

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Néprajzi Doktori Iskola
Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Iskola

Doktori iskola vezető: dr. Voigt Vilmos

Témavezető: dr. Balázs Gábor

Szerző: Vincze Kata Zsófia

2006

Visszatérők a zsidó valláshoz Budapesten

A hagyománytól való elszakadás és a *báál tsvá*
jelenség kérdései

Nyilatkozat

Saját felelőségemre nyilatkozom, hogy az alábbi dolgozat saját írásom. Kérdésfelvetésemhez, érvelésemhez használt más forrásokat minden esetben szerző, évszám, bibliográfia rendszerben jelöltem. Az Internetről származó adatokat pedig a honlap címével és a letöltés dátumával jeleztem, ha pedig az Internetes adatnak szerzője volt, ezt is jelöltem. A fényképek használatára engedélyt kaptam, illetve csak a letölthető formátumban tárolt képeket használtam

Az Appendix 4 olyan oldal, amelyet kizárólag a doktori bizottság számára külön mellékelek, nem egyezem bele ennek nyilvánosságra hozatalába, ennek semmilyen felhasználásába és az erre való hivatkozásra.

Dolgozatomban a város- és intézménynevek reálisak, az interjúalanyaim monogramjait azonban megváltoztattam.

A Ph.D. képzés 3 éve alatt (2002-2005) magyar állami A3 -as ösztöndíjban részesültem.

2005. 11. 30.

Budapest

Vincze Kata Zsófia

Tartalomjegyzék

Előszó

I. Bevezetés

1. Problémafelvetés
2. Kutatási módszerek és értelmezési szemlélet
3. A báál tsuvá szakirodalom áttekintése
4. Előfeltevések, fogalomtisztázások

II. Báál tsuvá, tsuvá-tevés a hagyomány klasszikus írásaiban (Tanachban, Talmudban és Máimonidésznél)

III. A vallási hagyománytól való elszakadás körülményei

1. A Soá magyarországi sajátosságai
2. A Soá utáni identitás-opciók az 1990-es évek társadalomtudományi diskurzusában
3. „A hallgatás stratégiája”, a rejtőzködő életmód
4. Attitűdváltás? 1980-as évek
5. „Zsidó reneszánsz”, az idézőjel distancía-problémája

IV. A visszatérés helyei

1. A zsidó irányzatok intézményesülése és ezek különféle hagyomány- és történelem-szemlélete
2. A Szim Sálom Reform Egyesület
 - a. Történetkonstrukció
 - b. Hitelvek és outreach
3. A Chábád Lubavics Egyesület és az Egységes Magyar Izraelita Hitközség
 - a. A lubavicsi haszidizmus
 - b. A Chábád Magyarországon: konfliktusok és outreach

- c. A visszatanítás technikái
- 4. Neológia: az integrációs program és az asszimilációs skála
 - a. Asszimiláció, integráció, akkulturáció
 - b. Vallásgyakorlat
 - c. Outreach
- 5. A hagyományos ortodoxia
 - a. A „Kazinczy utca” mint szimbólum
 - b. Alapvető kontúrok
 - c. Outreach
- 6. A modern ortodoxia
 - a. Hagyomány és modernitás
 - b. A Tóra és a világi kultúra
 - c. Más irányzatokhoz való viszony
 - d. Cionizmus
 - e. A nők szerepe
 - f. Háláchikus életvitel
 - g. Outreach

V. Báál tsuvá mozgalmak

1. Báál tsuvá mozgalmak a 20. században
2. Van-e, volt-e Magyarországon báál tsuvá mozgalom vagy jelenség?

VI. Budapesti visszatérés-történetek

1. A visszatérés-történetek elemzési szempontjai
2. A származás bizonyítványának magyarázása és a „kóserolás” retorikai eszközei
3. „Első találkozás” a vallással
4. A visszatanulás: a „beszéld el fiadnak” viszony megfordulása

5. A báál tsuvá életvitel: a háláchá járható útkereszteződése
6. Zsidó karácsony
7. Elvándorlás, alijázás: siker- és kudarctörténetek
Szakítás a vallással: *hozér be seéila*

VII. Konklúziók

VIII. Glosszárrium

IX. Szakirodalom

X. Appendix 1. Interjústruktúra visszatérőkkel

XI. Appendix 2. Interjústruktúra olyan „visszatérőkkel”, akik már „elhagyták” a vallást

XII. Appendix 3. Interjústruktúra rabbikkal, tanítókkal, vallási vezetőkkel, szervezőkkel

XIII. Appendix 4. Összefoglaló táblázat a vallásos zsidóság hagyományos életviteléről a 2005-ben tapasztalt állapotok szerint

XIV. Appendix 5. A Marom ifjúsági szervezet által rendezett *A hagyomány sokszínűsége* című zsidó vallási irányzatok képviselői között zajlott kerekasztal-beszélgetés szövege

XV. Appendix 6. A Chábád Lubavics irányzat kiterjedésének térképe Európában

XVI. Appendix 7. Az ortodox zsidóság irányzatainak táblázata (készítette Dov Levy és Dénes Gergő)

XVII. Appendix 8. Egy oldal illusztráció a szombattartás egyik mozzanatából: Rabbi Yehoshua Neuwirth: Shmirat Shabbath Kehilchata

Előszó és köszönetnyilvánítás

Shimon Peres Izrael egykori külügyminisztere a zsidó identitáskérdésekre azt az egyszerű választ adta, hogy zsidó az, akinek a gyerekei zsidók lesznek (Sacks 1994: 1). Dolgozatomban a zsidó valláshoz, a tradicionális életvitelhez való visszatérés jelenkori jelenségét, az e köré szerveződő történeteket, ezek háttereit próbálom körüljárni abban a tudatban, hogy ezen megfigyelések és értelmezések társadalomtudományilag annyiban fognak hitelesnek tűnni, amennyire sikeresen működtetik a hivatkozásokon keresztül igazolható bizonyítást.

Elsődleges problémám az, hogy a magyarországi társadalomtudományokban az ortodox értelemben vett mai zsidó vallásos viselkedés és gyakorlat, ennek konfliktusai és belső problémái teljes egészében feltáratlan terület.

Bizonyára „leírható” egy társadalmi csoport adatok, évszámok, ismétlődő szokások mérhető, számlálható minőségében, ám itt kevésbé törekszem erre, illetve legalább igyekszem ezen „tudományos” koherencia-teremtő csapdákat saját értelmezésemben is leleplezni. Ezért, ha időnként úgy tűnik, hogy kevésbé tartom fontosnak a statisztikák „reprezentatív” adatait, a konklúzióalkotást és a ténymegállapítást, csak azért lesz, mert az empirikus kutatás közlő, egyfajta „intim szférában” mutatta meg számomra az egyes zsidó mikroközösségek belső mechanizmusait. Így, amikor társadalmi jelenségekről, tendenciákról vagy vallási, kulturális gyakorlatokról beszélek, nem nagyléptékű, kemény adatok, hanem családtörténetek, élettörténetek, elbeszélések, élmények, egyszeri tapasztalatok alapján teszem ezt. Ehhez a 4. appendixben összefoglalt 202 esetet és 50 visszatérés-történet mélyinterjúját használom fel. Interpretációm, kérdéseim éppen ezért egy adott egyszeri kutatási helyzet tanúsága szerint értendők.

Kutatásomért és e kézirat elkészüléséért köszönettel tartozom mindenképp a Néprajzi Doktori Iskola vezetőjének, dr. Voigt Vilmosnak és témavezetőmnek, dr. Balázs Gábornak. A kézirat ellenőrzéséért, hasznos megjegyzéseikért köszönetet mondok Sturovics Andreának, Gantner Brigitta Eszternek és édesanyámnak, Öböli Irmának. Továbbá Altmann Sándornak, és legfőképpen azoknak a beszélgetőtársaimnak, interjúalanyaimnak, akik több éve mesélnek az életükről.

1. Bevezetés

A disszertációmban a következőkről lesz szó:

Az I. fejezet négy alegységének célja a jelenkori zsidó valláshoz való visszatérés jelenségének témáját és az erre vonatkozó társadalomtudományi kérdéseket meghatározni.

1. A *Problémafelvetés* alfejezetben körvonalazni próbálom a valláshoz való visszatérők (báál tsuvá) „jellemzőit”. A dolgozat során, a fejezetek konkrét kérdéseinél kiderül, hogy meghatározhatóak ugyan a mérhető paraméterei annak, hogy ki miként számít báál tsuvának, azonban ez nem viszi előre a kutatást. Ezért konkrét társadalmi jelenségek mozgásának elemzésében a báál tsuvá státus mibenléte többször újraíródik, folyamatosan korrigálódik. Éppen ezért kénytelen vagyok újra és újra körvonalazni a fogalmat, szemléltetve azt, hogy voltaképpen nem lehetséges rögzíteni egy definíciót, hiszen a báál tsuvaság mozgásban lévő, számos folyamatosan változó körülménytől függő identitásállapot.

Ugyanebben a fejezetben felteszem a munkám során felmerülő, problémákra utaló kérdéseket, amelyeknek summája a következőképpen hangozhat: miként alakult ki a vallási hagyományoktól való elszakadás, és milyen módon lett erre válasz a valláshoz való visszatérés jelensége?

2. A *kutatási módszerek és értelmezési szemlélet* alfejezetben a kritikával alkalmazott résztvevő megfigyelés módszerének buktatóira és alkalmazhatóságára világítok rá. E mellett alkalmazom a kulturális antropológia és a néprajz más olyan adatgyűjtő és értelmező módszereit is, mint például a dokumentálódás, leírás, kérdőívezés, történeti perspektívába helyezés, összehasonlítás.

3. A *báál tsuvá szakirodalom áttekintése* fejezetből kiderül, hogy magyar nyelvű, magyarországi báál tsuvá szakirodalom nincs, továbbá jelzem, hogy milyen jellegű kérdésekben használom az izraeli és amerikai báál tsuvá szakirodalmat. A külföldi báál tsuvá jelenségre vonatkozó szakirodalmi áttekintésem nem teljes, ugyanakkor ebben a részben nem tértem ki sem a „belső” vallási kiadványokra, sem

más vallások megtérés-szakirodalmára. Jelzem azonban azt, hogy a vallásokhoz való visszatérés nem a zsidó vallás 21. századi sajátossága, hanem olyan globális tendencia, amely nemcsak a nagy világvallások, hanem a szabadegyházak, kisegyházak és a szekták körül is észlelhető.

4. Az előfeltevések és fogalomtisztázások fejezetben megkíséreltem bevezetést nyújtani olyan fogalmakba mint a megtérés, visszatérés, vallásosság, háláchá (vallásjog), tradíció, outreach (térítés), amelyek a zsidó vallás kontextusában másként értendők, más jelentésben használatosak, mint a keresztény kultúrában.

II. A Báál tsuvá, tsuvá tevés a hagyomány klasszikus írásaiban fejezetben röviden összefoglalom a Tanachban (Bibliában), a Talmudban és Máimonidész Hikhot tesuva könyvéből szemelgetett tsuvá-értelmezéseket, csupán szemléltetve a fogalom eredetét, jelentőségét és mai jelentésváltozását.

III. A vallási hagyománytól való elszakadás körülményei fejezet a valláshoz való visszatérés előzményét, a hagyománytól való elszakadás okait, módját és ennek megnyilvánulását vizsgálja az 1980-as és 1990-es években írt történettudományi, történetpszichológiai és szociálpszichológiai tanulmányok szemléletének összevetésén keresztül.

1. A Soá magyarországi sajátosságai alfejezetben történeti perspektívába helyezem a zsidóság eltávolodását a vallásos létformától, és azt a szakirodalmat elemzem, amely a vallástól való eltávolodás okaira keres a válaszokat. Ehhez tartozik az a kérdés, hogy milyen módon értelmezte a magyarországi zsidóság a magyar nemzeti kisebbség--többség viszonyában a Soát, hol és hogyan keres a zsidóság erre magyarázatot, hol bűnösöket, és milyen „közös múltra tekint” vissza azzal a néppel, amelyhez a későbbiekben látszólag akkulturálódik.

2. A Soá utáni identitásopciók az 1990-es évek társadalomtudományi diskurzusában című alfejezet a szocialista államba beépülő zsidóság identitásstratégiáit, az ezekre utaló külső neoantiszemita sztereotípiákat és a háború utáni történelemszemlélet zsidó--magyar különbségét tárgyalja. A fejezet célja annak az ok-okozat sorozatnak a fokozatos bemutatása, amelynek során nemcsak a

hagyományhú zsidóként való lét, hanem egyáltalán a zsidóként való deklarált identitás is ellehetetlenült. Paradox módon a kisebbség--többség viszonya – a szocializmusba való kezdeti integrációval arányosan – egyre feszültebbé vált.

3. A *„hallgatás stratégiája”, a rejtőzködő életmód* alfejezet a fentiek következtében kialakult állapot olyan elemzését mutatja be, amely szerint a zsidóság különféle identitás-rejtő stratégiákat gyakorolt ahhoz, hogy származását és kulturális örökségét a társadalom és a saját utódai számára tudatosan elrejtse, tagadja, illetve a Soá¹ okozta családi veszteségeket elhallgassa.

4. *Attitűdváltás? 1980-as évek* alfejezet olyan hivatkozásokat tartalmaz, amelyek arra utalnak, hogy negyven év „hallgatás” és „rejtezés” után a zsidóság megtöri ezt, és a zsidóként való meg- és felszólalás vagy a korábban kiiktatott zsidó-téma megjelenik a szépirodalomban, a társadalomtudományokban és a vallásos élet nyilvánosabb mozzanataiban.

5. *„Zsidó reneszánsz”, az idézőjel distancia-problémája* alfejezetben a rendszerváltás körül elszaporodó zsidó kulturális, közéleti, vallási intézményrendszereket sorolom fel, felidézve az erről való beszédmódot ahhoz, hogy megmutatkozzon az a megnyilvánulási láz, eufória, amely a „zsidó reneszánsz” címkét inspirálta. Különösen azokra az intézményekre, újraalakult szervezetekre teszem a hangsúlyt, amelyek a vallási hagyomány visszatanításában, a zsidó identitás értékesnek való feltüntetésében vállaltak szerepet. A fejezet célja a hagyományhoz, a zsidó identitás valamely aspektusához való visszatérés intencióinak és módjainak bemutatása.

¹ A Soá héber szó szerencsétlenséget, megsemmisítést, csapást, katasztrófát jelöl (vö. Jes10.3, Zsolt 63.10). A társadalomtudományok gyakran használják a Vészország elnevezést, amely voltaképpen a Soá magyar megfelelője. A holokauszt görög szó viszont félrevezető lehet, mivel a kifejezés a bibliában „égő áldozatot” (Gen 8.20, Zsolt 51.21) jelent. A „köznyelvben” az 50-60-as években filmekben keresztül terjedt el a holokauszt kifejezés (vö. erről Komoróczy 2000:10-11). A továbbiakban az idézett szakirodalom szerint használom a Soá / Holocaust kifejezéseket, saját szóhasználatomban a Soá megnevezést preferálom.

A III. fejezet voltaképpen egy akció--reakció következetes történelmi modellje lehetne, azonban finomabb módszerek mégsem ilyen egyszerű képletet tükröznek. Az interjúim visszaemlékezései helyenként differenciáltabb képet mutatnak, mint az a társadalomtudományi szakirodalom, amely az egyenesvonalú asszimilációs folyamatot írja le. A visszaemlékezések tanúsága szerint a „hallgatás” évtizedeiben, a „rejtezéskor” is szervezett kóser infrastruktúra és vallásos közösségi élet, vallásos oktatás folyt. Vagyis egyrészt létezett a származás-tagadó tendencia, másrészt a rejtett ortodox vallásosság. Ez utóbbiról a szakirodalomból szinte semmit sem tudunk, csupán a mai idős, külföldön élő generáció visszaemlékezéseiből.

IV. A visszatérés helyei című fejezetben térek rá a báál tsuvák vallási közösségeinek bemutatására. A fejezet három dimenzióban vizsgálja az irányzatokat: a múlt (történet, hagyomány és ennek megteremtése), a jelenlegi deklarált hitelvek és az empirikus kutatás során megfigyelt tényleges praxis felől. Az elemzések itt egyrészt arra a múltbéli hagyományra irányulnak, amelyhez a jelenlegi irányzatok visszatérni szeretnének, ugyanakkor igyekszem bemutatni azokat a retorikai eszközöket, ahogyan az egyes közösségek, irányzatok megteremtik e múltba vezető hidat önmaguknak, amely általában a háború előtti úgynevezett zsidó vallási *diversity*² aranykorához kapcsol vissza.

A zsidó irányzatok intézményesülése és ezek hagyomány- és történelem-értelmezése című alfejezet a mai szinkron viták hivatkozásainak megértéséhez ad kulcsot, ezért visszautal a 19. századi ortodox-neológ konfliktusra. A zsidó irányzatokat és az ezekhez tartozó közösségeket a következő szempontok alapján próbálom megragadni a 2-6 alfejezetben: miként teremt létjogosultságot az újonnan szerveződő vallási közösség, miként teremt „saját” hagyományokat és ezt erősítő kontinuitást? Miként viszonyul a háláchán (vallásjogon) alapuló zsidó tradicionális életvitelhez? (Azaz melyek a „hitelvei”?) Miként kezeli a modernizációs

² A Jewish diversity fogalma a zsidóságról szóló magyar társadalomtudományi nyelvbe is lefordíthatatlanul épült be, és arra szolgál, hogy ernyőfogalmat biztosítson a meghatározhatatlanul különféle módon lehetséges zsidó identitásnak, zsidó identitás-opcióknak, amelynek nincsenek olyan kizáró, alapvető vagy kötelező identitásfaktorai, mint a vallásosság, a törvényhű életvitel, etnikai, nemzeti, állampolgársági hovatartozás.

körülményeket ezen újonnan felfedezett, felélesztett, tanult hagyományos életvitel gyakorlatában? Empirikus kutatás alapján: miként nyilvánulnak meg a hitelvek (azaz a deklarált tradícióhoz való viszony), és mit mutat a gyakorlat? Melyek a báál tsuvá tanult hagyomány-kompromisszumai? Miként szerveződnek meg ezek a közösségek, és hogyan szerzik újabb tagjaikat? (Ez utóbbi térítő tevékenységet a szakirodalom terminus technicusával *outreachnak* nevezem.) Milyen jellegű konfliktusok és átjárások vannak e közösségek között?

A dolgozat során tárgyalt, jelenlegi, magyarországi intézményesült formában létező öt irányzat a következő: 1. reform, 2. Chábád Lubavics, 3. neológia, 4. hagyományos ortodoxia, 5. modern ortodoxia.³

V. A Báál tsuvá mozgalmak és jelenségek fejezet két részben összeveti a külföldön észlelt és a külföldi társadalomtudományban mozgalomnak tekintett zsidó valláshoz való visszatéréseket a magyarországi tapasztalatokkal. A fejezet konklúziója szerint a magyarországi vallási hagyományokhoz való visszatérés különböző hullámokban jelentkezett, amelyek köthetőek ugyan politikai eseményekhez (például az 1967-es izraeli vagy a jom kippuri háborúhoz), de ezek a hullámok nem nevezhetőek mozgalomnak.

VI. Budapesti visszatérés-történetek című fejezet alfejezetei lépésről lépésre mutatják be 50 interjú és 202 eset alapján a visszatérés, visszatatanulás stádiumait és a báál tsuvá életmód problémáit. A fejezet olyan kérdéseket vizsgál meg például, hogy miként magyarázzák (ki) a vegyes származást, a hagyomány nélküli család történetét, sokszor ködösítve, hamisítva ezt azért, hogy a hagyomány ismeretére, a háláchikusan „rendben lévő” származásra érzékeny közösségek elfogadják őket. Miként tanulják meg a héber nyelvű szertartásrendet, az imaszöveg olvasását, a szövegértelmezést és legfőképpen az élet minden pillanatában alkalmazandó

³ A sorrend nem az irányzatok kialakulásának kronológiáját, sem ezek ortodoxiához való közelségét tükrözi. Azért tárgyalom ebben a sorrendben, az irányzatokat, mert a kívülálló számára e sorrendben válik egyre érthetőbbé az irányzatok közötti különbség és a zsidó vallás mibenléte, ugyanis a reform és a Chábád fogalmazza meg legpontosabban a modernizációs körülmények közötti értelmezéshez adaptálódott saját „credóját”, a távolabbi múltra visszatekintő irányzatok megértéséhez viszont már szükségünk van azon információkra, amelyek ellenében az újabb irányzatok megfogalmazták önmagukat itt Magyarországon.

vallásjog által szabályozott háláchikus, azaz vallásos életvitelt. Az alfejezetek másik része például a báál tsuvák visszatérés előtti életének hozadékát, a zsidó karácsony problémáit tárgyalja, ugyanakkor szó lesz azoknak a történeteiről is, akik újra kiléptek a vallásos közösségekből és a hagyományos életformából és egykori *hozer báál tsuvá*ból *hozer ba-sheélák* lettek, vagyis a héber szójáték értelmében a válaszhoz való visszatérés helyett a kérdéshez, kétkedéshez tértek vissza.

VII. A dolgozat során megfogalmazható **Feltételezett konklúziók** a hagyománytól való elszakadás majd az ehhez való visszatérés társadalmi jelentőségének vetületeire, illetve a különbözőképpen értelmezett hagyományokra épülő vallási közösségek szerveződésére és ezek hagyomány-változásaira vonatkoznak. Ugyanitt fogalmazom meg azt is, hogy kutatásom alapján milyennek mutatkozik a magyarországi vallásos zsidóság közeljövője.

1. Problémafelvetés

AZ ELTE Szociológiai Intézet Kisebbségkutató Intézetének sokat vitatott, jelzetten nem reprezentatívnak szánt felmérési adatai szerint a zsidóság 1966-1979 között született generációjának 20%-a az úgynevezett visszatérők csoportjába tartozik, ennek pedig 10%-a „szigorúan vallásos”.⁴ Ugyanakkor a felmérés azt is kimutatja, hogy a *Soát* megélt, illetve közvetlenül a háború után születettek generációjával szemben a fiatalabb (harmadik) generációkban a legerősebb a zsidóság különféle pozitív aspektusaihoz való kötődés, illetve a zsidó életformának valamilyen gyakorlata (Kovács 2002: 25). Az idézett kutatásban a visszatérők csoportjának differencia specifikája a felmenőikhez képest erőteljesebb zsidó tradícióőrzés, bizonyos zsidó hagyományokhoz való visszatérés.

Mindebből kiderül, hogy a dolgozatom szempontjából releváns fiatal generáció (1999-ben 18-35 éves) jelenleg sokkal több (gyakran kétszeres arányban) hagyományt követ, mint saját gyerekkorában a szülei családjával. Például a 26-35 évesek 13%-ának családja tartott chánukát gyerekkorukban, jelenleg viszont ugyanezen generációnak már 41%-a tartja meg ezt az egyik legnépszerűbb ünnepet. Szombatot 6% tartott gyerekkorában, jelenleg viszont már 18% vallja magát – e felmérés szerint – szombattartónak. Kóser háztartást a gyerekkorban 6%, jelenleg felnőttként ugyanezek 14%-a vezet. További tíz, ezekhez hasonló zsidó tradíció-elem arányát megfigyelve kiderül, hogy a fiatalabb generáció minden elem követésében erősödő tendenciát mutat a gyerekkori családhoz képest. A kutatás ennek alapján állítja, hogy *„a szekularizációs folyamatok a legerőteljesebben a mai idősebb korosztályokban mentek végbe”,* ezzel szemben *„a legfiatalabb korosztályokban viszont jól látszanak a tradícióhoz való visszatérés bizonyos jelei.”* (Kovács 2002: 23-24) Mindezek alapján Kovács András a visszatérők

⁴ Az adat nincs messze a New York tömbzsidóságában végzett felmérésétől, ahol az ortodox zsidóság 24%-át becslik a valláshoz való „visszatérőnek” (vö. Ritterband-Cohen 1984: 87).

csoportját a teljes minta alapján 13%-ra, a fiatal generációban pedig (18-35) 20-21%-ra teszi. A csoport tagjai közül – a felmérés alapján – többségben vannak a nők, szüleik általában diplomások, ők maguk vállalkozók vagy értelmiségi foglalkozásúak és jellemzően budapestiek. Ugyanakkor 15%-uk felnőttként „tudta meg”, vagy „jött rá” hogy zsidó származású, és csupán 49% úgymond a családban „természetes úton”. Kovács András szerint ugyanakkor „szignifikáns többségüknél a családban a zsidóságról «szinte sose esett szó»”. E hagyománytisztelő csoport csupán 10%-a visszatérő a vallási hagyomány „szigorú követése” értelmében. (Kovács 2002: 32).

Ugyanakkor a mai tapasztalat azt mutatja, hogy az ortodox értelemben⁵ vett fiatal vallásos generáció majdnem teljes egészében *báál tsuvá*⁶, azaz a valláshoz való visszatérő.⁷ Első jelentéskörvonalazás kísérletként egyelőre a *báál tsuvá* fogalmát úgy vezetném be, hogy ez Magyarországon sematikusán sűrítve annyit jelent, hogy valaki a szocializmus éveiben nem vallásos életvitelű zsidó családban nőtt fel, vallását önkéntes elhatározás, saját választás alapján *tanulta*, és nem a hagyományba való beleszületés révén „örökölte”, illetve a *tsuvá* (megtérés) útján gyakorolni kezdte, majd a továbbiakban a zsidó vallásjognak, azaz a *háláchának*⁸ megfelelően igyekezett élni.

⁵ Az ortodox értelemben vett szigorú vallásosság itt a háláchikus (zsidó vallásjog) szerinti életvitelre vonatkozik.

⁶ A héber szavak esetében a továbbiakban a kiejtés szerinti átírást követem. Az askenázi és szefárd kiejtést a közösség használatához alkalmazkodva, illetve az idézett szövegekben egyaránt használom.

⁷ A vallásos zsidóság másik része betérő, vagy háláchikusan nem zsidó, illetve filoszemita nem-zsidó. Összesen 10 olyan ortodox értelemben vett vallásgyakorló személyről tudok, aki a hagyományt a családban tanulta. A *baál tsuvá*val szemben ennek terminusa az angol *lifer* kifejezés (vö. Davidman 1991: 15).

⁸ A háláchá a zsidó életviteli törvények, parancsok (*micvák*) és tilalmak összessége. Ennek egyik, ma legfontosabb kodifikációja az ún. *Sulchán Áruch* ('Terített asztal'). Ez Jozsef Károly,

A különböző származás, a különféle megtérési módok, indokok, motivációk, a megtérés „mértéke”, az aktuális életvitelnek variációi, illetve a tradíció interpretálásának számtalan permutációjából képtelenség lenne Magyarországon olyan legkisebb közös többszöröst találni, amelynek alapján a báál tsuvá státus egyértelműen lefedhető vagy meghatározható lehetne.

Terepmunkám során kiderült, hogy a báál tsuvákról szóló, Izraelre és az Egyesült Államokra vonatkozó szakirodalom, az ezekben megfogalmazott definíciók, „minták”, körülírások nehezen vagy egyáltalán nem alkalmazhatóak a magyarországi báál tsuvá jelenség értelmezésére. Ezt nemcsak a történelmi előzmények, hanem a mai zsidóság társadalmi szerkezete, a mai zsidó infrastruktúra, az oktatás módja is indokolja. Továbbá a báál tsuvá terminus használata többszörösen problémás, tekintve hogy a származás sok esetben teljesen homályos, vagy különböző mértékben vegyes, ami a zsidó vallásjog, s így a báál tsuvá „státus” értelmében nem mellékes. Ezért, mivel a dolgozat során nem a *betéréssel*, hanem a *visszatéréssel* foglalkozom, az egyetlen származási distinkción (az anyaaágon számított) háláchikusan zsidó származás. Ugyanis, aki olyan vegyes családból származik, ahol az apa vagy apai ágon zsidó származású, annak a vallási jog szerint be kell térnie, attól kezdve pedig státusa szerint *ger* (azaz betérő) lesz, vagyis nem *báál tsuvá* (visszatérő). A betérő és a visszatérő elkülönítését a kutatás során az is indokolta, hogy e kettőnek a zsidó vallásjogban megkülönböztetett státusa, joga, lehetősége és lehetséges funkciója van, amelyet a

szefárd tudós 1564-ben Velencében megjelent munkája, amelyet Jakob ben Asér (1269-1344) Árbáa Túrim (1340) háláchikus döntéseket összefoglaló *Négy sor* című munkája nyomán írt. A különböző országok értelmezései között jelentős különbségek voltak, ezért később Krakkóban 1579-ben az askenázi Mose Iszerlesz *Mápá* ('Abrosz') című kommentárral kiegészítette a Terített asztalt. 1870-ben Gazfried Slomó ungvári rabbi összefoglalta mindezt egy szintén először Krakkóban megjelent *Kicur Sulchán Áruch* című kötetben (A Sulchán Áruch kivonata). Ez utóbbi jelent meg magyarul 1934-ben Várpalotán Singer Leo fordításában és szerkesztésében.

úgy az írott törvény (például a házassági szabályok esetén), mint a közösségek egyéni íratlan szokásai erőteljesen szabályoznak.

A báál tsuvá státust tovább bonyolítják a zsidó hagyomány különböző értelmezései és ennek megfelelő különböző gyakorlatai. Így problematikus egy kószerságot, szombatot megtartó és egy szimbolikusan, publikusan péntek estét és alkalmanként kósert tartó egyént egyaránt báál tsuvának nevezni. Nem gondolom, hogy a gyakorlatból kiindulva vegytisztán elkülöníthetők és következetesen körülhatárolhatók a báál tsuvák csoportjai a tradíció szigorú és kevésbé szigorú követése alapján. Ezért az egyes interjúk során a háláchához való viszonyt mindenképpen jelzem, illetve az elemzésben figyelembe veszem.

Az általam készített felmérés szerint a 202 vallásos életben résztvevő személy közül 120 *visszatérő* (báál tsuvá); 15 „*visszatérő*” (akik a háláchá szerint nem zsidók, viszont a reform közösség annak tekinti őket); 10 *újra visszatérő* (hozerim báál tsuvá, akik gyerekkorukban, általában a háború előtt vagy közvetlenül utána, vallásos családban nőttek fel, a szocializmusban azonban kiléptek, később pedig újra vallásosakká lettek); 4 *kilépő*, aki visszatért a valláshoz, majd felhagyott ennek gyakorlásával); és 31 *betérő*. Továbbá 22 ún. *liefer* (a hagyományba beleszülető). Ez utóbbiakról azonban tudni kell azt, hogy ebből 10 ortodox értelemben vett vallásos, és ebből a 10-ből 8 a rendszerváltás után jött vissza külföldről Magyarországra. Mindegyikük külföldön nőtt fel, és ott tanult. A többi 12 pedig a neológ irányzathoz tartozik. Dolgozatomban az első három kategóriára összpontosítok. A lieferek csoportja teljes egészében az idősebb generációhoz tartozik.

E jelenségből kiindulva dolgozatomban a következő kérdéseket járja körül:

- Milyen módszerekkel kutathatóak a mai zsidó társadalmi jelenségek és vallási közösségek?
- Milyen szempontok használhatóak jelen kutatásban a magyar és nemzetközi báál tsuvá szakirodalomból?

- Hogyan értelmezhetőek a visszatérés, a *vallásosság*, a *háláchá*, visszatanulás, a *tradíció*, a *báál tsuvá*, az *outreach* terminusai a dolgozat fogalomhasználata során?
- Mit jelent voltaképpen a báál tsuvá, tsuvá tevés, a visszatérés, megtérés jelensége a klasszikus zsidó hagyomány szövegeiben szemben a mai gyakorlattal?
- Milyen feltételek vezethettek Magyarországon a zsidó hagyományoktól való elszakadáshoz, majd az ezekhez való visszatéréshez?
- Milyen életviteli és hagyomány-értelmezésbeli különbségek vannak ma az egyes zsidó vallási irányzatok között?
- Milyen vallásgyakorlattal és térítőkampánnyal (outreach-csal) találkozhatnak a valláshoz visszatérők a különféle zsidó irányzatokban?
- Miként beszéli el valaki a vallásos életformára való átváltás történetét, és hogyan indokolja ezt?
- Milyen kapcsolatok, jelenségek, események révén kerültek kapcsolatba a zsidó vallásossággal?
- Tekintve, hogy a zsidó hagyományos vallásos életforma szerkezete alapjában véve családi környezetben, gyerekként való beleszokás szocializációs mechanizmusaira épül, miként formálódik át a beletanulás, tanulás és vallásgyakorlat hagyományos tevékenységének módja a felnőttként zsidó életformát választók életében?
- Miként értelmeződnek a felnőttkorban megismert zsidó vallás értékei, eszméi, rítusai?
- Melyek e választott vallásos zsidó identitás építésének lépcsőfokai, a visszatanulás módjai?
- Milyen infrastruktúra állt mindennek elő- vagy háttérében?
- Milyen elvek, előírások, tilalmak és gyakorlatok követhetőek, vonzóak vagy problematikusak számukra?

- Miként befolyásolják saját újonnan tanult vallásgyakorlatukkal a magyarországi vallásgyakorlat hagyományát?
- Milyen generációs, családi konfliktusok kísérték e fiatalabb generáció visszatérését a valláshoz?
- Miként élnek a visszatérés lehetősége adta vallásos gyakorlattal e csoport tagjai a továbbiak során?
- Milyen alapon fragmentálódik tovább a visszatérők csoportja rögtön a jelenség kialakulása után, és miként szóródik szét ez az amúgy sem homogén „csoport” a különféle zsidó vallási irányzatokba és közösségekbe?
- Társadalmi jelenségnek nevezhető-e a valláshoz, a tradicionális életmódhoz, a zsidó etnikai „sajátosságokhoz” való visszatérés vagy ennek feléléstése?
- Átrajzolódik-e a közeljövőben a zsidó vallásos közösségi élet?

Ezekre a kérdésekre a dolgozat során igyekszem válaszolni, majd a Feltételezett konklúziók című fejezetben tézisekként összefoglalom és letisztázom a sokszor szerteágazó válasz-hipotéziseket.

2. Kutatási módszerek és értelmezési szemlélet

2000-ben kezdtem el kutatni különböző zsidó közösségekben, csoportokban, helyeken, és e kutatás mai napig tart.

A kutatás tudományterületével számos megoldhatatlan probléma akad, összességében azonban elmondható, hogy a dolgozat interdiszciplináris határokon mozog a folklór, a társadalomnéprajz, a kulturális antropológia és a szociológia között. Mivel a Magyar és Összehasonlító Folklorisztika doktori iskola keretében próbálok munkámat végezni, felmerül a kérdés, hogy miként tartom a vallási hagyományokhoz való visszatérés jelenségét folklórnak. Folklórnak nevezni a zsidó vallásjog által kodifikált tradíciót még akkor is kérdéses, ha e tradíció gyakorlása a törvény „társadalmi gyakorlatában” való interpretáció. Voigt Vilmos válaszáat követve „igazolom” saját kutatásom: *„Szinte azt lehet mondani, a hagyományos hitéletet élő zsidó élete, ha akarom, „folklór” – viszont, ha tiltakozom e megjelölés ellen, ebben semmi sem folklór, hanem az isten által rendelt törvény megtartása. (Senkinek sem jutna eszébe, hogy mondjuk az ugyanígy engedelmeskedni kötelezett jezsuita életét folklórnak nevezze). Itt azt a gyakorlati választ adhatom, hogy különösen ma, amikor a modern életkörülmények bizony átváltoztatták minden hagyomány megtartásának lehetőségeit, legcélszerűbb, ha minél több ilyen hagyományt feljegyzünk, leírunk, közlünk. (...) A közlésnél a megfogalmazás módja lehet az, ahol aztán e hagyományok közt különbséget lehet tenni.”* (Voigt 1992:164-165).

Voltaképpen nem világos, hogy itt a *hálácháról* (kodifikált vallási hagyományról) vagy a *minhágról* (a szokásról), esetleg a kodifikált hagyomány kreatív alkalmazásáról (a voltaképpeni mindennapi hagyomány *praxisáról*) van-e szó, mindenesetre a vallási hagyományokhoz való visszatérés jelenségében mind a három konglomerátuma vegyül. Ez pedig olyan téma, amely körbejárható mind a folklorisztika, mind a vallási néprajz vagy a társadalomnéprajz jelenkutatási módszereivel.

A dolgozatomban során a néprajz klasszikus adatgyűjtő módszereit használtam. Emellett - utólag „megcímkezve” - kutatási módszerem ún. *résztevő megfigyelés* (*participant observation*) volt, amely még mindig, legalábbis névleg, az etnográfiai kutatás legfőbb kutatás-módszertani stratégiája. Ennek a módszernek az alkalmazása során a kutató „közelről megfigyel, rögzít, és bekapcsolódik egy másik kultúra mindennapjaiba”⁹ (Marcus-Fischer 1986:18). Csakhogy az elv szerint e folyamat során a kutatónak meghatározott taktikákkal „kívülről” és „belülről” kellene látnia a kutatott csoportot, „sűrűn leírva” (Geertz 1994: 170-179) az itt „jelenlévő” jelentés-nüánszokat, majd ezek mélyebb jelentésrétegeit, részleteit analizálva, egy szélesebb szociológiai kontextusban elhelyezve interpretálnia kell (Clifford 1988:47).

Ezen interpretációs módszerrel számos alapvető probléma akad. Először: Budapesten nehéz lenne fizikailag vagy valamilyen szociológiai interpretatív hálóban lokalizálni a zsidó közösségeket¹⁰, másodsor: a sajátosan értelmezhető, kulturálisan valamiféle mástól pontosan elhatárolható jelentéshálóval rendelkező zsidó közösségek létezésének feltevése is problematikus, mivel nincs ilyen. „Ugyanis, ha az egyes zsidó közösségeket elszigetelt, önmagukban vizsgálható és értelmezhető csoportoknak tekintjük, akkor nem veszünk tudomást arról, hogy a zsidónak mondott kultúrák talán legfőbb jellegzetessége a nem-zsidó társadalmakban valamint a „zsidó világban” való elmerültségük” (Horváth 2005b: 11). Ezért a budapesti zsidó közösségekről esettanulmányt írni vágyó társadalomkutatóknak igen kreatívan kell használni minden interpretációs koherencia-teremtő technikáját ahhoz, hogy „sajátos” kulturális jelentéseket, s ezek által meghatározható közösséget kovácsoló commune sense-t találjon ki, lévén, hogy maguk a valláshoz visszatérők is sokkal inkább az egymástól való életmódbeli és vallásértelmezési szemléletbeli eltéréseikben határozzák meg önmagukat, mintsem azonosságaikban (legtöbbször

⁹ Az idézet saját fordítás.

¹⁰ (vö. erről, pl. Horváth 2005b: 5)

még a báál tsuvá statust sem ismerve el a másikról).¹¹ Ezért, amikor közösségekről, csoportokról beszélek, azt csak a fogalmi egyszerűség kedvéért teszem, de nem gondolom úgy, hogy ez valamiféle tényleges vagy imaginárius kulturális közös nevező alá hozható, kutatói „rálátással” kutatható, megfogható, jelentéshordozó entitás lenne, ahol a közösség, a saját kultúra határai, illetve a „közösség” tagjainak kapcsolathálója egybeesnének. Ugyanakkor annak ellenére, hogy kognitív térképként, tájékozódási pontokként használom a „zsinagógai közösségeket”, nem feltételezem, hogy ezek homogén (sajátos jelentésekkel kommunikáló) csoportokat alkotnának.¹² Azt sem, hogy az úgynevezett „szent mag”, a *minjen* lenne egy-egy közösség atommagja, mivel – tapasztalatom szerint -- ennek összetétele sem minden esetben stabil, állandó vagy meghatározó. Empirikus kutatás alapján úgy tűnt, hogy ami voltaképpen megteremti a városban lévő „nagy zsidó faluközösséget”, az elsősorban **konfliktusok** és csak másodsorban a virtuális és tényleges konszenzusok hálója.

A résztvevő megfigyelés gyakorlatilag számomra annyit jelentett, hogy részt vettem péntek esti, szombati közösségi imákon, zsinagógákban rendezett *kidusokon*¹³, ünnepeken, *bár micvákön*¹⁴, esküvőn, *brit milán*¹⁵, névadáson, *szukotkor*¹⁶

¹¹ Daniel J. Elazar az Encyclopedia Judaica COMMUNITY szócikkében a közösséget szociális kapcsolatok egységként határozza meg, amelynek ideális modelljét a *Kehilah Kedoshahban* (szent tanházban) látja. (COMMUNITY: Encyclopedia Judaica 5. köt. 1971: 808-809).

¹² A zsinagógai közösséget a továbbiakban az elmondottak tudatában, a fogalmi tájékozódás egyszerűsége miatt használom, és nem tartom szükségesnek ennek problematikusságát minden alkalommal idézőjellel jelezni.

¹³ A szombat megszentelése. A megszentelés rítusa során áldást mondanak a borra és ezt kisebb vagy nagyobb közös étkezés követi.

¹⁴ Felnőtté avatási rítus. Vö. bővebben a glosszáriumban.

¹⁵ A körülmetélés rítusa. Vö. bővebben a glosszáriumban.

¹⁶ Az egyiptomi kivonulásra emlékező ún. „sátoros ünnep.” Vö. glosszárium.

sátrat díszítettem, együtt sütöttem-főztem, eljártam a hetente tartott előadásokra, beszélgetésekre, összebarátkoztam családokkal, így gyakran péntek este, szombat délben a *sábeszt*, *széder-estéket*, *pészáchot*¹⁷ családokban, barátoknál töltöttem. „Teszteltem” a szombattartás, kósertartás, imaszöveg-követés problémáit. Ugyanakkor naponta eljártam különféle zsidó történelmi, vallási, jogi, filozófiai, háláchikus témájú előadásokra, vitákra, beszélgetésekre, vetítésekre. Vagy csak egyszerűen kávéztam, vitakoztam, leveleztem, olvastam az Internetes zsidó fórumokat. Többször részt vettem olyan több napos szemináriumon, kiránduláson Magyarországon és Izraelben, amelynek tételesen megfogalmazva a vallás, a zsidó hagyományok „visszatanítása” volt a célja.

Időközben a kutatási „tárgy”, a „terepmunka” ismeretségeken, barátságokon, sajátta tett szokásokon keresztül mondhatni hétköznapijaim részévé vált, s ennek „szakmai” körvonalai egyre jobban elmosódtak. Azonban a „köztük lenni” (Geertz után szabadon) résztvevő és interpretáló megfigyelés narratívájának szinte kötelező mozzanata: a „hogyan fogadtak be” fordulópont számomra vagy elmaradt, vagy észrevétlenül történt, vagy – és ez sokkal valószínűbb – meg sem történhetett, de arról sem vagyok meggyőződve, hogy olyanok ezek a közösségek, hogy beavatják-e a kutatót valamiféle „kutatóbefogadó rítussal” vagy sem. (Vö. erről Geertz kakasviadal-története, melynek mintájára azóta is minden etnográfus elengedhetetlennek tartja a „mikor és hogyan fogadtak be” fejezetet, lehetőleg -- akárcsak a kakasviadalban -- a drámai történet közepén a kutató spontán etikai érzékének szerény megcsillantásával. Geertz 1973: 412-453.)

Az interjúkészítés akár problematikus is lehetett volna, hiszen sokan óvakodtak a „formális”, a nyilvánosság konnotációját magán viselő, diktafonos, egyoldalú faggatózó interjúhelyzettől. (Nem meglepő módon az interjútól

¹⁷ A pészách az egyiptomi kivonulás 8 napos ünnepe, ennek első két estjét nevezik széder-estének, amely a rituális rendben lezajló vacsorát és a *Haggada* felolvasását jelenti.

elzárkózók mindegyike vagy a hagyományos ortodox vagy a modern ortodox irányzathoz tartozónak vélte magát.) Ugyanakkor ők voltak azok, akik ún. informális beszélgetések során éjszakákon keresztül mesélték megtéréstörténeteiket, noha ilyen alkalmakkor mindig többször jeleztem, hogy: „tudod, hogy most jegyzetek a fejemben?”. Másrészt legtöbb ilyen spontán „terepmunka” alkalmam éppen a péntek esti, szombati sábeszek alatt volt, amikor sem írni nem szabad, sem elektronikus eszközt használni. Mindez azonban nem jelentett semmilyen különösebb problémát, mert később lejegyeztem, majd ellenőriztettem a történetet. Voltak azonban olyanok, akik többnyire valamely (önmagát szintén autentikus ortodoxnak nevező) haszid irányzathoz tartozónak vélték magukat, és akik néhány beszélgetés után maguk ajánlották fel a rögzített interjút a „hátha mások is tanulnak belőle” elv alapján.¹⁸

Ezeket a rögzített vagy fejben jegyzett interjúkat *lazán strukturált irányított beszélgetéseknek* nevezném, amikor nem egy előregyártott kérdőívet „kérdeztem le”, hanem a beszélgetések folyamán, a több szálon futó élettörténetben szerteágazó témák során bontakozódhatott ki a megtéréstörténet. Természetesen ezek a beszélgetések nem egyetlen alkalomra, néhány órára korlátozódtak, hanem mai napig tartanak.

Más – csak háttérben használt – forrásaim a magyarországi zsidó Internetes fórumok voltak, ahol a báál tsuvá problémák topikokként voltak megjelölve. Lévé, hogy itt nem ismerhettem a hozzászólót, a fórumokon felvetett problémákat leellenőrző technikával csak a tényleges interjú-kérdéseimben használtam.¹⁹ Ugyancsak a kérdések megfogalmazására használtam néhány korábban készült interjú kutatás anyagát (vö. Erős-Kovács-Lévai 1985; Erős-

¹⁸ Ennek egyszerű konklúziója az, hogy sokkal könnyebb olyan közösségekben „interjúzni”, ahol deklarált outreach folyik, mivel az interjút is egy lehetséges térítőeszköznek tekintik.

¹⁹ Vö: www.pestisul.hu, www.ortodoxzsido.fw.hu, www.or-zse.hu, www.mazsike.hu, www.hitkozseg.hu, www.zsinagoga.net, www.chabad.org, www.jmpoint.hu, www.zsido.com, www.zsido.hu, www.who.hu/topik/izrael, www.origo.hu/topik/izrael

Echmann 1996; Kovács-Vajda 1996, 2002), illetve szépirodalmi célzattal kiadott báál tsuvá biográfiákat (Mordechai 2002).

A kezdettől fogva érzékelhető jelentős nyelvi akadály legyőzésének illúziójával használtam mindazt az írott anyagot, amelyet vélhetőleg beszélgetőtársaim is olvastak: zsidó újságokat, folyóiratokat, hitközségek, zsinagógák belső kiadványait, lapjait, honlapjait, általuk böngészett zsidó weboldalakat, törvénykönyveket, törvénytárgyalásokat, imakönyveket, a Tanachot, Sulchán Áruhot, az irányzatok, közösségek saját hetiszakaszait stb.

Diminutio: a megtéréstörténeteket igyekeztem nem a felülről mindenre-rálátó, klasszikus omnipotens társadalomkutatói szempontból magyarázni azzal az öntudattal, mintha nekem ezeket a történeteket, vagy a történetek során elbeszélte reflexiókat kompetenciám lenne egyfajta szélesebb szociológiai-kulturális jelentéshálóban elhelyezni és megmagyarázni, mintha a történetmondó kizárólagosan saját kultúrájának, tradíciójának, gondolkodásmódjának „foglya” (Ingold 2004:51) lenne. S míg ő képtelen lenne „saját kultúrájából” kívülre tekinteni, addig nekem az ő saját tudásába, sőt öntudatos társadalomkutatóként a világ összes kultúrájába betekintésem, illetve ezek meta-szociológiai tudására egyaránt rálátásom, összevetési képességem volna. Ehelyett, azt hiszem, csak egyszerűen tudásom, figyelmem, tapasztalataim függvényében igyekeztem a hallottakat problematizálni, interpretálni, annak tudatában, hogy nem „helyére teszem” a történetet, hanem csak előfeltevéseimből, ezek folyamatos korrekciójából, tapasztalataimból, olvasmányaimból, összevetéseimből, kérdéseimből csak egy újabb történetet konstruálok. Ebben az újabb történetben (melyet nagyvonalúan saját interpretációmnak nevezek) igyekszem az élmény-közeli (*experience near*) terminológiát (Geertz 1983:58), azaz a közösségek „saját” fogalmait úgy használni, hogy a hármas fordítási csavar mint esetleges, saját felfogásomtól és fordítási képességemtől függő csavar-technika megmutatkozhasson. A hármas fordítás a saját tapasztalatom, és e tapasztalat

általam való olvashatóvá tétele mechanizmusában a terep-én-olvasó között van, melyet szintén csak én kreálhatok, s majd az olvasó.

3. A báál tsuvá szakirodalom áttekintése

Báál tsuvá-szakirodalomról Magyarországon nem beszélhetünk. Tudomásom szerint ténylegesen báál tsuvákkal társadalomtudományi munkák nem foglalkoztak, egyedül Novák Attilának jelent meg egy riportja a Szombatban, amely a báál tsuvá életvitel magyarországi problémáival foglalkozik (Novák 2001: 3-9). A 1980-as években a zsidóság asszimilációjának koncepciójából épített társadalomtudományi diskurzusban először Kovács András fogalmazta meg az etnikai sajátosságokhoz való visszatérés tendenciáját (vö. Kovács 1985: 605-613; 1992: 290), amelyhez jelentős mértékben hozzájárult az Erős Ferenc, Kovács András, Lévai Katalin által végzett és feldolgozott *„hogyan tudtam meg, hogy zsidó vagyok”* interjúkutatás (vö. Erős-Kovács-Lévai 1985: 129-144; Erős 1988: 19-27; Erős-Echmann 1966: 93-113). Az 1990-es évek kultúr-antropológiai írásai voltaképpen csak azt a háttérjelenséget próbálták elemezni, amelyben úgy tűnt, hogy a „zsidó közösségi élet” „felpezsdült”, s e korszakot rögtön elnevezték „zsidó reneszánsznak”, sőt „zsidó revivalnak” (vö. Papp 2000, 2005). Néhány visszatéréstörténet-elemzésről lehet olvasni Kovács Éva és Vajda Júlia *Mutatkozások* című kötetében, ahol mélyinterjúk és élettörténet-elemzéseken keresztül a magyarországi valláshoz való visszatérők felemás („nappal Tamás este Baruch”), konfliktusos helyzete problematizálódik (Kovács-Vajda 2002: 233-237). A háború utáni évtizedekre vonatkozóan (amelyeket az én dolgozatomban a koherencia kedvéért a hagyománytól való elszakadásnak nevezhetnék) rendkívül hasznos háttér-információt kínál Karády Viktor kutatása (vö. Karády 1984, 1993, 1997, 2000, 2001, 2002).

A báál tsuvá mozgalomnak azonban az Egyesült Államokban és Izraelben mennyiségében gazdag, azonban problémafelvetésében viszonylag egysíkú szakirodalma van. A báál tsuvá folyamat (process) különféle stádiumairól és olyan „személyiségtípusokról”, amelyek kimondottan alkalmasak arra, hogy ortodox báál tsuvák legyenek, ír Janet Aviad a *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel* című könyvében (Aviad 1983). William Shaffir a Jeruzsálemi jesivák térítőakcióit, s e megtérítettek okozta problémákat elemzi a jesivabócherek között (vö. Shaffir 1983, 1991). Debra Renee Kaufman az egyik legismertebb feminista antropológiai báál tsuvá elemzés. Kaufman kutatásainak előnye a különböző zsidó vallási irányzatokhoz tartozó nőkkel való mélyinterjúk módszer (összesen 150). Hátránya azonban az erős 80-as évekbeli népszerű kvázi-feminista prekonceptió, amelyet interjúkérdésein keresztül folyamatosan számonkér interjúalanyain, s amely minduntalan akadályozza az általa kitűzött célban, miszerint a vallásossá lett nők perspektíváját akarja „megérteni”. Ekként kérdései sokkal inkább az otthonülő, családayák szakmai „önmegvalósítására”, karrierjük feladására irányul, mintsem annak tartalmára, hogy miként éli meg és gyakorolja egy többdiplomás nő az ortodox értelemben vett nő- és anyaszerepet vallásgyakorlati szempontból.

Ugyanakkor tudomásom szerint ő az egyetlen, aki több fejezeten keresztül többé-kevésbé szociológiai szempontból is mélyebben analizálja a frissen vallásossá lett nők – ahogy ő nevezi – „sex segregated living” problémáját, azaz a szexuális szabadságból való átváltást a *taharat hamispáchára* (szexuális tisztasági szabályokra). Interjú-elemzéseiben nem annyira az átváltás eseményeinek leírásai, elemzései használhatóak, hanem a feminista szempontból feltett kérdésekre adott válaszok retorikája. Az, ahogyan a báál tsuvá nők kidolgoznak egy, a populáris feminizmussal ellentétes, vallás- és családcentrikus életideát, különféle metaforákkal eufemizáló „posztfeminista” beszédmódot (Kaufman 1993: 198). Míg Kaufman a megtérési folyamatot „befejező”, évek óta ortodox életet élő nőkkel készített interjúkat, addig Lynn Davidman olyan New York-i modern ortodox és Lubavicsi irányzathoz tartozó nők között végzett résztvevő-

megfigyeléses kutatást, akik a megtérésük első fázisában voltak. Davidman mellékelt kérdőíve, interjú-forgatókönyve számomra is hasznos ötletekkel szolgált, a könyv során azonban ezeknek a kérdéseknek legizgalmasabb problémáit nem vette figyelembe (pl. a báál tsuvá térítőkampány a Lubavicsieknél, a „szingli szindróma” kiváltotta vallásos pótcselekvések a modern ortodox közösségekben, a vallásról való racionalizáló vagy eufemizáló beszédmód). A könyv akár „amerikai” antropológiai kutatás-módszertani sirámnak is felfogható, néhol ötletbörzének, ugyanis az első száz oldal a kutatásra való buzgó felkészülésről, és a terepmunka nagyon hiteles, nagyon belső információszerzés törekvéséről szól (Davidman 1991). Könyve során Davidman végig *religious resocialization*-ról beszél, csak hogy magára a tényleges re-szocializációnak problematizálására nem ad alkalmat, ugyanis csak egy-egy potenciális báál tsuvá első szembesüléseit, és nem a beleszokás mechanizmusát írja le. Danzger a *return to tradition* kifejezést preferálja. Danzger Murray Herbert kötete egyik legalaposabb báál tsuvá alaplát nevezhető, ő ugyanis nemcsak a jelenség történeti kontextusát, a báál tsuvá mozgalom kialakulását, szemléleti háttérét nem hanyagolja el, hanem megvizsgálja a különféle báál tsuvá jesivák, zsinagógák tantervét, a vallástalanok felé irányuló kampányát, illetve egy-egy ilyen tanintézmény története során a zsidóságban nem szokványos intézményes térítőszemlélet kialakulását (Danzger 1989).

Kimmy Caplan tanulmánya azáltal teszi új alapokra a báál tsuváságot, hogy -- noha ezt nem mondja ki -- nem mint státust értelmezi, hanem mint átmeneti-, megtérési-, beletanulási folyamatot. Így felteheti azt a kérdést, hogy meddig tart a procedúra időben, vagyis mely ponttól nevezhető valaki visszatértnak, báál tsuvának, és meddig tart ez a megnevezés a közösségen belül, azaz mikortól fogva lesz valaki vallásos zsidó és már nem báál tsuvá. A tanulmány azáltal is hasznos, hogy elemzi az Izraeli *askenázi cháredi* társadalom válaszait, reakcióját a visszatérés-jelenségekre, elemzi a „cháredi sajtó” és rabbi-nyilatkozatok báál tsuvákról szóló beszédmódját. A tanulmány biztonsággal levont, egyértelmű

konklúziója szerint a cháredi társadalom elutasítóan, bizalmatlanul viszonyul a báál tsuvákhoz, a báál tsuvá státus számos közösségben negatív stigma, ami olyan gesztusokban mutatkozik meg például, hogy a cháredi társadalom nem házasodik velük. (Caplan 2001: 369-398).

4. Előfeltevések, fogalomtisztázások

Mindenekelőtt néhány nagyon alapvető, a zsidóságban kicsit is jártasak számára evidens alapkérdést szeretnék tisztázni, elkerülendő a keresztény vallásos gondolkodásmódból és fogalomrendszerből fakadó félreértéseket.

A zsidó valláshoz való *visszatérés* és a keresztény *megettérés* közötti legalapvetőbb különbség a hit – gyakorlat, hitgyakorlat összetételben van. Míg a kereszténység a vallásosság lényegi aspektusának a *hitet* (hitvallomást) tartja (például a sola fide jegyében), a zsidó vallásosságban a legfontosabb összetevő a micvák megtartása, a háláchikus életvitel.²⁰ Ennek ellenére, természetesen a zsidó vallásban a hit és bizonyos alapvető hitelvek elfogadása²¹ nélkül a törvénykövető,

²⁰ A micvák betartása ugyanakkor elvileg az elvárás szerint nem a „puszta praxis” miatt van, hanem a parancsolat, az Örökkévaló törvényének megtartása miatt. Balázs Gábor előadásán elhangzott példa szerint, ha valaki azért ad valamit egy koldusnak, mert megsajnálja, és nem azzal az intencióval, hogy ez egy *tzedákká* (az adományozás micvája), akkor erősen kérdéses, hogy ez vallási értelemben jócselekedetnek számít-e. Az erre a kérdésre adott választ pedig nem lehet a vallásjogi írásokból deduktív módon levonni. Ha különböző vallási autoritással bíró személyeknek tesszük fel e kérdést, akkor a saját „ideológiai”, hitbéli meggyőződésük szerint fognak válaszolni.

