

JEZUS I CHRZEŚCIJAŃSTWO W PRASIE HEBRAJSKIEJ I ŻYDOWSKIEJ NA POCZĄTKU XX WIEKU CASUS BRENNERA

Na początku XX wieku w żydowskich badaniach na temat Jezusa charakterystyczne były dążenia do odnalezienia jakichś podobieństw między kanonicznymi ewangeliami a literaturą rabiniczną. Liberalny judaizm przełomu XIX i XX wieku próbował pokazać Jezusa jako kogoś, kto rozumiał ducha judaizmu, stawiając na centralnym miejscu jego aspekty profetyczne i moralne, podczas gdy Prawo i obrządek w jego ujęciu były dlań czymś drugorzędnym. Takie wyrozumiałe podejście Żydów liberalnych było ostro krytykowane przez przedstawicieli żydowskiej ortodoksji. Jeszcze inni krytycy wywodzili się z kręgów syjonistycznych.

Z tą problematyką związany jest tzw. *casus Brennera*, termin utworzony przez ówczesną prasę hebrajską, jako echo ostrych reakcji na artykuł znanego hebrajskiego pisarza, intelektualisty i dziennikarza lewicowego, mieszkającego w Palestynie, Josefa Chaima Brennera, pt. *Ba-itonut u-wa-sifrut* [W prasie i literaturze] ogłoszony w „Ha-Poel Ha-Cair” [Młody Robotnik] z 24 października 1910 roku. Reakcje na niego pojawiły się na łamach tej prasy oraz – w mniejszym stopniu – w prasie jidysz i rosyjskojęzycznych gazetach żydowskich.

Choć bodźcem dla wystąpienia Brennera i innych, między innymi redaktora berlińskiego „He-Atid” Szai (Isz) Hurwitza, był opublikowany w tym samym roku artykuł wybitnego syjonistycznego intelektualisty Aszera Ginsberga pisującego pod pseudonimem Achada ha-Ama, będący odpowiedzią na książkę C.G. Montefiore o Jezusie i chrześcijaństwie, to sprawa toczyła się przez następne trzy lata, właśnie wokół artykułu Brennera, jego postawy ideologicznej i jego osobowości. Brenner, wiodący autor rozpoczynającego się oświecenia literatury hebrajskiej i radykalny głos wśród młodszego pokolenia syjonistycznej, laickiej inteligencji w Palestynie ze swym zawsze prowokacyjnym i często polemicznym stylem, dobrze nadawał się do rozpalenia zaciepłych sporów.

Debata rozpoczęta w tydzień po ukazaniu się artykułu Brennera trwała około trzech lat. W prasie żydowskiej – po hebrajsku, jidysz i po rosyjsku – ukazało się ponad sto artykułów, zajmujących stanowisko w sprawie tekstu Brennera, jak i wobec problemów, które pojawiły się podczas dyskusji.¹ Autorami wielu tych

¹ Definitywny opis i pełne źródła o „casusie Brennera” można znaleźć w książce N. Govrin, *Meora Brenner: Ha-maawak al hofesz ha-bitui*, Jerozolima 1985. Po ang. zob. M. Hoffman,

publikacji były czołowe osobistości ówczesnej inteligencji żydowskiej. Pierwszą dziennikarską odpowiedź na artykuł Brennera dało sefardyjskie konserwatywne pismo jerozolimskie „Ha-Herut” [Wolność] w grudniu 1910 roku, oskarżając go o nawoływanie do przechodzenia na chrześcijaństwo i o to, że jest opłacany przez chrześcijańskich misjonarzy. „Ha-Herut” od początku był tak agresywny w kampanii przeciw Brennerowi, że zwracał się o pomoc w tej walce do pism żydowskich na całym świecie. W wielu wypadkach gazety i publicyści dowiadawali się o artykule Brennera tylko dlatego, że „Ha-Herut” zwrócił im nań uwagę. Wkrótce potem liczne gazety i autorzy obrzucili Brennera oskarżeniami o ateizm, herezję, apostazję i misjonarstwo. Skupiając się na najbardziej prowokacyjnych sformułowaniach artykułu Brennera, szczególnie na jego komentarzach o chrześcijaństwie, „Ha-Herutowi” udało się ustawić problem w ramach dobrze znanego i kontrowersyjnego zjawiska żydowskiej apostazji i w ten sposób wykląć Brennera i całą grupę młodych, laickich i socjalistycznych syjonistów z „Ha-Poel Ha-Cair” jako bandę heretyków i apostatów.² Pod wieloma względami to właśnie ostre ataki „Ha-Herutu” czyniły popularnym artykuł Brennera, a polemika z nim toczyła się na centralnych łamach żydowskiej prasy, skutecznie stwarzając *casus Brennera*.

W miarę rozwijania się debaty problem obciążenia funduszy dla „Ha-Poel Ha-Cair”, do czego nawoływał Achad ha-Am, stał się dla wielu zabierających głos centralnym punktem dysputy, przesłaniając czasem wagę problemów związanych z przechodzeniem na chrześcijaństwo, czyli tych, które rozpoczęły polemikę. Pod wieloma względami *casus Brennera* zmienił się w debatę na temat wolności opinii, prasy i słowa. Wciąż przecież problem apostazji i przeciwieństw między judaizmem a chrześcijaństwem nie schodził z centrum rozwijających się sporów.

Do pewnego stopnia to właśnie poprzez *casus Brennera* przeciwnie strony zaczęły precyzyjniej określać tożsamość. Młode stronnictwo palestyńskie – gorąco świeckie i typowo socjalistyczne – uformowało się w obronie Brennera, podczas gdy starsze stronnictwo w diasporze, z siedzibą w Odessie, ale kierowane przez Achada ha-Ama z Anglii, reprezentujące starą gwardię „kulturowego syjonizmu”, umiarkowanie świeckie, ale bardziej konserwatywne w zachowaniu, powstało przeciw Brennerowi. Ten podział między (głównie) młodszymi syjonistami w Palestynie i (głównie) starszymi działaczami syjonistycznymi w diasporze, wskazywałyby, że odwieczna obsesja dotycząca żydowskiej apostazji i chrześcijaństwa straciła znaczenie dla młodych „Hebrajczyków”, którzy jak Brenner

From Rebel to Rabbi: Reclaiming Jesus and the Modern Jewish Culture, Stanford, 2007, s. 90-116.

² Ha-Poel Ha-Cair był czołowym socjalistycznym ruchem syjonistycznym, który działał w Palestynie od drugiej *aliji* (emigracji) z Rosji i z Polski w 1905 r. i założył tygodnik pod tym tytułem w roku 1907.

fizycznie i mentalnie porzucili diasporę na rzecz Palestyny. To młodsze pokolenie syjonistycznych myślicieli, pisarzy i aktywistów z większą łatwością podchodziło do problemów Jezusa i chrześcijaństwa niż ich towarzysze z diaspory, a to dlatego, że ich żydowska (lub hebrajska) tożsamość zdecydowanie opierała się na fizycznej obecności w Palestynie i czynnym uczestnictwie w odbudowywaniu tam żydowskiego życia narodowego.

