

STUDIA EUROPAEA GNESNENSIA 13/2016

ISSN 2082-5951

DOI 10.14746/seg.2016.13.7

Jerzy Ochman
(Kraków)

RELIGIA W SŁUŻBIE POLITYKI. MISTYKA SYJONIZMU RELIGIJNEGO

Abstract

The aim of this article is to present the contribution of Religious Zionism to the strategy and ideology of Zionism. This contribution consisted in conferring a halo of sanctity upon Zionism, nation, state and the territory of Palestine, by means of quotes from the Torah, Jewish prophets, poets and mystics. Thanks to the efforts of Religious Zionists, Zionism as a whole gained its nationalist-religious specificity and later imparted these traits to the state Israel.

Key words

Zionism, Religious Zionism, Policy of Zionism, Political Hermeneutics of the Torah, Political functions of religion, Sacralization of the politics

Syjonizm wyrastał w atmosferze powszechnej wiary, ale równocześnie buntu przeciw religii. Ów bunt był jednak tylko częściowy i dotyczył niektórych aspektów religii, przeciwko której rzadko występował otwarcie.

Syjonizm religijny¹ był jednym z wielu nurtów – skupiał wierzących syjonistów, których mentalność stanowiła syntezę idei religijnych i syjonistycznych. Zawierał wiele idei wspólnych wierze i ideologii narodowej, ale wyrażał się również częściową krytyką jednych i drugich. Stawał w opozycji wobec nacjonalizmu pomijającego tradycję religijną, przypominając, że religia była głęboko osadzona w podświadomości Żydów i pełniła wiele funkcji intelektualnych, psychicznych i społecznych, które kształtowały charakter narodu przez trzy tysiąclecia. Objawiał się również opozycją wobec ortodoksji za powodowanie postawy bierności Żydów i za bezczynne oczekiwanie na Mesjasza. Krytykując ortodoksję, syjonizm religijny odwołał się do heterodoksyjnej tradycji mistycznej (chasydzkiej, kabalistycznej), by wydobywać z niej wzmacniające idee oraz czerpać z niej jak najwięcej wypracowanych w ciągu wieków elementów, które mogły przysłużyć się nowemu okresowi historii. Starano się wyeksponować cenne cytaty Tory, proroków, wypowiedzi wybitnych teologów (Majmonidesa, którego uważano za wieszczę narodowego), poetów (np. Jehudy Halewiego), mistyków kabały i chasydyzmu.

W obrębie syjonizmu religijnego powstały trzy stanowiska: pierwsze akceptowało pewne treści religii oraz mistyki i określało je jako zgodne z celami syjonizmu, drugie akceptowało wyłącznie pewne przydatne syjonizmowi funkcje religii i mistyki, trzecie włączało uzasadnienia mistyczne w sferę polityki.

Syjonizm religijny pragnął wzmocnić ideologię syjonizmu poprzez nadawanie aureoli świętości kategoriom, które uważano za najcenniejsze. Dokonywano tego poprzez sakralizację środków politycznych, które mogły wydawać się wątpliwe, oraz przez dostarczanie uzasadnień religijnych wspierających działania syjonistów.

Wkład syjonistów polegał również na włączaniu mistyki w strategię syjonizmu i na kształtowaniu świadomości narodowej.

¹ Na temat syjonizmu religijnego por. B. Cohen, *Religious Zionism – a Reevaluation*, New York 1966; J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington 1986; V. Segre Dan, *A Crisis of Identity. Israel and Zionism*, Oxford 1980; M. Davis, *Elements of Zionism Ideology and Practice*, New York 1980; J. Heller, *The Zionist Idea*, New York 1947; A. Hertzberg, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, New York 1973; U. Huppert, *Israel: rabini i heretycy*, Warszawa 1992; A. Livini, *Le retour d'Israël et l'esperance du monde*, Paris 1999; Y. Tirosh, *Essence of the Religious Zionism*, New York 1964; idem, *Religion and State in Israel. The religious Zionist Standpoint*, New York 1965.

Mistyka syjonizmu była nowym okresem mistyki żydowskiej i polegała na nagięciu pacyfistycznych treści mistyki (powstałych w przeszłości) do aktualnych treści wojowniczych. Scholem² uznał podświadomość żydowską za najważniejszą. Zwrócił na nią uwagę jako na warstwę kształtującą świadomość, a syjoniści obficie czerpali z jego publikacji. Nowy mistycyzm syjonistyczny wprowadził wątki eschatologiczne, magię miejsc (Syjonu, Jerozolimy, Palestyny), monarchizm i mesjanizm. Każdy nurt syjonizmu adaptował przydatne mu wątki mistyki. Syjonizm polityczny nawiązywał do zawartych w mistyce wątków eschatologicznych i kosmicznych. Syjonizm socjalistyczny zastosował ją do obrazowania utopii komunizmu, który postrzegał jako eschatologiczny okres ludzkości. Syjonizm duchowy korzystał z mistyki panteizmu. Syjonizm kulturowy z kolei czerpał z nowych rodzajów więzi społecznej wypracowanych w kabale, magii i chasydyzmie. Nawet sabra, odcinająca się całkowicie od religii, przejęła mistykę ziemi. Mesjanizm, tkwiący głęboko w podświadomości Żydów, nawet gdy przybrał szatę polityczną, wpajał etykę mesjańską. Mesjanizm był również motorem radykalnych organizacji, przesłanką fundamentalistów uważających siebie za ruchy mesjańskie oraz wezwaniem do zdobywania obszaru Wielkiego Izraela potrzebnego do spełniania zadań mesjańskich. Monarchizm³ nawiązywał do mistyki proroków, gdy głosił, że forma monarchizmu nada właściwą godność wizji Nowego Izraela. Mistycyzm był tak głęboko osadzony w podświadomości, że mógł funkcjonować nawet u niewierzących Żydów.

² Gershom Scholem (1897-1972) był syjonistą i głosił pogląd, że poza warstwą konkretów (ludzi i wydarzeń), poza warstwą tego, co Żydzi oficjalnie głoszą (warstwa idei), istnieje warstwa życia mistycznego (podświadomości żydowskiej) i zainteresował się głównie nią. Na temat wpływu mistyki żydowskiej na podświadomość żydowską i na politykę napisał: *Politik der Mystik*. Zu Isaak Breuers Neuen Kusari, *Jüdische Rundschau* 39, 57, 1934; *Jewish Messianism and the Idea of Progress. Exile and Redemption in the Kabbala*, *Commentary* 25, 1958, s. 298-305; *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, *Eranos Jahrbuch* 28, 1959, s. 193-239; *The Messianic Idea in Judaism and other Essays in Jewish Spirituality*, New York 1971. G. Scholem założył Pracownię Mistyki przy Bibliotece Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, która zajmuje się odkrywaniem mistyki żydowskiej. Czerpią z niej naukowcy, filozofowie żydowscy i wielcy syjoniści.

³ Z. Greenberg, Y.H. Yewin, I. Scheib (Eldad), A. Stern.

I. WPŁYW MISTYKI NA POGLĄDY POLITYCZNE SYJONIZMU

Mistycyzm kategorii politycznych syjonizmu

Syjonizm religijny otoczył aureolą mistyki⁴ cały ruch syjonistyczny, naród, rodzące się państwo i wizję Palestyny jako ojczyzny.

Mistycyzm wyraził się w uznaniu syjonizmu za ruch polityczny zgodny z zasadami religii. Abraham I. Kook głosił wręcz, że jest to boskie dzieło i że cel syjonizmu, czyli odzyskanie Palestyny, jest święty. Dodał, że syjoniści kierują się szlachetną motywacją, gdyż pragną wspomóc mesjańsko-kosmiczny proces uświęcania świata. Powołując się na prorocтва, głosił, że syjonizm chce pomóc Bogu w rozwijaniu historii, że zmierza do założenia eschatologicznego państwa prorockiego i do przyspieszenia nastania ery mesjańskiej. Syjonizm religijny dokonał tego, wydobywając cytaty z dzieł mistycznych, a w przypadku Tory, stosując hermeneutykę polityczną Tory, która polegała na pozostawieniu wyrażeń teologicznych (świętość tekstu) i podstawieniu pod nie treści politycznych. Uznanie syjonizmu za ruch mesjański i nadanie mu aureoli świętości trafiało na przygotowaną podświadomość żydowską i przyczyniło się do akceptacji syjonizmu przez wierzących Żydów.

Popieranie i uzasadnianie nacjonalizmu przesłankami mistyki okazało się bardzo ważne w ówczesnych dyskusjach dotyczących tożsamości judaizmu. W sytuacji rozdwojenia między syjonistami, którzy obstawali przy tradycyj-

⁴Na temat mistycyzmu żydowskiego por. A. Abécassis, G. Nataf (red.), *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977; D.S. Ariel, *The Mystic Quest. An Introduction to Jewish Mysticism*, Northville 1991; S.Ch. Ben Chorin, V. Lenzen, [w:] *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1988; R. Ben-Zion, *The Way of the Faithful. An Anthology of Jewish Mysticism*, Los Angeles 1945; J. Dan, F. Talmage (red.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982; J. Dan, *Jewish Apocalyptic Literature and Movements*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1982, I, s. 344-346; idem, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Philadelphia 1986; J. Eisenberg, A. Abecassis, *La Bible ouverte*, Paris 1979, I-III; K.B. Gewirtz, *Jewish Spirituality, Hope and Redemption*, New York 1986; R. Goetschel, *Exégèse literaliste, philosophique et mystique dans la pensée juive*, [w:] M. Tardieu (red.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, s. 163-172; J.H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, Westport Conn 1972; M. Idel, *Mysticism*, [w:] P. Mendes Flohr, A.A. Cohen, *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York 1987, s. 643-655; idem, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven 1988; N.S. Isaacs, *Jewish Mysticism and transpersonal Psychology. An Exploration of Resonating Concepts*, New York 1988; Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany 1993; M. Litwak, *The Tree of Life. Modern Psychology and Jewish Mysticism*, New York 1984; J. Reinharz, D. Schwetschinski (red.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altmann*, Durham, North Carolina 1982; R. Schatz (red.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem*, Jerusalem 1967; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997; A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994; H. Weiner, *Mystics. The Kabbala Today*, Chicago-San Francisco 1969.

nym twierdzeniu, że istotą judaizmu jest religia, a syjonistami, uznającymi za istotę judaizmu narodowość, głos religijnych syjonistów było bardzo ważny i odważny. Akceptacja nacjonalizmu otwarła drogę do rozwiązywania kolejnych dylematów judaizmu i Żyda. W przypadku judaizmu ukazywała nowy sens istnienia, nową twarz, nowe zadania, nowe życie narodu, nowe rozumienie Przymierza, nowe powody istnienia i przetrwania (przetrwania dzięki sobie) i nowe powody wybraństwa. Odnośnie do Żyda – wypracowała nowe spojrzenie na jego tożsamość, a syjoniści z dumą ukazywali cechy nowego stereotypu. Opierali się na cytatach zawartych w księgach biblijnych i mistycznych dotyczących narodu⁵: a) na nowo rozumianej tezie, że naród żydowski jest wyjątkowy i że pozostaje narodem Boga; b) na wypowiedziach mistyków o tym, że naród ma cechy nadzwyczajne: Żydów cechuje nastawienie na doskonałość boską, wyrażające się w pragnieniu samodoskonalenia i doskonalenia życia we wszelkich jego przejawach. Dodawali, że żydowski sposób sakralizacji obejmuje całokształt rzeczywistości (aspekt ekonomiczny, religijny, polityczny, pracę, państwo, prawo) i rozlewa się na wszystkie sfery życia; c) na tezie, że przynależność do narodu powoduje poczucie dumy, jedyności i wyższości. W sumie uznano narodowość za element istotny na nowym etapie historii judaizmu; d) Z przesłanek nowej wizji narodu rokowali przyjaźniejsze relacje narodu do innych narodów świata. Silne akcentowanie świętości narodu objawiało się również krytyką innych narodów (najpierw diaspory, później Palestyńczyków). Nadanie narodowi aureoli mistyki zbliżało syjonizm religijny do wszystkich innych nurtów syjonizmu.

Mistycyzm państwowości i sakralizacja państwa wynikały z przesłanek mistyki czasu, z podkreślania pozytywnych walorów państwowości oraz z potrzeb rozwiązania nabrzmiałych problemów judaizmu. Syjonizm religijny rozpoczął od podkreślania doniosłości czasu aktualnego i sytuacji sprzyjającej spełnianiu przyszłych zadań narodu. Mistyczne koncepcje czasu uzasadniały inność przeszłości, terażniejszości i nowej wizji przyszłości opartej na wątkach eschatologii. Pragnąc uzasadnić swoje działania, posłużyło się tezą o tym, że Bóg przemawia wydarzeniami, że Bóg, kreując aktualną sytuację (Bóg tak chce), życzy sobie działania w terażniejszości i przygotowy-

⁵ Temat mistyki został opracowany przez autora szeroko w dziełach: *Historia filozofii żydowskiej*, VI, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 561 oraz w artykułach: *Syjonizm. U źródeł państwowości Izraela*, *Nomos* 24/25, 1998/99, s. 97-111; *Pewne aspekty autokreacji w rozwoju narodu żydowskiego*, [w:] J. Pawlica (red.), *Autokreacja człowieka – między wolnością a zniewoleniem*, Kraków 1995, s. 137-147; *Myśl apokaliptyczna w judaizmie*, *Przegląd Religioznawczy* 2, 180, 1996, s. 1-30.

wania zapowiedzianej przyszłości. Ubieganie się o ojczyznę uznano za staranie się o realizowanie tego, co było w odwiecznych bożych planach. W tym celu wydobywano utopie mistyków, przytaczano przepowiednie zmartwychwstania państwowości i wiązano je z zapowiedziami końca świata. Odzyskanie państwowości uznano za ogromny podarunek ofiarowany narodowi przez Boga. Zostało ono uznane za etap rozpoczynający okres mesjański. Na początek Bóg daje ludowi ojczyznę, by zgromadzić wszystkich Żydów, stwarza im dogodną sytuację bycia u siebie i pracowania dla siebie, daje im państwo, by było państwem Tory, w którym mogliby osiągnąć świętość i przygotować się do realizowania zadań narodu. Państwowość uznano za zewnętrzną formę świętości, której towarzyszyć będzie odpowiedzialność za istnienie państwa, za przestrzeganie prawa Tory w państwie Tory i za pracę dla państwa. Wszystko, co dotyczyło państwowości, było uznawane za absolutnie święte. Na marginesie głównego nurtu dyskusji o państwowości snuto również rozważania na inne tematy. Pierwszy dotyczył stosunku państwa do religii. Odpowiadano, że forma państwowości Izraela jest zjawiskiem częściowym narodu, mimo że wydaje się, iż jego byt polityczny jest podobny do innych narodów, właściwie zaś jest po to, by stwarzać szansę realizacji zadań narodowych wyrażonych przez Boga w Torze. Drugi problem dotyczył pytania, czy przywrócić ustrój monarchiczny. Propozycje odnowienia państwa Izrael jako królestwa uzasadniano tym, że prestiż królestwa podniesie godność państwa. W toczących się dyskusjach niektórzy syjoniści z nurtu religijnego podawali rękę syjonistom-monarchistom. Trzecim zagadnieniem było pytanie, czy państwo ma być jednonarodowe, dwunarodowe czy wielonarodowe i czy obywatelem Izraela może być wyznawca obcej religii. Pojawiały się głosy, by nie tolerować na swym obszarze członków innych narodów ani innych religii. Tę postawę motywowano troską o zachowanie specyfiki żydowskiej i pragnieniem obrony przed infiltracją zewnętrzną duchowości. Mistyka państwowości zbliżała syjonistów tego nurtu do zwolenników innych nurtów (głównie politycznego i rewizjonizmu), którzy również upatrywali w państwowości charakter świętości.

