem a műalkotás, hanem az igazi közösség. Ebben gyökerzik a zsidó lét rejtelmes nagyszerűsége, de egyben minden paradox mivolta is. Az eszme és a forma ugyanis önmagukban hordják határaikat... Nem így a tett. A tett, lényegének megfelelően, túl mutat önmagán; ha szándékában még oly szabad

s megjelenésében még oly tiszta is, ki van szolgáltatva saját következményeinek, és még a legmagasztosabb tettet is, mely a világba lép és nem méltatja figyelemre az okság alantasságait, lerántják az okság iszapjába, mihelyt láthatóvá válik. Mennyivel inkább érvényes ez a közösség alakításán dolgozó tett esetében! Minden ellene szegül: az ősi megsokottság merevsége, a pillanat rabszolgáinak lustasága, de nem kevésbé az elhamarkodott elvhajzás és a felelőtlen feltűnési vágy; a szűkkeblű önzés és az alkalmazkodni nem akaró hiúság, de a hisztériás önfecsérlés s az irány nélküli kapkodás is; az úgynevezett „tiszta elmélet“ kultusza, karöltve az úgynevezett „reálpolitika“ kultuszával; s mindezen felül az összes hatalmak, melyek önkényük gyakorlásában nem hagyják és nem akarják zavartatni magukat. Mindez ott gomolyog zavaros és felbolygató forgatagban az egyedülálló s magát odaadó ember körül, aki az igazi közösség felépítésére merészel vállalkozni — és micsoda anyagból! Nincs itt sehol makulátlan tökéletesség; a tisztátlan mindenütt ráront a tisztára, feldulja és eltorzítja azt; a hősi áldozatnak kárörvendő mosoly adja tudtára munkája hiábavalóságát és a győzelem nélkül elhullóhoz feneketlen szakadékok szólnak kegyetlen szóval.

A közösség-alkotás e végzetében rejlik a paradoxája a zsidóságnak és vezéreinek, akikben összpontosul az ereje és megnyilatkoznak a tanításai. Ez teszi érthetővé a zsidó történelem klasszikus korának belső menetét. Az a törvényhozás, amit sohasem tudtak teljesen keresztülvinni és azok a prófétai szózatok, amiket sohasem hallgatott meg teljességükben a pusztai vándorúton folyvást zúgolódó, saját országában pedig újra meg újra bálványimádásba visszasülyedő nép; az a belső harc, mely a legnagyobb külső veszélyek óráiban, az el-

lenséggel vívott legádázabb és legelkeseredettebb háborúság közepette sem szűnt meg; az újjáépítési kísérletek és a nagy összeomlások; a messiási bensőség és a külső alkalmazkodó-képesség: — mindezek a jelenségek, pozitívumokban és negatívumokban egyaránt annak a paradoxonnak kifejezői, mely tragikus következetességgel egyrészt az Istent a közösségben megvalósítani akaró hatalmas törekvésből, másrészt a megvalósítás médiumául szolgáló anyag természetes ellenállásából folyik. Természetes ellenállást mondok és ezzel nem arra a sajátos természetre gondolok, amit a nép vezetői oly gyakran fedtek, nyakasságáról, ellenszegüléséről szólva. Arra gondolok, amiről szóltam már: az örök tömeg általános emberi természetére, mely minden nyílt és lappangó erejével ellenszegül az erkölcsi követelmény formáló akaratának és lerántja a tettet a maga nemakarásának mindent szétmorzsoló körébe, — ami az átalakulást nemcsak akadályozza, hanem ami ennél még rosszabb, a megkezdett művet bemocskolja, eltorzítja, feldúlja.

### III.

Hogy az erkölcsi követelmény formáló akarata milyen és mekkora volt az ókori zsidóságban, azt legvilágosabban úgy mérhetjük fel, ha összehasonlítjuk vele az antik világ legszebb szociális képződményét, a görög *polis*-t. Itt szigorú, szoborszerű egység van; ebben a közületben az *eidos* él, ugyanúgy, mint a bölcséletben és a műalkotásban: a tiszta forma. Mindez azonban a néprétegek differenciálódása alapján, ahol gyakran még a jó jelző is csupán az előkelőt, vagyis a gazdagot illeti meg. Még a szociális ideológiák is, mint például a pla-

toni eszmevilág, csupán az átszellemítését jelentik a gyökeres egyenlőtlenségnek, nem pedig a szembezállást velük valamely átfogó közösségi törekvés követelményének alakjában. A *demos*, a „nagy állat“, csak arra való, hogy munkájával a magasabb rendek szabadságát és uralmát biztosítsa. Az alapvető egyenlőtlenségnek ezzel a társadalmi rendjével szemben, — melyet csak pillanatokra s akkor is látszólagosan és hézagosan szüntettek meg az időnként felbukkanó nagy politikai forrongások, — az ókori zsidó törvényhozásban a ritmikus kiegyenlítődé, bizonyos szociális mozgás gondolata áll, mely mint az esztendők sorának természetes üteme, újra, meg újra helyreállítja a fejlődés egyensúlyát s ismét megindítja azt; az időnkénti válságok által csak megszakított, törvényszerűen statikus állapottal szemben itt törvényszerű dinamika áll. A vagyon egyenlőtlenségét nem szüntetik meg, csak megfosztják statikus jellegétől: a hetedik évben el kell engedni minden tartozást és fel kell szabadítani a szolgákat, az ötvenedik évben vissza kell adni eredeti tulajdonosának a földbirtokot, hogy mindenki hozzájusson a sajátjához. „A földet pedig ne add el örökre; mert enyém a föld; mert ti csak idegenek és vendégek vagytok rajta.“ Ez a görögök számára érthetetlen gondolat Istenről, mint a föld egyedüli tulajdonosáról, — a zsidó szociális felfogás alapköve. Politikai síkon ez a gondolat: Isten uralmának az eszméje. Vagyis az a gondolat, hogy Isten a közösség egyedüli uralkodója. Ha ezzel az eszmével olykor vissza is élt a hatalomra vágyó papság, — a zsidó törvényhozás teljes tisztaságában tükrözi és Mózes-től Sámuelig a nép vezérei: Isten megbizottjai. A nép ebben az eszményi elgondolásban, — bár újra meg újra letér az útról és bálványimadásba sülyed, — Isten közvetlen közelségében élő közös-

ség. Világosan kiérződik ez abból a meggondolkozató jelenetből, mely a bírák korszakát lezárja és új korszakot nyit... A vének azt követelik Sámueltól, hogy királyt helyezzen föléjük. A közvetlen ok erre Sámuel egyik bűne, mellyel ő maga vétett a közösség ellen. Azelőtt minden bíró Istentől elhivatott ember volt. Hogy Istennek szelleme megszállta Otniél; hogy Isten megébresztette Ehudot és segítővé tette; hogy látnoksággal áldotta meg Deborahát; Gideont elszólította a szőlőprés mellől; Sámson kiválasztotta az anyaméhben és álmában megnyilatkozott Sámuelnek: — ez volt hivataluk és elhivatásuk bizonyosága. Mai nyelven kifejezve, ez annyit jelent, hogy mindig a legderekabb, a segítségére legalkalmasabb és legerősebb férfi volt az, aki bíraskodott Isten nevében. Sámuel azonban méltatlan fiait tette meg bírakká és ezzel idegen elvet vitt be a közösségbe: a vezetés öröklésének elvét. Ezt most már teljesen magukévá akarják tenni s a többi nép mintájára királyt követelnek: „Olyanok akarunk lenni, mint minden más nép“. Az Ur pedig így szólt Sámuelhez: „Hallgass a nép hangjára, mert nem téged vetettek el, hanem engem, hogy ne uralkodjam többé fölöttük“. Ez a pillanat fordulópont a zsidó történelemben. Eddig, ha tökéletlenül is, egységes közösség állt fenn, a világi és vallási rend eleven egysége, a közvetlen istenközelségben élő gyülekezet, melyet az isteni eszme irányító jelenvalósága hatott át. Ezzel kezdődött a világi állam és vele a kettészakadás... Már Dávid idejében megindul a próféták nagy sora, akik a királlyal szemben Isten ügyéért harcolnak és annak megvalósításán fáradoznak. A legélesebb körvonalú jelenségek: *Nátán* Dávid ellen; *Achija* Jerobeám ellen; *Elija* Acháb ellen; *Ámosz* II. Jerobeám ellen; *Jeremiás* Joácház, Jojákim, Jechonja és Cedekia el-

len. Ennek a szembenállásnak igazi értelmét legvilágosabban Jeremiás szavai fejezik ki Cedekia ellen, akinek fejére olvassa, hogy nem tartotta be a hetedik év (*semitta*) parancsát, mely minden szolga szabadonbocsátását követeli. Ezt a parancsolatot, — ahogy a próféta mondja — már rég nem tartották be. S mikor a nép újra magára vállalta kötelező megtartását, hamarosan ismét áthágta a törvényt és meggyalázta Isten nevét. Közvetlenül a birodalom bukása és a babiloni fogság előtt még egyszer elénk tárul a nép belső tragédiája, még egyszer könnyörtelen élességgel száll szembe egymással az isteni követelés formáló akarata és a nyakas nép szívének tunyasága. A szellem, — mely Isten lényét akarja kialakítani a közösségi élet nehezen formálható anyagából, — lángoló szavakkal ostromozza az államot, mely a hatalmon lévők akarata szerint kívánja berendezni a közösségi életet és most maga is zsákmányául esik egy még hatalmasabb államnak.

Értsük meg jól a próféták e nagyszerű magatartását. Nem az állam mint olyan ellen harcolnak, annak ellenére, hogy elnyomta a közösség istenközelségű alakját, — hanem az istentelen, a szellemtől elrugaszzkodott állam ellen. A zsidó gondolathoz híven, nem tudják megtagadni azt, ami van, nem tudnak elfordulni tőle, de szellemmel akarják áthatni, az igazi közösség szellemével. Ujra meg újra érzik a jelenvaló tények irtózatosságot ellenállását a szellemmel szemben és tulerejét saját bőrükön, ezer kínnak és gyalázatnak kitett személyükön; de nem tángítanak. Elképzелhetetlen számukra megalkudni a meglévővel, de az is elképzелhetetlen, hogy elmeneküljenek a valóság elől lelkük belsejébe; kínokat és megszegyenyítéseket tulharsogva, feltarthatatlanul zúg szavuk vihara a gazdagokra, a hatalom birtokosaira, a fejedel-

mekre. Nincs otthonuk a világban, sem hajlékuk a pusztában; az Úr keze kilátástalan munkába vette őket könyörtelenül. Erejük utolsó szikrájával tudják, hogy végsőkért megy a harc... S még államuk függetlenségének feladásától sem riadnak vissza, ha a nép maradékának a végpusztulástól való megmentéséről és a jövő új közösség magvának megőrzéséről van szó. De soha sem tesznek különbséget a szellem és a világ, Isten országa és az ember országa között. Isten országa az ő szemükben az emberek országa, amilyennek lennie kellene. És ha kétségbe esnek a megvalósítás jelene miatt, úgy igazságaikat kivetítik az abszolút jövőbe. Ennek a kétségbeesésnek teremtő és alkotó megnyilatkozása: a messiánizmus kialakítása. De a messiánizmus sem akar ellentéte lenni az embervilágnak, amelyben élünk, hanem megtisztulása és kitökéletesedése; nem egymástól elszigetelt szellemek közössége, hanem emberek közössége: igaz emberek igaz közössége: „Uj ég és új föld“, mely azonban az emberi szív újjászületésére épül. Ez a zsidó próféták szellemi hagyatéka.