W czasie toczącej się debaty trudno było wyznaczyć jasny podział między obozami czy frakcjami, gdyż w miarę wychodzenia na czoło różnych wątków w szczegółowych problemach, różne strony zajmowały stanowisko za lub przeciw. Niektórzy wyrażali poparcie dla wolności słowa i wolności prasy, choć mogli nie zgadzać się z Brennerem co do niebezpieczeństwa, jakie stanowi apostazja i w sprawie zasług chrześcijaństwa wobec judaizmu. Inni bez ogródek bronili Brennerowskiego wezwania, by uznać Nowy Testament za księgę żydowską i z większą sympatią spojrzeć na Jezusa. Ponieważ na *casus Brennera* składało się tak wiele problemów i skomplikowanych czynników, wciąż trudno jest jasno stwierdzić, dlaczego niektórzy protagoniści zajmowali w poszczególnych przypadkach takie, a nie inne stanowisko. I tak na przykład Josef Klausner, jedna z czołowych postaci w kręgu „kulturowych syjonistów” Achada ha-Ama, badacz historii i literatury żydowskiej, który na ogół popierał Ginsberga i jego obóz, sam w tym okresie bardzo dużo i dosyć przychylnie pisał o Jezusie i chrześcijaństwie, a nawet drukował w odcinkach długie studium o Jezusie pt. *Jeszua ha-Nocri* (Jezus z Nazaretu) w piśmie Szai Hurwitza „He-Atid” [Przyszłość]. Publikacja rozpoczęła się w roku 1908 i ciągnęła przez cały czas *casusu Brennera*. Tak Klausner, choć pewnymi poglądami nie różnił się od Brennera, przyczynił się do kontrowersji artykułem ostro go krytykującym. Co więcej, jako wydawca szanowanego syjonistycznego, hebrajskiego pisma „Ha-Sziloach” [Źródło] publikował również artykuły popierające Brennera, bo zawierające nawet jeszcze bardziej przychylnie oceny Jezusa i chrześcijaństwa, które z kolei również stały się powodem gorących sporów. Ironia historii spowodowała, że sam Klausner, gdy w roku 1922 ukazała się jego książka o Jezusie, doczekał się ośmieszenia w prasie żydowskiej. Podobnie jak Brennera oskarżano go o apostazję i chrześcijański prozelityzm. Niekonsekwentna postawa Klausnera wskazuje na złożoną i wywołującą podziały naturę problemów, które wydobyła *casus Brennera*. Szeroki wachlarz zajmowanych w niej stanowisk był odbiciem ideologicznych turbulencji w łonie świeckiego syjonizmu i ogólnie, wśród wschodnioeuropejskiej inteligencji żydowskiej.

Aby zrozumieć szerszy kulturowy i ideologiczny kontekst *casusu Brennera*, musimy pokrótce omówić współzawodniczące ze sobą ideologiczne postawy jej głównych protagonistów, Brennera i Achada ha-Ama. Jak zauważyła Nurit Govrin, Achad ha-Am i Brenner reprezentowali dwie, prawie biegunowo prze-

ciwne koncepcje laickiego judaizmu.³ Ponieważ zasadniczo obaj należeli do tego samego świeckiego obozu syjonistycznego, na ich konflikt patrzeć należy, jako na podskórną walkę współzawodniczących odłamów ruchu – jednego starszego i bardziej konserwatywnego, drugiego młodszego i radykalniejszego – w celu opanowania ideologicznego kierownictwa i określenia, czym jest świecki syjonizm. Wizja świeckiego syjonizmu Achada ha-Ama była w sposób bardziej pozytywny przywiązana do żydowskiej przeszłości i „ducha judaizmu”, do moralności i wartości judaizmu, choć bez ortodoksyjnego przestrzegania przykazań. Jego laickość była dosyć konserwatywna, gdy chodzi o miejsce tradycji i religii dla nowoczesnego Żyda. Był obrońcą bardzo ostrożnego wyważenia między duchem judaizmu, wcielonym w pewne kluczowe wartości, teksty i pamięć historyczną, a duchem współczesności – nowoczesną myślą i kulturą. Nacisk, jaki kładł Achad ha-Am na stworzenie w Palestynie „żydowskiego centrum duchowego” pokazuje, jak bardzo zależało mu na odzyskaniu tradycji żydowskiej dla nowoczesnego Żyda. Według jego sformułowania „problem judaizmu” był równie poważny, co „problem żydowski”. Inaczej mówiąc, polepszeniu warunków życia Żydów towarzyszyć musi ożywienie żydowskiej kultury.⁴

Dla Brennera, w przeciwieństwie do Achada ha-Ama, ważni byli Żydzi, a nie judaizm. Nie ograniczał on spojrzenia na życie żydowskie do kwestii kultury i dążył do rozwiązania „problemu żydowskiego”, a nie „problemu judaizmu”. Stworzenie terytorialnej siedziby dla Żydów było dla niego celem samym w sobie. Stosunek Brennera do żydowskich tradycji, wartości i historii był bardzo krytyczny, tak samo, jak u Berdyczewskiego, który do pewnego stopnia był ideologicznym wzorem dla Brennera.

Brenner do krańca doprowadził pojęcie „zanegowania diaspory”, wzywając do całkowitego unieważnienia kultury diaspory, szczególnie rabinicznej. Jego definicje Żyda i żydowskości były o wiele luźniejsze niż Achada ha-Ama. Ich podstawą było przede wszystkim osobiste utożsamienie z walką żydowską. Głosił on, że „Żydem jest każdy, kto wybrał, że żyć będzie jako Żyd a judaizmem jest to, co Żyd uznaje dla siebie za judaizm”.⁵ Dla Brennera nie było judaizmu poza tym, co przeżywali Żydzi, nie było raz na zawsze określonych ideałów ani absolutnych zasad określających ten judaizm: „gdyby wszyscy Żydzi przyjęli nauki Tołstoja, nauczanie to stałoby się judaizmem.”⁶ Według Govrin, dla Achada ha-Ama podobnie jak dla rabinów, judaizm otoczony był wyraźnym ogrodzeniem,

³ Zob. N. Govrin, dz. cyt., s. 30-33.

⁴ Zob. S.J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'Am and the Origins of Zionism*, Berkeley 1993.

⁵ N. Govrin, dz. cyt., s. 32.

⁶ M. Brinker, *Brenner's Jewishness*, w: *Studies in Contemporary Jewry* 4, ed. J. Frenkel, New York 1988, s. 239.

wyznaczającym granice tego, co w środku, od tego, co na zewnątrz. Brenner natomiast chciał rozbić wszystkie te ogrodzenia po to, by stworzyć o wiele szerszą i bardziej płynną definicję judaizmu i żydostwa.⁷

Achad ha-Am, szczególnie w dojrzałych pismach, widział judaizm w zmienionej, nowoczesnej postaci, jako kluczowy składnik żydowskiego ruchu narodowego. Brenner natomiast uważał, że żydostwo i judaizm wyrastają jedynie na narodowym istnieniu Żydów żyjących we własnym kraju, dla którego pracują, i mówiących swym własnym językiem – po hebrajsku, tworząc w nim własną, nowoczesną literaturę i budujących nowe życie dla nowego Hebrajczyka, a nie Żyda. Brenner występował za „totalnym oddzieleniem żydostwa od judaizmu będącego samoistną strukturą nauczania, wierzeń, ideałów etycznych i stylu życia. Zamiast tego żydostwo miało opierać się na zaangażowaniu we współczesną wojnę o istnienie narodu żydowskiego, ‘w każdym przejawie tej wojny’”.⁸ To z tej właśnie perspektywy Brenner spoglądać może na inne religie i ich założycieli w poszukiwaniu inspiracji w całkowicie obiektywnym, posttradycyjnym duchu. Brenner walczył przeciw tradycyjnym autorytetom, głosząc całkowitą wolność osobistych wypowiedzi i ideałów etycznych. Jednocześnie marzył o stworzeniu nowego żydowskiego życia narodowego, które wymagać będzie rewolucyjnych zmian żydowskiej osobowości.