Mistycyzm obszaru Palestyny wyraził się w postaci świętej koneksji ziemi, narodu i państwa i wydał syndrom Palestyny, syndrom Jerozolimy i syndrom Syjonu. Syndrom Palestyny oparto na mistycznych kategoriach miejsca. Jako przesłankę przyjęto koncepcję miejsca geograficznego (a nie symbolicznego), politycznego i socjologicznego. Kolejno uznano ważność posiadania miejsca centralnego (centrum) judaizmu i określono, że musi nim być konkretne miejsce (a nie cały świat). Gdy ostatecznie zdecydowano się na Palestynę

(przez jakiś czas projekt ten wydawał się niemożliwy do zrealizowania), dodano jej magię miejsca. Syndrom Palestyny przyczynił się do oddalenia propozycji innych terytoriów, do odrzucenia diaspory jako obniżającej status narodu i do nietolerowania w Palestynie obecności członków innych narodów ani innych religii. Syndrom Jerozolimy zawierał tezy o znaczeniu Jerozolimy jako centrum świata. Syndrom Syjonu łączył miejsce (święte wzgórze Syjonu) z syjonizmem.

Świętości Palestyny, Jerozolimy i Syjonu dowodzą tym, że: (a) jest to obszar mistyczny, w którym siedzibę ma „dusza” narodu, na którym odżywają boskie iskry duszy narodowej; (b) jest obszarem magicznym, który ma szczególną moc pobudzania wyobraźni, powodowania czystości myśli i osiągnięcia pełnej doskonałości osobowej. Przypominano, że dzięki magii tego obszaru, już w starożytności doszło tu do trwałego związku narodu z Bogiem i z ziemią. Obecnie zaś, Żydzi powinni stać się narodem tej ziemi, a nie narodem nieba; (c) jest obszarem świętości, ziemią świętą Żydów, strefą zdolną przywrócić świętość narodu. Abraham I. Kook głosił, że syjonizm jest dziełem boskim, dlatego że świętym celem syjonizmu jest odzyskanie Palestyny, gdyż jedynie na tej ziemi mogą czerpać *sacrum* by uświęcać *profanum* (czyli to, co jeszcze nie jest *sacrum*), że jedynie tu mogą stać się narodem rozsiewającym świętość w ludzkości i wspomagać kosmiczny proces uświęcania świata. Tej sakralizacji potrzebuje postęp ludzkości i rozwój cywilizacji. (d) Jest źródłem życia żydowskiego, które dostarcza Żydom wielkości i siły. A ta zależy od przebywania w bliskości źródła życia, które tryska w Palestynie. Źródło to wymaga heroicznej miłości, a przede wszystkim pracy. Praca dla Palestyny jest świętością, ale by stworzyć państwo silne gospodarczo, ekonomicznie i militarnie, musi mieć oparcie w życiu mistycznym. Tezy te obudowywano filozofią (G. Scholem) podkreślającą zależność świętości życia realnego od poziomu jego życia mistycznego. e) Jest ziemią, na której Bóg zawarł Przymierze z narodem, obiecał ją narodowi, a obecnie (po powrocie Żydów do Palestyny) daje szansę zrealizowania pozostałych postulatów Przymierza i spełnienia wszystkich zapowiedzi Tory; (f) jest obszarem, który należy odzyskać w granicach historycznego rozkwitu Izraela. Obowiązek rozszerzenia terytorium uznano za logiczną konsekwencję Przymierza narodu z Bogiem, a religijne uzasadnienie aneksji obszarów Wielkiego Izraela głosił najbardziej stanowczo Zwi Jehuda Kook. W tych tezach syjonizm religijny przyczynił się do sakralizacji działań na rzecz aneksji obszarów Wielkiego Izraela, starał się wzmocnić prestiż Palestyny monarchizmem (odnowienie królestwa Izraela) i rekonstrukcją Trzeciej Świątyni. (g) Jest miejscem, w którym mogą zostać

rozwiązane wszystkie problemy narodu narosłe w diasporze. Jedynie tu może dojść do współpracy wierzących i niewierzących oraz do harmonizacji wątków laickich i religijnych. Świętości całego narodu nie zmacą niewierzący, gdyż oni również spełniają wiele ważnych przykazań narodowych, dotyczących dzieła odkupienia, nawet takich, których nie spełniają wierzący. Jedynie tu istnieje szansa na harmonizację symboli miejsc świętych w znaczeniu teologicznym z nową symboliką narodową i państwową.

Sakralizacja środków oddziaływania politycznego syjonizmu

Syjonizm religijny dokonał sakralizacji pewnych spraw, które wymagały klarownej wizji. Polegała ona na uznaniu za dobre tego, co mogło wydawać się wątpliwe, na uznaniu pewnych działań za dozwolone, szlachetne i święte, na przeniesieniu ich ze sfery *profanum* do *sacrum*. To trudne zadanie rozpoczęto od przeglądu koncepcji zła wypracowanych w mistyce⁶ bez sięgania do tych wypracowanych w Haskali ani w teologii. Zainteresowano się koncepcją psychologiczną zła (jako słabości psychicznej, wyrażającej się w bezsilności i bierności), gnostyczną (wyrażającą się w braku myślenia i stanowczego działania), kosmiczną (wyrażającą się w braku stanowczego oporu) i etyczną (wyrażającą się w niezdolności do czynów bohaterskich). Zwrócono uwagę również na możliwość ewentualnego pojawienia się zła w organizacji, co było przewidywalne w syjonizmie, gdzie liczyła się organizacja i przywódca. W ten sposób dokonano sakralizacji siły, polityki, wojny, czynów bohaterskich, organizacji syjonistycznych oraz przywódców syjonistycznych.

Aprobata użycia siły wynikała z krytyki błędnie pojmowanego zła psychologicznego. Ukazywano katastrofalne skutki poddaństwa, posłuszeństwa, pokory, bezsilności, cierpiętnictwa i bierności, argumentując, że degradują judaizm oraz powodują anomalie, wstyd i hańbę. Przeciwstawiono im (pod wpływem nietzscheanizmu żydowskiego⁷) pochwałę i słuszność użycia siły, co uzasadniano tym, że siła była cechą Boga Jahweh. Nastąpiła aprobata użycia siły jako środka obrony i uznanie jej za święty obowiązek. Pogląd ten propagowali rabini zaangażowani w armii jako generałowie i oficerowie, dodając religijne uzasadnienie, usprawiedliwianie i autoryzowanie użycia siły. Koncepcje te współgrały ze stanowiskiem syjonizmu politycznego i rewizjonistycznego.

⁶ Por. G. Scholem, Gut und Böse der Kabbala, Eranos Jahrbuch 30, 1961, s. 29-67.

⁷ Na temat nietzscheanizmu żydowskiego w syjonizmie por. J. Ochmann, Przewartościowywanie tradycyjnych wartości żydowskich w syjonizmie (w druku).

Aprobata i sakralizacja defensywnych i agresywnych działań polityki syjonizmu wynikała z przesłanek gnostycznej koncepcji zła oraz z krytyki braku działania wynikającego z bezmyślności i braku myślenia. Przeciwstawiono jej (zrodzoną w mistyce) tezę o potrzebie odróżniania zewnętrznej i wewnętrznej rangi przedsięwzięć i przenikania do głębi wydarzeń, uznawania, że za działaniami polityków kryje się strategia Boga. Uzasadnienia przedsięwzięć politycznych polegały na ukazywaniu w nich aspektu zewnętrznego (politycznego) i wewnętrznego (mistycznego). Zaproponowano optykę polityczną i mistyczną, a ową dwoistość zastosowano do zewnętrznej i wewnętrznej warstwy syjonizmu. Zewnętrzną (polityczną) przedstawiano jako układankę ziemską, wyrażającą się w działaniach świeckich, która musi liczyć się z innymi twórcami politycznymi, a wewnętrzną (kosmiczną) jako działanie Boga na rzecz odkupienia narodu. W ten sposób tworzono religijne komentarze do wydarzeń politycznych, np. uznanie wojny sześciodniowej za dzieła Boga. Metoda podwójnej optyki otwierała drogę również do adaptowania treści religijnych do polityki i dawała uzasadnienie temu, że politycy posługiwali się religią a rabini wpływali na politykę, co skutkowało tym, że wierzący i niewierzący zgadzali się na to, co stanowiło świętość dla jednych i drugich. Metodę tę zastosowano również do oprawy świąt państwowych ceremoniałem religijnym i na tej zasadzie proklamacja niepodległości państwa Izrael zawierała cytaty religijne⁸. Działania polityki uznawano za mające uzasadnienie w woli Boga i stąd określano je jako obowiązujące i święte.

Sakralizacja wojny wynikała z tekstów Tory, z kosmicznej koncepcji zła i mistycznych komentarzy do historii. Jako uzasadnienie przytaczano teksty Tory, w których wyraźnie napisano, że Jahwe dawał dawnym władcom Izraela rozkazy prowadzenia wojen, a ci jedynie przekazywali jego nakazy. Przywódcy syjonistyczni wzywali do walki słowami Boga zapisanymi w Torze i nazywali armię syjonistyczną ręką Boga. Przypominali, że Jahwe był bogiem wojny, uczestniczył w konfliktach zbrojnych, pomagał walczyć, interweniował i bronił. Sukcesy wojenne uznawane były za znak jego błogosławieństwa, a dzień zwycięstwa za Dzień Jahwe. Wyeksponowano te teksty Tory, w których mowa, że wróg narodu był wrogiem Boga, i podkreślano, że to Bóg domagał się dla niego kary, szczególnie gdy wydana została klątwa, której rzucenie nakazywał Bóg. Oficerowie – rabini powoływali się na biblijne nakazy rzucania klątwy (*cherem*) w imię Boga (ślub niedarowania życia nikomu ani niczemu) i nakazywali nieoszczędzanie wrogów. Powodowało to, że wojnę narodową

⁸ Por. P. Crepon, *Religie a wojna*, Gdańsk 1994, s. 42-43.

uznawano za wojnę religijną, świętą i prowadzoną dla Boga⁹. Kosmiczna koncepcja zła wprowadzała w wojnę czynnik nadprzyrodzony (państwo kosmiczne, naród kosmiczny) i utwierdzała w przekonaniu, że syjonizm dysponuje niezwykłymi siłami nie z tej Ziemi oraz że syjonista jest istotą kosmiczną, zobowiązaną do zwalczania chaosu i zaprowadzania praworządności na świecie. Wypowiedzi mistyków (znawców historii) podkreślały tezę, że wszystkie wojny w historii Żydów były prowadzone dla wywyższenia Boga, a nie dla celów grabieżczych, ekonomicznych ani dla nawracania.

Pochwała i sakralizacja czynów bohaterskich wynikała z etycznych koncepcji zła wypracowanych w mistyce. Krytykowano konsekwencje etyki ortodoksyjnej, dla której liczyło się spełnianie praktyk religijnych. Syjoniści przeciwstawiali jej etykę czynów, zachęcali do podejmowania się spraw trudnych i głosili, że świętością jest śmierć dla ojczyzny i narażanie się na sytuacje ekstremalnie niebezpieczne. Przemiana koncepcji czynu bohaterskiego z biernego męczeństwa w aktywne motywowała do ślepego heroizmu (Kamikadze). Ochotnika, który naraża się na śmierć w czasie wojny, uznawano za bohatera i męczennika.

Sakralizacja działalności organizacji bojowych, wojskowych i paramilitarnych była nowością syjonizmu, który kładł wielki nacisk na organizację, gdyż rozwijał się właśnie w organizacjach i doczekał się sakralizacji całego ruchu syjonistycznego. Syjonizm religijny sakralizował organizacje bojowe tym, że nawiązywał do organizacji wojowniczych z historii dawnego Izraela. Powoływał się na nie do tego stopnia, że przybierał dawne nazwy (obok współczesnych), takie jak np. współczesny zelotyzm, współczesny machabeizm, radykalny faryzeizm, syjonizm odkupienia, czwarta filozofia. Blok Wiernych (Gusz emunim) uznał siebie za syjonizm odkupienia. Tworzył strategię odkupienia i uważał, że pierwszym etapem odkupienia był powrót Żydów na własny obszar. Przywódcy syjonistyczni głosili, że kroczą śladami Machabeuszów, sykariuszy i (szczególnie) zelotów oraz że są współczesnym zelotyzmem. Eksponowali początki zelotyzmu i stworzyli łańcuch jego historii (powtarzali często dewizę tego ugrupowania, że tylko Bóg jest Panem i Władcą), a zbieżność uzasadniali tym, że tak jak niegdyś eseńczycy i zeloci, tak oni dzisiaj, okazują gorliwość w sprawach religii, kierują się motywacją religijną w walce, cechuje ich determinacja i bezkompromisowość w stosunku do śmierci, wstręt do wrogów zewnętrznych, nieliczenie się z realiami ani

⁹ Religijne uzasadnienie prowadzenia wojny opierano głównie na cytatach Księgi Powtórzonego Prawa, XX, 2-4, oraz XXIII, 10-15.

z uwarunkowaniami politycznymi i militarnymi. Nazwali swą ideologię również radykalnym faryzeizmem¹⁰, ponieważ ukazali podobieństwo z dawną partią Judy Galilejczyka, która była radykalnym skrzydłem faryzeizmu spokrewnionego ze szkołą Szammaja. Nazywali siebie również czwartą filozofią, gdyż uważali, że dążą do wprowadzenia postulatów religii w nowo kreowane państwo Izrael.

Sakralizacja przywódców i autorytetów władzy politycznej wynikała z krytyki przywództwa rabinów, którym zarzucano, że nie zrobili nic dla narodu. Cechą charakterystyczną syjonizmu religijnego było dość powszechne apoteozowanie przywódcy syjonistycznego przez przedstawianie go jako Mesjasza, jednego z proroków lub jako kontynuatora idei dawnych politycznych przywódców żydowskich¹¹. Przydzielaniu autorytetu Mesjasza-Króla i przedstawianiu przywódcy syjonistycznego w aureoli Pomazańca Pana sprzyjały (tkwiące w podświadomości) zapowiedzi mesjańskie, atmosfera oczekiwania na Mesjasza i zapowiedzi stworzenia okresu mesjańskiego. Zamiana profilu Mesjasza-Kapłana na profil Mesjasza-Króla i przewartościowanie mesjanizmu z przywództwa duchowego w polityczne rozpoczęły się już od Herzla. Powoływano się na dawne opowieści esseńczyków, którzy zapowiadali dwóch Meszaszów: kapłana (potomka Aarona, „Syna Józefa”) i króla (potomka Dawida, „Syna Dawida”). Pierwszy miał stworzyć państwo (tu widziano misję Herzla) i etap przygotowawczy do odkupienia, a jego mottem miały być trzy wyrazy: Ziemia – Lud – Tora: „Ziemia Izraela, dla Ludu Izraela, zgodnie z Torą Izraela”. Drugi Meszasz miał w cudowny sposób dokonać reszty. Kolejnym zabiegiem było powoływanie się na proroków. Przywódca syjonistyczny (nawet jeśli był niewierzący) był uznawany za zwolennika proroka albo za polityka postępującego według wskazań proroków, a własne przedsięwzięcia uzasadniał cytatami z ksiąg prorockich. Kolejnym sposobem sakralizacji władzy było powoływanie się na starożytnych przywódców: na Machabeuszy, zelotów, esseńczyków, sykariuszy: Judę Galilejczyka, Szymona bar Kochbę, kapłana Pinchasa (wnuka Aarona). W ślad za sakralizacją autorytetu władzy szło religijne autoryzowanie ich decyzji. Tu syjonizm religijny dokonał najwięcej poprzez rabinów – oficerów i generałów. Specyficzną tezę syjonizmu religijnego było usprawiedliwienie buntu i nieposłuszeństwa wobec

¹⁰ Na temat radykalnego faryzeizmu por. G. Baumbach, *Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. N. Chr.*, *Evangelische Theologie* 45, 1985, s. 99. Na temat czwartej filozofii por. B. Górka, *Zeloci wobec wojny i terroru*, *Studia Religiológica* 36, 2003, s. 75.

¹¹ Wpływ mistyki na autorytety zauważył już G. Scholem w artykule *Religiöse Autorität und Mystik*, *Eranos Jahrbuch* 26, 1957, s. 243-278.

własnej władzy, jeśli występowała ona przeciw Torze, oraz teza, że reprezentanci państwa zasługują na szacunek jedynie wtedy, gdy nie łamią norm religijnych. W tym punkcie powoływano się na ostre wypowiedzi proroków oraz uzasadniano je etyką ponadprawną.