#### IV.

Nem követhetem lépésről-lépésre a történelem menetét. De szólnom kell még arról a zsidó egyéniségről, akiben összegyűlt s keresztültört a zsidó megvalósító-akarát. Az igazi közösség ősi zsidó szelleme szól belőle, mikor azt tanítja, hogy ketten egyé válnának a földön, mindent elérhetnének Istennél, mikor azt tanítja, hogy az, aki megragadta az eke szarvát és hátra tekint, — nem való Isten országába. Amit ő Isten országának nevez, az — bármennyire áthatja is a világvégének s a csodálatos átváltozásnak érzése, — nem túlvilági vigasz-



talás, nem homályos égi üdvösség; nem is vallási, vagy kultikus egyesülés, ami éppen ezáltal lesz Isten közvetlen uralma, földi királysága. (János evangélista szava az országról, mely nem e földről való, még a zsidó nyelvhasználatban gyökerezik, amelyben „ennek a világnak“ ellentéte nem a „túlvilág“, hanem az „eljövendő“ világ). Isten országa jövendő közösség, melyben mindenki jól lakik, aki itt igazságra éhezik és szomjuhozik, s ez a közösség nem csupán Isten kegyéből jön létre, hanem az isteni kegy és az emberi akarat együttműködéséből, e két erő titkos összekapcsolódásából. Jézus, — ha bármi egyébben el is tér a hagyományos tantól, — akárcsak Izráel prófétái, nem megszüntetni, hanem beteljesíteni akarja a társadalmat; akárcsak az esszéusok, ő sem akar menekülni a világi közösségtől, hanem igazságosságban akarja felépíteni, igazi szellemi közösségként. Az a felismerés, hogy Istent a földi világban és a világi életben, ennek az életnek izzó megtisztításával és alkotó tökéletességével kell megvalósítani; hogy a világ az az elpusztított ház, amit a szellem hajlékává kell felépíteni s míg ez be nem teljesedett, nincs hol lehajtsa fejét a szellem, — ez a mélységes felismerés Jézus legmélyebb zsidósága. És mégis fennmaradt egy mondása, mely mintha ellentétben állna ezzel az elvvel; az, amit akkor válaszolt, midőn megkérdezték tőle, fizessék-e az adót a császárnak: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami Istené“. E szavakkal, mintha kettéválasztotta volna a világot és a szellemet; az egyik oldalon a romlott és óriásivánótt valóság áll, melynek létezését tudomásul kell venni, a másikon a tiszta eszmeiség, melynek révén kell megváltódnak a tények hatalmától; amannak a külső világ adója jár, ezé viszont a szivünk. De ez a kettéválasztás csak látszólagos. Jézus már nem azzal

az állammal állt szemben, melynek gyökeres átolvasztásával még kísérletezni lehetett, keményen szembeszállva az uralkodóval, mint azt a próféták tették Juda és Izráel királyai korában; nem olyan állammal volt dolga, amit az eszme erejével meg lehetett verni s le lehetett győzni. Rómáról volt szó, a meztelen államról, mely senkit sem ismert és senkit sem fogadott el maga fölött, és még az Isteneket is csak hatalma és törvénye őrzőiként türte meg, ha történetesen nem a császárt tette meg inkább istenévé. Róma volt a minden természetes társulást elnyomó kényszeregység. Maga a törvényesített önkény, a szentesített szentségtörés, a szerves élet álarcával járó gépesített-ség, a szellem álarcával takart organizáció. Ezzel a tömör alkotmánnyal szemben három lehetősége volt a zsidó megvalósítási akaratnak, a tiszta közösségre való törekvésnek, mely új erővel és új nagyságban éledt fel: az egyik a *félreállítás*, hogy megmentse a tant és hogy abban elzárva kedvezőbb időkre őrizze meg az isteni küldetést: ezt tette Jochánán ben Zakkáj, aki Jeruzsálem pusztulása évében császári engedéllyel alapította meg a javnei tanházat; a másik a *harc*, a világtörténelem egyik leghősiesebb szabadságharca, melyet összehasonlíthatatlan túlerő ellen, minden kilátás nélkül vívott meg a nép, és amelyben hősiesen elbukott: ezt tették a nagy lázadók, a zsidó háboru vezéreitől kezdve Bár Kochbáig; s végül a harmadik: *új közösség alapítása*, mely bele akarta fúrni magát a szörnyeteg testébe, hogy azt szétbomlaszsa: ezt tette Jézus. Ő, aki azt mondotta, hogy „senkisémet szolgálhat két urat“, nem gondolhatta, hogy egyszerre lehet szolgálni Istent és Rómát is. Azt gondolta, hiábavaló a lázadás és meddő a forradalom; önmagukat falják föl az emberek, míg a lélek megújulásából meg nem születik az emberi

együttélés igazi formája, mely megerősödve, arra hivatott, hogy megdöntse a régi, alávaló épületet. „Ne szegüljetek ellene a gonosznak“, — mondja egy másik helyen, — s ez azt jelenti: úgy szegüljetek ellene a gonosznak, hogy a jót cselekedjétek; ne ostromoljátok a gonosz birodalmát, — hanem fogjatok össze és legyetek ti a jóság birodalma; akkor majd eljő az idő, mikor nem törhet többé rátok a gonosz, nem azért, mert legyőztétek, hanem, mert megváltottátok. Jézus a zsidóságból akarta felépíteni az igazi közösség templomát, melynek pusztá látványától is összeomlanak a hatalmi állam falai.

De az utána jött nemzedékek nem így értelmezték tanait. Tanításai szörnyű félremagyarázása tölti meg a nyugati szellemtörténet két évezredét. A zsidó tudatban élő egységes világ helyébe, mely tele van csalódásokkal és eltévelyedésekkel, de amelyet a küzdő emberi akarat kiszabadíthat a csalódások és eltévelyedések hinárjából, annak a tudatnak a helyébe, hogy e folyamatban istenivé emelkedik az emberi akarat, kiteljesedik Isten képmása és hogy abban voltaképpen Isten örök újjászületése játszódik le, — ennek az igazi zsidó felismerésnek a helyébe az emberi akarat és az isteni kegyelem alapvető és áthidalhatatlan kettősségének képe lép. Az akarat itt nem úgy áll előttünk, mint ami eltévelyedett ugyan, de a megtérés titka révén végtelen üdvözítő erőt tartalmaz és végtelen üdvökre hivatott, hanem mint feltétlenül rossz, mely önmagától felemelkedni képtelen; nem az elmentmondásokkal és kiszámíthatatlan lehetőségekkel teli akarat vezet Istenhez, hanem a hit és a kegyelem érintésének kitartó várása. A rossz itt már nem az a „kéreg“, amit át kell törni, hanem elemi őserő, a jónak hatalmas ellenlábasa. Az állam nem az eltévelyedett közösség-akarás foglalá-

ta, melyet át lehet hatni és meg lehet váltani igaz akarattal, hanem, mint Szent Ágoston vallja, az örök kárhozat birodalma, melytől örökre el kell szakadniok a kiválasztottaknak, vagy mint Szent Tamás hirdeti, előfoka s mintegy előgyakorlata az igazi közösségnek, mely nem más, mint a vallási közösség. Az igazi közösség itt már nem az emberek tökéletes együttélése, melyet a tisztult világi életben kell megvalósítani, hanem az egyház, az egyház pedig, mint szellemi közösség, alapvetően megkülönböztetendő a világ közösségétől, s mint kegyelmi közösség, a természet közösségétől. Ezen a kettéválasztáson a protestánsizmus sem tudta túltenni magát; az élet itt is két területre oszlik: a cselekedet és a hit területére. Ugyancsak az egyház megmaradását követeli az állam mellett, nem pedig ennek a kettőnek magasabb egységgé, igaz közösséggé való összeforrását. Csak a misztika vigában él tovább az osztatlan létezés érzése, a rossz feltételelességének és a lélek feltétlenségének tudata; de hiányzik belőle a cselekvés eleme a feltétlenségben, az a törekvés, mely az oszthatatlan életnek az emberek világában, az együttélés világában történő megvalósítására irányul. A nyugati népek ilyenformán, habár Jézus tanításában zsidó tanokat vettek át, nem vették át annak lényegét: a megvalósításra való törekvés nem ment át a népek életének szellemi alapépületébe. Bár lángja újra, meg újra fellobbant eretnek, szektárius csoportok szenvedélyében, melyek meg akarták kezdeni Isten országát, de csakhamar kialudt abban az atmoszférában, melyben a népek élnek, a kettősséggel való megalkuvás légkörében. Ez a légkör, — melyben ma is élünk, — az igazság és a valóság, az eszme és a tény, az erkölcs és a politika dualizmusa; ez a légkör az, amelyben a kereszténység addig adott meg mindent a római császárnak, „ami a

császáré“, míg nem volt már mit megtagadnia tőle; oly sokáig nem állott ellent a gonosznak, míg végül, — mikor már kénytelen volt szembeszállni a gonoszság dühöngő kilengéseivel, — be kellett látania, hogy tehetetlen vele szemben...

## V.

... Mialatt a nyugat népei így dolgozták fel és semmisítették meg a zsidó tanokat, a zsidó nép eltakart arccal, számúzóttan bolyongott közöttük, számúzóttan nemcsak hazájából és természetes kötelékeitől, hanem feladataitól is. Mert, ha egykoron még oly tökéletlenül sikerült is keresztülvinnie a mózesi törvényt, az akadályok magában a népben voltak, s voltak pillanatok, amikor az önmagára eszmélő nép érezte azt, hogy belső megvalósulás aktusával elháríthatja majd az akadályokat. Most azonban idegen törvények alá került a nép és saját törvényeiből csak a legkülsőségesebbeket őrizhette meg a gettó földfeletti katakombáiban, mígnem azokat is elsodorta az emancipációk örvénye. A próféták igaz életre ébresztő igéit hajdanában bármennyire elnyelte a tunyaság, túlharogta a hazugság, időnként mégis eljutottak e szavak szabad férfiak fülébe, kik arra törekedtek, hogy országukban meghonosítsák a jogot; most azonban új tényező lépett fel, mely bénítóbb volt a tunyaságnál s hazugságnál: az idegen világ hatalma, mely arra kényszerítette a lelkeket, hogy erejüket félig alkalmazkodásra, félig védekezésre, de akár pozitív, akár negatív értelemben, mindig idegen beállítottságra használják el. S így valóban meg kellett tanulnia a népnek, hogy nemcsak ő maga, hanem a Sechina, Istennek az emberi életben lakozó jelenvalósága is számúzetésbe került.

Mert csak ott találhat hajlékra a Sechina, ahol hatalmas emberi akarat él Istennel való szövetségre, annak megvalósítására és ahol az ember megkísérli, hogy az Abszolútum színe előtt éljen; — mert ahol a szövetség meglazul, a törekvés elernyed, ahol az ember az Abszolútum háta mögött él, ott a Sechina száműzetésben van. Odáig jutotunk azonban, hogy a zsidó ember az Abszolútum háta mögött hatályosan be tudott rendezkedni. Ez szörnyűségesebb a kereszteshadjáratok mézszárlásainál, az inkvizíció kínvallatásánál, szörnyűbb minden pogromnál.