Rzecz jasna nie wszyscy laicycy syjoniści byli równie rewolucyjni jak Brenner, który wzywał do całkowitego wykreślenia doświadczeń diaspory i wymazania roli religii. Nie wszyscy też byli równie konserwatywni jak Achad ha-Am w ocenie roli tradycji i jej miejsca w narodowej przyszłości Żydów. Ideologiczne wizje tych dwóch osobowości reprezentują niewątpliwie dwa bieguny ideologicznego spektrum w łonie laickiego syjonizmu, a nawet w szerszym kręgu żydowskiego ruchu narodowego. Podczas *casusu Brennera* całe chóry kakofonicznych głosów zasyłały niezliczone debaty i dyskusje krążące wokół artykułów Achada ha-Am i Brennera. Pod tym względem *casus Brennera*, choć wachlarz jego tematów i dyskusji był ograniczony, stał się jakby oknem otwartym na pejzaż laickiej inteligencji syjonistycznej, jej wewnętrznej dynamiki i tarć ideologicznych.

W roku 1910 Achad ha-Am, który mieszkał wtedy w Londynie, opublikował artykuł – najpierw po hebrajsku, potem po angielsku⁹ – będący odpowiedzią na książkę C.G. Montefiorego *Some Elements in the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels* [Niekóre elementy religijnego nauczania Jezusa według ewangelii synoptycznych] (London: Macmillan, 1910). Autor opisuje w niej szeroko i z dużą sympatią życie i naukę Jezusa. W swym artykule Achad

⁷ Tamże.

⁸ M. Brinker, dz. cyt., s. 240.

⁹ Achad ha-Am, *Al szetei seifim* [Na dwóch gałęziach], „Ha-Sziloach” 1910 nr 2, s. 23.

ha-Am atakował liberalnych Żydów brytyjskich, którzy – tak jak Montefiore – wyrażali w poprzednich latach pozytywne opinie o Jezusie i chrześcijaństwie oraz przedstawia poważną krytykę żydowskiego odzyskiwania Jezusa i chrześcijaństwa. Ganił on Montefiorego i cały angielski judaizm reformowany za porzucenie „ducha judaizmu i wypaczanie go tak, by był bardziej chrześcijański poprzez uczone przyjmowanie Jezusa i Nowego Testamentu. Gniewnie odrzucił poglądy angielskich reformatorów, którzy uznali ewangelie i Jezusa za ważną część judaizmu, widząc w tym kiepski pretekst do jak najdalej posuniętej asymilacji i sposób na uzyskanie przychylności nie-Żydów. Achad ha-Am głosił, że Jezus i ewangelie są dla niego sprzeczne z istotą judaizmu.

Achad ha-Am obawiał się, że zbyt pozytywne spojrzenie na chrześcijaństwo i Jezusa zamaże granice między dwoma religiami w głowach zasymilowanych Żydów i zmyje z nich wszelkie pozostałości tożsamości żydowskiej, doprowadzając w końcu do wychrczenia się. Od przełomu wieków Achad ha-Am zajął stanowisko przeciw apostazji i pełzającej asymilacji wśród młodszego pokolenia Żydów rosyjskich. Podejmował próby zdefiniowania istoty judaizmu dla nowoczesnych (nieortodoksyjnych) Żydów. Miałoby to być lekarstwem na kompletne porzucenie wszelkich śladów judaizmu w imię postępowego humanizmu, wolnomyślicielskiego uniwersalizmu i asymilacji.¹⁰ Pamiętać trzeba o angielsko-żydowskim kontekście, w jakim pisał wtedy Achad ha-Am. Unikalność ducha judaizmu była dla niego nadzwyczaj ważna. Postawa Montefiorego natomiast stanowiła rodzaj religijnego synkretyzmu, a więc zdradę tej unikatowości. Jako prorok laickiego dążenia narodowego Żydów, dokładniej „kulturowego syjonizmu”, Achad ha-Am długo walczył z ortodoksyjną odmianą judaizmu, ale bez odrzucania jego duchowej wielkości. Starał się ją przystosować do nowoczesnych odczuć tak, by stanowiła część szerszej, narodowej tożsamości żydowskiej. Dlatego odrzucał wszelkie próby powiązania judaizmu z chrześcijaństwem i za wszelką cenę starał się udowodnić, że żydowskie ideały etyczne przewyższają chrześcijańskie. „Światły tryumfalizm żydowski”, podobny do tego, jaki wyrażali dziewiętnastowieczni myśliciele-reformiści, np. Samuel Hirsch i Abraham Geiger, był mu bliższy.

Artykuł Achad ha-Am był czymś więcej niż uczoną dyskusją o etyce religijnej. Poprzez poważną krytykę etyki chrześcijańskiej i chrześcijaństwa poprowadzoną w sposób nowoczesny, spełniał ważną funkcję ideologiczną, pozwalając na odżegnanie się od fascynacji chrześcijaństwem, częstym zarówno wśród liberalnych Żydów w Anglii, jak i laickich, postępowych Żydów w Europie Wschodniej. Dzięki tej krytyce Achad ha-Am zyskiwał forum pozwalające mu przedstawić równie nowoczesnie koncept moralnej wielkości judaizmu i przydatność religii dla narodowego odrodzenia żydowskiego.

¹⁰ D. Weinberg, *Between Tradition and Modernity*, New York 1996, s. 268-270.

Artykuł Achad ha-Ama „stał się potężnym bodźcem do debaty nad delikatną kwestią stosunku wyrafinowanego, liberalnie nastawionego Żyda do nowoczesnego, zdemitologizowanego chrześciĳaństwa?”.¹¹ Za poglądy wyrażone w tej wypowiedzi, młodszy, bardziej radykalni, laicy syjoniści z Brennerem na czele (oraz, w mniejszym stopniu, z Szai Hurwitzem) ostro zaatakowali Achada ha-Ama.

Rozpoczynając natarcie na Achad ha-Ama, Brenner napisał tekst na temat apostazji i chrześciĳaństwa, który pod pseudonimem Yosef Haver ogłosił w „Ha-Poel Ha-Cair” w listopadzie 1910 roku. Artykuł nosił tytuł *Ba-itonut u-va-sifrut* [W prasie i literaturze].¹² Brenner przeprowadził w nim zjadliwą krytykę obsesji, jakiej wtedy od niedawna uległa prasa żydowska. Tą obsesją miała być sprawa apostazji, niepotrzebnie – zdaniem autora – alarmująca wielu żydowskich publicystów. Brenner odrzucał te niepokoje, uznając, że nie ma tu żadnego problemu, ponieważ nie uważał już religii za cechę definiującą żydowską tożsamość. Wypowiadał się on za radykalną świeckością i odrzuceniem tradycyjnych kategorii religijnych. Tacy jak on wolnomyślni „Hebrajczycy” mogą gdziekolwiek szukać duchowego wsparcia – w różnych religiach lub w żadnej religii. W żadnym wypadku nie jest to jednak istotą ich żydowskiej tożsamości. Dla Brennera czynniki jednoczące Żydów to uczestnictwo w narodowej walce o przetrwanie, osiedlenie się w kraju (Izraelu) i praca dla niego, mówienie po hebrajsku i tworzenie kwitnącej (świeckiej) hebrajskiej kultury narodowej. W artykule Brenner ukazał przede wszystkim swą wizję laickiej tożsamości żydowskiej, podczas gdy problemy apostazji, Jezusa i chrześciĳaństwa były dla niego naprawdę drugorzędne.