²¹ A zsidó vallásra vonatkozólag komoly vitának számít a dogmaszerű hitelv léte. Balázs Gábor szerint, míg a széles körben elterjedt, zsidók és keresztények által egyaránt hirdetett előfeltevés az, hogy a zsidó vallásban nincsenek tételes dogmák, addig legalábbis az „ultra

hagyományhú életvitel nem elegendő. A zsidó vallás feltételezi a hitet mint a vallásos élet alapját, de kevesebbet foglalkozik vele, mint a vallás gyakorlati részével.

A keresztény megtérés e törvények kötelékeiből való *megváltás értelmében* lelki, hitbéli megtérés, ennek pedig mai átlagos életviteli megnyilvánulása a vasárnapi templomba járás mellett az általános, belsővé tett értékrendszer szerinti erkölcsös, morális viselkedésre való törekvés.

Lássunk néhány példát:

Kálvin Institutiójának nyomán a Református Zsinat: „*A megtérés nem külső magatartás: böjt, sírás ...hanem belső megváltozás. A megtérés az Ószövetségben az életirány megváltozását, az Újszövetségben a gondolkodás és az akarat megváltozását jelenti.*” (Bolyki 1980:136)

A Catechismus Catholicae Ecclesiae 1997-es latin kiadásának 2002-es magyar fordításában pedig: „*Miként már a prófétáknál is, Jézusnál a meghívás a megtérésre és a bűnbánatra elsősorban nem a külső cselekedetekre irányul, a <<zsákra és hamura>>, a böjtölésre, és önmegtagadásra, hanem a szív megtérésére, a belső bűnbánatra.*” (A Katolikus Egyház Katekizmusa 2002:390). A Katekizmusban a megtérés minden esetben a hithez és a bűnbánathoz kapcsolódva fordul elő.

Szigeti Jenő ekként fogalmaz a megtérésről *Lehet-e újramezteni?* címmel: „*Az Istennel kialakított új viszonyunknak az a lényege, hogy ismét emberek leszünk a szó valódi értelmében. Helyreáll a szeretetközösség elsősorban Istennel, ami azután másodsorban visszahat a többi emberre és harmadsorban az isten teremtett világával való*

ortodoxiában bizonyos dogmák elfogadása alapfeltétele annak, hogy egy ortodox közösség egy egyébként háláchikus életet élő embert vallásosnak tartson.” A Színáj hegyi Tóraadás, Isten léte, vagy Maimonidész 13 hitelvében összefoglalt tételek számítanak ebben az értelemben dogmának. Ha nem is igaz, hogy a zsidóságnak nincsenek dogmái, azt azért lehet szögezni, hogy a zsidó dogmák a katolikus dogmatikához képest valóban sokkal nagyobb szabadságot biztosítanak a hittételek egyéni értelmezéséhez. (Balázs Gábor 2003 *Vanak-e dogmák a zsidóságban?* Előadássorozat, kézirat. Oneg Sabbath klub.)

kapcsolatunkra. (...) Az újjászületés tulajdonképpen a belső értékrendszer megújulása. (...) Más emberek leszünk. Emberek leszünk az embertelenségben.” (Szigeti 2003: 64-66). Vagyis itt az Istennel való kapcsolat, a szeretet és a belső értékrendszer hangsúlyozódik ki.²²

Ezért – keresztény szemléletből – nehezen értelmezhető, hogy tudományos kontextusban a zsidó valláshoz való visszatérés során a vallásosság milyenségéről, sőt a vallásosság fokozatairól, vagy vallásosabb és kevésbé vallásosabb zsinagógákról lesz szó, mivel keresztény értelemben egy templombajáró embernek aligha „ellenőrizhető” vagy kategorizálható, mérhető az a típusú spirituális és értékrendszerekben meghatározott „vallásossága”, amelyet fentebb idéztem.

A valláshoz való visszatérés tárgyalásakor, anélkül, hogy a lelki élmények jelentőségét vagy létét relativizálnám a vallásgyakorlat alapján, nem a hitbeli transzformációt, a spirituális megtérésmozzanatot, hanem a konkrét vallási cselekedeteket sorát emelem ki.²³ A zsidó hagyományban a megtérés nem hiteles, nem elfogadható, ha pusztán a hitben, hitvallomásban, bűnbánatban és bizonyos alapvető erkölcsi parancsolatok megtartásában (például a tízparancsolatban) nyilvánul meg. Azaz, a visszatérés cselekedete, a tsuvá tevés (szó szerinti fordításban: tsuvát csinálni) csakis akkor hiteles, ha ezt a háláchikus előírásoknak

²² Természetesen nem gondolom azt, hogy a keresztény megtérés nem jár elvárás vagy gyakorlat szintjén „törvénykövető” életmóddal. Itt csak a zsidó vallás törvénykövető, hagyományhű életvitel értelmezésének különbségét szeretném kiélezni, amely törvények az élet minden részletére, a hétköznapi „legjelentéktelenebb” gesztusaira is kiterjednek.

²³ Azt hiszem, nem véletlen, hogy Alan Unterman az 1971-ben kiadott *Encyclopedia Judaica* *repentance* szócikke voltaképpen nem tud mit kezdeni a megtérés fogalmával. Ezért a tsuvácsinálás (ami az egyébként vallásos életű zsidók számára is jom kippur-i kötelező előírás) után a megtérés Cook, Rozenzweig és Buber 20. századi, a keresztény gondolkodásmódot saját tézisébe beépítő filozófiai értelmezéseit adja (vö. *Encyclopedia Judaica* 1971 REPENTANCE 14.köt. 74-78).

megfelelő életvitel bizonyítja, és nem csak a hitvallomás. Tehát a zsidó vallás szempontjából nem tekinthető báál tsuvának az, aki például – Balázs Gábor idézett előadásának példájával – minden pénteken, szombaton valóban átszellemülten és őszinte meggyőződéssel imádkozik, de biciklivel, rövid nadrágban jön a zsinagógába, esetleg útközben megeszik egy hamburgert. Az ilyen még akkor sem báál tsuvá, ha senki sem vitatja, hogy valóban hisz Istenben.²⁴

A vallásosság minősége ennek alapján a törvénykövető életmódban, ezen belül ennek fokozatokban, szintekben „mérhető” szigorúságában határozható meg. Az angol observance kifejezés pontosabban jelöli, hogy miként is értelmezendő a zsidó vallás kontextusában a vallásgyakorlat. Danzger Murray Herbert a *Returning to Tradition* című báál tsuvákról szóló szociálintropológiai munkájában a vallásgyakorlás 4 kategóriáját a következőképpen különíti el: *szigorúan vallásgyakorlónak* számít (high observance), aki szombaton nem ér pénzhez (ez feltételezi azt, hogy a többi előírást és rítust is megtartja). *Moderált vallásgyakorló* (moderate observance) az, aki péntek este meggyújtja a szombati gyertyát, és elkülönített edénykészletet tart a tejes és húsos élelmiszereknek. *Kevésbé vallásgyakorló* (low observant), aki jom kippurkor böjtöl és chánuká gyertyát gyújt. *Nem vallásos* az (non observant), aki maximum a széderestét tartja meg (vö. Danzger 1989: 343). Később részletesebben is kifejtem, hogy e vallásosság mérhetősége Magyarországon a különböző irányzatok szerint is változó. Míg a hagyományos ortodoxok a kodifikált törvényt (a szimbolikusan „613” parancsolatot) és a szokásjogot (*minhágot*) együtt, a „minél többet, annál jobb” elv alapján igyekeznek követni, addig például a modern ortodoxia elve

²⁴ Éppen ezért leszek bajban, amikor a reformzsidóság báál tsuváiról lesz szó. A reformzsidók ugyanis tagadják a törvények kötelező érvényét, és a keresztény szemlélethez hasonlóan a hit felől meghatározható spirituális „Istenélményt” hangsúlyozzák (vö. www.szimsalom.hu). A dilemmát a hagyományhoz való (a törvényt sokszor pontról pontra tagadó) viszony meglétével próbálom majd feloldani.

Magyarországon a „minimalista háláchá” (ami a zsidó jog szerint elengedhetetlen), a neológia pedig gyakorlatilag „szimbolikus törvénykövető.”²⁵

A továbbiakban a *törvénykövetés, háláchikus életvitel, vallásgyakorlás* kifejezéseket szinonimaként használom. A háláchikus életvitel voltaképpen szervesen összefügg a *zsidó tradíció* fogalmának megértésével. A háláchikus életvitel az ún. klasszikus zsidó hagyomány szövegein alapszik, melynek elsődleges alapja (legfőbb szövegautoritásként) a **Tóra** (Mózes 5 könyve), illetve a **Talmud** kötetei. Az ezekhez íródott háláchikus kommentárirodalomból a továbbiakban csak azokat fogom idézni, amelyek az általam kutatott közösségekben használatban vannak.

A háláchikus életvitel meghatározásakor ma a fenti szövegek alapján szerkesztődött **Sulchán Áruch** által kodifikált életviteli szabályok összességére szoktak hivatkozni. E szabályokat szimbolikusán 613 parancsolatnak nevezik. Gyakorlatilag azonban ez a szám sokszor meghatványozódik, vagy bizonyos értelmezésekben gyök alá kerül. Például csak a szombati és ünnepnap törvények 2002-ben kiadott egyik összefoglaló három kötetes könyvének (*Shmirat Shabbath Kehichata*) egyetlen fejezete több száz olyan szabályt tartalmaz (Neuwirth 2002), amely Sulchán Áruch mai körülményekhez és konkrét szituációkhoz való alkalmazása (vö. Appendix 8). Ugyanakkor számos olyan kiadvány létezik, amely modern háláchikus problémákat (örökbefogadás, eutanázia, szexualitás, drogfogyasztás) *paszkenol* (dönt el). Fontos kiemelnem, hogy a hagyomány szövegei, valamint a háláchikus életvitel-elv és realizáció között valós kapcsolat van. Például a *Shmirat Shabbath* sok ezer szabályát hetente paragrafusról

²⁵ Azaz egy sor rituális előírásból kiemel egy olyan gesztust, amelyet értelmezése szerint „lényeginek” tart, és ezzel szimbolikusán „megidézi” a teljes rítust. Például gyakori, hogy a nők meggyújtják péntek este 18 perccel a napnyugta, vagyis a szombat bejövetele előtt a gyertyát, elmondják rá a brochét (áldást), azonban a többi szombati előírást már nem tartják meg. A gyertyagyújtás gesztusa szimbolikusán a szombat megtartásának gesztusává minősül, amelyet esetenként egyéb micvák is kiegészíthetnek.

paragrafusra nem mint jogi érdekességet tanultuk, hanem az alkalmazás intenciójával.

Keresztény felfogásban a törvénykövetés voltaképpen morális, etikai meder:

Lássunk arról is néhány példát, hogy miként értelmezi a törvényt ma a keresztény vallás:

A fentebb idézett Catechismus a – a keresztény dogmatika tanai szerint – az Ószövetség törvényeit Jézus hitre, szeretetre, megváltásra alapuló tanításai teljesítik ki, ami annyit jelent, hogy megszüntetik ezt. A Tízparancsolatot tárgyaló fejezetének harmadik cikkelye idézi Mózes öt könyvéből azokat a (tórai) részeket, amely a szombattartást parancsolják meg, leírja ennek jelentését (azt, hogy ez a teremtésre, az egyiptomi kivonulásra és a szövetségre emlékeztet), sőt azt is hangsúlyozza, hogy tisztelni kell a szombatot, azonban arról nincs szó, hogy hogyan. E helyett idézi azt az újszövetségi történetet, amelyben Jézus szombaton életet mentett. Az ehhez fűzött kommentár szerint pedig: *„Krisztus részvétellel együtt megmutatta, hogy neki van hatalma szombaton jót tenni és nem rosszat, életet menteni és nem elveszejteni”*. (A Katolikus Egyház Katekizmusa 2002: 560)

A keresztény beszédmódban Pál apostol nyomán az Ószövetség bizonyos törvényei a platóni értelemben vett árnyképeként értelmeződnek, a valódi beteljesült, tisztán látható Jézus által kijelentett törvényekkel szemben. A platóni barlang hasonlat metaforáit gyakran használja Kálvin az Institúcióban az ószövetségi törvényekkel kapcsolatban. A szombat törvényéről például: *„A kegyességhez és az isten tiszteletéhez tartozik a szombat megtartása is, amennyiben éppen az első táblához van kapcsolva és a nap megszentelésének nevezetik. (...) Kétségtelen, hogy ez a parancsolat árnyékos volt csupán és csak a zsidóknak volt rendelve a ceremóniális időkre, azért, hogy ennek külső magatartásában Istennek lélekben való tisztelete legyen ábrázolva. Ennélfogva, mint mózesi törvény többi árnyképei, ez is megszűnt Krisztus eljövételével.”* (Kálvin Institutio Religionis Christianae 1904-es magyar fordítás:50)

Ez a felfogás az ószövetségi törvényeket külső(séges) cselekedeteknek minősíti, amely az erkölcsileg „gyermekkorát” élő népnek pedagógiai okokból adatott. (A reformzsidóságról szóló részben majd olvasható lesz, hogy a

reformzsidók ugyanezt az érvet használják a törvények megszüntetésére.) Az új törvény így felülírja, vagy keresztény terminussal „beteljesíti” a régit:

Újra a Catechismusból: *„Az új törvény a Szentlélek Kegyelme, mely a Krisztusba vetett hit által ajándékba adatik a hívőknek.”* A katolikus Katekizmus Tízparancsolathoz fűződő meghatározásai pedig *„a kegyelem törvénye”, „a szeretet törvénye”,* illetve legexplicitebben: *„a szabadság törvénye, mert megszabadít a régi Törvény rituális és jogi előírásaitól.”* (A Katolikus Egyház Katekizmusa 2002: 513-518.)

Morálteológiai szempontból : *„A törvény előbb volt, mint az ember. A Tízparancsolat sem a Sínai hegyen született. A teremtés óta érvényben volt mint erkölcsi világunk terora. A sínai hegyen Isten csak összefoglalta, feltárta népe előtt azt, hogy mi a titka szeretetének. Nem tilalmak sora volt ez, még akkor sem, ha időről időre szerették volna így olvasni.”* (Szigeti 2002:13). *„A Tízparancsolat nem vallásos törvény. Nem kötődik valláshoz, felekezethez, csak az emberhez. Ami emberi, az egyetemes.(...) Minden parancsolatban Isten ad, és nem mi adunk valamit neki. Mi vagyunk a megajándékozottak, és nem Isten. Ha igazán meg akarjuk érteni azt, amit Isten mond, ami Isten üzenete a Tízparancsolat egy-egy parancsolatában, akkor mindig ezt az ajándékot kell megragadnunk.”* (Szigeti 2002: 15, 74).

A keresztény és zsidó törvényértelmezés eleve alapjaiban tér el, ennél fogva a megtérés, visszatérés is ezt a különbséget mutatja.

Gyakori, hogy az Újszövetségen alapuló gondolkodás a rengeteg „aprólékos”, „a lényegről a figyelmet elterelő” törvény értelmére kérdez rá, sokszor úgy, hogy „minek ez? ” Talán úgy lehetne a „minek mindez?” kérdésre válaszolni, hogy – lehetséges, hogy -- a zsidó vallás rendszerének önfenntartó ereje abban áll, hogy a legegyszerűbb hétköznapi minden mozzanatának rituális jelentőséget tulajdonít, így a nap minden pillanatában a vallás törvényeire való szüntelen *odafigyelést igényel.* „...minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is, vallásos súlyt nyer... szentté válik: egész napi munkánk nem más, mint egyetlen reggeltől estig tartó istenszolgálat.” (Hahn 1995:13.) Az odafigyelés pedig vonatkozik a megszegett törvényre is, hiszen ha vallásos

tudással rendelkező valaki szombatot szeg, vagy tréflit eszik, valamiképp viszonyul ehhez, és abban a pillanatban arra figyel oda, amit a törvénnyel szemben tett, ezzel pedig saját zsidóságára reflektál. Azaz ekként a negatív gesztus is identitásfentartó erővel bír.²⁶

Tehát amikor a dolgozat során ilyen kifejezések bukkannak elő, hogy „a zsidó hagyományban”, „a hagyomány szerint”, „hagyományosan”, akkor a hagyomány e *szövegei* alapján, e szövegek alátámasztásával ma megfogalmazódó döntésekre, gondolatokra, véleményekre gondolok.²⁷ Vagyis egy olyan hipertextrendszerre, amely ugyanakkor hierarchikus intertextuális viszonyban van egymással (Tóra-Talmud-Misná-Midrás).²⁸

Mivel ma Magyarországon a hagyomány elfeledése 2-3 generációt érint, a szó szerinti visszatérés már nem (vagy csak ritkán) az emlékezetben élő gyakorlott hagyományhoz, hanem e szövegekhez történik. Így a visszatérés elsősorban egy intellektuális tevékenység, amely a hagyomány visszatánulásában valósul meg. Szemben tehát a keresztény megtérés-mozzanattal, itt a szöveg és ennek

²⁶ Interjúmban számtalanszor visszatér a törvényszegésre vonatkozó reflektálás: „Akárhányszor sonkát veszek, mindig körülnézek a boltban, de nem attól félek, hogy meglát valaki, hiszen tudják, hogy nem tartok kósert.” „Felkapcsolom a villanyt szombaton, de rosszul érzem magam, pedig tudom, hogy hülyeség.” „Mikor otthon tejfölös töltöttkáposztát eszünk, mindig muszáj poénból megjegyezzem, hogy ez micsoda glatt kóser, nem zavar, de megjegyzem.”

²⁷ Magától értetődőnek tartom, hogy „a zsidó hagyomány” fogalma nem jelenti azt, hogy ezt egységes egészként, ellentmondásoktól mentesnek és minden vallásos zsidó által egyaránt osztott intellektuális, vallási és kulturális javak összességének tekintem. A különféle értelmezéseket konkrét esetekben igyekszem jelezni. Akárcsak az értelmezésbeli különbségeket, a minhágot (szokást) is a hagyomány részének tartom, noha – ennek vallásjogilag különböző érvénye miatt – mindig külön jelezem valamely gesztusnak, rítusnak, tevékenységnek minháig voltát.

²⁸ Ahhoz, hogy a háláchá szöveg működését és ennek gyakorlatiasságát illusztráljam, mellékeltem egy fejezetet a Shmirát Shábbáthból és a Talmud egy lapjáról fordítással.

applikációjának *tanulása* az az út, amely lehetővé teszi a vallásos életet, azaz a vallásgyakorlat ismeretén keresztül ennek gyakorlását. A visszatérés analógiájára használt visszatanulás fogalmának használata a zsidó hagyomány felől azzal indokolható, hogy a báál tsuvá voltaképpen háláchikus származása szerint zsidó, vagyis saját hagyományához tér vissza, nem „kívülről” tér be. Ennek alapján azt a hagyományt tanulja „vissza”, melyre a háláchá „örökösként” feljogosítja és kötelezi. Vagyis elvileg egy, már – származásánál fogva -- birtokolt hagyományt tesz a visszatanulás által sajátjává.

A hagyományt (mint szövegszövedéket) ugyanakkor nem mint steril, változatlan *corpust* kezelem, hanem mint olyant, amelynek folyamatosan része a hagyományt használók értelmezése és gyakorlati használata.²⁹ Így a dolgozatomban a vallásosságot, a háláchikus életvitelt mint a hagyomány értelmezésének adott módját gondolom el. Azaz, amikor egy báál tsuvá valamiképp cselekszik, akkor – ebben az összefüggésben – adott módon (például tagadólag, szelektíven, reflektáltan, elfogadóan) viszonyul a hagyományhoz, akkor is, ha ez azért van, mert am-hórec (tanulatlan), vagy akkor is, ha ez a viszonyulás átgondolt. Ugyanakkor a hagyományhoz való értelmezői viszony egyik alapvető tényezőjének vélem azt a kulturális körülményt, amelyben mindez gyakorlódik. Vagyis azt, hogy e hagyomány „visszatanulása” a jelenkori modernizáció, a szekuláris családi és szociális környezet felől, világi tudományok, állami jogrendszerek ismerete, világi bölcsész tudományokban való jártasság, vagy más vallásokban való korábbi részvétel felől is történik.

A zsidó vallás alapelvei szerint nemcsak nincs térítőakció, hanem az előírások kifejezetten megnehezítik vagy ellehetetlenítik a betérést.³⁰ Az *outreach*³¹ tehát

²⁹ Amelynek megszövegezése a kommentárirodalom, konkrétan pedig valakinek saját könyvtára, PC -jén tárolt letöltött anyagai, e-mailon történő háláchikus vitái, összegyűjtött hitelvei stb.

³⁰ Ma Magyarországon az apai ágon zsidó származásúak vagy a nem-zsidók betérése több fórumon megfogalmazott probléma. A betérés Magyarországon több éves tanulás után,

nem térítés, hanem azok „elérése” és „visszatérítése” a valláshoz, akik háláchikusan zsidó származásúak, de „távol” vannak a vallási hagyományoktól, nincsenek erről ismereteik, vagy nem gyakorolják ezt. Az outreach nem magától értetődő tevékenység, mivel a zsidó vallás alapjaiban nem támogatja, bizonyos irányzatok kifejezetten ellenzik még a nem vallásos zsidók közötti térítést is.

Dolgozatomban az outreach általában vallási intézmények által végzett olyan szervezett program, melynek első lépése a vallástalanokkal való kapcsolatteremtés, majd ezek bekapcsolása a vallásos rítusokba a legváltozatosabb eszközök segítségével. Az outreach célja és módszere Magyarországon az egyes intézmények, vallásirányzatok koncepciója szerint variálódik és konfrontálódik; ezt részletesebben a vallási irányzatokról szóló fejezetekben tárgyalom.

egyetlen helyen, egyetlen neológ rabbi támogatásával lehetséges. Azonban, mivel itt csak neológ betérésről lehet szó, ezt a betérést sem a többi Magyarországi ortodox közösség, sem a külföldi ortodox vagy haszid közösségek nem ismerik el, azaz a betérőt nem tekintik a zsidó vallásjog szerint zsidónak. Egyszóval Magyarországon nincs ortodox betérésre lehetőség.

³¹ Az *outreach* fogalmát azért nem magyarul használom, mert nem tudom pontosan lefordítani. A térítés félreértéshez vezetne, az „elérni” ige pedig a magyar nyelvhasználatban nem rögzült az angol és héber szövegekben használt, illetve itt általam alkalmazott jelentésben. Szinonimaként próbálkozom a „visszatérítés” fogalommal.

II. Báál tsuvá, tsuvá-tevés a hagyomány klasszikus írásaiban (Tanachban, Talmudban és Máimonidésznél)

A bibliai, talmudi vagy a midrásokban szereplő tsuvá-tevés alig hasonlítható a mai megtéréstörténetek szerkezetéhez, s csupán az indokolja az itt való megemlítésüket, hogy a legtöbb mai megtérő valamilyen formában ismeri, legalábbis hivatkozik e forrásokra, s felhasználja legitimizációs keretként, netán ellenpontként saját megtéréstörténetének konstruálásában. Lévén, hogy a legtöbb forrás a (valamilyen konkrét) bűn elkövetése utáni bűnözés--bűnbánat--bűnvallomás--megtérés helyzetére épít, ezt el kell különítenem e dolgozat szempontjából értendő, a vallástalan élet és megtérés értelmében vett tsuvá-tevéstől.

A tsuvának (megtérés, visszatérés) a középkorban több érvényes megfogalmazása is volt, amelyek a Talmudban egymás mellett létező tsuvá-fogalmakból alakultak ki. E tsuvá fogalmak csupán egy eleme (a bűnvallomás: a *vidduj*) származik a Bibliából.³² A Talmudnak egyes részei szerint az istentagadás és a hitehagyás bűnéből is van megtérés (Sanh. 90a). A középkorban a legtöbb tsuvá traktátus Szádja Gáon értekezéséből indul ki (Szádja 2005), aki bibliai helyekre hivatkozva megfogalmazza a tsuvá lépéseit az alábbiak szerint: *aziva* (a bűnről való lemondás), *harata* (megbánás), *bakkasat-szliha* (bűnbocsánatért folyamodás), *hahlata* (kötelezettség arra, hogy nem fog visszaesni). (vö. Szádja 2005, 5. értekezése). Később Bahja Ibn Pakuda (Hovot ha-levavot), Rambam (Hilkhot tsuvá), Jakob Tam (Széfér hajasar), Jonah Gerondi (Saarei tsuvá) vitatták

³² Két locus: „Ha valaki valamiben ezek közül vétkezik, vallja meg, amiben bűnössé lett. Vigye vétékáldozatát Istennek a bűnért, amelyben vétkezett... és a pap szerezzen engesztelést a bűnért. (3Móz5, 5-6). „Áron tegye a kezét az élő bakkecskének fejére, vallja meg Izráel fiainak minden vétkét, engedetlenségét és bűnét, tegye azokat a bakkecske fejére, és küldje azt egy erre való emberrel a pusztába.” (3Móz 16, 21.)

a fogalmat. E források közül Maimonidesz zsidó jogi kódexének, a Misné Tóra, a Tudás Könyvében található a Megtérés törvényei című részt kell kiemelni, mert a mai tsuvá értelmezések többsége az ott leírtakat veszi kiindulási alapnak. Maimonidesz felfogása szerint: a tsuvát csak szabad akaratból lehet tenni, nem eleve elrendelt és nem kényszeríthető. A megtérő jutalma pedig még nagyobb, mint a töretlen hívőé, mivel legyőzte a megtapasztalt bűn fölötti rossz ösztönt (Maimuni 1964: V.). A mai outreach programok (Arachim, Chábád Lubavics) ez utóbbi gondolatot előszeretettel hangsúlyozzák.

Visszatérve még egyszer a tsuvátevés hagyományos és napjainkban használt fogalmai közötti különbségekre: napjainkban elsősorban azt tekintik tsuvátevőnek, aki korábban nem vagy alig élt a zsidó jog által megszabott előírások szerint, majd életmódját gyökeresen megváltoztatta és elkezdte betartani a vallási szabályokat.

III. A vallási hagyománytól való elszakadás körülményei

1. A Soá magyarországi sajátosságai

Az alábbi fejezetben a jelenkori visszatérés előzményeire, okaira, körülményeire, paradoxonaira keresek válaszokat, történeti perspektívába helyezve a magyarországi zsidóság eltávolodását, majd visszatérését a vallási hagyományokhoz.

A jelenkori zsidó báál tsuvá jelenség kutatása elején a holokauszt és az antiszemitizmus témáiba egyáltalán nem akartam belebonyolódni. Nem azért, mert úgy gondolom, túlbeszélte vagy „kényes” témák lennének, hanem mert azt feltételeztem, hogy nem feltétlenül tartoznak az általam tárgyalt kérdésekhez. Később az interjúk leitmotívumai mutattak rá, hogy nemcsak hogy nem

választható el a mai zsidóság bármely témájától az előző évtizedek tapasztalata, hanem e történelmi tapasztalat a tágabban értelmezett báál tsuvá jelenségnek gyakran közvetlen előzménye, alapja, oka, vagy sokszor csak a megtéréstörténet narratív szintjén gyakran hivatkozott érvelési legitimizációként működtetett kerete, és így a jelenség egyik értelmezési kulcsa.³³ Még akkor is, ha – szemben néhány történelmi, szociálpszichológiai feltételezéssel -- nem látom úgy, hogy a Soá alapélménye „még mindig” a mai zsidó identitás legfontosabb vonatkozási alapja lenne (vö. Kovács-Vajda 2002: 17-57, Erős 1992: 88, Karády 2001: 121; Horváth: 2005b: 43).

Karády Viktor kutatásai szerint, mivel a Kelet Európától eltérő Soá alapélménye felerősítette, és „mintegy feltétlen mi-tudattá kovácsolta” (Karády 1992: 31) az addig is igen differenciált magyarországi zsidóság azonosságtudatát, a sokáig „kommunikálhatatlan trauma” sajátosan alakította a magyarországi túlélők további élet- és identitásstratégiáit. E sajátosságot az időnként erőre kapott antiszemitizmus, pogrom-kísérletek, majd a zsidótörvények bevezetése ellenére a magyar állammal, a magyarsággal szemben a zsidóság egyfajta bizalmi viszonyában és ennek megfordulásában lehet megtalálni, mely számos, többé-kevésbé kölcsönös, gesztusértékű megnyilvánulásban mutatkozott meg. Legfőképpen a zsidók 1848-49-ben vállalt szerepére, majd az ún. „asszimilációs szerződés” (Karády 1993: 33-60) jóhiszemű betartási törekvésére, illetve az állam részéről a 19. század végén történő emancipációs, felekezeti jogegyenlőségre való törekvésre szoktak hivatkozni. Ugyanakkor ezek a történetrekonstrukciók kiemelik azt a leegyszerűsítetten idézett, összetett történelmi szituációt, miszerint a magyar állam -- szemben a többi németekkel szövetségben lévő állammal -- a német megszállásig ellenállt az Endlösung helyi végrehajtásának. Karády Újvári Péter Lexikonjára (vö. Újvári 1929) hivatkozva állapítja meg, hogy

³³ A vészkorszak idején becslések szerint elpusztult 440-500 ezer magyarországi zsidó, azaz a vidéki zsidóság 75 és a fővárosi zsidóság 40 százaléka (vö. Stark 2002:105).

Magyarországon nem alakult ki Európához hasonló vallási antijudaizmus vagy zsidóellenesség, illetve ennek a kollektív erőszakban (pogromokban) megnyilvánuló mintegy ritualizált formája. Ritkábbak voltak a máshol intézményesen fenntartott antiszemita néphiedelmek (kútmérgezés, vérvád, ostyamegszentségtelenítés), s ha mégis kitörni készült valamiféle zsidóellenes vérengzés „az államhatalom a zsidóságnak mindig messzemenő, s kelet-európai viszonyok között valósággal példásnak mondható védelmet biztosított”. (Karády 2002: 20) Míg a „ritka” vérvádak³⁴ jelentették Magyarországon a zsidóüldözés legsúlyosabb eseteit, addig Európában államilag és egyházilag támogatott véres ritualizált zsidóüldözések folytak (Karády 2002: 20-21).

Gyakran mint ellentmondásos, de pozitív (vö. Haumann 2002: 180), büszkén hivatkozott példa az is, hogy a magyar zsidóság voltaképpen Közép- és Kelet-Európában először szerezte meg a jogegyenlőséget. (Azaz: a zsidókra vonatkozóan a – majdnem – teljes szabad letelepedést és a céhektől független gazdasági vállalkozást mint jogkiterjesztő és modernizációs kezdeményezést már az 1840-es reformországgyűlés elfogadta, majd 1849-ben megszavazták a formális emancipációt, amelyet 1867-ben a Monarchiában újra hivatalossá kellett tenni). Voltaképpen 1895-ben nyilvánították a zsidó vallást „bevett felekezetté”, amellyel megtörtént a felekezeti zsidóság jogi emancipációja, s attól fogva a hitközségek ugyanolyan állami támogatásban részesültek, mint a magyarországi keresztény „történelmi” egyházak (vö. Haumann 2002: 180-184. Karády 2002:13; Gyurgyák 2001: 44-87).

A környező országokhoz viszonyítva élhetőbb zsidó kisebbség--többség együttélés feltételei között a nyelvileg, kulturálisan, egyre *akkulturálódott* (Karády

³⁴ 1494, 1529, 1536-ban Nagyszombatban, 1529-ben Bazinban , 1764-ben Orkután, 1891-ben Nagyszolnokon, 1882-ben Tiszaeszláron (vö Újvári 1929: 948).

itt asszimilációt ír) zsidóság nem számolt a magyar fasizmussal.³⁵ Míg Szlovákiában, Romániában, Lengyelországban a zsidóság a Soát a folyamatos antiszemitizmus tragikus folytatásaként élhette meg, a korábbi antiszemita tapasztalatokból tanulva, nem is számíthatott állami vagy a nemzeti többségi segítségre, addig: *„Magyarországon a Soá az évszázados magyar-zsidó szimbiózis megtörésének, a zsidóság biztonságát garantáló jogrend megszűnésének, az asszimilációs társadalmi szerződés brutális felrúgásának, egy alapvető történelmi törésvonalnak s konkrétan morális megcsalattatásnak az élményével járt”* (Karády 1992: 26-27). Ebben a történelmi diskurzusban a magyarországi üldözések, kínzások, gyilkosságok nem kizárólag a német megszállásra hárulnak, hanem a helyi csendőrségre, nyilaskeresztesekre, akik elkövezték a deportálásokat, tömeggyilkosságokat, s így a zsidóság nemcsak az idegen ellenség, hanem közvetlenül a nemzeti fasizmus áldozata lett (Karády 1992: 27). (A beszédmód logikáját követve: azé a nemzeté, melyhez addig *„150 éves vágya”, „a magyar népbe való szerelmes feloldódása”* fűzte. Kőbányai 2001: 36).

Ugyanakkor Magyarországon Kelet-Európához képest még a legantiszemitább országokkal összehasonlítva is gyérebben folyt szervezett mentés. Ez kevésnek bizonyult ahhoz, hogy a túlélők a háború végén *„ne magyarságtudatuk, történelmi idetartozás-érzésük gyalázatos megcsúfolását lássák, s az általuk komolyan vett szimbolikus nemzeti közösségből való brutális kizáratás traumatikus emlékeinek ne válják lényeges alkotóelemévé”* (Karády 1992: 27).

A túlélő „kisebbség” és többség távolságát növelte a túlélők visszatérésekor való negatív fogadtatás módja, az úgynevezett *„dunyhaciha antiszemitizmus”*³⁶,

³⁵A zsidóság „asszimilációjának” mértékét, módját és stratégiáit számos társadalomtudományi tanulmány vizsgálta (vö. pl. Hanák 1984; Karády 1989, 1990, 1993, 2000, 2002; Kovács 1988; Vörös 1986).

³⁶ Gyurgyák János a kifejezést Mihancsik Zsófia Lovász Ferencsel készített interjújából idézi, amely 1985-ben jelent meg a Budapest Negyedben (2: 230) *Szóval azt mondja, aki zsidó, tartsa magát zsidónak?* címmel (vö. Gyurgyák 2001: 584).

amely a deportálásból, gettóból visszatért zsidók vagyonkövetelésének (elsősorban a lakás-visszaigénylések) ellenállásba ütközését jelenti. Ezt a hangulatot az ilyen feljegyzett szólások jellemzik: *„többen jöttek vissza a deportálásból, mint ahányat elvittek”, „kövérebben jönnek haza, mint ahogy elmentek”, „most több zsidó van az országban, mint volt, mielőtt elvitték volna őket üdülni”* (Karsai 1992b: 52). A háború utáni részvét, a *„morális koalíció”* (Karády 2002: 33) megbukott az elemi anyagi érdek próbáján, és ismét egy újabb antiszemitizmus formáját öltötte.³⁷ Voltaképpen a kommunizmus első éveiben az ún. *„szimbolikus hatalomátvétel”* generálta a *neoantiszemitizmus* újabb tartalmait (*„zsidó bosszú”*³⁸, *„a kommunizmus mint zsidó hatalom”*³⁹ és az újabb vérvádak⁴⁰ toposzait).

³⁷ Számos napló, emlékirat, feljegyzés őrzi a *„dunyhaciha-antiszemitizmus”* emlékét. Ennek egyik szemléletes példája egy Karády által idézett protestáns lelkész kézírata, amelyben tisztán követhető a *„humánus antifasztisztából”,* a hatalomváltáskor antiszemitává váló szemlélet páfördulása. Raffai Sándor a háború után írja: *„Nincs hatóság, nincs rend, nincs törvény, de felszabadítás van. A zsidók részére! Akik arcátlanul foglalják el a lakásokat, kitelepítik a régi lakókat, de megtartják a bútorokat.(...) A mai zsidóuralom még lealázóbb és még kíméletlenebb, mint akár a német, akár az orosz.(.) Csak zsidót látni minden közhivatalban, a zsidó az általa megkívánt lakást vagy közüzemet egyszerűen elveszi, a bútort megtartja, és minden téren uralkodni igyekszik. A zsidó utálatos (...), a zsidók most mutatják meg igazi természetüket. Utálatos, hálátlan, komisz nép. Sohasem voltam antiszemita, de most azzá lettem, és kezdem sajnálni mindazt, amit üldöztetésük enyhítésére az előbbi kormányoknál tettem.”* (Karády 2002: 32)

³⁸ A *„zsidó bosszú”* toposz abból táplálkozott, hogy a deportálásból visszatérő zsidók egy része csatlakozott a különböző rendfenntartó erőszakszervezetekhez, ahová, mivel *„antifasiszta múltjukat”* igazolni tudták, nagyobb eséllyel vették fel őket. Míg Karády a *„zsidó bosszú”* toposzt a betöltött pozícióknak tulajdonítja, Gyurgyák a sajtó sugallta német főbűnösség és a gyakorlatban megvalósult *„fasisztákkal való leszámolás”* jogszerűsége túlmutató módja közötti paradoxonból vezeti le azt, hogy a *„magyar társadalom egyre kevésbé tudta megkülönböztetni a háborús bűnösöket a kommunista önkény áldozataitól. Ebben a légkörben pedig egyre inkább lehetetlenné vált a múlttal történő reális szembenézés, hiszen a társadalom nem jelentéktelen hányada úgy érezhette, hogy a fasizmussal való kollaboráció vádjá csak ürügy a*

2. A Soá utáni iden titás-opciók az 1990-es évek társadalomtudományi diskurzusában

A korra vonatkozó szakirodalom szerint az addigi magyar nemzeti múlttal való kapcsolat új alapokra tevődve átminősült. A zsidóság egyfelől⁴¹ állandó baljós érzelmekkel terhelt gyanakvó pozícióból szemlélte a nemzeti reprezentáció megnyilatkozásait (a nemzeti szimbólumok kultuszát, az Erdély-nosztalgiaát, harctéri érdemekre való hivatkozást). Másfelől, az akkulturáció meglévő mértéke

kommunisták számára, hogy valós vagy vélt ellenfelekkel leszámoljanak. S ezekből az akciókból egyre inkább a zsidó bosszú jeleit vélték kiolvasni, tekintve a kommunista párt valamint az államvédelem számos vezetőjének zsidó származására” (Gyurgyák 2001: 583). (A zsidó bosszúról, pedig vö. még Szabó R. 1995: 110-112; Karády 2002:29; Gyurgyák 2001: 583, 589; Varga 1992: 62-67).

³⁹ A zsidók azonosítása a kommunista hatalommal hasonló a zsidó világalomra törés toposzával. A korábban politikai antiszemita toposz 1945 után népi, jobboldali keresztény érték-centrikus frázissá alakult, s ennek mai napig van dokumentálható megnyilvánulása a magyarországi sajtóban (vö. Gyurgyák 2001 582). Közvetlenül a háború utáni „zsidók uralomra törése” toposz valóságalapja Karády által rendkívül alaposan dokumentált: e szerint az új rendszerben a zsidók eredményesen kamatoztathatták felgyülemlett társadalmi, erkölcsi, szellemi tőkájüket, s ilyenként „felfelé mobilizálódva” olyan párt-, állami, gazdasági karrierlehetőségeik voltak, amelyekből korábban ki voltak zárva. Karády hosszasan idézett statisztikákon keresztül több helyen is részletesen foglalkozik ennek mechanizmusával, illetve a népi „közvéleményben” való eltúlzások indítékával, majd a későbbiekben a zsidók fokozatos kiszorulásával a pártból (Karády 1984: 110-121; 2002: 141-240).

⁴⁰Általában vidéken fordult elő 1945 után, amelyet a korabeli sajtó előszeretettel dolgozott fel (vö. Völgyesi 1994: 149; Pelle 1992: 68-80 ;1995: 116; Reuveni 50-51).

⁴¹ 1945/VIII törvénycikk megsemmisítette a zsidótörvényeket, az antiszemitizmus megnyilvánulásait büntető eljárás alá utalta, sőt ezt „a magyar nép érdekeit sértő cselekedetnek” minősítették (Karády 2002:15).

miatt, képtelen volt a sajátnak érzett magyar nyelvi, kulturális kötődést felváltani azzal (az egykori saját?) hagyománnyal, amit voltaképpen korábban a nemzeti többség „kérésére” fokozatosan feladott (Karády 1992:28).

A háború előtt kipróbált, majd végzetes kudarcba fulladt zökkenőmentes nemzeti beilleszkedés, „beolvadás” tehát nem szerepelhetett a zsidóság további identitás- és túlélés-stratégiái között. E diskurzus szerint a „beolvadás”, a teljes jogú „odatartozás-érzés” reményének megszűnése kitermelte az egyéni identitás- és csoport-tudat erős „mátság-élményét”, amely a zsidóság belső differenciáltságától teljesen függetlenül cezúrát teremtett a zsidó és nem zsidó csoport közé.⁴²

A kommunista rendszerbe és ideológiába való integrálódást a kezdetekben megkönnyítette a felszabadulás tapasztalata, mely szintén különbözött a magyar többségétől, s mely később egy másfajta történelemszemléletet vont maga után. A zsidók a Vörös Hadseregben a felszabadítót, a gettók kapuinak megnyitóját látták, a felszabadítás számukra a munkaszolgálat és a krematóriumok leállítását jelentette, a nem zsidók viszont a Vörös Hadseregben az idegen megszállót látták (Márványi 1991: 239-240; Karády 2002: 11-16; Gyurgyák 2001: 589, 593).

Az államrend szekularizálásával, a gazdasági átalakulással (földreform, részleges államosítások), a rendfenntartó rendszer kiépülésével, megváltozott a korábbi rendszerben „negatív politikai tőkét gyűjtött”, és ezáltal az új rendszer bizalmasává váló zsidóság jogi, társadalmi, gazdasági helyzete. A korábbi rendszerben károsultsággal, üldözöttséggel kovácsolt negatív politikai tőke következtében a zsidók esélyei megnöttek a Kommunista Párt, illetve az államhatalmi szervek fontos pozícióinak betöltésére. Ez pedig, tényleges megvalósulásának arányától függetlenül, kitermelte az újabb antiszemita „zsidó

⁴² Ehhez voltaképpen a párt politikája is kiválóan hozzájárult, azáltal, hogy ugyan a vallási életre korlátozta a zsidóság mindenféle megnyilvánulásának formáit, azonban az erőteljes cionizmussal szembe fordított propagandával fenntartotta a zsidó identitás elkülöníthető, etnikai alapon szerveződő lehetőségét (vö. Gantner 2005: 4).

hatalom” sztereotípiáit, amely ezennel összekapcsolódott az új társadalmi rend ideológiai rendszerével, jóval azután is, hogy a zsidók ebből a későbbiekben fokozatosan kiszorultak (Karády 2002: 11-13, 165-186; Szabó M. 1995: 34-36).

A koalíciós években az elkötelezettség a kommunizmus ideológiája mellett lehetőséget adott a vallás, a korábbi hagyomány tudatos törlésére, a szakításra minden olyan gesztussal, tárggyal, nyelvvel, *„mely arra az istenre emlékeztet, amely hagyta végbemenni a pusztítást”* (vö. Erős 1992: 93). Mindemellett a zsidóság nemcsak addigi státusának rendeződését látta a kommunista egalitárius rendszerbe való belépéssel, hanem olyan pályák gyakorlásának lehetőségét is (közigazgatási, értelmiségi, politikai), amelyekből mindaddig ki volt zárva (Karády 1992: 38-40, Karády 2002 159-186; Mars: 1999 22-23).

E történetírás szerint a sztálinista rendszer „kényszer-asszimilációs politikája” nemigen kínált lehetőséget a zsidóság „másság-tudatának” vallási, kulturális vagy egyáltalán deklaratív lehetőségére. Ezért, akik nem tudtak azonosulni a szekuláris kommunista, szocialista ideológiával, illetve nem találták meg ebben szakmai pozíciójukat, a disszimiláció stratégiáját választva különböző hullámokban, az alkalmankénti lehetőségekkel élve alijáztak, disszidáltak, elvándoroltak. A korábbi kutatásokon alapuló becslések szerint, közvetlenül a Soá után körülbelül 17 ezren vándoroltak Izraelbe és az Egyesült Államokba (Stark 1995: 102-104), később a kutatók már 40 ezer kivándorlóról beszélnek. (Stark 2002: 121). A disszimilációs magatartás opciójának ezt a lehetőségét a hatalom egyre inkább korlátozta⁴³, majd 1956-ban újabb 20-25 ezren emigráltak (Karády 1984: 103-104, Stark 2002: 122).

⁴³ Közvetlenül a háború után az állam átmenetileg tolerálta az ún. disszimiláns (azaz nem asszimiláns értelmében vett nemzethű) magatartást, ami nemcsak a cionista önszervezés elvét jelenthette, hanem a tömeges elvándorlást is, noha mindaddig minden olyan kezdeményezést ellenzett, amely nem illett bele a zsidóság asszimiláns magatartásának kereteibe (vö. Csorba 1990: 92). Feljegyzésre méltónak találták azt, amit Ortutay Gyula 1947-ben vallási és közoktatási miniszterként mondott a zsidó iskolába való egyik látogatása

Igen kis közösségeket alkottak az országban maradó vallásukat gyakorló hagyományőrzők. Ugyanakkor egész Közép-Kelet- Európában Magyarországon volt egyedül (neológ) rabbi-képzés.

Interjú-alanyaim visszaemlékezéseiben gyakran szerepel a vallásos élet kerülésének magyarázataként a vallásos intézményekbe beépített cionistaellenes titkosszolgálati rendszertől való félelem, amely a kommunista rendszer megszilárdulásával arányosan szorította vissza az olyan aktív dolgozók vallásos életterét, akik valamilyen módon (például munkahelyükön keresztül) zsarolhatók voltak. Ezért, a feljegyzések, életútinterjúk tanúsága szerint, az 1980-as évekre túlnyomó többségükben a hetven éven felüli zsidók alkották a vallásos réteget (vö. Papp 2005: 45).

A háború utáni hitélet élénk újraszerveződése látszólag ellentmond a "hallgatás évtizedei" teóriának: a Joint 1947-ben 263 működő zsinagógát regisztrált. Ez a szám azonban 1987-re 29-re csökkent, 11 neológ és 3 ortodox rabbi vezetésével, ami a vallásos zsidóság kivándorlását is szemlélteti (Balogh 1997: 433-444). Ugyanakkor más kutatások e kor vallásos rétegét 25-30 ezernyre becsülik. Kultuszadót – ugyanezen kutatás szerint -- 1945-1946-ban 15 ezren fizettek, és ugyanennyien lehettek ezen felül az évente egyszeri templomlátogatók, illetve a zsidó kulturális rendezvények iránt érdeklődők. Ez a szám a mainak sokszorososa (Dombi 1990:37).

Másrészt, annak ellenére, hogy az állam elvileg biztosította a szabad vallásgyakorlatot, a specifikus zsidó gyakorlatnak olyan legelemibb feltételei sem teljesülhettek, mint például a szombattartás (vö. Gantner 2005: 5).

alkalmával: „Tudom és megértem, hogy vannak közöttetek olyanok, akik elhagyják ezt az országot. Megértem, és csak arra kérem (...) ne érezzenek haragot a magyarság iránt.” Ortutay később diplomáciai kapcsolatot tartott fent a jeruzsálemi oktatási intézményekkel. (Karády idézi Galor Eljahu *Beszéd Herskovits Fábián emlékére. Zsidó kulturális élet és nevelés 1945-1949 között* című kéziratát. Karády 2002: 25.)

A Kommunista Párt egységesítette a különböző irányzatokhoz tartozó hitközségeket, létrehozta a Magyar Izraeliták Országos Képviselőt. A MIOK ellenőrzésével megbízott Magyar Egyházügyi Hivatalt a Kommunista Párt egyrészt propagandisztikus céljaira használta (pl. a kollektivizálás), másrészt ezen intézményeken keresztül tartotta ellenőrzése alatt a vallási életet (Gantner 2005: 2-4). A zsidó hitközségek (belfogók által tett) „hangulatjelentéseit” a hitközségek párthoz való lojalitását, a párt antiszemitizmus elleni védelmének reményeként, a párt garanciájaként, ennek árnyékában való biztonságkeresésként értelmezik. *„A magyar zsidóság egy tekintélyes része a »fasiszták ellen küzdő« pártban remélt védelmet, miközben maga a párt szította az ellenséges hangulatot, mely okozta a félelmet. (...) a hitközség vezetősége az államhatalomhoz fűződő lojalitásban látta a magyar zsidóság biztonságának és gyarapodásának a zálogát, és e politikának megfelelően jelentéseiben a »belső ellenzékét« ugyanúgy a cionizmus vádjával illette, mint a követség képviselőit”* (Gantner 2005:6, 15).

Így a túlélőknek később nemcsak a továbbra is létező, időnként anticionizmus kód alatt futó antiszemitizmussal⁴⁴ kellett szembenéznük (Varga 1986: 293-314; Ständeiszky 1992: 284-308; Pelle 1996; 1990: 354-360; Bacskai 1997: 23), hanem a kommunista ideológiába illesztett, – a zsidó történetírás szempontjából bagatellizált, -- Soá-verzióval is, mely elvitatta a zsidók egyedülálló tapasztalatainak borzalmait, kiterjesztve ezt „a fasiszmus által elnyomott egész dolgozó népre”. A Karády Viktor által elemzett, 1945 után forgalomban lévő gimnáziumi történelemtankönyvek a Soára vonatkozó beszédmódja kitűnően példázza ezt. Kiderül, hogy e tankönyvekben a második világháborúról szóló fejezetek 1956-ig egyáltalán nem említik a zsidótörvényeket. A haláltáborokat és deportálásokat pedig ritkán, amelyik pedig igen, az azt felejtí ki, hogy ez „különösen” a zsidókat érintette (Karády 2002: 228-231). Egy másik példa a Soá

⁴⁴ „Félelemben éltünk . A törvény tiltotta az antiszemitizmust. De ha valaki a villamoson azt mondta, hogy »te bűdös cionista«, az már nem volt bűntény, és mindenki értette, hogy miről van szó.” (Bacskai 1997: 23).

politikai diskurzusban való bagatellizálásának technikájára a Gantner Brigitta Eszter tanulmányában idézett vitában figyelhető meg. Gantner elemzi a Politikai Bizottság leveleit és jegyzőkönyveit, amelyek egyikében, például az Eichmann per idején, Kádár János felszólalása szerint: *„Nem jó ezekből a nyomorult fasiszta ügyekből kizárólag zsidókérdést csinálni. Ha mi ebben a dologban fellépünk, a döntő az legyen, hogy ez az Eichmann a magyar állampolgárok százezreit gyilkolta meg. Ennek a vonalnak kell erősnek lennie, ne az a vonal legyen, hogy zsidókérdést csinálunk ebből az ügyből. Elismerjük az izraeli bíróság jogát ebben a dologban. A zsidókról csak ennyit. Erre vigyázni kell...”* (Gantner 2005: 9).

Az efféle a kortárs történelemre vonatkozó közbeszéd a társadalmi felelősséget és a bűnbánat lehetőségét terelte le a nyilvános szféráról, ami ahhoz a mai zsidó szemléletű történetírásban sokat idézett helyzethez vezetett, miszerint Nyugat Európával szemben Magyarországon még a kollektív egyházi részvét, gyász vagy bűnbánat is elmaradt.⁴⁵ (Kivéve az 1946-os református bűnbánat-próbálkozást, kezdeményezést. vö. Karády 1992: 43, 2002: 19; Gyurgyák 2001 582-583).

Sokan kutatták már e jelenségeket, és a következményükként kialakult szituációt, amelyben a zsidó identitás, zsidó származás vagy a zsidósághoz való bármiféle tudati kötődés tabuvá minősült. A többségi és a kisebbségi közösségi magatartásformák egymást kiegészítették és időnként felerősítették. Három fő okot szokás említeni. Egyrészt a zsidók az antiszemitizmusra, a megkülönböztetésre különösen érzékenyek voltak, másrészt mind a zsidók, mind a nem zsidók többé-kevésbé elfogadták a kommunista uniformizáló egyenlőségelvet (lévén, hogy az etnikai-vallási megkülönböztetés diszkriminációnak számított), harmadrészt a zsidók saját kapcsolataikat óvták

⁴⁵ Bibó *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című munkája, melyben a Holocaust hatását és a társadalmi felelősséget elemzi, gyakorlatilag 1984-ig ismeretlen maradt. Később pedig, a rendszerváltás után, a „számvetés”, a „szembenézés” szimbólumává hatalmasodott.

attól, hogy a Soával konnotálódott zsidóságuk említése implicit felelősségrevonásként hangozzék a nem-zsidók számára (Hanák 1984: 6, Erős 1993 23, 186-187). A tabuizálás azonban nemcsak a közéletből, hanem a sajtóból, szépirodalomból, történelmi kutatásokból, művészetekből, sőt az olyan tudományokból is, mint a néprajz⁴⁶, kiiktatta a zsidóság mint partikuláris csoport témáját.

3. „A hallgatás stratégiája”⁴⁷, a rejtőzködő életmód

A zsidósághoz való kötődés letagadása, titkolása, tabuizálása, azaz a „hallgatás stratégiája” (Erős 1992: 89) széleskörű, a származást leplező magatartásformává vált (Kovács 1992: 280-291), amely magában rejtette a zsidó önazonossághoz tapadó szégyenérzetet, „negatív stigma-tudatot.” Szociálpszichológusok kutatásai szerint ezt öntudatlanul örökítették át a következő generációra, *„mintha örökre elismernék a '44-ben rájuk kényszerített abszurditást: hogy zsidónak lenni szégyen”* (Szárász 1984: 331).

A rejtőzködő életmód tevéleges megnyilvánulásai mellett (a kikeresztelkedés, a pártba való belépés) az egzisztenciális átmeneti rítusok mellőzésének vizsgálata bizonyul a „rejtőzködő életmód” kutatható módszerének. A felekezeti rejtőzködés, bár a kommunizmus éveiben általánossá vált, a születések (például a születettek háromnegyedét egyáltalán nem regisztráltatták a hitközségeknél),

⁴⁶ E megállapításhoz tartozik az is, hogy főként a háború előtt, néhány zsidó származású kutató résztvett ugyan a zsidó néprajzi kutatásokban (vö. Voigt 2004: 109-118), azonban maga a néprajztudomány az 50-es évektől is legfeljebb kuriózumként illusztrálja kutatásait a zsidó szokásokra való utalásokkal. Így például még az 1990-ben megjelent Vallási Néprajz VII. kötetéből is hiányzik a zsidóság témája. Vö még erről Voigt Vilmos 1987-ban tett javaslatát egy zsidó néprajzi antológiára, amelyhez a kiadandó címlistát is mellékeli (Voigt 2004: 125-130).

⁴⁷ (Erős 1992: 89.)

esküvők és elhalálozások hitközségi bejegyzésének elkerülése, a zsidóság esetében nem pusztán szekularizációt jelölt (Karády 2002 100-103).

Az így kialakult identitás-konfliktusban egyfelől a kívülről való azonosítás, a kirekesztés, az antiszemitizmus, a „másság tudat”, másfelől a kívülről jövő stigma interiorizálódása és ennek kifelé történő leplezésére irányuló törekvés konfrontálódott. Kovács András a 1980-as években készült 117 interjút elemez a Goffmann-féle stigmakezelési modell alapján (Kovács 1992: 280-291), melyből kiderül, hogy a vizsgálatban szereplő túlélő generációból 63 család kísérelte meg zsidóságuk eltitkolását, húszan a totális leplezkedés stratégiáját választották, a háború utáni generációk pedig már a rejtőzködő életformába szocializálódtak. A kutatás arra is figyelt, hogy a második generáció miként kapja örökségül a hovatartozás, származás, a családtörténet titkát, miként „jött rá”, hogy zsidó. A megkérdezettek közül sokan csak későn, felnőtt korban, kívülről, idegenektől, gyakran antiszemita konfliktus-helyzetben tudták meg, hogy zsidók, és ezt a felmérésben szereplők fele - a felmérés értelmezői szerint - negatív tapasztalatként élte meg (Erős--Kovács--Lévai 1985: 129-144). Maga a származásról való felvilágosítás módja is negatív volt (kívülről jövő „zsidózó”, a szülők részéről óvó szándékú, kényszeresen titkoló, tudatos rejtőzködésre nevelő, negatív titokátadás), amely a kutatók szerint eleve magában hordozta a zsidó származás komplexusokkal, szégyennel terhelt negatív implikációját. Ugyanakkor az interjúalanyok fele semmilyen információval nem rendelkezett a családja történetéről, a többiek pedig rendkívül keveset tudtak a szüleik, nagyszüleik háború előtti életéről, így ezekben a családokban megszűnt a családtörténet folytonossága. A kutatás eredményei szerint csupán olyan esetekben maradt fent a vallási szokások megtartása vagy a zsidó önazonosság-tudat, ahol a Soá nem változtatta meg teljesen a korábbi családszerkezetet és életformát, ahol megmaradt legalább egy valaki, akinek szerepe volt a családi vagy vallási tradíciók átadásában és szervezésében (Erős 1992: 91). A megkérdezetteknek ugyancsak fele zsidó identitását „stigmatikusnak”, „kiszolgáltatottság- és félelemérzetettel

telinek” tartotta, és szándékukban állt ugyanezt a „leplezkedő” magatartást folytatni, erre biztatni a későbbi generációkat is.