Ahol szabadságharcokkal nem lehet megkísérlni az idegen hatalom lerázását, — mint a mi esetünkben, — ott az idegen hatalomtól való függőség idegen beállítottságra vezet: védekezés és alkalmazkodás formájában. Nem azokat a kicsinyes vulgáris formákat értem ezalatt, melyeket a mai életben látunk, hanem évezredek óriási jelenségeit. A védekezés jelenségéről szólva a merő rituáлизmusra gondolok, melynek az volt a szerepe, hogy megakadályozza — meg is akadályozta — idegen korok és erkölcsök szellemének behatolását a népbe, ugyanakkor azonban gúzsba kötötte a zsidó vallásosság belső tartalmát, a megvalósításra való törekvést, mert csak ott léphet fel Istenszövetségre való törekvés az élet tökéletes valósága által, ahol ezt a szövetséget az előírt formások betartásával nem tekintik már lényegében megvalósultnak. Az alkalmazkodás alatt viszont a hovatovább kizárólagos pénzgazdálkodás kialakulását értem, aminek a szerepe az volt, hogy lehetővé tegye a nép kitartását a legsúlyosabb nyomás alatt is, ez viszont a megvalósítás tulajdonképpeni területét, a dolgokkal és az emberekkel való együttélés talaját rontotta meg: mert, ahol a pénz nem csereszköz jele, hanem elválasztó és bomlasztó anyag

az emberek között, ott nem is jöhet létre közvetlen kapcsolat ember és ember között; s ahol nem eleven és tiszta valóságukban, hanem pénzbeli értékük torzképében szemlélik a dolgokat, ott azokban nem is terményülhet meg az isteni erő. A mai zsidóság létének mélypontja ott kezdődik, ahol ez a kettő találkozik: ahol a vallási formák annyira elszakadtak ősforrásaiktól, hogy megbékülnek a kapitalista szellem legalantasabb elfajulásaival is. Nincs ellenszenvesebb számomra, mint a rideg hadiuzsorás, akinek nem kell Istent megcsálnia, mert nem ismert Istent, és ha az zsidó, ellenszenvesebb a nemzsidónál, mert mélyebbre bukott; de a legmélyebb borzadály akkor fog el, mikor azt a fajtát látom, mely megcsalja Istent, akit ismer, és tefillinrakás közben üzleti kilátásokról beszél. Egy csodálatos legenda szerint a berdicsevi rabbi Lévi Jicchok így kiáltott Istenhez: „Földreestek a tefillinjeid!” Izráel népének bukását, Isten földrehullott tefillinjeit jelképezi a tefillinrakó uzsorás. Kettős szerződés jelképezi ezt az embert: szerződése van Istennel és a sátánnal és a kettőt össze tudja egyeztetni. De ez csak a legszélsőségesebb látvány; innen kezdve fokozatosan száll alá egészen a legszubtilisebb szellemiség árnyalataiba. És ki állíthatná közülünk, hogy nem részese ennek a bűnnek?

Egy másik chászid rabbiról regéli a monda, hogy a hozzájött zsidók homlokáról nyomban leolvasta, vajjon lelkük Ábrahám ivadékaitól származik-e vagy az „erev-ráv“-tól, az Egyiptomból kivonuló Izráelhez szegődött gyülelész népségtől. Ugylátszik, azóta félelmetesen túlsúlyba került az erev-rav. Ezt a legvilágosabban éppen a chaszidizmus fejlődése mutatja. A chaszidizmus a diaszpóra kései korszakában keletkezett, mint vakmerő kísérlet arra, hogy a zűrzavar közepette, az idegen-

ség igája alatt s az elfajzás lehelletétől megrontva, megteremtse az igazi közösséget, és az egész népből, feltéve, hogy él még benne elhasználatlan népi erő, testvéri egyesülést hívjon életre: tiszta lakhelyet Isten megvalósításának. Ez a hajlék az egyes gyülekezetekre épül, melyekben a lélek útját a chaszidoknak a cáddikhoz és egymáshoz való bensőséges kapcsolata egyengeti a Feltétlenhez, a lélek és a test szüntelen, kölcsönös segítsége által. Egy chaszid könyv így fogalmazza meg az alapfel fogást, amelyre ez az építmény támaszkodik: „Erről a nemzedékről elmondhatjuk, hogy a tudás nemzedéke, közülük azonban mindenki csak a saját tökéletességére áhitozik s nem törődik a közösséggel. Pedig a megváltás attól függ, hogy kívánjuk-e a világ tökéletesedését“. Egyedül senki sem érheti el a „madárfészket“ (így nevezi a Zohár a Messiás tartózkodási helyét), de elérhetik százan, ha egymás vállára emelkedve égbenyúló létrát alkotnak. Az ebben a példázatban rejlő gondolat a chaszidizmus első, termékeny korszakában kezdett formát öltetni. De csak rövid időre. Száz év után itt is elhatalmasodott az idegen hatások lelki kényszere, a védekezés és alkalmazkodás nyomasztó kényszerűsége... A vallási gyakorlat zavartalan szabadságának biztosítása ellenében lemondtak a zsidó ethos minden megnyilatkozásáról és a mindenkori hatalom birtokosainak adták el magukat...

Rabbi Jakob Jicchokról, a przysuchai cáddikről, — akit egyszerűen „Jehudi“-nak, zsidónak nevezett a nép, — mesélik, hogy egy éjszaka folyvást sóhajtozott; amikor kedvenc tanítványa megkérdezte, mi az oka ennek, ezt felelte: „Minduntalan arra kell gondolnom, hogy Mózes után jöttek a bírák, a bírák után a próféták, azután a nagy gyülekezet férfiai, majd a tanítók és az amoriták; utána következtek az erkölcs tanítói, majd amikor



ez is lehanyatlott és elszaporodtak a hamis tanítók, jöttek a caddikok. Ezért sóhajtozom, mert látom: idővel ez is romlásnak indul. S mit fog tenni akkor Izráel?“ — Mi, akik száz esztendővel „Jehudi“ halála után élünk és visszatekintünk a zsidó megvalósító törekvések történetére, már elfelejtettünk sóhajtozni. Csak azt kérdezzük: Mit *tegyen* Izráel?

## VI.

Mit *tegyen* Izráel? Mit *tegyen*, hogy megszabaduljon jelenének kísérteties, valóság nélküli valóságától és eljusson saját életének valóságához, igazságának megvalósításához? Három utat jelölnek meg számunkra feleletként: a humanitárizmus, a formai nacionalizmus és a vallási konzervativizmus útját. Vizsgáljuk meg ezeket.

A humanitáriusok, — csak a legjobbakat emeljük ki közülük — ezt mondják: „Menjetek világgá, Izráel fiai és valósítsátok meg a Szellemet az emberiségben! Az volt a Ti nagy bűnötök, hogy elkülönültetek az igazi közösség megvalósítására irányuló vágyakozásokkal; bűnhödéstek ezért az legyen, hogy teljesen odaadjátok magatokat! Vessétek a világba vágyakozástok tűzét! Rázzátok fel a szíveket, nyissátok meg az akarat kapuit, ostromoljátok meg a szellem Bastille-jait! Harcoljatok az új emberiségért! Fel a szószékre, a barrikádokra, Izráel fiai! Ha tűzhalálba tudtatok menni, mikor az elkülönülésről volt szó, vállaljátok most a még nagyszerűbb halált, midőn az egyesülésről, a népek egyesüléséről van szó!“

Azt feleljük erre: Halkabban beszéljeteK. Úgy kiabáltok, mint akik földrengésre ébredtek. Mi már láttuk és megéltük néhány világ összeomlását és nem felejtettünk el semmit. Szemérmetlenül be-

széltek a mi vágyakozásunkról, holott semmit sem tudtok róla. Régebbi az, mint a tiétek, mely alig néhány esztendőre tekint vissza; a mi vágyunk évezredes; szinte azt kell hinni, hogy ez a vágyakozás megtanult várni, pedig türelmetlenebb, mint a tiétek, mert tudja, hogy meg kell halnia, ha továbbra is elviseli ezt a valóságnélküli, kísérteties életet. Türelmetlenebb, mert nem akar megelégedni emberi jogok — vagy most népjogokról lesz szó? — pusztá hirdetésével, hogy próféciájára azután ismét olyan korszak következzen, amilyen a legutóbbi volt. Nem akarja beérni a szellem Bastille-jainak ostromával, hogy aztán éppen olyan hontalanná váljék a felszabadult szellem, mint amilyen most. A mi vágyunk szilárd otthont akar építeni a szellemnek: a közösség házat. Ám hol építhetné ezt fel másutt, mint ott, ahol a nép, a népi kapcsolat és a népi közösség gyökerei élnek, ahol a vér és a sors ősrégi kötelékei lerakták már a közösség alapjait. Ezt a házat nem építhetjük idegen népek alapköveire. A szószéken együtt szónokolhat, a barrikádokon együtt harcolhat a zsidó a többiekkel, de ha építésre kerül a sor, rendszerint csődöt mond az idegen talajon. Az elméletek terén vezér, a propagandában érték a zsidó, de a keresztülvitelben hamarosan kiderül, hogy az épületnek csak a tervrajzát ismeri, nem pedig az alapjait, amelyekhez a tervet alkalmaznia kell, — hogy nem ismeri, nem tiszteli és nem látja azt, ami az idegen nép lelkében, életében, történetében éppenséggel igazi közösség tartozéka... Saját anyagra, saját talajra van szüksége a mi épületünkhöz. Nem mint egyének, mint nép akarunk építeni. Egyes zsidók, mint tanítómesterek majd adnak még lényegeset a Nyugatnak. De a zsidó nép építő-akarata másfelé: saját országa felé mutat.

Ekkor azonban megszólalnak a nemzeti dog-

matikusok: „Nagyon helyes! A zsidó népnek végre kezébe kell vennie önmaga sorsa intézését. Az emberiséget akkor szolgálhatja legjobban, ha korlátlanul kifejleszti sajátos adottságait. Teremtsük hát meg népünk számára a korlátlan fejlődés feltételeit! De ne vágjatok elébe a dolgoknak! Ne írjátok elő a nemzetnek, hogy milyen útat válasszon! Bízzátok rá, hogy más népekhez hasonlóan, az erők szabad játéka által találja meg helyes útját, igazi alakját! Hogy mit tegyen Izráel, ma még nem tudhatjuk; de oldjátok csak le bilincseit, s majd megteszi a magáét. Miért éppen a mi népünkre nehezedjék az igazi közösség megépítésének feladata? Miért akarjátok még ezzel a teherrel is súlyosbítani talpraállása nehéz munkáját? Nekünk sem kell egyebet megvalósítanunk, mint a többi népnek: nekünk is sajátosságainkat kell kifejlesztelnünk. Izráel háza, légy olyan, mint a többi nép!“

Azt feleljük erre: nem azok az asszimilálódtak, akik idegenben akarják szolgálni az igaz Istent, hanem ti: ti, akik jónak találtok minden bálványt a haza számára, ha annak a bálványnak véletlenül zsidó a neve. Asszimilálódtatok a század uralkodó dogmájához, a nemzetek szuverénitásának áldatlan hittételéhez. Minden nemzet önmaga ura és bírója, — tanítja ez a dogma; csak önmagával szemben van kötelessége, csak önmagának felelős; amit saját előnyére tesz, az jótett, amiért saját saját ügyeként harcol, az jó ügy; cselekedeteit igazolja szükséglete, ethos-át jellegzetessége, jogát hatalmi törekvése. Ez a dogma üli ma diadalát a világon. Bárhol megjelenik, meztelenül vagy százféle álruhában, mindenütt megfellebbezhetetlennek ismerik el és ha valamely politikai tényező nem is akar meghajolni előtte, annak is úgy kell tennie, mintha meghajolna. De a föld legvére-

sebb világháborújának napjaiban ez a dogma is hanyatlásnak indult. Jól értsük meg: a nemzet tudata, — mint az emberi élet egyik alapvető valóságának tudata — nem írtható ki többé az emberiség lelkéből és nincs is szükség erre; ezt a tudatot azonban ki kell egészíteni azzal a felismeréssel, hogy a föld egyetlen népe sem szuverén: csak a szellem! A szellem azonban — bármit mondjon is ellene egy Istentől elrugaszkodott nemzedék perverz relativizmusa —, a szellem, mely alakot formál a népek anyagkölöncéből: egy és oszthatatlan. Míg a népek kivonják magukat parancsai alól és az Abszolútum háta mögött élnek, — fel fogják falni egymást. Minél messzebb távolodik az ember a szellem szeretetétől és fordul a siker felé, annál jelentéktelenebbé válik az örökkévalóság szempontjából. Azt a népet, mely elsőnek szabadul ki ebből a szédületből és borul a szellem lábai elé, — kézenfogja és felemeli a szellem. A zsidó néphez, a szellem évezredes népéhez mi így szólunk: őrizze meg hűségét a szellem iránt és ne essék rabjává a dogmának. Nem lesz ez könnyű, — de nem is akarjuk megkönnyíteni. Nem akarjuk teljesen ráhagyni. Igazi vezetői ezt sohse tették. Nem a nép „sajátosságát“ nézték, amikor utat jelöltek ki számára — volt a népnek nem egy sajátossága, amit tűzvesszővel ostromoztak — egyedül a szellemhez fordultak, az egy és oszthatatlan szellemhez, mely előttük és bennük megnyilatkozott. Mi engedelmeskedni akarunk a szellemnek, hogy valósággá váljék általunk. Csak addig él bennünk az igazi élet csírája, míg a szellem népe vagyunk; azon a napon, midőn hasonlónak leszünk a többi néphez, megérdemeljük, hogy ne létezzünk többé.