Brenner korzysta ze swych radykalnych poglądów jako z polemicznej broni przeciw Achadowi ha-Amowi i jego licznym zwolennikom, głównie ze starszego pokolenia kulturowych syjonistów, którzy – choć zasadniczo laicy – nie chcieli eliminować składnika religii z żydowskiego poczucia narodowego. Deklaracje Brennera, że religia jest nieistotna dla syjonistów, jak i jego spojrzenie na chrześciĳaństwo i judaizm, jako na porównywalne idee duchowe, ma na celu prowokacyjne odrzucenie panującego etosu kulturowego syjonizmu Achada ha-Ama. Nacisk kładł on na „ducha judaizmu”, jako na ważną część żydowskiego odrodzenia narodowego. Brenner formułował swą wizję miejsca laickich Żydów w narodzie żydowskim, sprzeciwiając się Achadowi ha-Amowi za to, że wycofywał się ze zdecydowanie świeckiej definicji żydowskiej tożsamości: „nas, którzy jesteśmy jego przyjaciółmi i żydowskimi wolnomyślicielami, nic nie łączy z judaizmem. Mimo to jesteśmy jego częścią w niemniejszym stopniu niż ci, którzy zakładają

¹¹ S. N a s h, *In Search of Hebraism: Shai Hurwitz and his Polemics in the Hebrew Press*, Leiden 1980, s. 255.

¹² [J. Ch. B r e n n e r] Yosef Haver (pseud.), *Ba-itonut u-va-sifrut (hearot we-cijunim)*, „Ha-Poel Ha-Cair” z 24.11.1910; por. N. G o v r i n, dz. cyt., s. 133-139.

tefilin i *cicit* (filakteria i frędzle rytualne)”. Brenner obwiniął Achada ha-Ama, a szczególnie jego nowy artykuł, za to, że wkładał religię tam, gdzie miejsce jest jedynie dla czysto laickiego poczucia narodowego Żydów. To jego zdaniem marnowanie „energii narodowej”.

Nawiązując do jednego z głównych problemów artykułu Achada ha-Ama, Brenner zastanawiał się, czy Żydzi przyjmujący chrześcijaństwo w miejsce judaizmu, naprawdę stanowią jakieś niebezpieczeństwo. Twierdził on, że nawet, jeśli ktoś uznałby chrześcijaństwo za „lepszą” religię, o bardziej szczytnych ideałach i większym pięknie duchowym niż judaizm, nie będzie to miało żadnego znaczenia dla takich jak on „wolnomyślnych Hebrajczyków”. Jeśli jest się laickim Żydem, nie ma sensu przechodzić na chrześcijaństwo ani na żadną inną religię i przyjmować obyczaje jej wyznawców.

W najbardziej – jak się okazało – kontrowersyjnym i zapalnym stwierdzeniu swego artykułu, Brenner ogłaszał, że ponieważ jest „wolnomyślnym Hebrajczykiem”, „Stary Testament” nie jest dla niego ani świętą księgą, ani „księgą nad księgami”, gdyż wiele współczesnych książek uważa za głębsze i więcej dlań znaczące niż „Stary Testament”. Wartość Biblii hebrajskiej polegała według niego na tym, że stanowi ona „śląd starożytnych zdarzeń” i jest „wcieleniem ducha naszego narodu i ducha ludzkości, tworzonych przez wiele pokoleń i epok historycznych”. Innymi słowy jest to tekst narodowy, taki sam jak inne, po prostu jeszcze jedna część żydowskiego dziedzictwa. Brenner dodaje, że podobnie widzi Nowy Testament, jako „naszą księgę, kość z naszej kości i ciało z naszego ciała (...) część naszej duchowej schedy”. Nie widzi on większej różnicy między ascetyzmem i posłuszeństwem wobec Boga proroka Jeremiasza i Jezusa, bo wypływają one z jednego źródła. A ponieważ jest laickim syjonistą i ateistą ani jeden, ani drugi nie ma dla niego większego znaczenia.

Co więcej, Brenner nie widział żadnej groźby dla „wolnomyślnego Żyda, w stwierdzeniu, że chrześcijaństwo może sobie rościć większe prawo do prawdy niż judaizm”. Brenner pisze, że jest całkowicie możliwe „być dobrym Żydem i jednocześnie być poruszonym chrześcijańską legendą o synu Bożym, który posłany został ludzkości i ofiarą z własnego życia odpokutował za grzechy wszystkich czasów”. Utrzymywał on, że stosunek do „chrześcijańskiej legendy o synu Bożym” jest zupełnie bez znaczenia i nie prowadzi do żadnych konsekwencji. Nie powoduje też żadnego zagrożenia dla narodu żydowskiego, nawet, jeśli jakiś Żyd wychrzci się pod wpływem tej legendy. Osobiście jednak Brenner odczuwał mit chrześcijański jako dziwaczny i wstrętny. Uważał, że tak samo, jak wszelkie inne złudzenia religijne, prowadzi na manowce i przynosi szkodę. Chrześcijaństwo było dlań reprezentatywne dla religijnego mistycyzmu, a ateista, taki jak Brenner, który nie wierzy, że w niebie jest Bóg, w żaden sposób nie może uwierzyć i w Jego syna. Brenner zgadzał się, że jako postać historyczna Jezus, po-

dobnie jak Budda, Mojżesz czy Mahomet, mógł mieć wspaniałe zalety – nazywa go czystym duchem i symbolem doskonałości, ale nawet tego – zastrzeżać – nie można zdecydowanie potwierdzić.

Co więcej, Brenner pisze, że choć nie zamierzał idealizować postaci „tego młodzieńca z Galilei”, nie uważał go za „nieużytecznego, nieproduktywnego włóczęgę, pełnego dumy i śmiechu godnego”, ale za złożoną, skomplikowaną postać: „To nie była postać jednowymiarowa, wahał się bardzo, był pełen sprzeczności i wątpliwości, co do swej roli, zmieniał się z dnia na dzień i skupiał na różnych aspektach, tragiczny i komiczny jednocześnie”.

Duża część artykułu Brennera to radykalna, laicka krytyka wszystkich religii, łącznie z judaizmem i chrześcijaństwem. Tym dziwniejsze jest, że przeciwnicy oskarżali go o namawianie do przechodzenia na chrześcijaństwo, religię, której centralną opowieść odrzucał on, jako „mistyczne bzdury i niebezpieczne złudzenia.” Wynika to z tego, że w prasie hebrajskiej napędem dla polemik z artykułem Brennera, jak i dla innych rozważań o chrześcijaństwie, bywały różnorodne motywy – wewnętrzne walki w świecie inteligencji syjonistycznej, wcześniej rozpoczęte zmagania polityczne i ideologiczne, osobiste spory, rozdęte ega i konkurencja hebrajskich pism w walce o czytelników. Zacząć trzeba od tego, że zdarzało się, iż obraźliwy artykuł, który wywołał spór, nie był ani tak radykalny, ani tak nowatorski. Często stanowił tylko pretekst by skrytykować politycznego przeciwnika. Doprawdy, komentarze Brennera na temat Jezusa i chrześcijaństwa trudno uznać za oryginalne. Do 1910 roku bardzo liczni Żydzi wyrażali takie opinie, a do tego Brenner, w przeciwieństwie do innych, nie odmalowuje Jezusa w specjalnie korzystnym świetle. Niewątpliwie od teologicznego czy historycznego dumania nad naturą lub statusem Jezusa, bardziej interesowały go socjokulturowe tendencje przechodzenia na chrześcijaństwo i jego znaczenie dla współczesnego życia żydowskiego.