Wiele tez, które poddano sakralizacji, okazało się zbieżnych z tezami innych nurtów syjonizmu (np. rewizjonizmu, syjonizmu politycznego, syjonizmu socjalistycznego), z hasłami organizacji o charakterze politycznym i militarnym, i doprowadzało do zbliżeń z przywódcami innych nurtów syjonizmu.

Mistyczne uzasadniania politycznych wyzwań syjonizmu

Metoda wspierania działań syjonistów i procesów dokonujących się w syjonizmie polegała na celnych wypowiedziach trafiających w podświadomość żydowską. Syjonizm religijny był bardzo otwarty na rozwiązywanie pojawiających się problemów, odważnie włączał się w nową sytuację, życie i profil państwowości Izraela.

Wezwania do imigracji do Palestyny pojawiły się już w presyjonizmie, a powtarzały się na ustach wielkich mistyków i chasydów, którzy nie tylko nawoływali do imigracji, ale sami (np. A.I. Kook) emigrowali do Palestyny i pociągali za sobą masy wierzących. Syjonizm religijny uznawał imigrację i kolonizację Palestyny za sprawę obowiązującą. Wspieranie procesów imigracyjnych było zbieżne z innymi nurtami i wkład ten był bezsprzeczny.

Wezwania do pracy (powszechne w całym syjonizmie) zostały wzbogacane zachętami religijnymi, ukazującymi jej sakralny aspekt i humanizującą rolę, podkreślały godność każdego rodzaju pracy (w tym pracy fizycznej, np. rolnictwa) i wspomagającymi pęd do kreatywności Żydów w Palestynie. Motywowano je teologią pracy, koncepcjami filozofii pracy i mistyką czynu. Wkład syjonizmu religijnego okazał się cenny i zaowocował w ekonomii, bankowości i technologii. Motywacje religijne przyczyniły się do uznania ogromnej rangi ekonomii i podniesienia ważności działań na jej rzecz, do wspierania procesów gospodarczych, które były niezwykle cenne dla rozwoju Palestyny. Syjonizm religijny współdziałał przy tworzeniu banków funduszy religijnych, domagał się specjalnych dotacji na kolonizację Palestyny, przyczyniał się do nadania wielkiej rangi gromadzeniu, gospodarowaniu, zarządzaniu i rozliczaniu funduszy. Teologiczne uzasadnianie potrzeby wykształcenia technicznego oparto na zasadzie uznania techniki za wyższy etap boskiej kreacji. Był to bezsprzeczny wkład, a jego hasła współgrały z tymi pojawiającymi się w syjonizmie socjalistycznym i w syjonizmie praktycznym.

Wezwania do solidaryzmu i do tworzenia nowej więzi społecznej były niezwykle ważne w sytuacji kryzysu dotychczasowej więzi religijnej, braku wspólnego języka, wspólnej przeszłości i kultury oraz w atmosferze zagrażającej sporem między wierzącymi i niewierzącymi. Syjonizm religijny opowiadał się za pełną akceptacją Żydów niewierzących, ale również optował za poddaniem ich pedagogice religijnej, uważając, że daje to szansę na głębszą integrację imigrantów. Posługując się cytatami Tory, wypowiedziami mistyków (o potrzebie zebrania iskier szechin) i wzorami niektórych dawnych ruchów społecznych w judaizmie (np. chasydyzmu), syjonizm religijny przyczynił się do scementowania jedności narodowej. Korzystał również z teorii socjologicznych proponujących nowe rodzaje więzi społecznych. Najcenniejszymi konstruktorami nowych więzi okazali się Buber i Levinas. Buber dawał za wzór zbiorową (społeczną) więź chasydów, Levinas – więź indywidualną, a nowe rodzaje więzi społecznej znalazły się na warsztacie pedagogiki (edukacji dorosłych i edukacji młodzieży). Syjonizm religijny zmierzał do objęcia statusem prawnym obowiązku wychowania i wykształcenia religijnego wszystkich obywateli państwa Izrael, kładł wielki nacisk na wprowadzanie i rozbudowę szkolnictwa religijnego na wszystkich poziomach nauczania. O ile konieczność wykształcenia i wychowania akceptowano powszechnie, to obowiązek powszechnej edukacji religijnej budził opór i sprzeciw.

Etyka była szczególnym tematem wsparcia, a o tym, że dawny kręgosłup etyczny pozostał¹² silny, świadczyło to, że wydał fanatyzm i fundamentalizm. Syjoniści zachowali z religii i mistyki pierwszoplanowość etyki i przewagę działania nad myśleniem i deklarowaniem profilu intelektualnego. Zachowa-

¹² Tematyka etyki odgrywała w judaizmie ogromną rolę i opisana została przez autora w artykułach: *Problem of Suffering in Jewish Theology, Philosophy and Mysticism*, [w:] J. Pawlica (red.), *Suffering as human experience*, Kraków 1994, s. 93-104; *Żydowski kandydat, postkandydat i neokandydat*. Aspekty etyczne, [w:] K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, II, Kraków 1999, s. 413-432; *Etyka żydowska. Między etyką religijną a etyką narodową*, [w:] J. Pawlica, B. Szymańska (red.), *Człowiek i uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, Kraków 1993, s. 163-175; *Aspekty etyczne w międzykulturowych relacjach Żydów w XX wieku*, [w:] J. Pawlica (red.), *Etyka i życie publiczne*, Kraków 1997, s. 88-94; *Korzenie Musaru na ziemiach polskich*, *Studia Europaea Gnesnensia VIII*, s. 307-324; *Żydzi – naród etycznie wybrany*, *Forum Myśli Wolnej* 2-3, 2001, s. 25-28; *Koncepcja Żyda jako istoty etycznej*, *Res Humana* 4, 59, 2002, s. 16-19; *Pogarda emancypacji na rzecz strategii wyższej*. Syjonizm (w druku); *Fundamentalizm jako obrona wartości*, *Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie* 20, 6, 1999, s. 62-72; *Etyka prawna i ponad-prawna w judaizmie*, [w:] J. Pawlica (red.), *Etyka a prawo i praworządność*, Kraków 1998, s. 125-137; *Antynomizm w etyce żydowskiej*, [w:] J. Pawlica (red.), *Spór o etykę*, Kraków 1999, s. 25-35; *Twój wróg jest twoim przyjacielem*. Etyka paradoksu Nahuma Goldmana, [w:] M. Szulakiewicz (red.), *Religie i religijność w świecie współczesnym*, *Przegląd Religioznawczy* 3, 241, 2011, s. 15-32; *Żyd – człowiekiem paradoksu*. Filozofia paradoksu Nahuma Goldmana, *Studia Europaea Gnesnensia VIII*, s. 323-353.

no również tezę o wybraństwie Żydów, ale przekierowano spojrzenie etyczne na obowiązki narodowe. Głoszono, że syjonizm wyrósł z pobudek etycznych. Etyka syjonizmu miała oparcie w mistycznej podświadomości żydowskiej, wspieranej kosmiczną etyką oraz wizją narodu i Żyda. Syjonizm religijny przejął z mistyki etykę kabalistyczną¹³, według której wszystkie działania syjonizmu są etyczne i przyczyniają się do pozytywnego rozwoju historii świata, a syjoniści poświęcają się nie tylko dla dobra własnej ojczyzny, ale dla dobra całej ludzkości. Uzasadniano to tym, że nowy etap historii ludzkości wyrasta z mesjanizmu, ten zaś ma swe oparcie w Bogu. Etyka dodawała emocje, przyczyniając się do przestrzegania i obowiązywania etyki narodowej, wniosła to, czego nie dokonałyby ani religia (ortodoksja), ani Haskala, gdyż ani pierwsza, ani druga nie doprowadziłyby do powstania państwa.

Syjonizm religijny wsparł etykę syjonizmu wyobrażeniową wizją Palestyny jako obszaru etycznego pola doświadczalnego dla swych wartości, terytorium, na którym Żydzi mogliby wyhodować wartości najbardziej drogie dla nich i mogliby je pielęgnować w sposób niezakłócony. Wyobrażano sobie Palestynę, jako kraj ludzi zdyscyplinowanych i ojczyznę narodu etycznego, a także warsztat etycznego eksperymentu ludzkości. Wyobrażeniowo-mistyczna wizja Palestyny wzbogacała cnotę patriotyzmu, która zadziałała tak silnie, że syjoniści gotowi byli do największych poświęceń dla swej ojczyzny. Syjonizm religijny tolerancyjnie podchodził do przemian aksjologii, do przewartościowywania wartości religijnych w narodowe (nacjonalistyczne) i państwowe (polityczne), pracował nad godzeniem aksjologii religijnej z aksjologią syjonizmu. Nową aksjologię (np. wojowniczości, aktywności, emocji) popierał cytatami z Tory, kolejno ustalał hierarchię wartości i w efekcie stworzył nowy stereotyp Żyda, w którym starał się nie pomijać wartości tradycyjnych. W tym sensie wypływający z niej fundamentalizm rozumiany jest jako bezkompromisowa obrona wartości religijnych i narodowych. Wiele postulatów etycznych syjonistów religijnych było bliskich propozycjom innych nurtów (np. syjonizmu politycznego), programom organizacji o charakterze politycznym, hasłom przywódców syjonizmu politycznego, socjalistycznego, praktycznego, rewizjonistycznego.

¹³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, oraz M. Idel, *Kabbalah. New perspectives*.

Religijne uzasadnienie praw następowało niemal samorzutnie na skutek żydowskich skojarzeń etyki (etyki prawnej) i prawa¹⁴. Ze strony syjonizmu religijnego następowała zgoda na ustawodawstwo świeckie, jego legislację i nowelizację, kosztem dotychczasowych praw ortodoksji (w czym mocno pomogli syjoniści ze Stanów Zjednoczonych Ameryki). Dodatkowo syjonizmu religijnego były nalegania na obowiązywanie w nowym (teokratycznym) państwie praw Tory, na legalizację niektórych praw religijnych w państwie Izrael, głównie dotyczących obrzezania, szabatu, roku szabatowego, koszerności i świąt religijnych. Nie wszyscy syjoniści zgadzali się na stworzenie państwa teokratycznego, wprowadzenie rygorystycznego obowiązku święcenia szabatu oraz zaprowadzenie etyki Tory w państwie Izrael. Powstał zamęt legislacyjny i zgrzyty, posądzenia o wsteczność, antynaturalizm i antyhumanizm. Oponenty uznali, że pewne postulaty syjonizmu religijnego są bezpodstawne, uzasadniając to teoriami ówczesnej krytyki biblijnej uznającej wiele cytatów Tory (wzywających do walki) za historycznie wątpliwe. Wiele dyskusji powstało w pracach nad legalizacją prawną pewnych wartości (np. świąt czy symboli) i harmonizowaniem rozbieżności między nakazami Prawa (religijnego) a propozycjami prawnymi innych nurtów syjonizmu. Rabinom (syjonistom-prawnikom) przyszło dokonywać abolicji pewnych praw religijnych, akceptować kompromisy i podpisywać się pod świeckimi ustaleniami prawnymi. Do abolicji dawnych praw i do ustanawiania nowych musieli wykażać się ogromną znajomością tradycji prawnej. Ich lojalność świadczy nie tylko o wysokiej erudycji, ale i ogromnej odwadze, gdyż głosząc (i podpisując się) pod abolicją praw tradycyjnych, przyszło im uzasadniać nowe (świeckie) prawa cytując Tory, Talmudu, dawnych kodeksów prawnych i orzeczeniami prawnymi jurystów-teologów. Nowe decyzje prawne ustalano również na podstawie zasad wypracowanych w tradycji. Tak np. wykorzystano zasadę *Din rodef* pozwalającą uchylić przykazanie „Nie zabijaj!” w oparciu o tekst Talmudu¹⁵.

Kolejnym ważnym wsparciem syjonizmu było mistyczne podbudowywanie optymizmu, propaganda sukcesu, kreowanie nadziei wbrew nadziei, których nie dostarczała ani religia, ani historia judaizmu. Optymizm syjonizmu został jaskrawo przeciwstawiony pesymizmowi (nihilizmowi i samozniena-

¹⁴ Wpływ mistyki na prawo zauważył już G. Scholem w dziele *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, New York 1965; por. J. Ochmann, *Etyka prawna i ponadprawna w judaizmie*, s. 125-137.

¹⁵ Przykazanie przestaje obowiązywać, gdy dotyczy to człowieka wystawiającego na śmiertelne niebezpieczeństwo całą żydowską wspólnotę. Jednym z przykładów było zabójstwo (1995, Tel Awiw) premiera Jicchaka Rabina przez Igala Amira za to, że pertraktując z Arabami, oddawał im terytorium Izraela. Twierdził, że zabójstwa dokonał na rozkaz Boga.

widzeniu) panującym w diasporze. Syjoniści wynajdywali w tekstach mistycznych akcenty optymizmu, twierdząc, że nawet, gdy Izrael przegra bitwę, nie przegra wojny, że złe ogniwo może być nieodzownym warunkiem sukcesu. Nawet Holokaust tłumaczono jako uboczne ogniwo w łańcuchu historii syjonizmu (ból porodowe Mesjasza), które zostało wywołane przez Boga, by zmusić Żydów do opuszczenia diaspory. Przytaczano również groźne wypowiedzenie mistyków (sprzed drugiej wojny światowej), że ci, którzy nie przyłączą się do syjonizmu, zginą.

II. STRONNICTWA, PARTIE I DZIAŁACZE SYJONIZMU RELIGIJNEGO

Syjonizm religijny propagował swe postulaty przez organizacje i wypowiedzi należących do nich wielkich postaci. Rozpoczęło się od presyjonizmu, kolejno nastąpił mistycyzm grup zorganizowanych i radykalnych oraz mistycyzm intelektualistów.

A. Mistycyzm prekursorów syjonizmu religijnego

Już przed nastaniem syjonizmu niektórzy rabini skłaniali się ku realizmowi, przyczyniali się do rodzenia się myśli politycznej, zmiany podświadomości i przygotowywania wyobraźni. Bez nich nie doszłoby do powstania tak licznego nurtu. Na przełomie XIX i XX wieku było sporo¹⁶ świątłych rabinów, którzy stworzyli cały presyjonizm, opierając go na mistyce.

¹⁶Tu zostaną wymienieni tylko nieliczni. Alkalaj (1792-1879) był Serbem. Jego mesjanizm w znaczeniu politycznym przedstawił w dziełach: Przyjemna droga (darke noam, 1839), Pokój Jerozolimy (szelom jeruszalajm, 1841), Nadchodzący głos (kolo kore, 1848), Ofiara Judy (minchat Jehuda, 1841). Kaliszer (1795-1874) napisał: Wołanie Syjonu (deriszat sijon we hewrat erc noszewet, 1862). Gutmacher (1796-1874) napisał: Spuścizna (nachlat), Szałas pokoju (sukkat szalom, 1883). Mohylewer (Samuel Lejbowicz Molewer, 1824-1898) był ortodoksyjnym rabinem w Szakach, Suwałkach, Radomiu a od 1883 w Białymstoku. Był propagatorem syjonizm i założycielem Chowewe Sijon w Warszawie, od 1884 został jednym z przywódców Chowewe Sijon. Natonek (1813-1892), napisał dwa ważne dzieła: Mesjasz, czyli o emancypacji Żydów (1861) i Zjednoczony Izrael (Das einige Izrael, 1872). Gudemann (1835-1918) był rabinem w Niemczech i Austrii; Breuer (1835-1918) opisał swe poglądy syjonistyczne w: Messiaspuren (1918); Judenproblem (1922); Wegzeichen (1923); Das jüdische Nationalheim (1925); Elischa (1929); Der neue Kuzari (1934); Morijjah (1944); People of Torah (1956). Schlesinger (1837-1922) napisał Wspólnota Hebrajczyków (kolel ha-iwrim, 1873) oraz Towarzystwo na odnowienie rzeczy w ich dawnej chwale (Chewrat machzirej atarah le-joszuah, 1973). Hirschensohn (1857-1935) urodził się w Cwat, w latach 1864-1904 przebywał w Jerozolimie, a w okresie 1919-1928 wydał Korona praw (malki ba Kedesz) w sześciu częściach o prawach żydowskich [wymienione dzieła nie podają miejsc wydania].