Most pedig a törvény dogmatikusai veszik át a szót: „Jól beszéltek! Ám melyik az a szellem, amit magatokénak valltok és mi az a parancs, amit

hírdettek? Ez a szellem árnyékká lesz és a parancs üres szóvá, ha nem adtok neki életet és tudatot az egyetlen utolsó forrásból, ahonnan még meríteni tudtok: a zsidó hagyomány kútforrásából. Máskülönben önkényesen és nem a szükség szerint szabtok neki irányt. Az igazi közösséget akarjátok, — ám miből akarjátok meríteni a törvényt, ha nem Isten szavából, melyet népéhez intézett? És hogyan tudtok különbséget tenni Isten szavaiban a között, ami nektek még frissnek és használhatónak, s a között, ami nektek réginek és elkopottnak tűnik? Értsétek meg: ha zsidók akartok maradni és a zsidóságot akarjátok megvalósítani, vissza kell térnetek Istenhez és törvényei odaadó szolgálatához. Csak így, ebben az egyetlen, az egész nép számára közös zsidó életformában tudtok ismét összeforrni a néppel és szilárd talajt találni lábatok alá“.

Mi így felelünk: Oh, ti biztosak és biztosítottak, kik a Törvény hidjának korlátjához lapultok, hogy ne kelljen alápillantanoatok Isten szakadékába! Igen, nektek nyugodt, biztos talaj van a lábatok alatt, mi azonban végtelen mélységek fölött csüngünk, bámész szemmel. Ő ti örökösök és örökösök örökösei, akiknek nincs más dolgotok, mint az ősi aranypénzeket friss, mai bankóra váltani —, mi azonban, magányos koldusok, az utcasarkon gubbasztunk és vágyódva várunk segítőnkre. És mégsem adnánk oda szédülő bizonytalanságunkat és elárvult szegénységünket a ti magabiztosságtokért és bőségetekért. Mert nektek nem egyéb Isten, mint az, aki egyszer bevégezte a teremtés művét, semmi más, — de a mi számunkra az, akit úgy ismer a nép, hogy „minden nap megújítja a teremtés munkáját“, és valóban bennünk újítja azt meg és általunk és rajtunk keresztül akar új valósággá lenni; ahogy a világ határai közé korlátozta létét,

úgy az emberiség művében a mi létünk határai közé korlátozta magát. Nektek egyszer nyilatkozott meg Isten és soha többé; hozzánk azonban ma is szól, a jelen égő csipkebokorából és szívünk mélyének urim- és tummimjából; — s amit mond, több és nagyobb, mint bármely szó.

Mi tiszteletben tartjuk a Törvényt, népiségünk tiszteletreméltó erők által kovácsolt fegyverzetét; köszöntünk mindenkit, aki abban a közvetlen bizonyosságban él, hogy ezt a páncélt, úgy ahogy van, Isten adta népére saját kezével és akit nem akadályoz e fegyverzet súlya abban, hogy velünk együtt küzdjön. De vádat emelünk azok ellen, akik e páncélt e tudat nélkül hordják, és akiknek tagjait a páncél merevvé és nehézkessé teszi, olyannyira, hogy nem tudnak miatta munkához látni és a tiszteletreméltó vértzetet úgy viselik, mint valami dísz-jelmezt; azok ellen pedig, akik a törvényre hivatkozva meg akarnak akadályozni bennünket abban, hogy új fegyvereket vegyünk át az élő Isten kezéből, védekezni fogunk! Mert nem türhetünk semmit, ami odatolakszik közénk és Isten művének megvalósítása közé.

...Nem önkény vezet minket, hanem a mélységes szükségszerűség; a Hang vezérel bennünket. Az ősi zsidó örökség parancsol nekünk, ami zsidóbb minden formánál és normánál: megvalósítás, az Isten-közösség felépítése, új élet kezdése. „Törjetelek új barázdát és ne vessétek a magot a tüskék közé“ — szól a hang. Mi engedelmeskedni akarunk. Mi Cion útjára akarunk lépni s ez az út az átélt igazságok útja. S nem úgy, hogy a törvényt, mint ti ajánljátok, Isten keze helyett a nép kezéből fogadjuk el, hanem közös megvalósításban, közös építésben, közös újrakezdésben akarunk összeforrni a néppel. Akkor majd eljő az idő, midőn szavakba, új Igék alakjába foglalódik a kimondhatatlan.

Az emberek közti igaz életben nyilatkozik meg majd nekünk az új íge. Először cselekszünk, azután meghalljuk a szót: saját tetteinkből. Az igazi közösség a jövődő Szináj-hegye.

## VII.

Ime, azzal, hogy megvizsgáltuk az útakat, melyeket feleletként mutattak nekünk arra a kérdésre, hogy mit kell tennie Izraelnek, azzal, hogy megvizsgáltuk és elvetettük őket, — meg is találtuk az egyetlen igaz utat. Azt az utat, mely Cionon át az emberi közösség megújódásához vezet.

A gálut messiási álmaiban és fellobbanásaiban mindig egybeforrottan jelent meg a népi és az emberi elem, a felszabadulás és a megváltás vágya, a saját országra és az igazi közösségre való törekvés. Ez a vágy és ez a törekvés mindannak beteljesedését igéri, ami zsidó s ami emberi Izraelben. Ez volt a megvalósítás vágyának menedéke. Midőn a modern cionizmus a zsidó Palesztina gondolatát a politikai mozgalom középpontjába állította, túlnyomóan a népiség oldaláról fogta fel e gondolatot; lényege következtében nemzeti mozgalom akart lenni, aminők nagy számmal akadnak Nyugaton, azzal a különbséggel, hogy ehhez különleges kolonizációs szándék is szegődött. Igaz ugyan, hogy vezetői felvázolták az „igazságos társadalom“ képét és különösen kedveztek modern telepítési eszméknek; de a félreismerhetetlenül mélyebb pátosz, a félreérthetetlenül hangsúlyozottabb szín akkor lépett előtérbe, amikor a nemzeti újjászületés, az új nemzeti kultúra alapvonalait kellett felmutatni; kétségtelen, hogy ebben volt a mozgalom szellemi súlypontja. De igazi megújódás még sohasem fakadt pusztán nemzeti törekvésekből; az újjászületés célja sosem a különleges forma; a

megújult emberi tartalom szenvedélyes megragadása, a „humanizmus“ az alapja minden renaissance-nak, mely azért ölt különleges formát, mert az új tartalom feszítőereje szétrombolja az öröklött formákat. Európa nemzeti kultúrái is csak azért jöhettek létre, mert új szellemi világ tört felszínre és kifejezésre. Nem a hebraizmus, hanem a héber humanizmus — a szó nagy történelmi értelmében — kell, hogy alkossa a zsidó megújodási mozgalom magvát. S ez azt jelenti, hogy a zsidóság nagy emberi tartalmának szenvedélyes megragadására és megújítására kell törekednünk, helyesebben: eredeti, legmagasztosabb lényegét, a megvalósítás törekvését kell megragadnunk s új életre keltenünk, — s akkor önmagától kialakul a nagy nemzeti forma is...

Csak akkor megy végbe a zsidó nép újjászületése, ha az új formában eggyé forrad a népi és az emberi, a felszabadulás és a megváltás vágya, a saját országra és az igazságos közösségre való törekvés.

## VIII.

„Az egész ember megújodása“ — ma sem tudnám kifejezőbben meghatározni, mint közel husz évvel ezelőtt, annak a nagy folyamatnak a tartalmát, melynek külső megnyilatkozási elemei az új események: a zsidó nép egy részének Palesztinába való visszatérése és Palesztina kisebb-nagyobb önkormányzattal való felruházása. De, mint minden újjászületés az emberek és népek, társadalmi rendek vagy elméletek életében, ez sem azt jelenti, hogy valami egészen új, eddig ismeretlen hajtógépet rejtenek el a lelkekben és eddig még sose látott, új arculattal látják el, hanem azt, hogy újra felfedezzük az eltemetett ősi kincset, újra



megtaláljuk az eltévesztett irányt, újra alkotóvá pezsdítjük az elszunnyadt hajlamokat; azt jelenti, hogy újra birtokba vesszük, ami hajdan, mint szerzett életforma vagy velünk született törekvés, sajátunk volt, de később elvesztettünk; és hogy mindezáltal, — persze új kornak megfelelően, új körülmények között, új lelkialkatban és sorsban, új dolgok tömegéből és új alkotóerő feszültségéből, — mégis valami lényegbevágóan újat teremtünk. Azt mondtuk: mint szerzett életforma vagy mint velünk született törekvés. A szerzett életforma azt követeli, hogy újra magunkévá tegyük és ismét gyakoroljuk, persze alapjában megváltozott viszonyok között, sok-sok bonyodalmat s tévelygést átészelt lélekkel; ilyen birtokbavétel lenne: őshéber értelemben újra összeforralni a földdel, a földmunkával s a föld élvezésével. A velünk született törekvést nézve viszont szegényes, értelmetlen és méltatlan, fiktív birtokbavétel volna azt ismét úgy magunkévá tenni, hogy addig sóvárgunk az igazi közösség felépítésére, míg újra „betelt az idő“; ez egyértelmű lenne azzal, mintha az eltemetett őskincset csak azért ásnánk ki, hogy mutogassuk, az elfelejtett irányt csak azért találnánk meg újra, hogy a szél útját jelezzük vele és elhanyagolt telepeket csak azért élesztenénk újjá, hogy azokkal népgyűléseken dicsekedhessünk. Ami ősidőkben valóban velünk született hajtóerő volt, de később elkallódott vagy megfakult, — azt csak úgy szerezhethetjük vissza igazán, ha valóraváltásán nyomban, a megújuló pillanat vívódásainak kellős közepén megkezdjük; szörnyen félreismeri az ilyen pillanat végzetes mélységeit, aki azzal vigasztalja magát, hogy ráérünk később „behozni“ e mulasztást. Ebben nyilvánul meg legvilágosabban telepítési feladatunk forradalmi magva.