A szocializmus évtizedeiben követett leplezkedő stratégiák a családon belüli információkontroll mellett olyan, a nyilvános térben való kompenzációs viselkedést is tartalmaztak, mint például: keresztény templomba való manifesztív besétálás, az otthoni rejtekhely és a nyilvános szféra elválasztása, a keresztény nagyünnepek adaptálása, a vallás, származás deklarálásának kerülési taktikai (Kovács 1992: 284-286). Néhány szociálpszichológus és szociológus osztja azt a nézetet, hogy mindez olyan szimbolikus „kettős kommunikációhoz” vezetett, amely gyakran öntudatlanul is *kohéziót*, „virtuális mi-tudatot” teremtett a rejtőzködők között (Kovács 1992: 287; Kovács-Vajda 1992: 116-118; Karády 2002: 231).

Az általam húsz évvel később készített interjúk – még ugyanezen generáció esetében is – már más „eredményeket” mutatnak, nemcsak a zsidó származással való szembesülést tekintve, hanem a családtörténetre vonatkozóan is. A családi hagyományok szüzséi az élettörténetek során egyre színesebbekké válnak, egyre több jelentéssel telítődve íródnak át. A zsidó identitás reprezentációs stratégiái és a rejtőzködő zsidó identitás közötti skála pedig mára -- tereptapasztalatom alapján -- egy fokkal árnyaltabbá változott, és ebben a báál tsuvá jelenség lényeges szerepet játszik.

4. Attitűdváltás? 1980-as évek

Ha a báál tsuvá jelenséget koherens történetbe akarnám illeszteni, akkor a visszatérés-hullám közvetlen előzményeként az 1980-as évekbeli attitűdváltást jelölhetném meg, amely a korábbi „tabuizáló”, „hallgatásos”, negatív asszimilációra való kontraproduktív válaszként fokozatosan átírta a zsidóságról alkotott fentebb idézett „reaktív”, „stigmatizált”, „komplexusokkal terhelt” képet. A 1980-as évek körül ugyanis kezdtek kibontakozni a korábbiakhoz képest nagyobb léptékű, nyilvánosságra kerülő törekvések a zsidó identitás pozitív meghatározására. (Legalábbis a zsidóság egy részében; illetve legalábbis a nem-zsidóság egy részében.) Az attitűdváltást természetesen nem vonatkoztathatom „tudományos biztonsággal” az egyes egyének attitűdváltására, csak szerény logikával a nyilvánosságra kerülő írott anyagok (a sajtótól a szépirodalmi és tudományos könyveken keresztül a filmekig) alapján csatolok vissza ezen írások szerzői-olvasói szemléletéből fakadó lehetséges *sensus communis*ára.

Miután Bibó István *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című írása 1948-ban nem válhatott közismertté, s a korabeli Új Élet (a Magyar Izraeliták Országos Szövetségének folyóirata) nem képviselt színvonalas zsidó fórumot, a Soá és a „zsidókérdés” hosszas „tabuizálása” után, egy-két kivétellel⁴⁸, csupán az 1980-as években kezdett a szépirodalom a Soáról vagy egyáltalán a zsidóságról beszélni (Ember Mária, Kertész Imre, Somlyó György, Bárdos Pál, Nádas Péter stb.) Később néhány népszerű film kuriózumként bemutatva romantizálta „a zsidót” és „hányatott” életét.

⁴⁸ Kardos G. György: *Avraham Bogatir hét napja*, Magvető, 1968; Ember Mária: *Hajtúkanyar*, Szépirodalmi Kiadó, 1974.

Jelentős momentum volt, hogy az Izraellel 16 éve teljesen befagyasztott diplomáciai kapcsolat után megjelent az első szamizdat *Salom Levele* címmel, amely a *Magyar zsidó* ellenzéki kiadvánnyal folytatódott.

A „hallgatás megtörése” főként a társadalomtudományokban kezdődött el: 1975-ben megjelent Száraz György *Egy előítélet nyomában* című tanulmánya a Valóságban, majd 1984-ben Kende Péter szerkesztésében jelent meg a *Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon* kiadvány (Magyar Füzetek, Párizs), mely Karády Viktor, Kovács András, Sanders Iván, Várdy Péter és mások munkáit tartalmazta. Voltaképpen ez volt az első olyan társadalomtudományi (főként szociológiai) elemzés, amely a zsidóságot csoportként kezelte. A Hanák Péter által szerkesztett *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus* merészen frissítette fel nemcsak az 1944-es, hanem a *Huszedik század* által közzétett 1917-es zsidókérdésről szóló magyarországi vélekedéseket. Ugyancsak ez a kötet közli újra Bibó István *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című tanulmányát.

Legfőképpen a pszichológiában és a szociálpszichológiában kapott hangot a Soá és a hallgatás következményéből eredő identitásválság: ilyenként a „második, harmadik generációs” „holokauszt-szindrómáról”, „továbbörökített traumákról” az 1980-as években kezdett szó esni Virág Teréz előadásai, tanulmányai és az azóta is működő, terápiás céllal alapított alapítványok, holokauszt szindrómákat kezelő klinikák nyomán (Virág 1984, 1988, 1994).

Erős Ferenc, Lévai Katalin, Kovács András, Bakcsi Ildikó és Stark András 1981-ben kezdtek egy nagyszabású zsidó identitás-kutatást, melynek alapján mikrokutatások módszerével is kirajzolódott a Soá kevésbé mérhető hatása a szocializmus évtizedeiben élő zsidóság identitására (vö. Erős–Kovács–Lévai 1985, Erős–Kovács 1988; Erős 1988, 1991, 1992, 1994, Erős-Echmann 1996). Ennek kapcsán Erős megjegyzi, hogy a legtöbb interjúalany (összesen 150 mélyinterjú készült) első ízben beszélt saját és családja zsidóságáról, és ez volt az első alkalma arra, hogy megszerkessze saját családtörténetébe ágyazott zsidó identitását emlék- és információ-foszlányaiból, ha egyáltalán volt miből (1992: 94).

A kutatás egyik konklúziója szerint az 1980-as években a második nemzedék identitásának alapját a holokauszt képezte. Az így kialakított „marginális/másodlagos” zsidó identitás, ha nélkülözött minden más zsidósághoz való kötődést, a holokauszt-üldözöttség és a múltbeli szenvedés tudatára épülve egy „másodlagos közösséget” alkotott. Ez a „marginális identitás” pedig legtöbbször csak az antiszemitizmus határhelyzeteiben „jött elő” (vö. Erős 1992: 89, 95).

Nem meglepő módon a tudományos kutatások mögött/révén – bevallottan – gyakran a kutatók saját zsidó identitásuk problematikus voltára kérdeztek rá. Például: *„túl a tudományos érdeklődésen és annak a – talán nem túlzás – misszióinak a vállalásán, hogy hírt adjunk arról a nemzedékről, mely akkor szinte teljesen elveszni látszott az asszimiláció tengerében, és amelynek tagjai többnyire egyedül maradtak a problémáikkal – nos, túl, vagy ha úgy tetszik innen a tudományon és misszióin, mégiscsak arra voltunk kíváncsiak, hogy személyes élményeink és érzéseink mennyire általánosíthatók. Hiszen ha kiderül, hogy a zsidósággal kapcsolatos homályos gondolatainkkal és megmagyarázhatatlan érzéseinkkel nem állunk egyedül, akkor mégiscsak létezik valami közösség vagy csoport, amelyhez viszonyítani tudjuk önmagunkat, és talán identitásunknak is megfoghatóbb kereteket tudunk kialakítani.”* (Erős 1992: 86). Vagy még explicitebben: lásd Kovács Éva - Vajda Júlia *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek* című kötet végén a szerzőpár levelezését (Kovács-Vajda 2002: 308-811), akik zsidó élettörténetek elemzésén keresztül saját zsidóságukat, zsidóságukhoz való viszonyukat is folyamatosan értelmezni kényszerülnek. Ugyanezt támasztja alá mai tapasztalatom, miszerint a hagyományokhoz (vagy ezeknek valamely aspektusához) visszatérő fiatalok zsidósággal kapcsolatos pályát, szakmát, diplomadolgozat- vagy doktori dolgozattémát választanak (vö. erről még Szász 2005: 1).

Ugyancsak az 1980-as évekre utalnak az általam készített interjúkban, visszaemlékezésekben az olyan szimbolikus határkővé konstruálódott élmények, amelyek a vallással való első találkozáshoz fűződnek. Ilyenek például Scheiber

Sándor előadásai, vagy Raj Tamás rabbi -- az elmondások szerint „messzi földön híressé vált” -- illegális Biblia-órái, majd Talmud-Tórái, és később Schweitzer József rabbi kidusai (mindhárom neológ vonatkozásban). Az 1980-as évekre nyúlnak vissza a zsidó párkeresés fórumaira, a kezdődő tényleges cionizmus illegális, informális szervezésére vonatkozó emlékezések (a Szent István park kávézójában, a Goldmark-kórus előadásain, a Rabbiképző kidus-terme előtt).

Az 1990-es évek elejéről visszanező társadalomtudományi elemzések szerint az 1980-as években úgy tűnt, hogy „a negatív stigmatizációval” és „a Soá traumájával” való úgynevezett tudatos „szembenézés” kezdett terítékre kerülni, majd egyre láthatóbban megnyilvánulni, és szélesebb körűvé vált „a zsidó identitás pozitív tartalmakkal való feltöltésének igénye”, amely a valláshoz, a zsidó kultúrához és történelemhez, a zsidó államhoz való pozitív viszonyulásban mutatkozott meg (vö. elsőként erről Kovács 1992: 289).

Mai interjúimból – melyeket kétségkívül más emlékezésstratégia ír ma, mint húsz évvel ezelőtt – kiderül, hogy számos belső zsidó klikk számára az „ateista sötét kommunizmus” olvasztótégelyében élő zsidók leplezhető hallgatása nem tűnik sem hangsúlyozottan lényeges elemnek, sem komplexusokkal teli kényszernek, inkább – gyakran éppen e tanulmányokból ismert, átvett, néha kritikával reflektált – történet-szervezési elvnek (például időkeretnek: „amikor erről hallgatni kellett”). Ebből kifolyólag a mai visszaemlékezésekből kiderül, hogy e „sötét korszak” korántsem üres, ami a zsidó emlékeket, történéseket, vallásos szervezkedéseket, vallásgyakorlatot illeti, legfeljebb „mikróbb”/intimebb kutatás alapján válik láthatóvá.

Mivel a visszatérőkkel kapcsolatos témába ez nem tartozik szorosan bele, itt nem térek ki arra, hogy a mai báál tsuvá generáció vallástalan szülei mellett miként létezett egy vallásos zsidó csoport a szocializmusban. Annyit azonban tudni kell, hogy a fenti kép arról a valóban egyre akkulturálódó, beolvadó középosztályról szól, amelyre az értelmiségiek felfigyeltek és kutatták, ez viszont

nem jelenti azt, hogy nem léteztek – a láthatóbb neológián kívül -- hasonló rejtezésben ortodox, vallásos csoportok.⁴⁹

5. „Zsidó reneszánsz”, az idézőjel distancia-problémája

Miután a rendszerváltás eufóriájában úgy tűnt, a zsidó identitás nyilvános vállalásának megszűntek a korábbi akadályai, a kezdeti lelkesedésben számos zsidó intézmény létesült. Ezek közül kevesebben „a fű alól” bújtak elő egy ténylegesen meglévő, zsidó életformára irányuló igényre, mások hirtelen impulzusból eredő próbálkozásokként indultak, majd később átalakultak vagy megszűntek. Az azóta eltelt 15 év többé-kevésbé rámutathatna arra, hogy melyekre miként volt szükség, melyeket miként használták, illetve melyek miként formáltak tovább a zsidóság egyre fragmentálódó önképét és fordítva.

Felsorolásszerűen említenék néhány olyan intézményt, csoportosulást, szervezetet, melynek – mint terepmunkám során az interjúkból kiderült – több esetben sarkalatos szerepe volt/van az újabb tudatosan pozitív intenciójú zsidó identitás kialakításában, a zsidó hagyományok, kultúra, szellemiség, szemlélet „visszatanításában”.

1988-ban kezdte tevékenységét az *aliját* (Izraelbe való elvándorlást) ajánló Szochnut (Jewish Agency for Israel), a MAZSIHISZ (Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége), a „zsidó reneszánszt” hirdető MAZSIKE (Magyar Zsidó Kulturális Egyesület), mely a tagsági kártya sorszámaival (600 001-) a Soá áldozataira emlékeztetett. A Bethlen téri zsinagóga Oneg Shabbat Klubja főként fiataloknak kínált vallási, kulturális programokat, az újra megnyílt Joint pedig évente nemzetközi zsidó gyerektábort kezdett szervezni Szarvason a zsidóságról való tanulás céljából. A szarvasi tábor azóta is egész nyáron tart, két hetes

⁴⁹ Egy interjúból idézek: „A mai nagy lelkesedésben elfelejtik azt, hogy valamikor itt tényleg volt zsidó élet, és ez a kommunizmusban is így volt. A S. bácsihoz jártunk húsért, ő volt a sakter, volt bárchesz, volt itt minden. Akik a háborúból visszajöttek... kevesen voltak már vallásosok, ortodoxok. De voltunk, és összeártunk. Minden reggel megvolt a minjen. Akkor nem kellett mobilozni reggel, hogy gyere már le imára, mert nincs meg a tíz ember, mint ma. Volt itt zsidó esküvő is, meg brit milá. Csak a fiatalok elmentek. Ez igaz.”

turnusokban váltják egymást az egész világról érkező gyerekek, akik számára egész napos zsidó programokat, tanulásokat szerveznek. A sarvasi gyerektábor számos interjúalanyom életében rendkívül fontos szerepet játszott, sokan itt ismerkedtek meg a mindennapi (zsinagógán kívüli) vallásgyakorlattal.

Időközben állandó kiállítással rendelkező zsidó múzeumok létesültek, népszerűek lettek a zsinagógákban rendezett kántorkoncertek, klezmerzenekarok, a könyvkiállítással egybekötött zsidó nyári fesztiválok. Zsinagógákat, imaházakat újítottak fel, amelyekben főként a fiatalok szerveztek közös tanulásokat. Az ún. Bálint Zsidó Közösségi Ház a Soá túlélőkkel foglalkozó Shalom klubnak, Jiddis klubnak, nyilvános előadásoknak, nyilvános vallási ünnepeknek, kiállításoknak, zsidó folyóiratok szerkesztőségének adott helyett. A fiatalok számára működtetett (többé-kevésbé cionista) kluboknak, szervezeteknek, egyesületeknek szintén rendkívül erős szerepet lehet tulajdonítani: ilyenek például a Hanoár Hacioni (a cionista ifjúság), Habonim Dror (a szabadság építői), Bné Akiva (Akiva, Akiva fiai), vagy egy szabadkőműves páholy a Bné Brit. 1991-től működik a Magyar Cionista Szövetség, 1994-től pedig az ortodoxia részben újra önállósodott (Autonóm Orthodox Hitközség).

22 év után elkezdődött Magyarország és Izrael között a diplomáciai kapcsolat, izraeli nagykövetség nyílt, államközi látogatások történtek, újrászervezték az inaktív kárpótlási és a zsidó örökségekkel foglalkozó szervezeteket.

Némileg kibővült a kóser infrastruktúra, kóser húsbolt, pékség, kóser élelmiszer-import. Néhány kóser és félig kóser étterem nyílt, Budapesten működik két kóser szálloda, felújították és „üzembe helyezték” a rituális fürdőt, a *mikvét*. Fokozatosan nemcsak a kisboltok árusítottak kóser termékeket, hanem egyes hipermarketek is nyitottak „KÓSER” sarkot.

Könyvkiadók létesültek (*Múlt és Jövő, Makkabi*), az *Új Élet* mellett több folyóirat jelent meg vagy indult újra (*Múlt és Jövő, Remény, Szombat, Sábesz, Erec*), a zsinagógák, hitközségek, közösségek saját lapjai, például *Egység, Gut*

Sábesz (Lubavics), *Ígéret* (Nagyfuvaros utca), *Córesz* (a UJS szarvasi táborában szerkesztett lapja).

Három zsidó iskola létesült (amely tanterv-szinten körülbelül megfelel az ortodox, neológ, szekuláris hármasságnak), amelyekhez később negyedikként a Chábád Lubavics iskolája is csatlakozott. Az MTA Judaisztikai Kutatócsoportot, az ELTE hebraisztika szakot indított, az ortodox hitközség megnyitotta a Budapest Kollel *bét midrást* (a tanulás házát), ahol Talmudot, Tórát, háláchát, héber nyelvet lehet tanulni. A Rabbiképzőből több szakkal működő egyetem (ORZSE) lett, jelenleg pedig doktori képzés is folyik itt, főként a neológ rabbik számára.

Közvetlenül a rendszerváltás után a lubavicsi rebbe tanaik terjesztésére és a zsidóság hagyományainak tanítására Brooklynból rabbikat és bóchereket küldött. E haszid irányzat viszonylag gyorsan vált népszerűvé, zsinagógát működtet, óvodát, iskolát, jesivát alapított, e célból pedig saját oktatási segédeszközöket, kétnyelvű vallásos könyveket adott ki. A reform irányzat Magyarországon szintén a helyi vallásos hagyomány szemléletéhez igazodva, új vallási elveken alapulva, ugyancsak külföldi, angliai segítséggel épült ki.

Láthatóan ezen intézmények célja, funkciója a zsidósággal való újra ismerkedés, legfőképpen a tanulás, mely a vallási hagyományok, a zsidó nép történelme, kultúrája, zenéje, művészete, irodalma és a zsidó állam köré szerveződik.

Az újra/vissza fogalmak generációs és kontinentális ugrásokban értendők, hiszen ezen intézmények alapját (erős külföldi anyagi, szervezői, oktatói és szellemi támogatással) voltaképpen a Soá második generációja teremtette meg főként a harmadik generáció számára ahhoz, hogy (gyakran külföldről) visszatantulhassák mindazt, amit talán már ők sem otthonról tanultak. Ugyanakkor elvi szinten nemcsak a cionista szervezetek, hanem a vallási, kulturális intézmények is – legalábbis alapító okirataik célkitűzése szerint – tudatosan hangsúlyt fektettek a „pozitív zsidó jövőkép” kialakítására, amelyet a zsidó identitás értelmezési keretében kívántak megtervezni, átadni, működtetni,

és ehhez dolgoztak ki különféle olyan kampány-stratégiákat, amelyek az „eltávolodott” fiatalokat „visszacsalhatták”. (Az ekként nyilvánosságra kerülő „zsidó élet” is hozzájárult a „zsidókérdés” újabb felvetődéséhez, amely ezennel nemcsak a politikai és utcai antiszemitizmusban,⁵⁰ hanem a zsidók kapcsolathálóján vagy a szépirodalomban vizsgálható úgynevezett „filoszemitizmusban” is tetten érhető.)⁵¹

Tekintve, hogy a zsidó intézmények számszerű elszaporodása nem feltétlenül jelenti a zsidó vallási oktatás és a kóser infrastruktúra minőségi változását, ezeket nemcsak közlekedés, hanem szkepszis, elégedetlenség, kritika is övezi. Viszont, míg Haraszti György szerint például valóságos „zsidó közéleti reneszánsz” köszöntött be: „közel ötven év erőszakos megszakítás után, a magyarországi zsidóság újra a hagyományos útját járja. Ugyanakkor új tendenciaként kialakulni látszik egy, a második világháború utáni nyugat-európai közösségekhez hasonló struktúrájú, hagyományaihoz, felekezetéhez a korábbinál jobban ragaszkodó, szülőföldjéhez, Izrael államához egyaránt erősen kötődő, kettős identitását (tudatosan) vállaló, büszke, megújhodott zsidó közösség.” (Kéziratát idézi Gyurgyák 2001: 592), addig például Kőbányai szerint a magyarországi zsidóság kulturális-vallási élete „halott arcán növekvő szakállként” a keresztény nemzeti-történelmi politika kényszerhelyzetében az „és mi belgák hová álljunk?” dilemmájával küszködik (Kőbányai 2001 31-33). Ugyanakkor a zsidó iskolákban „később jóval kevesebb osztály indul, a Mazsike hétvégi klubba jelentéktelenedett, csökkent a könyvek, a zsidó folyóiratok vevőinek száma”. A Múlt és Jövő számvetésében pedig: „El kell ismernünk, hogy

⁵⁰ 1990 január 14-én a Kossuth Rádió „Vasárnapi újság” című műsorában elhangzott politikai antiszemita beszédmód nyitánya: Csurka István (MDF), majd a jelentős sajtóvitát kavart Csóri-vita a Nappali Hold kapcsán (Hitel, 1990, szeptember). (vö. Kovács M. 1992: 49-57; Karsai 1992a 81-59; Dési-Gerő-Szeszlér et alii 2004, Kovács A. 1999a, 1999b)

⁵¹ Például a vegyes házasságokban a zsidó kultúra, történelem, zsidó iskolák, zsidó kulturális események iránt való érdeklődésben mérhető le, s talán abban is, hogy a „visszatérők” nagyrésze nem endogám házasságból jön.

reményeink s szellemi és anyagi befektetéseink eddig nem váltak valóra, sem a szerzők száma és színvonala, sem olvasóink támogató jelenléte nem igazolta várakozásainkat, amelyekkel az 1989-ben megnyílt lehetőséget megragadtuk.” (Kőbányai 2001:31, 41).

Papp Richárd *Van-e zsidó reneszánsz?* című kötetében a reneszánsz helyett Marót Károly nyomán a „revival” fogalmat javasolja (vö. Marót 1945: 1-7; Papp 2005: 37-93), amely „a kultúra egyes elemeinek” újjászületését, megújulását, felélénkülését jelöli. A szerző kulturális antropológiai tanulmányában résztvevő megfigyelés módszerrel szerzett tapasztalatait esemény-, történet-, elbeszélésanyaggal támasztja alá. Papp Richárd a Bethlen téri közösséget mint e revival példáját úgy írja le, hogy az olvasó egy nagy, boldog család közepében találja magát. Papp Richárd tanulmányaiban a revival fogalom legfontosabb különbsége az általam használt visszatérés fogalomhoz képest az, hogy Papp a revival lokális hagyományokban gyökerező töretlen kontinuitás konnotációját helyenként komolyan veszi, például a mester és tanítvány viszonyban (Papp 2005: 48, 60). Azaz úgy tűnik, a fiatalok visszatánulása könnyedén történik, mindenkinek megvan a saját mestere, akitől tanulhat, azaz a hagyományt egy generáció kiesésével a nagyszülőktől kapják vissza. Ugyanazon a helyszínen 5 évvel később (!) végzett saját terepmunkám során ugyanezen közösség „revival önszerveződéséről”, vallási, rituális életéről más képet kaptam, a revival fogalommal nem jellemezhető jelenségekkel, legfeljebb ennek utófoszlányaival találkoztam, valószínűleg azért, mert a nagyszülők generáció addigra már eltűnőben volt, a harmadig generáció nagyrésze pedig addigra már alijázott Izraelbe.

A Kelet-Európán „átfutó” antropológusok nem revivalt, hanem a vallási élet teljes szétomlását, a zsinagógák bezárását, vagy ezek világi célokra való használatát látják meg. Philip Bohlman „akárhányszor” visszatért Kelet-Európába, a zsinagógákat mindig zárva találta péntek este. Tanulmányának summája ez a bevezető mondat: *“It’s closed. There’s no place to pray.”* (Bohlman 2000: 40-41). Az, hogy Bohlman tényleg be akart menni a kelet európai zsinagógákba, nem túl

meggyőző, hiszen minden általam ismert városban csak olyan turistalátványossággént funkcionáló zsinagógákról írok, amelyeket tényleg éppen akkor átépítettek vagy koncertteremnek használtak. A nyugat-európai antropológia számára közvetített tudósításai a kelet-európai zsidó vallásosság megszűnéséről pontosabbak lettek volna, ha egy éppen felújítás alatt álló budapesti zsinagóga helyett választott volna egy másikat is a többi húszból, ahol naponta van ortodox, neológ, reform vagy Chábád szertartás.

A reneszánsz és hanyatlás korfestő fogalmai túlzások, és maximum olyan történetírási keretként alkalmazhatók, amely -- a történetírás korcímkező általánosításának minden pontatlanságával -- koherensebbé segíti a szöveget.

Úgy gondolom, a zsidó téma tabuizálásának megtörése, a zsidó intézményi struktúra megalakítása, újraszervezése, vagy az újonnan létesített intézmények számára kitalált múlt lényeges hatással van a visszatérés-jelenségre, azonban mint a zsidó reneszánsz mind a kelet-európai zsidó hanyatlás, kihalás túlzó vagy hamis képet festő címke.

IV. A visszatérés helyei

Nem céлом ebben a fejezetben a zsidó szellemi, politikai, vallási irányzatok történeti vagy ideológiai mibenlétét elismételni⁵², inkább arra helyezném a hangsúlyt, hogy miként alakult ki az a mai helyzet, amelyben a hagyományos áramlatokhoz való kapcsolódás és a hagyomány-értelmezésen keresztüli bááltsuvá ön-identifikáció importálja, kitalálja, megteremti, újrakonstruálja hagyományát és ennek gyakorlati értelmezését. Esetenként kreatívan kontinuitást teremt a magyarországi „történelmi” irányzatok, sikeres külföldi minták és a rendszerváltás után megalakult közösségek koncepciója között ahhoz, hogy – a többi irányzattól elkülönülő – legitimitást nyerjen mint „autentikus ortodox”, „igazi zsidó”, „mai modern” „mai reform”, „nem kirekesztő”, „a hagyományra reflektáló”, „a hagyomány egyedüli autentikus értelmezését képviselő” zsidó hely.

Felmérésemben az irányzatokhoz való tartozás a következőképpen alakult: 24 reform, 24 Chábád Lubavicshoz tartozó, 38 hagyományos ortodox, 35 modern ortodox, 60 neológ, 2 szatmári, 1 belzi, 11 olyan neológ, aki ma ortodoxnak életvitelt él, 7 olyan személy aki semmilyen szempontból nem kapcsolódik irányzathoz. Százalékot azért nem célszerű számolni, mert az ortodox vallási irányzatok – a felmérés következtében – nagyobb arányban szerepelnek, mint az reális volna. Másrészt ezek a „hovatarozások” esetenként rendkívül képlékenyek, a közösségek külsőbb tagjai között erős átjárás van. Itt felvetődhetett volna az, hogy valakit annyiban tekintek például hagyományos ortodoxnak, amennyiben ekként él, azonban így áttekinthetlenné lett volna a reform és a neológ közötti határ vagy a vallásosabb neológ és ortodox közötti választóvonal, ezért saját bevallás alapján soroltam valakit valamely irányzathoz, ugyanakkor figyelembe vettem azt, hogy mely irányzathoz tartozó zsinagógába jár.

⁵² Erről több munka készült, de az egyetlen összefoglalót Jakov Katz írta. (Katz 1999).

Az újonnan alakult szellemi-vallási irányzatok azon képviselői, akik célravezetőbbnek látják saját koncepciójukat a magyarországi hagyomány kontinuitásába illeszteni, e koncepcióval koherens (de szelektív ismeretek alapján) iskolát, mestert, szellemi áramlatot választanak a kongresszus körüli, de mindenképpen a háború előtti periódusból, mintegy visszacsatolva a zsidóság háború előtti szellemi aranykorához, amely aranykor minőségében legitimizálhatja a mai koncepció alapját.

Ahhoz, hogy a mai diakronikus önidentifikációs technikák érthetőbbek legyenek, szükségesnek látom előbb bemutatni a magyarországi vallási irányzatok intézményes kialakulását és ezek szétválása körüli problémákat. Mindezt a Nagymihályban tartott rabbigyűlés (1865) illetve a kongresszus (1868-69) határozatainak, előzményeinek és az ezekből kiolvasható, alapvetően különböző történelemszemlélet, identitás-értékelés és hagyományértelmezés összefoglalásával frissíteném fel. Ezt azért tartom indokoltnak, mert mindkét esemény a mai magyarországi vallásos irányzatok egyfajta alapítómítoszaként, folyamatos önazonosítási alapként működik akkor, amikor valaki a valláshoz való viszonyát definiálja.

1. A zsidó irányzatok intézményesülése és ezek különféle hagyomány- és történelem-szemlélete

Az intézményes szakadást az emancipációs törekvések és a zsidó felvilágosodás, a *hászkálá* előzte meg. Az európai politikai beszédmód az emancipációt az asszimiláció feltételeként tudatosította, eleve elvetve a zsidóság népként, nemzetként való *corpus separatum* integrációjának gondolatát. Az emancipáció többlépcsős asszimilációs elvárás-rendszerként merült fel, mely szerint a zsidóknak integrálódniuk kell a helyi gazdasági rendszerekbe, fel kell számolniuk a többségében pénz- és kereskedelmi orientáltságukat, kultúrájukban, nyelvükben és „nemzeti érzületükben” be kell olvadniuk a nemzeti

társadalmakba, majd -- a lépcsőfok legtetején -- a vallásukat és oktatási intézményeiket, a környezethez adaptálva, meg kell „reformálniuk”.

Lévén, hogy mind a nemzeti asszimilációs törekvés, mind a vallásreform alapjaiban ütközött a zsidó kultúra és a vallás belső mechanizmusaival, ez többszörösen összetett problémákat indukált, amelyek a zsidóság belső megnyilvánulásaiban is megmutatkoztak. Míg a reformerek, vagyis a Magyarországon később neológoknak nevezettek, a nyelvi, kulturális asszimilációt⁵³, illetve a vallásreformokat az emancipációs törekvések sikeres történelmi kiteljesítéseként értelmezték, addig ugyanezen kérdéseket az ortodoxok a zsidóság lényegét képező tradíció fokozatos feladásaként, a zsidó népiség megsemmisülésének előzményeként látták (vö. Katz 1995: 8).

A neológia történelemszemléletében az emancipációs, asszimilációs törekvés egyfajta progresszivitásként, egyenes fejlődésvonalként jelent meg, aminek eseményei törvényszerűnek és szükségszerűnek tételeződtek. Ezzel szemben az ortodoxia és a – paradox módon az ortodoxszal más aspektusból ellenséges -- cionizmus történelemszemléletében az emancipáció a homogén zsidó közösségek megbontója, a hagyománytól való elszakadás előzménye, a modern antiszemitizmus, és néhány értelmezés szerint a Soá okozója (vö. Weinberg 1993: 95-101). Voltaképpen az egyenjogúsítás Európa más államaiban hasonló ideológiai megosztottságot okozott (reformjudaizmus, konzervativizmus, haszidizmus különböző ágazatai, ortodoxia, cionizmus), ám az ortodoxia és a neológia⁵⁴ intézményesült szétválására egyedül Németország egyes vidékein és Magyarországon van példa (Katz 1991:49, 1999; Gyurgyák 2001:212-214).

⁵³ Amelynek voltaképpen senki sem tisztázta mibenlétét.

⁵⁴ A neológia hagyományértelmezése nem egyenlő a külföldön reform vagy conservative irányzatnak nevezett hagyomány szemlélettel, mivel az előbbi közelebb áll(t) az ortodox szemlélethez.

A szakadás ideológiai hátterét a nagymihályi rabbigyűlés (1865) és a szétválást eredményező kongresszus (1868-69) határozatainak összefoglalásával szemléltetem.

A hagyományhű rabbik által Nagymihályban hozott döntvények (*piszké bét din*)⁵⁵ szemléltetik a már élessé váló ideológiai viták tartalmát, ugyanakkor ezekből kirajzolódik Chátám Szófer követőinek álláspontja.⁵⁶ E szerint: tilos a zsinagógában más nyelven, mint jiddisül vagy héberül *drósét* (beszédet, magyarázatot) mondani, tilos olyan zsinagógában imádkozni, ahol az *almemor* (Tóra-állvány) nem középen van elhelyezve, ahol a női rész vagy karzat nincs elválasztva (*mehitzaval*), tilos a templomra tornyot építeni, a rabbiknak tilos az ornátus viselete, tilos egyes kórust hallgatni, tilos a templomban esketni (Groszmann 1917: 72-82; Venetianer 1901: 478-500). A nyelvhasználati tilalmat kivéve, a mai ortodox és haszid irányzatok tiszteletben tartják ezeket a döntéseket.

A szakadást előidéző kongresszust báró Eötvös József hívta össze, azzal a céllal, hogy az állam számára megfoghatóbb, egységes szervezetbe tömörítse a hitközségeket. A kongresszus azonban kiélestitte az ortodoxia és a neológia

⁵⁵ Voltaképpen a nagymihályi rabbigyűlés is megosztott volt: egyfelől Chátám Szófer tanítványa, Lichtenstein Hillél képviselte a szigorú hagyományhű álláspontot szemben például a Samson Raphael Hirsh-féle neoortodox személet szerint gondolkodó Hildesheimer Azriellel, aki megengedte volna a német nyelv használatát, illetve a világi tárgyak oktatását (vö. Gyurgyák 2001:219).

⁵⁶ Chátám Szófer pozsonyi főrabbi, a mai ortodoxia egyik legtöbbet hivatkozott gondolkodójaként meghatározza a mai ortodoxia értelmezési, döntési szemléletét. A magyarországi hagyományokhoz képest szigorúbb hagyományértelmezési vonulatot képviselt; szállóigévé vált jelszava szerint „az új Tórailag tilos” (hádás aszur min há-Torá, ami eredetileg az új termény fogyasztásának tilalmára vonatkozik, ameddig nem mutatnak abból áldozatot). Chátám Szófer tanítványai – a pozsonyi jesiva -- révén gyakorolt hatást a későbbi ortodoxia irányvonalára. (Chátám Szófer alakjához vö. Goldberger 1929:201-216; Katz 1992:80-112).

közötti szakadékokat. Mivel az ortodoxia úgy vélte, a kongresszus többségében az asszimilációs programon belüli reformer határozatai ellentmondanak a zsidó vallás törvényeinek, úgy döntött, nem vállalhat egy valláson belül közösséget azokkal, akik *Sulchán Áruchban* kodifikált törvényeket illetve a Tóra parancsolatait módosítani, reformálni, „saját akaratuk szerint értelmezni” akarják,⁵⁷ ezért a hagyományhű rabbik kivonultak a kongresszusról, majd önálló szervezetet alakítottak.⁵⁸

A kongresszus a zsidó történetírás egyik legkedveltebb témája, melynek részletes jegyzőkönyve, ennek feldolgozásai több kötetet tesznek ki, azonban ezek dominánsan neológ szemlélettel íródtak, az ortodox történelemszemlélet képviselő feldolgozás tudomásom szerint a közelmúltban kezdődött el.⁵⁹ A csatározások ütközési felülete elsősorban a törvények betartásának szigora, a világi életben való részvétel (tanulás, oktatási intézmények használata), nyelvhasználat, ünnepek, böjtök, és a viselet körül forogtak, s később, a szétválás után is folyamatosan viták tárgyát képezték.

A kongresszus végeredménye három intézményesült irányzat: ortodox, neológ és status quo; ez utóbbi a szakadást el nem fogadó hitközségeket egyesítette, és a háború után gyakorlatilag megszűnt. Az adatok alapján 1880-ban

⁵⁷ A magyarországi neológia (szemben a német reformokkal) nem vetette el a *Sulchán Áruchot*, csak „az értelmezését akarta újítani”.

⁵⁸ Mozgalommá szervezte a korábban alakított Hitór Egyletet. A parlament 1870-ben kimondta, hogy az ortodoxiára nem kötelezőek a kongresszusi határozatok.

⁵⁹ A kongresszus jegyzőkönyve: *Az 1868 december 10-re összehívott Izraelita Egyetemes Gyűlés Naplója. Gyorsírói feljegyzések szerint. 1869 pesti könyvnyomda.* A kongresszus bibliográfiáját Nathaniel Katzburg készítette el; az egyetlen magyar nyelven született összefoglaló munka: Katz Jakov 1999 Végzetes szakadás. Múlt és Jövő. (vö. még: Domján Thomas *Der Kongress der ungarischen Israeliten 1868-1869. Ungarn Jahrbuch.* 1969:139-162; Katzburg Nathaniel *The Jewish Congress of Hungary, 1868-1869.* In Randolph L. Braham (ed.) *Hungarian Jewish Studies.* Vol 2. New York, 1969: 1-33)

az ortodoxia a zsidóság 56,1%-át, a neológia 38,2 % -át egyesítette (Zeke 1990: 145-161), idővel az ortodoxok aránya fokozatosan csökkent, 1930-ban már 292155 neológ, 134972 ortodox, 17440 status quo irányzathoz tartozót számoltak (Bakonyi 1937: 5).

Mindeközben a neológia integrációs politikája kitermelt egy olyan történelemszemléletet és önazonosságot (elsősorban Kohn Sámuel és Venetianer Lajos révén), amelyben a „magyar zsidó” identitásnak több évszázados múltat kreált, tagadva a zsidóságnak mint népnek, etnikumnak a létét. Ebben nemcsak a honfoglalás előtt már itt élő zsidóság toposza kapott helyet, hanem a magyar honfoglalókkal együtt érkező zsidó vallásúak (kabarok) szerepe is megnőtt, annak bizonyítására, hogy nem lehet „magyarországi zsidókról” beszélni, hanem „magyar zsidókról” pontosabban „izraelita vallású magyarokról”, akik a magyar történelem során szerepet vállaltak a harcokban (Kohn 1884: 20-33; vö. Gyurgyák 2001: 227). Az asszimilációs stratégiát, illetve az erőteljes magyar--zsidó összetartozást („sógorságot”) a kialakuló modern antiszemitizmussal ez a szemlélet csak úgy tudja összeegyeztetni, hogy az antiszemitizmust német-római eredetű *külföldi* eszmének tartja (Kohn 1884:291-353).

Venetianer történetírásában a zsidóság 19. századi története a *magyarosodás* történetével azonos, amelyben ugyanúgy felmagasztosul a magyarsággal való békés együttélés kontinuitásának toposza, a magyarság vallási türelme, illetve a zsidók jóléte a Magyarországon, mint Kohn Sámuel írásaiban.⁶⁰ A legtöbb neológ rabbi olyannyira erőteljesen képviselte és szüzsésítette ezt a szemléletet⁶¹, hogy ennek a történetírásban, a történetiszociológiában máig hitele van. Másfelől Kohn és Venetianer asszimilációs narratívájában az antiszemitizmus és a cionizmus

⁶⁰ „Hazánk történetének ezeréves folyamán hallatszott Izrael ajkáról annyi jajszó, mint amennyi más országokban rövid egy év alatt tört ki a sanyargatott zsidóság panasszal teli kebléből. (...) Sehol a földkerekségen nem élvezhették vallásunk hívői a vallásos türelem virágait oly mértékben, mint Árpád honában...” (Venetianer 1896: 6)

⁶¹ Vö. Löw Immánuel *Az ezredév*. 1896, Száz beszéd 1900-922. Szeged, 1923.

értelmezhetetlen „hóbort”, „képtelen őrültség”, amellyel tulajdonképpen egyikük sem tud mit kezdeni. Ezért történhetett az, hogy az ortodoxia éppen ezen a ponton támadhatta utólag (még a Soá előtt) a neológia elhibázottnak vélhető számításait, azzal érvelve, hogy a zsidótörvények bebizonyították az „asszimiláció csődjét”, az asszimilációs alku felrúgását (vö. például Korein 1943:1, 1942: 3).

A intézményes szétválás következtében az ortodoxia nem ismeri el a neológ rabbikat (a Rabbi-szemináriumban, később Rabbiképzőben, ma az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetemen szerzett diplomát), nem ismeri el a neológ *gettet* (válólevelet), a neológ betérést és a neológia kóser infrastruktúráját.

Az 1989-es rendszerváltást követően „újra” alakult vallásos szervezetek, egyesületek önmagukat ezen eszmerendszer egyik pólusán próbálják elhelyezni, diakronikus helyüket keresve a magyarországi zsidó vallásértelmezés történetében, azonban tulajdonképpeni szervezési kereteiket és támogatottságukat külföldi minták és intézmények határozzák meg.

Az alábbiakban külön-külön próbálom összevetni a felekezeti irányzatok deklaratív „hitelveit”, illetve e virtuális hitelveknek az empirikus kutatás dimenziójában megmutatkozó realizációját. Ehhez alapvető forrásként használom saját empirikus kutatásaimat, az egyes irányzatok és ezekhez tartozó szervezetek honlapjait, kiadványait, illetve a Marom ifjúsági szervezet által 2005 márciusában *Sokszínűség a zsidó hagyományban* címmel rendezett zsidó--zsidó párbeszéd kerekasztal-beszélgetés anyagát, erről a saját megjegyzéseimet, valamint az erről azóta készült tanulmányokat, cikkeket.⁶²

⁶² Horváth Judit *Mozgó kapcsolódások* című a kerekasztal-beszélgetésről szóló kulturális antropológiai szemléletű tanulmányát (Horváth 2005b) illetve a *Szombat* zsidó politikai és kulturális folyóiratban megjelent Gadó János *Zsidó-zsidó párbeszéd* című cikkét (Gadó 2005: 9-11), illetve Vári György cikkét (Vári 2005: 12) www.szombat.org.

2. Szim Salom Reform Egyesület

a. Történetkonstrukció

Mivel a Szim Salom Reformegyesületnek többszöri próbálkozás után sem sikerült felvételnie magát a MAZSIHISZbe⁶³, 1992-ben egyesületté, majd 2004-ben önálló egyházzá alakult. Nevében (Szim Salom⁶⁴ jelentése: adj békét) éppen a felé irányuló (zsidó vallásos szervezetek részéről érkező) kirekesztésre, elutasításra válaszol. Saját történetük felidézésekor ([www.szimsalom.hu/történetünk](http://www.szimsalom.hu/tortenetunk)) 1987-ig vezetik vissza magyarországi megalakulásuk kezdetét, amikor még „közösségünk kezdeményezői zsidóságukról mindössze annyit tudtak, hogy zsidó családból származnak”. Akárcsak más a rendszerváltás után alakult közösség számára, a reformközösségnek is legitimizációt teremt a Soá utáni hagyománytól való szakadás gyakran idézett története (a hagyományról való vétlen tudatlanság állapota). Ők ekként kapcsolódnak a magyar zsidó történelmi kontinuitásba, azzal a kimenettel, hogy a rendszerváltás után közösséggé szerveződve „felidézték” egykori családi hagyományait, és attól fogva ennek visszatanulására és egyházuk kiépítésére teszik a hangsúlyt.⁶⁵

⁶³ MAZSHISZ Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége, amely a „történelmi egyházaknak” járó állami támogatásban részesül (vö www.mazsihisz.com).

⁶⁴ *Ámidá* (főima) utolsó áldásának kezdő szavai.

⁶⁵ „Egy -- angol reform zsidó fiatalokkal történt – találkozás szülte meg első közös ünnepünket 1987 tavaszán. Körülültük az ünnepi asztalt – magyar és angol zsidók – és egyszerre éltük át a széder este családiasságát és az ünnep egyetemességét. Ez az első széder sokunk számára felidézte az elvesztett nagy család hangulatát.” ([www.szimsalom.hu/történetünk](http://www.szimsalom.hu/tortenetunk))

A Szim Salom önmagát „Progresszív Zsidó Közösségnek nevezi”⁶⁶ és magyarországi reformhagyomány-minta hiányában a Progresszív Judaizmus Világszervezete (World Union for Progressive Judaism) nemzetközi szervezetébe kapcsolódik be, ahonnan nemcsak anyagi támogatást, hanem hitelveket, koncepciót és tagokat kölcsönöz.⁶⁷ A reformmozgalom (mely a liberálissal közösen alkotja a progresszív irányzatot) az emancipáció és a felvilágosodás eszmerendszerében gyökerezik, egyrészt a vallás folyamatos reformálásának gondolatával, másrészt az „intellektus evolucionista” szemléletével. Az efféle evolúció-elmélet szerint a tórai parancsolatok azoknak az erkölcsileg kiskorú embereknek adott szabályozások, akik képtelenek felismerni a világban lévő jó és rossz közötti különbséget. Azonban, mivel szerintük az emberiség „nagykorúvá vált”, ezek a szabályozások elavultak, feleslegesen korlátozóak, ezért a vallást is „nagykorúsítani”, azaz reformálni kell.⁶⁸ A háláchá – legfőképpen a tórai parancsolatok – módosításának, szelektálásának, tagadásának „szentesítése” érdekében, a Tórát nem Isten, hanem emberek által írott történelmi dokumentumnak tartják.

A Progresszív Judaizmus Világszervezete 1928-ban alakult meg Berlinben, saját adataik szerint ma a világ zsidóságának legnagyobb hányadát (1,5 millió) öleli fel. Elvileg vallásfilozófiájukat Martin Buber, Gershom Scholem és Franz Rozenzweig vallásszemléletéből alakították ki, szervezeti politikájukat a feminizmus, a melegek egalitárius mozgalmának vívmányaiból merítik, azaz olyan „posztmodern”, demokratikus, liberális közegekből, amelyek nemhogy a

⁶⁶ Ugyanakkor hivatkozásaikban és háláchá-értelmezésük forrásmegjelölésében deklaráltan „szinonimaként használva” összemossák a progresszíven belüli *liberális* és *reform* irányzatokat.

⁶⁷ A nemzetközi reformmozgalom kialakulásáról vö.: M. Meyer 1988 *Response to modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. New York, Oxford.

⁶⁸ Ugyanezzel érvelt a 19. századi neológia a kongresszus előtti modernizációs törekvéseinek elfogadtatására.

háláchá szigorú értelmezésével, de egyáltalán a Sulchán Áruch jogosultságának elismerésével sem férnek össze.

b. Hitelvek és Outreach⁶⁹

Azért idézem az alábbiakban ilyen hosszasan a Szim Salom hitelveit, mert ez esetben abban a „szerencsés” helyzetben vagyunk, hogy van ilyen. A továbbiakban nem leszek következetes, ugyanis a többi irányzatnál csak (elsősorban a Tóra, Sulchán Áruch, Talmud és a helyi sajátos szokások, *minhágok* alapján) támpontokat fogok tudni megadni, amelyek alapján könyvtárnyi „hitelvek”, „nézetek”, „életviteli szabályok” hivatkozhatóak, de az alábbihoz hasonló, konszenzuson alapuló összefoglaló hitelv-rendszer voltaképpen nincs. A magyarországi reformirányzat hitelveinek összefoglalása az alapító tagok által történt, ugyanakkor – amint alább látható -- nemcsak belső tájékoztató szándékú, hanem hitelveik racionalizálása, a hagyományos életvitelű zsidóság és a nem-zsidók felé irányuló magyarázat, amelynek kitapintható célja az elfogadásra való törekvés. Ebben a törekvésben minduntalan arra találni reflexiókat, hogy a reform -- szemben a hagyományos irányzatokkal -- mit, miért nem gyakorol. A háláchikus előírások tagadásának indoklására olyan posztmodern retorika segítségével érvel, ami az aktuális „humanista”, liberális, egalitárius, individualista és az individuális szabad akarat terminológiai apparátusán nyugszik.

Ennek ellenére a reformirányzat a magyarországi vallásos zsidóság körében teljesen elutasított, a többi zsidó irányzat semmilyen szinten nem vállal velük közösséget.⁷⁰ A hagyományhű zsidóknak tilos eljárni a szertartásaikra, nem

⁶⁹ Az adatok a www.szimsalom.hu/hitelveink oldalról származnak. Letöltés dátuma: 2005 május 15.

⁷⁰ Az említett kerekasztal-beszélgetésen (vö. Appendix 5) Lócsi Tamás az ortodoxia képviselőjeként a Szim Salomról: „Én megütköztem azon, ki kell mondjam, megütköztem azon,

ismerik el a házasságukat, ha bizonytalanok a származásban, nem temetik őket a zsidó temetőbe, betértjeiket nem zsidóként kezelik, rítusaik elvégzéséhez nem engedik át az ortodox infrastruktúrát, például a betérésekhez a mikvét (vö. Gadó 2005: 11).

Szim Salom honlapjáról idézek:

hogyan van egy zsidó irányzat, ami egyházzá lett Magyarországon nyilvánítva most már, és a zsidósággal teljes mértékben szembenálló és ellentétes dolgokat hangsúlyoz és hangoztat. (...) A Tóra nem mondja azt, hogy van egy olyan zsidó vallásos élet, amelyik nem teszi kötelezővé az emberek számára tórai micvák betartását, ilyet a Tóra nem mond. (...) Az Örökkévaló nekünk a Tórájában és később a rabbik, akik minden szavukkal az ő Tóráját magyarázták a szóbeli hagyományba, ilyet nem mondtak, hogy lehet vasárnapra tenni a szombatot, hogy lehet a szombatot megszegni, hasonló dolgokat (...) én azt gondolom, hogy egy olyan irányzat, amelyik zsidó tanításként és a Tóra tanításaként hangoztat olyan nézeteket, hogy túl vannak már haladva az előírásai a Tórának, és a rabbinikus irodalomnak is, én akkor azt gondolom, hogy ide vezetett az emancipáció". Köves Slomó Chábád Lubavics haszid irányzat illetve az Egységes Magyar Izraelita Hitközség rabbija pedig: „Azt hiszem, hogy az nyilvánvaló, hogy sem teológiailag, sem gyakorlatilag nem tudom elfogadni a reform zsidóság tanításait. (...) A zsidóság (...) akkor zsidóság, hogyha az a vallás a háláchá keretein belül van. Közösséget vállalni, vagy egy közösségben imádkozni mondjuk azokkal a zsidókkal tudok, akik elfogadják a háláchát (...) a háláchá egy ma is élő hagyomány, és ma is élő háláchá, és ma is élő törvény, ugyanúgy mint ahogy 3000 évvel ezelőtt volt" Balázs Gábor a modern ortodoxia szemléletéből: Mi az, ami elválaszt engem a reformmozgalomtól?. Hadd idézzek a Szim Salom közösségnek a honlapjáról. 'A 613 parancsolat egy része azonban egy adott történelmi korhoz kötődik, ezért elavult, értelmét veszítette'. Részemre, mint ortodoxiához tartozó zsidónak, ez egész egyszerűen elfogadhatatlan, tehát innentől kezdve én úgy érzem, hogy (...) sokkal nagyobb a különbség közöttünk, mint ami egyesít bennünket (...) Számomra a zsidó jog, az egy kötelező érvényű dolog, és nem mondanám semmiképpen azt, amit mond az ő honlapjuk, hogy 'mindenkinek magának kell kialakítani a saját, a hagyományokból merítő vallási gyakorlatát'. Ideálként megjelölni, hogy mindenki kialakítsa magának a saját külön bejáratú zsidóságát, ezt ortodox zsidóként (...) lehetetlen elfogadni. (...). A reformmozgalom elutasítja a háláchát, a reformmozgalom a háláchát személyes választásnak és nem pedig kötelezettségnek tekinti, innentől kezdve nagyon nehéz velük számunkra, vagy számomra bármiféle közösséget vállalni." (Appendix 5).

„Isten. Az Istenhez fűződő viszony.

S' má Jiszráel, Ádonáj Elohénu, Ádonáj echád Halljad Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egyetlen (Deut. 6:4) Minden hívő zsidóval együtt valljuk, hogy Izrael Istene egyetlen és Örökkévaló, Ő a világegyetem teremtője és fenntartója, Ő minden élet forrása, létünk értelmének és céljának hordozója, Ő az élet teljessége. A zsidó tanítások és tapasztalatok szerint lehetséges az, hogy kapcsolatba kerüljünk Istennel, és ebben mi is hiszünk. Kapcsolatunk széles skáláján mind a bensőséges viszonynak, mind a távolság érzékelésének van helye. A kétely és a bizonytalanság szemléletünk megengedett, integráns része. Hitünkben paradoxonok is helyet kapnak: egyszerre valljuk Isten transzcendens és immanens voltát. Isten a bibliai Isten, őseink, Ábrahám és Sára Istene⁷¹, akiről tudunk beszélni. Isten ugyanakkor "Én Szof", a végtelen, a misztikus, akiről szinte semmit sem tudunk mondani. Istent szeretőnek és igazságosnak, kegyelmesnek és parancsolónak nevezünk, miközben azt is hirdetjük róla, hogy szavainkkal ki nem fejezhető és fölülmúlja az emberi képzeletet. Az ember szabad akarata számunkra azt a bizonyosságot jelenti, hogy nap mint nap morális döntéseket kell hoznunk, így élve Istentől kapott legnagyobb ajándékunkkal, a szabadsággal. Az, hogy szembenézzünk Isten halhatatlanságával és saját halandóságunkkal, nem zárja ki azt, hogy Istennel való kapcsolatunkat kölcsönös kapcsolatnak éljük meg. A megszólító-megszólított dialógusában a kezdeményezés bármelyik félnek megadatik. Az Isten képe: „b'celem Elohim" teremtett ember immáron társként osztozik Istennel a világ megjavításának ("tikkun olám") és a megváltás megvalósításának művében. E szövetség kihívást jelent Isten és ember számára egyaránt.

A Kinyilatkoztatásról:

A Sinai hegyi isteni kinyilatkoztatás az egész zsidóság alapvető élménye. A progresszív zsidóság azonban nem úgy tekint a Tóra, mint Isten Mózes kezébe adott dokumentumára. A Tóra számunkra őseink hiteles beszámolója az ő Istenélményükről, egy hosszú, belső fejlődési folyamatnak a feltárása. A Tóra Izrael egészének tudása Istentről,

⁷¹ A hivatkozásokban vagy Ábrahám Istene, vagy Ábrahám Jákob és Izsák Istene szokott lenni. A reform egalitárius szemlélet ezt Ábrahám és Sára Istenére módosítja, ahhoz, hogy megfeleljen a mai férfi-női egyenjogúsító próbálkozásnak (Sturovics 2005a: 5).

időhöz kötött és örökérvényű tanítások összessége.⁷² Az isteni kinyilatkoztatást nem a múltban lezárult egyszeri cselekedetként értelmezzük, hanem olyan találkozásként, amelynek minden nemzedék minden egyes tagja részesévé válhat. Ez az út a tanuláson, az imádkozáson és micvákkal (parancsolatokkal) átszőtt életformán át vezet

A rabbinikus zsidó vallás a háláchának nevezett törvényekből, illetve szokásrendből fejlődött ki. A 613 parancsolat egy része azonban egy adott történelmi korhoz kötődik, ezért elavult, értelmét veszítette. A progresszív irányzat a háláchikus tradíció megismerését szorgalmazza, de azt tartja, hogy mindenkinek magának kell kialakítania a saját, a hagyományokból merítő vallási gyakorlatát. A progresszív zsidóság az alábbi, az Istennel kötött szövetségből fakadó, hitünk elmélyítését szolgáló micvákat helyezi a középpontba: A Sábbat (szombat): a pihenésnek, tanulásnak, imádkozásnak, lelki felüdülésnek szentelt nap megtartása. Az ünnepek megtartása a zsinagógában és otthon. Az egész élet megszentelése az étkezési szokások révén. Az otthon és a család megszentelése.

Az imák és áldások rendjének megtartása

Évszázadokon át a zsidó nők helyét a férfiak határozták meg. A progresszív zsidóság azt tartja természetesnek, hogy a nők maguk határozzák meg saját szerepüket és a zsidó közösségben elfoglalt helyüket. Ez az irányzat elkötelezte magát amellett, hogy a férfiaknak és a nőknek minden tekintetben egyenlő esélyük legyen a zsidó vallási, társadalmi és közösségi életben való részvételre, beleértve bármely zsinagógai poszt, a rabbi hivatásának betöltését is

Identitás

A progresszív zsidó közösség tagjai teljes jogú magyar állampolgárok, akik emberi méltóságuk tudatában tagjai annak a demokratikus magyar politikai közösségnek, amely a

⁷² A reform spiritualításra, hitre összpontosító vallásosságát a háláchán alapuló zsidó vallásos szemlélet azért is utasítja élesen el, mivel, ahogy az idézett mondatból kiderül, a reformirányzat nem hangsúlyozza, hogy a Tóra normatív rendszer, a háláchát mint előírásrendszert expliciten nem említi, vagy „kidobható történelmi érdekességnek” feltételezi, vagy az egyes vonzó micvákat a hit elmélyítésére tartja alkalmasnak (vö. Sturovics 2005a: 3).

magyar állampolgárok számára a politikai jogok egyenlőségét alkotmányosan garantálja.⁷³ Magyar identitásuk alapja állampolgárságuk, zsidó önazonosságuk pedig vallási-kulturális jellegű, s a két identitást nem csak összeegyeztethetőnek tartják, hanem úgy vélik, hogy a kettő erősíti egymást. A Szim Salom hitközösség lehetőséget és példát kíván nyújtani arra, hogy hogyan lehet az előző nemzedékek által átélte traumákat úgy feldolgozni, hogy az ne a feszültségek áthárítására, hanem pozitív magatartásminták meghonosításához és általánossá válásához vezessen. Azt valljuk, hogy a zsidó világban, amely soha nem volt egységes, a fennmaradás egyik fontos záloga ma is a sokszínűség. Az autoriter elvvel szemben az új közösségek önmeghatározási jogát tekintjük érvényesek

Közösségünk, más zsidó hitközösségekhez hasonlóan, az oktatás, a játékonyság és a kegyelet (Chevrá Kádísá) intézményeit építi ki és tartja fenn. A Szim Salom igyekszik ezen utóbbi intézményt más zsidó vallási szervezetekkel közösen fenntartani, ám ha ez nem lehetséges, akkor saját temetőt és temetkezési egyletet igyekszik létrehozni.