Mimo jasno sformułowanego zaangażowania na rzecz żydowskiego projektu narodowego i planów osiedlenia Żydów w Palestynie, tekst Brennera dostał natychmiastowy odpór ze strony licznych krytyków, zarówno z Palestyny, jak i z Europy. Najbardziej zajadły sprzeciw przyszedł ze strony jerozolimskiego „Ha-Herutu” i skupił się na komentarzach Brennera o chrześcijaństwie i jego naświetleniu przechodzenia na chrześcijaństwo. W krótkim pierwszozstronicowym artykule, zatytułowanym *Herezja czy Podburzanie* (grudzień 1910),¹³ stwierdza się ostro, że autor (jeszcze nie rozszyfrowano pseudonimu Brennera) próbuje popychać do przechodzenia na chrześcijaństwo i sugeruje nawet, że opłacany jest przez misjonarzy. Dziennikarz „Ha-Herutu” (anonimowo Szmuel Refaeli) selektywnie i wyrwawszy z kontekstu cytuje niektóre bardziej prowokacyjne urywki tekstu Brennera, aby pokazać, że odrzuca on judaizm jako taki i że

¹³ N. Govrin, dz. cyt., s. 140-141.

wychwała chrześcijaństwo. Dla autora polemiki niemożliwym paradoksem jest założona przez Brennera możliwość pozostania „dobrym, oddanym narodowi Żydem”, będąc jednocześnie natchnionym legendą chrześcijaństwa. Ten ostatni punkt ukazuje jednak, że wrzaskliwa retoryka nie uniemożliwiła „Ha-Herutowi” zrozumienia – i odrzucenia – centralnego ideologicznego przesłania Brennera, jakim było rozszerzenie definicji żydowskiej tożsamości narodowej. Brenner, po opublikowaniu swego artykułu zamieścił krótkie wyjaśnienie w „Ha-Poel Ha-Cair” z 8 grudnia 1910 roku.¹⁴ Pod prostym tytułem *Pytanie*, odrzucił on atak „Ha-Herutu”, jako śmiechu godną pogoń za sensacją i histeryczną reakcją ludzi ograniczonych, którzy ujrawszy słowa „Nowy Testament” i „chrześcijaństwo”, podnoszą fałszywe zarzuty o podburzanie i misjonarstwo, tylko po to, by wzburzyć zainteresowanych czytelników. Rozpaczwał nad stanem żydowskiej prasy z powodu takiego kłamliwego sensacjonalizmu i oznajmiał, że to on jest autorem artykułu *W prasie i literaturze* (kończąc nieporozumienie spowodowane pseudonimem).

Mimo tych wyjaśnień, wiele innych czasopism i publicystów przyczepiło się do jego stanowiska wobec konwersji, często zarzucając mu, że pomaga misjonarzom chrześcijańskim. Izak Sobelski, wydawca londyńskiej gazety „Ha-Jehudi” [Żyd] w zjadliwie satyryczny sposób (artykuł podpisany Patpetan-Gadula) potępił poglądy Brennera, jako dowód na to, że gdy odradza się Izrael, Żydów prowadzi się do Watykanu na wychrzczenie.¹⁵ Wydawana w Krakowie przez S.M. Lazara „Ha-Micpe” [Perspektywa] z 30 grudnia 1910 roku powiązała artykuł Brennera z działalnością misyjną w Palestynie, szczególnie zaś z brytyjskim wychrztą i misjonarzem, S. Feingoldem. Autor oskarżał Brennera, że równając Nowy Testament z Torą i w imieniu obozu syjonistycznego udzielając aprobaty na chrzest, obiektywnie popiera prace misyjne.¹⁶ Niektóre polemiki z Brennerem nawiązywały do innych pisarzy żydowskich, którzy wyrażali pozytywne nastawienie do „proroka z Nazaretu”. Charakterystyczne jest, jak Szmuel Czernowic („Sfog”), pisząc w warszawskiej „Ha-Cefira” [Jutrzenka] 9 marca 1911 roku wrzucał Brennera do jednego pudła z „jidyszystami” Chaimem Żyłowskim i Szalomem Aszem oraz w dosyć sarkastycznym tonie potępił przyjęcie Jezusa przez Brennera i oskarżał całą trójkę o „kłanianie się fałszywym bóstwom”.¹⁷ Trzeba zaznaczyć, że to przede wszystkim laickie, a nie ortodoksyjne pisma występowały z tego rodzaju zarzutami wobec Brennera. Ich redaktorzy tak bardzo obawiali się tego, by jego prowokacyjne wypowiedzi nie zostały wykorzystane

¹⁴ Tamże, s. 142-143.

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 34-35.

¹⁷ Tamże, s. 72.

w celach misyjnych, że niemal nie zauważyli poważnej krytyki wobec miejsca religii w określeniu żydowskiej tożsamości narodowej. Radykalną laickość Brennera widzieli jako otwieranie bramy do masowych wychrzczeń.

Jednak artykuł Brennera i ogólniej, jego wypowiedzi na temat rozdziału religii od poczucia narodowego spowodowały, że wielu laickich Żydów głębiej zaczęło zastanawiać się nad tą kwestią. Według wielu, m.in. Benziona Katza, naczelnego redaktora wileńskiego „Ha-Zman” [Czas], radykalne sformułowanie Brennera o całkowitej separacji świeckiego poczucia narodowego i religii („my, Żydzi laicy, nie należymy do judaizmu”), było niepokojące.¹⁸ W artykule z 3 marca 1911 roku Katz zastanawiał się, czy należy kwestionować poczucie narodowe młodych Żydów, którzy – jak Tolstoj – patrzą na chrześcijaństwo w światły sposób, ale piszą po hebrajsku, żyją w Palestynie i pracują na rzecz narodu żydowskiego. (Później, w pamiętnikach, Katz napisał, że przeciwny był zarówno ostrej postawie Achada ha-Ama wobec chrześcijaństwa, jak i wezwaniu Brennera, by traktować Nowy Testament, jako księgę żydowską. Katz odrzucał propozycję Brennera, twierdząc, że zapomniał on, jak dużo krwi żydowskiej zostało rozlanej w imię Ewangelii. Według Katza, pewne idee na temat chrześcijaństwa mogą być ogłaszane w uczonych pracach, ale nie ma dla nich miejsca w popularnej publicystyce).¹⁹ Inni, jak np. Szymon Bernfeld, który pierwszy użył nazwy *casus Brennera*, uznał w artykule opublikowanym w „Ha-Cefira”, że stanowisko Brennera jest odbiciem konfliktu między „młodymi” a starszym pokoleniem. W przeciwieństwie do Brennera, Bernfeld nie sądził, by można było rozłączyć żydowskie poczucie narodowe od judaizmu.²⁰

Jedną z najbardziej finezyjnych i najbardziej zniuansowanych odpowiedzi na rozważania Brennera o religii i narodzie żydowskim, dał Josef Klausner w artykule *Herut we epikorsut* [Wolność i herezja], opublikowanym w jego własnym piśmie „Ha-Sziloach”, Klausner przekonywał, że światli, wolnomyślni syjoniści powinni uznać wagę przeszłości i religii dla przetrwania narodu żydowskiego. Nawet, jeśli sami nie wierzą w doktryny religijne, traktować je muszą jako ważne skarby narodowe. Dlatego Klausner krytykował tych, którzy jak Brenner jednym machnięciem ręki negują żydowską historię i tradycje. Według Klausnera taki brak szacunku, a nawet pogarda dla żydowskiej przeszłości, to arogancja.²¹ Bystro zauważywszy, że główną ideą artykułu Brennera jest to, że można być członkiem narodu żydowskiego, nawet jeśli odrzuca się wszelkie religijne wymogi judaizmu, Klausner przypomina, że koncept ten nie jest nowy. Jego zda-

¹⁸ Tamże, s. 69.

¹⁹ B.Z. Katz, *Al itonim we-anaszim* [O gazetach i ludziach], Tel Aviv 1983, s. 83.

²⁰ N. Govrin, dz. cyt., s. 91.

²¹ Tamże, s. 149.

niem Achad ha-Am głosił go przed Brennerem. Problematiczna jest dla Klausnera nie opinia, ale sposób, w jaki Brenner ją wygłasza. Całkowicie przekreślając przeszłość i twierdząc, że judaizm nie ma żadnej roli do odegrania w narodowym życiu żydowskim, Brenner – pisze Klausner – posunął się za daleko. Przekroczył czerwoną linię dzielącą prawowitą wolność poglądów (*herut*) od niewątpliwej herezji (*epikorsut*).