A mi ügyünkben azonban, a látók és akarók

szemében, mindkettő mély, benső kapcsolatban van egymással; mert a régi zsidóság nem a tiszta szellemenben, hanem a természetes életben akarta megvalósítani Istent. Ahogy vallása parasztvallás volt, úgy törvényhozása agrár-törvényhozás. A próféták által követelt emberiség földhözkött emberiség volt és még az esszéusok is szántóvető élettel szentelték meg napjaikat. Nem lehet szó igazi közösség felépítéséről földművelő élet, a föld erejéből fakadó élet valóságos istenszolgálatná való emelése nélkül, mely a többi népréteget is megragadja, Istenhez és a földhöz kapcsolja. A szellem törvényei a föld helyesen értelmezett törvényei. A „szellem diktatúrája“ az emberré vált, Istent-akaró természet diktátumát hajtja végre.

A mi forradalmunk, a telepítő forradalom, azt jelenti, hogy egy hagyomány teljesítését választjuk feladatunknak. E hagyományból azt kell kiválasztanunk, ami földhöz közeli és ami Istenséggel tölti meg a természetet; és el kell vetnünk belőle azt, ami idegen a földtől, ami elvonatkoztatott racionalizmus, ami a természet elűzése Isten színe előtt.

## IX.

Ha ilyenformán, látván látva, megismerjük belső történetünket, a megvalósításra törő zsidó akarat emlékezetét, akkor annak inmanens alap-törvényei világtávlatú jelekben bontakoznak ki előttünk. Ezek:

a *közösség*, mint Isten megvalósítása az emberek együttélésében;

a *föld*, mint ennek az együttélésnek a helye, amit Isten nem az egyes embernek, hanem a közösségnek adott;

a *munka*, mint az ember örök szövetsége a

földdel, ami szentté válik, ha azt a testi-lelki élet teljességével, szabad és áldozatos közösségi szolgálatban, Isten szolgálatában végzik el;

a *segítség*, test és lélek kölcsönös segítsége, mellyel az emberek egymást tartják, egymást viszik, egymást felszabadítják a megvalósítás művének elvégzésére, Isten igazi szolgálatára;

a *vezérség*, mint a segítségre legmegfelelőbb és leginkább kész egyének tisztsége, melyet Isten, az egyedül uralkodó bizalmából, nem egyházilag különlegesített emberek töltenek be, akik leereszkednek a világhoz, hanem világilag egyetemeseek, akik felmagasodnak a szellemhez;

a *gyülekezet* sokrétű formája: helyi gyülekezet, szövetkezet, bajtársi viszony, testvériség, mint minden közösség alapsejtje, melyben tartósan tetet ölt az emberek közötti közvetlen kapcsolat, az isteni elem hordozója;

a *közület*, mint a megvalósítás életerős akaratával megtöltött közösségi sejtek szövetsége, melyek épp olyan közvetlen kapcsolatban fűződnek egymáshoz, mint amilyen közvetlenség uralkodik saját körükben; közösen betelepített földön, közös alapon szabályozott munkaviszonyok között, a közösségi képviselők által megszervezett kölcsönös segítség rendszerében, a kiválasztódás útján legalkalmasabbaknak bizonyultak vezetése alatt;

az *emberiség*, mint az ilyen közületek szövetsége, melyek hasonló közvetlenségben kapcsolódnak egymáshoz;

a *szellem*, mint a hűségnek és a megújulásnak prófétai tanítója: mely hűségre int a megvalósítás és annak törvényei iránt, ragaszkodásra buzdít az igaz közösség ügyét szolgáló intézményekhez, de őrzője a szociális dinamikának is, melyben minden intézménynek és közösségi formá-

nak örök ritmus szerint kell megújhódnia, nehogy megmerevedjék, s halott dolog kormányozza az élóket, ahogy az a mai ember világában történik; mindenekfóllott azonban a *Névtelennek* — minden megvalósítás céljának — a *Neve*, melyet kifejezetlenül is ismer minden ember, aki a megvalósítás művére elszánt, ha azzal kérkedik is, hogy régi értelmezésekból kinóve, túl jutott Istenen; de amelyet mélységesen nem ismernek a megvalósításra restek, kik romlandó istenfogalmakon kéródznek és akiket majd csak az igazi közösség vált meg az igaz élet számára.

\*

...Jól tudjuk, mérhetetlen ellenállással kell megküzdenünk; tudjuk, hogy a közösséget alakító tettel minden erő szembeszegül: a megszokottság merevsége s a pillanat rabszolgáinak tunyasága; az elhamarkodott elvhajzás s a felelőtlen feltúnési vágy; a szúkkeblú önzés s az alkalmazkodni nem akaró hiúság; a hisztériás önfecsérlés és az irány nélküli kapkodás; a „tisza elmélet“ kultusza s a „reálpolitika“ kultusza. Ismerjük az örök tömeg természetét: ellenszegül az erkölcsi követelmény formáló akaratának s lerántja a tettet mindent elmálasztó hinárjába. Mégis reménykedünk, mégis tervezünk, mégis nekilátunk. Jól ismerjük, túlon túl, az erev-rávo: a megalkuvó, a megvalósítással szembehelyezkedő gyülevész népséget, mely minden tisza kezdeményezést meggyaláz a zsidóságban és nem tudhatjuk, mennyire sikerül távol tartani e tömeget az országtól, ahol majd kizsákmányolási és nyerészkedési lehetőséget szimatol. De minden elmúlt és eljövendő csalódáson túl, annál mélységesebb a bizonyosságunk Izráel felől és annál inkább várunk Istenre.

## JAKOB KLATZKIN

Achad Haam és Martin Buber „szellemi“ zsidóságával és „kultúrcionizmusával“ szemben Jakob Klatzkin a legracionálisabb és legradikálisabb nemzeti álláspontot képviseli: a „formai nacionalizmust“.

Klatzkin Buber nemzedékéhez tartozik (1862-ben született). Ugyancsak modern zsidó gondolkodó. Oroszország volt a szülőhazája. Következetes racionalizmusa annak a nemzedéknek a szellemét képviseli, mely szembefordult Achad Haammal s amellyel (az „új írók“ generációjával) élete alkotmányáig hadakozott az agg mester.

Klatzkin korán került el Oroszországból a Nyugat fővárosaiba. 1909-től 1911-ig a Welt szerkesztője. 1915-től 1918-ig francia nyelvű folyóiratot ad ki Bulletin Juif címmel Svájcban és Al Hamismar név alatt héber könyvkiadót alapít Lausanne-ban. A háború után Svájcból Németországba költözik. Itt kezdődik élete legtermékenyebb korszaka. Freie zionistische Blätter címmel cionista hetilapot indít Heidelbergben (1921), majd résztvesz az Eschkol nagy zsidó könyvkiadó vállalat alapításában. Kezdeményezésére határozza el a vállalat a 15 kötetes Encyclopaedia Judaica kiadását és a hatalmas munka német és héber kiadásának Klatzkin a főszerkesztője.

Ebben az időben jelenik meg Probleme des modernen Judentums című alapvető munkája (a második kiadás címe: Krisis und Entscheidung),

melyben végső következményekig viszi a „galut tagadásáról“ és a „formai nacionalizmusról“ szóló elméletét. Hermann Cohenről írott monográfiája és egyéb filozófiai írásai nemzsidó körökben is feltűnést keltenek. Közben Franciaországban is jár és baráti kapcsolatba kerül Romain Rolland-al. A nagy francia író és a modern zsidó filozófus levelezése a kor szellemi és társadalmi kérdéseiről irodalomtörténeti dokumentum. Midőn 1936-ban, a harmincas évek európai eseményeinek hatása alatt — a „Probleme des modernen Judentums“ kiegészítéseként — Klatzkin kiadja Die moderne Judenfrage című írását, Romain Rolland írja hozzá az előszót. Ennek előzményéhez tartozik Klatzkin kiutasítása Németországból. Azóta Svájcban él, Vevey-ben. Ebben a kis városban, a hegyóriások között folytatja irodalmi munkásságát.

Klatzkin héberül, franciául és németül ír. Héber tanulmányainak gyűjteménye Techumim és Keráim címmel jelentek meg (1924). Sekiat hechájim (1925) című bölcséleti munkájában a vitalizmusból kiindulva új filozófiai világnézet hírnöke. Héberre fordította Spinoza „Etika“-ját (1923) és héber tanulmányt írt róla (1924); héber antológiát adott ki a középkori zsidó filozófusok műveiből.

Klatzkin zsidó elmélete azon a síkon mozog, melyet előtte főleg Berdyczewsky (Micha Josef Bin Gorion, „Die Sagen der Juden“ szerzője) képviselt Achad Haammal szemben. Tagadja a „szellem“ nemzeti kötöttségét s csak a „formát“ ismeri el nemzeti kritériumnak. Szerinte az embert nem szelleme teszi zsidóvá, hanem életformája. Miután a zsidó vallás és törvényei elvesztették régi érvényüket a modern zsidóság életében és nem formálói többé a zsidó életnek a gálutban, — csak a cionizmus tarthatja fenn a zsidóságot új életforma kialakításával. A zsidóság új kritériumának alapja: az

ország (Palesztina) és a nyelv (héber kultúra). Csak ez a két tényező lehet létének és jövőjének meghatározója. Minden egyéb, tehát a gáluti zsidó lét is elmúlásra van ítélve.

Ez a nemzeti radikálizmus és „formai nacionalizmus” azonban korántsem veti el a szellemet, csak elvitatja döntő szerepét a nemzeti lét szempontjából. S amilyen radikális a nemzeti lét alapjainak és mibenlétének meghatározásában, vagyis az ország és a nyelv követelésében, ugyanolyan következetességgel hirdeti a szellem univerzális szabadságát és kötetlenségét. Csak az életforma lehet nemzeti, — a szellem univerzális. Így párosul Klatzkin szemléletében a radikális nacionalizmus a következetes humanizmussal. Nemzeti külső — univerzális tartalom, nemzeti életforma — egyetemes-emberi szellem: ebben látja Klatzkin (akárcsak Berdyczewsky) az új héber irodalom és a cionista magatartás útját.

Két irodalmi és szellemi iskola teremtődött a zsidó nemzeti mozgalom fejlődésében. Az egyiknek Achad Haam a mestere és Bialik a reprezentatív költője; ez az iskola a múlt és a jövő szintézisét keresi (Bialik „Talmudistá”-ja az ódon tanházból keresi ki az utat az „Áldás” felé, mely a chalucok himnusza) és elválaszthatatlannak tartja a testet a szellemtől. A másiknak Berdyczewsky és Klatzkin a mestere és Tsernichowsky és Slonsky a költője, kik elválasztják a jövőt a múlttól, a testet a szellemtől. Klatzkin szemében a „nemzsidó” szellemű Tsernichowsky, aki leborul Appollo szobra előtt és a hellén szellemnek hódol, de héberül ír és Palesztinában él: százszorosan zsidóbb, mint a gálut „zsidószellemű” írói, akik idegen nyelven írnak és idegen kultúrszférában élnek.

# A ZSIDÓSÁG PROBLÉMÁI

(1920)

## I.

Midőn a felvilágosodás megrendítette a zsidó vallás alapjait, akkor bukkant fel először a *zsidóság* mibenlétének kérdése, ami döntőbb jelentőségű sorsunkra az úgynevezett zsidókérdésnél. Van-e zsidóság a zsidó hithűségen kívül? S ha évezredek át azonos fogalom volt a zsidóság és a zsidó vallás, nem következik-e ebből szükségszerűen, hogy a zsidó vallási törvények elhagyása a zsidóság elhagyása? Ez ellen a halálos ítélet ellen a nemzeti önfenntartás öntudatlan ösztöne védekezett. Új alapot keresett a régi alapjait elvesztett zsidó lét számára.