A Sábbát és bizonyos más ünnepek megtartásának helyszíne részben a családi otthon, részben a zsinagóga. Zsinagógánkban az évszázadokon át kiformalódott liturgiai gyakorlatot követve két sábbáti istentiszteletet tartunk. Péntek este gyertyagyújtással, kidussal (a szombatnap megszentelésének szertartásával) és Kábbálát Sábbát istentisztelettel köszöntjük a Szombat bejövetelét. Szombat délelőtt a Sábbát Sáhárit imarend elimádkozása és Tóra Szolgálat történik.⁷⁴ Ez utóbbi a hetiszakasznak (párását-há-sávuá) a Tóratekercsből való felolvasását, illetve közös értelmezését jelenti. A zsidó év jeles ünnepeiről a közösség felnőtt és gyermek tagjainak aktív részvételével emlékezünk meg. Istentiszteleteink reform vonásai közé tartoznak az ismétlések elkerülését szolgáló rövidítések, a közös imádkozás és éneklés előnyben részesítése (a kántor vezette ortodox stílusú istentisztelettel szemben), és az imaidőknek a kor életritmusába illeszkedő,

⁷³ Azaz a zsidó identitás – a neológ identitás-szemlélethez csatlakozva -- itt kultúrát és vallást jelöl, és nem etnikai másságot, szemben bizonyos ortodox vagy cionista nézetekkel.

⁷⁴ Sturovics Andrea szerint a hagyományos zsidó vallás szerinti szombati imát nyomokban sem lehet ebben a szertartásban felismerni (Sturovics 2005a: 5). Igaz, a progresszív judaizmust nem is ezt ígéri.

rugalmas kezelése. Az a meggyőződésünk, hogy az imáknak a mai embert is megszólító, elevenen ható szövegeknek kell lenniük, ezért ránk hagyományozott formájukat nem tartjuk kizárólagosnak, minden esetben megváltoztathatatlanak. A magyarországi progresszív zsidóság készülő imakönyvében az imák nem csak héber és arameus nyelven, hanem magyarul is szerepelnek, és az imakönyvet a héber nyelvű szövegek latin betűs átírataival is kiegészítjük.”

A Szentírásról: A progresszív zsidóság meggyőződése az, hogy a Tóra a zsidó nép szívében és fejében született meg. Sokan vallanak más nézetet. A Tóra isteni eredetében hisznek (Tóra min-ha sámájim), miszerint Mózes öt könyve Isten szava, amit a Sinai – hegyen nyilatkoztatott ki. (...) Azoknak, akik a Tóra isteni szerzősége helyett abban hisznek, hogy a Tóra ember alkotta mű, két alapvető kérdést kell feltenniük maguknak: Van-e Istennek valami köze a Tórához? Miben különbözik ez a könyv minden más fontos könyvtől a számunkra? Isten - fundamentalista értelemben – nem szerzője a Tórának, de a Tóra az a mű, amely arról szól, hogy az emberiség hogyan tapasztalta meg Istent, hogyan találkozott vele. Mivel a Tóra-hagyomány szájról szájra terjedt, és csak generációk hosszú sora után foglalták írásba, végső formájában különböző korok egymástól eltérő gondolatait őrzik Istenről és emberről. Azok, akik megelégszenek ennyivel, a Tórát elsősorban az antik kor egy fontos dokumentumának tekintik, amelyből sokat tanulhatnak őseik világképéről. Mi azonban tovább is megyünk. Azt állítjuk, hogy a Tóra az ősi Izrael Isten-kereséséről valló „feljegyzése”. Arra vállalkozik, hogy az Emberi és Isteni találkozásának nagy pillanatait rögzítse. A Tóra-hagyomány egy magasfokú spirituális érzékenységű népet állít elénk. Nem Isten tehát a szöveg szerzője, hanem az emberek, de az ő hangjukon keresztül Istené is hallatszik, ha nyitott füllel és nyitott lélekkel hallgatjuk. Ezen a meggyőződésen alapul a „progresszív reveláció” teológiai elmélete. Eszerint a Tóra-adás nem egyszeri aktus volt, hanem Szináj óta folyamatosan, nemzedékről nemzedékre – és minden egyes zsidó számára egyénileg is – megélhető intenzív létélmény, a buberi értelemben vett „találkozás (Begegnung)”. „A Tóra 70 (azaz végtelenül sok) arca” rabbinikus kifejezés is azt bizonyítja, hogy már vagy másfél évezreddel előbb élt őseink is érzékelték ennek a műnek a különleges gazdagságát és nyitottságát, ahogyan történelmi kortól, helytől, társadalmi körülményektől, személyiségtől függően mindenkinek mást és mást tár fel

magából. A progresszív kinyilatkoztatás tétele nem mond ellent annak a felfogásunknak, hogy megengedett és szükséges is kritikai szemlélettel, szelektíven viszonyulnunk a Biblia szövegéhez. A maguk korának kultúrájában és erkölcsében gyökerező tanítások és törvények közül vannak olyanok, amelyeket elvetünk⁷⁵.

A kasrutról: A héber kasrut főnév jelentése: alkalmasság, helyesség; a kaser melléknév pedig alkalmasat, helyénvalót jelent. A rabbinikus törvényekben a kasrut a szertartások helyes megtartására vonatkozik, kaser pedig azt jelenti, hogy valaki vagy valami alkalmas valamely vallási célra. A kaser szóval jellemeznek rituális tárgyakat, például egy széfer tórát (Mózes öt könyvét tartalmazó tekercset), egy tfillint (imaszíjat), egy cicítet (imasál sarkán lévő rojtot), vagy egy mikvét (rituális fürdőt), ha maradéktalanul megfelelnek a rabbinikus törvényeknek. Ha nem tesznek eleget a rabbinikus törvényekben előírtaknak, paszulnak, azaz alkalmatlannak minősülnek. A kaser szót használják a rabbinikus bíróság előtt tett tanúvallomásra vagy hiteles dokumentumokra is. A kaser illetve kasrut szavakat leginkább ételekkel kapcsolatban használják és ismerik. Azzal, hogy megszabta, mit ehetnek és ihatnak a zsidók, és mit hogyan kell elkészíteni, a kasrut volt a judaizmusnak a többi vallástól való elkülönítésének egyik legfőbb eszköze. Azok a mai zsidók, akik az étkezési előírásokat az isteni törvények részének tekintik, kötelezve érzik magukat, hogy mind otthonukban, mind azon kívül a legapróbb részletekig ragaszkodjanak a kasruthoz. Azok közül, akik megkérdőjelezik az „isteni törvénykezés” fogalmát, egyesek bevett zsidó szokásnak tekintik az étkezési előírásokat, és betartják azokat, mert gazdagítják életüket. A zsidó étkezési előírások történeti eredete, akárcsak értelme, homályos. A vérfogasztás tilalmát kivéve a bibliai kasrut a hukkim ('rendelkezések') név alatt összefoglalt törvények csoportjába tartozik, amelyeknek nincs semmilyen nyilvánvaló értelme. A bibliamagyarázók a higiéniét, a vallási elkülönülést, a fegyelem gyakorlását hozták fel indokul a kasrut törvénnyé emelése és követése mellett, ám ezeket és még további, egyaránt elfogadható felvetéseket a történelmi bizonyítékok nem támasztják alá eléggé ahhoz, hogy

⁷⁵ Elemzésében Sturovics mondatról mondatra kiemeli azokat az utalásokat, amelyekkel a reformjudaizmus a vallásgyakorlatból „élményvallást” alkot, relativizálva a szentírási szöveg aktuális érvényét (Sturovics 2005a :1-12).

többnek tekinthessük őket pusztá feltételezéseknél. A vérről szólva, a Tóra azt mondja: „mert a test lelke a vérben van... senki se egyék vért közületek...” (Lev. 17, 11-12). A Biblia az első fejezettől kezdve tartalmaz az étkezéssel kapcsolatos utalásokat. Az első embernek növényevőnek kellett lennie, mert „ezt mondta Isten: Nektek adok az egész föld színén minden maghozó növényt, és minden fát, melynek maghozó gyümölcse van: mindez legyen a ti eledeletek” (Gen. 1, 29). A mondabeli Noé⁷⁶ láthatóan különbséget tudott tenni a „tisztá” és a „tiszdtátalan” állatok között, amikor összegyűjtötte bárkája állatseregletét (Gen. 7, 2). Jákob és a titokzatos „valaki” tusakodásának leírásában azt olvashatjuk, hogy „ezért nem eszik meg Izrael fiai mindmáig a csípő forgócsontján levő inat, mert ütés érte Jákob csípőjének forgócsontján az inat (Gen. 32, 33).

A legtöbb étkezési szokás a Sínai-hegy utáni. /14 Tiltott ételekre (vérrre, zsírra, természetes halállal kimúlt vagy ragadozók által szétszaggatott állatokra, gyümölcsökre és gabonafélékre bizonyos időben és helyzetekben, papi fogyasztásra félretett ételekre) való utalást a Tóra minden részében találunk. A megengedett és a tiltott emlősök, madarak, halak illetve rovarok felsorolását a Leviticus 11. és a Deuteronomium 14. fejezetében találjuk. A gödölye anyja tejében való főzésére vonatkozó tiltás háromszor szerepel (Exod. 23, 19; Exod. 34, 26; Deut. 14, 21). A Bibliai idők után a kasrut kiterjedt, és részletesebbé vált a fogyasztható emlősök és madarak levágását, a hús és a tej tiltott keveredését, a tiltott borokat, a Pészach idején tiltott ételeket és italokat, valamint a ételek otthoni tárolását és elkészítését illetően.

A liberális judaizmus elismeri az étkezés vallási dimenzióját, és szorgalmazza az evés előtti és utáni áldást és köszönetmondást Istennek. A nyilvános szinten – zsinagógáinkban és a ULPS központjában – ésszerű mértékig megtartjuk a kasrutot, de egyéni szinten minden liberális zsidó maga döntheti el saját belátása és lelkiismerete szerint, hogy megtartja-e vagy sem. Noha liberális zsidó körökben szokás „kóser” bort használni a szertartásokon, a liberális judaizmus kategorikusan elutasítja a nem zsidók által termelt bor tilalmának hagyományos indoklását, hogy tudniillik az afféle bort bálványimádó italáldozathoz

⁷⁶ Noé történetét mondának nevezni a hagyomány szövegének pusztá folklórrá minősítésével egyenlő (Sturovics 2005a 3).

használhatták. Abban az igen valószínűtlen esetben, ha a újra felbukkannának efféle pogány szokások, vajon mi biztosítaná, hogy a „kóser” bort ne használják italáldozathoz? A liberális zsidók jelentős része vallási élete szempontjából teljességgel közömbösnek tekinti a kasrutot, és ezt a nézetüket csak erősíti, hogy sok, más tekintetben a parancsolatokat nem követő angliai zsidó háztartásban milyen nagy súlyt fektetnek a kasrutra. Az efféle klasszikus liberálisok rossz szemmel nézik azt a zsidóságot, ahol a rituális részletek kínos betartása túlságosan is gyakran párosul a hitünk erkölcsi felszólításaival szembeni viszonylagos közönnyel⁷⁷. Ugyanakkor napjainkban egyre több az olyan liberális zsidó, aki kevesebb fenntartással és több rokonszenvvel viseltetik a rituálé iránt, mint annak idején a JRU (Jewish Religious Union, azaz Zsidó Vallási Egyesület: az ULPS elődszervezete) élharcosai. A modern liberális zsidók között vannak, akik a zsidó étkezési előírásokat a zsidó életforma nagy múltra visszatekintő érdemes részének, s mint ilyet újra felértékelendőnek tekintik. Bár a liberális zsidók általában elvetik a kasrut isteni eredetének gondolatát, lehet, hogy az alábbi okok valamelyikére vagy mindegyikére való tekintettel meg kívánják tartani a zsidó étkezési törvényeket: Azért, hogy növeljék a „szentség” érzését. Hogy azonosuljanak a zsidó múlttal és a kóserséget tartó mai zsidókkal. Hogy a törvényeket szigorúan tartó zsidók is ehessenek otthonukban. Hogy az étvágy korlátozásával erkölcsi fegyelmet gyakoroljanak egy olyan világban, ahol sokan éheznek, és sok tiltott étel (békacomb, homár stb.) az állat súlyos szenvedése árán kerül az aszra. A sehitá részben az állat szenvedésének csökkentését szolgálja, és jelenleg nincs ennél ténylegesen humánusabbnak mondható vágási eljárás. Mindamellet sok zsidó erkölcsileg visszatetszőnek találja az állati élet elvételét, és következetesen tartózkodik mindenféle hús fogyasztásától. Számukra a vegetarizmus ad választ, és való igaz, hogy a múltban is és napjainkban is számos kimagasló zsidó személyiség ezt az utat választotta. Mielőtt dönt a

⁷⁷ Sturovics Andrea ezt erőteljes keresztény típusú „a farizeusok elleni” (képmutatók elleni) érvelésnek tartja, amelyben a gyakorlat eltereli a figyelmet a hit és erkölcs lelki „lényegétől” (Sturovics 2005a:10). Voltaképpen, úgy gondolom, Rosenzweig félreértéséből adódó tudományos sztereotípiá ismétlődik (vö. Pl a *Törvényről* c. tínulmányt a *Nem hang és Füst* kötetből. 1990: 91) ötvözve az ortodox vallásosság klasszikus kritikájával.

kasrut részleges vagy teljes megtartásáról vagy elvetéséről, a liberális zsidónak tudnia kell, milyen jellegzetes része volt népünk életmódjának, és milyen hatékony eszköze volt a zsidóság összetartásának. A legalapvetőbb emberi tevékenység megszentelésének és megfegyelmzésének gondolata a legmodernebb zsidók számára is követendő lehet.

A zsidó házasságról: *Kétségtelen, hogy a hagyományos források, amelyek a régi patriarchális társadalmat tükrözik, a házasságot alapvetően férfiszemszögből nézik, ugyanakkor figyelemreméltóan nagy hangsúlyt kapnak a feleség gazdasági, társadalmi és szexuális jogai. Egy mértékadó rabbinikus tanítás azt a férjet dicséri, aki „úgy szereti feleségét, mint önmagát, és még magánál is jobban tiszteli” (Babiloniai Talmud, Jebamot 62b). Harmadszor, a házasság létrehozza a családot, mint a társadalom alapvető egységét, és az otthont, mint a „kis szentélyt” (Ezékiel 11:16). Ez az a hely, ahol a gyermekek szülei szerető oltalma és vezetése alatt nőhetnek fel, és ahol a zsidó vallás gyakorolható, és nemzedékről nemzedékre továbbadható.(...) Manapság a legtöbb zsidó közösségben a fiatalok maguk választják meg házastársukat: a zsidó jog nem engedi, hogy valaki akarata ellenére házasodjék. Ezzel együtt bizonyos esetekben választásukat számos korlátozás éri. (...) Egy idevágóbb korlátozás az, miszerint zsidó házasság csak akkor köthető, ha mindkét fél zsidó. A vegyes házasság ellenzése a zsidóságban régebben abból a félelemből fakadt, hogy a pogány hatások aláássák a nemzet vallási életét, ma pedig, - a Soá utáni nagymértékű asszimiláció és a magas arányú vegyes házasságok korában - a zsidó nép fennmaradása feletti aggodalmakból. Való igaz, a statisztikai felmérések is megerősítik azt a feltevést, hogy az olyan pároknak, akiknek közös az életszemléletük és a vallási értékrendjük, nagyobb esélyük van a szilárd házasságra. Ebben mind az ortodox, mind a progresszív judaizmus egyetért. Ebből a tényből azonban a két irányzat különböző következtetéseket von le. A rabbinikus törvényeket követő ortodoxia az ilyen házasságokat semmisnek tekinti, az utódok pedig, a matrilinearitás rabbinikus elve alapján az anya vallását követik. A progresszív zsidóság dinamikusan fejlődő, a társadalmi változásokra érzékenyen reagáló irányzata jelenleg e tekintetben nem egységes. Az európai régió rabbinikus bíróságai zsinagógái házasságkötést csak két zsidó között engedélyeznek. Zsidónak azonban lehet születni, vagy át lehet térni a zsidó hitre. A Szim Salom működésére is mértékadó Európai Bét Din (Rabbinikus Bíróság) égisze alatt sokkal szívesebben fogadják a betérőket, és a*

betérés feltételei kevésbé szigorúak, mint az ortodox, illetve a magyarországi neológ zsidóság körében. Az USA-ban működő reform rabbik a saját hatáskörükben alakíthatják ki a vegyes házasságok celebrálására vonatkozó elveiket és gyakorlatukat. Közülük azok, akik rabbinikus közreműködésükkel támogatják a vegyes házasságok létrejöttét, ezt abban a reményben teszik, hogy a zsidóság nem veszíteni, hanem nyerni fog ezáltal: a nem zsidó házastárs is közeledik a zsidósághoz, (s ez a kötelék később betéréshez is vezethet), és a születendő gyermekek több eséllyel kapnak zsidó identitást és nevelést az ilyen családokban. Ezeknek a gyermekeknek a státuszát az USA-ban és az angliai liberális Bét Dinben is zsidó neveltetésük léte vagy hiánya alapján döntenek el, nem pedig az anya vérségi hovatartozása szerint. A progresszív szemlélet tehát világszerte befogadó, az ortodoxia kirekesztő jellegével szemben. Az Európai Rabbinikus Bíróság égisze alatt működő Szim Salom rabbija nem celebrál vegyes házasságokat. Szívesen fogadjuk azonban a betérőket, és a betérés után sor kerülhet a hüpére. Közösségünk várja és befogadja a civil házasságot kötött vegyes párokat és gyermekeiket, akik zsidó identitásukat egy vallásos zsidó közösségben kívánják megélni, és gyermekeiknek zsidó nevelést biztosítani. (...) A zsidó hagyomány magasztalja a házasságot, de elismeri, hogy – különféle okokból – egy kapcsolat megromolhat, ezért megengedi a válást. Az ortodox zsidóságban a Deuteronomium 24:1–4-en alapuló vallási eljárást a válásra csak a férj kezdeményezheti, és csak azt követően, hogy polgári értelemben már megtörtént a válás. Ha egy zsidó pár, aki polgárilag elvált, valamilyen okból nem tudja vagy nem hajlandó megindítani a héberül getnek nevezett vallási eljárást, akkor a nőt továbbra is köti az aguna státusz, azaz volt férjéhez van láncolva. S amennyiben ilyen körülmények között újránházasodik, a második házasság gyakorlatilag házasságtörésnek minősül, s így a tiltott kapcsolatok közé sorolódik. A belőle származó gyerekek mind mamzerim lesznek, azaz tiltott kapcsolatból születettek, s ezért tilos lesz olyan zsidóval házasodniuk, aki nem maga is mamzer. A progresszív zsidóság semmisnek tekinti e törvényt és a mamzert sújtó hátrányokat, mert erkölcsileg igazságtalanok. Hasonló módon a hagyományos judaizmus nem engedélyezi azt, hogy a kohének, azaz a régi papi törzs nevét viselő elvált, vagy betért nővel kössenek házasságot. A progresszív judaizmus elveti az örökletes papságra vonatkozó összes törvényt és szokást, s így engedélyezi, hogy az ilyen esküvőket zsinagógákban celebrálják.

Közösségünk nyitva áll minden vallását gyakorolni kívánó zsidó és mindazok előtt akik a zsidó vallást választják és érdeklődnek iránta.,, (www.szimsalom.hu/hitelveink)

A fentiek alapján világos, hogy a reformirányzat háláchá-értelmezésének nincs Magyarországon hagyománya⁷⁸, illetve azáltal, hogy tételesen elutasítja a háláchának bizonyos részeit, ezeket tetszés szerint választhatónak⁷⁹, a Tórát emberi eredetűnek, a törvényeket elavultnak tartja, már elvi, ideológiai szinten kizárja magát a többi magyarországi zsidó irányzattól, amelyek egyike sem vetette el soha – amint az előző fejezetben láttuk – tételesen a Sulchán Árucho.

A lábjegyzetekből remélhetőleg az is kiderült, hogy a reformtól elkülönülő irányzatok (annak ellenére, hogy a reformirányzat hangsúlyozza, hogy nem a háláchá szerint akar zsidó vallást gyakorolni) folyamatosan a háláchá alapján érvelnek a reformvallás ellen, és ezt kérik rajta számon.

A többi irányzat számára az is problematikus, hogy Szim Salom közösség rabbija ugyanakkor 1999-től a londoni Leo Beck College-ban rabbi diplomát szerzett Kelemen Katalin, azaz az első női rabbi. Míg a női rabbi Németországban, az Egyesült Államokban, Angliában fél évszázad alatt elfogadottá vált a reform

⁷⁸ Katz szerint csupán az ország pillanatnyi forradalmi hangulata miatt alakult meg németországi reform mintára 1848-ban néhány reform imaház Magyarországon. Ezek újítani akartak a hosszú szertartásokon, illetve megszabadulni próbáltak a „vallási parancsolatok terhétől”, a szombattartástól, *brit milá* (körülmetelés) rítusától, a társas kapcsolatokat korlátozó szabályoktól. Azonban – szerinte -- csupán ez volt az egyetlen olyan korszak, amelyben ezek a radikális reformok támogatókra találtak, később azonban, a forradalmi hangulat lecsengésével ez a mozgalom zátonyra futott, másrészt a hatóságok, mint a felkelések „szellemi maradványát” be is tiltották az ilyen (pl. Einhorn Ignác által irányított) zsinagógákat (Katz 1999: 51-52 és még: Kőbányai 2000: 300-301). Voltaképpen később az ortodox-neológ vitákban számos alkalommal visszaköszöntek a reformok ötletei (vö. Gyurgyák 215-221).

⁷⁹ “Mindenkinek maga állítja fel a saját hálácháját.” (www.szimsalom.hu)

irányzatok köreiből, ⁸⁰ addig ez Magyarországon rendkívül szokatlan. Ezért több esetben már ebből az okból kifolyólag is ellehetetlenül az irányzatok képviselői közötti párbeszéd lehetősége.⁸¹ A rabbin e mellett a reform, a progresszív judaizmus magyarországi megteremtője, ezért a vallásos köztudatban egy Magyarországon mindig is ellenszenves szemléletmód szimbólumává vált. Ilyenként kezdeményezéseit bizalmatlanul fogadják, hiteltelennek tartják, és a vallásos körökből kirekesztik.

A kóserság, mikve, szombattartás értelmezése a reform gyülekezetben olyannyira tetszőleges, hogy a legszigorúbb kósersági tilalmakat még az imaházban, zsinagógában sem tartották tiszteletben (disznóhús, kóser bor). E téren -- „a vendégeik miatt” -- 3 éve kezdtek „szigorodni”⁸². A „racionalizálás”, „újítás” illetve a zsidó életforma „polgárihoz” való adaptálása mellett azzal is érvelnek, hogy az ortodoxia, illetve a neológia voltaképpen ugyanúgy modernizációs tendenciákat mutat, csak hogy ez a progresszív judaizmusban mondatik ki tételesen (vö. Szász 2002: 30). Érvelésükben gyakran elhangzik, hogy ők nem keresnek kiutakat, kibúvókat a zsidó jogból, hanem ezt „fontossági sorrendbe” állítva szelektálják, illetve az erkölcsi, etikai parancsolatokra helyezik a hangsúlyt (Szász 2002: 32).

⁸⁰ A Szim Salom vezető által gyakran hivatkozott (vö. Szász 2002: 26; Gadó 2005: 11), a koncentrációs táborban meghalt Regina Jonas volt az első női rabbi, aki 1935-ben szerzett rabbi-diplomát, azonban csak 1974-től avattak női rabbikat.

⁸¹ Horváth Judit a Marom ifjúsági szervezet tagjaként írja, hogy nem volt zökkenőmentes az ortodox irányzatok képviselőit leültetni egy asztal mellé a rabbinóval (Horváth 2005b: 43).

⁸² Egy, a Szim Salomról szóló részletesebb kultúr-antropológiai tanulmány beszámol a rendszeres „piknikvacsorákról”, ami azt jelentette, hogy mindenki otthonról hozott a vacsorához valóhoz. (vö. Szász 2002). Szász Antónia ugyan nem írja le, de ez nyilvánvalóan nem kóser vacsora volt. Saját kutatásom alkalmával a Szim Sálomban -- a szigorodás előtt -- találkoztam például tepertőspogácsával is, amely disznó felhasználásával készült.

Amellett, hogy megindokolják, hogy miért tartják értelmetlennek, elavultnak a törvényeket – a hagyományos vallásos irányzatok további meglepetésére – a nők számos férfiakra vonatkozó, nőknek nem kötelező (a hagyományos szokások szerint esetleg tiltott) micvát vesznek magukra a női egyenjogúságra hivatkozva. Például *kipát*, *tálist* hordanak, *tfillint* kötnek, beleszámítják őket a *minjenbe*, ugyanúgy felolvasnak a Tórából. 2005 márciusában a Marom ifjúsági szervezet által rendezett zsidó--zsidó párbeszéd kerekasztal-beszélgetésén Kelemen Katalin rabbinő azzal érvelt ezen újítások mellett, hogy a többi magyarországi zsidó irányzat csak hangoztatja a nők egyenjogúságát a zsidó vallásban, ők azonban ezt ezekkel a gesztusokkal meg is valósítják (vö. Gadó 2005: 11; Horváth 2005b: 53).

A Szim Salom közösség arculatát, céljait és önszerveződési módját meghatározza az amúgy fluktuáló közösség „asszimilált háttere” (a kifejezést szintén a honlapról idézem). A rabbinő – *captatio benevolentiae* – bemutatkozó soraiban gyakran hivatkozik arra, hogy (1.) a holokauszt túlélők második generációjaként, (2.) asszimiláns családban nőtt fel. E két hivatkozás (Soá és szocialista asszimiláció) „mint a hagyománytól való önhibán kívüli elszakadást determináló biografikus tényező, számos közösségben meghatározza a hagyományhoz való „revidiált” viszonyt. E két emocionális érvelési alap ebben a beszédmódban igazolhatná, magyarázhatná a „de legalább mégis van valami”, „ennek ellenére, legalább ennyit is tartunk/tartanak”, „de legalább eljárnak” típusú felfogást.

Az outreach itt voltaképpen a hitelvek elérhetővé, „korszerűvé” tételén alapszik. Azzal az állítással és ennek posztmodern pszichológiai alátámasztásával vonzzák az embereket, a hogy a zsidó vallás intellektuális erőfeszítés (szövegközeli tanulás) és mindennapi fáradság (a törvények kötelezősége) nélkül is megélhető.

3. Chábád Lubavics Egyesület és az Egységes Magyar Izraelita Hitközség

a. A lubavicsi haszidizmus

Az alább szóban forgó irányzat a haszidizmus⁸³ egyik ágaként 1989-től kezdett kiépülni Magyarországon⁸⁴, noha tanai már korábbról is fellelhetőek.⁸⁵

A haszidizmus az ukrajnai zsidók között alakult ki a 18. század második felében, legendás megalapítója Báál Sém Tov.⁸⁶ Tanításait a középkori zsidó misztikából és a kabbalisztikus irodalomból merítette. Bejárta a keleti zsidóság által lakott vidékeket, tanított, gyógyított és híveket gyűjtött maga köré, ezáltal a

⁸³ A haszid vallásos, szó szerint „jámbor” embert jelent, aki valamilyen értelemben a haszidizmus irányzatához tartoznak

⁸⁴ A haszidizmusról szóló, ma a Chábád Lubavics irányzat tagjai között forgalomban lévő legfontosabb irodalom: Schön Dezső 1997 *Istenkeresők a Kárpátok alatt. A Haszidizmus regénye*, Múlt és jövő, Budapest; Buber Martin 1995 *Haszid történetek*, Atlantisz, Budapest; Buber Martin 1999 *Góg és Magóg haszid krónika*, Babel, Budapest; Jólesz Károly 1996 *Kincstári talmudi legendák, hászida bölcsék és bölcsességek*, Akadémiai Kiadó, Budapest; Rékai Miklós 1997 *A munkácsi zsidók „terített asztala”*, Osiris, Budapest; Naftali Krausz 1994 *Zsidó ünnepek a haszid legenda tükrében*, Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest; Naftali Krausz 1995 *Mózes öt könyve a haszid folklór tükrében*, Akadémia Kiadó, Budapest; Naftali Krausz 1991 *A rabbit hazaárulással vádolták: A Chábád chaszidizmus megalapítójának története*, Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest; Posner Zalman I. 1994 *A zsidó gondolkodásmód: hogyan látja ma a chaszidizmus világát?*, Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest; Zalman Sney'ura 2001 *Zsidó Kabbala és misztika: a Közepesek könyve, a Chábád chaszidizmus alapjai*, Filum, Budapest; a Chábád Lubavics tankönyvei: Köves Slomó és Oberlander Báruch (szerk.) 1999-2004 *A zsidó tudományok. Fejezetek a klasszikus forrásokból*, Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest I-VI. köt.; Köves Slomó-Oberlander Báruch (szerk.) *Zsidó ismeretek tára*, Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest I-IV. kötet.

⁸⁵ 1943-ban Munkácson például kiadták a Tánját (amely a lubavicsi haszid gondolkodás alapkönyve), ugyanakkor *Mojse Moskovics* történeteiből lehet tudomást szerezni arról, hogy Kisvárdán oktatták a Tánját. A lubavicsiek szívesen idéznek olyan történeteket, amelyekből kiderül, hogy legtöbb magyarországi rabbi hivatkozott a Tánjára.

⁸⁶ Nevének jelentése: Az Isteni Név Tudója vagy a Jó Név Tudója.

tanulatlan zsidók között is népszerűsítve a vallás „örömét”.⁸⁷ A vallásos élet alapját a Tóra gondolatainak megélésében és az öröm, a vallásos extázis által való megtisztulásban látta. Kabbalista felfogásból ered az a gondolata is, miszerint minden létezőben Isten elszórt szikrái működnek, a haszid életcélja ezeket egyesíteni, és ezáltal *cáddikká* (igaz emberré) válni. Báál Sém Tov nevéhez fűződik az akkori lengyel nemesi és török elemekből összetevődő új zsidó öltözet: a *strájmli* (prémkalap) és a *kaftán*, amely máig a haszidok jellegzetes öltözete. A cáddikdinasztiákról és csodarabbikról szóló történetek nyomán alakult ki a cáddik-kultusz (vö. Újvári 1929:183)⁸⁸, amely egy-egy cáddik köré csoportosuló elkülönülő közösséget alakított. E közösségeknek gyakran Lengyelországban, Ukrajnában külön-külön metszőhelye, temetője, imaháza és sajátos szokásrendszere volt (Riczu 1992: 92; Rékai 1997:17). A haszidizmus a cáddikkultusz, illetve a szfárd liturgia alkalmazása és a messiásmozgalmak miatt éles ellentétben volt a rabbinikus irányzatokkal, ami kölcsönös *chéremhez* (kiátkozáshoz) vezetett (vö. például ezt szépirodalmi köntösben Schön 1935: 14-20), s a konfliktus mai napig tart a két irányvonal között.

Ezt a konfliktust – a haszidizmus története szerint – az Ukrajnából származó Rabbi Schneur Zalman (1745-1812)⁸⁹ próbálta feloldani, aki a *chochma-bina-daat*,

⁸⁷ A haszidizmus egyik kulcsfontosságú népszerűsítő stratégiája mai napig a vallás örömteli mozzanatainak reprezentálása.

⁸⁸ És vö. még ezekről szóló történeteket Buber 1995.

⁸⁹ E cáddikok élettörténetei a szentkultusz – kultúrhérosz -- messiás narratíváinak szüzséiből épülnek fel: csodálatos körülmények között való születés, jelek, az életére vonatkozó jóslatok, csodatételek, csodálatos körülmények közötti halál és a halál utáni misztikus legendák. A kultusz a személyről olyan beszédmódot teremt, amely a kinyilatkoztatáshoz hasonló: megkérdőjelezhetetlen hivatkozásmód a tanításaira, emocionális, értékcentrikus érvelési mód, a rebbe élettörténetének folyamatos folklorisztikus építése, tanulságot megfogalmazó történeteinek racionális érvekkel történő megtörhetetlen kerekítése.

bölcsesség, értelem, tudás fogalmakból alkotott Chábád szóval megalapította a haszidizmus Chábád ágát. Az általa írott *Tánjá*⁹⁰ a lubavicsiek egyik alapkönyve, amelyet a jesivákban ugyanolyan intenzitással tanulnak, mint a hagyományos szent forrásokat.⁹¹ Fia egy ukrán kisvárosban telepedett le, Lubavicsban, amely az irányzat későbbi nevét adta (Rékai 1997: 13-219) és elindította az utolsó lubavicsi rebbe 1994-ben bekövetkezett haláláig tartó lubavicsi rebbe-dinasztiát.⁹²

A 20. században a hatodik lubavicsi rebbe, Yosef Yitzhak Schneerson és veje, a hetedik lubavicsi rebbe, Menachem Mendel Schneerson (1902-1994) tanítása és szervezőmunkája révén bontakozott ki az egész világon a Chábád Lubavics terjeszkedő és visszatérítő munkája. A rebbe 1941-ben érkezett az Egyesült Államokba, és 1945-ben kezdte meg hálózatának kiépítését, először Olaszországban, Franciaországban, Hollandiában majd Angliában, az 1980-as években Ausztriában és Svájcban, majd a Szovjetunió felbomlása és a berlini fal leomlása után Európa minden olyan részében, ahonnan hiányzott a zsidó

⁹⁰ A *Tánjá* Snéur Zálmán második könyve (a *Hilchot Talmud Tóra* című műve után), és egy öt részes mű első részeként klasszikus héber nyelven ismert, amelyet 1975-ben fordítottak először angolra. Az ötrészes mű teljes címe: *Likuté Ámárim* (Összegyűjtött Mondások). A *Tánjá* (Közepesek könyve) 53 fejezetet tartalmaz. Ehhez azóta számos kommentár született, a magyar kiadás a harmadik lubavicsi rebbe, Cemách Cedek kommentárjai mentén Naftali Krausz fordítása és kommentárjai alapján született 2001-ben. A *Tánjá* 53 fejezete a Tóra 53 hetiszakaszára rímel, ezért a Lubavicsi jesivákban elterjedt szokás a heti szidrával együtt naponta tanulmányozni. (vö.: Rabbi Snéur Zálmán (Ladi) 2001 *Tánjá- Likuté Ámárim. Zsidó Kabbala és Misztika. A Közepesek könyve*, Ford. Naftali Krausz, Tel Aviv-Budapest, Filum Kiadó.)

⁹¹ A haszidok imarendje, liturgiája, kabbalán alapuló gondolkodásmódja, Sulchán Áruch értelmezése eltér a rabbinikus irányzatoktól. A máig használatos imakönyvüket a 16. században keletkezett szefárd rend szerint Jichák ben Slomó Lurja askenázi talmudista szokását követi.

⁹² www.ucalgary.ca, www.us-israel.org/source/Judaism/Hasidism, www.chabad.org;

intézményrendszer, oktatás és a közösség vallásos megszervezéséhez szükséges energia, tudás, anyagi forrás (vö. Térkép, Appendix 6.). A mozgalom a lubavicsi rebbe *sálichjai* (küldöttei)⁹³ révén rendkívül gyorsan terjedt, saját forrásaik szerint ma több mint 1700 lubavicsi képviselő és 3000 lubavicsi szemléletű rabbi működik „küldöttként” az egész világon.⁹⁴ Óvodákat, iskolákat, oktatási intézményeket, könyvkiadókat, ifjúsági szervezeteket, kóser éttermeket, kóser infrastruktúrát hoztak létre. Céljuk a Tóra tanításainak népszerűsítése, a zsidó vallásos kultúra „*visszatanítása*” a zsidóságnak, és ezáltal az „*elveszett lelkek*” visszahozása „*a zsidóság keblére*” (Nógrádi 2004: www.zsido.com). A lubavicsiek saját tanításukról azt állítják: a haszidizmus megalapítójának, Báál Sém Tovnak Tóra-értelmezéseire az Isten--Tóra--Izrael hármasszerkezetű „*szerelem-elvén*” és a „*vallás örömteli megélésén*” alapszik.⁹⁵ Jelenleg a „Chábád-birodalom” központja a Brooklyn-i Crown Hights, a „fejlesztési igazgató” pedig – lévén, hogy az utolsó lubavicsi rebbének nem volt utóda – 2005-ben Rabbi Moshe Kotlarsky.

⁹³ A sálichok általában olyan fiatal házaspárok, akikben a rebbe vagy később a rebbe menegement vezetői lehetőséget láttak arra, hogy vallásos családot alapítsanak (a zsidó családi életmintával példát statuálendő), és maguk köré közösséget szervezzenek, és a helyi igényekhez szabva tanítsanak.

⁹⁴ A <http://cti.itc.virginia.edu/soc257/nrms/hsid.tml> honlapon 250-300 ezer követőt tartanak számon. Vö. még: www.chabad.org.

⁹⁵ www.zsido.com.

Az európai rabbinátus⁹⁶ kifogása a Chábáddal szemben a rabbinikus hagyománytól eltérő lubavicsi tanok mellett⁹⁷ manapság leginkább a Chábád terjeszkedési stratégiája ellen szól, amely öszerintük a szekták módszerével szippantja el a helyi, hagyományos közösség tagjait, popularizálja és utcára viszi a vallást (utalva a köztereken tartott chánuká ünnepségekre), és önmagát az egyetlen zsidó helynek, intézménynek tünteti fel. Ugyanakkor ismeretes, hogy

⁹⁶ Axelrod cikkében idézi Jonathan Joseph-et, a *European Council of Jewish Communities* elnökét, és Serge Cwajgenbaumot, a *European Jewish Congress* főtitkárát, akik számos fórumon hangoztatják, hogy a Chábád a háború után nehézséggel újraalakított hitközségek ellenében dolgozik, ezek egységét megbontja, és számos helyen (Moszkva, Prága) főrabbi státusra törekszik, hogy Oroszország és Ukrajna területén a főrabbi már Chábád haszidok. Rabbi Moshe Rose, a *Conference of European Rabbis* egykori vezetője szerint a főrabbi státusra való törekvés a rebbe koncepciójával éppen ellentétes magatartást mutat. A Chábád oktatásban, könyvkiadásban elért eredményeivel és a közösségekben végzett aktivitásával senki sem vitatkozik. Axelrod idézi a Moszkvai főrabbit (a Chábád egyik főkritikusát): „Chabad will eventually force the whole Orthodox rabbinical and communal establishment to reorganize.” Axelrod szerint a Chábád „agresszív terjeszkedése és eltökéltsége”, illetve a több millió dolláros költségvetési keretük mellett, a hagyományos hitközségeknek esélyük sincs harcolni. Axelrod a velencei, bécsi, prágai és svédországi hitközségek Chábáddal való konfliktusos szituációját elemzi, amely szerint a Chábád kis meglévő közösségek mellé „építkezik”, itt pedig bomlasztó, konfliktusokkal terhelt helyzetet hoz létre. Axelrod olyan pozitív példákat is említ (Triest, London), ahol a Chábád outreach politikája békében megfér a korábbi közösség mellett (Axelrod Toby: *Battling for Europe’s Jews* 1-2. www.jta.org letöltés 2005. április, 28).

⁹⁷ Magyarországon a legélesebb problémának e téren a lubavicsiek messiás-centrikusságát találták, különösen azt, hogy az utolsó lubavicsi rebbéről a messiással való azonosítás többértelmű utalásai keringtek. Azonban a 2005 márciusában rendezett kerekasztal-beszélgetésen Köves Slomó, budapesti lubavicsi rabbi (és az EMIH vezető rabbija) megnyugtatta a lubavicsi tanokat támadókat azzal, hogy elhatárolta a magyarországi Chábád-mozgalmat ettől a hittől (vö. Gadó 2005:11; és Appendix 5).

lubavicsi rebbéről szóló történetek szerint, a rebbe⁹⁸ ellenezte a „konkurenciateremtést”, azaz azt, hogy küldöttei olyan helyen akarjanak közösségeket „újra” szervezni, ahol már létezik hagyományos, „rabbinikus”, azaz nem haszid közösség.⁹⁹ A rebbe arra utasította a sáliáchokat, hogy ahol már van zsidó intézmény, hitközség, imaház, ott a közösségen belül, azt erősítve próbáljanak meg építkezni, ha pedig konfliktus támad, menjenek egy olyan helyre, ahol építőmunkájuknak nagyobb hasznát veszik. Ma mégis, számos helyen megduplázódtak az intézmények, s így a lubavicsi küldöttek összetűzésbe kerültek a helyi közösségek vezetőivel, mivel a két minjen vagy a két párhuzamosan folyó szertartás gyengíti, megosztja a közösséget.¹⁰⁰

⁹⁸ A hetedik lubavicsi rebbe, akinek nevében dolgoznak a küldöttek, Menachem Mendel Schneerson, a továbbiakban a dolgozatomban is – émikus fogalomként – „a rebbe” elnevezéssel szerepel.

⁹⁹ Az egyik ilyen történet Hollandiában játszódik a mozgalom kiépítésének kezdetén, amikor a helyi közösség rabbiái panaszkodtak, hogy a sáliách reggelente rendezett imái a saját minjánukat gyengíti, hiszen, ha a bócherek a „vidámabbik” helyre kezdenek el járni, ahol ima után rendszerint lakoma is van, nem lesz meg a tíz felnőtt férfi, aki a Tóraolvasáshoz, egyes imák olvasásához szükséges. Schneerson ekkor leállította a küldöttek külön tevékenységét (www.chabad.org).

¹⁰⁰ http://www.jta.org/page_view_story.asp?intarticleid=15317&intcategoryid=5 honlapon található (letöltés 2005. április 28.) cikksorozat a Chábád Lubavics különféle országokban, különösen Németországban és a volt Szovjetunió területén való terjeszkedési politikáját vizsgálja anonim és nevüket vállaló interjúalanyok véleményén, rabbikkal készült interjúkon és mélyankétokon keresztül. A cikksorozat olyan eseteket mutat be, amikor a Chábád fellendített egy-egy közösséget, intézményrendszert, közösségi életet teremtett, másrészt olyan eseteket is, ahol a Chábád ellehetetlenítette a meglévő vallásos közösségek közösségi életét azzal, hogy konkurenciát teremtve „elszippantotta” a főként a fiatal tagokat, az adományokat, és kisajátította a zsidó véleménynyilvánítás reprezentációs felületeit a politikai életben, illetve a médiában. A cikksorozat ugyanakkor kritikai szándéka ellenére nem hoz ütős érveket a Chábád mint *vallási* intézmény ellen, és alapvetően azért

b. A Chábád Magyarországon: konfliktusok és outreach

Budapestre 1989-ben érkezett az első lubavicsi sáliách, a pápai származású, New York pápai jesivájában tanult lubavicsi rabbi, Oberlander Báruch és felesége, Batsheba. Családot alapítottak Budapesten, 6 gyerekük született, és közben megalapítottak egy jesivát, amelynek bócherjei közül felavatott rabbi is kikerült. Megalakították a Chábád-Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesületet, könyvkiadót, vallásos óvodát, iskolát, jesivát, szabadegyetemet, női klubokat, két zsinagógát működtetnek, és számos vallásos programot szerveznek (vö. www.zsido.com). Oberlander rabbi neve interjúmban gyakran előkerült, mint a rabbi, akinek a konyhájában először tanultak imaszöveget olvasni a 90-es évek elején, aki – interjúalanyaim meglepetésére -- vallásosként először nyitott a nemvallásosok felé is.

A Chábád ellen azonban tevékenységeik hasznossága ellenére számos vád fogalmazódott meg a hagyományos hitközségek tagjainak részéről, amelyet különféle internetes fórumokról foglalok össze: 1. „amerikaiak”¹⁰¹; 2. amerikai-

támadja a Chábádot, mert ez „Európában is rendkívül erősen terjeszkedik”, illetve, hogy az „európai zsidóság 21. századi zsidó arculatát a haszidizmus Chábád ága fogja meghatározni”. BATTILING FOR EUROPE’S JEWS 1-5 (www.jta.org/page.chabad).

¹⁰¹ Nógrádi Bálint a honlapon válaszol ezekre a vádakra: „*Magyar-e a chászid? A Chábádot a szép eredmények ellenére támadják azzal, hogy chászid létére nem magyar, és változtat a helyi hagyományokon és askenáz szokásokon. „Nem tudom hitelesnek elfogadni ezt a vádat, hiszen például a Chábád által kiadott imakönyvek is direkt az askenáz rítust követik. Fontos hangsúlyozni azt a tényt, hogy Magyarországon már réges-régen egyaránt léteztek mind askenáz, mind szefárd (chászid) rítusú közösségek. Sőt, tény az, hogy a hagyományörzőbb közösségek nagy része a szefárd rítust követte. A 19. század végén ez a megosztottság elsősorban még földrajzi tény volt, hiszen elsősorban Szabolcs megye, Kárpátalja és Máramaros környéke volt főleg chászid, a Dunántúl, pedig inkább*

ukrajnai import tanokat terjesztenek; 3. „a rebbét messiásnak tekintik”;¹⁰² 4. „ellopták a status quót azért, hogy megkapják az állami támogatást”; 5.

askenáz. A két világháború között azonban már ez sem volt igaz, hiszen addigra a chászidok már mindenhol megtalálhatóak voltak.” – válaszolta kérdésünkre Oberlander rabbi. A *Sováj*cban élő Schmelzer Hermann főrabbi elmondásából kiderül az is, hogy a két háború között már elkezdődött az a folyamat is, amiben majdnem az összes híresebb magyar jesíva fejei és tanítványai felvették a chászid hagyományokat, ilyen volt például Pápa, Makó, Nagykálló, Szentmihály, Galánta, Dunaszerdahely, Hunfalva, Tasnád. A háború után, pedig kifejezetten chászid jesívák működtek, például: Pakson Moskovics rabbi vezetésével, Soltvadkerten Pollák rabbi vezetésével, Budapesten Posen rabbival, Szombathelyen pedig Grünwald rabbival. Nincs jobb példa a chászidizmus mély hatására a magyar ortodox zsidóságon belül, mint az a tény, hogy a mai budapesti ortodox hitközség rabbijai is strájmilis chászidok és szefárd rítus szerint imádkoznak, és még az áldott emlékű Fixler Herman bácsi, az Autonóm Ortodox Hitközség több évtizedes elnöke is szefárd rítus szerint imádkozott. **Magyar-e a Chábád?** Pápa városa jó példája annak, hogy nemcsak chászidok, hanem még lubavicsi chászid is akadt már akkor a magyar zsidóságban. Ott volt Pápán Gestetner Ezriel rabbi, aki lubavicsi chászidnak vallotta magát, és mélyreható ismeretei voltak a Chábád chászid filozófiából. Vagy itt van például a néhai Mojse Moskovics professzor z”l, aki mindig azt mesélte, hogy a háború előtt Tánját (a lubavicsi chászid filozófia alapkönyve) oktattak Kisvárdán a chászid imaházban, és közismert tény az is, hogy a Tánját 1943-ban kiadták Munkácson. Nem csoda, hiszen a híres magyar chászid rabbik mindig is sokat alapoztak tanításaikban a Tánjára, sőt a magyar rabbik folyamatosan tartották a kapcsolatot az akkori lubavicsi rebbével, Josef Jitchak Schneersonnal, akinek tanításairól – például a magyar jesíva bóherekhez írt leveléből – az akkori Zsidó Újság is idézett nem egyszer (lásd Zsidó ismeretek tára, 7., 72-73. oldal). „Oberlander rabbi, mivel magyar közösségben nőtt fel, az autentikus eredeti magyar minhág (szokás) ismerete óriási segítségünkre volt a Zsidó naptár és útmutató elkészítésében is, hiszen itt is külön hangsúlyt fektettünk az eredeti magyar minhág átadására. Ő, annak ellenére, hogy Brooklynban született, magyar holokauszt túlélő szülők gyermekeként a pápai Jesívában tanult, ahol ugyanaz a Grünwald József rabbi volt a mestere, mint aki az apjái volt Pápán 1943-ban.” – meséli Köves Slomó rabbi.” (Nógrádi 2005 www.zsido.com)

¹⁰² A magyarországi lubavicsi mozgalom ezt deklarálta tagadja (Gadó 2005:11, Appendix 5.).

„terjeszkednek, mint a McDonalds”. E vádakát pontosan ismerve alakítja ki a Chábád mind a retorikai kelléktárát, mind a politizálási eszközeit.

Amikor Budapesten Köves Slomó rabbi¹⁰³ vezetésével 2004-ben EMIH (Egységes Magyar Izraelita Hitközség) néven meghirdették a statusquo ante irányzat felélesztését¹⁰⁴, a „hagyományos” magyarországi zsidó irányzatok, illetve a zsidó vallásos szervezetek éles tiltakozásukat fejezték ki (vö. Csáki 2005; Joó 2004:2).

Ebben a dolgozatban nem célom a csatározások, vádaskodások részleteibe belemenni, csupán úgy vetném össze a két álláspontot (montázs technikával idézve), hogy e közben megmutatkozzon a témám szempontjából releváns visszatérítés (outreach) stratégiához való különböző hozzáállás az egyes irányzatok részéről.

Az *Egység* (jelszava szerint „minden zsidó lapja”, az impresszum szerint Chábád Lubavics Zsidó Nevelés és Oktatási Központ kiadásában megjelenő időszakos folyóirat) 2004-ben az 55. számban megjelent anonim vezércikke szerint:

„Újból három lábú a magyar zsidóság.

2004. május 24-én tartotta alapító közgyűlését az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Statusquo Ante). A közgyűlésen résztvevő emberek a statusquo történelmi szellemével azonosulva egy új, a jelenlegitől független szervezetet hoztak létre, ezzel is színesítve a hazai zsidó hitélet palettáját és egy újabb lehetőséget adva annak a 90 ezer magyar zsidónak gyökereihez való visszatérésre, akik ma egyik hitközséghez sem éreznek kötődést. (...) A neológ (MZSIHISZ), az ortodox (MAOH) és a statusquo (EMIH)

¹⁰³ Köves Slomó önmagát számos fórumon visszatérőnek, azaz báál tsuvának nevezi. A rabbi Budapesten született, majd több jesivában tanult az Egyesült Államokban, szófér (hivatásos Tóramásoló) és móhél (hivatásos körülmetélő) vizsgája van. Budapesten egyrészt lubavicsi haszid, másrészt az Egységes Magyar Izraelita Hitközség statusquo ante rabbija.

¹⁰⁴ A statusquo irányzat nem volt hajlandó elfogadni az 1868-69-ben történt szétválást, így sem a neológ, sem az ortodox irányzathoz nem csatlakozott. Vallásgyakorlatukat az ortodox életmód jellemezte. A háború előtt számos haszid közösség is ide tartozott.

együttes erővel munkálkodik a régi hagyományokra visszatekintő hazai zsidó élet felvirágoztatásán.”(Egység 2004: 1.)

Illetve a Chábád által sajtótájékoztatón elmondott anyagból készült TV híreket, cikkeket idézem, amelyek jelenleg a Chábád honlapján (2005. május 15-én letöltött) olvashatóak (www.zsido.com/hirek):

„Újjáalakult a Statusquo Ante hitközség: a cél az emberek bevonása a zsidó életbe. Budapest, 2004. június 9., szerda (MTI): -- A hagyományoktól eltávolodott zsidó emberek közösségi életbe való bevonását tekinti legfőbb céljának a napokban újjáalakult Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH), a Statusquo Ante -- mondta a közösség vezető rabbija a szervezet szerdai sajtótájékoztatóján, Budapesten.

Ma a magyarországi zsidóság túlnyomó része nem vesz részt a zsidó életben, eltávolodott a hagyományoktól -- mutatott rá Köves Slomó, hozzátéve, hogy az elmúlt 10-15 évben egyre több zsidó keresi gyökereit a százezresre becsült hazai közösségen belül.

Az ortodox rabbi közlése szerint az 1877-ben megalakult, most a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (Mazsihisz) és a Magyarországi Autonóm Ortodox Izraelita Hitközség mellett önálló jogi személyként ismét létrejött Statusquo Ante, szeretné elérni mindazokat, akik nem feltétlenül zsinagógában, hitéleti rendezvényeken élik meg zsidóságukat. (Az 1979-ben született Köves Slomó személyében a holokauszt óta tavaly januárban avattak először ortodox rabbit Magyarországon; a budapesti ünnepségen jelen volt Mádl Ferenc köztársasági elnök, az eseményt Medgyessy Péter miniszterelnök levélben üdvözölte.) A rabbi a sajtótájékoztatón elmondta, hogy az EMIH május 24-i alakuló közgyűlésén kétszázan vettek részt. Közlése szerint Magyarország területén egykor három irányzat és hitközség létezett: a főként a vallás korszerűsítését pártoló, a kiegyezés idején megalakult neológ, az ezzel együtt megszületett, a hagyományokhoz ragaszkodó ortodox, valamint a Statusquo Ante, amely szintén a hagyományok megtartását hirdette, ugyanakkor "ellene volt a nagy szakadásnak", elnevezésével egybecsengően az eredeti állapotra, a zsidóság egységére törekedett. A II. világháború és a Holocaust után a kommunista párt rövid időn belül létrehozta a neológ irányzatú Magyar Izraeliták Országos Képviseletét, amely magába olvasztotta az ortodox és a Statusquo Ante hitközségeket is -- olvasható a sajtótájékoztatón közzétett összefoglalásban. "Kifejezett célunk

az együttműködés minden jelenlegi zsidó szervezettel"-- hangsúlyozta az eseményen Köves Slomó, hozzátéve, hogy a jelenlegi szervezetek dicséretre méltó munkát végeznek, a sokszínűség azonban csak elősegíti, hogy minél többeket elérjenek. Kiemelte, hogy a Statusquo Ante újjáalakulása "nem a megosztottság, hanem az egység jegyében történt meg".

Fontos céljuknak nevezte közösségi programok szervezését, a tudományos megközelítést, az ortodox rabbiképzés újjáélesztését, valamint azt, hogy minél több kóser termék jelenjen meg Magyarországon. A nyitottság elvét hangsúlyozva szólt egyebek mellett a Zsidó Tudományok Szabadegyeteme, egy zsidó női klub és az internet jelentőségéről is. A vezető rabbi kérdésre válaszolva rámutatott arra: az első lépésben az eszmék újjáélesztésére törekszenek, csak azután lehet ingatlanokban gondolkodni. Mint jelezte, egyelőre nem tudják, hogy a későbbiekben egy működő vagy használaton kívüli zsinagógában, esetleg egy új ingatlanon tevékenykednek majd. Arra a felvetésre, elfogadják-e a magyarországi Rabbiképzőben végző rabbikat, Köves Slomó azt mondta: azokat fogadják el, akik olyan vizsgával rendelkeznek, amelyet nemzetközileg, így például az izraeli rabbinárus részéről hitelesnek tartanak.

A sajtótájékoztatón közzétették az Európai Zsidó Közösségek Tanácsa (ECJC) levelét, amelyben a szervezet elnöke, Jonathan Joseph reményét fejezi ki, hogy a Statusquo Ante mihamarabb jelentkezni fog az ECJC-be.¹⁰⁵

Újjáalakult a harmadik zsidó történelmi egyház. Kiemelkedő jelentőségű esemény a magyar zsidóság elmúlt 60 éves történetében

A héten megtartotta (újjá)alakuló közgyűlését a történelmi Statusquo Ante zsidó felekezet, teljes nevén az EMIH: Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Statusquo Ante). A

¹⁰⁵ Axelrod cikkében idézi Jonathan Joseph-et a *European Council of Jewish Communities* elnökét és Serge Cwajgenbaumot a *European Jewish Congress* főtitkárát, akik számos fórumon hangoztatják, hogy a Chábád a háború után nehézséggel újraalakított hitközségek ellenében dolgozik, ezek egységét megbontja, és számos helyen (Moszkva, Prága) főrabbi státusra törekszik. Axelrod Toby: Battling for Europe's Jews 1-2. www.jta.org letöltés 2005. április, 28). „www.jta.org

szervezet önálló jogi személyként a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (Mazsihisz) valamint Magyarországi Autonóm Ortodox Izraelita Hitközség mellett a harmadik zsidó történelmi egyház.

Zsidó megújulás új kezdete:

Május 24-én hétfő este, egy nappal a zsidó nép megszületésére emlékező sávuot, a Tóraadás ünnepe előtt, megalakult az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Statusquo Ante). A megalakult hitközség vezető rabbija Köves Slomó, aki a holocaust óta az első hazánkban született és avatott ortodox rabbi. A Hitközség célja: minden zsidót vallási ismereteitől és eddigi kapcsolataitól függetlenül segíteni az autentikus vallási hagyományok, kultúra és filozófia megismerésében és a hitélet gyakorlásában.

Három történelmi irányzat – zsidó hitközségek háromszöge Magyarországon.

A történelmi Nagy Magyarország területén az elmúlt közel 140 évben három nagy zsidó irányzat és hitközség működött. A kiegyezés körül megalakult a kongresszusi (közismert nevén: neológ) hitközség. Ezzel együtt megszületett a szervezett ortodox, mely a neológoktól teljesen elzárkózva nagy hangsúlyt fektetett a hagyományokhoz való ragaszkodásra. A harmadik Statusquo Ante néven ismert egyház ugyancsak teljes mértékben ragaszkodott az ősi hagyományok megtartásához, és elutasította a vallás megreformálását, ugyanakkor elutasította a zsidóságot megosztó kettéválást, és a zsidóság egységét és összetartását hirdette. A II.világháború és a holokaust mérhetetlen szellemi és fizikai pusztítását követően, az 1949-ben hatalomra került kommunista párt rövid időn belül létrehozta a neológ irányzatú Magyar Izraeliták Országos Képviselőtét (MIOK), mely magába olvasztotta az ortodox és a Statusquo hitközségeket is. Ma, a holokaust pusztítása és a múlt rendszer által a közösségekben okozott károk után, nincs valódi jelentősége a közel 140 évvel ezelőtt történt szakadásnak, hiszen ma Magyarországon főleg nem neológ vagy ortodox zsidók, hanem szekuláris, a hagyományaikat kereső zsidók élnek.