Co więcej Klausner, podobnie jak inni przeciwnicy Brennera (a szczególnie Achad ha-Am, jak zobaczymy później), dawał do zrozumienia, że twierdzenie o względnej równoważności judaizmu i chrześcijaństwa jest obelgą dla całych pokoleń Żydów, którzy cierpieli i życie oddali po to, by zachować wierność swej wierze i nie wychrzcić się. Klausner utrzymywał, że stwierdzając brak zasadniczej różnicy między Jeremiaszem a Jezusem, Brenner skutecznie usuwa całą historię żydowskiego męczeństwa. Choć i dla Klausnera Jezus był postacią całkowicie żydowską, to przecież dokłada on wszelkich starań, by pokazać, jak bardzo nauki Jezusa odbiegały od głównego nurtu żydowskiego, by w końcu stać się nieżydowskimi. Dla Klausnera radykalny ateizm i relatywizm religijny Brennera to obraza dla historycznego dziedzictwa żydowskiej tożsamości, za której utrzymanie płacono jakże wysoką cenę. Podobnie jak Achad ha-Am, Klausner dotknięty był lekceważeniem wszelkich uczuć religijnych przez Brennera, szczególnie jego uwagami o „jakimś ojcu w niebie”, które uważa za obraźliwe dla wszystkich wyznawców monoteizmu. Co więcej, główną tezę Klausnera było to, że żydowski byt narodowy zależy od wiary i, jak u Brennera, podminowywany jest jej całkowitym odrzuceniem. W końcowej analizie Klausner stwierdzał, że w żydowskiej tożsamości religia i naród są nierozłączne. Próby całkowitego odrzucenia religii podejmowane przez Brennera, Żytlowskiego i innych radykalnych laików, uważał za szkodliwe dla narodowej sprawy żydowskiej.

Wśród wielu zasadniczych argumentów Klausnera słyhać echo rozumowania Achada ha-Ama, który był pod wieloma względami jego mentorem i podczas, gdy toczył się *casus*, działał jako jeden z głównych oponentów Brennera. Nic dziwnego, artykuł Brennera był tylko nieznacznie zamaskowanym atakiem na samego Achada ha-Ama, który nie mógł pozostawić go bez odpowiedzi. Najpierw zareagował prywatnymi listami do przyjaciół i kolegów po piórze, również do Klausnera. W pierwszym liście, napisanym po ukazaniu się tekstu Brennera, określał autora – jeszcze nie wiedział, kto nim jest – jako przedstawiciela „bezczelnej młodzieży” naszych czasów,²² a jego umniejszanie żydowskiej wiary w Boga-Pana nazywał „narodową zniewagą” i zwykłą chucpą. Szczególnie, jeżeli wziąć pod uwagę ogrom poświęceń i cierpień, jakie przez lata były udziałem

²² Z 14 grudnia 1910 roku. Zob. tamże, s. 32, 144-145.

łem Żydów za to, że stali przy wierze.²³ W liście do przyjaciela zasiadającego w Odessie w radzie Chowewej Syjon [Miłośnicy Syjonu], organizacji, która dofinansowywała „Ha-Poel Ha-Cair”, Achad ha-Am porusza sprawę wstrzymania dotacji z powodu artykułu Brennera. Oprócz korespondencji i artykułów, to właśnie jego kampania na rzecz wstrzymania funduszy dla tej gazety spowodowała, że znalazł się w centrum *casusu Brennera*.

Pierwszy publiczny odpór Brennerowi dał Achad ha-Am w miesięczniku „Ha Sziloach” z maja 1911 roku. W artykule pod tytułem *Tora mi-cijon* [Tora z Syjonu], krytykował palestyńską młodzież żydowską – a wśród niej przede wszystkim Brennera – za to, że ulega obcym wpływom, takim jak chrześcijanstwo i że wielu młodych przechodzi tam na tę religię. Achad ha-Am gwałtownie odrzucał wezwanie Brennera, by całkowicie odseparować pojęcie narodu żydowskiego od religii, twierdząc, że religia pozostaje centralnym czynnikiem żydowskiej tożsamości narodowej. Nawet jeśli odchodzi się od tradycyjnego sensu wiary, nie wolno ignorować mitycznego znaczenia Boga dla Żydów i ich historii.

Głosząc, że należy do przeciwnego niż Brenner obozu, Achad ha-Am z całą mocą przekonywał, że „ktoś, kto twierdzi, że nic nie ma wspólnego z Bogiem Izraela, z tą historyczną mocą, która ludowi naszemu dała życie i przez tysiąclecia wpływała na to życie, na jego ducha i postępy (...) może być porządnym człowiekiem, ale nie należy do narodu żydowskiego, nawet, jeśli żyje w Erec Israel (na Ziemi Izraela) i mówi po hebrajsku.²⁴ Ta deklaracja jednoznacznie odrzuca zasadniczą przesłankę stanowiska Brennera i – jak dowodzić będą niektórzy – oznacza odejście Achada ha-Ama od jego wcześniejszego stanowiska, że można odrzucić religię i mimo to należeć do narodu żydowskiego. Zasadniczo Achad ha-Am przeciwstawiał się Brennerowi za jego pozytywny stosunek do chrześcijanstwa, co traktował jako obrazę narodu oraz z powodu tego, co „widzi jako próbę zamazania różnic między judaizmem a chrześcijanstwem i tendencję do zerwania związków z przeszłością narodową”. Skrajne negowanie żydowskiej tradycji przez Brennera było przeciwieństwem „świątłego tryumfalizmu żydowskiego” Achada ha-Ama.

Ostra reakcja Achada ha-Ama na Brennera, jak i jego uprzednie ataki na Szai Horowitza za jego poglądy na chrześcijanstwo, wynikały w dużym stopniu z konfliktu międzypokoleniowego od przełomu stuleci tłącego się w łonie inteligencji syjonistycznej. Achad ha-Am i jego pokolenie przeciwstawiało się „młodemu” (*ceirim*), którym przewodzili Micha Josef Berdyczewski i Josef Chaim Brenner. W kręgu Achada ha-Ama ideologiczną wizję „młodych” uznano za

²³ Tamże, s. 144.

²⁴ *Tora mi-Cijon*, w: *Kol kitwei Ahad ha-Am*, Tel-Awiv 1947, s. 406-409.

nie do przyjęcia, tak samo, jak próby nowego określenia żydowskiej tożsamości i kultury, tak by bliższe były pozażydowskim ideałom i filozofii. Dokładniej chodziło o ideały europejskie (chrześcijańskie). Bardziej konserwatywni przedstawiciele laickiego syjonizmu uważali „młodych” za buntowników, którzy przyszedli zniszczyć judaizm i promować asymilację, przechodzenie na chrześcijaństwo i ogólnie apostazję. Międzypokoleniowa natura konfliktu wyraźnie jest widoczna, gdy przyjrzymy się większości sprzymierzeńców Brennera w jego konflikcie z Achad ha-Amem, jak i innymi przeciwnikami. Nawet jeśli ideologicznie nie mieszczą się oni na dosyć ekstremalnym skrzydle „młodych”, to prawie wszyscy byli ważnymi, postaciami młodszego pokolenia syjonistów, którzy w taki czy inny sposób rzucili wyzwanie Achadowi ha-Amowi i jego pokoleniu.

Brenner miał nie tylko licznych krytyków. Sporo ważnych, głównie młodszych działaczy syjonistycznych, dołączyło do niego, popierając rozdział religii od sprawy narodowej. Dawid Ben Gurion napisał w organie socjalistów, „Ha-Achdut” [Jedność] (17 lutego 1911), artykuł zatytułowany *Na pochyłym zboczach*. Stwierdzał w nim, że do niedawna ogólnie zgadzano się, że religia i naród to osobne kwestie. Można było być syjonistą, pracować dla swego narodu i jednocześnie całkowicie odrzucać żydowską religię. Ben Gurion uważał, że wśród laickich syjonistów nie powinno to być tematem sporów.