Ebből a zavarból az önfenntartás ösztöne egy a vallás helyére állított pótlék formájában talált kiutat. Az úgynevezett vallási kéreg elhajítása után néhány megmaradt, elvont eszmét kínált pótlásul az elértéktelenedett tartalomért, amiket csakhamar örök lényegnek nyilvánított abban a hiszemben, hogy azok minden idők számára biztosítják a zsidóság fennmaradását. Így vélték kielégíteni a felvilágosodás és az öntudatlan nemzeti lét-fenntartási ösztön kívánalmait: feloldották a vallási korlátokat, anélkül, hogy feladták volna a zsidóságot. Kiagyaltak egy ideológiát, amely tökéletesen megfelel a korszellemnek és ugyanakkor ki-



menti a zsidóságot a vallás romjaiból. A meghasonlott lelkeknek minderre azért volt szükségük, hogy lehetővé tegyenek zsidóságot zsidó életformák nélkül. Az új ideológia viszont ezt csak úgy érthette el, ha kiküszöböli a zsidó formákat a zsidóság lényegéből; ha a zsidóságot minden külön forma ellen irányuló eszmének nyilvánítja. Ha azelőtt a zsidóság és a zsidó vallás ugyanaz volt, akkor most ennek helyébe a *zsidóság* és az *emberiesség* azonossága lép. A vallási és a nemzeti korlátok helyébe kozmopolita távlatok kerülnek. A zsidóságot az emberiség eszméjévé deklarálják s kijelentik: ez az egyedüli lényege, minden más csak függvény. Így azután megtalálják a keresett, kényelmes zsidóságot. Van zsidóság zsidó életformákon kívül. Van zsidó tudat, zsidó lét nélkül. Zsidó lehet valaki anélkül, hogy zsidó módon kellene élnie; sőt csak akkor zsidó igazán, ha nemzsidó módon él. Következésképpen: a zsidóság eszméjéből fakadó parancs: levetni sajátosságunk nemzeti formáit. Ezt a meghatározást a leleményes nemzeti ösztön találta ki a vallás megrendülése és az ebből keletkezett válság nyomán. Ez a megfogalmazás a belső bonyodalom és az öntudatlan ellentmondás minden jelét magán viseli, miután az a kétértelmű feladata, hogy lehetővé tegyen zsidó létet zsidó jelleg nélkül. *Ennek a formulának mindenesetre megvan az az érdeme is, hogy évtizedeken át fenntartotta a zsidó tudatot zsidó lét nélkül és így sikerült elnapolnia a válságot.*

A következmény azonban nem maradhatott el. A szellemiséggé párolt és eszmei tartalommal zsugorított zsidóság asszimilációjához vezetett. Eszmei komplexumának: az egyistenhit, a messiánizmus, az optimizmus, az abszolút igazságosság stb. eszméjének, amelyek mind az egységes emberiség eszméjébe tartoznak torkolni, nincsenek nemzeti kö-

töttségei és korlátai; nem is kíván ilyesmit, sőt épp az ellenkezőjét kívánja. Erkölcsstan vagy világnézet sohasem pótolhat nemzeti differenciálódási tényezőt, még kevésbé a zsidó erkölcsstan, a zsidó világnézet. Így született meg Nyugateurópában a fiktív zsidóság.

Ez az eredete a „zsidóság szelleme“ (*Geist des Judentums*) jelszónak. A nemzet önfenntartási ösztöne vonakodott elismerni a halálos ítéletet és kitermelt egy „raison d'être“-t, új jogcímet az élethez. Ez azonban csak rövid időre tudott erőt önteni a látszat-létbe, — egész természeténél fogva egyébként csak arra volt alkalmas, hogy nemzeti létünket aláássa. És tényleg, ez a jelszó: a „zsidóság szelleme“ csődhez vezetett.

Az asszimilációs mozgalom első indítékai nem anyagi természetű törekvésből táplálkoztak, mely, mint mondani szokták, el akarta adni a zsidók lelkét az egyenjogúsítás egy tál-lencséjéért. Nem. Idealisztikus elvből fakadtak: ez az elv a zsidóságot, mint ideológiát akarta fenntartani, vallási alapjainak megrendülése után.

Az asszimilációs törekvés így — eredete szerint — távolról sem utánzási vágy és „szolgaság a szabadságban“,<sup>1</sup> ahogyan rágalmazni szokták. *Sokkal inkább a nemzeti ösztön eltévelyedése, mely a zsidóságot, mint valami eszmei tant igyekezett megmenteni.*

A következmény azután természetes folyománya annak az ismérvnek, amit a zsidóságnak, mint eszmének, jellemző vonásaként felállítottak. Miután ennek az eszmének a megnyilatkozásai erkölcsi jellegűek és így általános emberi természetűek,

---

<sup>1</sup> Klatzkin Achad Haam „Szolgaság a szabadságban“ c. írására céloz.

ezért szükségszerűen elnemzetietlenítő univerzalizmusba és kozmopolitizmusba kellett torkolniok.

Igy válik érthetővé az a mély irónia, mely abban a belső ellentmondásban mutatkozik meg, hogy az emancipációs korszak szószólói a zsidóság világnézetének posztulátumaként egy lélekzet alatt követelték a zsidó sajátosság feladását kiválasztottságunk és a küldetés eszméjének büszke hirdetésével, ami egyértelmű a nemzeti sovínizmussal. Így válik érthetővé az irónia, hogy a zsidók asszimilálódását a zsidóság szelleme és prófétáinak nevében követelhatték.

Ugyanilyen meghasonlásban szenved a nyugati zsidó ortodoxia is, mert nem saját életnedveiből táplálkozik. Vallásunk újjáépülését Nyugaton a nemzeti önfenntartási ösztön hozta létre, de ebből a vallásból továtűnt a lélek. A nemzeti ösztön volt az, amely ragaszkodott a hagyományhoz és abba új életerőt öntött; ez az erő az, ami még mindig hat. A nyugati zsidó ortodoxia a nemzeti érzés ez öntudatlan funkciójának köszönheti létét.

\*

A nemzeti gondolat fellépéséig két ismérve volt a zsidóságnak: a *vallás* kritériuma, mely szerint a zsidóság parancsolatok és tilalmak tana; és a *szellem* kritériuma, mely a zsidóságban különböző eszmék tanát vélte felfedezni, mint amilyen az egyistenhit, a messiánizmus, az abszolút igazságosság eszméje stb. Mindkét kritérium megegyezik abban a szubjektív elemben, hogy hitvallásra vonatkoztatja a zsidóságot. Mindkettő szellemi közösségnek határozza meg a zsidó népet: az első vallási, a második világnézeti alapon álló közösségnek.. Aki elveti a zsidó vallást, az a zsidó közösségen kívül helyezi magát, — dönti el az első meghatározás. Aki elveti a zsidó erkölcsstan eszméjét,

az a zsidó közösségen kívül helyezi magát, — így kellene szólnia, logikusan, a másodiknak. A szellem kritériuma két ágazatra oszlik: az asszimiláció és az éretlen nacionalizmus ágazatára.

E kritériumokkal szemben lép fel a harmadik meghatározás: a *következetes nacionalizmus* kritériuma. Ez objektív tényezőre vonatkoztatja a zsidóságot s tanítása szerint a zsidóság nem vallási, sem erkölcsi hitvallás. Nem hitközösség vagyunk, hanem ugyanazon család tagjai, közös történelem hordozói. A zsidó világnézet tagadása így nem helyezi az egyént a zsidóságon kívül, mint ahogy a judaizmus mellett való hitvallás sem avat még zsidóvá valakit. Röviden: a nemzeti hitvallás nem köti ki feltételként a zsidó vallás vagy a zsidó világnézet vállalását.

Eszerint tehát a történelmi kötelék meríti ki nemzeti együvértartozásunk teljes tartalmát? Csak a közösségi élményen vagy a sorsközösségből fakadó jellemközösségen, a történelmi család múltján és a jelenén van a hangsúly? A zsidóságból ugyanúgy nem lehet kiválni, mint ahogy a családból? Ez esetben a szabadságelv előnyével rendelkezne az első két kritérium, miután a zsidóságot vallási vagy erkölcsi hitvallásnak tekinti, míg a nemzeti kritérium történelmi adottságnak veszi a zsidó létet s ezt az adottságot nem lehet feloldani valamely hitvallás által. Ez azonban nincs így. A nemzeti kritérium a történelmi, családi közösség mellett megköveteli még a közösséghez való *akaratot* is a jövőben. Vagyis két mozzanat, lét és tudat, állapot és hitvallás határozza meg nemzetiségünket: a történelmi közösség és a történelmi akarat mozzanata, akarat a közösséghez és a minden időkre szóló közösség-alkotáshoz.

A főként Achad Haam által képviselt *szellemi nacionalizmus* a fejlődéselméletre hivatkozik. A

zsidóság szelleme a vallásból erkölcsi világnézetté fejlődött s bizonyos eszmei magatartásban találta meg lényeges kifejezését. Ha meg akarjuk őrizni nemzeti egyéniségünket, akkor meg kell őriznünk és tovább kell fejlesztenünk szellemünknek ezt a történelmi alkotását. Ez a nacionalizmus ezért bizonyos világnézet fejlődéseként igyekszik felfogni a zsidóság nemzeti fejlődését. De módszerbeli hibát követ el, amikor nem tesz különbséget *nemzeti értékelés* és *nemzeti kritérium* között. Valamely eszme nemzeti értéke ugyanis még nem jelent okvetlenül nemzeti kritériumot is. Ahogy az achadhaami elmélet nem köti a zsidó létet a zsidó vallás igenléséhez, — ami pedig nemzeti értékeket hord magában, — ugyanúgy nem követelheti a zsidó eszmei tanok igenlését sem.

A fejlődéselméletnek a zsidóság nemzeti kritériumára való alkalmazása már csak azért sem lehet a zsidó szellem meghatározása, hanem csupán értékelés, mivel nem áll módunkban eldönteni, milyen haladást jelentene a szellemi lényeg evolúciós fejlődése és milyen haladást jelentene ennek a szellemi tartalomnak forradalmi megszakadása. Nem csoda, ha ellentmondásokban bővelkedik ez az elmélet. A két egymást követő kritérium, a vallási és a nemzeti között ingadozik. Az egyikből meríti a szubjektív vallási mozzanatot, a hitvallás követelményét; a másiktól kölcsönzi az objektív nemzeti momentumot, a történelmi fejlődést.

Még kirívóbb az ellentmondás, mihelyt ez az elmélet nemzeti kötelességgé teszi annak az eszmének a fenntartását és ápolását, amelyet a zsidóság szellemeként rögzített le. Egyrészt ugyanis nemzeti értékítélet nevében állítja fel ezt a követelést, másrészt viszont kénytelen elismerni, hogy valamely erkölcstannak csak önmagában lehet értéke és nem önmagán kívül; s ezért általános kultúrális

szempontokból igyekeznek megalapozni a judaizmus eszméjét. Vagyis két heterogén mértéket állít fel s ez csak tovább fokozza az elmélet kétértelműségét. Ha a zsidóság valóban erkölcsstan, akkor az etikai és nem a nemzeti kritérium a döntő; ha pedig az etika igazolja eszméit, akkor azok általános emberi érvényre tartoznak törekedni; ha viszont nem ez az eset, akkor nemzeti érvényre sem tarthatnak igényt. A zsidó erkölcsstan nem lehet csak a zsidóknak fenntartott különleges tan, vagyis nem lehet kötelező reánk nemzeti okokból. Felismerést és hitvallást tételez fel, amit nem határozhatnak meg külső okok. A zsidóság szellemének nyilvánított erkölcsi eszme fenntartása és ápolása tehát csak az erkölcsi kultúra követelése lehet s mint ilyen az etika hatáskörébe és mértéke alá tartozik, mely egyedül illetékes ez eszme igazságtartalmának megvizsgálására, elismerésére vagy elvetésére.