Zsidó reneszánsz ma

A 90-es évek elején, a magyarországi rendszerváltást követően, a hazai zsidó élet lassan újból virágzásnak indult, egyre többen keresték, és találtak rá a zsinagógákhoz vezető utakra. Ma Magyarországon megkezdődött a zsidó hitélet reneszánsza. A zsidó hitélet és a régi gyökerek keresése során a magyar zsidóság egyre nagyobb része úgy érzi, hogy a

jelenlegi szervezetek nem kielégítő számokra.

A Golden Park Hotelben tartott jó hangulatú közgyűlésen közel kétszázan vettek részt. Az összegyűlt, főleg fiatal és középkorú emberek egyhangúlag választották meg Köves Slomót vezető rabbinak, illetve Bodnár Dánielt, Gergely Istvánt, Gutfreund Juditot és Mucsi Évát a Vezetőségi Választmány tagjainak. Az összejövetel után az alapító tagok személyesen gratuláltak a frissen választott rabbinak és vezetőségnek. Sokan örömeiknek adtak hangot, és reményüket fejezték ki arról, hogy a most alakult hitközség képes lesz felkarolni, és közösséget nyújtani annak a sok ezer magyar zsidónak, akik eddig egyik jelenlegi hitszervezetben sem találtak otthonra.

A régi-új Hitközség céljai

A Hitközség a Magyarországon élő 100.000 fős zsidóságnak azt a 95 százalékát kívánja bevonni a zsidó életbe, akik ma egyáltalán nem vesznek részt sem a zsidó hitközségek, sem más zsidó szervezetek működésében. Nincs ma olyan vallási szervezet, mely a teljes százezres zsidósággal aktívan foglalkozna, őket elérné, a zsidó hagyományokat azoknak autentikus formáiban számukra bemutatná és átadná. Szükséges a mai magyar zsidóság minden tagjával érzékeltetni, hogy ő is részese az egyetemes zsidóság szellemi örökségének és hagyományának. Lényeges egy olyan közösség létrehozatala, melynek minden zsidó tagja lehet, s melyen keresztül minden hazánkban élő zsidó megismerkedhet ősei hagyományaival és szellemi örökségével. Ezt a célt megfelelő tanintézmények létrehozatalával, nemzetközileg elismert rabbik képzésével, az autentikus hitélet struktúrájának kiépítésével lehet majd elérni. Az ismét életre hívott hitközség céljának tartja a hazai zsidó szervezetek összefogását, az állandó együttműködést, és olyan kezdeményezések támogatását, melyek előremozdítják a hazai zsidó hitéletet. A hitközség minden zsidó szervezettel tartani kívánja a kapcsolatot

www.zsido.com/hirek

Az EMIH megalakulása után a MAZSIHISZ (Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége) tiltakozását többek között a Magyar Nemzetben is közzétette:

„Tiltakozó állásfoglalást adott ki a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségének rabbitestülete az idén májusban Köves Slomó rabbi vezetésével megalakult, Egységes

Magyarországi Izraelita Hitközség (Status Quo Ante) nevű, „magát régi-új zsidó irányzatnak feltüntető szervezet megnyilvánulásai ellen”. Polnauer Sándor főrabbi magyarázatként a távirati irodának tegnap azt fejtegette, hogy már a szervezet névválasztása is megtévesztő, mert a szokásjog ezeket a neveket más szervezetekhez kapcsolja. De főleg azt fájlatják a Mazsihisz rabbitestületének tagjai, hogy az 1860-ban keletkezett neológ--ortodox megosztást elutasító zsidó hitéleti mozgalom nevét – Satus Quo Ante – is fölvevő új szervezet kizárólagos képviselője kíván lenni olyan magyarországi zsidó szervezeteknek, irányzatoknak, melyek erre nem adtak legitimációt. Lapunknak Köves Slomó, az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH) vezető rabbija úgy vélekedett, nem volt szerencsés a Mazsihisz rabbitestületének a zsidóság belső ügyét a nyilvánosság elé tárni. Mint mondta, a tiltakozó közlemény meglepte; a Status Quo Ante kizárólag a tagjait kívánja képviselni. Szerinte, ha ez név megtévesztő, akkor a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége név is az, hiszen nem jelzi, hogy annak rabbitestületében csak neológ rabbik tevékenykednek. Köves Slomó utalt a Talmudra, amely azt tanítja, az Örökkévaló nem hatalmat, hanem szolgálatot ad a rabbiknak, hogy előrevigyék a zsidó nép ügyét. Ilyen értelemben az EMIH vezető rabbija úgy látja, nem lehet konfliktus a vallási vezetők között, mert a valláshoz, hagyományhoz még vissza nem talált zsidók felkutatását és az összefogást sokkal inkább szolgálja a sokszínűség, ami növekedett az új szervezet létrejöttével” (Joó István 2004 Nézeteltérés a rabbik között. Magyar Nemzet. július 10. 2.)

A Népszabadságban pedig:

„(...)Nagy meglepetéssel és várakozással értesültünk arról, hogy megalakult egy komoly hagyományokon álló szervezet -- hangsúlyozta lapunknak Heisler András. A Mazsihisz elnöke hozzátette: az EMIH vezetői a napokban számoltak be elképzeléseikről. Akkor arra kértük őket, gondolják újra törekvéseiket -- fogalmazott. Az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség elnevezést megtévesztőnek tartjuk, azt a látszatot kelti ugyanis, mintha a magyarországi zsidóság egészét képviselné a szervezet -- közölte aggályát Heisler András, aki szerint az új irányzat képviselői nemcsak saját, hanem a zsidó felekezet jelenlegi szervezeti rendszerét is tévesen ítélik meg. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy

egy új szervezet azzal kezdi munkáját, hogy megkérdőjelezi a Mazsihisz működésének autentikusságát.” (Kunstár Csaba:2004 Régi-új hitközség. Népszabadság.)

Válasz a vádakra: Nógrádi Bálint: Van-e eredeti magyar zsidó irányzat? A hazai zsidó közélet elemzése az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Statusquo Ante) megalakulása kapcsán: A Holocaust előtti több mint nyolcszázévezres zsidóság Magyarországon élő leszármazottainak száma a feltevések szerint megközelíti a 100.000 főt. Hitközségünkben szeretnénk ezeknek az embereknek azt a 95 százalékát bevonni, akik ma egyáltalán nem vesznek részt sem a zsidó hitközségek, sem más zsidó szervezetek életében”-- írja az EMIH alapító okirata. Azonban az alapszabályt tovább olvasva kiderül, hogy az EMIH a Chábád Lubavics Egyesületet tekinti példaképének, amely Oberlander Báruch rabbi vezetésével valóban sok eredményt mutatott fel az elmúlt 15 évben: könyvkiadás, felnőtt és gyermekoktatás, folyóiratok kiadása, ortodox rabbiképzés, rituális fürdő építése, több száz tagú női klub működtetése és sorolhatnánk még. (Nógrádi 2005 www.zsido.com)

A fenti cikkek egyszer sem említik, hogy az „55 éves csipkerózsika álomból” (Kunstár: 2004) megalakult statusquo irányzat a Chábád Lubavics Alapítvány vagy Chábád Lubavics Nevelési és Oktatási Központ kezdeményezésére történt volna, vagy legalábbis ennek megválasztott rabbija lubavicsi haszid.¹⁰⁶ Ha a

¹⁰⁶ Philip Carmel Battling for Europe’s Jews cikkében hoz néhány olyan brüsszeli példát, ahol hasonló jelenség tapasztalható. Az Európai Tanáccsal szemben áll a Rabbinical Center of Europe, illetve a European Jewish Community Center (Chábád centrumokat jelölő hatalmas térképpel a nagytermében „like a war map”), amelynek vezetője (Rabbi Menachem Margolin és Rabbi Moshe Garelik), és személyzete lubavicsi haszidok, noha intézményük nevében ezt az irányvonalat sehol sem deklarálják. Sőt a rabbi kijelenti, hogy „ez nem Chábád intézmény”. A honlapjukon egykor ott volt a Chábád címszó, később ezt letörölték. A cikk írója a brüsszeli Chábád intézményekről érdeklődve, a Chábád New York-i fejlesztési igazgatótól, Rabbi Moshe Kotlarskytól úgy értesült, hogy Gareliket ő küldte mint sáliáchoz Brüsszelbe. A Chábád weboldala a Rabbinical Centert mint Chábád intézményt

sajtónyilatkozatokon túli gyakorlati részt megvizsgálom, kiderül, hogy az EMIH és a Chábád, és rabbijainak összes intézménye (óvoda, iskola, jesiva, Szabadegyetem, oktatási központ, táborok, kiadó, rendezvények, honlap, kiadványok) vagy azonosak (a koncepciójuk, szervezőik, vezetőik révén), vagy az összetéveszthetőségig igen szoros közösséget vállalnak egymással. Éppen ezért, anélkül, hogy eldönténém a zsidó irányzatokon, hitközségeken belüli terméketlen vitát, az EMIH-et és a budapesti Chábád Lubavics irányzatot és intézményeit – a vallási mission statementnél fogva és a közösség ugyanazon tagjai miatt – egynek tekintem, és a továbbiakban az egyszerűség kedvéért Chábád Lubavics néven egységesen említem. Ezt támasztja alá az is, hogy a két intézmény honlapja ugyanazon programokat hirdeti meg, és mindkettő visszatérő szignálja a lubavicsi rebbének a fotója.

Ugyanakkor, akárcsak a többi irányzat esetében, empirikus kutatás alapján nem feltételezem, hogy ezen intézményeket látogató tagok egyértelműen azonosulnak a Chábád ideológiájával.¹⁰⁷

tünteti fel. Brüsszel főrabbiának, Avraham Guiguinak kifogása az intézmény ellen az, hogy „félrevezető” nevet és iniciálékát használ (European Jewish Community Center, elhagyja az utolsó kezdőbetűt és így ECC-ként összetéveszthető a rabbinikus szervezettel, a European Jewish Congresssel), hogy elrejtse az intézmény Chábád voltát, és úgy tüntesse fel magát, mint egy egységes európai szervezetet. Carmel elemzi ugyanakkor a szervezet kapcsolatépítési módját az Európai Tanáccsal, amelynek szintén kulcsfontosságú stratégiája a Chábád-intézmény „európai zsidó intézményként” való feltüntetése (vö. Philip Carmel: Battling for Europe’s Jews (2) www.jta.org. letöltés április 28).

¹⁰⁷ Ez olyan szokáskövetésekben is lemérhető például, hogy a szfárdi szokások szerint Pészáchkor (a 8 napos kovásztalan kenyér ünnepén) a szfárdok annyira távol tarják a maceszt (kovásztalan kenyeret, pászkát) minden nedvességtől, hogy még étkezés közben sem tarják a maceszt az asztalon. Pészách ideje alatt egyik Chábád vacsorán tapasztaltam, hogy néhányan „brocholnak a maceszre”, azaz valamibe belemártják a maceszt. A magyarázatuk szerint ők minden disszonancia nélkül az askenáz szokást követik, nem

Azt a körülményt pedig, hogy a Chábád sajtótájékoztatókon, cikkekben, az Interneten önmagát „a magyarországi zsidóság autentikus” hangjaként tünteti fel¹⁰⁸, sokan félrevezetésnek, hamisításnak, érdektevékenységnek nevezik. Azonban, ha az outreach felől nézem, inkább értelmezhető a visszatérítés egyik retorikai eszközének, amellyel akár a Chábáddal szemben eleve létező előítéleteket kerülné el. A Chábáddal szembeni ellenkampány ugyanis akadályozza a Chábád legalapvetőbb munkáját: a visszatérítést. Ezért akár úgy is lehetne magyarázni, hogy missziója érdekében rákényszerül a haszid, lubavicsi meghatározás elhagyására, és közösségében ténylegesen tolerálnia kell a nem-haszid álláspontokat.¹⁰⁹ A Chábád politikai kapcsolatait kevésbé gazdasági önérdemeknek (ahogy a Chábád elleni informális kampány nevezi vö. Gruber 2005 www.jta.org), hanem inkább szintén az outreach eszközének tekinteném. Ebben az érvelési logikában feltételezhető, hogy a Chábád politikai kapcsolatait reprezentációs felületeken felmutatható politikai támogatottságként a bizalom és elismerés elnyerésére használja.¹¹⁰

vallják – ahogy ők nevezik – „Chábádneyikoknak” magukat, de a tanulás, a közösség és a hangulat miatt ide járnak szívesebben.

¹⁰⁸ Nógrádi Bálint riportjában: *„Hiszen, míg az EMIH és a Chábád meghívására többször is hazánkba látogató Yonah Metzger, Izrael Állam Főrabbija a Miniszterelnöknél tett látogatásakor kifejtette, hogy Oberlander és Köves nagy tudású rabbik, akiket – az ortodox hitközség rabbiján kívül – az egyetlen hiteles magyarországi forrásnak ismer el az Izraeli Rabbínátus.”* (Nógrádi 2004: www.zsido.com)

¹⁰⁹ Ahogy az említett kalendárium is jelzi, amelyben nemcsak a szfárdi, hanem az askenázi rítusok is jelölve vannak.

¹¹⁰ Az Egység címdoldalán elkülönített keretekben olvasható az EMIH megalakulása és Ros HáSáná alkalmából kapott üdvözetek, gratulációk Mádl Ferencről, Lamperth Mónikától, Gyurcsány Ferencről. A 2004. decemberi Chánuká gyertyagyújtáson a Nyugati téren a Chábád meghívottai: Lamphert Mónika belügyminiszter, Petrétei József igazságügy-miniszter, Magyar Bálint oktatási miniszter, Csizmár Gábor foglalkoztatáspolitikai és

Ennek az outreach-technikának haszna valóban a kapcsolatokon keresztül remélhető állami támogatottság és előnyösebb infrastruktúra megszerzése,¹¹¹ másrészt az olyan zsidó identitását rejtegető, szégyenlő, esetleg még mindig a Soára építő identitású zsidók (a Chábád nyilatkozataiban megcélzott közönség) bizalmának, hitelének elnyerése, akik számára fontos lehet a zsidó vallás politikus tekintélyek általi elismerése.

A Nyugati téri chánuká-rendezvényen¹¹², ahol politikus tekintélyek szereplése szentesíti a performance-ot, a közönség részéről gyakran elhangzott a „büszkének lenni arra, hogy zsidók vagyunk” szocialista tabuizálás visszájára fordított jelmondata. A politikai elit jelenléte, a vallási tradíció ős-posztmodern megmutatkozása, a haszid zsidó öltözet, a hangos etno-pop-klezmer zene ötvözete a hagyományos dallamokkal, a téli gyertyagyújtás esti hangulata együttesen, olyan benyomásokon keresztüli üzeneteket közvetít (az élő bemutató reklám technikájával), amelyek a Chábád célját erősítik: azaz az outreachot.¹¹³

munkaügyi miniszter, Steiner Pál V. kerületi polgármester, Persányi Miklós környezetvédelmi és vízügyi miniszter, Kolber István tárca nélküli miniszter, Mandúr László országgyűlési alelnök, Baráth Etele európai kapcsolatokért felelős miniszter, Gulyás Kálmán egyházi kapcsolatokért felelős címzetes államtitkár és Verók István VI. kerületi polgármester.

¹¹¹ Ennek újabb projektje (2005 nyara) a Károly körúti zsinagóga volt, legújabb pedig az omladozó Otto Wagner által tervezett egykori eredeti statusquo ante Rumbach Sebestyén utcai zsinagóga birtokbavétele és önerőből való felújítása, majd az EMIH által való használata.

¹¹² A Chánuká gyertyagyújtást a Chábád az elmúlt évben 65 országban 559 városban 1843 alkalommal rendezte köztereken (Axelrod Toby 2004 <http://www.jta.org/chabad-page>). Budapesten a Nyugati téren rendezik 8 estén keresztül a Chánukái gyertyagyújtást, amelyről számos cikk, tanulmány, film készült (vö.: Bethlenfalvy 2004:113-121).

¹¹³ A Nyugati téren idős emberekkel készült röpp-interjúkból/beszélgetésekből idézek: „...*hát ezt is megértük, hogy még a miniszter is eljön lángot gyújtani.*” „*Soha nem mondtam ki, hogy zsidó*

Ugyanez a sugalló típusú üzenet éppen ellenkező előjelűvé válik, mihelyt ennek outreach-eszközei lelepleződnek. Akárcsak, ahogy a reklámtechnika leleplezése a sugallt, benyomásokon keresztül tudattalanul fogadott üzeneteket bizonyos mértékig megszünteti, legalábbis erősebb kontrollal szűri a receptálást, ugyanígy azok, akik (valamilyen szinten) ismerik a Chábád retorikáját, módszereit, ugyanezt a rendezvényt negatívnak minősítik.¹¹⁴

A Chábád visszatérítő politikája, noha érzékenyen figyel a helyi igényekre, voltaképpen mégis minden országban egységes standard szerint működik. Amint a cikkek retorikájából is kiderült, az egyik fontos technika a hirdetett – és tapasztalatom szerint gyakorolt – „kirekesztéssel szembenálló nyitottság”, az odalátogató felé kimutatott befogadó magatartás.¹¹⁵ Ebben két appelláció is visszacseng: 1. a neológia klasszikus vádja a hagyományos ortodoxia ellen (ti. hogy „kirekesztő”, „zárt”) , 2. a reformok sikeres *mission statement*jének (ti: „a kirekesztéssel szemben befogadóak, nyitottak”) ötvözete (ezennel a reformzsidó gyakorlattal szemben) az ortodox értelemben vett vallásgyakorlattal. T.i., hogy a

vagyok, (...) de itt senki nem szégyelli, beállhattok a körbe táncolni, és akik csak bámulnak, irigyelnek most, hogy zsidó vagy. (...) Így jártak a zsidók az én városomban is, kaftánban, kalappal. Milyen szépek! (...) Fordítva lett ma minden. Eddig szégyelltük, hogy zsidók vagyunk, most van mire büszkék legyünk.”

¹¹⁴ Interjúimból idézek: „ide jöttek ezek az amerikaiak, aztán csinálják a fesztivált. De ha itt valami gáz van, akkor ők lelépnek, mi meg szívunk.” „Minek az utcára vinni az ünnepet? Csak keltik a feltűnést.” „Olyan, mint a Lagzi Lajcsi.”

¹¹⁵ Újra Nógrádi Bálint riportjából idézek: „arra a vádra, hogy tömegrendezvényeken mutatjuk be a zsidóságot, Oberlander rabbi úgy reagál, hogy „természetesen ma egy rabbi nem ülhet egész nap a zsinagógában, hogy várja a hívek jelentkezését. Ha nem mutatjuk meg a zsidó hagyományokat a tömegeknek, akkor az asszimilálódott magyar zsidóság végleg eltűnik. Hála Istennek, büszkén mondhatjuk, hogy nem egy mai Mazsihisz aktivista is ezeken a „tömegrendezvényeken” ismerte fel először zsidó identitását.” (Nógrádi: www.zsidó.com)

belső körök, a rabbik és családjaik minden előírást betartanak, és lehetőséget adnak arra, hogy a csatlakozók ugyanígy éljenek).¹¹⁶

Ehhez hasonló külső, szekuláris térbe kihelyezett outreach-alkalom a Szigeten felállított sátor¹¹⁷, ahol, akárcsak a Nyugati téren, a hangsúly a haszid dallamokon, a táncon van. A zsidóság, a zsidó vallás „full of joy and happiness” megmutatása *a vallás idealizált reprezentációja*. Ilyenkor valamelyik lubavicsi rabbi vagy a jesiva bócherjei válaszolnak a közlekedők kérdéseire, s ha kiderül, hogy az illető férfi zsidó, megtanítják tfillint kötni és elmondani egy imát (teljesítve így egy hétköznapi micvát). Ennek a találkozásnak fontos aspektusa a megismerkedés és a kapcsolatfelvétel.

A Chábád kapcsolatfelvétel- és kapcsolatápolási stratégiái pontosan megfelelnek a gyakran hangoztatott misszióelvüknek (vö. fennebb az EMIH alapító-okiratából való idézetet), azaz a mágikus számú 100 ezres zsidóságot¹¹⁸ akarják elérni. Valószínűleg ezért, összehasonlítva az összes magyarországi

¹¹⁶ E-mailban hetente szétküldik a szombati gyertyagyújtás pontos időpontját, a szombati időpontokat, ünnepek előtt pedig minden rituális részletet, illetve ennek magyarországi „megoldását”. Például úrlapot küldtek pészách előtt a chomec (minden, ami kovászos vagy nem pészáchra kóser) eladásához szükséges szerződésre, amelynek rítusát Interneten el lehetett intézni. Ugyanakkor újévkor (Ros HáSáná) 20 ezer család számára küldtek ingyenesen egész évre szóló szokásokat, törvényeket, imákat, imaidőpontokat, ünnepi rítusokat, zsoltárolvasási rendet, Tóra és Haftara szakaszt, olvasási rendet tartalmazó naptárat, amelyben úgy az askenázi, mint a haszid szokások és különbségeik jelölve vannak.

¹¹⁷ A Pepsi Sziget Fesztivál Budapesten nyaranta megrendezett zenei „reklámfesztivál”, amikor a könyvkiadók, zenei együttesek, lángossütők, tetováláskészítők, dillerek bemutatják és árusítják portékáikat.

¹¹⁸ Azért mágikus, mert sem a háború után, sem a rendszerváltást követően sohasem létezett olyan népszámlálás, amely ezt realitásában mutatta volna. A 100 ezret még a Soá túlélők, mínusz kivándorlók, plusz az itt maradottak lehetséges 60 év alatt történő népszaporulata sem mutathatja (vö. Stark 2002: 101-127).

vallásos zsidó honlappal, az ő honlapjuk a legaktívabb, legfrissebb, reklámretorikájuk a legprofesszionálisabb, praktikus tájékoztatásuk a legsokrétúbb. Az ő e-mail- és hagyományos postai levelezési hálózatuk (címlistájuk) a legkiterjedtebb. Rendkívül hatékony intuícióval kidolgozott PR szervező módszereikben ötvöződnek a tradicionális zsidó szokások (a közösség külsőbb köreihez tartozóknak, vagy potenciális majdani tagoknak meghívása a rabbi-családokhoz sábeszi vacsorákra, ebédekre) modernebb technikákkal (e-mail, sms, aktuális problémákról való Internetes chat). Az internetes tájékoztatáson kívül ez az egyetlen olyan irányzat, amely hét és fél éve heti (!) kiadványt ad ki *Gut Sábesz* címmel, amelyben olvasni lehet a hetiszakasról szóló kommentárokat, állandó rovatként „a rebbe szavát” (azaz szemelvényeket a hetedik lubavicsi rebbe, Menachem Mendel Schneerson beszédeiből, írásaiból), pillanatképeket a közösség életéből, hirdetéseket, praktikus háláchikus tanácsokat, és a Chábáddal való kapcsolatfelvétel módjait. E mellett időszakos folyóiratuk és számos olyan kiadványuk van, amelyeket magyar nyelven csak a Chábád kiadásában lehet olvasni. A kiadványokra jellemző, hogy a héber szöveg mellett, nemcsak a fonetikus átírást, hanem a magyar fordításokat is tartalmazza.

c. A visszatanítás technikái

A legfontosabb tényezőnek azt a pszichológiailag, pedagógiailag és vallástudományilag kidolgozott többszintes oktatási tevékenységet tartom, amelyet a Chábád az utóbbi években folytat: alább azért idézem a honlapjukon található tevékenységeik összefoglalását, mivel ebben a témám szempontjából alapvetően releváns módon mutatkoznak meg a valláshoz „visszatérőkre” vonatkozó célkitűzéseik, outreach politikájuk, és ennek reprezentációs technikái. *„A zsidóság jövőjének kulcsa a megfelelő oktatási rendszer kezében van. Egyesületünk igyekszik minden korosztály számára megfelelő oktatási formát kínálni.*

Gán Menáchem Bölcsőde és Óvoda: Az Orbánhegyen, gyönyörű környezetben található intézményünkben játékos, szórakoztató formában vezetjük be a gyermekeket a zsidóság sokszínű világába. Kétnyelvű pedagógusaink észrevétlenül alapozzák meg a kicsik angol nyelvtudását.¹¹⁹

Bét Menáchem Iskola: Jelenleg négy évfolyamos iskolánkban arra törekszünk, hogy a gyermekek autentikus zsidó környezetben sajátíthassák el a világi és vallási tárgyakat. Az oktatás színvonalát Réz Gáborné, az ELTE Radnóti Miklós Általános Iskola és Gyakorló Gimnázium igazgatónöje garantálja. Kiemelten kezeljük az angol nyelv és a számítástechnika oktatását. Mindkét intézményünkben helyben főzött, friss kóser étkezést biztosítunk és lehetőség van iskolabuszunk igénybevételére is.

Pesti Jesiva: 1998-ban alapított felsőoktatási intézményünk ötven év óta az első¹²⁰ a maga nemében Magyarországon, és az egykor oly híres magyarországi jesiva rendszer hagyományait kívánja folytatni. Hallgatóink egy része a tengeren túlról, illetve Izraelből érkezett egyéves program keretében, a helyi fiatalok pedig előadások keretében, vagy tutoriális rendszerben, tanulópárral fejleszthetik tudásukat. Előadásaink a zsidó tudományok minden ágát igyekeznek lefedni, témáink között egyaránt megtalálható a

¹¹⁹ Az óvodába számos olyan gyerek is jár, akinek a családja nem vallásos, esetleg nem is zsidó származású, másrészt azok a szülők is ide íratják a gyerekeiket, akik más irányzathoz tartoznak. A gyerekek az óvodában héberül, jiddisül is tanulnak zsidó dalokat, az ünnepeket, szokásokat közösen eljátsszák velük. Így azok, akik otthon semmilyen ünnepet nem tartanak, megismerkedhetnek ezek gyerekváltozatával. Az óvoda a héber anyanyelvű rebecenek vezetésével működik, akiknek nincs óvónői képzettségük, azonban vannak szakképzett óvónőkkel is tartott foglalkozások.

¹²⁰A Kazinczy utcai Budapest Kollel azonban már a kilencvenes évek elejétől működött voltaképpen jesiva-rendszerrel. A jesivába hagyományosan azok a fiúk járnak, akik még nem házasok, és többnyire egész nap tanulnak. A Kollel hagyományosan a házas férfiak délutáni-esti tanulóhelye, azonban Budapesten ezt jelenleg nem lehet így elkülöníteni, a Kollelben sok nőtlen, fiatal fiú tanul. Ugyanakkor egyik helyen sem összpontosíthatnak csak a Talmud-tanulásra, mivel mindig vannak olyan kezdők, akiknek e „jesiva-rendszeren” belül az alapokkal kell kezdeni (héber nyelv, Tóra, alapvető háláchá).

Tóra, a Talmud, a zsidó jog, filozófia, misztika és történelem vagy a héber olvasás és írás tanfolyam. Komoly tanulási szándékkal bíró hallgatóinknak külföldi tanulmányi ösztöndíjat tudunk biztosítani, több fiatal jutott így el izraeli és amerikai jesivákba.

A magyarországi zsidóság szellemi életének felvirágoztatása és a magyarországi jesivák hagyományainak újjáélesztése érdekében a Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület Budapesten „Pesti Jesiva” néven a zsidó tudományok oktatásának hagyományos elvein alapuló, felsőszintű oktatási intézményt alapított 1998-ban. Az intézmény abban a Vasvári Pál utcai zsinagógában folytatja tevékenységét, amely százhusz esztendővel ezelőtt éppen azzal a céllal épült, hogy benne jesiva működjék.

A magyar zsidóság történelme során mindig büszke volt híres, kiterjedt és rendkívül magas színvonalú jesiva rendszerére. Ennek a rendszernek a legnevesebb jesivái közül néhány a pozsonyi, a Hundsdorf (Hunfalu)-i, a pápai, a váci, az egri és a makói jesivák, ahonnan növendékek százai kerültek ki minden évben, hogy 4-5 éves vallási tanulmányaik befejeztével polgári állásokban helyezkedjenek el, vagy más esetben rabbik, Tóra-másolók, sakterek legyenek. A jesivákból kikerülő bocherek, leendő családapák, biztosították a magyar zsidóság fennmaradását és virágzását. Sőt ma is világhírű rabbinikus művek szerzői is voltak köztük. Ilyen például a Keren Lödavid (Grünwald Lázár r., Szatmárnémeti), a Lövöse Mordecháj (Winkler Márton r., Hegyalja-Mád), vagy a Máhárság (Grünfeld Simon r., Búdszentmihály). A II. világháború után még működött jesiva például Szombathelyen, Egerben, Pakson vagy Nyíregyházán, ahol még ekkor is sok száz diák tanult. Az utolsó magyarországi jesiva Soltoadkerten (Jakobovics rabbi vezetésével) 1956-ban zárt be. Ekkor ott még 50 diák tanult, akik tanáraikkal együtt disszidáltak. A Tóratanulás ugyan soha nem szűnt meg Magyarországon, de a hagyományos, jesiva rendszerben, egész napos, intenzív tanulásra módot adó intézmény 1956-tól a Pesti Jesiva elindulásáig nem volt.

A Jesivában a kezdő és haladó érdeklődők számára is egyaránt lehetőség nyílik a zsidóság megismerésére sokoldalú előadások keretében. Továbbá lehetőség van egy személyes tutorra, ahol a kiválasztott témában a Jesiva egyik rabbinövendékével lehet párban tanulni. A Jesiva közösségi összejöveteleket is szervez, mint például Chánuka ünnepség a Nyugati téren, purim bál, minden péntek este Kábálát Sábát, a szombat fogadása és péntek esti

vacsora. A programjainkat és előadásainkat sok olyan zsidó fiatal is látogatja, akik otthonról nem ismerik a zsidó hagyományokat és szokásokat. Néhány fiatalnak biztosítani tudjuk, hogy Magyarországon szerzett tudásukat külföldi jesivákban gyarapíthassák. Minden nyáron kéthetes nyári szabadegyetemet tartunk, JesiVAkáció néven, zsidó fiataloknak. Pepsi Sziget keretében is saját sátrunkban, változatos programokkal fogadtuk az érdeklődőket.

A jesiva a Vasvári Pál utca 5. szám alatt, a Sász Chevra lubavicsi zsinagógában működik Oberlander Báruch rabbi vezetésével.

Péntek esténként számos fiatal látogat el Vasvári Pál utcai zsinagógánkba, ahol közösen, dallal és tánccal fűszerezve fogadjuk a szombatot, melyet közös, ünnepi vacsora követ. A nagy érdeklődés miatt időnként a Goldmark teremben tartjuk a vacsorát, ahol egyszerre akár 300 fiatal számára biztosíthatjuk a szombati hangulatot. Az idei évben nagy eseményre készül intézményünk.

Talmudoktatás magyarul az eredetiből A Pesti Jesiva az elmúlt hat évben nagy eredményeket ért el, és nagyban segítette a folyamatosan növekvő budapesti és vidéki zsidó életet. A Zsidó Tudományok Szabadegyetemének megnyitásával és az elmúlt évek különböző szemináriumaiával egyre inkább megnőtt azoknak az autentikus tanok iránt érdeklődőknek a száma, akik már nem csak alapszinten, hanem az eredeti szövegből nagyobb mélységekbe hatolva szeretnének megismerkedni a Talmuddal, Bibliával, zsidó filozófiával és más eredeti forrásokkal. A New Jersey-i Rabbinical College of America a Pesti Jesiva sikerére felfigyelve, arra a következtetésre jutott, hogy eljött az ideje egy kifejezetten magyar hallgatóknak szánt program elindításának. A jövő évtől a Pesti Jesivában egy jól kidolgozott tanterv és képzett oktatók segítségével lehetőség nyílik magyar diákok számára is intenzív tanulásra. Az egyéves program napi nyolc órás tanulás mellett alapos tudást és ismereteket biztosít majd. A tantervbe beletartozik az intenzív héber nyelv, a Chumás-Biblia, Talmud az eredetiből, chászid filozófia és gyakorlati ismeretek, mint például előimádkozás és lejnolás (tóraolvasás). A hallgatóknak ösztöndíjat is biztosítunk. A Jesiva hallgatói 18 év feletti fiatalok, akik egy 1 éves programon vesznek majd részt. Ez a program a hétköznapi tanrenden túl magában foglal alkalmi hétevégi programokat, és a zsidó közösségért végzendő szociális munkát is.

Zsidó Tudományok Szabadegyeteme: 2003. február 2-án nyílt meg -- a Rabbinical College of America (Morristown, New Jersey) és a L. A. Pincus Foundation (Jeruzsálem) közreműködésével -- a Zsidó Tudományok Szabadegyeteme, melyen az érdeklődők magas színvonalon elmélyedhetnek olyan klasszikus zsidó tanokban, mint a Talmud, a Kabbala, a Maimonidész és mások, eredeti forrásokból. Ahogyan a nevében is benne van, intézményünk tanulmányi szintje magas és intenzív, egyetemi szintű, a Rabbinical College of America által meghatározott követelményeknek megfelelően. Ugyanakkor intézményünk fő célja nem annyira a "diplomaosztás", hanem egy olyan, mindenki számára szabadon nyitva álló egyetem kialakítása, ahol a tanulási módszer leginkább a jesivai tanuláshoz hasonlít, melyben a témát a szöveg értelmezésével, vitával és közös beszélgetéssel értjük meg, elemezzük.

Az Egyetem egyidejűleg külön tankönyvsorozatot is indított, A Zsidó Tudományok - Fejezetek a klasszikus forrásokból címmel. Ebben a közel 300 oldalas, terjedelmes anyagban a Talmudból, Maimonidész munkáiból, a zsidó filozófia és misztika műveiből válogattunk és fordítottunk. Például az itt megjelentetett Talmud-fordítás, amely a Talmud valódi, vitázó jellegét jól tükrözi, kizárólag a Szabadegyetem tankönyveiben jelenik meg. A fordítások nagy része a héber, jiddis vagy arámi eredetiből erre a programra készült, alkalmanként korábbi magyar vagy angol fordítások felhasználásával. A könyv anyaga illusztrációkkal és térképekkel van kiegészítve, ezzel is segítve a könnyebb érthetőséget. A sorozat az Egyetem minden szemeszterén újabb külön tankönyvvel gazdagodik. 2005 tavaszán is lehetőség nyílik egy olyan intenzív tanfolyamon való részvételre, ahol a hallgatók három hónap alatt megismerkedhetnek a zsidó tudományok, a Talmud, a filozófia, a Kabbala, a jog struktúrájával, a zsidó gondolkodásmód gyökereivel, és még az imakönyv használatát is elsajátíthatják. Erre a szemeszterre is külön magyar nyelvű tankönyvet biztosít az Egyetem, teli friss Talmud, Maimonidész, Kabbala fordításokkal. Az általános témakörök mellett behatólag tárgyaljuk a zsidó házasság törvényeit; Mózes I.; Isten nevei és a szférák főbb témaköröket, áttekintve az ősi és korabeli zsidó forrásokat.

Zsinagóga: Oberlander Báruch rabbi 1994 óta látja el a rabbi teendőket a budapesti Sász Chevra zsinagógában (VI. Vasvári Pál utca 5.). A Pesti Jesivának is ez az épület ad

otthont, mely ezáltal ismét virágkorát éli. Az 1886-ban alapított zsinagóga hosszú évtizedekig a Tóra-tanulás egyik központja volt, azonban az utóbbi évtizedekben híveinek létszáma tragikus mértékben lecsökkent. A Jesiva hatására újra telt ház van, közösségünk átlag életkora kb. 30 év, mivel a fiatalok igen kedvelt célpontjává lettünk mind szombatonként, mind az ünnepek alkalmával.

Hanna Zsidó Női Klub: A Hanna Klub abból a célból alakult, hogy a hazánkban élő zsidó nőknek olyan környezetet teremtsen, melyben barátságok kialakítása, a zsidó történelem, hagyományok megismerése révén magabiztosabb, nagyobb önbizalommal járó életvitel kialakítására lehet mód. A Klub óriási sikert aratott, és bátran állíthatjuk, hogy minden tag egy baráti társaságban második otthonra lett.

Rabbinátus: Legfontosabb tevékenységei: zsidó származás igazolása, esküvők tartása, gett (válólévél) kiadás és háláchikus kérdésben döntéshozás.

Nyári Zsidó Szabadegyetem: JesiVAkáció: Nyaranta kéthetes, intenzív program keretében nyújtunk lehetőséget a zsidóság alapjainak megismeréséhez. Az elméleti és gyakorlati témákat egyaránt felölelő előadások során a hallgatók belekóstolhatnak a jesiva életbe, és átfogó tudást kapnak a zsidóságról egy fiatal, jó hangulatú társaságban.

Pilisi Hétféje: Hangulatos hétféje zsidó fiatalok és fiatal családok részére, számos érdekes és változatos előadással, beszélgetéssel és workshopokkal, magyar nyelven, több szinten. A rendezvény fénypontja a különleges sábat, mely során a résztvevők megtapasztalhatják a zsidó pihenőnap varázsát.

Gán Menáchem Gyermektábor: Óvodás és kisiskolás gyermekek számára rendezünk nyári tábort, ahol vidám zsidó környezetben tölthetnek el két hetet.

Bár és Bát micvá: Szombat délelőtt zsinagógánkban tartunk játékos foglalkozást a kicsiknek. Ünnepek előtt különleges programokkal várjuk a gyerekeket, ilyen volt pl. az újévi sófár-készítő műhely, a peszáchi macesz-sütőde, vagy a chánukai színelőadás. A Bálint Zsidó Közösségi Házzal együttműködve egyéb gyermekprogramok lebonyolításában is részt vállalunk. Bár és Bát micvá avatásra készülődőknek külön, személyre szóló tanulási lehetőséget biztosítunk, illetve szép ünnepséggel tesszük emlékezetessé a napot.

Zsidó Sátor: A Pepsi Sziget fesztiválon sátrunkban tartunk kötetlen beszélgetéseket, vitákat és előadásokat. A zsidó érdeklődőket ebben a különleges környezetben próbáljuk

örökségükhöz közelhozni, a nem zsidó látogatóknak pedig betekintést nyújtunk a zsidó gondolatok és szokások világába, ezzel is bontva az előítéletek falait.

Ünnepi rendezvények: Chánuka ünnepén nyilvános gyertyagyújtást rendezünk a budapesti Nyugati téren, ahol neves vendégeket fogadunk, és dallal, tánccal, illetve az elmaradhatatlan chánukai fánkkal ünneplünk többszáz érdeklődő körében, továbbá fényeket gyújtunk más helyszíneken is. purimkor nagyszabású bált rendezünk, sok vidámsággal, jelmezekkel és az elmaradhatatlan Megila-olvasással. Peszáchkor több széder estét tartunk, és külön "tanfolyamon" készítjük fel az érdeklődőket az ünnep megtartására. Lág Báomerkor tábortűz mellett rendezünk szabadtéri összejövetelt. Az őszi nagyünnepek előtt felkészítő előadásokat tartunk és a szombati szertartásokhoz hasonlóan magyarázva, barátságos hangulatban töltjük együtt az ünnepeket.

Vidéki rendezvények: Nem feledkezünk meg a vidéki, illetve a határon túli, magyar nyelvű zsidó hitközségekről sem. Ünnepek alkalmával felkeressük őket és a közös programok során igyekszünk minél többet átadni a zsidóság üzenetéből a kicsit elfeledett kisközösségeknek is. Debrecen, Miskolc, Szeged, Nyíregyháza, Győr, Galánta, Dunaszerdahely és Érsekújvár szerepelt úti céljaink között.

Vallási szertartások: Rabbijainkhoz bátran lehet kérdésekkel fordulni, tanácsot kérni, személyes beszélgetéshez időpontot egyeztetni. Egyesületünk szakértő mohel közreműködésével számos újszülöttnek és idősebb -- akár felnőtt korú -- hittestvérünknek biztosította a brit milá, a körülmetélés lehetőségét. A már említett felkészítés után fiúknak-lányoknak rendezünk bár illetve bát micvá ünnepséget. Házasulandó pároknak a hagyományoknak teljes mértékben megfelelő zsidó esküvőt tartunk, melyet minden részletre kiterjedő felkészítéssel teszünk teljessé. A Jesiva hallgatók szívesen végzik konyhák kóserrá tételét, rabbijaink nagy segítséget nyújtanak a kóserság további fenntartásához is.

Idegen nyelvű programok: Szívünkön viseljük a Magyarországon tartózkodó külföldi zsidók spirituális életét, így rendszeresen tartunk angol, illetve héber nyelvű előadásokat, programokat. Külön figyelmet fordítunk az országban tanuló kb. 1000 izraeli egyetemistára. www.zsido.com/oktatás

Azt, hogy milyen retorikai outreach-eszközök figyelhetők meg a fenti szövegben, alább összevetem az empirikus tapasztalattal, különösen figyelve az oktatásra.

1. A zsidóságot virtuálisan idealizálnak tünteti fel azáltal, ahogy hangulati elemeket sző a hirdetménybe, és hangsúlyozottan összpontosít az archaikumra. Az archaikum nemcsak „az autentikusság” alátámasztására szolgál, hanem éppen a közösségi hangulatleírással együtt összetett hatással lehet a sokat idézett -- és vélhetőleg a Chábád európai térhódítását megelőző „piackutatásakor” pontosan felmért -- „gyökerkereső” , zsidó identitását negatív módon megélő, tagadó, háritó, szégyenlő fiatalra, aki számára a vallás archaikumának posztmodern és „full of joy and happiness” módon való megtapasztalása gyökeres változást hozhat az életébe. Azaz, az ilyenként idealizált vallás egy komplex pszichikai igényre adott válaszként adódik: amely egyrészt olyan sztereotipizált posztmodern életérzésekre adott válasz, mint a magány, a „múltnélküliség”, érzelmi töltetű zenei ritmusigény, informális tanulási igény, intellektuális igény, misztikára, ezotériára való lelki igény, aktuálisan divatos önismeret-vágy. Sikeres az outreach, ha ezen igények éppen találkoznak a három aktuális társadalmi jelenséggel: a szingliséggel, a felszabadult szabadidő mennyiséggel és a diplomások munkakezdési idejének egyre későbbre való kitolódásával.

2. A másik kézenfekvő retorikai eszköz, ami kiderül a fenti szövegekből az, hogy a Chábád azt a zsidó vallást, amit gyakorol, kínál, bemutat és átadni szeretne, úgy tünteti fel, mintha ez Magyarországon az „egyetlen” autentikus ortodox forrás lenne, s ebben a narratív modalitásban nem tart a negatív konnotációkkal terhelt ortodox szó sűrű használatától sem - szemben a hagyományos budapesti ortodoxiával, akikben még ott él a kongresszus pejoratív megnevezésének kellemetlen körülménye. A Kazinczy utcai Kollél, a magyarországi hagyományos ortodoxia központjának egyik tanára elmondta, hogy az ortodox kifejezést, noha az intézmény nevében is benne van, nem nagyon szeretik, hiszen ezt az ellenfelek ragasztották rájuk annak idején a „maradi”, „reakciós” korabeli szinonimájaként. A Chábád viszont nemcsak hogy

zökkenőmentesen használja, hanem tevékenységeinek legitimizációs, kvalifikációs címke gyanánt állandó jelzője.

Ugyanakkor empirikus kutatás során is igazolható, hogy az ortodox kifejezés mai jelentése értelmében (ti. hagyományhű, törvénykövető, háláchikus életet élő) a Chábádot ellenzők semmilyen kifogást sem emelhetnek ellenük.

3. A Chábád intézmények „első”, „egyetlen”, „egyetlen autentikus”, „a háború után először”, „csak itt” és „csak most” szignáljai a reklám sürgettető technikáival a posztmodern kognitív pszichológiában éppen divatos „felzárkózási paranojára” apellálnak. Ezzel azt sugallva, hogy ez a pillanat az, amit nem szalaszthat el, csak most van meg annak a kihagyhatatlan lehetősége, hogy pótolja mulasztásait, és azonnal menjen el az egyetlen autentikus zsinagógába, kezdjen el tanulni, hiszen a zsidó hagyomány – és egy kognitív retorikai csúsztatással sugallva -- ez énének még hiányzó tartozéka, jussa, gyökere, életének hiányzó kontextusa. A felzárkózási paranoját azzal élezi ki, hogy egyrészt megkérdőjelezhetetlenül fogyatékosnak, szegénynek tünteti fel a mágikus 100 ezres zsidóságot, aki még lemaradt a zsidó valláshoz való visszatérésről. Az outreach mint mentőakció így minden szinten eleve – finis sanctificat media – pozitív értéként tételeződik.

Sturovics Andrea elemzi például a chánuká alkalmával terjesztett plakátot, amely egy nagypapát és unokáját ábrázolja. A kép egyértelműen azt sugallja, hogy „kimaradt a második generáció”. A nagyapa szokásaihoz az unokának kell visszatérnie. Sturovics elemzésében azt állítja, hogy a közbülső generáció kihagyása a képről azt is mutatja, hogy a Chábád a háború utáni nemzedék világlátását, értékrendszerét semmisnek tekinti, és kimondatlanul ennek figyelmen kívül hagyására szólít fel (vö. Sturovics 2005b 1-7). Az utalás ugyanakkor arra is vonatkozhat, hogy a fiatal vallásos báál tsuvá generáció jobban teszi, ha ateista szüleivel nem vitatkozik, sőt párbeszédet sem kezdeményez velük.

4. A Chábád oktatás a hirdetésekben és az idézett honlapon úgy tűnik, rendkívül hatékony, hagyományalapú, emberléptékű, ugyanakkor modern világi

igényeknek megfelelő, és lefedi a teljes oktatási skálát az óvodától, az iskolán, a jesiván, és szabadegyetemen keresztül, ma már a főiskoláig. Voltaképpen a gyakorlatban jelenleg az óvoda működik ténylegesen nagyobb létszámmal, a szabadegyetem és a főiskola kislétszámú, informális, azonban kiválóan szervezett oktatási programmal rendelkezik. Az oktatás tartalmának és oktatási segédanyagainak esetében a honlapot vizsgálva a reklám hiperbolizálási technikájának ellentéte tapasztalható. A gyakorlatban gyakran széleskörűbb, színvonalasabb, elmélyültebb tananyaggal találkozni, mint azt meghirdetik.

Az oktatás tematikáját megvizsgálva: például a 2005-ben Pilisen rendezett szeminárium¹²¹ előadásaihoz kapcsolódó tanulmányfüzet a következő fejezetekből épült fel: 1. Bemutatkozás (a rabbik, előadók rövid szakmai önéletrajza); 2. Források; 3. Biblia (Möcorá hetiszakasza, a poklosságról. Magyarul); 4. A Talmudi oldal (Bráchot traktátus, a Smá mondásának idejéről, csak héberül); 5. Nők a talmudban (magyarul, könnyű, elbeszélő stílusban olyan talmudi történetek, amelyekben a nők szerepéről, kötelességeiről, a nők hőstetteiről van szó); 6. Zsidó jog és etika (jegyzet-apparátussal felszerelt aktuális társadalompolitikai tematikájú tanulmányok, amelyek a demokrácia, az orvosi kísérletek, eutanázia és a besúgórendszer problémáit a zsidó jog felől elemzik); 7. Chászid filozófia (részletek a lubavicsi rebbe üzeneteiből, történeteiből, beszédeiből); 8. Zsidó kultúra és történelem (Rabbi Snéur Zálmán „egy makulátlan lélek keze írásának” grafológiai elemzése Ruth Zucker által, amelyben a grafológusnő a rebbe szkennelt kézírásmintáját is közreadja, és a kézírásból a rebbe érzelmeit, lelkiállapotát, személyiségét analizálja).

Megvizsgálva ezeket az oktatási tárgyakat, tematikát, kitűnik, hogy a tanterv gondosan megtervezett, különböző célcsoportokat érint, amely elsősorban a tanulási szintek szerint (kezdőtől a haladóig), másrészt értelmi képesség, világi műveltség szintje és területe, illetve érdeklődési beállítódás szerint variálódik.

¹²¹ Évente kétszer rendezik meg ezt a szemináriumot ugyanott.

Kevés zsidó vallási irányzat engedi meg magának azt, hogy ne az intézménye tekintélyének pulpitusáról beszéljen, hanem a célközönség érdeklődésének és színvonalának megfelelően. Természetes, hogy egy megvalósuló tanulásban a legelittebb intézménynek is adaptálódnia kell a befogadóihoz, azonban nincs arról tudomásom, hogy ezt tematika, pedagógiai módszertan ilyen szofisztikált szintjén más is gyakorolná. A Chábád egyfelől *chávrutában* (páros tanulásban) neves rebbékkal, rabbikkal való tanulásra ad alkalmat, másfelől, ha kell, tud éppenséggel grafológiát is „kínál”.¹²² Érdekes, hogy míg a Brácht traktátus csak héberül olvasható a fennebb említett kiadványban, addig a női történetek csak magyarul. Gondolom, nem teljesen mellékes a kiadvány szerkezete sem: a kiadvány elején a Hetiszakasz és a Talmudi oldal olvasható, középen tudományos munkák, a legutolsó írás pedig a grafológiai elemzés, amely „Zsidó kultúra és történelem” főcím alatt található. A kiadvány és az előadások, a korlátolt mainstream, vagyis a monokoncepció helyett, nyitnak a világi tudományok és „szubtudományok” felé, széles spektrumú lehetőséget kínálva -- felkészültségtől függetlenül -- bárkinek.

Ugyanezt a változatos kínálatot tapasztaltam más tanulási alkalmak, előadások, szemináriumok pedagógiai módszertani felépítésénél is. Lássunk két

¹²² Például, érdekes, hogy kik tanulnak Kabbalát. Mindenekelőtt tudni kell, hogy a Kabbala a zsidó tudományok legezoterikusabb műfajai közé tartozik. A hagyomány szerint 60 év feletti férfiak tanulhatják, ha a rabbi értelmi képességüket megvizsgálva engedélyt ad rá. Ugyanakkor a haszid irányzatok, különösen a lubavicsiek előszeretettel hivatkoznak a Kabbalára (például a Tánjá is erre alapszik). A Chábádnál terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a Kabbalakörre többnyire egyedülálló, elvált, középkorú nők járnak, akik e mellett az asztrológia, feng shui, kézzmasszázs-diagnosztika, angyalkultusz, vagy különféle ezoterikus önismereti módszerek vagy az agykontroll iránt érdeklődnek. Ilyenként a Kabbala (legalább) két szinten „tananyag”, egyrészt a zsidó tudományokban a „haladóknak” mint haszid filozófia, misztikus tudomány vagy misztikus interpretatív módszer, másrészt a kicsit még „kezdőknek”, a saját ezoterikus érdeklődésükből való lépés a zsidó hagyományok elé éppen az ezotériára ráhangolható miszticizmus lépcsőjén át.

példát: a „*Kérdezd a rebbecent! Gyakorlati felkészülés pészáchra*” című előadás (nőknek) óravázlata a következőképpen írható le: A két rebecen (Devorah Lea Hurwitz és Oberlander Batsheba) kis csoportokra osztotta a résztvevőket, majd két színes kartont adott mindegyik csoportnak. A kartonon minden csoport számára más-más két állítás volt, amelyet a csoportnak meg kellett beszélnie, ezután be kellett mutatnia a többieknek, majd ezt alapos érvekkel alá kellett támasztania. A kartonokon például ilyen szövegek voltak: „Szeretném, ha a 16 éves fiam részt venne a széder estén, de nem tudom, hogyan vegyem rá.” „Szeretnék mikvébe járni, de a férjem nem ért vele egyet, nem tudom, hogyan magyarázzam el neki a fontosságát.” „Szeretnék kósert tartani, de nagyon nehéz.” „Szeretném megtartani a szombatot, de...”

A rebecenek tehát ahelyett, hogy frontálisan tanítottak volna, inkább előre megfogalmazták a nem- vagy kevésbé vallásosak kifogásait, kimagyarázásait, és ezek ellen érveltettek. Vagyis pedagógiailag két lépés eleve átugrásával oldottak meg egy klasszikus outreach problémát. Az első lépés: a kartonok személyragozásával (szeretnék szombatot, kósert, mikvét) eleve elkerülték azt, hogy nekik kelljen a szombat, a kórság, a mikve fontosságáról beszélni ahhoz, hogy az első személyben „szeretnékké” interiorizálódjon mint vágy. Ehelyett előre úgy fogalmazták meg a dilemmát, hogy abban a „szeretnék” evidencia volt.

A második lépést pedig azzal ugrották át, hogy a *de* után azonnal megfogalmazták a lehetséges kifogásokat a dilemma ellen. Ezzel pedig a résztvevőknek voltaképpen két lehetősége maradt volna: vagy elutasítani a problémát (amely a szeminárium kontextusát tekintve nehezen elképzelhető), vagy – függetlenül saját vallásgyakorlási szokásaiktól – érveket keresni (saját) kifogásaik ellen. Mivel az első lehetőség megszűnt már akkor, amikor a „szeretnék” evidenciaként tételeződött, voltaképpen egyirányú érvelésnek lehetett helye. Így nem az előadónak kellett kimondania a megoldást, hanem a résztvevők „találtak rá” erre, amely a vallásos re-szocializáció első fázisában nem mellékes tényező. Az érvelés során vegytiszta báál tsuvákhoz szabott ötlet

termelődött például arra, hogy hogyan kell vallásossá nevelni a gyerekeket, bevezetni a szexuális tisztasági szabályokat a házasesetbe, és hogyan lehet az urbanizált környezetben egy dolgozó embernek megoldania a szombattartást. A megoldások pedig az outreach alapelveként egyénre-szabottak, és az egyén saját vallási határaihoz mértek lettek – éppen azért, mivel a résztvevő csoportok válaszaiként hangzottak el. Felnőttoktatásban nem talákoztam ehhez hasonló kitűnő pszichológiai-pedagógiai zsidó outreach konstrukcióval Magyarországon.

Emellett léteznek teljesen más típusú tanulások is, amelyeknek „óraterve” elmélyültebb szövegtanulásra összpontosul. A Talmud-tanulás (inkább férfiak számára), a zsidó jog és muszár (etika, morál) a close reading és a hermeneutikai interpretációs szemléletek kombinációjával (nem mindig a sensus spiritualist keresve) pontos hivatkozásokon keresztüli érveléssel történt.

Összefoglalva: a Chábád Magyarországon messze a legerősebb outreach politikával operál, amelynek kulcsmozzanatai: a pszichológiailag jól kidolgozott reklám, a politikai lobb, a kognitív csúsztatásokkal kialakított, idealizált zsidó vallás reprezentációja, a többszintű, változatos oktatási rendszer, az alapvető lelki igényekre apelláló szórakoztatás, és a nem vallásosak (potenciális báál tsuvák) háttérének figyelembevétel, nem az elutasítás, hanem az erre való építkezés technikájával.

4. Neológia: az integrációs program és az asszimilációs skála

a. Asszimiláció, akkulturáció, integráció

Neológiáról ugyanúgy problematikus beszélni ma, mint a többi belülről megosztott irányzatról, mivel a kongresszus után sokféleképpen megosztott konglomerációt mutatott ez a közösség is. A neológia kutathatóságát, megfoghatóvá tételét

ráadásaként nehezíti az, hogy sajátos magyarországi képződmény, amelynek nincs kongruens külföldi megfelelője.¹²³

Ma Budapesten 14 neológ zsinagóga működik¹²⁴, ahová helyenként sábeszre körülbelül 20-60-an járnak. Ebből a 14 zsinagógából 11-ben rendeznek szombatfogadást (Kabbalat Sabbath) péntek este és másnap szombat reggeli imát. Hétköznap rendszeresen csak a Nagyfuváros utcai zsinagógában van minden reggel és este ima, a Bethlen téren hétköznap reggelenként is, a Frankel Leó utcában időnként van hétköznap is előre kijelölt napokon,¹²⁵ a többi helyen csak a szombati imát tartják meg, 3 helyen annak is vagy csak a péntek esti, vagy csak a szombat reggeli részét. (Szemben az ortodox és Chábád helyekkel, ahol minden nap van reggel-este ima, a Visegrádi utcai zsinagógát kivéve.) A meghirdetett imaalkalmak azt jelzik, hogy ekkorra elvileg eljön legalább 10 felnőtt férfi, azaz megvan a *minjen*.

Amint „A visszatérés helyei” című részben olvasható, a neológia nyilatkozataiból a kongresszus után felmerülő „zsidókérdések” megoldására a

¹²³ A neológia kifejezés csupán magyar nyelvterületen elterjedt, és nem azonos a külföldön „conservative”-nak nevezett irányzattal, amely megkülönbözteti ugyan magát a reformtól és az ortodoxtól, azonban a magyarországi neológiához képest újítóbb, például a női-férfi szerepek esetében (például a nők is viselhetnek itt kipát, illetve beleszámítják őket – akárcsak a reformok – a minjenbe). Bíró Tamás a neológia világviszonylatban való fogalmi elhelyezésekor a „konzervadox” kifejezést találta ki (vö. Bíró: www.pestisul.hu letöltés május 30).

¹²⁴ E 14 zsinagóga jelenleg belső szokás szerint az utca, vagy a tér nevééről van „elnevezve”: Frankel Leó utcai, Berevitczi, Hunyadi téri, Dohány utcai, Bethlen téri, Nagyfuváros utcai, Károli Gáspár téri, Teleki téri, Bérkocsis utcai (a Rabbiképző), Páva utcai, Dózsa György úti, Amerikai úti, Thököly úti, Zamárdi utcai.