Jehuda ben Szlomo Chaj Alkalaj wzywał do duchowego przygotowania się do nowej epoki judaizmu, zachęcał do wyjazdu do Palestyny, by tam oczekiwać na Mesjasza, którego przyjście zapowiadał na 1840 rok. Zachęcał do jednoczenia się Żydów i oddawania 10% dochodów na fundusz emigracyjny. Poddał myśl tworzenia osad żydowskich, a gdy one zaistnieją, obiecywał pojawienie się najpierw Mesjasza, syna Józefa, a po nim Mesjasza, syna Dawida. Opierając się na cytatach Talmudu (Sanh. 97 b) i kabały (szczególnie tikkunej zochar) zapowiedział, że będzie to mesjanizm polityczny, zachęcał do włączenia się w ten ruch i ostrzegał, że tych, którzy do niego nie przystąpią, spotka nieszczęście. Polecał zakładać banki i uruchamiać fundusze, które miały być przeznaczone na prywatny zakup ziemi palestyńskiej od Arabów. Przyczynił się również do założenia Alliance Israelite Universelle (kol ísrael ha-verim, 1860).

Zwi Hirsch Kaliszer głosił mesjanizm jako naturalny proces historyczny i zapowiadał dwa etapy. W pierwszym wymagany będzie wysiłek ludu (nazywał to zbawieniem ludzkim), polegający na powrocie Żydów do Palestyny i na pracy, głównie rolniczej. W drugim przewidywał cud, jakiego dokona Mesjasz. Kaliszer wzywał do zakładania żydowskich osiedli rolniczych w Palestynie, do pracy na własnej ziemi oraz do przygotowywania ochotniczych oddziałów obrony osiedli żydowskich przed Palestyńczykami. W 1864 r. założył Centralny Komitet na rzecz kolonizacji Palestyny.

Eliasz ben Salomon Gutmacher był cadykiem, chasydem i kabalistą, a później syjonistą i współzałożycielem ruchu chowewe Sijon. Głosił konieczność zdobycia terytorium Palestyny, oczyszczenia judaizmu od naleciałości diaspory, która, jak twierdził, zanieczyściła judaizm. Założenie państwa w Palestynie uznał za rozpoczęcie okresu mesjańskiego.

Samuel Mohylewer zachęcał do osiedlania się w Palestynie, starał się o wsparcie finansowe dla kolonizacji, propagował zakładanie osiedli rolniczych, opracował nowe spojrzenie na temat regulacji prawnych rolnictwa w Palestynie. Był inicjatorem powołania komisji rabinackiej, mającej ustalić zasady zgodności uprawy roli przez Żydów w Palestynie z dawnym prawem i tradycją.

Joseph Natonek uważał się nad brakiem aspiracji narodowych u Żydów w czasach, gdy budziły się inne narody. Głosił, że ojczyzną Żydów powinna być Palestyna, a stolicą Jerozolima. W 1861 r. napisał dzieło „Mesjasz czyli o emancypacji Żydów”, w którym pisał, że Żydzi powinni wzmocnić swoje poczucie narodowe, zdobyć terytorium państwowe i zamieszkać w swej ojczyźnie. W 1862 r., po ukazaniu się dzieła Hessa „Rzym i Jeruzalem”, nawiązał kontakt z Hessem oraz Kaliszerem i wspólnie zachęcali do osadnic-

stwa rolniczego w Palestynie. Zwrócił również uwagę na ewentualność ataków arabskich na osiedla żydowskie.

Moritz Güdemann był pierwszym rabinem zauroczonym Herzlowską ideą państwa żydowskiego. Herzl, redagując swe „Państwo żydowskie”, korespondował, a nawet spotkał się z nim i zachęcał go, by stał się przywódcą religijnym i świeckim syjonizmu oraz by mówił o państwie żydowskim w synagodze.

Izaak Breuer był rabinem ultraortodoksyjnym i prawnikiem, organizatorem agudat Izrael, później charyzmatycznym przewodniczącym po'alej agudat Izrael. Gdy stwierdził, że syjonizm zmierzał do ustanowienia państwa Tory dla ludu Tory, stał się jego entuzjastą i ukuł powiedzenie „Tora na drodze do państwa Izrael” (torah im derkh eret israel).

Akiwa Joseph Schlesinger przebywał w Palestynie od 1870 r., był rabinem ultraortodoksyjnym, kabalistą i wizjonerem. W 1873 r. napisał dzieło „Wspólnota Hebrajczyków”, w którym uznał osiedlanie się Żydów w Palestynie za sprawę świętą i wyraził konieczność zjednoczenia się wszystkich Żydów opierającego się o fundamenty wspólnej religii i poczucia obowiązku życia z pracy własnych rąk na własnej ziemi. W dziele „Serce hebrajskie” twierdził, że na własnej ziemi powinny ukazać się wspaniałe owoce życia i pracy.

Chaim Hirschensohn był rabinem i prawnikiem, napisał dzieło „Korona praw” na temat żydowskich praw, postulując, by przyszłe państwo żydowskie kierowało się prawem Tory. Na dzieło to powoływano się, ilekroć walczono o legalizację praw religijnych w Izraelu.

Abraham Izaak Kook (1865-1935)

Przybył do Jerozolimy w 1919¹⁷ r., w 1921 r. został rabinem gminy aszkenazyjskiej, a w latach 1922-1934 naczelnym rabinem Palestyny. Był związany

¹⁷ A.I. Kook napisał szereg dzieł, które ukazały się w przekładzie angielskim, np. *Lights of Return. Rabbi Kook's Philosophy of Repentance*, New York 1968. Na temat jego twórczości por. J.B. Agus, *Banner of Jerusalem. The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk, the Late Chief Rabbi of Palestine* (New York 1946); idem, *High Priest of Rebirth. The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk* (New York 1972); H.S. Bergman, *Faith and Reason. An Introduction to Modern Jewish Thought* (Washington 1961); B.Z. Bokser, *Rabbi Kook* (New York 1965); idem, *The Lights of Penitence. The Moral Principles. Lights of Holiness. Essays, Letters and Poems* (New York 1978); idem, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (New York 1988); Sh. Carmy, *Shevivim. Sparks from The Lights of Holiness* (New York 1987); D.Cohen, *Rabbi Abraham Isaac Kook* (Zurich 1921); D.P. Elkins, *Shepherd of Jerusalem. A Biography of Rabbi Abraham Isaac Kook* (New York 1975); I. Epstein, *Abraham Yitzhak Hacoheh Kook. His Life and Works* (London 1951); Tzvi Feldman (tłum.), *Selected Letters* (Maalek Adunim 1986); N. Lamm, *Rav Kook, Man of Faith and Vision* (New York 1965); A.B.Z., *Rabbi Kook's Philosophy of Repe-*

z mizrachi, ale przyjaźnił się również z przywódcami syjonizmu politycznego, pod koniec życia zbliżył się do rewizjonistów i skupił się na obronie osób oskarżanych o terroryzm. Przez całe życie przekonywał ortodoksyjnych rabinów o potrzebie odbudowywania ojczyzny, a w czasie pierwszej wojny światowej publicznie uzasadniał prawo do ojczyzny dla narodu żydowskiego. W 1917 r. założył organizację Sztandar Jeruzolimy (degel jeruszałajim), której celem miało być wprowadzanie prawa religijnego na obszarze Palestyny, w 1922 r. został przywódcą organizacji Synowie Akiwy (bnej akiwa), a w 1923 r. założył własną jesziwę (merkaz ha-rav), w której głosił ideały odrodzenia narodowo-religijnego.

Kook uważał, że celem syjonizmu jest założenie religijnego państwa Izrael. Głosił, że państwowość potrzebna jest religii, a religia państwu. Kultura żydowska oraz cechy stereotypu żydowskiego bez religii są słabe i stąd należy dbać o rozwój kultury religijnej i przyczyniać się do wzrostu bogobożności, ale dodawał, że wysoka etyka możliwa jest tylko na własnej ziemi. Nalegał na pielęgnowanie i uatrakcyjnianie miejsc tradycji w Palestynie, na harmonizowanie tego, co religijne, z tym, co narodowe. Zwrócił uwagę, że ekonomia żydowska jest ważnym czynnikiem rozwoju ojczyzny, że należy zadbać o nowe technologie, stworzyć własną i silną gospodarkę. Pochwalał uprawę ogrodnictwa, propagował uprawianie specjalnych rodzajów upraw, zezwalał (w traktacie szabat ha-arec, 1909 r.) pionierom uprawiać ziemię w czasie roku sabatycznego. Od 1904 r. pracował nad filozofią mistyczno-nacjonalistyczną, w której podkreślał ważność jedności narodowej opartej na wspólnych doświadczeniach. Uznał, że doświadczenie narodowe jest całościowe, jego podmiotem jest cały naród i dotyczy ono wszystkich dziedzin. Głosił jedność całego zakresu *sacrum* i *profanum* i nierozdzielność *sacrum* od *profanum*. Według niego Żydzi nie dzielą życia na aspekt ekonomiczny, religijny lub polityczny, a świętość dotyczy całości i rozlewa się na wszystkie sfery życia: na ekonomię, pracę, państwo i prawo. Tym różni się od innych narodów, które dzielą *profanum* na części lub rozwijają tylko jeden jego aspekt. Najważniejszym atutem jedności jest współpraca niewierzących z wierzącymi. Współpracę tę traktował jako realizację planu mesjańskiego, który muszą wykonać wszyscy Żydzi, gdyż nowa epoka łączy w sobie elementy religijne i laickie (nacjonalistyczne, polityczne, ekonomiczne). Kook wniósł element mistyczny w syjonizm. W artykule „Misja Izraela i jego narodowość” (1900)

tance. A Translation of Orot ha teshubah (New York 1968); S.M. Neches, Rabbi Kook Says (Los Angeles 1936); O. Schremer, Harav Educational Programme Devoted to the Late Rabbi I. Hacohen Kook Written by A. Avihoam (Jerusalem 1969).

uznał, że syjonizm jest zjawiskiem boskim, które ma przywrócić Żydom szansę pełnego funkcjonowania w świecie, i wspomóże kosmiczny proces uświęcania świata. Połączenie judaizmu z ziemią (erec izrael) traktował jako początek mesjańskiego wieku harmonii uniwersalnej i jako początek epoki zbawienia. Uwypuklał wątki nacjonalistyczne w religii, a jego dzieła mistyczne przyczyniły się do uzasadnień wielu programów i działań syjonizmu.

B. Mistycyzm grup zorganizowanych

Organizacji religijnego syjonizmu było wiele, a trzy z nich zasługują na szczególniejsze omówienie: Mizrachi, Ha-poel i Kelal.

Mistycyzm Mizrachi

Mizrachi¹⁸ było partią ortodoksyjną. Powstało w Wilnie (w 1902 r. stało się organizacją syjonistyczną) i głosiło dewizę: „Terytorium Palestyny należy do ludu żydowskiego na podstawie Tory żydowskiej”. Partia wspierała osadnictwo i zakładała instytucje religijne w Palestynie. W 1904 r. przyjęła jako wytyczne swojego programu: nawoływanie do powrotu do ziemi przodków, położenie akcentu na świętość żydowskiego życia narodowego przez kultywowanie Tory, tradycji, przykazań (świętowanie szabatu i przestrzeganie koszerności), promowanie aktywności religijnej i kulturalnej oraz przeprowadzenie w Palestynie ustaleń prawnych obowiązujących w ortodoksji. Mizrachi uznawało siebie za ruch mesjański, powołany przez Boga do realizowania jego celów, a szczególnie do organizowania państwowości, pracy i edukacji.

W Palestynie Mizrachi powstało w 1913 r., a w 1918 r. na jego czele stanął J.L. Fishman i przyjął motto: „Tora i służba boża” (*ha-torah w'awodah*). Położono akcent na działalność kulturową i wychowawczą, a szkoła Tachtemoni w Jaffie uznała za swoją wizytówkę: „Naród-Tora-Syjon”. W 1923 r. Bar Ilan stanął na czele palestyńskiej organizacji Mizrachi i dał jej nowy impuls do działania. W 1956 r. powstała Narodowa Partia Religijna (*migdal = mifla-*

¹⁸ Mizrachi, którego nazwa pochodzi od początkowych słów *merkaz ruchani* (centrum duchowe), był jedną z samodzielnych odmian syjonizmu religijnego, ale od 1902 r. stał się ogniwem syjonizmu. Głównymi obszarami działalności była Palestyna i USA. J.L. Fishman w 1920 r. ustanowił (w Jaffie, później Jerozolimie) centrum tego ruchu. Por. M. Wachsmann, *Mizrachi, its aims and purposes* (New York 1918); P. Churgin; L. Gellman (red.), *Mizrachi Jubilee Publication of the Mizrahi Organization of America 1911-1936* (New York 1936); J.L. Maimon, *History of the Mizrahi Movement* (New York 1938); S. Rosenblatt, *History of the Mizrahi Movement* (New York 1951); Y. Tirosh, *Essence of the Religious Zionism* (New York 1964); idem, *Religion and State in Israel. The religious Zionist Standpoint* (New York 1965); B. Cohen, *Religious Zionism – a Reevaluation* (New York 1966).

gah dadit le'immit), która skupiła się na uprawomocnianiu świętowania szabat i publikacji Talmudu. Równocześnie stworzono sekcję żeńską, która zajęła się edukacją dzieci, imigrantami, studentami i seniorami. W 1949 r. powstało ministerstwo religii, w 1968 r. ustalono zasady współdziałania partii Mizrachi i Ministerstwa Religii w kwestiach: (a) finansowania sfery religii z budżetu państwa; (b) czuwania nad obrzędowością i świętowaniem szabat w życiu publicznym; (c) funkcjonowania religii w armii; (d) regulacji prawnej małżeństw i rozwodów; (e) publikacji dzieł religijnych; (f) budowy i utrzymania synagog; (g) zatwierdzania rabinów; (h) kompetencji sądów rabinackich. W USA Mizrachi istniało od 1911 r. W 1913 r. zaczęło bujnie rozwijać się pod wpływem Bar Ilana i J.L. Fishmana. W kolejnych latach powstawały tu: oddział kobiecy (1925 r.), Fundusz Mizrachi (1928 r.), ruch młodzieżowy Bnej Akiwa (1934 r.). W 1957 r. wszystkie organizacje połączyły się w Syjonizm Religijny Ameryki (RZA). Jako cel wyznaczono sobie wspieranie instytucji religijnych, szkolnictwa i osadnictwa w państwie Izrael. Najważniejszymi postaciami Mizrachi byli rabin: Reines, Jawitz, Fishman i Bar Ilan.

Izaak Jakub Reines¹⁹ współpracował początkowo z Mohylewer'em i Fishmanem, a po pojawieniu się Herzla przystał do syjonizmu politycznego. Z entuzjazmem odpowiedział na apel tego ostatniego, dotyczący odrodzenia państwowości, zachęcał go do kontaktów z ortodoksami, a ortodoksów nakłaniał do współpracy z syjonizmem. Motywował to tym, że syjonizm jest początkiem okresu zbawienia narodu, że nowy ruch jest inspiracją Boga mającą przynieść swemu ludowi odrodzenie państwowe i przywrócić narodowi jego dawną chwałę. Dokonać się to może jedynie na Ziemi Obiecanej, gdzie będą przestrzegane rygorystycznie prawa Tory. Życie ludu i wysoki stopień etyki sprawi, że narodowość stanie się pojęciem świętym. Reines przeciwstawiał się początkowo syjonizmowi kulturowemu, uważając, że eliminuje wpływ religii. Z biegiem czasu przekonał się do potrzeby budowania syntezy kulturowej.

Ze'ew (Cwi Wolf) Jawitz²⁰ osiedlił się w Palestynie w 1888 r. i stał się wielkim zwolennikiem Herzla. Zakładał ruch Mizrachi w Rosji, wydawał miesięcznik *ha-mizrach* (1903-1904) i brał udział w kształtowaniu tego ruchu w pierwszym okresie jego istnienia. Trwałym wkładem Jawitza było zwrócenie uwagi na ogromną funkcję kultury. Nalegał na podkreślanie w niej ważności Palestyny i włączenie kultury w programy polityczne. Uważał, że należy zakładać instytucje religijne w nowych ośrodkach w Palestynie. Polecał rów-

¹⁹ Reines (1839-1915) napisał *Nowe światło* na temat syjonu (or hadasz al Cijon), b.m.w. 1901.