A heterogén értékítéletek hasonló összekeverését találjuk ortodox exegeták gyakori kísérletében is, hogy bizonyos zsidó vallási törvényeket, pl. az étkezési törvényeket, egészségügyi követelményként indokolják és igazolják. Nem veszik észre, hogy milyen rossz szolgálatot tesznek a vallásnak, amikor vallásonkívüli ítélőszék elé állítják ezeket a törvényeket és feladják azok feltétlenségét: tudományos szakvéleménytől teszik függővé érvényüket.

A zsidóságnak ez az ál-nemzeti kritériuma módszertanilag kevésbé megalapozott, mint a vallási. A zsidóságnak, mint vallásnak, világos és egyértelmű a meghatározása: szabályok rendszerébe van rögzítve. A „zsidóság szelleme“ viszont nem foglalható semmilyen formulába, mindig feltételes marad, így tehát nem kritérium. Ezért határozták meg a zsidóság szellemét annyiféle definícióval. Egyesek az egyistenhitben, mások a messiánizmus-

ban vélték megtalálni. És még mindig nem dőlt el a kérdés, vajjon istenünk a „bosszú istene“ vagy a „könyörületességé“? Az egyik meghatározás az optimizmusban fedezi fel a zsidóság szellemét, a másik az elvont eszmeiségben: „ne faragj magadnak képeket és alakokat“; a harmadik az abszolút igazságosságban; a negyedik a racionalizmusban. Sőt, *Sombart* e racionalizmus alatt az üzleti rációt azonosítja a zsidóság szellemével. Ha ezeket a meghatározásokat kritériumnak ismernők el, vajjon a zsidóság szelleme nevében nem kellene-e megkövetelni a monoteizmus, a messiási gondolat, az optimizmus, az elvont eszmeiség, a racionalizmus, sőt a kereskedői szellem megőrzését és előmozdítását ugyanúgy, mint nemzeti lényünk megőrzését és előmozdítását? S valóban ez gyakran elő is fordul. Itt tehát ismét kiderül a „szellemi zsidóság“ elméletének tarthatatlansága.

Magában nemzeti táborunkban is komoly formában merülhetett fel a kérdés, vajjon nem a kereszténység képviseli-e és terjeszthetné is inkább a zsidóság szellemét s ezért van-e még létalapja a zsidóságnak és értelme szenvedéseinknek? Erre a kérdésre teljesen megfelelt az a kedvező felvilágosítás, amely a zsidóságot az igazságosság elveként különbözteti meg a szeretet elvét képviselő kereszténységtől s ebbe a szubtilis megkülönböztetésbe helyezi létalapunkat. Ezek után a zsidóság léte és alkata fölött a zsidóság lényege és a kereszténység lényege körüli tudományos kutatás hivatott dönteni. Ha azután történetesen kedvezőtlen eredményre vezetne a kutatás és ez az ideológiai megkülönböztetés nem bizonyulna lényegbevágónak, akkor nem lenne többé tartalma és alapja a létünknek. Ime, a szellem kritériuma, mely életjogunkat a judaizmusnak, mint tannak a jogosultságától, annak sajátosságától és jóságától teszi függővé!

Következetes nemzeti elmélet erre csak így válaszolhat: a zsidóság lényegének bármilyen formában való felfedezése jó lehet nemzeti értékelésre, nemzeti minősítésre, de nem lehet nemzeti kritérium. Mint ahogy a „tout ce que n'est pas clair, n'est pas français“ (mindaz, ami nem világos, nem francia) megfelelhet nemzeti értékelésnek, de semmiesetre sem lehet nemzeti kritérium, hasonlóképpen bölcseink mondása, hogy „a zsidók könyörületeseek, szemérmesek és jótékonyak“ — amennyiben igaz, — értékelése lehet lényünknek, de nemzeti kritériumot nem foglal magában.

\*

De tegyük fel, hogy elfogadjuk a zsidóság szellemét, mint a zsidó lét kritériumát; nem kell-e ebben az esetben a nacionalizmus ellen fordulnunk? A szellem mélységes sajátosságából adódik, hogy nem alkothatja nemzeti kritériumunk tartalmát.

A legtöbb ókori vallás az érzelem és a képzelet elemeiben gyökerezik. Mindkettőnek része van a mitosz alakulásában; minden mitosz viszont az istenség szemlélése a természetben. A zsidó vallás két létfajtát különböztet meg és az isteni létet elválasztja a természeti léttől: vagyis elveti a mitoszt. Ereje nem mitikus hit, hanem felismerés (*daat*) és hűség (*emuná*). Azzal kezdődik, hogy az érzelem és a képzelet bálványait, a mitikus isteneket ledönti és racionális lényéből fakad az is, hogy népvallásból világvallássá igyekszik válni.

A zsidóság ősforrása a felismerés ereje. Az Egyisten felismerése vezetett az erkölcsi egység, az erkölcsi törvény felismeréséhez. A zsidó vallás legmélyebb alapja a törvény.

A mitosszal való szembehelyezkedés kizárta az érzelmi és képzeleti elemet, sőt a mitosz metafizikai indítékát is. A mitosz elméleti érdeklődést ta-



nusít a kozmosz iránt, látni ákarja a világ és Isten természetét. A zsidó vallás elveti a mítosz elméleti érdeklődését a világ és Isten iránt. Felismerése az emberhez igazodik. Gyakorlati érdeklődésre irányul, arra, hogy mit tesz és mit nem tesz az ember, vagyis a cselekvésre. A zsidó Isten attribútumai nem a lét és az isteni természet, hanem a cselekvés, az isteni parancsolatok, — tanítja Majmuni. „Mit jelentenek nekem az isteni titkok?“ A zsidó vallás nem ismer metafizikát; alapjában véve filozófiája sincs. Vallásfilozófiája is sokkal később, idegen befolyások alatt alakult ki.

Igy tudjuk csak megérteni azt a szinte egyedülálló jelenséget, hogy a zsidó vallásnak nincsenek hitcikkelyei, tanainak nincsenek elméleti előfeltételei. Minden vallás valamely filozófiában, valamely elméleti tanban gyökerezik; gyakorlati előírásai ideológiai alapelvekből következnek. A mi Bibliánk azonban részben krónika, részben törvénytár. Hol marad a metafizikai indokolás? „Én vagyok Jehova, a Te istened“, ez az egyetlen, rövid bevezetés, és ezután közvetlenül a száraz előírások következnek: „Tedd!“, „Ne tedd!“. Hol az elméleti megalapozás? A törvény az első. Vallásunk nem kérdezősködik a rendelkezések oka felől. Parancsolatai és tilalmai, szabályai vannak, de nincsenek alapelvei, nincsenek dogmái. Ami van, az csak jóval később és tulajdonképpen csak sokáig és hevesen vitatott rendszeres vezérfonalként állott elő.

Ez az oka annak, hogy a kabbala nem idézett elő szakadást a zsidóságban, elméleti újításokat hozott, anélkül, hogy gyakorlati reformokat kívánt volna; új eszméket vezetett be, de nem nyúlt a törvényhez. Minden más vallásban olyan új tan, mint a kabbala, szekták alakulásához vezet; a zsidó vallás azonban a legrégebb időktől kezdve el-

túrte a legnagyobb elméleti jellegű különbségeket, a vitatkozó iskolák legmélyebb nézeteltéréseit, mindaddig, amíg nem érintették a cselekvés törvényeit. A mi vallásunk türelmes az eretnek eszmékkel szemben, de szigorú a törvény betartásának követelésében, türelmes az elvvel szemben, de szigorú a cselekvés, a mű tekintetében. „Nem a Tan a lényeg, hanem a Cselekvés“, — mondják bölcseink. Igen, „a parancsolatokhoz (*micvót*) nem kell áhitani“. A Tóra nemcsak tan, hanem törvényt is.

Csak olyan ellentétek bontották meg a zsidók egységét, amelyek a törvény megváltoztatására törekedtek. Így alakultak ki az esszéusok és szadduceusok szektái. Talán a kereszténység nem szakadt volna le a zsidóságról, ha nem kerekedik felül a „törvény átka“ ellen harcot indító paulusi irányzat.

A törvény őstulajdonsága a zsidó vallásnak. Sok mitikus vallást hatnak át erkölcsi motívumok, de egyik sem tölti be alkotmánykódex szerepét. Egyik sem alkot ritusbeli, erkölcsi és állami törvénykódexet. Ami a kötöttség és az érvény erejét illeti, egyetlen vallás sem mérhető a zsidóhoz. „Kerítésekben“ és „kerítések kerítéseiben“ egyik sem olyan gazdag, mint a zsidó. Egyik sincs tele annyi igyekezettel, egyiket sem tölti el annyira a gond, hogy részletekbe menő előírásokkal és rendeletekkel, kínos pontossággal alakítsa az egyed és a közösség életformáit, mint a zsidó vallás. Nem véletlen a zsidó vallás különös előszere-tete a törvény és a törvény betűinek értelmezése és magyarázása iránt. A magyarázás és boncolgatás a törvény ápolásának tartozékai és a törvény életerejének, illetve szigorúságának jó jelei.

A zsidó liberálizmus megbocsáthatatlanul torzít, midőn a zsidóság elvont felfogásában, apologetikai szándékkal, a formanélküli tartalom és a val-

lási törvénytől mentes vallás hirdetésével olyasmit igyekszik bebizonyítani, hogy a szertartási törvények másodrendű jelentőségűek a zsidó vallásban. Szó sincs róla! Nem hiába olyan számosak és jelentősek ezek a törvények: egyenrangúak az erkölcsi és állami törvényekkel s isteni rendelkezés rangfokozatán állanak. A zsidó vallás nem tesz értékkülönbséget a törvények között, eredetileg már külső kifejezéssel sem különbözteti meg a szertartási törvényeket, nem is említve azok belső jelentőségét és helyét. A zsidó vallás nem eszmetan, hanem törvénytan. A mi tanunkat parancsnak, előírásnak és törvénynek kodifikálja a hagyomány. Egy késői héber, idegen nyelvből kölcsönzött kifejezés szerint is vallásunk: *törvény (dát)*: „Mózes és Izráel törvénye“. Albo a társadalmi rendre is alkalmazza a *dát* kifejezést.

Ezért oly egyedülálló a Tóra-tanulás jelentősége a zsidó vallásban. Ez az élet minden megnyilvánulását szabályozó kétszáznegyvennyolc parancsolat és háromszázhatvanöt tilalom, vagyis a zsidó törvényalkotmány igen szorgalmas és odaadásteli tanulmányozást igényel.

Természetesen törvénykódexünk alkotó főmotivuma az erkölcsi őserő, ez az erkölcsi őserő azonban szervesen tartozik bele és nem külön ideológia. Viszont mindaddig, amíg a zsidóság szelleme a törvényformák között élt, a diaszporában is volt nemzeti, sőt félig-meddig politikai alkotmányunk; saját törvény-kódexünk, mely átfogta és határolta és így alakította életünket minden vonatkozásban. Mihelyt azonban kipárolták belőle — tiszta eszmeként — a meztelen szellemet, a zsidóságban szükségszerűen önmagától szentesítést nyert az asszimiláció gondolata s a minden formából kivetkőztetett szellem, mint „erkölcstan“, mint „világnézet“ a zsidóság nemzeti léte ellen fordult. Ilyen nagy-

nak bizonyult a szakadék a törvényben élő szellem és az elvont eszmévé avatott szellem között, a valósi kéreg és az etikai mag közt. A kéreg ereje nemzeti erő, a magé viszont elnemzetietlenít. A kéregnek külön nemzeti formája van, a tőle elválasztott mag viszont az erkölcsi eszmék általános emberi egyformasága.