¹²⁵ Többnyire hétfőn és csütörtökön a Tóraolvasás alkalmaikor.

tudatos integrációs stratégia olvasható ki.¹²⁶ Az integráció deklarált, felvállalt, szándékolt akkulturációvá alakult, amely a háláchán belül (ennek szabadabb interpretációjával) számos újítást vezetett be. A nemzeti nyelvű beszéd, vagy egyáltalán maga a zsinagógai beszéd (a prédikáció analógiájára) újításnak számított.¹²⁷ A zsinagóga terét a keresztény templomokhoz hasonlóan strukturálták (a Tóraolvasó állvány előre került, tornyot építettek a tetejére, az esküvőket nem a szabad ég alatt lévő hüpe alatt, hanem a hagyománnyal

¹²⁶ Elsajátítani a nemzeti nyelvet, megismerni ennek kultúráját, adaptálódni hozzá, átvenni bizonyos kulturális külsőségeket (öltözködés, haj- és szakállviselet), beépíteni a saját történelmet a nemzeti történelembe, részt venni az állami világi oktatásban, politikai, irodalmi, kulturális életben, honvédelemben, illetve csökkenteni azon vallási, kulturális sajátságok megnyilvánulását, amelyek „zsidó elkülönülés” vádjára adnának okot. Természetesen a neológoknak nem volt szándékában tudatosan lemondani a zsidó identitásról, csak ezekkel a modernizációs törekvésekkel a zsidó identitás megnyilvánulási lehetőségeit a vallás területére redukálta.

¹²⁷ „Hagyományosan a rabbi jogi személy volt, aki jobbára csak a hálácha kérdéseivel foglalkozott, vagyis szerepét háláchikus felkészültsége adta: válaszolt a fölmerült kérdésekre és döntött. Az ima és a szertartások a 'közösség megbízottja', gyakorlatilag a hazzán kezében voltak. A rabbinak a zsinagógában magában alig volt feladata. Hitszónok semmiképpen nem volt. Évente legfeljebb két vagy három alkalommal tartott beszédet. (...) A németországi reformok oda vezettek, hogy a rabbiból lassan hitszónok lett, egészen a protestáns minta szerint. Most már a prédikáció volt tevékenységében a legfontosabb elem. Jiddis helyett németül kellett beszélnie, mert azt igényelte közönsége, s ha a magyart, akkor magyarul. (...) A rabbit most már nem talmudi (háláchikus) tudása, hanem szónoki képességei szerint ítélték meg.” (Frojmovics-Komoróczy-Pusztai-Strbik 1995: 170-171). Az ortodox zsinagógákban évente csak néhány dróse hangzik el, általában nagy ünnepek alkalmával (a Kazinczy utcában jiddisül). Vannak „modernebb” neológ zsinagógák, ahol a Kabbalat Sabbath (a szombat fogadás) és Mááriv (esti ima) között hangzik el magyar nyelven a beszéd bent a zsinagógában, a „hagyományosabb” neológ helyeken pedig egy külön helységben, a szombati imák befejeztével, a kidus (borra mondott áldás) után.

ellentétben, a keresztény szokáshoz hasonlóan, bent a zsinagógában tartották), a rabbik kiemelkedő szerepeket kaptak, viseletük a protestáns lelkészek talárjához lett hasonló. Az orgona és a vegyes kórus bevezetése háláchikus vitákhoz, a neológia belül is konfliktusokhoz vezetett.

E tudatos integráció azonban az asszimilációs skálán lavinaként indult el, így a modernizációs törekvések következményei ma a neológia alapvető problémájaként jelentkeznek. Ugyanis az integráció nemcsak a nyelvcsere, a vallási tradíciók leépítését és akkulturációját vonta maga után, hanem a 19. század végétől egyre fokozódó kikeresztelkedési tendenciát is (vö. Karády 1997: 134-135; 2001: 263-294). Alig fél évszázaddal a kongresszus után Szabolcsi Lajos (az *Egyenlőség* szerkesztője) több ízben ír a neológia „kitéréséről”, „hitehagyásáról” (Szabolcsi 1993: 284), voltaképpen arról a bekövetkezett veszélyről, amellyel az ortodoxia a kongresszuson évelt.¹²⁸

A budapesti neológ zsinagógák és közösségeik ma is megosztottak, ugyanis egyes helyeken erőteljes a neológ modernizáció (vegyes ülésrend, vegyes kórus, orgona, szószék, torony), mint például a Dohány utcai zsinagógában, amelyet a „vallásosabb” neológok is „székesegyháznak” gúnyolnak. Azonban vannak olyan helyek, mint például a Bethlen téri zsinagóga, amelyet a rabbi „visszareformált” vallásosabbá. Az ortodox családból származó, ám neológ rabbi itt fokozatosan visszaállított olyan hagyományosabb szokásokat, mint például a női részt elkülönítő függönyt, a mechitzát, ugyanakkor nem beszél magyarul a

¹²⁸ Szabolcsi a kommunizmusról írja 1919 körül: „egy irányt mutatnak: az ősi hittől való eltávolodást, a régi zsidó erkölcsből való kivetkőzést, a megfutamodást a szülők emlékezetétől és az apák tradícióitól. És az, hogy ilyenek akadhettek, hogy lehetnek ezerszámra kitérték és százszámra kommunisták: ez olyan bűn, ami gyermeknevelésünk és ifjúságunk elhanyagolásának kérdése. A liberális éra világjában és napfényében nem törődtünk a fiatalsággal. Nem neveltük eléggé zsidónak: ezért tértek ki olyan sokan (..) Idegen eszmevilágok erősebbek voltak, mint a mi egyházi és világi neveltetésünk.” (Szabolcsi 1993: 284).

nagyzsinagógában, magyar nyelvű drósét csak a kidusteremben mond, nem visel talárt, fekete kalapban vezeti a szombatköszöntő imát, és -- néhány neológ rabbival szemben -- családja ortodox életmódot él.¹²⁹ Itt, mint ahogy például a Hegedűs utcai, Nagyfuvaros utcai, Páva utcai, Hunyadi téri zsinagógákban is, a Tóraolvasó állvány közepén van, a közösségi, rituális, nyilvános életforma pedig megfelel a háláchá előírásainak.

Az ortodoxia és a neológia között a közelmúltig az egyik alapvető vízválasztó tényező a világi tudományokban való részvétel volt. Magyarországon még a hatvanas évekig fennállt az a szokás, hogy az ortodox családok *chéderbe*, majd jesivába küldték a gyerekeiket, a neológok többnyire állami elemibe, majd gimnáziumba. Ma, amikor az egyetemi, főiskolai diploma elterjedtebb, megszerzése egyszerűbb, még mindig megfigyelhető az oktatásban való részvételi különbség: a neológ családokból származó fiatalok esetében magától értetődőbb az egyetemre, főiskolára való jelentkezés. Mint ismeretes, korábban a magyarországi ortodoxia nem helyeselte a világi oktatást, az egyetemi diploma feleslegesnek, sőt ártalmasnak, nők esetében pedig majdhogynem tilosnak minősült, szemben a neológ szokással, ahol a rabbi-diploma feltétele a világi doktorátus volt, vagy ahol a 20. század elejétől kezdve hagyományozódtak bizonyos értelmiségi foglalkozások (többnyire ügyvéd, orvos, újságíró). Ma Magyarországon az ortodox hitközség tagjai között is számos meghatározó tagnak van világi diplomája, ám ezt – interjúalanyaimtól jegyzem – „szükséges rossznak” tekintik, amely esetleg segíthet a Tóratanulásban, de nem veheti el ettől az időt. Ma a neológ közösséghez tartozó fiatalok igen nagy hányada -- nemtől függetlenül -- elvégzi az egykori Rabbiképző, ma Országos Zsidó Rabbiképző

¹²⁹ Egy zsinagóga rabbijának családi élete sok esetben közszemlére állítva, pozitív vagy negatív modellként működik: számos interjúalanyom említette saját életeseményeinek, döntéseinek magyarázataként, értékelő vagy elítélő megjegyzéssel a rabbi és családjuk viselkedését. Az outreach szempontjából ez a minta rendkívül mérvadó.

Egyetem valamelyik szakát.¹³⁰ A Rabbiképző az egyik olyan alapvető intézmény, amely meghatározza a neológia nyilatkozatainak állásfoglalását és retorikáját. Ilyenként fenntartja a magyar kultúrába való integráció alapelveit, ugyanakkor hivatkozásaiban csatlakozik az európai conservative irányzatokhoz, és hirdeti a háború előtti kongresszusi neológiával való kontinuitást. A Rabbiképzős szemlélet legfontosabb önidentifikáló technikája a Rabbiképző aranykorára való hivatkozás.

¹³¹ Mai megítélése azonban egyre negatívabb.¹³²

Feltételezésem szerint – a mai állapotokat figyelembe véve – a neológia programterve nem vezetett egyértelmű asszimilációhoz. A Milton Gordon-féle hét lépcsős asszimilációs skála legelső szintje (amely még nem feltételez beolvadást)

¹³⁰ A Rabbiképző tanáiról, szemléletéről például Moshe Carmilly-Winberger (ed.) 1986 *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977*, New York. A Rabbiképző folklisztikai kutatásairól Vogit Vilmos 2004 *A Budapesti Rabbiképző és a mesekutatók*. In. Uő. Magyar, magyarországi és nemzetközi folklisztikai tanulmányok. Budapest, Universitas.

¹³¹ A Rabbiképző weboldaláról idézem a bemutatkozó sorokat: „*A Kar a százhuszonkét éve alakult Országos Rabbiképző Intézet eredeti hivatását folytatja. Pontosabban, a rabbiképzésre - annak neológ irányára, - az istentiszteleti liturgiára és kántorművészeti képzésre szerveződött az intézmény egyetemi kara. A rabbiképzés a Kar megalakulását követően rohamosan próbált felzárkózni az ún. konzervatív rabbiiskolákhoz. A legjelentősebb külföldi zsidó intézményeknek az intellektuális és vallástudományi színvonalát kívánta elérni, azt a vallásos átélést és meditációt, melyet istentiszteleteiken képviselnek. A konzervatív rabbiképzés intézményeinek együttműködése nagy segítséget nyújtott számunkra ahhoz, hogy radikálisan továbbfejlesszük képzési szisztémánkat. Megőrizve a - főképpen - a második világháborút megelőzően létezett világhírű budapesti Rabbiképző szellemi hozadékát, és a kontinuitás jegyében legyünk képesek megfelelni a magyar és európai zsidó közösségek elvárásainak.*” (www.or-zse.hu letöltés dátuma 2005. június 7.)

¹³² Interjúimból idézek: „*a Rabbiképzőnek egykor Blau Lajos idején világviszonylatban rangja volt, ma már szellemi fogyatékosok járnak ide, és a Scheiber örökségének hangoztatásából élnek.*” „*Gyakorlatilag nincs szelekció, mindenkit felvesznek, ma nyugodtan el lehet végezni a Rabbiképzőt úgy, hogy hébertudás nélkül kerül ki onnan az ember.*” „*Aki máshol nem kap diplomát, az itt doktorátust szerezhet.*” „*Több a nő és a nem -zsidó itt.*”

az akkulturáció fokozata (Gordon 1976: 60-82). E szerint, az akkulturációs periódusban a kisebbség átveszi a többség nyelvét, kultúrájának bizonyos termékeit. A második fokozat, a strukturális asszimiláció, ha megtörténik, már a teljes asszimilációhoz (beolvadáshoz) vezethet: ez a többség és kisebbség intézményes, majd személyes társadalmi interakcióit jelenti, amely a vegyes házasságokhoz vezet, a vegyes házasság pedig az identifikációs asszimilációt vonja maga után, amely már a többséghez való odatartozás érzését jelenti. Az asszimilációs skála utolsó fokozataiként megszűnik a diszkrimináció, eltűnnek az előítéletek, majd a teljes beolvadásban a sajátos kisebbségi--többségi hatalmi konfliktusok is megszűnnek. Kovács András szerint a magyarországi zsidók asszimilációját tárgyaló modern társadalomtörténeti munkák szerzői egyetértenek abban, hogy a magyarországi zsidók asszimilációja eljutott a Gordon-féle skála harmadik-negyedik fokáig, az identifikációs asszimilációig. Ennek ellenére mégsem olvadtak be teljes mértékben, ugyanis a zsidóság továbbra is elkülönülő társadalmi alcsoportot képez (Kovács 2002: 11). A történészek, történetszociológusok ennek okát az asszimilációs szerződés kudarcában (Soá), az asszimilációs követelmények folyamatos átalakításában, az államilag ellehetetlenítő teljesítményelvárásaiban látják¹³³ (vö. Karády 2000: 257; Kovács 2002: 12).

Úgy gondolom, hogy míg az ortodoxiát az alijában és az elvándorlásban kicsúcsosodó disszimiláció, addig a neológia a fokozatos akkulturálódás mentén kialakuló asszimilációs magatartás jellemezte leginkább. Azonban az asszimilációs magatartás Gordon-féle negyedik skálájának identifikációs vetülete legalább

¹³³ Az asszimilációs elvárások átalakulását Kovács András rajzolta fel, ahol nyomon követhető, hogy miként alakul ki az egyre teljesíthetlenebb asszimilációs elvárás-rendszer, amely a monarchia idején a kaftános zsidó ellen irányul, majd az 1918 utáni antiszemita beszédmód már az akkulturálódott, álruhába öltözött (netán kikeresztelkedett) „köpönyegforgató” zsidó bankár, kereskedő ellen szól, amit a zsidótörvények formálisan is megerősítenek (vö. Kovács 1988: 605-613, Karády 1993: 33-60).

háromféleképpen nyilvánult meg: 1. A neológia külsőbb gyűrűit érintette a teljes beolvadás-kimenetelű asszimiláció. Ők azok, akik Magyarországon már semmilyen szinten sem lelhetők fel zsidókként, és a népszámlálásokkor semmilyen kategóriában nem jelölik meg zsidóként önmagukat. 2. Egy másik csoport esetében nemcsak megtorpant az asszimiláció, hanem elindult visszafelé (ez a neológ báál tsuvá csoport vagy az „etnikai reneszánszt” kulturálisan felélesztő csoport). 3. A harmadik megnyilvánulás a fentebb említett Kovács András és Karády Viktor által elemzett szituáció, amikor az asszimiláció egy adott szinten megreked, és a zsidóság a történelmi tapasztalatból kovácsol elkülönülő csoportidentitást.

b. Vallásgyakorlat

A neológ vallásgyakorlatra legtalálóbban talán Kovács András kifejezése illik: „szimbolikus tradícióőrzők” (vö. Kovács 2002). Ugyanis ebben az esetben a háláchá kevésbé szó szerinti értelmezésével és sokkal lazább szelekciójával találkozni. A báál tsuvá itt – a haszid, az ortodox és a modern ortodoxtól eltérően – alkalmi kórságot, „enyhébb” szombattartást jelent, és szinte soha nem vonja magával a *táhárát hámisspáchá* (családi szexuális tisztasági szabályok) betartását.¹³⁴

Az alkalmi kórság azt jelenti, hogy esetenként péntek este és ünnepekkor kósert esznek, de soha nem esznek disznóhúst, vagy eleve nem kóser állatot. A szimbolikus kósertartás „szigorúbb fokozata” ha soha nem esznek nem kóser vágással vágott húst, és nem isznak nem kóser bort, de a kenyérré és a többi

¹³⁴ Ugyanakkor van, aki böjtöl *jom kippurkor*, és megtartja otthon a széder-estét (Haggada olvasással, pészáchra kóser élelmiszerekkel), de egyébként sem szombatot, sem kósert nem tart. Ezt a szintet egyáltalán nem, vagy problematikusan tarthatom vagy báál tsuvának, mint ahogy azt is, akinek a valláshoz való viszonya a péntek esti zsinagógajárással merül ki. Voltaképpen, amint már írtam, mindig egyénekenként lehet eldönteni az élettörténet, családtörténet, a valláshoz való alaposabban megismert viszony és a saját identifikáció alapján, hogy kit tekintek báál tsuvának.

élelmiszerre vonatkozó kósersági szabályokat az ünnepeken kívüli napokon negligálják.

Az alkalmi szombattartás tapasztalatom szerint azt jelenti, hogy valaki például eljár péntek este zsinagógába, ám táskát visz magával (amely a cipelés tilalma miatt nyilvános szombatszegést jelent)¹³⁵, igyekszik nem telefonálni, dolgozni, vásárolni, főzni¹³⁶, de ha messze lakik, akkor fölszáll olyan járművekre, amelyek a magyarázat szerint „tőlük függetlenül működnek” már működő árammal, mint például a villamos, metró, trolis. Az általános érvelés erre, hogy „*élvezni akarják az ünnepet*”, ezért az olyan szombati törvényeket, amelyek ezt problematikussá tennék, nem veszik figyelembe. Ugyanakkor több interjúalanyom mondta, hogy időnként megtartja a szombatot, máskor meg nem, attól függően „*hogyan érzi*”.

A *táhárát hámisspáchá* és a házasság előtti szexuális és szemérmességi (cniut) szabályok betartása bizonyult tapasztalatom szerint olyan törvények, amelyet szinte senki nem tart be. Olyanok sem, akik egyébként más tekintetben vallásosnak számítanak a közösségen belül, kósert és szombatot tartanak, azonban feleségük nem jár mikvébe, házasságon kívüli kapcsolatot tartanak fent, vagy házasság nélkül szexuális viszonyuk van.

Az úgynevezett közösségi kontroll a neológ közösségekben – amennyiben helyesen tapasztaltam – enyhébb, liberálisabb (például a nyilvános szombatszegés nem jár informális kiközösítésre utaló gesztusokkal, mint a hagyományőrzőbb helyeken), és bizonyos szabályok kollektív megszegésén alapszik. Míg például a „*megszólás*”, a pletyka, „*a megnézés*”, megszegyenítés (*hálbánát pánim*) közösségi kontroll-technikája kivédi, sőt lehetetlenné teszi a nők esetében, például a rövid szoknya viseletét, addig teljes konszenzus van a férjes asszonyok hajának

¹³⁵ A nő táskacipelése a leggyakoribb nyilvános szombatszegés a neológ zsinagógákban.

¹³⁶ A főzés tilalmát valamivel ritkábban tartják meg.

szabadon hagyásáról, noha a hajelfedés ugyanúgy a *cniut* (szemérmesség) fontos szabálya.

A csendes kontroll-technikák mellett a hálbánám pánimot nyilvánosan csak olyan szabályok áthágásakor alkalmazzák, amikor valaki a 39 *meláchá*-tilalmát (alapvető munkák tilalmát) nyilvánosan szegi meg. Ilyen például a cigarettázás vagy a telefonálás a zsinagóga udvarán. Ekkor a szabálysértő direkt megszólítással konfrontálódik. Másrészt vannak bonyolultabb kontrollmechanizmusok, mint például az alábbi szituáció: *x-ről mindenki tudta, hogy autóval jön sábeszkor, és a zsinagógától két utcányira parkol. A gábe és a rabbi beszélget. Gábe: Ma hívjuk fel x-et is a Tórához. Rabbi: Inkább ne. Előttem szállt ki az autójából ma reggel.* Itt legalább két csavar van: az egyik, hogy ugyan mindannyian tudják, hogy x autóval jön, de most a rabbi szeme előtt szállt ki az autóból. Vagyis (ugyan véletlenül, de) nyilvánosan, (az egyébként ortodox életformát élő) rabbi előtt szegett szombatot. A Tórához való alija megtiszteltetés, ezért nem kaphatja meg ezt olyan, aki maga is tudja, hogy nyilvánosan is „lelepleződött”.

A neológ báál tsuvá vallásgyakorlat a „szimbolikus” háláchá-követéssel határozható meg, amelyhez számos családban hagyományozódó nem háláchikus *minhág* (szokás) társulhat. A zsidó vallásjog szerint a kötelező érvényű háláchá mellé a *minhág*, ebben a vallásgyakorlatban, nemcsak azonos érvényességűvé válik, hanem gyakran felülírja azt. Bizonyos esetekben ez azzal magyarázható, hogy a neológ vallástalan családokban léteztek olyan rituális szokások, amelyek folyamatosan fennmaradtak, a szimbolikus vallásgyakorlat pedig ezt zökkenőmentesen ötvözi. Például: valaki mondta, hogy ő tart ugyan szombatot, de mégis ír szombaton, mert a vallásos nagyapja is írt, noha a toll *mükce* (szombaton tiltott tárgy), és az írás is tiltott *melachá*. Az írásra így mint családi *minhágra* hivatkozik, noha ez ütközik a háláchával.

c. Outreach

Ami az outreach programot illeti, a neológia kevésbé van abban a kétségbeesett helyzetben, hogy létét (például minjénét) fenyegetné létszámprobléma. Azonban itt is megfigyelhetőek outreach-hullámok. Egy-egy fiatal rabbi időnként újraszervezi a közösséget, programokat kitalálva felpezsdíti a vallásos életet (ez történt például a Papp Richárd által, majd később általam is vizsgált Bethlen téri közösségben az 1990-es évek végén, vagy ma például a Károli Gáspár utcai zsinagógában). Ilyenkor pedig megfigyelhető egyfajta kvázi vallásos-kulturális-etnikai visszatérés jelenség. Több interjúalanyom éppen egy ilyen visszatérési hullám báál tsuvája.

Neológ közösségekben nincs formális, „intézményes” vagy kidolgozott outreach, amilyen például a Chábád esetében tapasztalható, azonban sok helyen vannak órák, előadások, tanfolyamok, foglalkozások, bár és bát micvá felkészítések, amelyeknek időnként kinyilatkoztatott célja a vallás úgymond „visszatanítása”. A Bethlen téren például hetente volt héber óra, gyakorlati háláchá, heti Szidra, azaz hetiszakas-olvasás. Más neológ helyen is van ún. „Talmud-Tóra”, ám ezek a tanulások többnyire csak Tóra-tanulásra összpontosítanak, kevésbé a héber nyelvtudást és alaposabb vallási ismereteket igénylő Talmudra, Sulchán Áruhra, Misná Burára. Érdekes módon a háláchát a Bethlen téren például mindenki az ún. „Doninból”, „Lauból”¹³⁷ tanulja, és nem primér forrásokból, legfeljebb az ezekhez képest terjedelmesebb és összetettebb, magyar nyelvű Kiccur Sulchán Áruhból.¹³⁸

Az outreachra tett erőfeszítés hiányának oka talán az is lehet, hogy a neológ közösségek eleve népesebbek, mint az újonnan alakult haszid vagy a

¹³⁷ Ezek egyszerűsített, magyar nyelven is olvasható összefoglalások, legfőképpen a fontosabb ünnepi előírásokra összpontosítanak, ugyanakkor adnak egyfajta könnyű „lelkigyakorlatot” ezekhez (vö. Donin 1999; Lau 2000).

¹³⁸ A Sulchán Áruh magyar nyelven is olvasható rövidített változata. Vö. Glosszarium.

reformirányzat, itt ugyanis a közösség mutat egyfajta kontinuitást, amelybe a természetes ritmusú lemorzsolódás és bekapcsolódás is belefér. A Bethlen téri, Hegedűs Gyula utcai vagy a Frankel Leo utcai közösségek például -- a közös találkozások számát, az egyének közötti kapcsolatok intenzitását, egymás életében való részvételét, közös tevékenységeiket figyelembe véve -- lazábban szervezettek, mint a haszid vagy az ortodox közösségek. Sokan csak a nagy ünnepekkor találkoznak, azaz évente mindössze háromszor (ros hasana, jom kippur, pészách), mások minden ünnepen, azaz évente mondjuk 8-10-szer (ros hasana, jom kippur, szukot, Szimchát Tora, chánuká, purim, pészách, sávuot),¹³⁹ és ezeken kívül családi, ún. egzisztenciális vallási rítusok alkalmával (brit milá, bár micvá, esküvő, temetés). Vagyis a közösség önszerveződése kevésbé integrált, azonban a gyakori és nagyléptékű fluktuációnak kevésbé van kitéve.

A neológ közösségek szerveződése esetében érezhetően hangsúlyosabb a körzet szerepe. Míg például a Visegrádi utcai modern ortodoxnak tartott zsinagógát ennek „mainstreamje” alapján választja valaki, addig a neológ közösségeket (hacsak nincs szó egy, fentebb említett „felpezsdülés” hullámról) a családi hagyomány vagy lakóhely szerinti „odatartozás” szervezi össze. Elmondható, hogy ezek a zsinagógai közösségek inkább „öröklődnek”, mint a többi ortodox, haszid vagy reform.

Ami a báál tsuvá utat illeti, az interjúim és tapasztalatom alapján megállapítható, hogy a neológ közösségek többnyire kezdeti stádiumként, első állomásként szerepelnek. Ez azonnal két problémát vet fel: 1. a neológ közösségekben nem lehet báál tsuváként lenni? 2. A neológ közösség vallásos létformája „nem elég vallásos” ahhoz, hogy báál tsuvának neveztessek?

Mivel a báál tsuvá életforma kizárólag egyéni helyzetekben értelmezhető, egyelőre csak egy másik perspektívába helyezem a kérdést: lévén, hogy a neológ közösségek vallási szigorúsága enyhébb, mint az ortodox közösségé,

¹³⁹ Az ünnepekről lásd a glosszáriumot.

szervezettségük lazább, a neológ „szellemiség” az ún. báál tsuvá úton akkor igényelt, amikor még valaki „az elején van”, keveset tud, bizonytalan, elvegyülni akar, vagy tapogatózik. A másik eset az út másik vége, amikor valaki már végigjárta a lépcsőfokokat, megismerte a vallás ortodox életformáját, de egy interjúból idézett közhasználatú belső terminussal élve „kipörgött a vallásból” és „mérsékeltebb vallásosságot keresett”.

Azt, hogy a neológia egy fokozat a báál tsuvá vallásosságának skáláján, megvilágíthatja az a kérdés, hogy miért használatos a „kipörgés” kifejezés. Azaz, miért jelölik úgy a belső nyelvben, hogy valaki vallásosságának intenzitását lazítva az ortodoxiából „kifelé pörög” (vagy *kiszáll, kilép*) a neológiába? Vagyis a nyelv kognitív szemantikai struktúrája magában hordja azt az „értékelő”, pontosabban „értékítelő” attitűdöt, amelyet a legdemokratikusabb értelmezés sem tud eltüntetni: ti. a báál tsuváság kétirányú fokozatokban mérhető, és ebben a neológ vallásosság -- szintén a közösség szóhasználatával élve -- „lazább”, „kevésbé vallásos”, azaz a gyűrű külsőbb peremén van. (Nota bene: a „bepörög” (ti. az ortodoxabb életforma felé) jelentése ugyanebben a belső nyelvben a „becsavarodik”, „megbolondul”, „beszippantódik” kifejezés szemantikai mezőjével is érintkezik.)

4. Hagományos Ortodoxia

a. A „Kazinczy utca” mint szimbólum

Mai budapesti ortodox zsinagógák a következők: a Kazinczy utcai, a Dessewffy utcai, az Alma utcai szeretetotthon és a Visegrádi utcai modern ortodox „fiókimaház” (ez utóbbit a modern ortodoxia fejezetben tárgyalom). Míg a neológia „társadalmát” nehezebb zsinagógák köré szervezve láthatóvá tenni egy kutatási absztrakcióban, addig – ehhez képest – az ortodox közösség sokkal integráltabb képet mutat.

Belső becslések szerint körülbelül 100 olyan személyről van szó, aki mindennapi vallásgyakorlatában a mai magyarországi ortodoxia elkötelezettje. Saját kutatásomban 202 személyből 38 tartozik a hagyományos ortodoxiához. E mondatban két óvatosság is van: az egyik, hogy az ortodoxiát „mai magyarországi” jelzővel vezettem be, a másik az „elkötelezettség” kifejezés. Mindkettő voltaképpen elvonatkoztat attól a képzettől, hogy volna a Sulchán Áruchon alapuló ortodox vallásgyakorlat-idea, mely egyformán érvényesülne Bécsben, Párizsban vagy New Yorkban, s talán implikálja azt, hogy létezik egy sajátos, mai, magyarországi ortodoxia, amely a magyarországi viszonyok közötti (valláspolitikai, oktatási, kóser infrastruktúra, hitközségek kapcsolatai, a közösség belső dinamikája) ortodox vallásszerveződést és egyéni vallásgyakorlatot jelöl.

Interjúszövegekből, a zsidó élet mindennapi mozgásából kiderül, hogy a magyarországi ortodoxia a Kazinczy utca köré szerveződik, nemcsak a gyakorlati vallási praxisban, hanem azok mentális térképén is, akik egyébként nem használják az ide tartozó intézményrendszert. Itt, a régi zsidó gettó területén belül, a Kazinczy utcában van az a hely, ahol megtalálható az egyetlen mikve (rituális fürdő), kóser étterem, kóser pékség, kóser húsbolt, a Kollel (tanház), parókabolt, a közelben még egy-két kóser bolt, kegytárgyakat és vallásos könyveket árusító bolt, vagyis az a zsidó infrastruktúra, amelyet a vallásos családok naponta használnak. Interjúszövegeimből a Kazinczy utcának mint a magyarországi vallásos zsidóság

kognitív térképen elhelyezkedő hiteles zsidó helynek, szignifikáns funkciója abban is kiemelkedik, hogy ez az egyetlen olyan hely, amelynek, ha nem is a koncepcióját, de a szimbolikus „hekserjét”¹⁴⁰ mindenki elfogadja. A már idézett kerekasztal-beszélgetésen az ortodoxia képviselője megerősítette ezt a képzetet: „Az ortodox irányzat a legrégebb és a leghitelesebb, mert töretlenül folytatatja a sok évszázados hagyományt. (...) Mi lehetünk sokfélék, de a tanítás egy. Elfogadhatatlan az a vélekedés, hogy a 613 parancsolatot ma már nem lehet a mindennapokban megtartani. (...) A dolog egyszerű: aki betartja a Tórát, jó úton jár, aki nem, asszimilálódik.” (vö. Appendix 5.)

Másrészt ugyancsak az interjúszövegek mutatnak rá arra, hogy zsidó közösségekben, körökben, csoportokban a Kazinczy utca sokszor mintegy ismeretlenül, vagy hallomás alapján kialakított vallásos élet-idea, az igazi ortodox életvitel jelképévé magasztosul, vagy éppen ellenkezőleg – ám szintén empirikus tapasztalatok nélkül – a hitbuzgóság sötét, fanatikus helyévé minősül. Néhány példa erre: 1. Az Arachim nevű nemzetközi outreach szervezet tanítója tanácsolja a vallással ismerkedők számára: „Ha komolyan akarod csinálni ezt a vallást, akkor a Kazinczyba kell menni, a többiek nem komolyak”. 2. Vitaestet szervez valaki, az est során többször hangsúlyozza, hogy bárki ehét a süteményből, mert a Hannából van...¹⁴¹ 3. Valaki mesél egy izraeli cháredi barátjáról: „... erre a sábeszre muszáj a Kazinczyba mennem, mert a cháredi barátom csak a Kazinczy utcában hajlandó imádkozni.” 4. A Kazinczy utcai ortodox vallásossággal kapcsolatos leggyakoribb,

¹⁴⁰ A heksér olyan kósersági pecsét, amelyet egy rabbi ad valamilyen termékre, annak jeléül, hogy ellenőrizte és rituálisan megfelelőnek, kósernek, tisztának találta. A hekserek az idők folyamán státushierarchiába rendeződtek, és a tekintélyelv, az adott hagyományhoz való kapcsolódás szerint egyesek elfogadják vagy elutasítják az adott rabbi hekserét.

¹⁴¹ A Hanna a Kazinczy utcai zsinagóga udvarán lévő ortodox kóser étterem, amelyet az ortodox hitközség működtet, és innen kerül ki a mezsgia (kósersági ellenőrző) is.

kognitív hiperlativuszt magában rejtő nyelvi szerkezet egy adott cselekvés legitimizálására használt összehasonlítás: „a Kazinczyban is így csinálják”.¹⁴²

A negatív előítéletek ilyen elképzelésekből táplálkoznak: „a Kazinczyban senki nem olvashat világi könyveket”, „feketék” (ti. öltözetük), „bezárkóznak”, „ha nem tudsz héberül, jiddisül, kinéznek, elüldöznek onnan”, „ha nem élsz olyan fanatikusan, mint ők, keresztülnéznek rajtad”. A képzetek legtöbb esetben közvetlen ismeretek nélkül, hallomásból, előítéletből építkeznek, és amint a megfogalmazások mutatják, ezeket egyrészt az „autentikus hagyományhű ortodox” vallásosságra való felnéző csodálat, másrészt a vallásos hétköznapi életformától való félelem, és klasszikus antiszemita motívumok alkotják.

b. Alapvető kontúrok

A keresztény kultúrában szocializálódott olvasó számára szükséges az ortodox zsidósággal kapcsolatos néhány evidencia tisztázása. Hitelek tekintetében elméleti kiindulópontként leszögezhető néhány alapvető tétel: az ortodoxia a háláchá szigorú megtartását vallja. A vallásfenomenológiában, amikor a zsidóság és a kereszténység közötti különbségekről van szó, gyakran visszatér az megállapítás, hogy a zsidóság számára a dogma kevésbé fontos, vagy nem is létezik, az ortodoxiát elsősorban a praxis jellemzi, azaz a szigorú ragaszkodás a zsidó vallásjog által előírt törvényekhez. Ennek a feltevésnek a másik része az az állítás, hogy a hittételek elfogadása másodlagos fontosságú a vallásgyakorlathoz képest. Ezzel szemben az empirikus kutatás azt mutatja, hogy¹⁴³ az ortodoxiában bizonyos dogmák (a Tóra törvényeinek kinyilatkoztatott szöveggént való megtartása, Istenhit, a bálványimádás szigorú elvetése, az egyiptomi kivonulás

¹⁴² Arra a kérdésre, hogy miért mondják a legvallásosabb helynek a Kazinczy utcát, gyakorisági sorrendben ezeket a válaszokat kaptam: „mert ott mindig van hétköznapi ima”, „mert itt mindenki fekete-fehér, szakállas-pajeszos”, „mert itt mindent megtartanak”, „mert itt jiddisül beszél a rabbi”, „Charediek!” stb.

¹⁴³ De ezek érvényességének módja mindig egyéni helyzetekben mutatkozik meg.

megtörténte, a messiás majdani eljövele) a praxissal egyenértékű érvénnyel bírnak. Ugyanakkor az ortodoxia a Sulchán Áruach alapjain áll, és a még hatályban lévő valamennyi vallási parancsolatot kötelezőnek tartja. A Tórát isteni eredetűnek véli, amelyet Mózes a Szináj hegyen vett át. Zsidónak azt tekinti, aki anyaági származás alapján zsidó, vagy ortodox betérése van (sem a neológ, sem a reform betérőket nem fogadja el).¹⁴⁴ A kitérést bűnnek tartja, de nem fogadja el hatályosnak.¹⁴⁵ A vegyes házasság tiltott.¹⁴⁶ A női szerepek eltérnek a férfiakétól: a nők nem számítanak bele a minjenbe, nem lehetnek rabbik, előimádkozók, és a zsinagógában szeparáltan ülnek, férfiakat nem taníthatnak. A kóserság ortodox felügyelet szerint kötelező.

¹⁴⁴ Ez olyan szituációkat teremtett, mint például: egy férfit mindaddig felhívtak a Tórához, ameddig kiderült róla, hogy „csak” neológ betérése van. Mivel az apja volt zsidó, be kellett térnie. Magyarországon csak egy helyen lehet betérni, és ez egy neológ hely. Az ortodox helyen ez hamar kiderült, ezért a vallásjognak megfelelően többet nem hívták fel a Tórához. A történetet több forrásból hallottam, amelyekben a szövegek emotív funkciója különféleképpen variálódik: a betért férfi variációja a háláchikus előírást „humánus” alapon való kivételével-elvárással felülíró, értetlenkedő sértődés: *„ide járok évek óta, mindenkit ismerek, miért nem vagyok elég jó zsidó?”*; a zsinagóga rituális kérdésekben való döntéshozóinak variációját az előírásra való hivatkozás, és az addigi „átverés” (ti. a neológ betérést az illető titokban tartotta, így korábban föl hívták a Tórához.) miatti méltatlankodás jellemzi.

¹⁴⁵ Interjú-alanyaim közül 25 % mondta el, hogy gyerekkorában megkeresztelték. Becslésem szerint ez az arány sokkal nagyobb.

¹⁴⁶ Azaz, ha valakinek például goj férje van, háláchikusan olyan hajadonnak számít, akinek szexuális viszonya van, és semmilyen férjes asszonyokat illető jog vagy kötelezettség nem illeti meg. Gyakorlatilag a szóhasználatban ilyen esetben nem mondják azt, hogy „hogyan van a barátod, partnered, társad?”, hanem a polgári házasság elismeréseként használják a „férj” kifejezést. Egy történet: egy éppen sikeresen vallásossá váló nőről kiderült, hogy a férje nem zsidó származású (azaz csak apai ágon zsidó), és betérni sem szándékszik. Röviddel ezután a nő közvetített házassági ajánlatokat kezdett kapni.

A hitelvek és a Sulchán Áruhá elírta szigorú vallásgyakorlat másként működik *elvárás* és *gyakorlat* szintjén a közösség különböző köreiben. Az úgynevezett belső kör számára a kasrusz – szombat – mikve mind a magán, mind a nyilvános szférában az informális kontrollal megnyilvánuló elvárási szinten és a gyakorlatban (budapesti viszonylatok között), különféle fokozatokon, de érvényesül.

Azaz, a Kazinczy utcai hétköznapi minjen, a Kollel (akik alkotják voltaképpen a Kazinczy utcai közösség belső körét), majd azok, akik rendszeresen eljárnak szombatra, képezik azt a belső kört,¹⁴⁷ akik „képviselhetnék” e szigorú vallá

sosság gyakorlatát. Azok pedig, akik csak alkalmanként, lazábban fűződnek a közösséghez, „képviselhetnék” azt az ortodoxiát, amelyik, ha nem is éppen csak szimbolikusan (ahogy az a reform és a neológ esetében látható volt), de csak szombatonként vagy csak nyilvánosan tartják meg szigorúan a háláchikus előírásokat. Egyszerű, vizuális példa erre a kipa vagy a kalap viselete. Sokan szombaton fekete bársony kipát viselnek, amely informálisan az ortodox életforma jele, azonban ugyanezek közül néhányan hétköznapi semmilyen sem viselnek.

Ezek alapján felállíthatnák egy tudományosan vonzó képletet, miszerint minél közelebb van valaki a közösség belső magjához (akik napmintnap intenzív kapcsolatban vannak egymással), minél inkább involválódik a közösség szerveződésébe, annál inkább érvényesülnek nála az ortodox vallási előírások. De mivel itt báál tsuvákról van szó, a kötődés nem családi hagyományon alapul, hanem gyakran baráti társaságokon, aktuális érdeklődésen, ezért a fluktuáció (kilépés--belépés) itt is erőteljes, noha tapasztalatom szerint kisebb, mint máshol.

¹⁴⁷ Nyáron voltaképpen a hétköznapi minjenhez tartoznak a turisták is, ettől ezennel itt eltekintek.

A fluktuáció pedig magával vonja a magánszférában (otthon, a zsinagóga és a zsidó helyeken kívüli területeken) a kevésbé szigorú vallásgyakorlatot.¹⁴⁸

Annyi azonban elmondható, hogy a nyilvános hagyománytisztelet elvárása és gyakorlata (cniut, öltözet, férfi-nő interakciók) ezen a helyen érvényesül a legszigorúbban.

Lévén, hogy a közösség heterogén összetételű, az a hagyomány-értelmezési koncepció, amit „Kazinczysnak” neveznek, értelemszerűen legalább annyira heterogén. Ezt pedig a vallási vezetők, irányítók, tanítók hovatarozása is lényegesen determinálja: a rabbi magyar származású izraeli, aki jiddisül tart drósét, a Kollel legmeghatározóbb tanítója a belzi haszid irányzathoz tartozó, magyar származású, Izraelből visszatérő, de tanít itt szatmári haszid irányzathoz tartozó vagy litvis is (vö. erről appendix 8). E különféle iskoláknak, irányzatoknak, vagy például a „litvis jesivás” gondolkodásnak külön megvan a saját koncepciójuk az életviteli szabályokról, a cionizmusról, a rabbi-tekintélyekről a világi tudományok fontosságáról, a szövegértelmezéssel módjáról stb.

Ugyanakkor olyan saját folklorisztikus szokásaik (*minhágjaik*) vannak, amelyeket kevesen örököltek családi hagyományból. A magyarországi báál tsuvák ugyanis nem a családi hagyományhoz térnek vissza (lévén, hogy ha volt, is elfelejtődött), hanem valamely báál tsuvá életszakaszban jelentős mesternek, rabbinak a szokásaihoz. Így lesz egy ateista polgári családból származó szocialista geológusból belzi, litvis, szatmári, vagy oberlandisch, a mai Kazinczy utcai ortodoxia nagytekintélye. Ám mivel ezeket a belső irányzatokat csupán egy-egy személy testesíti meg ma Budapesten, a mester és tanítvány viszony csak a személyi szimpátia és sokkal kevésbé az irányzat koncepcionális alapján alakul ki. Vagyis: ebben a szituációban például valaki nem feltétlenül azért választja

¹⁴⁸ Általában ez azoknál feltűnő, akik hirtelen válnak báál tsuvává. Hirtelen viszonylag rövid idő alatt bevonódnak a közösség belső körébe, majd véglegesen vagy időszakosan „kipörögnek”.

mesteréül a szatmári haszidot, mert a szatmári irányzattal akarna azonosulni, hanem mert emberileg szimpatikusabb, jobb tanító, mint például egy másik irányzat unikális híve.

E felfogásbeli heterogenitás a mindennapi egyéni vallásgyakorlatban kap teret, ám amikor tanításról van szó, úgy tűnik, az ortodoxia bizonyos alapkérdésekben az egyértelmű válaszokat preferálja, a kritikai gondolkodásnak pedig – bizonyos „dogma-tekintélyű” kérdésekben – nem ad helyet. Ennek alátámasztására a Marom ifjúsági szervezet rendezte kerekasztal-beszélgetésből idézek: *„Az Örökkévaló szabad akaratot adott a zsidók kezébe – mondja az ortodoxia képviselője – minden zsidó kezébe, aki itt fenn ül, bármelyik irányzatot képviseli, aki lent ül, bármelyik zsidónak szabad akarata van. Miről szól ez a szabad akarat? Be lehet tartani a Tórát, ami az igaz és egyenes út, és lehet más úton is járni. Aki betartja a Tórát, jó úton jár, annak megvan a következménye, és megvan annak is a következménye, ha a ember nem a jó úton jár.”* (Appendix 5.) Vagyis aki nem tartja be a Tórát, vagy nem értelmezi ezt elég hagyományhű módon (mint például a neológia), az annyit jelent, hogy rossz úton jár. Ilyenként a fiatal vallásossá lett báál tsuvák itt azzal az üzenettel találkoznak, hogy megtalálták a helyes utat, amelyről családjuk letért. Ebben a beszédmódban a vallásos életforma nem egyik lehetősége a zsidó identitásnak, hanem az egyetlen, égiek és földiek által szentesített helyes választás.

c. Outreach

A Kazinczy utcai ortodoxiának nincs tételes outreach programja, azonban ma már nem engedheti meg magának a korábban többektől feljegyzett „rituális bezártságot”, „elzárkózást”, vagy a nem eléggé vallásosak elutasítását, mivel létszámának csökkenése fenyegeti. Mivel a Kazinczy utcában összpontosuló ortodox közösség „PR menedzsmentje” rendkívül széteső vagy alig létező, az outreach sokkal láthatatlanabb, mint bármelyik más helyen: például az sms-ben

való figyelmeztetés egy-egy imaidőpontra, tanulási alkalomra, vagy kimondott sóvárgó vágyakozás szinten nyilvánul meg („de jó lenne, ha lennének vallásos fiatalok”). Ennek az irányzatnak alig vannak kiadványai¹⁴⁹; a Kollelnak néhány hónapja készült el a weboldala, azaz nincs tényleges külső köröket elérő outreach. Az outreach azokra terjed ki, akikben nemcsak potenciál van a „helyes” vallásos életformára, de már úgy tűnik, elindultak a visszatérés útján.

Az informális, személyes kapcsolatokon keresztül működő outreach csak a fiatalabb (már bent lévő, de úgyszintén báál tsuvá) generáció részéről tapasztalható, az idősebb generáció egyezményes terminusa a báál tsuvá úton lévőkre a „jöttment” megnevezés, és ezek ekként való kezelése.

Ami pedig az outreach retorikai technikáját illeti, a tanulások alkalmával elhangzott üzenetek alapján elmondható, hogy olyan választást ajánl, amely isteni akaratra hivatkozik, és az isteni kinyilatkoztatásra (a Tórára) mint megkérdőjelezhetetlen, abszolút autoriter érvre alapszik. Ebben a narratívában az outreach egyfajta üdvösség-ajánlattá válik, eszköze a jóhiszemű morális zsarolás (aki nem tér vissza a Tórához, rossz úton jár, és előbb utóbb büntetést kap), eredménye pedig a kinyilatkoztatás győzelme.

Az utóbbi időben azonban a hagyományos ortodoxia szoros kapcsolatot tart fent a Magyarországon is működő Arachim nevű outreach szervezettel. Az Arachim nemzetközi „charedi” ortodox outreach programokat szervez, azaz például évente néhány egész hétvégén tartó szemináriumokat, amelynek során körülbelül száz a vallás iránt érdeklődő fiatalot hívnak meg, kibérelnek és idegenek számára lezárnak egy szállodát, amelyet arra a hétvégére a kóserság és a szombattartás szerint használnak, példát mutatva ezzel a mindennapi vallásgyakorlatra. Az Arachim szervezőitől tudom, hogy Magyarországon a szigorú ortodox térítési kampányaik kevésbé sikeresek, mint más országokban, ugyanakkor több kompromisszumra is

¹⁴⁹ 2005-ben indított el az Arachim outreach szervezet és a Budapest Kollel egy közös, elektronikus úton terjesztett kiadványt, amely az ünnepekre jelnek meg.

kényszerülnek. Például számukra nem tűnik természetesnek, hogy a potenciális bááltsuvák igényére és kérdéseire tudományosabb szemléletű, forráscentrikus, többsíkon futó értelmezést, kritikaibb gondolkodást is tolerálniuk kell e hétvégi szemináriumok alkalmával. Ezt azonban kompromisszumként elfogadják, az outreach következő fázisa érdekében, amely az általuk remélhető elfogadóbb, egyetértőbb magatartást jelenti.

5. Modern ortodoxia

A Marom ifjúsági szervezet által 2005 márciusában rendezett kerekasztal-beszélgetés, az erről azóta megjelent cikkek, tanulmányok, szakdolgozatok (vö. Gadó 2005, Horváth 2005b, Szász 2005) azt mutatják, hogy Magyarországon létezik egy intézményesült ötödik irányzat, amely a Visegrádi utcai zsinagógában működik. A Visegrádi utcai zsinagóga ugyanakkor az Autonóm Orthodox Hitközséghez tartozik, azaz intézményében nem modern ortodox, hanem ortodox. A hivatalosan ki nem nevezett, de gyakorlatban rabbiként funkcionáló Dov Lévy gyerekkorában litvis, majd izraeli vallásos cionista jesivákban tanult és magát az amerikai Rav Soloveitchik-féle irányban modern ortodoxnak vallja néhány taggal együtt.¹⁵⁰ Ugyanakkor 2001-től létezik a Pesti Súl Egyesület, amelynek alapszabályzatából nem, de honlapjáról kiderül¹⁵¹, hogy modern ortodox egyesület. Ennek formális és

¹⁵⁰ Soloveitchik a modern ortodoxia Magyarországon gyakran hivatkozott 20. századi litván rabbija, aki műveiben ötvözte a talmudi gondolkodásmódot az európai világi filozófiával.

¹⁵¹ „A Pesti Súl 2001-ben jött létre azzal a céllal, hogy egy modern ortodox zsidó közösséget teremtsen Budapesten: egyszerre ragaszkodunk a zsidó hagyományhoz a szó ortodox értelmében, de ugyanakkor nyitottak vagyunk a modern világ felé is.”

informális tagjai a Visegrádi utcai zsinagógában tartják az előadásait, óráikat, tanfolyamaikat.

Sematikusan -- csak annyira, amennyire az interjúk megértéséhez az alábbiakban szükség lesz -- összefoglalom a modern ortodoxia ideológiai hátterét olyan cikkek alapján, amelyek a Pesti Súl honlapján mintegy ideológiai identifikációs vezércikként, bemutatkozásként olvashatóak. Közben megkíséreltem ezen elvi deklarációt összevetni ennek empirikusan kutatható, gyakorlati megvalósulási formáival.

h. Hagyomány és modernitás

Míg elvileg a hagyományos ortodoxia a modernizáció és a vegyes társadalom, a környező kultúra próbái ellen elzárkózással, elkülönüléssel, bizonyos országokban zsidó negyedek ezen belül is ortodox körzetek kialakításával védekezik a hagyományt és a hagyományos életvitelt megőrizendő, a modern ortodox álláspont szerint a hagyomány integritása (mivel ezt nem tételezi statikusnak) megőrizhető, sőt újabb perspektívákba állítható a modern világi kultúra és tudományok felől.¹⁵² Másfelől Saul Berman (az Edah modern ortodox szervezet igazgatója), modern ortodox rabbi, kihangsúlyozza, hogy noha a Tóra és a háláchá értelmezés-lehetőségeit a modern tudományok gazdagíthatják, azonban *„this approach does not deny that there are areas of powerful inconsistency and conflict between Torah and modern culture that need to be filtered out in order to preserve the integrity of halakha.*

Modern Orthodoxy is a difficult path that requires constant attentiveness to the maintenance of Jewish wholeness in the face of the distraction of material excess and pure self gratification. It is a path that requires filtering out the degraded values of the low culture while welcoming and integrating the advances in knowledge and understanding being achieved in the high

¹⁵² vö. erről: Berman Saul: The Ideology of Modern Orthodoxy. www.pestsul.hu/tanulmányok letöltés, 2005. június 8.

culture. It welcomes the opportunities created by modern society to be productive citizens engaged in the Divine work of transforming the world to benefit humanity." (Berman 2005 www.pestisul.hu) Csakhogy arról viszont nincs konszenzus, hogy melyek ezek a veszélyes, degradáló kulturális elemek. A Pesti Súl bemutatkozó anonim cikkében sincs erről konkrétan szó, ám a modernitás ekként fogalmazódik meg: „Nemcsak személyes életünkben, de közösségi létünkben is változást szeretnénk. Új, dinamikus és demokratikus, a nyugati világgal is kompatibilis szellemi és infrastrukturális alapokon kívánjuk gyakorolni vallásunkat és gyarapítani kultúránkat. Tradíció és modernitás: "Tora im derekh eret", "Tora u-mádá" - ez jellemzi a Pesti Súl közösségét." (www.pestisul.hu)

b. A Tóra és a világi kultúra

A modern ortodox felfogásban a Tóra isteni eredetű, szó szerint igaznak tekintett szöveg, amelynek tanulása elsődleges kötelezettség, de e szerint a szemlélet szerint léteznek más „igaz” szövegek, sőt „We are required to engage with and study both Torah and other knowledge in order to properly achieve love and fear of God. We are permitted to study any aspect of human culture that enriches our intellectual, spiritual, or aesthetic identities.” (Berman 2005 www.pestisul.hu). A Tórának azonban, akkor mindenképpen autoritása és prioritása van, amikor ellentétben áll valamely modern tudományos nézettel vagy értékkel.

A Visegrádi utca a vallásos zsidó köztudatban az értelmiségi fiatalok helyévé alakult, és az itt tanítók szemináriumokon keresztüli outreach-je deklarálta „művelt, rugalmas gondolkodású” diplomás fiatal rétegeket céloz meg.

A modern ortodoxia képviselője a Marom ifjúsági szervezet által 2005 márciusában rendezett zsidó--zsidó párbeszéd kerekasztal-beszélgetésén így fogalmazott: „Számunkra a modern-ortodoxia kifejezésben pontosan a kötőjel a fontos. A kötőjel, amely összeköti a modern és az ortodox szavakat, azaz egyrészt az ortodox rész, az feltételezi a Tóra teljes megtartásának és az összes előírt parancsolatoknak, a háláchának a lehetőségeihez képesti legteljesebb megtartását. Ugyanígy a hagyomány összes forrásának az

elkötelezett tanulását. Számunkra a zsidó hagyomány nem ókori érdekesség, hanem egy megélt, olyan forrásgyűjtemény, amely iránt elkötelezett vagyok. És ugyanakkor emellett a világi tanulmányok, az európai műveltség, nem valami szükséges rossz, amihez alkalmazkodnunk kell, hanem olyan, amely része az értékvilágomnak. Mondhatnám úgy is, kicsit teológiai megfogalmazással, hogy a Teremtő munkájának, azaz a teremtés egészének a minden szempontból történő megismerése, az hozzátartozik az Örökkévalónak a szolgálatához. Tehát ez része a vallási világomnak. Mindenképpen el kell azt ismernem a modern korban, sőt posztmodernben, hogy a zsidóság megszűnt egységesnek lenni, léteznek alternatív irányzatok, léteznek olyan irányzatok, amelyek egyáltalán nem érzik elkötelezve magukat a zsidó hagyomány iránt, és az ezekkel való interakció, ezekkel való párbeszéd, ez számomra, mint modern ortodox zsidó számára, ez egyike a vallási parancsolatoknak. Kiemelném azt, hogy mint modern ortodox, elkötelezve érzem magam amellett, hogy a világi foglalkozás és a Tóra tanulmányok, azok egymás mellett kell, hogy létezzenek, tehát nem vallok olyan ideált, miszerint kizárólag a Tóra tanulása lenne az Örökkévaló tökéletes szolgálata. Emellett a világban való aktív részvétel, ez ugyanúgy része a saját zsidóságomnak, mint ahogy a Tóra tanulása és a parancsolatoknak a megtartása. Épp ennek megfelelően számomra az ideális rabbi, az egy olyan rabbi, aki nem csak jesivában, tehát a hagyományos zsidó tanházban tanult, hanem rendelkezik világi műveltséggel és világi, tehát egyetemi végzettséggel is.” (vö. Appendix 5.)

Ezek után kérdés, hogy mennyire vetíthető ki a fenti „hitelv” a közösségre. Empirikus kutatás alapján könnyen azt állíthatom, hogy nem, vagy nem teljesen. A „világban való részvétel”, a világi tudományok, kultúra ismerete, egyetemek végzése, világi foglalkozásokban való sikeresség feltételei (azaz a kifejezés első fele, a modern feltételek) mind teljesülnek, a tagok nagyrésze jogász, bölcész vagy orvos. A háláchikus követelmények azonban (t.i. az ortodox életvitel, az ortodoxiához való kötődés) már csupán egy sokkal szűkebb körben érvényesülnek.

A közösség vallásgyakorlat szempontjából több körre bomlik: a körök nagy része azonban egyedülálló értelmiségi harmincas fiatalokból áll, kivéve azt a néhány idősebb személyt, aki nem a Pesti Súlhoz, hanem az egykori ortodox zsinagógához

tartozónak véli magát. Ők szombaton és ünnepen vannak jelen, de nem azonosulnak a modern ortodoxiával,¹⁵³ a hétköznapi programokban nem vesznek részt, a legutóbbi évben pedig az idősebb generáció más zsinagógákba kezdett járni, átengedve a helyet a modern ortodox szemléletű fiatalabbaknak. Másrészt van egy réteg, aki külföldi jesivákban tanul, és időnként hazajön, magával hozva az újonnan szerzett „jesiva-tudást”¹⁵⁴, amelyet tanulási alkalmakkor oszt meg a közösséggel. Ők többnyire Berlinben, Jeruzsálemben, Bécsben, a lányok pedig Londonban tanulnak.

c. Más irányzatokhoz való viszony

Milyen viszonyban van ez a csoport a nem ortodoxokkal vagy a nem modern ortodox szemléletekkel? Berman a modern ortodoxia viszonyát a nem ortodoxokhoz pozitívan állítja be, azonban nem konkretizál. *„Non-Orthodox denominations are realities that make positive contributions to the preservation and growth of Jewish identity. While we profoundly and irreconcilably differ on many theological and halakhic matters, we should maximize our cooperation with them, attempt to achieve mutual strengthening through the relationship, and strive to maintain the unity of the Jewish people.”* (Berman 2005 www.pestisul.hu.)

A kerekasztal-beszélgetésen a modern ortodoxia képviselője így fogalmazta meg a viszonyát a többi irányzathoz: *„...fontos azt hangsúlyozni, mi az, ami bennünket elválaszt, amitől mi különbözőek vagyunk. Mi az, ami miatt én úgy ülök itt, mint aki a modern ortodoxiát választottam.(...) Mi az, ami elválaszt engem a reformmozgalomtól? Hadd idézzek a Szim Salom közösségnek a honlapjáról: „A 613 parancsolat egy része azonban*

¹⁵³ Például az idősebb nők megbotránkoznak azon, ha a lányok is tanulnak Talmudot, vagy közösen tanulnak a férfiakkal.