²⁰ Jawitz (1847-1924) napisał *Wieżę stulecia* (migdal ha-me'ah, b.m.w. 1887), *Dzieje Izraela* (toledot Israel w 14 tomach, Warszawa-Tel Awiw 1895-1940).

niez opracować nową wersję historii, uwypuklając w niej wartości obecnie aktualne.

Jehuda Leib Fishman²¹, wspólnie z Jehudą Reinesem, organizował ruch Mizrachi w Rosji, a w 1909 r. wziął udział w kongresie syjonistycznym. W 1913 r. został wysłany do Palestyny, osiedlił się tu i wspierał tu rozwój Mizrachi. Przez pewien czas przebywał w USA i również tam organizował ruch. W 1919 r. wrócił do Palestyny i stanął na czele tej organizacji. Ustanowił rabinat w Palestynie na czele z A.I. Kookiem. W 1947 r. zredagował Deklarację Niepodległości Izraela i podpisał ją. W 1948 r. został ministrem religii i ofiar wojny. W latach 1949-1951 był delegatem do Knesetu. Trwałym wkładem Fishmana były publikacje na temat wielkich uczonych żydowskich, halachów, Biblii, Talmudu, świąt żydowskich, syjonizmu religijnego, ważnych osobistości żydowskich, instytucji religijnych, wydawnictw religijnych oraz instytucji dydaktycznych w Izraelu.

Meir Bar Ilan²² od młodości przystał do ruchu Mizrachi i rozwijał go przez 40 lat, a w 1911 r. został jego sekretarzem, w 1913 r. inicjował i propagował ruch Mizrachi w Stanach Zjednoczonych. W latach 1915-1926 stanął na jego czele, a w okresie 1929-1931 był członkiem egzekutywy syjonistycznej. W 1925 r. osiedlił się w Palestynie. Po uzyskaniu państwowości (1948 r.) był przedstawicielem wszystkich partii religijnych w Knesecie. Sprzeciwiał się ewentualnemu podziałowi Palestyny i wzywał do nieposłuszeństwa wobec ówczesnych ustaleń Mandatu Brytyjskiego. Trwałym wkładem był jego slogan (1911 r.) „Kraj Izraela dla ludu Izraela” oraz założenie obok Tel-Awiwu uniwersytetu (religijnego) nazwanego jego imieniem (Bar Ilan), którego dewizą stało się hasło „Tora i nauka – Tradycja i nowoczesność”. Dla założonego przezeń uniwersytetu zyskał wszechstronne poparcie i pomoc uniwersytetów amerykańskich i tamtejszych organizacji Mizrachi.

Mistycyzm Ha-poel

Ha-po'el ha-mizrachi²³ był ruchem socjalistycznym w obrębie syjonizmu religijnego. Powstał już w 1905 r., ale oficjalne założenie nastąpiło w Palestynie

²¹ Fishman Jehuda Leib Maimon lub Jehuda Leib Hacohen Maimon (1875-1962) napisał *Sto bram* (sarej ha-me'ah, 1-6, b.m.w. 1942-47).

²² Meir Bar Ilan (Berlin, 1880-1949) napisał: *Nauczyciel w Izraelu* (rabban szel Israel, New York 1943), *Ścieżki odrodzenia* (bi-szewilej ha-techijah, Tel Awiw 1940); *Pisma rabiego Meira bar-Ilana* (kitwe meir bar-Ilan, New York 1950); *Z Wołożyna do Jerozolimy* (mi-wolozhin ad Jeruszałajim, Tel Awiw 1939/40).

²³ Najbardziej popularnym ideologiem był A. David Gordon. Ha poel ha mizrachi (Mizrachi robotnicze) połączyło się w 1956 r. z Mizrachi i przybrało nazwę Miflag.

nie na przełomie lat 1920 i 1921, w wyniku połączenia syjonizmu religijnego z partią robotniczą. Trwałym wkładem tego ruchu była dewiza „Tora i praca” (*tora u’-avodah*) i akcentowanie Tory, etyki pracy i sprawiedliwości społecznej uważanych za istotne dla syntezy życia religijnego i narodowego. Uznano, że Żydem jest każdy Żyd wierzący i pracujący. Od 1930 r., za sprawą inspiracji *ha-poel* zaczęto zakładać osiedla zbiorowe (*keru’ot kibbuzim*), w których rozwijano, oprócz pracy i zapewnienia warunków socjalnych, idee społeczno-religijne, tworzone jesziwy i angażowano się w politykę. Przywiązywano wagę do święcenia szabatu, jedzenia koszernego w instytucjach publicznych, organizacji obrony, spraw społecznych, udziału w polityce i edukacji religijnej. Partia ta miała wiele odgałęzień, organizacji i form edukacyjnych. O ile Mizrachi skupiało się na polityce, sprawach miejskich, organizowaniu klasy średniej, relacjach międzyludzkich, to Ha po’el ha-mizrachi – na pracy, pensjach, imigracji, zasiedlaniu, ekonomii i seniorach.

Mistycyzm Kelal

Kelal Izrael²⁴ powstało w USA w 1977 r. Było ruchem reformistów, stowarzyszeniem świeckim, inspirowanym mesjanizmem i dawnymi mistycznymi poglądami dotyczącymi tzw. Synagogi Uniwersalnej, judaizmu jako jednego ciała, jako postać jednej tożsamości tzw. Kneset Israel (personalizacji narodu) i Boga, uznającym ów Kneset Israel za matkę wszystkich Żydów. Koncepcja ta głosiła tezę o wspólnym przeznaczeniu wszystkich Żydów do wypełniania zjednoczonych zadań całego narodu. Kelal wspomagało kibuce reformistów, opowiadało się za równym traktowaniem wszystkich wyznań żydowskich (a także Żydów niewierzących pod hasłem: tradycja to pobożność i sprawiedliwość społeczna, w tym również demokracja i pluralizm w życiu żydowskim). Wystosowywano apele do rządu Izraela, by odrzucił represje religijne i szanował prawa Palestyńczyków na terenach administrowanych przez Izrael.

²⁴Kelal Izrael (Stowarzyszenie syjonistów zreformowanych, ARZA) ujmował społeczność żydowską jako całość (Jewish community as whole). Swą ideologię oparł na koncepcji Salomona Schachtera w pojęciu *haskamat haklal* (ogólna zgoda), która za istotę judaizmu uznawała jedność i integralności. Por. S. Schechter, *Studies in Judaism I*, Philadelphia 1945, s. XI-XXV, szczególnie s. XIX, s. 147-181 oraz *Zionism a statement*, New York 1906.

C. Mistycyzm grup radykalnych

Mistycyzm Gusz emunim

Gusz emunim²⁵ był ruchem religijno-politycznym, mistycznym, etnicznym i mesjańskim. Został zapoczątkowany w 1967 r., a oficjalnie powstał w 1974 r. (wojna jom kippur). Jego członkowie założyli sobie cel przygotowania procesu odkupienia. Na podstawie cytatów Tory, mistycznych komentarzy do Tory i do tekstów Kabały. Dochodzili do przekonania, że zbliża się koniec świata, i czuli się powołani do aktywnego włączenia się w proces mesjański. Pierwszy etap miał obejmować powrót do Palestyny, prace Żydów związane z jej zagospodarowaniem oraz ze zorganizowaniem państwowości. Państwowość (której chciał Bóg) uznano za wstępny etap odkupienia, armię za rękę Boga, Żydów za naród Boga, działania polityczne za strategię Boga, wydarzenia za ogniwa w mesjańskim łańcuchu, sukcesy polityczne za znaki aprobaty boskiej, sukcesy we wojnie sześciodniowej za dowód poparcia Boga.

²⁵ Na temat Gusz emunim (Stowarzyszenie Wiernych Block of the faithful) por.: G. Aran, *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel*, [w:] M. Marty, S. Appleby (red.), *Fundamentalism observed*, Chicago 1991; K. Avruch, *Gush emunim. Politics, Religion and Ideology in Israel*, *Middle East Review* XI, 2, 1978; D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Warszawa 2002; S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006; E. Dob-Yehui, *Religion and Political Accommodation in Israel*, Jerusalem 1999; U. Huppert, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Warszawa 2007; B. Iwasiów-Pardus, *Ziemia Izraela dla ludu Izraela zgodnie z Torą Izraela*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska (red.), *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w państwach pozaeuropejskiej*, Warszawa 1995; I. Lustic, *Israel's dangerous fundamentalists*, *Foreign Policy* 68, 1987; idem, *For the land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, New York 1988; D. Newman, *From hitnachatut to hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the settlement movement on Israeli Politics and Society*, *Israel Studies* X, 2005; J. O'Dea, *Gush emunim. Roots and Ambiguities. The perspective of the sociology of religion*, *Forum on the Jewish people, zionism and Israel* XXV 2, 1976; E. Pace, O. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002; A. Pawłowski (red.), *Fundamentalizm współczesny*, Zielona Góra 1994; Y. Peri (red.), *The assassination of Yitzhak Rabi*, Stanford 2000; A. Ravitzky, *Roots of kahanism. Consciousness and Political Reality*, *Jerusalem Quarterly* 39, 1986; A. Rubinstein, *The Zionist dream revised. From Herzl to Gush Emunim and Back*, New York 1984; J.L. Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmach i fundamentalizmach*, Warszawa 2005; D. Schnall, *Gush emunim. Messianic dissens and Israeli Politics*, *Judaism* 1977; L. Silberstein (red.), *Jewish fundamentalism in comparative perspective. Religion, Ideology and the Crisis of modernity*, New York 1993; E. Sprinzak, *Extreme politics in Israel*, *Jerusalem Quarterly* 5, 1977; idem, *Gush emunim. The tip of the iceberg*, *The Jerusalem Quarterly* 21, 1981; idem, *The iceberg Model of political extremism*, [w:] D. Newman (red.), *The impact of gush emunim. Politics and settlement in the West Bank*, New York 1985; idem, *Kach and Meir Kahane. The emergence of Jewish quasi-fascism*, *Patterns of prejudice* XIX, Jerusalem 1985; idem, *Gush emunim The politics of zionist fundamentalism in Israel*, New York 1986; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997; I. Szahak, N. Mezvinsky, *Syjonistyczny mesjanizm*, *Fronda* 19/20, 2000; L. Zaremski, *The religious-secular divide in the eyes of Israel's leaders and opinion makers*, Jerusalem 2002; idem, *Refracted vision. An analysis of religious-secular tensions in Israel*, Jerusalem 2005.

Głoszono, że wszystkie wydarzenia polityczne są ogniwami historii świętej, toczącej się między początkiem a końcem historii świata, w której starano się wyodrębnić okresy i zadania. Za kolejny etap uznano rozszerzenie granic, ukuto powiedzenie, że „ziemia Izraela należy do ludu Izraela zgodnie z Torą Izraela” i uznano, że państwo Izrael ma prawo do obszaru od Nilu po Eufrat. Przywiązywano wielką wagę do odzyskania całej swojej dawnej ziemi i ogłoszono obowiązek walki o nią. Wszystkie nowo anektowane miejsca uznano za święte. Piętnowano oponentów wstrzymujących odzyskiwanie obszarów Wielkiego Izraela: Stany Zjednoczone Ameryki Północnej za błędną politykę; wizytę Anwara Sadata (prezydenta Egiptu) w Jerozolimie i umowę z Camp David (1978 r.) zwracający Egipcjom półwysep Synaj, a nawet Sąd Najwyższy Izraela za jego zgodę na oddanie osiedli w Samarii. W obrębie Gusz emunim były jeszcze grupy radykalne, raz bliższe raz dalsze od oficjalnej ideologii ruchu.

Mistyczna podbudowa Gusz emunim²⁶ obejmowała głównie sprawy szkolnictwa. Popieranie szkolnictwa religijnego doprowadziło do uchwalenia (w 1953 r.) ustawy o kształceniu podstawowym, przyznającej ich szkołom autonomię i nadzór rabinów. W 1965 r. ustalono programy nauczania religijnego w armii (jesziwy w armii nazywano *hesdery*). Za pierwszoplanowe zadanie uznano walkę o tereny Wielkiego Izraela. Towarzyszyła temu bardzo intensywna kampania osiedleńcza, budowa osiedli i zasiedlanie terenów okupowanych. Organizowano protesty przeciw zbyt umiarkowanej polityce rządu premiera Rabina i polityce Kisingera, który chciał pojednania z Palestyńczykami. Krytykowano wszelkie ewentualne kompromisy. Zwolennicy ruchu byli trudno uchwytli, powiązani ze skrajną prawicą, przywódcami lokalnymi a nawet członkami Knesetu. Organizowali demonstracje i niekiedy (np. w 1984 r.) akcje terrorystyczne. Religijne uzasadnianie polityki było niezwykle skuteczne, gdyż utwierdzało pogląd, że powstanie państwa Izrael stanowiło początek historii zbawienia, przekonywało o szlachetnych zamiarach w zasiedlaniu obszarów na wschód od Jordanu, o kierowaniu się nakazami Boga (stąd brak zobowiązania do uznawania błędnych ludzkich decyzji politycznych), utwierdzało w przekonaniu, że już samo założenie Gusz emunim było ważnym ogniwem świętej historii. Zwolennicy Gusz emunim zyskali na znaczeniu, gdy premierem został Begin, gdyż zalegalizował ich nowe osiedla

²⁶ Ideologię nurtu wypracował i przedstawił Moshe Levinger (ur. w 1935 r.), rabin ortodoksyjny, monarchista i przyjaciel Cwi Kooka. Wsławił się w działaniach na rzecz wcielenia Hebronu do Izraela. Przypisywano mu wiele zamachów.

na obszarze Wielkiego Izraela i zgadzał się na osadnictwo rolnicze i drobno-mieszkańskie (kibuce i moszawy).

Po śmierci Zwi Kook'a (w 1982 r.) kierowano się mistycznymi wytycznymi ruchu, kontynuowano akcje terrorystyczne (np. wysadzenie autobusów z Palestyńczykami), ponawiano próby zburzenia meczetu Skały. Towarzyrzyły temu wezwania do rygorystycznego wykonywania praktyk religijnych oraz zapewnienia, że członkom ruchu przyświecają cele religijne, a także, że chcą być ortodoksją wojującą, narodem Boga, narodem świętym, świętym królestwem, państwem halachicznym, wreszcie pragną współtworzyć historię świętą. Ich (pierwszy) etap mesjanizmu zbiorowego (Mesjasza Ben Józefa) miał polegać na przygotowaniu drugiego etapu mesjanizmu, który będzie dziełem Mesjasza Ben Dawida. Najważniejszym przedstawicielem nurtu²⁷ był Cwi Jehuda Kook.

Cwi Jehuda Kook (1891-1984)

Zwi Yehudah Hakohen Kook²⁸ propagował idee swego ojca i realizował jego wytyczne dotyczące rozwoju syjonizmu i państwowości oraz zachęty do zdobywania obszaru Wielkiego Izraela. Uznawał, że syjonizm jest procesem kosmicznym, że praca dla syjonizmu jest czymś świętym, a ustanowienie państwa Izrael było wypełnieniem się prorocत्व. Twierdził, że syjonizm rozpoczął nową fazę historii świata i historii Żydów, która jest święta, poczęła się i rodzi w świętości, a przejawia się w zasiedlaniu kraju i odrodzeniu w nim narodu. Cała historia syjonizmu jest wewnętrznie święta, stanowi historyczną konieczność, wymagającą doskonałego wypełnienia we wszystkich sferach, stąd nie wolno dopuścić do zakłócania go. Syjonizm zmierza ku nieuchronnemu końcowi, a dobry początek gwarantuje dobry koniec. Można go przyspieszyć lub opóźnić, można usuwać przeszkody lub wznosić je, ale nic nie jest w stanie zmienić wcześniej wyznaczonego z mesjańskiej perspektywy kierunku. Tak, jak podróżnik jadący pociągiem nie może zmienić kursu maszyny ani faktu dotarcia do stacji końcowej. Cały proces mesjański został ustanowiony wcześniej przez Przyczynę przyczyn i jego bieg musi się spełnić. Pracując dla syjonizmu, pracuje się dla Boga, a on zobowiązuje do działania.

²⁷ Głównymi przywódcami Gusz emunim byli Cwi Jehuda Kook, Chaim Druckmann, Mosze Levinger, Eliezer Waldman.