Ważny ideolog socjalistycznego syjonizmu, A.D. Gordon, (nieco starszy, ale bardzo wpływowy wśród młodych syjonistów w Palestynie) również wszedł na ring, wkrótce po wysłuchaniu publicznego wystąpienia Achada ha-Ama w Palestynie. Achad ha-Am krytykował Brennera i mówił o niebezpieczeństwie apostazji wśród młodzieży żydowskiej. Gordon napisał do mówcy, wyjaśniając w swym liście artykuł Brennera. Krytykował też Achada ha-Ama za niechęć do stanowiska młodej inteligencji żydowskiej w Palestynie wobec chrześcijaństwa i apostazji.²⁵ Gordon tłumaczył, że dla Brennera i Żydów żyjących w Palestynie apostazja nie jest tak ważnym problemem, jak dla Żydów w diasporze. A to dlatego, że w Ziemi Izraela łatwiej wyrazić swe żydostwo bez lęku i bez wiszącej w powietrzu groźby chrześcijaństwa. Oznacza to, że w przeciwieństwie do rodaków z diaspory, Żydzi w Palestynie mają narodową, pozareligijną możliwość wyrażania swego żydostwa. W ten sposób usunięte zostało zagrożenie, jakie chrześcijaństwo stanowiło dla żydostwa w diasporze. Gordon uważał konwersje – tak samo jak Brenner – za „problem diaspory”, który może być raz na zawsze i dla wszystkich rozwiązany, gdy Żydzi osiedlą się w Palestynie. Pod tym względem *casus Brennera* i debata wokół Jezusa i chrześcijaństwa wyznaczają rozbrat europejskiego i palestyńskiego syjonizmu, w związku z rolą tradycji, religii i stosunku do zachodniej/chrześcijańskiej kultury.

²⁵ Z 4 listopada 1911 roku. N. Govrin, dz. cyt., s. 184-188.

Inni dyskutanci jeszcze wyraźniej poparli stanowisko Brennera na temat Jezusa i chrześcijaństwa. Jednym z pierwszych artykułów stanowczo popierających poglądy Brennera na chrześcijaństwo była wypowiedź eseisty Ben Israela (pseudonim Y.L. Pupesa) zatytułowana *W sprawie pytania dokąd?* [Li sze'elat le-an?], opublikowana w „Ha-Sziloach” z lutego 1911. Według Ben Israela, tak samo jak według Brennera i innych badaczy żydowskich, „Ewangelie są częścią literatury Izraela i owocem ducha hebrajskiego poprzednich stuleci.”²⁶ Choć wygląda to podobnie do Brennerowskiego stwierdzenia, że Nowy Testament „jest kością z naszych kości, ciałem z naszego ciała”, Ben Israel posunął się jeszcze dalej w pozytywnej ocenie chrześcijaństwa w porównaniu do judaizmu. Uważał, że Nowy Testament wyrósł na gruncie Biblii hebrajskiej i twierdził, że tylko ze względu na późniejsze wydarzenia historyczne oddalił się od świętych pism żydowskich. Ben Israel interesował się głównie stosunkiem między wczesnym chrześcijaństwem i judaizmem. Widział w chrześcijaństwie pewne „udoskonalenia” legalizmu, jaki charakteryzował judaizm faryzeuszy i przeciwstawiał judaizm, opierający się na prawie, wczesnemu chrześcijaństwu, opierającemu się na ideałach moralnych, które mogą w sposób bardziej uniwersalny służyć ludzkości „za punkty przewodnie lub latarnie morskie”. Według Ben Israela, pod tym względem chrześcijaństwo góruje nad judaizmem.

Artykuł Ben Israela był sygnałem do nowej rundy ostrych polemik, podobnych do tych, z jakimi spotkał się tekst Brennera, z tym, że niektórzy uważali jego pomysły za jeszcze bardziej niebezpieczne. 1 marca 1911 roku Achad ha-Am bardzo ostro zareagował na tekst Ben Israela w liście do Klausnera, który sam naraził się na krytyki, publikując ten artykuł w „Ha-Sziloach”. W innym liście Achad ha-Am pisze: „artykuł Ben Israela jest mniej obraźliwy i bolesny niż Brennera, ponieważ to, co wydaje się występowaniem na korzyść chrześcijaństwa, często jest tylko efektem kwiecistego języka”.²⁷ Ben Israel popełnił samobójstwo w kwietniu tegoż roku i niektórzy zastanawiali się, czy to nie ostre odpowiedzi na jego artykuł przyczyniły się do decyzji, by odebrać sobie życie.²⁸ Występująca u Ben Israela idealizacja chrześcijaństwa, jako część krytyki judaizmu, stała się czymś nierzadkim wśród radykalnych krytyków w kręgach żydowskiej inteligencji wschodnioeuropejskiej. U Żyłowskiego, Brennera i Hurwitza jako część szerszej zakrojonej krytyki ograniczeń judaizmu, występują pozytywne oceny chrześcijaństwa.

Choć o pięć lat młodszy od Achada ha-Ama, Szai Hurwitz stał się jednym z najbardziej zajadłych jego krytyków i był pod wieloma względami głosem ge-

²⁶ Y. B e k e r, *Josef Klausner – ha'isz u-foolo* [Josef Klausner – człowiek i jego praca], Tel Aviv, 1946, s. 137.

²⁷ List do Y.H. Rawnickiego z 29 marca 1911 roku. N. G o v r i n, dz. cyt., s. 49.

²⁸ Tamże, s. 50.

neracji „młodych”. Sam nie unikał sporów i kilka lat wcześniej stał się z Achadem ha-Amem z powodu swego artykułu *Li-sze'elat kijum ha-jahadut* [W kwestii przetrwania judaizmu], opublikowanego w „Ha-Shiloach” w kwietniu 1904 roku. Odrzucał w nim pojęcie strzeżenia „istoty judaizmu”, które bez tradycyjnego odniesienia do religii przyczyni się do przetrwania nowoczesnej kultury i tożsamości żydowskiej. Nie było więc niespodzianką, że w roku 1910 to Hurwitz, wraz z Brennerem, poprowadził szarżę przeciw poglądom Achada ha-Ama oraz ostro skrytykował go za sprzeciw wobec artykułu Brennera.

W tekście opublikowanym we własnym piśmie „He-Atid” (kwiecień 1910) pod tytułem *Le-harhawat ha-gewulim* [Do rozszerzenia granic], Hurwitz wzywał do radykalnego uświęcenia i poszerzenia zakresu żydowskiej tożsamości narodowej. W wielu punktach skrytykował poglądy Achada ha-Ama na chrześcijaństwo. Warto odnotować, że w tym samym numerze „He-Atid” Hurwitz umieścił inne artykuły pozytywnie oceniające Jezusa i chrześcijaństwo, między innymi odcinek *Jeszua ha-Nocri* Josefa Klausnera [Jezus z Nazaretu, jego czasy, życie i teoria], oraz rozprawkę S.A. Horodeckiego zatytułowaną *Jahadut we-nacrut* [Judaizm i chrześcijaństwo], w której autor, syjonistyczny historyk zajmujący się dziejami chasydyzmu i mistycyzmu żydowskiego, ocenił żydostwo Jezusa. Horodecki był jednym z pierwszych pisarzy hebrajskich tego okresu, który naprawdę pozytywnie ocenił nauki Jezusa, widząc w nich przede wszystkim „wcielenie judaizmu”.²⁹ W artykule zamieszczonym w „He-Atid” Horodecki głosił, że „Jezus całym sercem był Żydem, żył jak Żyd i myślał jak Żyd. W artykule o chasydach, drukowanym w „He-Atid” w roku 1908 Horodecki określił Jezusa jako „żydowski wyraz uczuciowości i mitu – później podobieństwa z nim znajdujemy w chasydyzmie”.³⁰ Horodecki odnajdywał podobieństwa zarówno w formie, jak i treści nauczania przypisywanego Jezusowi i młodszym o siedemnaście stuleci, naukach Baal Szem Towa (Beszta).