¹⁵⁴ Az egyik tag meséli: hazatért egy ünnepre egy jesivabócher, újonnan báál tsuvá fiú, aki miatt az egész konyhai felszerelést ki kellett cserélni, mivel azóta „szigorodott”, és már nem enne bizonytalan kóserságú (amúgy kikóserolt) konyhában.

egy adott történelmi korhoz kötődik, ezért elavult, értelmét veszítette". Részemre, mint ortodoxiához tartozó zsidónak, ez egész egyszerűen elfogadhatatlan, tehát innentől kezdve én úgy érzem, hogy megszűnik a kapcsolat, tehát sokkal nagyobb a különbség közöttünk, mint ami egyesít bennünket. Számomra a zsidó jog, az egy kötelező érvényű dolog, és nem mondanám semmiképpen azt, amit mond az ő honlapjuk, hogy „mindenkinek magának kell kialakítani a saját, a hagyományokból merítő vallási gyakorlatát”. Az ortodox megközelítés szerint mindenki kialakíthatja, tehát erre nem vitatja az ortodoxia jogát minden egyes zsidónak, hogy máshogy döntsön, de ugyanakkor a számára azt jelenti, hogy ez egy adottság, ez egy tény, ez egy létező dolog, amiről természetesen lehet vitatkozni. De azt ideálként megjelölni, hogy mindenki kialakítsa magának a saját külön bejáratú zsidóságát, ezt ortodox zsidóként borzasztó nehéz elfogadni. Nem, ortodox zsidóként lehetetlen elfogadni. Igen. Például az asszimilációval kapcsolatban. Tehát egy olyan zsidómozgalom, amely elismeri a vegyes házasságot, amelyik legitimizálja a vegyes házasságot, ez egy ortodox zsidó számára elfogadhatatlan, mert a vegyes házasság az, ami az asszimilációt eredményezi. (...) Az ortodox közösség nem kevésbé befogadó. A reform közösségnek a politikája az, hogy ha jön valaki, akinek az édesapja zsidó, akkor azt automatikusan befogadja. Az ortodox közösség ajánl neki egy módszert, a háláchá módszerét, be lehet térni a zsidóságba, föl lehet venni azokon a rítusokon keresztül, amelyek folyamatosan jellemezték a zsidó hagyományt, azon keresztül, részévé lehet válni a zsidóságnak. Ez egy megkerülhetetlen processzus. Ezen kívül én utalnék arra, hogy ami itt a döntő vonal, a fal kettőnk között az, hogy a reform mozgalom elutasítja a háláchát, a reform mozgalom a háláchát személyes választásnak, és nem pedig kötelezettségnek tekinti, innentől kezdve nagyon nehéz velük számunkra vagy számomra bármiféle közösséget vállalni. Ellenpéldaként mondanám, amit a hagyományos ortodoxia képviselője elmondott. Amit a hagyományos ortodoxia képviselője elmondott, ott én nagyon jelentős különbségeket éreztem, de elsősorban a retorika szintjén. Én mint modern ortodox, nem fogalmaznék úgy, hogy általános tanácsot adva minden zsidónak azt mondanám, hogy a helyes út a Tórának a megtartása, még akkor sem, ha ezt így gondolom. A modern, az számomra például azt jelenti az ortodoxián belül, hogy tudatában vagyok annak, hogy milyen retorikával lehet megszólítani egy közösséget, de ugyanakkor igyekszem megtartani a saját integritásomat, és igyekszem hű maradni ahhoz a vonalhoz, ahhoz az irányzatához a

zsidóságnak, amelyet képviselni próbálok. De az ortodoxia és a modern ortodoxia között az első számú különbség az egy retorikai különbség, és vele egyértelműen közös platformról beszélünk. Nagyon érdekes volt, ezek a neológ rabbinak a szavai. Itt ül mellettem egy fiatalember, akit tényleg régóta ismerek, ortodox életformát él, ugyanazokat a könyveket tanulja, amiket én magam az ortodox zsinagógában, elmondta, hogy miben érzi a zsidóság az asszimiláció elleni harcnak a lényegét, a zsidó hagyományhoz való visszatérést, de a zsidó hagyomány megtartásában, tehát vele kapcsolatban nekem egy kérdésem vetődött fel, ha mindez így van, akkor miért neológ rabbiként ül itt, attól eltekintve, hogy egy neológ intézményben végzett. Én nem érzem, hogy tőle bármi is elválasztana a néven kívül, tehát azon kívül, hogy ő deklarálja, hogy ő nem ortodox, de ugyanazt teszi, amit én teszek, tehát nekem itt egy kérdésem volt, azt hiszem, hogy neki kellene megmagyarázni azt, hogy ő mitől neológ, és mi az, ami elválasztja őt az ortodoxiától. Eljutva a negyedik hozzászólóhoz, Slomóval¹⁵⁵ kapcsolatban változatlanul én meglepetten ülök, hiszen azt ígérte, hogy ő definiálni fogja, hogy ő kinek a képviseletében van itt. Ez mindmostanáig nem hangzott el. Tehát nem tudom, hogy ő vajon lubavicsi jesivában végzett magyarországi rabbiként, akit úgy ismertünk meg mint a lubavicsi mozgalom képviselője, úgy van itt, vagy pedig annak a történelmietlen állításnak a képviselőjeként, miszerint újraélesztették volna a statusquo ante közösséget, amely statusquo ante közösség annak idején nem kívánt csatlakozni a kongresszus idején, a kongresszus után sem a neológiához, sem az ortodoxiához, 1927-ben definiálta csak magát úgy mint önálló országos szervezet, és csak 1928-ban ismerték el, majd 1950-ben meg is szűnt az állami rendelet következtében. Ezek után jön egy Oroszországból érkezett haszid mozgalom, aminek az égvilágon semmi köze semelyik magyarországi történelmi egyházhhoz, és azt állítja, hogy ő a statusquo." (Vö. Appendix 5.)

Akkor is, ha itt egyetlen megszólaló (modern ortodox szemléletben fogalmazódó) véleményérő van szó, az válik világossá, hogy a modern ortodoxia olyan választás, amely a többi választási lehetőség ellenében, ezektől elhatárolódva

történik. Az öndefiníció szerves része a konfliktusok, szemléleti ütközési felületek körülhatárolása.

d. Cionizmus

Berman a Cionizmusról és Izrael államáról voltaképpen egyfajta kevésbé problematikus konszenzust fogalmaz meg: „*The establishment of the State of Israel is a manifestation of God's active hand within Jewish history. The government and its laws are binding upon its citizens by virtue of their authority as Melech Yisrael, expressed in the form of a Jewish-democratic state. Jews in the Diaspora owe duties of economic, political and spiritual engagement, and support to the State of Israel.*” (Berman 2005 www.pestisul.hu). Izrael államának legalább morális támogatása a Visegrádi utcai közösségben voltaképpen a kapcsolatok kultiválásában (intézményes és személyes kapcsolatok), alijákban, a szombatoként Izrael államra mondott áldásban¹⁵⁶ és a jom háácmáut (Izrael függetlenségi ünnepének) megtartásában mutatkozik meg. Ugyanakkor az ottani iskolák, jesivák, egyetemek végzéséhez egyfajta presztízs konnotálódik. Vannak, akik éppen alijázni szeretnének, néhányan már visszajöttek egy sikertelen alija után.

¹⁵⁶ A zsinagógai közösség diverzitását mutatja, hogy szatmári irányzathoz tartozó is jár ebbe a zsinagógába. A szatmáriak jellemzően erőteljesen cionizmusellenesek. Érdekes szituáció, amikor a szombati ima alatt, az Izraelért mondott imarésznel, a szatmári irányzathoz tartozó férfi (egyébként természetesen báál tsuvá) kimegy egy időre a zsinagógából. Ugyanerre a témára egy párbeszéd a kidus után: a szatmári férfi viccesen leszólja azokat, akik készülnek Izraelbe... erre, a Súl egyik tagja ugyanúgy kedves mosollyal visszaszól: „*nem is kell szatmáriaknak oda menni, oda csak zsidók mennek.*” A szituáció azért nem annyira éles, mivel ez egy „felső”, konceptuális, diakron vita, konkrét helyzetben ennek tényleges konfrontációs lehetőségét felülírja a személyes kapcsolat, ezért csak a befejezetlen vicc szintjén valósul meg az ütközés.

e. A nők szerepe

A hagyományos ortodoxiától elválasztó egyik tényező (legalábbis Magyarországon) a nők szerepe, megítélése, szakmai, foglalkozási lehetősége. Berman szerint: *„Women and halakha. The Torah encourages and protects but does not mandate a distinctive role for women centered in the family, since both men and women need to view the family as the center of their lives. Changes and additions to the common practices of Jewish women of the past, when they are halakhically justifiable and potentially religiously enhancing, should be encouraged. Thus, advanced Torah study, tefilla groups, lay and professional leadership roles in congregations, and roles as decisors of halakha are to be pursued. Special creativity and effort must be applied to the elimination of women's distinctive vulnerability in situations of Jewish divorce.”* (Berman 2005 www.pestisul.hu). A kerekasztal-beszélgetésen a modern ortodoxia szemléletéből: *„Én csak azt emelném ki, hogy a modern ortodoxia igenis problémájának érzi azt, hogy a nőknek a társadalmi szerepe, a politikában, kultúrában betöltött szerepe megváltozott, és ez jelentős különbség ahhoz képest, ami az emancipáció előtt volt, ami a premodern korban volt. Ehhez képest a nők sokkal nagyobb szerepet kapnak az általános társadalomban, és ezzel nem egyenes arányban nőtt a zsinagógai életben a szerepük. Ami a modern ortodoxiai irányelv az az, hogy a társadalmi változásokat és a háláchának az utasításait egyaránt be kell tartani. Épp ezért ez egy konstans problémája a modern ortodoxiának, a modern ortodoxia folyamatosan foglalkozik ezzel, a keresi a háláchikus megoldásokat, és például a modern ortodoxia értelmezésében vannak olyan háláchikus döntések, ahol eltérnek attól, amit az ultra-ortodoxia vall a magáénak, és vannak olyanok, ahol nem tudnak eltérni, és azt gondolom, hogy az elkövetkezendő 50 évben még további változások várhatóak itt a modern ortodoxián belül is. (...) Talán, ami a legjobban jellemzi az ortodox közösségeket, a modern ortodox közösségeket, az az, hogy szavazzunk annyi bizalmat a modern ortodox közösségbe járó férfiaknak, hogy ha egy nő áll eléjük és egy nő beszél hozzájuk és tanít, akkor képesek arra, hogy a nő szavai tartalmára figyeljenek, és nem pedig arra, hogy hogy néz ki a hölgy.”* (vö. Appendix 5.)

Nem véletlenül hangsúlyozódik ki ebben az álláspontban a nők szerepe. A Visegrádi utcai zsinagógában nők nem látnak el rituális funkciókat, de tanítanak, a közösség szervezésében, oktatási programok megtervezésében döntéshozó szerepük van, és történetesen a Pesti Súl Egyesület egyik társelnöke nő. A női szerepek különböző megítélése az egyik olyan tényező, amely választóvonalat képez a mai hagyományos ortodoxia (gyűjtőnévén: a Kazinczy utcai ortodoxia) és a modern ortodoxia között.¹⁵⁷

f . Háláchikus életvitel

A szombattartás, a kóserság, a szexuális szabályok tekintetében, mivel a modern ortodoxia ortodox elveket vall, elvileg nincs (a minhágonon kívüli) különbség a hagyományos ortodoxokkal szemben. Ugyanúgy, ahogy minden közösségben, itt is van egy szigorúbban hagyományhű belső kör, van egy kevésbé

¹⁵⁷ Egy szituáció: pészách után a Kazinczy utcában megkérdezte egy önmagát ultra-ortodox báál tsuvának mondó nő, hogy hol töltöttem a pészáchot. Mondtam, hogy az első estét a Kazinczy utcában (ahol a Kollel egyik tanára vezette), másodikat otthon egy ismerősnél (ahol nő vezette a szédert), egy másikat a Chábád Lubavics egyik rabbija otthonában, stb. Egyetlen helynél kapott a szívéhez: „Mi az, hogy nő celebrálta a szédert?” A pészáchra való felkészülés illetve a széder levezetése héber nyelvtudást, háláchikus ismereteket igényel. Magyarországon – bármelyik közösséget veszem figyelembe -- alig van olyan nő, aki ezt meg tudná tenni, ez azonban mint erény fel sem merült erényként, még abban a kontextusban sem, hogy ezt megelőzően arról beszélgettünk, hogy a városban mindenféle sok ezer nem-vallásos, nem-kóser szédert tartottak, ahol a Haggada nem került elő. Az általam említett széder viszont „háláchikusan megfelelő” volt, ez viszont eltörpült a beszélgetőtársam tudatában a hagyományos női szerep elutasítása mellett. Mivel a széder levezetése rituális funkció, a szituáció „ultra-ortodox” perspektívából sokkoló, ám ugyanilyen megítélés alá tartozik az, ha egy nő tanít. A modern ortodox érvelésben erre az a válasz szokott erre elhangzani, hogy a háláchában tulajdonképpen nincs ennek ellentmondó, tiltó előírás.

vallásgyakorló (csak szombaton vagy csak nyilvánosan) külső kör, és vannak olyanok, akik alkalmanként idelátogatnak, átjárnak. Ez utóbbiak között pedig lehetnek az ultra-ortodoxtól, a haszid irányzatok valamelyikéhez tartozókon keresztül el egészen a nem-zsidóig. A *cniut* sokszor jelzi azt, hogy ki mennyire hagyománytisztelő. Igaz, ez az átutazó társadalomkutatót alaposan megtévesztheti.¹⁵⁸

Mivel a kóserságnak a „minimalista szinten” túl számos fokozata van (például a hekserek közötti különbség)¹⁵⁹, az ortodoxián belül árnyaltan lehet a szigorúság skáláját fokozni. A konkrét helyzetek, az empirikus kutatás alapján úgy látom, hogy a hagyományos ortodox családokhoz viszonyítva, -- a zsinagógán kívül -- „kevésbé szigorú”, néha önkényesen engedékeny kósertartanak. Ez nem jelenti a kóserági szabályok megszegését (az más eset), hanem például azt, hogy bizonyos boltban kapható, heksér nélküli késztermékeket kósernek minősítenek és fogyasztanak. Ezt például sem a hagyományos ortodox közösség, sem a Chábád Lubavics önmaga számára nem fogadja el, viszont az újonnan vallásosokkal

¹⁵⁸ A *cniut* (szemérmesség) szokásainak különböző mértékben megfelelő öltözködés illetve a variánsokból való szelekció, a zsinagóga területén való nyilvános hagyománytiszteleten kívül, a személyes a vallásosságra is utaló jelrendszer. De ez sokszor félrevezető lehet. Van olyan báál tsuvá nő, aki fokozatos vallásossá válása alatt „beöltözött”, sőt haját mindig eltakarja, azonban a báál tsuvá folyamatban elkezdett kifelé indulni, szombaton írni, villamosra szállni, vagy csak alkalmanként szombatot tartani, engedékenyebb lenni a kóserságban, a szigorú *cniut* viszont maradt.

¹⁵⁹ A kóserság fokozata a párválasztásnál is döntő kérdés. Egy Chábád Lubavics irányzathoz tartozó nő, aki New York lubavicsi lány-jesivában tanult, mesélte, hogy amikor férjet keresett (kerestetett), az egyik alapvető kritériuma az volt, hogy a leendő férje *Chalav Israel* legyen (azaz csak olyan tejet fogadjon el, amelyet a fejéstől a boltba jutásig egy megbízható zsidó felügyelt), és ne elégedjen meg az újabb nézőponttal, miszerint a gépekkel fejt, dobozott tej kóser.

szemben ők sem támasztanak ennél magasabb követelményeket. Voltaképpen nem háláchikus eltérésről van itt szó, inkább a szigorúság szokásbeli különbségéről.

A szombattartás tekintetében, azok esetében, akik megtartják ezt, még a kósersághoz hasonló különbséget sem látok a modern ortodoxia és a hagyományos ortodoxia között.

A szexuális szabályokat illetően is a modern ortodoxia (szintén elvileg) teljes mértékben a háláchikus álláspontot vallja. Csakhogy, míg a két másik hagyományhú közösség többségében (jelenleg) családokból áll¹⁶⁰, ezt a közösséget szinte teljes egészében egyedülálló harmincasok alkotják (jelenleg – 2005-ben – mindössze 3 rendszeresen idejáró házaspár van), így a szexuális szabályok szintjén a háláchá előírásai – a gyakorlatban – ritka kivételtől eltekintve nem érvényesülnek.

A nem zsidókkal való viszonyra vonatkozóan Berman cikkében a következőket találjuk: *„Non-Jews are created in the same image of God as Jews. All non-Jews are to be viewed as gerei toshav (observers of the Seven Noahide commandments)¹⁶¹, toward whom our obligations in all economic and ethical matters are the same as those we have toward other Jews, with the narrow exception of priority for fellow Jews in matters of tzedakah. Such is also the status of people who are not Jewish by standards of halakha (e.g. persons of patrilineal Jewish descent or who converted not in accordance with halakha) but who are married to Jews and engaged in leading a Jewish life.”* (Berman 2005 www.pestisul.hu). A modern ortodoxia azzal az alapelvvel, hogy „részt vesz a

¹⁶⁰ Természetesen a család léte vagy hiánya, haszid vagy nem haszid, hagyományos ortodox vagy nem, durva általánosítás. Inkább a véletlen közösség-szervező erejére fognám, hogy ez úgy alakult, hogy míg a haszid közösségekben – a hagyománytisztelők között – nem tudok a szexuális szabályok megszegéséről, addig a modern ortodox közösségben alig tudok olyanokról, akik ezt nem szegik meg. A szexuális szabályokat – tapasztalatom szerint – nagyon ritka esetben képesek elfogadni, és életük gyakorlati részévé tenni azok, akik nem ennek környezetében nőttek fel, akiknek vallásossá válásuk előtt a mai, helyi „sztenderdeknek” megfelelő szexuális viszonyaik voltak.

¹⁶¹ A tízparancsolat 7. parancsolata.

külvilágban”, nyitott a világi tudományokra, kultúrára, magára veszi a nem zsidókkal való kapcsolat bonyodalmait. Természetesen itt a gyakorlatban nem a humánus kapcsolatkezelés a problematikus („a goj is ember”), hanem a vegyes házasság tilalma, a bálványimádók (ti. például a keresztények) ünnepein való részvétel tilalma. Mivel e közösségben minden vallásos báál tsuvá családja továbbra is tart karácsonyt vagy húsvétot (ami a legelterjedtebb értelmezés szerint legalábbis bálványimádás gyanús ünnepnek számít, tilos résztvenni rajta), ha pedig a család tagjai között keresztények vannak (például az apa), rögtön kiéleződik a nem zsidókkal való viszony probléma, hiszen a háláchá ezt a kapcsolatot részletesen szabályozza (lásd erről a Zsidó karácsony fejezetet).

g. Az outreach

Berman az outreachot micvának véli. *„Outreach to non-affiliated Jews is the fulfillment of the mitzvot of Talmud Torah and love of God. The goal is to aid them in becoming the best possible Jews they can be at that point in time. The means used must respect the autonomy of the other and must not demean the possible choice of affiliation with non-Orthodox movements.”* Itt egy pszichológiailag begyakorolt, gyengéd outreach metódusról van szó, amely micváként tételezi megadni a nem-vallásos zsidók számára a vallásosság lehetőségét, ám mindig elfogadni (az outreachot művelők részéről) azt a szintet, ameddig a visszatérő visszatér. A Visegrádi utcai zsinagógában vagy a Pesti Súl nyilatkozataiban, program-hirdetményeiben, esetleg bemutatkozó soraiban (kiadványokban, honlapon) deklarált outreachról kevésbé esik szó nyíltan, legalábbis például a Chábád outreach-technikájával összehasonlítva. Viszont itt is létezik egy kiterjedt elektronikus hálózat (magyarul: levelezőlista), amelynek útján a közösségbe nem szorosan beletartozók is értesülnek a programokról, tanulási lehetőségekről, ima-időpontokról. A programok – kevésbé ugyan, mint a Chábád esetében láttuk – szélesebb közönségigényt is kielégítenek. A szélesebb közönségvonzás pedig értelmezhető outreachnak. Például, míg a Talmud-

tanuló vagy héber szövegből részletesebb háláchát tanuló programok egy szűkebb, már bizonyos vallási ismeretekkel bíró csoportot vonzanak, addig a vacsorákkal egybekötött ún. „etnikai sábatonok”¹⁶² már szélesebb köröket érnek el.

Az outreach voltaképpen itt is a közösségszervezés létkérdése, nem beszélve arról, hogy az outreach azok munkájának a létjogosultságát támasztja alá, akik a vallási intézmények alkalmazottai, hiszen ha nincs minimális „közönség”, nincs e vallási intézményen belül megélhetési lehetőségük.

V. Báál tsuvá mozgalmak

1. Báál tsuvá mozgalmak a 20. században

A báál tsuvá mozgalmak kutatói azt állítják, hogy a valláshoz való visszatérés kizárólag a 20. században lehetséges, mivel ennél korábban a zsidóságnak nem volt alkalmuk kilépnie a vallási hagyományok kötelékeiből, ennél fogva nem is térhetett vissza (vö. Danzger 1989: 2, 13). Azonban a vallásos életvitelhez való visszatérésre példákat találunk a Talmudban (a legközismertebb rabbi Akiva története), a jiddis, a héber szépirodalomban, a haszid történetekben, sőt a Deuteronomiumban¹⁶³ a törvényhez való állami visszatérés politikai erejű jelenségének történetét olvashatjuk. Ugyanakkor tudvalevő, hogy a háláchikus

¹⁶² A Visegrádi utcában rendszeresen rendeznek ún. „etnikai vacsora” Sabataont, és ennek keretében péntek este egy adott országban élő zsidó közösség jellegzetes ételeit főzik, majd előadásokat tartanak az ott élő zsidók szokásairól (például japán, spanyol, olasz, ukrán, mexikói zsidókról).

¹⁶³ Vö. pl. A király megszaggatja ruháját, amikor előkerül az elveszett törvénykönyv, melynek alapján vissza lehet térni az Örökkévaló által szentesített hagyományokhoz. (Kir. 22. 2-13).

rendszer felkészült a vallást elhagyók majd visszatérők visszafogadására, például azzal, hogy a törvény szerint megadatik a lehetőség a felnőttkori körülmetélésre, ha erre nem 8 napos korban került sor, lehetséges a felnőttkori héber névválasztás, névadási rítus (amellyel az illető férfi felhívható a Tórához).¹⁶⁴

Úgy gondolom, a valláshoz való visszatérés a 20. század után a következőkben különbözik a korábbi visszatérés-történetektől: 1. Mivel a Bét Din vagy a zsidó vallási bírálószerkezetek ellenőrzése és szankciórendszere ma, a gettók politikájához képest, elkerülhető, a visszatérésnek nincs vallásjogi értelemben vett kényszere; azaz a hagyományhoz való visszatérés *választható*. Abban az esetben pedig, ha valaki zsidóként ezt mégsem választja, vagy újra kilép, a világi életvitelében nem szankcionálható. 2. Mivel a visszatérés számos vallásos intézmény érdeke, kiiktatódik a tsuvá-tevés szankciókon keresztüli bizonyítéka. Vagyis értelmét veszti a Máimonidész Hilkhot Teshuva-jában részletezett, olyan bűnbánat-megtérés aktus, mint például a jeges tóban 1 napig való tartózkodás, korbácsolás, kaloda, nyilvános bűnvallomás stb. Ma a szociális szankciók csak a kiközösítés enyhébb formáiban és a házastárs választás terén érvényesülnek. Az outreachot gyakorló intézmények nemcsak megkönnyítik a visszatérést, hanem erre kampánystratégiát, programokat dolgoznak ki, így a visszatérő majdhogynem abba a pozícióba kerül, hogy ő tesz szívességet visszatérése által az adott közösségnek (például azzal, hogy fenntartja a közösség minjénét).

3. A visszatérés az akkulturáció folyamatában disszimulációhoz, tömb-zsidó helyekre való elvándorláshoz (vallásos életvitelűek az AEÁ-ban és Nyugat-Európában való újra-centralizációjához) és alijához vezethet.

¹⁶⁴ Például a 17. századi portugáliából elszármazott hollandiai zsidók, amikor megszűnt a keresztelkedési kényszer, és visszavehették a vallási szokásaikat, mintegy megtért, neofita zsidók státusába kerültek. Az ő visszafogadásuk, hasonló a mai báál tsuvá helyzethez. Míg a nemzetközi ortodoxia támogatja a diaszpóra báál tsuvá jelenségét, azonban rabbinikus irodalma van annak, hogy mit is ért az ő elfogadásuk alatt, például nem házastíják a jó jhusszal (származással) és vallásos családi háttérrel rendelkező saját közösségük tagjával..

A kutatók szerint a báál tsuvá mozgalmak az izraeli 1967-es háború körül, majd az 1973-as jom kippuri háború után kezdtek megerősödni. Ugyanezekhez a dátumokhoz kapcsolhatóak a vallási élet felpezsdülései és az alija-hullámok a volt szocialista államokban Kelet-Európából, főként Romániából és Magyarországról, és a volt Szovjetunió területéről.

Az 1940-es évek végétől a Szovjetunióban az akkor már New Yorkban tevékenykedő lubavicsi rebbe Schneerson sáliáchjai (küldöttei) révén bontakozott ki a vallási élet újrászervezése.

E mellett legújabb keletű, nagyobb méretű báál tsuvá mozgalmak Yosef Mendeleovich és Eliyahu Essas rabbik köreiben jöttek létre, amelyek ma főként a cionistagyanús bebörtönzöttek, meggyilkoltak, a feljelentett, üldözött Talmud-Tórák és a vízum-kérelmek számának megsokasodása alapján adatolhatóak (vö Danzger 1989: 78-79).

Ebből sokan arra következtettek, hogy a báál tsuvá mozgalmak az erőszakos szekularizáció poszt-szocialista következményei. Azonban az 1940-es évek végétől mind Izraelben, mind az Egyesült Államokban számos, önmagát ortodoxnak nevező jesiva, egyesület, oktatási szervezet alakult meg azon konkrét céllal és technikával, hogy a valláshoz visszatérítse a nem vallásos családba szocializálódott, úgynevezett „those who are lacking background” zsidó származású fiatalokat, akik voltaképpen nagyszintű bevándorlók harmadik generációját képezték.

Később az 1970-es évektől a jesivák által szervezett visszatanító szemlélet áthelyeződött a zsinagógákba is. Ezt azért fontos megjegyezni, mivel a jesivák korábban nem arról voltak híresek, hogy elfogadták a vallástalan családból származókat, sőt outreach tevékenységet gyakoroltak volna az amhórecek (tudatlanok) felé, hanem éppen ellenkezőleg. Éppen ezért a Yeshiva University

vagy a Lincoln Squeare Synagogue¹⁶⁵ outreach tevékenységét kezdetben számos támadás érte a hagyományos ortodox rabbik részéről. Néhány illusztratív példa: az 1970-es évektől Izraelben és az Egyesült Államokban megalakult az Aish ha Tora Yeshiva Rabbi Noah Weinberg, és az Ohr Somayach Yeshiva Rabbi Nota Schiller vezetésével, akik kifejezetten úgynevezett újjászülető zsidókat, „born again Jew”-kat tanítanak „vissza”. Mint ismretes, a Chábád Lubavics haszid irányzat szintén outreach jelleget öltött az utolsó rebbe (Menachem Mendel Schneerson) óta. A modern ortodoxián belül a NCSY célja az állami iskolába járó kamaszok bevonása a zsidó életformába irodalmi körökön keresztül, a National Jewish Outreach program rabbija önmagát Outreach-abbinak nevezi, és önkéntesek, tanítók, tanárok által zsidó programokon kampányol az „autentikus” visszatérés mellett. A modern ortodoxia külön outreach programmal igyekszik a nőket visszatanítani: Rebbetzin Leah Kohn a Jewish Renaissance Center megalapítója, a Magyarországról elvándorolt író, Esther Jungreis, a nemzetközi HINEINI mozgalom alapítója és számos ortodox feminista szervezet is a tanuláson keresztüli visszatérést célozza.¹⁶⁶

Izraelben és az Egyesült Államokban a báál tsuvá mozgalmakat a hippimozgalmakhoz (Danzger 1989: 79-95), a feminizmushoz (Kaufman 1993: 102), a meleg és drogosok állami rehabilitációs programjaihoz is kapcsolják (Danzger 1989: 338). Danzger szerint, mivel Izraelben az olyan jesivák több állami támogatást kapnak, amelyek outreach programokat működtetnek drogosok,

¹⁶⁵ A Yeshiva University tanterve a modern ortodox báál tsuvák számára készült, akik voltaképpen nevelésük hiányossága miatt a hagyományos jesivákba nem kerülhetnek be (vö erről Danzger 1989: 44-70). A Lincoln Squeare Synagogue-ban Davidman végez résztvevő megfigyelő kutatást modern ortodox báál tsuvákkal összehasonlítva ezek női és társadalmi szerepét a Bais Chana New York-i lány jesiva báál tsuváival. (vö. Davidman 1991)

¹⁶⁶ A Chábád Lubavics meghívására Ester Jungreis számos alkalommal látogatott Budapestre, hogy beszédeivel a nőket a vallásos életmódra bízassa. Beszédeiben a Soá okozta traumákból való kigyógyulásra a vallásos hitet és micvákövetést ajánlott.

bűnözők, elmebetegek vagy hadirokkantak számára egyre több jesiva összpontosít a „kezdők tanítására” (Danzger 1989: 339). Ugyanez a helyzet diaszpóra felé irányuló jesiva tantervekkel és outreach programokkal: ahhoz, hogy Izrael állama propagálja a diaszpóra zsidósága számára az alijázást, támogatja az alijázókat befogadó báál tsuvá jesivákat. Magyarországon a vallásos fiatal zsidók nagyrésze tanult néhány évig ilyen típusú jesivában.

Azokat a közösségeket, tanházakat, amelyek báál tsuvákból formálódtak, és ezek befogadását preferálják, az 1960-as évek óta a vallásos köztudatban „báál tsuvá” közösségeknek nevezik, például a Venice Californiában, vagy a Borough park Brooklynban, a Manhattan UWS, Far Rock Away New Yorkban, az Edison New Jerseyben. Az 1990-es évek után Magyarországról sokan ilyen báál tsuvá közösségekbe vagy jesivákba mentek tanulni vagy „szocializálódni”.

Danzger szerint a báál tsuvá mozgalmak az Egyesült Államokban az 1980-as években lecsendesedtek, a „pajeszos hippik” „lekerültek a színpadról” (Danzger 1989: 336), noha a jesivák száma egyre nőtt. A jesivákba ezennel olyan vallásgyakorlók családból származó fiatalok érkeztek (Dél Afrikából, Ausztráliából és Németországból), akiknek a háláchikus gyakorlati hátterük megvolt ugyan, de nem volt alkalmuk a jesivatudást, Talmud-tudást magasabb szinten otthon elsajátítani.

Annyi azonban leszögezhető, hogy mind az Egyesült Államokban, mind Izraelben léteztek báál tsuvá hullámok. E báál tsuvá mozgalmakba a 40-es évek végén kivándorlók, majd az 56-ban disszidálók is bekapcsolódtak. Azok közül kevesen jöttek vissza, akik 1990-ig mentek el Magyarországról a vallásosabb életvitel céljából. Az 1990-es évektől azonban a báál tsuvá alijának nyitottabbá vált a Magyarországra való visszatérés lehetősége.

2. Van-e, volt-e Magyarországon báál tsuvá mozgalom vagy jelenség?

Az alábbi, 2000 előtti időszakra vonatkozó megállapítások olyan feltételezések, amelyeket visszaemlékezésekből, élettörténetekből, a Centropa¹⁶⁷ által készített életútinterjúkból próbálok leszűrni, mivel a neológia kiadványainak kivételével nem létezik a vallásos életre vonatkozó szakirodalom. A neológia, a Rabbiképző, az Új Élet írásai pedig legfeljebb a vallásos élet szimbolikus formáiról tudósítanak, ám legkevésbé az ortodox értelemben vett báál tsuvá problémákról, jelenségekről és alijákról. Értésülesem szerint a vallásossá válók 1990-ig a következő szituációkból kifolyólag vándoroltak ki vagy alijáztak:

1. A neológ (szimbolikus-tradíciókövető) rabbi-családok gyerekeiket elküldték tanulni jesivákba, ezek aztán külföldön gyakran ortodox báál tsuvává váltak.

2. A Magyarországon egykor ortodoxnak számító családok gyerekei szintén elvándoroltak valamely olyan vallásos közösségbe, ahol a magyarországi ortodox gyakorlatukat szigorítva a közösség szempontjából szintén „csak báál tsuvának” számítanak.

3. Az elbeszélésekből rekonstruálható, hogy a Soá utáni vallástalan családból származó, vallásos tudást nélkülöző fiatalokat a 1960-as évekbeli a szakirodalom által „countercultural movements”-nek nevezett jelenség, a nemcsak a maoizmushoz, buddhizmusoz és marxizmushoz, hanem az ortodox háláchikus életvitel kuriózumaihoz is vonzották.

¹⁶⁷ www.centropa.hu/élettörténet

4. A 1940-es évek végi, 1956-os, 1980-as évekbeli kivándorlásról számos olyan történet szól, mely szerint az itthon („a lehetőségek miatt”) kevésbé vallásos családok külföldön (ahol adott a kóser infrastruktúra) vallásossá váltak.

5. A cionista szervezetek megjelenésével párhuzamosan megnőtt azon fiatalok száma, akik 1990 után Izraelbe mentek tanulni. Számukra a külföldi tanulás képezte a belépőt a vallásos életvitelbe.

6. Számos olyan történetről tudok, amikor – főként fiatal nők -- formális és informális úton izraeli, antwerpeni, New York-i cháredi, haszid, vagy ultra ortodox családokba házasodtak, aminek következtében a báál tsuvá életforma legszigorúbb formáját gyakorolják.

Amint a „Zsidó reneszánsz” fejezetből kiderül, egyszerűbb a zsidó civil szervezetek pezsgéséről, szerveződéseiről beszélni, mint a vallási közösségi életnek a tömeges fellendüléséről. Elbeszélésekből tudni, hogy az olyan informális zsidó párkereső társaságoknak¹⁶⁸, mint amilyenek pl. a Szent István parkban vasárnapi kávéra összegyűlő társaság, vagy a Goldmark Kórus, a Marx körök, az a Rabbiképző kidus-terme előtt összegyűlő csoport, aki nem volt hajlandó bemenni arra a liturgiára, amelyen a szombattartás alapvető feltétele sem volt meg (pl. villanycsengő volt, stb.)¹⁶⁹, volt valamennyi „intellektuális vallásos” aspektusa is. Azonban Magyarországon 1990-ig nem lehet a külföldi mintákhoz képest a valláshoz való visszatérítő szervezkedésekről beszélni. Ezek többnyire családi vagy egyéni próbálkozások voltak.

Az 1990-es évek elején visszatért néhány olyan 60-80-as években vallásossá vált báál tsuvá, aki részt vett az ortodox vallástanítás és a külföldiek által megalapított vallásos szervezetek oktató munkájában. E szervezetek közül a Kollelt és az Arachimot emelném ki. Mindkettőről volt már szó, az interjúkat elemző

¹⁶⁸ Amelynek nyilvánvaló célja az endogám házasságkötés.

¹⁶⁹ Érdekes módon azok, akik bementek a kidusokra, ma sem ismerik azokat, akik kint „gyülekeztek”

részben pedig újra előkerülnek majd. A Kollel és az Arachim kimondatlan célja és elvárása egy szigorúan ortodox vallásgyakorló báál tsuvá közösség létrehozása. Az alija nem játszik fontos szerepet. Előadásaik, szemináriumaik során kevésbé a hagyomány intellektuális, inkább ennek gyakorlati (életviteli) részére összpontosítanak. Feltételezésem szerint éppen ezért – külföldhöz képest – például az Arachim, annak ellenére hogy viszonylag nagy tömeget vonz egy-egy többnapos szemináriumra, Magyarországon „eredményeiben” (ti. báál tsuvá mozgalom termelésben) sikertelen. Ami nem jelenti azt, hogy nincsenek visszatérők, csak hogy – éppen, mivel ez a vallásba való fokozatos beletanulás, és nem egy-egy szeminárium megindító beszédei következtében jön létre – ezek nem e tömeges térítőakció látványos eredményei.

Mégis, vallásos zsidó körökben használatosak az ilyen fogalmak, hogy „báál tsuvá szupersztár”, „báál tsuvá sikersztori” „báál tsuvá pörgés”. Ezeket a Chábád Lubavics és a Kazinczy utcai néhány olyan „feketekalapos” fiatal rabbijára, bócherére, vagy e közösségek minjentaigjára mondják, akiket ugyanaz a vallásos közösség még abból az életszakaszából ismer, amikor még magyar néven mutatkozott be, nem az újonnan kapott héber néven, amikor még farmerben, nem kaftánban járt, és legfeljebb horgolt kipát viselt.

Úgy gondolom, Magyarországon nincs abban az értelemben báál tsuvá mozgalom, ahogy Danzger a Szovjetunióra, Izraelre vagy az Egyesült Államokra vonatkoztatja ezt, de nem a demográfiai körülmények miatt, hanem a vallási oktatás megszervezése és ennek befogadása miatt. Ami Magyarországon a vallási hagyományokhoz való visszatérés terén társadalmi szinten történik, az legfeljebb ideiglenes hullámokban jelentkező jelenség. A Báál tsuvá hullámok 1990 után a Rabbiképző, a Bethlen téri zsinagóga, 2000 után pedig a Kollel, jelenleg pedig a Visegrádi utcai és a Károli téri zsinagóga körül, konstans módon pedig a Chábád intézményeiben figyelhetők meg.

VI. Budapesti visszatérés-történetek

1. A visszatérés-történetek elemzési szempontjai

Az alábbiakban 50 interjúalany visszatérés-történetét próbálom a történetben felvetődő problémák mentén értelmezni, ugyanakkor figyelembe veszek 202 olyan esetet, történetet, amelynek összefoglaló táblázatát e dolgozathoz a doktori bizottság tagjai számára külön mellékelek, azonban a dolgozat más, elektronikus vagy nyomtatott formájából kihagyok. Mivel egyedi történeteket korábban már publikált esettanulmányokban elemeztem (Vincze 2004a; 2004b: 53-79; 2004c: 75-100), ezennel nem idézek mind az 50 interjúból, csak ezek közös motívumait, gyakran ismétlődő problémáit veszem figyelembe.

Interjúimban, beszélgetés-feljegyzéseimben a következő makro-struktúrát véltem felfedezni: 1. A származás körülírása. 2. A vallással való első kapcsolat. 3. A vallásos életvitelbe való beletanulás, beleszocializálódás, a vallásos közösségekbe való bekapcsolódás. 4. A mindennapi háláchikus életvitel problémái. 5. Az új életformában létrejövő kapcsolatok és konfliktusok, a korábbi életformából áthozott kapcsolatok minősége. 6. Disszimiláció: alija vagy elvándorlás. 7. „Kilépés”, újra „szakítás” a tradicionális életmóddal.

A visszatérés-történetekben az alábbi kérdésekre összpontosítok:

1. A nyelvhasználatban tetten-érhető viszonyulás a valláshoz (emocionális, intellektuális, reflexív, cinikus, spirituális, gyakorlati, racionális).
2. A történetek ködösítései, hamisításai, a saját életvitel „kóserolása.”
3. Hogyan szerkesztődnek bele a történetbe a saját korábbi, vallástalan életforma emlékei?
4. A háláchikus életforma intenzitása és funkciója az egyén életében, az erről való beszédmód. Hétköznapi és ünnep.

5. A tradicionális életvitel összeegyeztetése a modernizáció körülményeivel (hagyomány és modernitás).
6. Miként teremt valaki múltat, koherenciát, jelentéseket a saját visszatérés-történetben?

3. A származás bizonyítványának magyarázása és a „kóserolás” retorikai

4. eszközei

Vallásos zsidó körökben gyakran használatos a *„kóserolja magát”* kifejezés. Ez vonatkozhat arra, hogy valaki törvényszegéseit miként magyarázza, mivel *„tisztogatja”* saját cselekedeteit, de vonatkozhat arra is, hogy miként *zsidósítja* saját családtörténetét, származását.

Az 1990-es évek második felétől tapasztalható, hogy sokan, akik háláchikusan nem számítanak zsidónak (csak az anyai nagyapjuk, vagy csak apai ágon zsidók), végigjárják a betérés bonyolult, fáradságos évekig tartó procedúráját ahhoz, hogy a vallásos közösségek is elfogadják a vallásjog szempontjából zsidónak őket. Saját felmérésemből 202 vallásos helyeken megforduló között 24 betérő van. Az adathoz hozzátartozik, hogy e felmérésben még szerepel 6 olyan halachikusan nem zsidó, akit apai ágon a reform közösségben vallásos zsidónak tartanak. Viszont létezik egy másik csoport, akik: 1. ténylegesen nincsenek tisztában a saját származásukkal; 2. nem is akarják tudni zsidó felmenőiknek arányát; 3. ismerik, de hamisítják származásukat; 4. ismerik a származásukat, de másoknak ennek bizonytalanságát mondják.

Azaz, jelenleg éppen a szocialista évtizedekben tapasztalható tagadás, leplezkedő, rejtező identitás ellenkezője figyelhető meg, amikor ezúttal sokan akkor is zsidóvá akarnak lenni, ha ennek vallásjogi feltételei nem teljesülnek.

Mivel az ortodoxia Magyarországon nem ad lehetőséget a betérésre, ezért a neológ vagy reform betérés lehetősége marad, amelyet a magyarországi ortodoxia viszont nem ismer el, a reformot pedig egyelőre Magyarországon egyik hitközség

sem fogadja el, ugyanakkor közismert, hogy az 50-es évektől jelentősen megnőtt a vegyes házasságok száma, amelyeknek következtében, ha az apa a zsidó fél, a származási vonal nem elfogadott. Ilyenkor jön elő az a visszás helyzet, amelyben a visszatérni kívánó „hamisít”, vagy az intenciójának megfelelően alakít át a történetben. Novák Attila riportjában: *„a vegyes házasságokból származó, később vallásossá vált fiatalok nagy része öntudatlanul is válogat családtagjai között, és -- zsidó emlékek után kutatva, a saját választás kulturális-genézisét megkonstruálva – felnagyítja, túldimenzionálja a zsidó fél (olykor csak egyetlen nagyszülő) jelentőségét, míg a nem zsidó fél története, hatása, alakja háttérbe szorul, gyakran el is tűnik, vagy judaizálódik (...) valamiféle hamisan értelmezett lojalitásigény a családtörténet valós elemeinek elkendőzésére, tehát súlyos élethazugságokra készítetik a fiatalokat, mintha megint baj lenne a származással.”* (Novák: 2001: 4)

A történetekből látható, hogy „megint baj van”, nemcsak a származással, de a papírral is.

A történetek származással való indítása mintegy legitimizációként szolgál a visszatérő számára a „zsidóvá lenni” intenciójának pozitív feltüntetésére, illetve saját személyének a *jihuszra* (jó származásvonalra) sokat adó közösségbe való gördülékeny befogadására. Azok az élettörténetek, ahol a származás nem homogám vagy nincs rá bizonyíték, az interjúszövegekben rendkívül kikerekítettek, részletesek, melyet valószínűleg a gyakran feltett kérdésre való gyakori ismételtetés konstruálhat egyre meggyőzőbben koherensebbé. Ezért a kirekesztés elkerülése érdekében legtöbbször az anyai ág felmenőit részletezik, ködösítik vagy igazolják leginkább. Legtöbbször azonban a zsidóságot igazoló papír hiányzik. Másrészt – emocionális appellációként – gyakran hivatkoznak a családjukat ért háborús pusztításokra, melynek során eltűntek a papírjaik, vagy amely kényszerkikeresztelkedéshez vezetett. Természetesen ez legtöbb esetben igaz is, viszont ezekre a problémákra a háború utáni rabbínátusok adnak megoldásokat.

(Az interjúrészekben álmonogramokat használok, egyértelműen azonosítható konkrétumokat általánosítok.)

1. Á. B. (23, férfi): Elvált szülők gyereke, a család most ateistának vallja magát, az apa református családból származik, külföldön él, az anyai nagyanya akarta a bár micváját megtartani, elmondása szerint ekkor derült ki, hogy az általa követett péntek esti rítusoknak a zsidóságával van kapcsolata. Az anya számára a zsidóság „bélyeg”, amelyet tagadással és kikeresztelkedéssel próbál feloldani. Anyja akarata ellenére iratkozott át állami iskolából zsidó iskolába. A családot ismeri a zsidó közösség. A. B. a bár micvájára készülés során pajeszt növesztett, csak kipában járt, körülmetélték, 3 év múlva – elmondása szerint nagyanyja halála miatt – levágatta a pajesztát. *„Szerencsére anyai nagyanyám zsidó volt, így nem kell betérnem. Persze senki sem volt vallásos a családban, én 13 éves koromban tudtam meg, hogy zsidók vagyunk, voltunk, a bár micvám előtt. De karácsonyt soha nem tartottunk. És sok szép dolog volt azért. Az nem igaz, hogy nem éltek a hagyományok, lehet, hogy a szüleink féltek beszélni róla, mert nem akarták tudatni, hogy zsidók vagyunk, de én mindig nem karácsonyi, hanem chánuká-ajándékot kaptam.”*

2. B. N. (21, férfi): Nem gyakorló keresztény családból származik, két másik testvére is báál tsuvá lett, szüleit, nagyszüleit nem ismerik a budapesti zsidó közösségekben, zsidó származásukra nincs bizonyíték, betérnie mégsem kellett, a Chábád Lubavicsnél körülmetélték. B. N. kamaszkorában ismerkedett meg a Chábád Lubavics irányzattal, ahonnan ugyanolyan gyorsasággal elmenekült, mint amilyen intenzitással és hirtelenséggel belépett. *„Rendes katolikus családban nőttem fel, megkereszteltek, voltam első áldozó, nem jártunk folyton templomba, de a zsidó származásról nem esett szó. Valamilyik nagyanyám zsidó volt, de már ki tudja mikor, kikeresztelkedtek. Arról igazán nincsenek papírjaim, hogy ki volt zsidó, a nővérem talált valamit a pozsonyi levéltárban, amit az Oberlander le is ellenőrzött, de nem találták meg. Utána kell pontosan járjak, mert, tudod, a zsidóknak nagyon fontos a papír, a származást igazolni kell. A nagyszüleim már keresztények voltak (...) Ebben az új zsidó körben*

mindenki a Holocaust történettel jön, a borzalmakkal, nagyszülők tetoválásával, nekem ilyen sztorim nincs. Még ez sem..."

3.G. R. (20, férfi): Barátai szerint néhány évvel ezelőtt „*filoszemita nem zsidónak*” vallotta magát. Szülei katolikusok, G. R.-t megkeresztelték, és elsősorban azért nem akart betérni, mivel biztosra tudja, hogy ősei zsidók voltak. (Mégis: nem reform helyen is felhívják a Tórához.) Titkos örökbefogadásának gondolata is gyakran foglalkoztatja. (G. R. nem az egyetlen, akit olyan báál tsuváként tekintek, aki a leplezhető magatartás, odatartozás, beépülés stratégiáját gyakorolja ahhoz, hogy báál tsuvának fogadják el.) Elmondása szerint kórházban metéltette körül magát. Érdeemes odafigyelni a származást argumentáló elemekre. „*Anyai nagyanyám nagyanyja biztos zsidó volt, a nagyanyám padlásán találtam egy régi menórát, ami legalább 100 éves.(...) De a háború előtt, aki tudott, gyorsan kikeresztelkedett. Persze legtöbbször ez nem segített. (...) Sajnos nekem is, mint sok más sorstársamnak, elvesztek a papírjaim, így mindenhol elküldenek. A Lubavicsiek ötször küldtek el, mert nincsenek papírjaim. A Lubavicsiek egy szekta! (...) De akkor vajon miért volt menóránk, meg emlékszem, hogy a nagyanyáméknál Húsvét körül nem húsvéti, hanem peszáchi szokások voltak, pászkával, meg minden. ”*

V. K. (24, nő): A családban nem titkolták a zsidó származást, csak erről a mai napig nem beszélnek. V. K. barátainak többsége nem zsidó vagy betérni vágyó zsidó. Korábban kizárólag nem zsidók között élt, ahol – saját elmondása szerint -- problémát jelentett számára „*mássága*”, nem odatartozása, a „*magyar*” szót is idegennek érezte önmagára vonatkoztatni. Történetét másokkal szembeni előnyös, „*magabiztos*” helyzete írja: „*Apukám kohén származású, s meg is volt a bár micvója, de 14 éves korában meghalt az apja, s ezzel a vallási élete be is fejeződött. Anyu családja tiszta ateista, apja nem zsidó, csak az anyja, de sosem beszélünk a zsidóságról, mivel mindketten ateisták, habár apám ateizmusáról nem vagyok meggyőződve. Otthon semmit sem tartunk, de sóletet szokott főzni anyu, meg vannak zsidós szavai, mondásai.*”

A. D. (34): A származásról szóló motívum itt a legszükszavúbb, családja közismert budapesti zsidó család. „*A pedigrem teljesen tiszta, mindkét ágról tiszta sor!*

Hagyományt otthonról mégsem kaptam, nem beszélünk róla, a barátaimmal szemben tudtam, hogy zsidók vagyunk (...). A szédert minden évben megültük, amíg a nagynéném élt. ”

Több olyan férfit ismerek, akik „zsidónak öltözve” (cicesz, fekete kalap, szakáll), kellékekkel ellátva járnak hétköznapi tanulni, pénteken, szombaton ortodox zsinagógába. A Tórához soha nem hívják fel, a minjenbe nem számolják be őket stb.¹⁷⁰

A zsinagógák származás-leellenőrző politikája a Soá utáni bizonytalanságok és a jelenlegi filozemitizmus miatt egyre kiterjedtebb informális technikákat alkalmaznak: 1. A Chábád azonnal dokumentumokat kér, vagy a rabbinátusuk által levéltárakon keresztül kinyomozzák a geneológiát. Amikor például legutóbb egy férfiről kiderült, hogy zsidó neve ellenére háláchikusan nem zsidó, a rabbi határozottan elküldte. A lányokkal szemben „engedékenyebbek”, ugyanis a lányok nem relevánsak a Tóraolvasás, vagy a minjen szempontjából, másrészt – az outreach-politika szerint – megvan a lehetősége, hogy (zsidó) férfiakat vonzanak a közösségbe. 2. A Visegrádi utcai, a Kazinczy utcai zsinagógákban nyíltan nem küldenek el senkit, azonban nem-zsidóként kezelik őket, azaz nem láthatnak el rituális funkciókat, de tanulhatnak, és részt vehetnek a közösségi programokon. 3. Vannak más neológ helyek, amelyek arról híresek, hogy „alig járnak oda zsidók”. 4. A reformoknál elegendő az apai ágon számított származás.

Sokszor azonban tényleg nem derül ki a származás, és olyan népszerű, egyre folklorizálódó történetek keringenek, melyek szerint olyanokról derült ki évek múlva, hogy háláchikusan nem zsidók, akiknek már rabbi-diplomájuk is volt. Ugyanezzel a problémával szembesültem a saját interjúim szelektálásakor, ugyanis sok interjúalanyom történetében -- abban az esetben, ha erről sem saját,

¹⁷⁰ Nyilvánvaló nem-zsidóként kezelés esete az, amikor nagy nehezen reggel összejön a 10 felnőtt férfi a minjenhez. Azonban az imát mégsem kezdik el, mert az egyikük T.B., aki noha sokféleképpen, folyamatosan magyarázgatja származását, mégsem számolhatnak be a minjenbe.

sem „hivatalos” rabbinikus „bizonyíték” nincs, vagy erre az illető nem adott alkalmat -- voltaképpen bizonytalan a származás kérdése. Ebből kifolyólag – vallásjogilag – kérdésessé válik a báál tsuvá státusa is, ugyanakkor, ennek ellenére figyelembe kell vennem a csoporthoz való odatartozását, a báál tsuváként való viselkedését és az ekként való elfogadását.

A történetekben gyakran megfigyelt önreflexiók során még egy fontos „kóserolási” technikát lehet kiemelni: az interjúalanyok legnagyobb többsége pontosan ismeri a korábbi „*hogyan tudtam meg, hogy zsidó vagyok?*”, „*ki számít zsidónak?*” „*kinek milyen a származás háttere?*” témájú szociológiai, pszichológiai tanulmányokat, esettanulmányokat, felméréseket, s gyakran önmagukról konstruált történeteikbe beivódik e társadalomtudományi vizsgálatok szempontja, beszédmódja, terminológiája, érvelési módja. Amint látható volt, a fenti történetekben előkerülnek a hagyományőrző életmód elemeinek produktív felidézései, melyek a későbbi életútról visszatekintve egyre színesebb jelentéssel telítődnek, például: „*nagyanyám eljárt a zsinagógába*”, „*szokott sóletet főzni*”, „*voltak zsidó szavai, mondásai*”, „*karácsonyt nem tartottunk*”, „*a szédert minden évben megültük, amíg a nagynéném élt*”. Nem tartom kizártnak, hogy a történetekben ezeknek a hagyományelemek felidézése, színezése, kiemelése voltaképpen egy ellenreakcióként működik az 1980-as évek után megjelent „hallgatás”, „a zsidó téma tabuizálása”, „múltnélküliség”, „hagyományvesztés” „teljes asszimiláció”, „a magyarországi zsidóság halála” tematikájú társadalomtudományi tanulmányokra, illetve ezek későbbi sajtóreflexiójára. Például, míg az 1980-as évekbeli kutatások szerint „a Soá-túlélők második generációjának” viselkedését traumatizáltként tételezték (vö. Virág 1984, 1994; Erős 1988, 1992, 1996.), és a saját zsidóságukkal való szembesülést „konfliktusokkal”, „komplexusokkal terheltnek” mutatták be (Kovács 1985: 131), melyben a családtörténetek – terapeutikus céllal való -- felelevenítése gáttörő vívmányként szerepelt (Erős 1992 93-95), addig „a harmadik, negyedik generáció” már – e tudományos kutatások ismeretéből (is) adódó tudatossággal – egyrészt a saját története háttérének felépítéséhez

felhasználja a kutatások konklúzióit, (vö. pl. a „hány éves korban tudtam meg, hogy zsidó vagyok” természetes, feszültségmentes beleszerkesztése, megmagyarázása), másrészt túllépni szándékszik ezeken és még többet (ti. zsidó családi hagyományokat) akar felmutatni, például azáltal, hogy külön aláhúzza („én bezzeg!”) a nem karácsonyi, hanem chánuká ajándék konfrontációját, vagy a családtörténetbe való szerves beillesztéssel felnagyítja a menóra, a széderest, a jiddis szavak zsidó szimptomákra utaló emlékét.

A már említett Kovács András által végzett felmérésben a „visszatérők” származásáról szóló felmérési adatok szerint a származási homogenitás és a hagyományokhoz való visszatérés nincs egyenes kapcsolatban, sőt a hagyományokhoz való visszatérés tendenciája éppen a legvegyesebb származású fiatal generációban figyelhető meg (amely 66%-ban inhomogén származású). Ez az adat azért problematikus, mivel annak ellenére, hogy 6 generációs származási vizsgálat alapján állapítják meg a szerzők a származási hátteret, nem jelzik külön a háláchikus szempontból releváns anyai ágat. Így a nem teljesen homogén kategóriákat, melyeket a szülői ág nemétől függetlenül, a nem zsidó felmenők számának arányából kiszámítva különítenek el (szekuláris, kitért, vegyes, beolvadó), a zsidó vallásjog szempontjából megállapított báál tsuvá státus szempontjából nem tudom használni, legfeljebb irányadó tendenciaként. Ettől kezdve azok az adatok sem használhatók, ahol a felmérés összeveti a származás homogenitásának arányát a tradícióőrzés mértékével (vö. Kovács 2002: 20, 27, 37).

A „kóserolás” harmadik feltűnő tünete a nyelvhasználat. Amint valaki bekerül a vallásos zsidó „pörgésbe”, viszonylag hamar elsajátíthatja azt a belső zsargont, ami a héber vallási terminusokból és a jiddis szlengből tevődik össze. Ez időnként olyan nevetséges helyzetekhez is vezet, amikor az illető rossz

jelentésben, rossz kiejtéssel használja a kifejezéseket, azaz „keveri a kadist a kidussal” vagy „a mechicát a mecicával”.¹⁷¹

Ugyanakkor két idegen párbeszédében azonnali fordulatot okoz e belső zsargon leleplezése során a zsidóként való azonosítás.

Egy negyedik „kóserolási” technika lehet az is, hogy sokan a visszatérésükkor kapott héber nevet kezdik használni. Lévén, hogy ha korábban „polgári nevükön” voltak ismertek, ezt nem egyszerű elfogadtatni a zsidó vallásos közösséggel, ezért többnyire idegeneknek mutatkoznak be ezen a néven, e-mail címükben, loginokban használják ezt a nevet.¹⁷² Amint a kerekasztal-beszélgetésben olvasható (Appendix 6), a neológ rabbi úgy próbálta lazítani a konfliktusos helyzetet, hogy a Chábád és EMIH rabbijának megjegyezte: „*Slomót még Máté korából ismerjük*”. Az, hogy a közönség ezt kirobbanó nevetéssel fogadta, azt jelzi, hogy voltaképpen az a báál tsuvá státus (általában véve, és nem a Chábád rabbijára vonatkozóan), amely úgymond „túlkompenzálva reprezentál”

¹⁷¹ A kadis a gyászoló szüleiért mondott közösségben mondható imája, vagy a liturgia adott részének lezárása, a kidus a szombat vagy az ünnepnap megszentelésére mondott ima, de köznyelvben a kidus a borra mondott áldás, és a liturgia utáni sütemény, bor éneklés alkalma. A mechica a férfiakat és nőket elválasztó fal, függöny vagy rács, a mecica, pedig a körülmetélés során kibuggyanó vér kiszívására használt kifejezés.