²⁸ Zwi Yehudah Hakohen Kook napisał dzieło *li-netivot Jiśra'el* (Jerusalem 1967). Por. Sz. Aviner, *O mesjańskich naukach rabina Cwi Jehudy Kooka*, *Fronda* 19-20, 2000, s. 112 oraz A. Krawczyk, *Terroryzm ugrupowań fundamentalistycznych na obszarze Izraela w drugiej połowie XX wieku*, Toruń 2007, s. 68.

Syjonizm jest ruchem, który wymaga zaangażowania i aktywności. Nieprawdą jest, że syjoniści wymuszają koniec, gdyż koniec jest wyznaczony przez Boga. Wielu syjonistów nie dostrzega szeptu Boga w realizacji działań syjonizmu i nie zdaje sobie sprawy z obiektywnego planu Boga, do realizacji którego bezbłędnie prowadzi ich opatrność boska. Państwowość Izraela jest wypełnieniem biblijnych zapowiedzi mesjańskich. Mesjanizm ten nie głosi Mesjasza osobowego lecz zespołowego – lud żydowski i zawiera wszystkie aspekty mesjanizmu. Odzyskanie obszaru Wielkiego Izraela wymaga najwięcej wysiłku. W 1967 r. Zwi Jehudah Hakohen Kook żalił się, że niektóre miasta-pamiętki znajdowały się poza granicami państwa. Gdy je odzyskano, uznano jego słowa za prorocze. W 1967 r. głosił również, że wojna sześciodniowa jest kolejnym krokiem na drodze do zbawienia. Nie wolno opuścić terenów odzyskanych, gdyż zostały one przyznane narodowi przez stwórcę świata z nakazem zasiedlenia i zagospodarowania. Pokój, jaki jest utrzymywany z sąsiadami w trakcie poszerzania obszaru, dowodzi braku sprzeciwu Boga. Zasiedlenie ziem odzyskanych (Judei Samarii) uznał za święte wyzwanie syjonizmu i błogosławił akcję wysyłania tam pionierów.

Za podstawę wszystkich wypowiedzi i postępowań uznał Torę i odczytywanie jej jako „Tory zbawienia” uwypuklającej wypowiedzi polityczne i wojenne. Gdy zmarł, żegnano go słowami Tory i cytatami proroków (Izajasza 57:1), przypomniano jego wytyczne, powtarzano cytaty dotyczące nakazów uzasadniania wszystkich działań syjonistycznych cytatami Tory. Wypowiedzi Kooka były pełne emfazy dla Tory. Tora została uznana za światło Izraela, kraj – za element zbliżający do światła Tory, zasiedlanie kraju inspirowane światłem Tory, samych siebie za „pokolenie zbawienia”, któremu przyświeca światło Tory. Ważną sprawą dla Kooka była edukacja syjonistyczno-religijna. Skupił się na edukacji w jesziwie (powstałej w 1923 r.), w której był wykładowcą Tory, Talmudu i Prawa, a w latach 1952-82 jej dyrektorem. Rozpropagował aksjom: „Tora-Naród-Obszar” oraz „Tora kraju – Tora zbawienia”.

Mistycyzm Stowarzyszenia Wzgórza Świętynnego

Stowarzyszenie Wzgórza Świętynnego²⁹ opierało swą ideologię na eschatologii żydowskiej, w której wyeksponowano przepowiednie o tym, że koniec

²⁹Por. F.E. Peters, *The monotheists: Jews, Christians, and Muslims in conflict and competition*, Princeton 2003; M. Klein, *Jerusalem: the contested city*, New York 2001; Ch. Richman, *The light of the Temple: art, history, service*, Jerusalem 1998; Ch. Richman, *The Holy Temple of Jerusalem*, Jerusalem 1997; U. Huppert, *Izrael na rozdrożu*, Łódź 2001; idem, *Izrael. Rabin i heretycy*, Warszawa 1992; idem, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Warszawa 2007; H. Segal, *Dear Brothers – Jewish*

świata poprzedzi nie tylko uzyskanie państwowości, ale i odbudowa świątyni w Jerozolimie. Gdy Żydzi otrzymali suwerenne państwo, kolejnym krokiem, stała się odbudowa świątyni, a właściwie zbudowanie Trzeciej Świątyni, która miałaby się stać centrum odrodzenia życia religijnego Żydów i świata³⁰. Realizacji zamiarów potencjalnych budowniczych Trzeciej Świątyni na tym samym miejscu, na którym stała pierwsza i druga, przeszkadzał fakt, że teren ten jest również świętym miejscem muzułmanów. Ponieważ rząd państwa Izrael nie zgadzał się na likwidację meczetu Skały i meczetu al-aksa, gdyż groziłoby to wojną z całym światem islamskim, inicjatywy te przejęli entuzjaci. Zbudowanie Trzeciej Świątyni uznano za ważny krok zbliżający czasy mesjańskie i za nieodzowny warunek przyjścia Mesjasza. Najbardziej znanym realizatorem tego programu było Stowarzyszenie Kach, które planowało zniszczenie meczetów, przygotowanie terenu pod budowę Trzeciej Świątyni, podejmowanie inicjatyw zmierzających do zasiedlania ziemi Wielkiego Izraela oraz wysiedlenia Palestyńczyków z terytorium państwa Izrael. Ich program obejmował również pewne duchowe czynności przygotowawcze, do których należało wyrobienie w sobie sztuki opanowania (teszuwa), rygorystyczne przestrzeganie szabatu i intensywne studiowanie Tory. Ruch Kahane uznaje siebie za trzecią falę odkupienia (po drugiej: Gusz emunim) i opiera swą ideologię na cytatach mistyki. Prekursorem tych idei był Akiwa Józef Schlesinger, a w XX w. propagowało je trzech wielkich przedstawicieli: Kahane, Goren i Salomon.

Meir Kahane (1932-1990)³¹ był założycielem ruchu i czołowym jego ideologiem, sformułował wyzwania ruchu Kachane i starał się je realizować. Jego idee zyskały wielu zwolenników, którzy uznali budowę Trzeciej Świątyni za kolejny cel państwa Izrael i obudowali go wątkami mistycznymi. Silnym impulsem, który zmobilizował zwolenników tego ruchu, była wojna sześciodniowa (1967 r.), gdyż utwierdziła poczucie świętej misji wyzwolenia całości biblijnego kraju Izraela. Kolejnego uzasadnienia dostarczyła atmosfera entu-

Underground Story, Jerusalem 1987; J. Ochmann, Instytut Trzeciej Świątyni, Forum Myśli Wolnej 44-45, 2009, s. 9-17.

³⁰ Pierwszą świątynię zbudował Salomon w latach 968-962 p.n.e., zburzona została w roku 586 p.n.e. przez Babilończyków (Nabuhodonozora). Drugą zbudowano w latach 520-516 p.n.e. (przebudował ją Herod Wielki w latach 20-19 p.n.e.), a została zburzona w latach 70-72 n.e. przez Rzymian pod wodzą Tytusa.

³¹ Na temat Meir Kahane por. Sh.Z. Shraggai, *From the beginning of Redemption to the Start of the Growth of Redemption*, New York 1977; E. Don-Yihieh, *Views of Zionism*, Jerusalem 1984 oraz *Zionism and Its Opponents. Tradition and Modernization, Messianism and Romanticism*, Jerusalem 1984; P. Pla'i, *Religious Dimension in State Israel*, 1985 oraz *The Jewish State in Light of Jewish Thought*, Jerusalem 1983.

zjazdu okresu wojny Jom Kippur (1973 r.). W 1968 r. Kahane założył Żydowską Ligę Obrony (Jewish Defense League), której celem było wysiedlenie Palestyńczyków z Izraela. Głosił, że obecność Palestyńczyków jest profanacją imienia Boga i usunięcie ich z tej ziemi jest nakazem religijnym, mającym na celu usunięcie wszystkiego, co stanowi profanację imienia Boga. Od czasu wojny sześciodniowej Wzgórze Świątynne stało się miejscem przyciągającym radykałów i mistyków, których postępowanie i czyny stawały się nieobliczalne, większość z nich organizował Kahane osobiście. Uważał ponadto, że prawa obywatelskie w Izraelu mają wyłącznie Żydzi, a przebywające tu osoby innych narodowości i religii powinny zostać zobowiązane do zachowywania siedmiu przykazań Noachidzkich. Był również przeciwny zawieraniu małżeństw mieszanych.

Shlomo Goren³² (1917-1994) osiedlił się w 1925 r. w Hajfie, studiował na Akademii Rabinackiej w Hebronie i na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. W 1936 r. walczył z Palestyńczykami jako członek Hagany. Walczył w Jerozolimie w czasie wojny o niepodległość, kampanii na Synaju i wojny sześciodniowej. W czasie wojny o niepodległość był naczelnym kapelanem armii żydowskiej, od 1971 r. był rabinem Tel Awiwu, w latach 1973-83 głównym rabinem aszkenazyjskim Izraela, w wojsku – generałem. Jako naczelnny rabin i generał uwikłał się w wiele kontrowersyjnych spraw. Wzywał do zdobywania obszarów Wielkiego Izraela, podejmował wiele decyzji na temat etyki wojennej i metod postępowania w warunkach bojowych. Wywołał konflikt (w latach 1981-1985) wokół wykopalisk na obszarze starego cmentarza w Mieście Dawida i Ściany Płaczu w Jerozolimie. Konflikt dotyczący Wzgórza Świątynnego trwał pół jego życia, a nasilenie nastąpiło w czasie wojny sześciodniowej (w 1967 r.). Spowodował wiele incydentów, a jeden z pierwszych miał miejsce w 1967 r., gdy ogłosił zamiar odprawienia modlitwy na Wzgórzu Świątynnym. Rząd musiał zebrać się na nadzwyczajnym posiedzeniu, aby zapobiec groźnej manifestacji i zabronił Żydom wstępu na Wzgórze Świątynne.

Gershon Salomon³³ kierował grupą zwaną Strażnicy Wzgórza Świątynnego. Grupa ta spotykała się corocznie w Dzień Lamentu (nad zburzeniem Drugiej Świątyni przez Rzymian) na pokojowej demonstracji na rzecz cofnię-

³² Shlomo Goren urodził się w Zambrowie (w Polsce), napisał na temat perspektyw halachicznych w polityce państwa Izrael pt. Brama czystości (sza'arej tahata, Jerusalem 1940), zbiór artykułów na temat obchodzenia świąt żydowskich pt. Tora na temat pór roku (torat ha-mo'adim, Jerusalem 1964); na temat etyki medycznej Tora lekarska (torat ha-refuah, Jerusalem 1966), na temat filozofii żydowskiej: Tora i filozofia (torat ha-filozofia, Jerusalem 1998).

³³ Gershon Salomon był przywódcą organizacji Wzgórze świątynne (Temple Mount Faithful).

cia zakazu odbywania modlitw na Wzgórzu Świątynnym. Pod jego wpływem inicjowano przedsięwzięcia zmierzające do oczyszczenia Wzgórza Świątynnego ze wszystkiego, co muzułmańskie i do proklamowania na nim Królestwa Izraela. Zaczęto również opracowywać rytuał dla przyszłej świątyni żydowskiej. Podobne hasła głosiło również wielu członków nieujawnionych ugrupowań żydowskich i niekiedy (np. w 1984 r. i 1987 r.) stawały się one głośnie w skali krajowej, a nawet światowej. W 1982 r. pretekstem zburzenia świątyni muzułmańskich stał się program badań archeologicznych pod tymi świątyniami.

Budową Trzeciej Świątyni zainteresowanych było kilka organizacji żydowskich: (1) Stowarzyszenie Żydowskiego Wzgórza Świątynnego, organizujące coroczne spotkania w miesiącu *tisza b'av*, upamiętniającym zburzenie Drugiej Świątyni, na których gromadzi się około tysiąca osób. W czasie spotkań przedstawiane są plany przyszłej budowy oraz pokazy jej wyposażenia, między innymi ogromny złoty kandelabr. 21 maja 2009 r. zorganizowano manifestację, w czasie której przeniesiono kamień węgielny przyszłej świątyni na Wzgórze Świątynne. (2) Organizacja Korona kapłanów (*ateret kohanim*) założyła szkołę, w której młodzież z plemienia Lewiego uczy się rytuału, jaki ma być sprawowany w przyszłej świątyni. Przyszli najwyżsi kapłani przyuczają się do składania ofiar rzeźnych na ołtarzu symulacyjnym niedaleko Morza Martwego. (3) *Kachane żyje* (*kahane chaj*) i *Śmierć Arabom* mają podobne zamiary, plany i podejmują podobne przedsięwzięcia. Obydwie organizacje zostały zdelegalizowane i są uważane przez rząd Izraela, USA oraz Unię Europejską za terrorystyczne. (4) Żydowska Liga Obrony (Jewish Defense Ligue) została założona i kierowana przez Joela Lerner³⁴. Postawiono go przed sąd w latach 70., gdy przygotowywał materiały wybuchowe do podłożenia na Wzgórzu Świątynnym. (5) Synowie Jehudy (*bnei jehuda*) byli grupą mistyków (która ujawniła się na początku 1984 r.) mieszkających w osiedlu Lifta na obrzeżach Jerozolimy. Jej członków aresztowano, a Sąd Okręgowy Jerozolimy skazał przywódców na wieloletnie więzienie. (6) Organizacja pod nazwą Instytut Świątyni (The Temple Institute lub *machon ha-mikash*) zajmuje się przygotowaniem rytuału, naczyń liturgicznych i kapłanów dla przyszłej świątyni oraz prowadzi akcje propagandowe i edukacyjne na temat przyszłej świątyni. (7) Organizacja *Revava* skupia się na sprawach organizacyjnych i politycznych związanych z budową Świątyni.

³⁴ Joel Lerner (1941-2014) był przyjacielem Meira Kahany, działał w grupach Jewish Defense League i Redemption of Israel.

Wysadzenie w powietrze obydwu świątyń muzułmańskich było już w programach trzech wcześniejszych (przed uzyskaniem państwowości) grup terrorystycznych: Hagany, Irgun'u i Lehi. Dla wielu zwolenników ortodoksji żydowskiej zbudowanie Trzeciej Świątyni nadal pozostaje programem do zrealizowania, codziennie modlą się o odbudowę świątyni i o wznowienie kultu.

III. MISTYCYZM INTELEKTUALISTÓW

Wkład filozofów polegał nie tyle na działaniach, co na tworzeniu syntez religijno-filozoficzno-psychologiczno-socjologicznych w obrębie syjonizmu religijnego. Filozofowie popierali syjonizm w sferze mentalności, a ich pisma wyciszały atmosferę nieprzychylną syjonizmowi i uzasadniały jego tezy polityczno-socjologiczne na całym świecie, podczas gdy publikacje pozostałych syjonistów (pisane w języku niedostępnym dla świata) miały wąski zakres oddziaływania. W obrębie syjonizmu religijnego bardzo wielu intelektualistów³⁵, a jako przykład przytaczany bywa Buber.

Martin Buber (1878-1965)

Buber³⁶ był syjonistą już od 1898 r., a głębszą świadomość nacjonalistyczną zdobył w środowisku wschodnio-europejskim – we Lwowie i Wiedniu. Buber zareagował na apel Herzla i od 1901 r. brał udział w ruchu syjonistycznym, a w 1921 r. uczestniczył w dwunastym zjeździe syjonistycznym. Buber wprowadził w syjonizm mistycyzm religijny oparty na emocji. Włączenie tematyki religijnej w syjonizm uznał za konieczne, gdyż uważał, że religia stanowiła istotną cechę judaizmu w ciągu wieków a w mniemaniu całego świata Żydzi byli obywatelami państw obcych i członkami narodów obcych, a jedynym wyróżnikiem była ich religia i tradycja.

³⁵ Filozofami należącymi do nurtu syjonizmu religijnego (lub sprzyjającymi syjonizmowi) i rozwijającymi mistykę filozoficzną byli: M. Buber, G. Scholem, A. Neher, J. Gordin, H. Corbin, E. Wiesel, L. Jacobs A.J. Heschel.