\*

A „zsidóság szellemé“-nek elemzése a következőket mutatja:

a) az eleven zsidóság nem ideológia és ezért nem lehet bizonyos eszmei keretben tartott kritériuma;

b) a zsidóságnak, mint eszmének az alapja nem a mítosz-alkotó erőkben, az érzelem és a képzelet individuális elemeiben, hanem a racionális erkölcsiség általános emberi érvényt igénylő univerzális elemeiben rejlik s így ez az eszme azért nem lehet nemzeti kritérium, mert racionális-univerzális iránya nem fejez ki nemzeti differenciálódási mozzanatot.

Ezek az eszmék racionális-univerzális alkatuk következtében nem helyhez-kötöttek, hanem „hordozhatóak“ és küldetésre alkalmas ingó javak, elmentétben a nemzeti személyiségben mélyen gyökeröző és a szellem ingatlan javait képviselő mítosz és művészet individuális elemeivel. A zsidóság eszméjének ez az egyetemes hordozhatósága és expanziós képessége a magyarázata a zsidó küldetéselméletben rejlő mély asszimilációs gondolatnak. Nem véletlen, hogy a nyugateurópai zsidóság a „zsidó szellem“ s a próféták univerzális eszméi nevében követelte a zsidó partikulárizmus, a nemzeti külön-lét feladását. Vagyis a zsidóság szelleméből kiindulva jutott el az asszimilációhoz.

Ezért mondhatta Hermann *Cohen*, hogy a sorsáldásos rendelkezése volt a zsidó birodalom bu-

kása: birodalmunk bukása tette csak lehetővé eszméink fennmaradását és további fejlődését a maguk teljesértékű valóságában. És ebben az értelemben magyarázzák nyugateurópai rabbik a Midrás mondását is: „Av hó 9-én született a Messiás“...

Mindenesetre: ami előnyös a zsidóság szellemére, mint erkölcsstanra, nem feltétlenül előnyös a zsidóság nemzeti sajátosságaira. Mi minden foglaltatik a szociálizmusban a zsidóság szelleméből és mégis mily kevés a zsidóság nemzeti létéből! S talán a szociálizmus nem inkább a zsidóság szellemének bizonyos fajtájú kisajátítása? A zsidóság eszméi egyre nagyobb teret nyernek — ez magától értetődő, de nem azt jelenti-e ez, mint mondani szokták, hogy ezek az eszmék mindinkább megszűnnek a mi nemzeti tulajdonaink lenni, miután az emberiség birtokába mennek át?

Azt kell mondanunk:

a zsidóság szellemének, a monoteizmusnak, a messiánizmusnak, az optimizmusnak, a szociálizmusnak és mindazon eszméknek a megőrzése és előmozdítása, amelyeket judaizmusnak jelölnek meg, nem jelentik még nemzeti létünk megőrzését és előmozdítását; sőt gyakran ennek a „szellemnek“ a java a mi létünk jajja.

\*

A nacionalizmus eszerint meg akarja tagadni a „zsidóság szellemét“? Ez a szemrehányás indokolatlan. Nem akarja megtagadni, csak nem avatja nemzeti kritériummá. Nem szubjektív mozzanathoz, hitvalláshoz köti a zsidó létet, hanem objektív tényezőkhöz: nyelvhez és országhoz. A nemzeti létnek ugyanis ezek az alapformái.

Am országunk nem a miénk. Nyelvünk nem népnyelv. Természetesen a nemzeti követelésnek ezek csupán előfeltételei s csak a célul kitűzött jö-

vő igéretében és a gáluti jelen tagadásában igazolhatjuk magunkat, mint nemzet. Országunk és nyelvünk nemzeti jövőjére irányuló akarat nélkül, enélkül a korreláció nélkül, enélkül a lenniakarásra való törekvés nélkül, ami persze még korántsem *lét*, teljes joggal nem igényelhetjük a diaszpóra zsidósága számára a nemzet fogalmát.

A diaszpórában megszűntünk nemzet lenni, — mondják az asszimiláns zsidók. A nemzeti zsidóságnak erre azt kell felelni: a diaszpórában is nemzet vagyunk, ha akaratunk a diaszpórából való megváltásra, országunk és nyelvünk újjászületésére irányul.

A szétszóratásban is, idegen országban és idegen nyelvben is nemzeti egységet alkotunk, ha a zsidóság szellemében élünk és működünk, — mondja a galut-nacionalizmus. Az igazi nemzeti zsidóságnak erre azt kell felelni: idegen országban és idegen nyelvben sohasem lehet nemzeti a létünk, még akkor sem, ha a zsidóság szellemében, vagyis a zsidó erkölcsstanok szerint élünk és működünk. *A nemzeti ország és a nemzeti nyelv* korrelációjának megvalósítására való törekvés nélkül nincs értelme a nacionalizmusnak a diaszpórában; az asszimiláció — bátor konzekvenciát jelent.

Ismerjük a nacionalizmusnak azt a fajtáját is, amely a gálut tagadását hirdeti s az *ország és a nyelv* követelményét állítja fel. Csakhogy a maga módján indokolja: ország és nyelv „csak” nemzeti formát jelentenek számára, a zsidóság szelleme azonban a nemzeti tartalmat. Mi lehet az értéke a formának tartalom nélkül? Mi értelme lehet annak a vértanuságnak, amely csak formákért történik, nem pedig a nagy tartalomért, a hitvallásért, a zsidóság eszméjéért. Érdemes-e harcolni „tartalmuktól megfosztott formákért”? — kérdi a szellemi nacionalizmus.

A valóság az, hogy a mi átértékelődött palesztinai életünk megizmosodásával majd bátrabban és örömteljesebben harcol és semmilyen áldozatot sem fog megvetni az új nemzedék a nemzeti formákért, az országért és a nyelvért, úgy ahogy apáink küzdöttek a diaszpórában a zsidóság tartalmáért. S nem látjuk-e már első jeleit annak, hogy a zsidóság tartalmától, vallásától és a judaizmus eszméitől csaknem elidegenedett új nemzedék máris hitet tesz a „puszta“ formákért, — a nemzeti nyelvünkért való mártirium célja és értelme mellett? Vajjon a nyelv külső forma, burkolat, kifejezés csupán? Nem mélyebben és termékenyebben él-e benne a nép génusza, az egész emberiség népi génusza, mint valamely ideológiai szellem látható tartalmában? Valóban több belső élet áramlik benne és több tartalmat rejt magában, mint a látszólag konkrét tartalom, amely történelmi alakításban sokkal inkább viseli magán a nemzeti forma jeleit.

Itt derül ki a szellemi zsidóság nemzeti elméletének alapvető hibája. Ugyanolyan módszerhez folyamosodik, mint a vallás, amikor bizonyos tartalmat ismer el a zsidóság kritériumának, csak hogy ez a módszer a vallási kritérium lényegéhez tartozik, miután a vallás hitvallást követel bizonyos tartalom mellett, a nemzeti kritériumban azonban ez belső ellentmondást jelent. Valamely tan tartalma (vallási eszme, világnézet, bizonyos eszme komplexum) sohasem alkothat nemzeti differenciálódási mozzanatot: erre csak a forma képes. A zsidóságnak, mint eticizmusnak az elvont tartalma még kevésbé lehet nemzeti mozzanat. Amint láttuk, az ilyen tartalom, alkata következtében, univerzalizmusba torkol és így természetétől fogva a nacionális, sőt nemzetellenes. Tudjuk: a zsidóság erkölcsi tartalmának fenntartása semmiesetre sem

azonosítható a zsidóság nemzeti fenntartásával. Ez a tartalom a nemzeti határokon kívül is fenntartja létünket, az általános emberi erkölcsrend, a szocializmus és számos, a zsidóság szellemét valóra váltó kultúrintézmény formájában. Ha csupán a zsidó tan tartalmának fennmaradásáról volna szó, akkor pl. a sábbát szociáletikai eszméje a keresztény vasárnapi pihenőnapban élhetne tovább, ennek a zsidó intézménynek nemzeti-történelmi formája azonban megsemmisülne ezáltal.

\*

Minden tartalom természete következtében a-nacionális s egyetemességre, általános-érvényűsége tör még akkor is, ha nemzeti az eredete. Ilyen a vallási és az erkölcsi tanok tartalma. A felekezeti és az erkölcs azok a történelmi tényezők, melyek áttörnek a nemzeti korlátokat s eszmék és tanok nevében egyesítenek különböző népeket; ezek a nemzetellenes tendenciák az emberiség történetében.

Idegen tartalom zsidó forma által polgárjogot és nemzeti szentesítést nyerhet a zsidóságban. Idegen forma azonban sohasem válhat zsidóvá és nem mehet át nemzeti birtokunkba zsidó *tartalom* által; sokkal inkább kisajátítja a tartalmat s ezt saját nemzeti birtokállományába viszi át. Minden érték nemzeti anyakönyve: a forma.

Igy nemzsidó nyelven írt folyóírataink zsidó jellegük megőrzése céljából kizárólag zsidó tartalommal kénytelenek foglalkozni, míg jiddis nyelven írt folyóírataink akkor is zsidók maradnak, ha folyvást nemzsidó témákat dolgoznak fel, mert a zsidó irodalom kincstárába vezetik tartalmaikat.

Philo, abban a hitben, hogy ezáltal meg tudja őrizni, sőt előbbre tudja vinni a zsidóság szellemét, idegen köntösbe, hellénista formába akarta öltöztetni a zsidó tartalmat. A tartalom volt az,



melyért annyi szeretettel és odaadó buzgalommal dolgozott. De Philo műve csak a zsidóság határain kívül tudott tartósan érvényesülni. A forma felsőbbségének másik történelmi példája az arab-zsidó irodalom, amely csak annyiban tudta alkotóan befolyásolni a zsidóságot, amennyiben lefordították héberre. Idegen nyelveken írt újkori irodalmunk sem tekinthető nemzeti tulajdonnak s ahhoz, hogy bekebelezhető legyen a zsidó irodalomba: előbb ki kell váltani a nyelvek száműzetéséből. Ebben az összesítésben talán megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy német tájszólás sohasem válhatott volna jiddis nyelvvé, ha nem veszi fel a héber típus jellegét.

\*

Csak formák alkothatnak nemzeti kritériumot. A tartalom és a forma kritériuma közötti távolságot könnyen felmérhetjük a modern zsidóság két ellentétes irányzatával: egyik oldalon látjuk a „zsidóság lényegé”-nek dicsőítésében fáradhatatlan asszimiláció szószólóit; másik oldalon viszont nemzeti renesszanszunk előharcosait, az új héber irodalom alkotóit (pl. Berdyczewsky, Tsernichowsky stb.), akik ellenzékben állanak a judaizmus alapításával. A kettő közül melyik csoport alkot nemzeti értékeket? A felelet világos.

Csak természetesnek tűnik, ha az úgynevezett gálutnacionálizmus oly hevesen védekezett a modern cionizmus territoriális gondolata ellen. A cionizmus legmélyebb lényegében a tartalomnak a nemzeti kritériumból való kiküszöbölését vallja, — jól értsük meg: abból a kritériumból, amelyet csak formák határozhatnak meg, elsősorban: *ország és nyelv*. A cionizmus ezért a nemzeti felismerés legszigorúbb következménye: Izráel fogalmának szekularizációja. Új korszak, a zsidóság új kritériumának alapja.

## TARTALOMJEGYZÉK

<i>Az eszme kovácsai</i>	— — — — —	5
Moses Hess	— — — — —	17
<i>Róma és Jeruzsálem</i>	— — — — —	20
Achad Haam	— — — — —	37
<i>Szolgaság a szabadságban</i>	— — — — —	41
<i>Minden érték átértékelése</i>	— — — — —	59
Martin Buber	— — — — —	75
<i>A szent út</i>	— — — — —	79
Jakob Klatzkin	— — — — —	111
<i>A zsidóság problémái</i>	— — — — —	114