Komentując zawartość swego pisma w artykule z kwietnia 1911 roku, Hurwitz przyznaje, być może z pewnym zażenowaniem, że „niektórzy młodzi żydowscy intelektualisci w sposób naturalny czują intelektualną bliskość z pewnymi aspektami chrześcijaństwa. Ta bliskość jest dla wielu z nich potwierdzeniem sekretnych powiązań z uniwersalizmem, przyrodzonego prawa do przedłużenia ich żydowskości, jakim jest chrześcijańska kultura europejska”.³¹ Hurwitz zrozumiał, że dla tych postępowych, laickich Żydów spojrzenie na Jezusa w przychylniej, światłej perspektywie związane jest nierozłącznie z udziałem w „chrześcijańskiej kulturze europejskiej”. I dlatego karciał zarówno Achada ha-Ama, jak i Klausnera za prze-

²⁹ Y. Beker, dz. cyt., s. 136.

³⁰ S.A. Horodecki, *Rabbi Israel Beszt*, „He-Atid” 1908, s. 123-125.

³¹ I. Hurwitz, *Me-ajin ule-ajin* [Skąd i dokąd], Berlin 1914, s. 102.

rażenie, z jakim przyjęli ten „akademicki radykalizm” i za to, że intelektualistów tych okrzykli obrońcami „nie-żydostwa”, co mogło ich tylko jeszcze bardziej wyobcować. Według Hurwitza, Achad ha-Am i Klausner zawężili granice żydostwa, podczas gdy należało je rozluźnić i rozszerzać. W ten sposób uznawanie Jezusa i chrześcijaństwa było tylko produktem ubocznym, symptomem usiłowań uniwersalizacji kultury żydowskiej, „rozszerzania granic” żydostwa.

Casus Brennera i inne tego rodzaju spory nie tylko pokazują, dlaczego pozytywna ocena Jezusa lub chrześcijaństwa napotyka najczęściej na zdecydowany sprzeciw. Wydobywają one również szersze prądy ideologiczne, które prowadziły do tych pozytywnych ocen. Żydzi, tacy jak Brenner, Hurwitz i Ben Israel czy nawet mniej radykalni myśliciele, jak Horodecki czy Klausner, patrzyli na Jezusa i chrześcijaństwo z większą sympatią niż Żydzi myślący tradycyjnie. Powodowane było to rozszerzonym pojmowaniem przez nich żydostwa oraz ewolucją ich poglądów na naturę stosunków między judaizmem, historią Żydów oraz historią i kulturą Zachodu wraz z chrześcijaństwem. Dla tych publicystów odzyskiwanie Jezusa jako postaci żydowskiej, posiadającej godne pochwały zasługi, było znakiem gotowości do rzucenia wyzwania i odrzucenia tradycyjnych żydowskich postaw i zakazów dotyczących Jezusa. Było to częścią usiłowań bardziej generalnego obalenia tradycji żydowskiej oraz pomagało w przedstawieniu judaizmu i żydowskich idei, jako bardziej uniwersalnych, zgodnych z „chrześcijańską kulturą europejską”. I wreszcie, ci radykalni laicy i nosiciele idei narodu żydowskiego, a w szczególności Brenner i Hurwitz, wyrażali swe poglądy na Jezusa i chrześcijaństwo, w ramach określania nowej tożsamości żydowskiej, w żaden sposób nieopierającej się na tradycyjnych kategoriach religijnych, a więc starych granicach między Żydami a chrześcijanami.

JESUS AND CHRISTIANITY IN THE HEBREW AND JEWISH PRESS AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY : “THE BRENNER CASE”

Summary

The Jewish research about Jesus in the beginning of the 20th century was characterized by the efforts to find some parallels between the Gospel and Rabbinic literature. At the end of the 19th and the beginning of the 20th century, The Liberal Judaism movement tried to describe Jesus as a person who understood the essence of Judaism putting at its center the prophetic and moral component while it considered the Jewish Law and cult as secondary. This emphatic approach of Liberal Jews towards Jesus was severely criticized by figures of the Orthodox Judaism. Other critics came from the Zionist circles.

An article by the renowned Hebrew writer, intellectual and journalist Yossef Haim Brenner published on 24 November 1910 in the Hebrew Labor movement journal of Palestine

“Ha-Poel Ha-Tzair”, on the problem of conversions and Jewish relations with Christianity created an unprecedented debate in the Jewish world which lasted not less than three years. Brenner argued that conversion to Christianity does not threaten the future of the Jewish people because most of the youth are not addicts of the “nonsense of theology”, Jewish or Christian. But the controversy awakened from his attitude to the New Testament. As an atheist, Brenner denies to the New Testament its sacred status, but he still thinks that “this book is a bone of our bones and flesh of our flesh”. Moreover, he says, that even if he does not tend to idealize the figure of “that Galilean young man” – Jesus – he does not consider him, however, as a “useless, unproductive vagabond, full of pride and laughable” but as a composed, complicated figure: “Anyway, he was not one man, he hesitated very much, was full of controversy and doubts about his role, changed from day to day and concentrated on different aspects, tragic as well as comic ...”

Brenner was fiercely attacked by the leading Zionist intellectual Ahad Haam, but defended, for instance, by his friend, journalist and future creator and Prime minister of the State of Israel, David Ben-Gurion, the renovator of the Hebrew language Eliezer Ben Yehuda or the Labor movement leader and intellectual A.D. Gordon. “The Brenner Case” debate took place in Hebrew, Yiddish and Russian in about twenty newspapers published in ten countries. As Brenner was denounced by the Jerusalemite Sephardi-rightist “Ha-Herut” and the “Committee of Zion Lovers” in Odessa cancelled its financial support to “Ha-Poel Ha-Tzair” and asked to change the editorial staff- the “Brenner Case” turned also into a struggle on freedom of expression and freedom of the press. In the meanwhile Professor Joseph Klausner started to publish his series “Jesus the Christian- his time, his life and his theory” in the journal “He-Atid” edited in Berlin by Sh.Y. Horovitz. His romantic vision of Jesus as national hero and poet, definitively expressed later in his book published in 1922, profoundly influenced the vision of Jesus among the contemporary generation of Hebrew writers.

The Brenner Case and other such controversies not only enlighten us as to why positive Jewish appraisals of Jesus and Christianity typically met with so much fierce opposition, they also reveal the wider ideological currents that led to such positive appraisals in the first place. Intellectuals like Brenner, and Hurwitz, or even less radical writers like Klausner, looked upon Jesus and Christianity more sympathetically than traditionally minded Jews largely because of their expanded notions of Jewishness, or their changing views on the nature of the relationship between Judaism, Jewish history and Western history and culture, including Christianity. For radical writers, unlike the Cultural Zionists’ majority, reclaiming Jesus as a Jewish figure with laudable merits of some kind, showed their willingness to challenge and reject traditional attitudes and taboos concerning Jesus as part of their attempt to overthrow several aspects of Jewish tradition more generally. It also helped to serve the goal of presenting Judaism as more universal and in line with Christian European culture. Finally, as radical secularists but also Jewish nationalists, these writers expressed their views on Jesus and Christianity as part of defining a new Jewish national identity not based on traditional religious categories or old boundaries between Jews and Christians.