³⁶ Buber napisał na temat syjonizmu: *Reden uber das Judentum*, Frankfurt 1911; *Völker, Staaten und Zion*, Berlin 1917; *Zion als Ziel und Aufgabe*, Berlin 1936; *Israel und Palestina* (1950, przekład angielski: *Israel and Palestine. The History of an idea*, Edinbrough 1952 oraz *On Zion. The History of an idea*, New York-Edinbrough 1985); *Ein Land und zwei Völker*, Frankfurt 1983; *Drei Reden uber das Judentum*, Frankfurt 1923; *Pfäde in Utopia*, Heidelberg 1950. Poglądy Bubera odbierane są przez syjonistów inaczej niż przez filozofów i inaczej przez nie-Żydów.

Mystycyzm narodu Buber oparł na założeniu, że naród posiada swą warstwę zewnętrzną i wewnętrzną. Warstwę zewnętrzną narodu stanowią ludzie, ich przeżycia i ich więź społeczna i wynikająca z nich specyficzna etyka, kultura, sztuka, literatura i instytucje. Warstwa wewnętrzna jest podłożem warstwy zewnętrznej i polega na specyficznym przeżywaniu Boga oraz nieustannej komunikacji duchowej. Życie sfery wewnętrznej jest mistyczne, a jego podmiotem jest duch indywidualny i zbiorowy. Duch indywidualny (częstka jaźni człowieka) rozwija się dzięki komunikacji z duchem drugiego człowieka. Do komunikacji dochodzi wówczas, gdy jeden człowiek zostaje dowartościowany wartościami drugiego. Przenoszenie wartości polega na otwieraniu się na drugiego i prowadzi do uduchowienia, zjednoczenia i wznoszenia. Wszystko, co prowadzi do zjednoczenia, wzbogaca, przyczynia się do wyższego stopnia relacji międzyludzkich, powoduje natężenie i żywotność ducha, a także specyficzne ucłowieczenie i uduchowienie. Duch zbiorowy jest związkem duchów indywidualnych, między którymi dochodzi do komunikacji duchowej. Duch ten stwarza wspólne przeżycia, powoduje podobieństwo i jedność mistyczną. Każda zbiorowość, która ma inne przeżycia, ma innego ducha, tworzy inną jedność i stwarza własną specyfikę, kształtuje i uświęca na swój sposób sprawy wewnętrzne i swe środowisko. Warstwa zewnętrzna narodu jest przejawem ducha zbiorowego. Łącznikiem między jedną warstwą a drugą jest religia, która czerpie wartości z jednej warstwy i przenosi ją na drugą. Jako forma zobiektywizowana i pośrednia, religia posiada utarte ekspresje, integruje w sposób instytucjonalny jednostki żyjące takim samym życiem mistycznym. Bez tej funkcji religii dochodzi do dysonansu między warstwą wewnętrzną a warstwą zewnętrzną. Dowodem tego jest fakt, że upadek religii powoduje rozbitcie społeczne, a jak długo istnieje religia, nie ma kłopotu z jednością społeczeństwa. Religia, wprowadzając Boga i sakralizując relacje międzyludzkie, jest zobiektywizowaną postacią nie tylko jedności, ale i odrębności społeczeństwa. W tym sensie każde społeczeństwo ma własną religię i mentalność. Religia jest również zobiektywizowanym echem psychiki zbiorowej społeczeństwa, wnosi wartości tej psychiki w rzeczywistość, czyni ją specyficzną i stabilną, stąd jest potrzebna. Mówiąc o narodzie, trzeba sięgać do niektórych wątków religii, zwłaszcza tych, które są środkiem do uzyskania skutków w sferze społecznej i kulturowej. Judaizm zewnętrzny (zewnętrzna warstwa narodu) ma, dzięki religii, silne oparcie w swym specyficznym wewnętrznym życiu mistycznym, dzięki temu, że religia w sposób intencjonalny nadaje narodowi (za pomocą idei Boga) sakralny charakter i uświęca życie narodu.

Chcąc stworzyć nowy judaizm, trzeba oprzeć go na nowym rodzaju więzi mistycznej między jego członkami, czyli należy stworzyć nową religijność. Zmiana religijności, która (zdaniem Bubera) powinna musi stać się religijnością typu emocjonalnego, a nie czysto formalnego, powinna skutkować zmianami specyficznych elementów narodu. Wewnętrzne przeżycia mistyczne, dokonujące się w podmiotach i w narodzie, muszą być właściwe, silne i stabilne, by mogły porządkować rzeczywistość zewnętrzną według nowych norm, by mogły sakralizować życie i otoczenie. W „Path in Utopia” zauważa w Izraelu powstawanie nowego społeczeństwa i ukazuje jego nową mistykę.

Mistyctw państwa wyraził się w zdaniu, że państwo jest potrzebne do dobrego funkcjonowania religii, a religia – do dobrego funkcjonowania państwa. Religia, wprowadzając ład w relacjach międzyludzkich, przyczynia się do autorealizacji jego obywateli, stąd państwowość, relacje międzyludzkie i autokreacja osób wymagają religii.

Perspektywy wykształcenia tożsamości Żydów w Palestynie Buber kreślił bardzo optymistycznie. W sytuacji, gdy w Palestynie znalazły się osoby sobie całkowicie obce, zbliżenie imigrantów z całego świata powinno, zdaniem Bubera, przebiegać drogą ciągłości biologicznej i mocą wspólnego doświadczenia religijnego. Ciągłość biologiczna obejmująca krew łączącą pokolenia, rasę i kulturę rozdziwiła się w diasporze na żydowską i obcą, stąd do rangi najważniejszego elementu integracji urasta druga droga, obejmująca promieniowanie czynnika duchowego i doświadczenia religijnego, afirmująca istotę wewnętrzną, mistycyzm, wewnętrzną historię Izraela i kreatywność elit. Droga ta (nie jest identyczna z religią) jest procesem otwartym, który czerpie z przeszłości i odnosi ją do teraźniejszości. Teraźniejszość powinna stworzyć nowy mistycyzm, nowego Żyda i nowy Izrael. Diaspora zdegenerowała czynnik duchowości i rozbiła jedność, obecnie należy tworzyć ją i aktualizować na bieżąco. Uzyskawszy jedność duchową na swym obszarze, Żydzi staną się zdolni do dokonywania wielkich dzieł we wszystkich dziedzinach i pełnienia swej misji w świecie. Kiedy to nastąpi i jaka to będzie tożsamość, Buber nie podał. Niekiedy jedynie pochwalał kibuce (eksperyment, który nie zawiódł) czy chasydów, u których dostrzegł idealne relacje międzyludzkie.

PODSUMOWANIE

Syjonizm religijny był nurtem marginalnym w syjonizmie, a ponadto był intruzem i niechcianym dzieckiem syjonizmu, dlatego że wprowadzał religię w syjonizm, w którym większość nastawiona była antyreligijnie. Jako nurt

propagujący nielubianą tematykę, mącił jego względną jedność. Wewnętrznie również był niespójny, gdyż różne jego odłamy krytykowały się nawzajem, głosiły hasła często sprzeczne, od liberalizmu (Buber) do zaangażowania wewnętrznego (Mizrachi) i do wystąpień zbrojnych (fundamentalizm), potęgując wrażenie braku spójności syjonizmu. Na tym tle syjonizm religijny rósł w antytezie wobec innych nurtów syjonizmu³⁷. Stanowił opozycję wobec syjonizmu politycznego, krytykując niektóre jego tezy (np. to, że dyplomacja międzynarodowa nie jest w stanie rozwiązać problemów żydowskich) i proponując odmienne rozwiązania relacji z Palestyńczykami. Stanowił opozycję do rewizjonizmu głównie w tym, że proponował stworzenie państwa dwunarodowego. Niekiedy jednak zgadzał się z nim, czego owocem były fundamentalizm (jego kategorie siły i wojny) oraz mistyka, monarchizm, mesjanizm³⁸. Z syjonizmem socjalistycznym dochodziło do ciągłych sporów o wartość pracy, ale przykładem współpracy było powstanie (w 1920 r.) ha-Poel ha-mizrachi, wspólna wiara w wysiłek mas oraz utopia wyzwolenia społecznego. Z syjonizmem kulturowym prowadził ustawiczne spory dotyczące programów edukacji i wprowadzania programu kultury świeckiej, która uważana była za substytucję religii. Z syjonizmem duchowym był w opozycji dlatego, że ten lansował mentalność pozbawioną religii. Był w ciągłej opozycji wobec syjonizmu praktycznego, który nalegał na poświęcanie całego czasu pracy i rozwijaniu elementów cywilizacyjnych. Z drugiej strony przykładem związków z syjonizmem praktycznym był kelal Izrael. Syjonizm religijny napotkał stanowczy opór w nowym pokoleniu osób urodzonych w państwie Izrael. Sabra wstydziała się swej przeszłości religijnej³⁹.

Syjniści innych nurtów zarzucali syjonizmowi religijnemu kompromitujące wsteczństwo, rzucające cień na całość syjonizmu. Jako zacofane wymieniało mistycyzm, religię, antynaturalizm. Krytykowano mistycyzm (a w nim monarchizm, mesjanizm) za to, że rzucał cień na pozytywne osiągnięcia syjonizmu. Krytykowano religię, mówiąc, że jeżeli miała coś do zrobienia,

³⁷ Głównymi oponentami syjonizmu religijnego byli: w nurcie syjonizmu politycznego Herzl; w rewizjonizmie Żabotyński, w syjonizmie socjalistycznym Gordon, Brenner i Żydłowski; w syjonizmie kulturowym Nordau i Jehuda Ben Eliezer; w syjonizmie duchowym oponentami byli Achad haam, Czernikowski i Dubnow; w syjonizmie praktycznym Berdyczewski i Ruppin.

³⁸ Rewizjonistami, którzy w niektórych sytuacjach zbliżali się do posunięć politycznych syjonizmu religijnego, byli: Joshua Heshel Yewin (1891-1970), Israel Scheib (Eldad, 1910-1996), Abraham Stern (1907-1942), Eliahu Golomb (1893-1941), Menachem Begin (1913-1996), Abba Ahimeir (1897-1962), Moshe Sneh (1907-72), Peter Bergson (1915-2001), Joseph Schechtman (1891-1970), Samuel Katz (1914-2006), Richard Lichtheim (1885-1967) i Uri Zvi Greenberg (1894-1981).

³⁹ Głównymi krytykami syjonizmu religijnego w łonie sabry byli: Jonathan Ratosz (1908-1981), Haron Amir (1923-2008) i Avnery Uri (ur. 1923).

powinna to była zrobić w ciągu dwóch tysięcy lat. Nie zrobiła, a gdy coś szlachetnego robili jej antagoniści, to włączała się, powodując pogardę dla nowoczesności. Krytykowano lansowanie nienaturalizmu Tory (np. obrzezanie) i antyhumanistyczne postawy poczucia dumy i wyższości narodu, wstrzymywanie emancypacji kobiet, odwracanie uwagi od pracy dla państwa i cywilizacji⁴⁰ na korzyść studium Tory i Talmudu, wstrzymywanie przemiany postaw religijnych w socjologiczne, psychologiczne, nacjonalistyczne, naturalistyczne, humanistyczne, kulturowe i cywilizacyjne, które syjoniści pozostałych nurtów wypracowywali z tak wielkim trudem. Zarzucano, że kreował fanatyków i wizjonerów, a jako przykład podawano ekscesy ultraortodoksów syjonistycznych, którzy ośmieszali szanujących się Żydów XX wieku, i wypominano, że ich zachowania powodowały pojawianie się książek, w których pisano o syjonizmie religijnym jako o plamie na syjonizmie, że autoryzował radykalizm, akty bandytyzmu, ściągając miano terroryzmu na cały szlachetny nurt syjonizmu. Zarzucano, że lansował przestarzałą propozycję państwa teokratycznego, hamował dobre relacje polityczne międzypaństwowe i wprowadzał rząd Izraela w kłopoty, gdy chodziło o tolerancję dla innych religii, o stanowisko w stosunkach międzynarodowych (np. z Watykanem), o dialog z innymi religiami⁴¹. Zarzucano mu, że ukazywał oblicze religijne działań politycznych wobec islamu powodujące odwet muzułmanów. Ilekroć Palestyńczycy czynili Żydom zarzuty, wskazywali na religijne podłoże agresji żydowskiej inspirowanej syjonizmem religijnym. Zarzucano mu, że lansując przebrzmiałe prawa Tory i zacofane nakazy Talmudu powodował ujmę dla prawa współczesnego, że oponował przeciw prawodawstwu państwa Izrael w walce o szabat, o prawo małżeńskie i o przywileje religijne w życiu społecznym i politycznym.

Syjonizmowi religijnemu przyszło prowadzić ustawiczną polemikę z ortodoksją. Ten nurt syjonizmu, jako jedyny, był usadowiony między młotem a kowadłem na skutek wspólnej obydwu religii. Pozostałe nurty syjonizmu w ogóle nie dyskutowały z ortodoksją, gdyż po prostu gardziły religią. Ortodoksja, a zwłaszcza ultraortodoksja (*haredim*), uznawała judaizm za religię bez związków z polityką i bez teologii politycznej, a to właśnie propagował

⁴⁰ J. Ochmann, *Cywilizacja żydowska w teologii, filozofii, mistyce i syjonizmie* (w druku); idem, *Przewartościowywanie tradycyjnych wartości żydowskich w syjonizmie* (w druku). Temat cywilizacji był bardzo drażliwy, por. idem, *Cywilizacja jako alternatywa religii*. M.M. Kaplan (1881-1982), [w:] Z. Drozdowicz (red.), *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, Poznań 2009, s. 181-204.

⁴¹ Idem, *Dialog żydowsko-chrześcijański w Stanach Zjednoczonych Ameryki promowany przez Żydów-ateistów*, [w:] J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, 8, Poznań 2009, s. 67-87; idem, *Krytyka dialogu żydowsko-chrześcijańskiego*. Yehasjahu Leibowitz, [w:] M. Olszycki, W. Radecki (red.), *Memoriale Domini*, Gniezno 2010, s. 375-385.

syjonizm religijny. Ortodoksję oburzały procesy sakralizacji (narodu i państwa) oraz milcząca zgoda na desakralizację tego, co ortodoksja uznawała za świętość, stosowanie metody reinterpretacji treści teologicznych w treści polityczne, eksponowanie treści realistycznych Tory z pomijaniem treści teologicznych i skupianie się na wypowiedziach dotyczących Boga wojowniczego. Ortodoksja zarzucała syjonizmowi religijnemu, że zgadzał się na desakralizację teologii, przyznając, że wiele było w niej fikcji teologicznej, że teksty teologiczne mówiące o wojnie, polityce, historii, kulturze włączał w kontekst historyczny, a nie metafizyczny, że zgadzał się na przewartościowanie wartości religijnych w kulturowe oraz włączał do spraw polityki terminologię religijną. Ortodoksja zarzucała syjonizmowi religijnemu desakralizację idei Przymierza przez lansowanie haseł wzięcia losu narodu w swoje ręce, przez milcząca aprobatę hipotezy, że idea Przymierza była wymysłem teologów. Krytykowano ich za to, że zgadzali się na nieteologiczną interpretację mesjanizmu i proroków i na manipulowanie tekstami proroków. Ortodoksja wyśmiewała również religijną krytykę diaspory, religijną propagandę imigracji do Palestyny i religijną agitację na rzecz syjonizmu⁴². Wiele odpowiedzi na zarzuty ortodoksji syjoniści czerpali z buntowniczych wypowiedzi mistyków i proroków lub uzasadniali tym, że nowy okres judaizmu dezaktualizuje pewne tezy ortodoksji. Ortodoksja nie doceniała tego, że to syjonizm religijny stawiał barierę ateizmowi i ateistom⁴³ i że neutralizował krytykę religii syjonistów.

Mimo że syjonizm religijny miał wrogów wewnątrz syjonizmu i w całym judaizmie niesyjonistycznym, należy uznać jego zasługi w polityce i kulturze. Te w obszarze polityki polegały nie tylko na tym, że brał czynny udział w działaniach politycznych, ale i na tym, że wniósł swą część w politykę,

⁴² Głównym organem oporu przeciw syjonizmowi i państwowości Izraela był ruch ultraortodoksyjnych Żydów Strażnicy Miasta (Neturej karta).

⁴³ Ateizm syjonizmu miał trzy fazy: do 1881 r. wyrażał się niedowierzaniem wobec religii, do 1940 r. polegał na krytyce postawy religijnej (bierności), od 1940 r. polegał (pod wpływem Holocaustu) na krytyce koncepcji Boga. Głównymi ateistami byli syjoniści: Herzl (syjonizm polityczny), Żabotyński (rewizjonizm), Brenner, Gordon, Żydłowski (syjonizm socjalistyczny), Eleazar Ben Jehuda i Max Nordau (syjonizm kulturowy), Achad Ha-am, Czernikowski, Dubnow (syjonizm duchowy), Berdyczewski i Ruppim (syjonizm praktyczny). Na temat ateizmu w syjonizmie por. E. Schweid, *Israel at the Crossroad*, Philadelphia 1973; idem, *Israel-Homeland or a Land of Destiny*, Jerusalem 1985; idem, *Judaism as a Culture Confrontation*, Jerusalem 1980; idem, *The idea of modern Jewish culture*, Boston 2008. Por. również E.M. Dubois (red.), *Ecumenical Society Israel. The Thought of Eliezer Schweid. A Symposium. Speakers: Peli, S. Rosenberg, Z. Harvey and E. Schweid*, Emmanuel 9, 1979, s. 98-102, oraz S. Faber, *Eliezer Schweid's Contributions to Jewish Thought*, Jerusalem 1986; J. Ochmann, *Miłość drugiego człowieka w nurcie Judaizmu Humanistycznego*, [w:] W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, Muzułmańskie Stowarzyszenie kształtowania Kulturowego, Wrocław 2010, s. 155-174.

ideologię i w poglądy nacjonalistyczne, że pod jego wpływem zachowano wiele akcentów religijnych w życiu politycznym (np. udział w Knesecie) i społecznym (koszerność, szabat) i że bez jego udziału nie osiągnęliby wielu sukcesów. Zaslugi w tworzeniu specyfiki kultury polegały na tym, że oddziaływał na zewnętrzny profil tworzącej się nowej kultury. Pod jego wpływem zachowano wiele akcentów religijnych w życiu kulturalnym, edukacyjnym (szkolnictwo na każdym poziomie) i społecznym (szabat, koszerność) Izraela. Najważniejsze dokonania kulturowe dotyczyły waloryzacji Tory, proroków, etyki i symboli. Księgi Tory zachowały niekwestionowany przez nikogo prestiż jako najstarsze księgi historyczne judaizmu.

Pisma prorockie zachowały należny im szacunek jako drogowskazy etyki żydowskiej i jako wytyczne futurologii Izraela.

Herzl, obiecując Żydom państwo, przedstawiany był jako Mojżesz, jako Aaron, jako Jozue, i powoływał się na obietnice proroków. W rewizjonizmie przedstawiano cele syjonizmu jako zmierzające do założenia fundamentów przyszłej epoki prorockiej. Syjonizm socjalistyczny oparł się na prorokach, gdy zaprowadzał ustrój socjalistyczny w Izraelu, jako ustrój nakreślony przez proroków. Hess głosił, że socjalizm jest pomysłem proroków i że ich inspiracją była komunistyczna wizja świata. Dodawał, że prorocy zapowiedzieli również sukces misji żydowskiej. Syrkin⁴⁴ domagał się od nowych osadników żydowskich w Palestynie, by pracując, kierowali się zasadami głoszonymi przez proroków. Syjonizm duchowy głosił, że odrodzenie ducha narodu nastąpi dzięki realizowaniu ideałów prorockich. Achad Haam zachęcał Żydów do rozwijania unikatowych wartości żydowskich zakorzenionych w prorocत्वach i głosił, że Palestynę należy kształtować według wizji i wskazań proroków. Wszyscy syjoniści opowiadali się za programem wychowania w unikatowych wartościach moralnych zakorzenionych w prorocत्वach i głosisi że, nawet jeśli Żydzi przestaną zachowywać prawa i obrzędy religii, to wytyczne proroków powinny pozostać rdzeniem pedagogiki. Zaslugi w kształtowaniu etyki polegały na dbałości o jej wysoki poziom oraz na uznaniu etyki za naczelną cel syjonizmu. Tu syjoniści innych nurtów (np. Achad Haam w dziele „Nie tędy droga”⁴⁵) powtarzali za syjonizmem religijnym, że Żydzi powinni

⁴⁴ Nachman Syrkin (1868-1941) pisał o tym w *Das Zweckmässigheroische in der Geschichte*, Berlin 1893; *Geschichtsphilosophische Betrachtungen. Die Judenfrage und der sozialistische Judenstaat*, Berlin 1896 i *Empfindung und Vorstellung*, Berlin 1903.

⁴⁵ Achad Ha-am przedstawił etykę pozytywizmu społecznego w eseju zatytułowanym *Moralność narodowa, Ha-shiloah*, Odessa 1899, a rozwinął ją szerzej w *Nationalism and the Jewish Ethics*, New York 1962, oraz w artykułach *Niewolnicy swobody*, Warszawa 1900 i *Poza obozem syjonistów*, Warszawa 1900.

dążyć do stworzenia państwa etyki. Achad Haam przejął z mistyki etykę mesjańską i dokonał przewartościowania wartości religijnych w ziemskie, ale nawet je uzasadniał etyką mesjańską. Przejął z mistyki również koncepcję misji żydowskiej, podtrzymał tezę o tym, że jest nią propagowanie etyki uniwersalistycznej na świecie, ale również przypominał, że zasady tej etyki narodziły się u Żydów, a świat ujrzał je o wiele później. Doceniał to, co wypracowała kultura religijna, stwierdzał („Odrodzenie ducha”), że naród był ciągle kulturotwórczy pod wpływem inspiracji proroków, a za wieczny symbol kultury żydowskiej pozostawił Mojżesza. Berdyczewski oparł się na wypowiedziach kabały, głosząc, że ojczyzna jest czymś świętym i naród powinien być święty na miarę nowej wizji ojczyzny. Przejął również symbolikę naturalną zawartą w religii i wyrażał szacunek dla tych elementów kultury, które kiedyś przysłużyły się przetrwaniu. Brenner przyznawał, że wszystko, co stworzono w historii, miało swe głębokie uzasadnienie na specyficznym etapie rozwoju narodu, oceniał całą kulturę (choć traktował jako relikwiny przeszłości) pozytywnie za to, że przechowywała cechy specyfiki narodowej. Ruppin doceniał kulturotwórczą funkcję religii, dorobek kulturowy całej historii i wszystkie odmiany kultury żydowskiej, choć nalegał, by równocześnie rozwijać kulturę nową i by ciągle chcieć i działać („Wollen und Tun”).

Syjonizm religijny bardzo wydatnie wpłynął na specyfikę narodowo-państwowo-religijną kultury w Izraelu. Pod jego wpływem następowała oprawa świąt państwowych ceremoniałem religijnym i religijne komentarze wydarzeń politycznych. Proklamacja Niepodległości Państwa Izrael zawierała cytaty religijne, wojnę sześciodniową uznano za dzieło Pana Boga, miejsca święte (z punktu widzenia religii) stały się miejscami o znaczeniu narodowymi i harmonizowały z miejscami pamięci narodowej Izraela. Ściana płaczu stała się miejscem świętym Żydów wierzących i niewierzących. Praca nad symbolami, mimo wielu dyskusji, wydała niepowtarzalną syntezę, która jest specyfiką Izraela, a bez udziału syjonizmu religijnego nie byłoby jej.

Wkład syjonizmu religijnego był wielki, choć bywał niedoceniany, uznawany za paradoks lub oceniany negatywnie. Ale to właśnie wielkie umysły syjonizmu religijnego, zazwyczaj rabini, cadykowie i filozofowie, olśnieni świetlanymi ideami syjonizmu, wykonali pracę wymagającą ogromnego wysiłku intelektualnego, głębokiej znajomości religii (mystyki, tradycji, historii), dobrej znajomości etyki (prawnej i ponadprawnej), różnych odmian mistyki i chasydyzmu, umiejętności posługiwania się metodami reinterpretacji treści religii, przewartościowywania wartości tradycyjnych w wartości syjonistyczne oraz, przede wszystkim, wymagających wielkiej odwagi. Owi światli i od-

ważni, dojrżeli do dzieła, zachowując „świętość tekstu”, znając psychologię żydowską, jej świadomość, podświadomość i nadświadomość, przyczynili się wybitnie do sukcesów syjonizmu.

Jerzy Ochman
RELIGION IN THE SERVICE OF POLITICS.
THE MYSTICISM OF RELIGIOUS ZIONISM

Summary

Religious Zionism was one of many currents of Zionism, gathering the religious faction of the movement. Their adherents proclaimed the necessity of enriching lofty Zionist ideas with some elements of religion and mysticism (Kabbalah and Hasidism), considering them to be elements of Jewish identity which for two millennia distinguished Jews and Judaism in the eyes of the world. Therefore they used quotes from the Torah, prophets, theologians, poets and mystics to support the ideology of Zionism, accomplishing a manifold contribution: (1) Zionism and its strategy, Jewish nation and state as well as the land of Palestine gained a halo of sanctity; (2) support and approval was given to political measures which could have been doubtful: use of force, methods of political activity, war, the activities of Zionist organizations and their leaders; (3) religious justification was provided to encourage immigration, diligent effort, social integration, ethics, acts of heroism, support legislation and boost optimism. In its striving to make religion a part of Zionism, religious Zionism was regarded as an intruder; it was censured for discrediting its image, contributing a backward element and compromising its ideas. However, religious Zionism actually rendered a good service in forging the uniqueness of Israeli culture, which despite being secular harbours numerous traits of religious tradition.

Bibliografia

- Abécassis A., Nataf G. (red.), *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977.
 Aran G., *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel*, [w:] M. Marty, S. Appleby (red.), *Fundamentalism observed*, Chicago 1991, s. 15-50.
 Ariel D.S., *The Mystic Quest. An Introduction to Jewish Mysticism*, Northville 1991.
 Aviner Sz., *O mesjańskich naukach rabina Cwi Jehudy Kooka*, *Fronda* 19-20, 2000, s. 112.
 Churgin P., Gellman L. (red.), *Mizrahi Jubilee Publication of the Mizrahi Organization of America 1911-1936*, New York 1936.
 Cohen B., *Religious Zionism – a Revaluation*, New York 1966.
 Crepon P., *Religie a wojna*, Gdańsk 1994, s. 42-43.
 Dan J., *Ideological conflicts in Jewish History*, 1-5, Jerusalem 1972-1978.
 Dan J., *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington 1986.

- Dan J., *Jewish mysticism*, 1-5, Northvale-Jerusalem 1998-1999.
- Dan J., *Modern Jewish Messianism. From Safed to Brooklyn*, Tel Aviv 1999.
- Dan J., *Studies in Jewish mysticism, Philosophy and ethical literature*, Jerusalem 1986.
- Dan J., Talmage F. (red.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982.
- Davis M., *Elements of Zionism Ideology and Practice*, New York 1980.
- Don Yihieh W., *Zionism and Its opponents. Tradition and Modernization, Messianism and Romanticism*, Jerusalem 1984.
- Don-Yihieh W., *Views of Zionism*, Jerusalem 1984.
- Frankel J., *Prophecy and Politics. Socialism, nationalism and the Russian Jews 1862-1918*, Cambridge 1981.
- Gewirtz K.B., *Jewish Spirituality, Hope and Redemption*, New York 1986.
- Goetschel R., *Exégèse literaliste, philosophique et mystique dans la pensée juive*, [w:] M. Tardieu (red.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, s. 163-172.
- Greenstone J.H., *The Messiah Idea in Jewish History*, Westport 1972.
- Heller J., *The Zionist Idea*, New York 1947.
- Hertzberg A., *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, New York 1973.
- Huppert U., *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Warszawa 2007.
- Huppert U., *Izrael: rabini i heretycy*, Warszawa 1992.
- Idel M. (red.), *Jewish Mystical leaders and leadership*, Northvale 1998.
- Idel M., *Absorbing Perfections, Kabbalah and interpretation*, New Haven 2002.
- Idel M., *Ascensions on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005.
- Idel M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven 1988.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven 1998.
- Idel M., *Mysticism*, [w:] P. Mendes Flohr, A.A. Cohen, *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York 1987, s. 643-655.
- Idel M., *Old worlds, New Mirrors. On Jewish mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia 2009.
- Isaacs N.S., *Jewish Mysticism and transpersonal Psychology. An Exploration of Resonating Concepts*, New York 1988.
- Krawczyk A., *Terroryzm ugrupowań fundamentalistycznych na obszarze Izraela w drugiej połowie XX wieku*, Toruń 2007.
- Liebes Y., *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany 1993.
- Litwak M., *The Tree of Life. Modern Psychology and Jewish Mysticism*, New York 1984.
- Lustic I., *For the land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, New York 1988.
- Newman D., *From hitnachalut to hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the settlement movement on Israeli, Politics and Society*, *Israel Studies X*, 2005, s. 192-224.
- Pace E., Stefani O., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002.
- Pawłowski A. (red.), *Fundamentalizm współczesny*, Zielona Góra 1994.
- Ravitzky A., *Roots of kahanism. Consciousness and Political Reality*, *Jerusalem Quarterly* 39, 1986, s. 57-72.
- Reinharz J., Schwetschinski D. (red.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altmann*, Durham 1982.
- Rotenstrich N., *Essays on Zionism and the contemporary Jewish condition*, New York 1980.
- Rubinstein A., *The Zionist dream revised. From Herzl to Gush Emunim and Back*, New York 1984.
- Schatz P. (red.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem*, Jerusalem 1967.
- Schlegel J.-L., *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmach i fundamentalizmach*, Warszawa 2005.
- Scholem G., *Gut und Böse der Kabbala*, *Eranos Jahrbuch* 30, 1961, s. 29-67.
- Scholem G., *Jewish Messianism and the Idea of Progress. Exile and Redemption in the Kabbala*, *Commentary* 25, 1958, s. 298-305.

- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Politik der Mystik. Zu Isaak Breuers Neuen Kusari*, *Jüdische Rundschau* 39, 57, 1934.
- Scholem G., *Religiöse Autorität und Mystik*, *Eranos Jahrbuch* 26, 1957, s. 243-278.
- Scholem G., *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, New York 1965.
- Scholem G., *The Messianic Idea in Judaism and other Essays in Jewish Spirituality*, New York 1971.
- Scholem G., *The Politics of mysticism: Isaak Breuer' New Kusari*, [w] idem *The messianic idea in judaism*, New York 1971, s. 325-334.
- Scholem G., *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, *Eranos Jahrbuch* 28, 1959, s. 193-239.
- Schweid E., *Israel at the Crossroad*, Philadelphia 1973.
- Schweid E., *Israel-Homeland or a Land of Destiny*, Jerusalem 1985.
- Schweid E., *The idea of modern Jewish culture*, Boston 2008.
- Segal H., *Dear Brothers – Jewish Underground Story*, Jerusalem 1987.
- Shahak I., Mezvinsky N., *Jewish fundamentalism in Israel*, London 2004.
- Shimoni G., *The Zionist Ideology*, Hanover-London 1995.
- Shraggai Sh.Z., *From the beginning of Redemption to the Start of the Growth of Redemption*, New York 1977.
- Silberstein L. (red.), *Jewish fundamentalism in comparative perspective. Religion, Ideology and the Crisis of modernity*, New York 1993.
- Sprinzak E., *Gush emunim The politics of zionist fundamentalism in Israel*, New York 1986.
- Sprinzak E., *Gush emunim. The tip of the iceberg*, *The Jerusalem Quarterly* 21, 1981, s. 61-84.
- Sprinzak E., *The iceberg model of political extremism*, [w:] D. Newman (red.), *The impact of gush emunim. Politics and settlement in the West Bank*, New York 1985, s. 27-45.
- Sprinzak E., *Kach and Meir Kahane. The emergence of Jewish quasi-fascism*, *Patterns of prejudice* XIX, Jerusalem 1985.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Tirosh Y., *Essence of the Religious Zionism*, New York 1964.
- Tirosh Y., *Religion and State in Israel. The religious Zionist Standpoint*, New York 1965.
- Wachsman M., *Mizrachi, its aims and purposes*, New York 1918.
- Zaremski I., *Refracted vision. An analysis of religious-secular tensions in Israel*, Jerusalem 2005.
- Zaremski I., *The religious-secular divide in the eyes of Israel's leaders and opinion makers*, Jerusalem 2002.