¹⁷² Egy szituáció: péntek este zsinagógából hazafelé menet találkozunk egy másik zsinagógából jövő, a saját közösségén kívül „báál tsuvá szupersztárnak” nevezett férfival, aki teljesen vallástalan családból, viszonylag gyorsan kaftános, feketekalapos zsidóvá változott. Az illető következetesen héber nevén szólíttatja magát, „polgári nevén” csak a jesivába menése előtti ismerősei ismerik. Mi hárman voltunk, ő egyedül. Mivel a velünk lévő egyik férfival csak látásból ismerték egymást, neki bemutatkozott: „*Sziklás Eliezer*” Erre a másik férfi, azonnal korigált: „*Hogy vagy, Zsolt?*” A „báál tsuvá szupersztár” érzekelte a cinikus korrekciót, azzal „kóserolta” magát, hogy a kevésbé vallásos férfinak szokványos héber fordulattal válaszolt, amelyet ez – mivel nem tud héberül – lehet meg sem ért: „*Báruch Ha Sem (Hál’ Istennek/ Áldott legyen a név), jól vagyok.*”

beszédmódban, viselkedésben, hirtelen jött szigorúságával és megvetésével mindaz iránt, ami nem „glatt kóser zsidó”, sokféle komikumra ad lehetőséget.¹⁷³ A báál tsuvák esetében azonban, a név héberesítése még nem akkora jelentőségű, hogy ez például összevethető legyen – a tudományos szimmetria kedvéért -- a hagyománytól való elszakadás időszakában történő nagymértékű névmagyarosítással. Ami viszont ennél sokkal konkrétabban megragadható, az a tény, hogy a báál tsuvák gyerekei számára kizárólag jiddis vagy héber nevet választanak.¹⁷⁴ Ezeket legtöbbször ékezet nélküli átírásban jegyeztetik be.

Magyarországon a zsidó vallásos névadásnak két problémája is van. Mivel a zsidó vallás szerint a nevet – rontás-veszély miatt – nem szokás 8 napos kor előtt nyilvánosságra hozni, ugyanakkor Magyarországon a kórházban a gyerek bejegyzésekor hivatalosan kötelező egy nevet megadni, a vallásos zsidók azt a kiutat választják, hogy a hivatalos szerveknek egy névpótló jiddis vagy héber szót adnak meg. Például ilyeneket, hogy 'gyerek', 'csecsemő', 'kicsike'. A rituális névadás után pedig, adott összeg ellenében „meggondolják magukat”, majd kicserélik ezt a valódi névre.

A másik probléma, hogy Magyarországon, csak hivatalosan bejegyzett nevet lehet a magyar állampolgár gyerekeknek adni, e névlistán pedig nem túl gyakran szerepelnek a héber vagy jiddis fonetikus átírással írt nevek. A szülők ilyenkor

¹⁷³ Például: komikus helyzet volt, amikor egy – askenázi, hagyományos ortodox, Kazinczy utcai – báál tsuvá férfi hangosan magyarázta, hogy kénytelen elmenni New Yorkba pészáchra, mert a Hannában (Budapest minden askenázi által legközserebb éttermének tartott helyén) nem tud enni, mivel ott esznek maceszgombócot pészáchkor. Voltaképpen ezt meg is lehetne indokolni azzal, hogy ő New York-i haszidok között tanult, ott tért vissza, és e szokás szerint nem brocholhat a maceszre (ami a macesz mártogatásának tilalmát jelenti szfárdi szokás szerint). Csakhogy az illető férfi egy héttel e beszélgetés előtt nálam gond nélkül megette a francia sajtokat, annak ellenére, hogy szóltam, hogy nem ez a kóser sajtjal.

¹⁷⁴ Például: Aron, Abel, Beniamin, Chana, Dvorah, Jakov, Lióra, Mendel, Sarah, Slomo, Usi, Támár.

indoklással ellátott levelet írnak az adott hivatalba, és miután megkapják az engedélyt, a név Magyarországon bejegyzetté válik. (Sőt, keresztény szokáshoz hasonlóan, még névnap dátumot is kap.) Olyan esetekről nem tudok, hogy a névbejegyzési kérelmet elutasították volna. Ezzel az eljárással szintén az időzítés a gond, mivel az újszülött neve titkos és ezt csak meghatározott rituális pillanatban (a lányok esetében névadáskor, fiúknál körülmetéléskor) lehet először kimondani, ezért az engedély kérvényezése és ennek elfogadtatása szintén időbeli zavarokat okoz.

Összefoglalva: a jehusra és zsidó tudásra érzékeny vallásos zsidó világba bekerülni vágyók visszatérésük során számos alkalommal kerülnek olyan helyzetbe, amikor erről bizonyítást kell tenniük. Mivel Magyarországon mind a származás, mind a zsidó hagyományról való tudás foltozott, a báál tsuváság sokszor jár kívülről szerzett felemás, komikus „kóserolással”. Az esszencialista felfogásban gyökerező identitás efféle kóserolása presztízs ranglétrákhoz, konkurenciaharcokhoz és disszimilációhoz vezet.

3. „Első találkozás” a vallással

A „miként lesz valakiből báál tsuvá?” kérdés sokkal könnyebben megválaszolható, mint az, hogy „miért”, ez pedig ritkán bontható le egyéni „felismerésekre”, önmagától jövő vallási „öntudatra-ébredésre.” Egyrészt, mivel a visszatérő általában már készen talál egy erre kiépített vallásos infrastruktúrát, másrészt egy felé irányuló visszatérítő kampányt, amelyhez lényegesen hozzájárul a személyes kapcsolatok szerepe (akik többnyire bekapcsolják őket ezen intézményekbe is). A visszatérés-történetek fontos nyitó szüzséje a származás és a „hogyan tudtam meg, hogy zsidó vagyok” mellett, az „első találkozásom a zsidósággal” története.

Ennek a nyelvhasználatnak két jellemzőjét emelem ki: a szerelmi történetek terminológiáját és a dichotómikus, etnocentrikus megfogalmazás módját.

A visszatérés-történetekben az „én és a vallás” viszony elbeszélésekor a szerelmi történetek terminológiájához hasonlóan nyomon követhetők az ilyen kifejezések: „nélküle”, „a találkozás”, „a közeledés”, „az egymásra találás”, „terhelt, vagy boldog együttélés”, „hűség” „megtaláltam, ami nekem rendelve volt”, „eltávolodás”, „elhidegülés”, „szakítás”, az „elszökés”, „csalódás”, „nem tartott sokáig”, „bíztam benne”, „nem jött össze”. E történetekben fő- és mellékszereplőkként -- akárcsak egy románcban -- az egymásra-találás köré szerveződve feltűnnek a konfliktusokkal terhelt kapcsolatok a szülőkkel, élettárssal, iskolával, munkahellyel vagy egyéb „harmadikokkal”, akikkel a románc törvényszerűségei szerint meg kell küzdeni a szeretett lény miatt.

E történetekben szereplő találkozási helyek, alkalmak, mediátorok, sőt „jelek” sokszor az élettörténet, megtéréstörténet során egyre elmélyülőbb jelentéssel telítődnek, helyei, terei emocionális töltetet nyernek, alakjai heroizálódnak, vagy éppen fordítva: ha a visszatérő később kitért, ugyanez a szimbolikus elem negatív előjelet kapva a későbbi élettörténet perspektívájában démonizálódik, vagy egyszerűen az „agymosás”-ra való hivatkozás felmentésével irracionális cselekvésként íródik át.

A nyelvhasználat ezekben a részekben dichotómikus, amelyben gyakran kimondva elkülönül a „külvilág” és az ami a „belső”, „sajátot” (közösséget, értéket, „saját” szokást, „saját” örökséget) jelöl. Ez utóbbinak a megnevezése sokkal pontatlanabb, homályosabb, emocionális szinten fogalmazódik meg. A külvilág viszont verbálisan pontosan „feltérképezett”, démonikusan „idegen” (ti. a saját népen kívüli), „tisztátalan” (*tréfli*). Többen megfogalmazták, hogy nem értették miért, de az újonnan megtalált zsidó környezetben (azaz, például a Chábádnál, Szarvason, a zsinagógában, a UJS-ben) „otthon” érezték magukat. Ebben a – tulajdonképpen nyelvileg és intellektuálisan még meg nem tanult – „világban” közlekedni tudtak. A külvilágot ezzel szemben rendetlenség,

identitásprobléma, antiszemitizmus és ellenségek jellemzik. A vallásról való beszédben a megtérés több esetben úgy jelenik meg, mint e tisztátalan világból való felismerése „az egyedüli igazságnak.” Ez a beszédmód erőteljesen etnocentrikus szemléletet tükröz, és a keresztény megtéréstörténetek spirituális élményre épülő leírására emlékeztet.

Alább látható, hogy a „hagyományos” zsidó életforma ritmusa szerint, ha valaki beleszületik a vallásgyakorlatba, a család szokásai (hagyományértelmezése) jelentik a vallásos életformával való találkozást, amely később mérceként, legalábbis viszonyítási alapként szolgálhat a zsinagógai közösség, a chéder (zsidó iskola), jesiva, más intézmények és más családok szokásaihoz képest. Ezzel szemben azok, akik felnőttként tanulnak vissza, először valamely intézmény szokásait, hagyományhoz való interpretatív viszonyát és ennek szemléletét tanulják meg, s ha a visszatérésük hosszabb távú, akkor – éppen fordítva, mint beleszületettek szocializációs struktúrájában -- ebből az intézményes közegből tanultva viszik át a később alapított saját „zsidó családba” a hagyomány értelmezésének, gyakorlatának szemléletét.

1. **L. J. (38, férfi):** Nem vallásos, de erős zsidó identitással rendelkező családból származik, nem volt bár micvája, felnőttkorban lett körülmetélve, foglalkozása és érdeklődése is köti a mai vallásos zsidó intézményekhez. *„A Chábád megtetszett az elején. Vidámság volt, odajöttek, beszélgettek, tanítottak. Jó néhányszor megfordultam a reformoknál is. Nem tetszett. Ezért járok ide. Most éppen főként a Visegrádi utcába. De a Chábádba is gyakran lemegyek. Nem köteleztem el magam mellettük, mert nem értek egyet mindennel, de nem is kell. Mindenki azt mondja, hogy utálja őket, de sok fiataalt ők indítottak el, és mai napig olyanokkal találkozom ott, akik azóta elmentek, és fikázzák a messiáshitüket, rebbézésüket. De tanulni és szórakozni visszajárnak”.*

2. **E. Sz. (25, nő):** Zsidó társadalomtudományi érdeklődése, olvasottsága adja történetének „terminusait”, logikáját és magyarázatait. Történetével kísértetiesen hasonló magyarázatot és beszédmódot olvashatunk Vajda Júlia és Kovács Éva

tanulmányában, amelyben a zsidó iskolába átkerült gyerekek, szülők az újonnan alakult zsidó iskolákról adott helyzetképét és értelmezését olvashatjuk (Vö. Kovács-Vajda 1996: 114-128): „Akkor megkérdezte a nagynéném, hogy akarok-e zsidó iskolába menni. Akkor alakult a Lauder meg a Wesselényi¹⁷⁵. Én nem is tudtam mi az, hogy zsidó, csak tudtam, hogy valami zűr van ebben, de akartam, mert nem éreztem jól magam a régi suliban. Valamiféle másság tudatom volt, biztos. Az iskolán keresztül mentem Szarvasra, és itt kezdtem közeledni a valláshoz. Itt ismertem meg K.L.-t, és ő vált a mesteremmé azóta. Neki köszönhetem, hogy nem drogozok, hanem vallásos életet élek. ”

3. V. K. (24, nő): Szóval, az unokatesóim jártak már egész kicsi koruk óta Szarvasra, és egyszer anyuék megkérdezték tőlem és a tesómtól, hogy nem akarunk-e elmenni. Én akartam, ő nem, és ott ért az első ilyen vonatkozású élmény/tapasztalat. Jól éreztem magam ott, mert nagyon kedves szobatársaim voltak, akikkel a mindmáig jóban vagyunk, és bár igen ritkán, de összejárunk. Ezután nagy hallgatás következett, egyszer az egyik szobatársam (még Szarvasról) elvitt az UJS-be, de hát ott senkit sem ismertem meg, csak megtudtam, hogy van ilyen is. Igazság szerint utána nem emlékszem, pontosan hogy voltak a dolgok, de talán úgy, hogy kaptam UJS leveleket, de már nem tudom, hogy kerültem a listára, és ott hallottam az Alefbeth táborról. Oda nagyon el szerettem volna menni, mert nagyon érdekelt a vallási része a dolognak. Oda el is mentem, s ott is megismertem új embereket. Utána összeszedtem minden bátorságomat, mert és lementem még egyszer Szarvasra (az UJS-esre). Ott megintcsak új emberekkel találkoztam, valamint T-vel, akivel, együtt kezdtem el járni zsinagógába . És így közeledtem a valláshoz.

4. B. N (21, férfi): „ Az egész úgy kezdődött, hogy a nővérem kezdett járni a Chábádhoz, tanulni, majd kapcsolata lett egy izraeli fiúval, eljöttem én is Izraelbe, majd a nővérem hatására elmentem a Chábádhoz. De ez útkeresés volt, sokfelé jártam már. 3 évvel ezelőtt kerültem kapcsolatba az Oberlander rabbival, aki tanítani kezdett, innentől sínen voltam,

¹⁷⁵ 1990-ben alakult két 12 osztályos zsidó iskola. Az előbbi „világi zsidó”, az utóbbi vallásos szelleműnek definiálja magát.

mint József Attila. Haszid lettem. Fekete kalap, kaftán, volt itt egyből minden. Megvolt a brit mila Oberlandéknál a konyhaasztalon, héber nevet kaptam, tartottam a sábeszt, kósert ettem, „elkapott a gépszíj”. Sok külső vonás elkapja itt a Chábádnál az embert.(...) Aztán elküldtek az Egyesült Államokba jesivába tanulni (...) innen megléptem, (...)most egy modern ortodox zsinagógába járok.”

5. K. N. (27, nő) klasszikus, „szimbolikus tradíciókövető” nagypolgári zsidó családból származik, akik nagyünnepekre eljártak zsinagógába, állami gimnáziumba járt, egyedülálló, önmagát több ízben nevezte „gyökérkeresőnek”. Az imakönyvet nem tudja olvasni, állítása szerint magyarul imádkozik. *„De igazából egy jelet kaptam,(...) mert engem korábban sosem érdekelt az Örökkévaló, sőt káromkodtam is a nevével, de egyszer nagyon ki voltam borulva, zokogva jártam az utcákat, a Dunának akartam menni, és akkor jött szembe velem egy osztálytársam éppen (...) és elvitt egy péntek estére a Bethlen térre. Életemben nem éreztem magam olyan boldognak, mint akkor ott, ahogyan énekeltünk.(...) Ezt jelnek vettem az Örökkévalótól, és azóta hiszek benne, sugárzik bennem a szeretete.(...) Ez a lényeg, a hit, nem az, hogy milyen nyelven mondasz áldást, (...) nem a sok törvény a lényeg, hanem hogy érzed-e a szeretetet...”*

K. N. megtérésének kissé drámai spirituális-emocionális indoklása, csodakereső értelmezése egyes reform közösségekben rendkívül meggyőző, meghatódó recepcióra számíthat, viszont ugyanez a vallomás egy hagyományőrző vallásgyakorló közösség előtt a (zsidó) vallásosságra vonatkozó kételkedésre adhat okot. Tekintve, hogy K. N. vallomásában éppen a zsidó hagyomány többségi elemeit, sőt ennek tanulását is elutasítja, visszatérése, vallásossága a háláchára alapuló vallás szempontjából „elégtelennek”, „inautentikusnak” hangzik.

6. E. M. (30, nő): *„UJS-ben kezdtem, de volt egy olyan magyartanárom, aki pozitívan nyilatkozott a magyar zsidó értelmiségről, és ez számomra vonzóvá tette a zsidó elit képét. (...) Azt mondhatom, hogy a zsidó magyar irodalmon keresztül vált egyre vonzóbbá ez a rejtély. Majd barátokon keresztül keresgélni kezdtem, és amikor*

megismertem a párom, felerősödött bennem a vágy, hogy közeledjem a valláshoz. Meg akartam tanulni imádkozni, áldást mondani, és kósért tartani. Mindent akartam csinálni is. Eleinte oda jártam, ahol lazábbak voltak, mert feszengetem, hogy valamit nem tudok, vagy rosszul csinálok, aztán az autentikus forráshoz mentem tanulni. A Kazinczy utcába.”

7. N. T. (37): szülei aktív kommunisták voltak, N. T. elmondása szerint deklaráltan ateisták, akik „tűzzel-vassal” irtották mindazt, ami a vallásra emlékeztet. Nagypapa illetve az anyja nővére nem jött vissza Auschwitzból. Eleinte például az anyja tiltotta a N.T. nagyanyját attól, hogy unokáját megtanítsa péntek este szombati gyertyát gyújtani. *„Az anyám nem értette, miért járok a nagyival zsinagógába, eleinte nem a vallás miatt mentem, csak kíváncsiságból. A nagyit Auschwitzból jött vissza. Megtanultam a nagyitól gyertyát gyújtani, meg az áldást, mindent. Ma a gyerekeimnek megmutatom, mi a zsidóság, és ezt jó élményeken keresztül adom át nekik. Ők már másképp tanulják. Nekik ez természetes, nem kell megküzdniük azzal a harccal, ami nekünk volt.”*

A jelenséget az amerikai bevándorlók harmadik generációs „etnikai reneszánszának” struktúrájával szokták értelmezni, amelyben a bevándorlók gyerekei a hagyományok ellen lázadva kínosan és tudatosan akkultúrálódnak a többséghez, majd az ő gyerekeik próbálják (többnyire stilisztikailag) feléleszteni a nagyszülők egzotikusnak tűnő, revivalra alkalmas szokásait. Figyelembe véve a Soá, a kommunizmus és az antiszemitizmus hatását (vö. 2. 3. fejezet), N.T. családtörténetének felszíni struktúrája eklatáns példája lehetne az etnikai reneszánsz generációkon átívelő életstratégia váltásainak: 1. Soá-áldozat, 2. hagyománytól való elfordulás, 3. tabuizálás, hallgatás, kommunista-ateista élet választása, 4. a harmadik generáció visszatérése, 5. a negyedik generáció a vallást és az etnikai sajátosságokat saját örökségként, mintaként (és egy kicsit kompenzációs ajándékként) kapja.

8. A. N. (32, nő): *„Kipróbáltam egy pár dolgot, először a Raj Tamás híres Talmud Tórájára mentem el az 1990-es évek elején. Ő semmit sem tart, de ezek a Talmud Tórák messze Magyarország-szerte híresek voltak. A lubavicsiek báál tsuóákat gyártanak, én is*

ott kezdtem, és nem is bánom, habár ma nem értek velük egyet, sőt gusztustalannak tartom a politikájukat, de engem Oberlander rabbi tanított meg az imákra, (...) mindent alaposan megtanított nekem. Mikor feljöttem vidékről, kóvályogtam a zsinagógák között, a Dessewffy tetszett a legjobban, de akkor jártak oda fiatalok is, később teljesen elcsendesedett, itt semmit nem tanítottak, évekig jártam ide, és semmit sem tanultam, nem értettem semmit az órákig tartó imákból. Csak hajtogattam a lapokat, átlesve egy-egy hozzáértőbb imakönyvének oldalszámára, de sokszor azon kaptam magam, hogy 50 olda tévedésben vagyok.”

9. G. B. (30, férfi): Szimbolikus tradíciókövető családból származik, ahol a nagyünnepeket, néha a péntek estéket megtartották, a család hitközségtag. G. B.-t 8 napos korában körülmetélték. Megtérését a hagyományhoz való aktívabb (több vallásgyakorlat, megértésre irányuló szándék, tanulás-tanítás stb.) viszonyban határozza meg. *„Sokan kezdték a szarvasi gyerektáborban, ezért úgy is készültünk rá, és a többi mádrich¹⁷⁶ is, hogy sok mindent tudjunk megmutatni ezeknek a gyerekeknek, hiszen sokuknak ez a két hét jelentette nyaranta a zsidósággal való összes kapcsolatot, főleg a vidékieknek. Nekem is eleinte. De sokan lettek vallástartókká innen, ők el is mentek Izraelbe, az Államokba vagy Kanadába.”*

10. A. D. (34, nő): *Valamikor Scheiber Sándor előadásaival kezdődött a hetvenes években. Scheiber karizmatikus személyiség volt (...) sokan neki köszönhetik, hogy zsidókká lettek, és nem szégyellik zsidóságukat.(...) Ez még nem volt vallásos dolog.(...) Engem Amerikában és Angliában majd Anwerpenben érintett meg igazán a vallás. Ott tanultam mindent, és itthon próbálok ezt alkalmazni.”*

11. K. T. (28, nő): Értelmiségi családból származik, apja nem zsidó, zsidó nagyszüleit nem ismerte, keresztény nagyszüleivel a kapcsolatát semlegesnek nevezte. Anyja nem tartja, de ismeri a hagyományokat, K. T. azonban nem tőle tanult. Évek után derítette ki két gyerekkori legjobb barátnőjéről, hogy szintén zsidók. Élettörténetében kósert és szombatot tartó élettársának szerepét a saját visszatérésében rákérdezésre minimalizálja vagy tagadja, de a vallásgyakorlat

¹⁷⁶ Tanító, csoportvezető.

számos elemének említésekor a férfi befolyása, kezdeményezése erőteljesen érzékelhető. *„A Dohányban kezdtem nagyünnepekkor. Ez az a hely ahová mindenki feszengés nélkül megy el először.(...) Aztán a Kazinczyban tanultam, majd elmentem két évre Jeruzsálembe, de ekkor már közelebb voltak a dolgok. Szeretnék zsidó családot. A gyerekeim mindenképpen zsidó szellemben akarom felnevelni. Lehetőleg úgy, hogy az ő anyanyelvük már ne a magyar legyen.”*

Megfigyelhető, hogy a valláshoz való visszatérés legelső lépcsőfoka nem feltétlenül követ valamiféle lelki vagy társadalmi okozati láncolatot, sokkal inkább alkalom-szülte, véletlenszerű, esetleges, amely baráti, családi kapcsolatokon, weblapokon, netán a Pesti Esten keresztül történt. Míg az intézményekkel, ifjúsági, vallási, vallásos cionista stb. szervezetekkel, programokkal való első kapcsolat nem mutat semmiféle általam értelmezhető összefüggést, (már azért sem, mert ez az első kapcsolat szinte soha nem marad hosszabb távú vö. 1., 3. szövegrész), addig a személyes kapcsolatok annál döntőbb módon befolyásolják a választást.

A származás ismerete nélkül kialakult zsidó baráti kapcsolatokat gyakran magyarázzák a Soá utáni „hallgatás stratégiákba”, illetve az ún. „kettős kommunikációba”, „rejtező életformába” való szocializáció által generálódott sajátos nyelv és viselkedés teremtette csoport-kohézió következményeként (vö. Kovács-Vajda 1996: 114-128; 2002, Kovács 1992: 287).

Az interjúkból kirajzolódó általános képlet szerint a valláshoz való visszatérők, bejárják az infrastruktúra nyújtotta lehetőségeket, válogatnak, válaszolnak a feléjük irányuló kampányra vagy elutasításra, választanak vagy elmennek. A vallásos intézmények szerepe a válogatás, választás után válik a megtéréstörténetben döntő jelentőségűvé, amikor a választás az adott vallási intézmény a visszatérő báál tsuvá életvitel-interpretációját (ennek legalábbis elvárását, ideáját) is meghatározza.

Lévén, hogy a zsidó vallás különféle irányzatai, csoportjai a hagyományhoz való viszony széles spektrumú skáláját kínálják a szigorú vallásgyakorlástól, az

elfogadástól, a hagyomány laza vagy szimbolikus követésen keresztül a háláchá egyes elemeinek tételes elutasításig, a visszatérők ezekből választva találhatják meg -- ahogy ők nevezik -- „saját helyüket”. Jellemzőnek tartom, hogy sokan, akik ma valamelyik ortodox irányzathoz tartozónak vélik magukat, a vallási paletta felmérése után először valamelyik neológ, nagyobb közösségben „kezdték” nagyünnepekkor, abból a nem titkolt megfontolásból, hogy itt kevésbé feszélyezte őket vallási tudatlanságuk. Ugyanis, míg egy nagyobb neológ zsinagógában (még a férfiak esetében is) megvan a lehetőség a passzív szemlélődő pozícióra, addig egy kisebb ortodox közösségben, főként hétköznap vagy átlagos szombatokon a férfi ritkán „úszhatja meg” a Tórához való aliját. Az infrastruktúra bejárása ebből kifolyólag több esetben jelent egy olyan tanulási folyamatot, amelynek során az „érdeklődő”, mivel nem hozta otthonról, megtanul héberül olvasni, megtanulja az áldásokat, megtanulja követni az imákat, vagyis beletanul a liturgiában való aktív közreműködésbe, az úgynevezett nyilvános rítusokba, és csak ezután „viszi haza” a zsidó háláchikus életforma otthoni (különböző szintű) gyakorlatát.

Ha a mai oktatásról, nevelésről szóló szakirodalomba (Pedagógiai Szemle, Könyv és Nevelés, Közoktatás stb.) akár véletlenszerű választással belenézünk, lépten-nyomon a fiatalabb korosztály „súlyos alulműveltségének”, „funkcionális analfabetizmusának” általános krízis-helyzetéről olvashatunk. Ennek alapján pedig inkább távolító körülmény kellene hogy legyen az, hogy egyrészt a visszatanoló generáció szinte semmilyen otthonról hozott háláchikus vagy liturgiai tudással nem rendelkezik, s a vallás, amelybe visszatérne, nem spirituálisan, hanem intenzív (idegen nyelvű) tanulás révén közelíthető meg. Ám több esetben megfigyelhető, hogy éppen ez az intellektuális „hiátus” inspirálja a visszatanolás általi visszatérést. Ez a hiátus az első fázisban nem több, mint egyfajta ismeretlen „egzotikusságra” irányuló kíváncsiság. Az újonnan létesült magyarországi vallásos szervezetek, programok, egyesületek, a zsinagógák némelyike e tudatlanság feloldására specializálódva olyan „tanterveket” dolgozott ki vagy improvizált, amelyek bizonyos fokig áthidalni igyekeznek a tudatlanság

barikádját úgy, hogy az „egzotikum varázsát” (külsőségekkel, nyelvhasználattal) fenntartják. Ilyenek a gyerektáborok, a különféle oktatási egyesületek, zsinagógai tanulási programok, szervezett tanuló hétvégék stb., amelyeknek célja néha csak a társaságszervezés, máskor, többé-kevésbé propagálva, a tényleges visszatérés, ahogy például a Chábád Lubavics irányzatról szóló fejezetben fentebb olvasható volt.

A visszatérők számára így a zsidóság számos külső jegye is vonzóvá válik, a visszatérés ugyanis irányzattól függően valamilyen „beöltözéssel” is együtt jár, amelyben szintén kombinálódnak a fokozatok. Novák Attila a Szombatban megjelent *Visszatérők* című cikkének (Novák 2001: 3-9) illusztrációja szerint a farmer--atléta párost, a farmer, póló, horgolt kipa trió váltja fel, majd a fekete nadrág, cicesz, fekete kipa, legvégül pedig fölkerül a fekete kalap és a fekete kaftán is. Interjúalanyaim többsége nem ilyen egyenesvonalú „haladásról” számolt be, hanem a kezdeti „teljes” elhatározás motiválta hirtelen „ultra ortodox” fekete kalap, fekete öltöny, fehér ing öltözet későbbi lazábbra váltásáról.

Másrészt – tapasztalatom szerint -- a báál tsuvá átmeneti állapotát jelzi az öltözet jelmezként való változtatása zsidó--nem-zsidó, publikus--privát szféra szerint.¹⁷⁷ Ugyancsak a kezdő, átmeneti stádium „tartozéka” az elfogadtatás érdekében a hirtelen tanultak eltúlzott gyakorlási szándéka, a „katolikusabb lenni

¹⁷⁷ Egy szituáció: a könyvtárban többször találkoztam egy rövidnadrágot, pólót, bézbolsapkát viselő férfival, aki ismerősnek tűnt, de mivel ebben a jelmezben ő sem forszírozta a köszönést, úgy gondoltam, mégsem ismerjük egymást, ameddig „szemtől szemben” ráismertem a bézbolsapka alá begyűrt hosszú pajeszos férfira, akit a „zsidó helyekről” csak Avrahamként ismertem nagykalappal, kilógó ciceszel, fekete-fehérben. Ugyanez nők esetében számtalanszor előfordul: zsinagógában vagy tanulásokon 35 fokban is hosszú szoknya, harisnya, kalap, kendő, az Auchanban pedig „topp” és „short”.

a pópánál"-szindróma, amely a beleszokás biztonságérzetével később mérséklődik (vö. 4. szövegrész).¹⁷⁸

A vallással való első találkozás vagy az ebbe való bekapcsolódás alkalmi között az élet fordulópontjaihoz kötődő rítusoknak (bár micvá, kaddis-mondás, esküvő, temetés) is szerepe van. Danzger ezeket az alkalmakat „entering gates”-nek nevezi (Danzger 1989:32, 34, 236).

G. B. (30) legelőször a nagyapja halála után kaddist mondani ment el a zsinagógába. Az először csak érdekes, ismeretlennek tűnő szokás révén tagja lett a reggeli minjeneknek (elmondása szerint három hónapig „majdnem minden nap” mondott kaddist), s mivel a zsinagóga közössége később sem hiányolhatta a tizediket, bekapcsolódott, fokozatosan bevonták, ő pedig beletanult a rítusokba.

Á. B. története elég „tipikusnak” mondható, egyike azoknak, akik a bár micvá során kamaszként tanultak bele a vallásba: *„...és akkor megtudtam, hogy zsidó vagyok, először döbbenetesen rossz érzés volt, mert nem akartam az lenni, de mivel úgyis lezsidóztak, hát kutatni kezdtem a saját vallásom és családom után. Egy zsidó hiába keresztelkedik ki, úgyis zsidó marad. Ez egy bélyeg. Megkértem anyámat, hogy vigyen el a rabbihoz, mert akarok bár micvát. Óriási veszekedés volt, de elvitt, D. főrabbi készítette fel akkor a „visszatérőket”. A bár micvámról való készüléskor pajeszt növesztetem, és azóta csak kipában járok, nem eszem disznóhúst, és nem keverem a tejest a hússal, Sabbátkor nem ülök buszra, nem gyűjtök rá, nem végzek semmi munkát, úgy ahogy kell. Imádkozom háromszor naponta. Bekerültem egy jó közösségbe, és itt valósággal versengtünk, hogy ki kóserebb.”*

Összefoglalva: a vallással való kapcsolatba-kerülés általában személyes kapcsolatokon keresztül, vagy olyan bevallottan vagy nem bevallottan outreach

¹⁷⁸ Szépirodalmi példával: Reb Azriele „Báál tesuvo” lett (...) s azóta ő lett a község legjámborabb embere. Kétszer hetenkint böjtölt, borzas szakállt és pajeszt eresztett, és hosszú kabátjával, elhanyagolt külsejével valamiféle sivatagi szentnek tűnt fel. (...) Ő imádkozott a kis zsinagógában a legkorábban, a legtovább és a leghangosabban.” (Patai: A félszemű Reb Azriele vö. Patai 1998.)

szervezetekkel való kapcsolatokon (például a Szarvasi gyerektábor, a Chábád chánuká és a Sziget rendezvénye), vagy a családi események vallásos rítusain keresztül történik. Közvetlenül megalakulásukkor, az akkor kamaszok számára a zsidó iskoláknak is szerepük volt a vallásossággal való pozitív kapcsolatban, ma már ennek egyre kisebb jelentősége van. Az intézményeknek azonban akkor lesz fontosabb funkciója a báál tsuvá életében, amikor ezeknek tanításait, koncepcióját alkalmazni kezdi.

4. A Visszatanulás: „és beszéld el fiadnak” viszony megfordulása

1.K. T. (28) *„A háláchá, az ima, a kóserság, a szombattartás számunkra a tanulás gyakorlati része. Engem a tanulás érdekel, a többi csak gyakorlat. Távol álljon tőlem minden hívőtség.(...) A Kazinczyban nem éreztem jól magam, ott a szigorúság mellett sokan tudatlanok maradnak. Ott a tanulás válaszeloárásból áll. Én nem egyértelmű válaszokat keresek.(...) Most a tanulás képezi a másság tudatom legfontosabb elemét. (...) Nem spirituális hülyeségből csinálom. ”*

2. L. J. (38, férfi): *„Tanulni járok el. Csinálom, amit kell, de tényleg tanulni járok ide. Érdekel minden, ami a zsidósággal kapcsolatos, ennek része a vallás. (...) Néha gyakorolom is, néha nem.”*

3. A. D. (34, nő): *„Ez egy nagyon hosszú folyamat, amíg az ember belejön. Egyrészt meg kellett tanulnom mindent, ami, ha egész nap ezzel foglalkozom is, évekbe telik (csak a hétköznapi dolgokra gondolok), másrészt meg kellett tanulnom betartani.”*

Az általam ismert báál tsuvák legnagyobb többsége vallásgyakorlatát (kóserság, szombattartás, mikve) a következőképpen határozza meg: „a tanultak gyakorlatba ültetése”, „a rendszer próbája”, „a vallás intellektuális dimenziójának tapasztalati része”.

Többek szerint (vö. Danzger 1989:28) az ortodox háláchikus életvitel az otthoni magánszférában gyakorolt „hidden practice”, nem nyilvános, ilyenként nem elméleti tanulás, hanem tapasztalat alapján elsajátítható (például az

élelmiszer kóserolása, a peszáchi *chomecolás* (a kovászos eltüntetése a házból), mikve előtti női rítusok stb.). Ezért voltaképpen alig tanulható annak, aki csak a zsinagóga nyilvános rítusait látja, és az előadásokat hallgatja.

Ennek áthidalására vannak olyan helyek, ahol úgynevezett *bemutató szertartást* tartanak, ahol gyakorolják például a péntek esti ima-követést, vagy közösen főznek sábeszi vacsorát a zsinagógában, máshol pedig egy vallásosnak tekintett család otthon rendezett péntek esti *szöuda* (lakoma) vagy szombati ebéd keretében mutat egy „sábesz experience”-t a kevésbé gyakorlottaknak.

A *sábesz experience*-nek kiterjedt formális és informális networkja van. Léteznek szervezetek (Arachim, Bne Akiva, Chábád, „Leáék¹⁷⁹”), amelyek szombatira időzített szemináriumokon keretében mutatják be a szombattartás módját, ugyanakkor informális módon magánemberek is finanszírozzák a potenciálisan vallásossá váló fiatalok ünnepekre való elutazását egy-egy ortodox, haszid vallásos családhoz.

A leggyakoribb szokás az, hogy az olyan családok, akik kóser háztartást tartanak, a pénteki *Kábbálát Shábbát* (szombatfogadás) vagy a szombat reggeli ima és *kidus* után meghívják néhány embert szombati vacsorára vagy ebédre. Egyes zsinagógai közösségekben informálisan, de pontosan megszervezett az, hogy mindenki elmenjen valahová, lévén ez egy micvá. A szombati menüben (vö. néprajzi szempontból Rékai 1997) jelenleg ötvöződnek a „hagyományosnak tartott” élelmiszerek (hagymás tojás, sólet, gefilte fisch, kugli)¹⁸⁰, az újabb divatos

¹⁷⁹ A „Leáék” magyar származású izraeli házaspárt jelöl, akik minden péntek este és a hétköznapi ünnepekkor nagyméretű vacsorákat rendeznek saját otthonukban, amelyre 20-50 fiatal szokott alkalmanként elmenni. A vallási rítusokat a házigazda vezeti, a háznak saját *zmirosz* (sábesz-dal) repertoárja van. *kidust*, *hámcit* mondanak, a vacsora után *bencsolnak*. A szombati tilalmak háláchikus tiszteletben tartása a házon belül elvárt, és be is tartott.

¹⁸⁰ Következetes báál *tsuvák* eltanulják a mestereiktől a hagyományos ételek variánsait: például az, hogy a kuglinak számos változata közül milyen alapanyagút és fűszerezését választ valaki, függ az esetleges saját, felélesztett családi hagyománytól, a helytől, ahonnan

fogásokkal (etnikai gasztronómiai egzotikumok: kóser sushi, kóser tortilla, pizza).¹⁸¹

A szombati étkezések során nemcsak az olyan rítusok előjátszására, bemutatására és megtanítására kerül sor, mint a kidus-mondás, rituális kézmosás, áldások, bencsolás, hanem a hetiszakasz magyarázata is helyet kap. Van, aki ilyenkor szombati *síurt* (csoportos tanulást) szervez otthon, vagy ez automatikusan az ebéd során kialakul és a *minhá* imáig tart.

A tanulás és a tanultak alkalmazásának igénye azonban távolról sincs egymást feltételező viszonyban. Legtöbb vallásos visszatérő sokkal több mindent tanul, mint amennyit tart, vagy tartani szándékszik. Ezt nevezik sokan „kötelezettség nélküli tanulásnak.” Azaz a motiváció nem kizárólag gyakorlati, hanem legtöbbször intellektuális érdeklődés, még ha éppen igen hétköznapi, konkrét életviteli szabályokról is van szó (például a szombati konzervdoboz felnyitásnak számtalan szabályozott lehetősége és tilalma vö. erről appendix 8).

Van olyan hely, ahol a tanulás „öncélú”, elméleti, intellektuális volta a gyakorlati hasznosítással szemben ismert, elismert, sőt hangsúlyozott, van ahol azonban e kettő különbsége reflektálatlan, hallgatólagos vagy érdektelen. Horváth Judit elemez egy *bát micvá* szituációt, ahol a rabbi első kérdése a *bát micvá* kislányhoz mindig ugyanaz (nyilvános, oktató üzenetnek szánva az érkező helyes választ): „*mit csinál egy nő péntek délután?*” A kislányok mindig megfelelően válaszolnak: „*először megsüti a barcheszt*”. Horváth Judit kérdése: „*vajon hogyan élnek meg ennek az üzenetnek az elhangzását a zsinagógai közösség női tagjai, akik közül aznap egészen nyiloánvaló, hogy senki nem gyúrta meg a szombati kalácsot. (...) Van tehát egy*

családja származik vagy a „rabbijától”, aki adott módon készítette a kuglit. Ezt az újonnan jövőknek „bemutatásként” el is szokták magyarázni.

¹⁸¹ Vannak közösségek, ahol „divat” megvetni e „zsidó paraszt étkeket.” Például *micvá* (ezúttal a *micvá* nem törvényt, csak ajánlott cselekedetet jelent) sóletet enni szombaton, ám ez „csak *minhág*”, a „minimalista *háláchá*” értelmezés felől pedig feleslegesnek mondják.

erőteljesen disszonánsnak tűnő helyzet, és láthatólag a jelenlévők mégsem élnek meg semmiféle disszonanciát” (Horváth 2005: 25).

Ugyanezen közösségben saját tapasztalatom szerint a „disszonancia” a nyilvános és a magán szféra, a hangos kimondás és a suttogás közötti hallgatólagos különbségtevésben fogalmazódik meg. Például péntek este megkérdeztem valakit, hogy hol a lánya, kacsintott, és halkan odasúgta, hogy: *„Dolgozik..., ez van.”* A suttogásban benne van ugyan a feszültség, hogy ti. péntek este nem lenne szabad semmiféle munkát végezni, a kacsintásban azonban az is benne van, hogy *„úgyis mindenki megszegi a szombatot”*. Ugyanitt, miután mindenki meghallgatja a rabbi péntek délutáni *Háláchá* -- *szombat a gyakorlatban* című előadásában a szombati előírásokat, miszerint például nem szabad tüzet gyújtani, ennél fogva például cigarettát sem, telefonálni, pénzhez nyúlni stb., a zsinagógából kilépve, fél utcával odébb legtöbbször rágyújtanak, villamosra szállnak és visszakapcsolják a mobiltelefont. Vagyis a nyilvános térben voltaképpen megtartják a szombat törvényét, legalábbis tiszteletben tartják a másokét azzal, hogy telefonjukat elrejtve, kikapcsolva tartják, innen kilépve azonban, ennek megszűnik érvényessége.

A tanulás mint tevékenység a zsidó vallásban háláchikus kötelesség, ezért elvileg nemcsak addig tart, ameddig valaki elsajátítja a mindennapi praxist. Azok, akik „komolyan” (ortodox értelemben vett) vallásos életvitelűnek számítanak, naponta tanulnak valahol. Ha két vallásos fiatal találkozik, a „*hogyan vagy?*” helyett általában a „*hová jársz tanulni?*” és „*mit tanulsz most?*” kérdés hangzik el. Az erre adott válasz beazonosít, jellemez, leír valakit. Ebben pedig – az értelmezésektől függően – státuszranggal is van. A nyelvhasználat egyértelmű értékítéletet tartalmaz: *„á, csak Chümást tanulnak.”* *„á, a Chümást csak Rási magyarázataival tanulják”,* *„Még a Szidurt is magyarul olvassa”,* *„már Talmudot tanul”*.¹⁸²

¹⁸² Paradox módon, a hagyomány szövegei hangosan nem kimondva, de a nyelvhasználatban tetten-érhető módon úgy rendeződnek intellektuális szintekre, hogy a

Azokban a zsinagógákban, ahová fiatal visszatérők járnak, órarend szerinti napi tanulás folyik.

4 példa: **1.** a Kazinczy utcai Budapest Kollel órarendje (2005 május): (hétfő: Hetiszakasz, Rási magyarázataival, Háláchá (szombati törvények), Muszár (zsidó etika); kedd: Zsidó otthon, zsidó család (nőknek), Misná – a szóbeli tan, Hetiszakasz, Rási magyarázataival, Muszár-zsidó etika; Szerda: Muszár-zsidó etika, Háláchá (hétköznapi törvények); Nők a bibliában, nők és az imádság, Hetiszakasz, Rási magyarázataival; csütörtök: Háláchá (szombati törvények), Jiddis nyelv, Misná – a szóbeli tan, Hetiszakasz; Vasárnap: Zsidó otthon, zsidó család (nőknek), Bevezetés a Talmudba.

2. A Visegrádi utcai zsinagóga (Pesti Súl) heti tanrendje (2005 május) : hétfő: Midrás-irodalom; kedd: Talmud-tanulás, Zsidó jog és etika, Misná brura – háláchá a gyakorlatban; szerda: Héber nyelvtanulás, Háláchá kisgyerekes családoknak; csütörtök: Héber nyelvtanulás, Háláchá (szombat- és ünnepnapok a gyakorlatban); szombat: Hetiszakasz-értelmezés (különböző források alapján), ugyanakkor szombat délelőttönként előadások vannak különböző aktuális témákról (pl. demokrácia, zsidó identitás, történelem-értelmezés) a zsidó hagyomány szövegei fényében.

3. A reform irányzathoz tartozó imaházban hébertanfolyamok folynak, meghívott vendégekkel való beszélgetések, és ún. Tóra-kör keretén belül tanulnak.

4. A Chábád Lubavics irányzat keretén belül többféle oktatási intézményben tanulnak: a Pesti Jesivában úgyszintén működik a chávruta rendszer, amelynek keretében a bócherek egymással párban tanulnak, vagy a bócherek tutorként tanítanak egy kezdőt, újonnan érkezőt. A jesiva a felnőttoktatásra teszi a hangsúlyt,

kinyilatkoztatás szövege, a Tóra (annak ellenére, hogy mint szöveg ez a legfőbb autoritás) alacsonyabb szinten marad a Talmudhoz képest. (Ez az iskolai oktatásban is megmutatkozik: míg a chéderben Tórát, a jesivában már csak Talmudot tanulnak). A fokozat akkor is megvan, ha ez utóbbi tanulásába az előbbi szervesen beletartozik.

órarendjébe belekalkulálja a héber nyelvi hiányosságokat illetve azt, hogy az ide beiratkozottak nem vallásos családokból származnak: a **jesiva** hétköznapi programja szerint reggel: Chumás (Tóra), délelőtt: a zsidóság gyakorlata (pl. szokások, ünnepek, időszámítás), délután héber nyelv, majd haszid filozófia és Talmud. A Chábád Lubavics ugyanakkor úgynevezett Zsidó Tudományok Szabadegyetemét is működtet, amelyen belül a következő témakörökről lehet tanulni (tárgyak megnevezését szó szerint idézem): „Kabbala (zsidó misztika és filozófia)”, „Liturgia”, „A Könyvek könyve –a Biblia”, „Tabuk nélkül kérdezd a rabbit”, „Zsidó élet a mindennapokban”, „A zsidó jog mikroszkópja alatt”.

Tapasztalatom szerint a 4 fajta iskola koncepciója, beszédmódja, „üzenetei” önmagukban sem egységesek, azonban mégis, ha megvizsgálom például egy Hetiszakas-értelmezést (amelyet mindegyik iskola gyakorol), a kérdésfeltevés, a tradíció-értelmezés, a tanulás--tanítás célja illetve az argumentálás módja lényegesen eltér egymástól. Természetesen nem azt állítom, hogy minden azonos iskolához tartozó előadó, egyformán azonosulva az adott iskola koncepciójával, azonos módon érvel, csak az érvelés retorikai technikái hasonlítanak, amennyiben az iskola/irányzat üzenetének célja az irányzat koncepciójában megragadható.

Az előadásokon, tanulási alkalmakon való részvétel tapasztalatában a következő tanulási módszereket figyeltem meg:

1.A frontális tanítás (előadás formájában) minden helyen megfigyelhető, a különbség az, hogy míg például a Pesti Súl (Visegrádi utca) előadásait a folyamatosan érkező kérdések, beszélgetések szeminárium jellegűvé teszik, addig más helyeken a kérdések az előadás végére maradnak, vagy egyáltalán nincs helyük. Vannak helyek ahol fontos a kérdésre adott pontos válasz, máshol „egy kérdésre több válasz” elvet preferálják, vagy egy kérdésre újabb kérdés tanítást, és ugyanitt gyakran végződik egy tanulás a tanulság megfogalmazása helyett azzal, hogy bizonyos kérdésre vagy nincs válasz a hagyomány szövegeiben, vagy „érthetetlen” válasz van.

A Visegrádi utcai modern ortodox közösségben a legtöbb előadáshoz, még a legaktuálisabb politikai, jogi, filozófiai témákhoz is az előadók mellékelnek a hagyomány szövegeiből szelektált pontosan jelölt idézett forrásokat. Máshol csak jesivabocherek tanulnak primér szövegből, a nagyobb közönségnek szóló, főként nőknek szóló előadások, tanulások kevésbé összpontosítanak a szövegek helyének pontos jelölésére.

2. Chávrutában (párban) a Visegrádi utcában, a Chábád Lubavicsnál és a Kazinczy utcában lehet tanulni. A Pesti Súl rendezésében ilyen chávrutá tanulási témák vannak: Tóra, Talmud, Misná, Midrás, művészettörténeti szakdolgozat, zsidó identitás, héber nyelv stb. Vagyis, ha az érdeklődő talál valakit, akivel adott témáról tanulna, akkor annak akkor is megvan a lehetősége, ha éppen ennek kevés köze van a hagyományos szövegekhez. A Chábád Lubavicsnál szintén sokrétű chávrutá lehetőség van, a rabbik azonban itt inkább javasolják kezdetben az imakönyv-használat, és az alapvető háláchá tanulását, és utána tanítanak például Misnát, de voltaképpen ugyanolyan nyitottak lennének a világi tudományokkal való ötvözésre, mint a modern ortodoxia, legfeljebb itt kevesebb rabbinak és bóchernek van meg a világi tudása erre. A Kazinczy utcában leginkább héber szövegolvasásra, imakönyv-, Tóra-, Talmud-, azaz szövegtanulásra van alkalom chávrutában.

3. „Tanmese”-szerű tanítást eddig a Visegrádi utcán kívül mindenhol hallottam. Ez példázatokkal, emocionális és a transzcendenciára való hivatkozásokkal telítődött érveléssel történő, isteni akaratra, a Tóra kinyilatkoztatásaira (argumentum ad antiquitatem) hivatkozó beszéd, amelynek a vége szükségszerűen -- *movere, dolcere, delectare* – a történetből levonható tanulság saját életre való alkalmazása kell legyen. Ezen beszédek előfeltétele az „így lehet” helyett az „így kell” etikai premisszája, az „így kell” megfogadása pedig úgymond „jobb jövőt” (netán üdvösséget) kínál. Azonban vannak közösségek, ahol erre nincs igény.

4. A szövegtanulás különböző formában a tudástól és nyelvismerettől függően történik. A főszöveg (például a Talmud esetében) adott paragrafusának, részének vagy mondatának hangos felolvasása után, a szöveg szó szerinti értelmének megfejtése következik (ab literaem). A vita a szöveg kérdést, érthetlenséget, értelmezendő problémát felvető részein van, ahol például érvelni lehet egyik vagy másik olyan álláspont mellett, amely a főszöveg intertextusaként -- a kommentáriródalomban -- adott. A szó szerinti értelmezés után következik a kontextusból magyarázható ráakadó jelentéslehetőség. Van ahol a szövegtanulás végén megfogalmaznak, egyfajta konklúziót, aplikálható tanulságot, de van ahol a szövegolvasás csak Roland Barthes szavával a „szöveg örömeért” történik.

Amint azt az 1., 4., 5. szövegrész mutatja, a visszatánulás intellektuális erőfeszítése másfajta értelmezési hozzáállást von maga után, mint a hagyománynak a családban történő automatikus elsajátítása, beletanulása, beleszokása. Nézzünk néhány újabb példát:

4 A. N. (32, nő) *„Ahová korábban jártam semmit nem tanítottak, évekig jártam ide, és semmit sem tanultam, nem értettem semmit a kétórás imából. (...) Az öregek nagyon rondák voltak itt velünk, úgy viselkedtek, hogy ők mindent tudnak, semmit nem akartak szervezni, Talmud-Tórát vagy ilyeneket. (...). Csak hajtogattam a lapokat, átlesve egy-egy hozzáértő imakönyvének oldalszámára, de sokszor azon kaptam magam, hogy 50 oldal tévedésben vagyok.(...) A rabbi is tanított, de az egyetemen tanultam meg rendesen, voltam többször mindenféle továbbképzőn Izraelben is tanulni, most is tervezek elmenni valamilyen jesivába néhány hónapra.”*

5. G.B. (30, férfi): *„Én otthonról tudtam kidust mondani, meg bróchet, de Hetiszakaszt értelmezni, Talmudot, háláchát itt tanultam. (...) az a baj, hogy amit itt tanulok, hazamegyek, mondom apámnak, azt mondja, hülye vagy fiam, minek ezzel foglalkozni. Ő lemegy a zsinagógába, eldarálja az imát, azt se tudja, mit mond, aztán ennyi. Persze tudja a Tórát, meg minden, de egy sábeszi beszélgetést nem lehet vele lefolytatni, mert ő csak a történetet mondja, és nem fogadja el, ha az ember gondolkodik.”*

6. B. N. (21, férfi): „Engem a zsidóságból a tanulás része vonz, a Súlban¹⁸³ vannak előadások, lehet tanulni, és nemcsak válaszokat, hanem problémákat is felvetnek. Járok a Dovnak¹⁸⁴, Gábornak¹⁸⁵ az előadásra, akik kérdeznek, gondolkodnak, nem azt mondják meg, hogy mit csináljak, hogyan éljek, még egyszer nem akarom elkötelezni magam (...) Alapítottunk egy barátommal egy zsidó egyesületet, ahol beszélgetéseket szervezünk a zsidóság különféle problémáival kapcsolatban.”

A tanulásra vonatkozó intenció, a másfajta (zsidó hagyomány nélküli) életvitel tapasztalata esetenként a hagyományhoz való kérdezőbb, kevésbé bólogató, reflektáltabb, kritikusabb viszonyt alakíthat ki. Más esetben csak hirtelen szerzett felületes tudást, amely nélkülözi a gyakorlatot. Ez pedig a zsinagógai közösség idősebb generációival való konfliktushelyzetekhez, kommunikációs rövidzárlatokhoz vezetett.

Két szituáció:

1. Sáchisz (reggeli) ima alatt két hetven-nyolcvan év körüli férfi hangosan beszélget. Egy fiatal báál tsuvá férfi rájuk szól: „Legalább Smá alatt abbahagyhatnák!” Egy másik férfi halkabban: „Micsoda bunkó!” A bunkó a fiatal báál tsuvára vonatkozott.

2. Péntek esti vacsora egy idős haszid férfinél: kiderül, hogy egy báál tsuvá nő vegetáriánus. A férfi megbotránkozva hallgatja a nő érveit, miszerint a kóserság nehézségeit elkerülendő lett vegetáriánussá. A Liefer haszid állítása szerint szombaton micvá húst enni. Majd a micvát megerősíti, és azt állítja, hogy parancs, háláchikus követelmény húst enni.

3. Sávuot éjszakáján a hagyomány szerint egész éjjel tanulni szoktak. Egy ilyen alaklommal egy idős nő meghallotta, hogy (ortodox) nők is részt vettek a

¹⁸³ Pesti Súl Egyesület. Modern ortodox közösség.

¹⁸⁴ Dov Levy a Visegrád utcai zsinagóga önmagát modern ortodoxnak tartó rabbija.

¹⁸⁵ Balázs Gábor, 1990 óta számos helyre hívják tanítani. „szabadúszó tanítónak” mondja magát.

tanuláson. Erre megállapította: „Ezek reformok!” Később korrigált: „Biztos betértek!”

4. XY neológ rabbi arról híres, hogy nem szabad a cipőt levenni náluk. Erre az ortodox báál tsuvák így fogalmazznak: „Neológ hiszti”, „Neológ hepp!”

Mindegyik helyzetben a báál tsuvák egy *szokással* azaz *minhággal* konfrontálódnak. A szokás számukra nem kötelező, lévén, hogy egyesek csak a szövegek által kötelezőnek *paszkenolt* háláchikus döntvényeket hajlandóak tartani. Az olyan minhágot, vagy háláchikus bizonyítékkal nem rendelkező szokásokat (miszerint nők nem tanulhatnak Talmudot) még nyilvánosan sem tartják tiszteletben. Másrészt a fiatalok többsége külföldi jesivában tanult, külföldi ortodox gyakorlatot ismer, amely sokszor ütközik a magyar hagyományokkal.

A konfliktusok leginkább olyankor éleződnek ki, amikor a tanulás két forrására hivatkoznak. A báál tsuvá azt állítja, hogy ő pontosan tud valamit, mert szövegből tanulta, a liefer meg azt, hogy ő 80 éve gyakorolja, és az apja is ezt gyakorolta, nála nem volt „hagyományszakadás”.

A konfliktusok eredménye legtöbbször az, hogy az idősebb (liefer) generáció kivonul a közösségi életből, és más zsinagógát választ (például az ortodoxok a Dessewffy utcait).

Másrészt a szülő–gyerek megszokott hagyomány-átadási láncán is csorba esik olyan esetekben, amikor a család valamennyire mégiscsak vallásgyakorló.

7. I. S. (27, férfi): Több zsidó irányzatot kipróbált, sokáig volt külföldön tanulni, külföldön metéltette körül magát, anyja zsidó, apja csak apai részről, semmilyen vallásos nevelést nem kapott, bár micvája nem volt, de szülei átírták a zsidó gimnáziumba.

„Elvittem anyut a Nyugati térre a chánukára. Alapjában nagyon tetszett neki, nem zavarja már, hogy vallásos lettem. (...) Amikor énekeltük az áldást, láttam az arcán, hogy el van képedve. Tudta, hogy minden nap megyek tanulni, hogy eljárak zsinagógába, mégis

akkorát nézett, hogy tudom az énekeket.¹⁸⁶ Ez volt az első ilyen, aztán amikor eljöttek sábeszre hozzám, még voltak ott haverok, nem tudták mit kell csinálni. Ott is kidust mondtam. (...) Aztán anyu mondta, írjam le neki azt az éneket fonetikusán."

8. D.T. (52, férfi) „Szimbolikus tradíciókövető” családból származik, az 1980-as évektől vált vallásossá, felesége betért, gyerekei zsidó iskolába járnak, az idősebb lányai alijáztak, folyamatosan többféle zsidó oktatási intézményben tanul. *„Oda jutottam, hogy ha valamit nem tudok, vagy nem tudom, hol nézzem meg, megkérdem a lányaimat. Ők ezt rendszeren kéne tanulják az iskolában, csak őket már nem érdekli annyira."*

D.T. helyzete azért érdekes, mert neki a ma huszonéves gyerekei kezdtek vallásossá lenni, őt ez által kezdte érdekelni a vallás, így intenzíven bekapcsolódott egy neológ zsinagóga közösségi életébe. Ezt követően idősebb lányai egyre szigorúbban lettek vallásossá, majd izraeli ortodox férjet választva alijáztak. Közben a kisebb gyerekei, akik – szintén zsidó iskolába járnak, és már otthonról is kapnak báál tsuvá hagyományt – már kevésbé érdeklődnek.

Vannak esetek, amikor a fiú viszi el az apját kadist mondani a nagyapjáért, majd ennek kapcsán megtanítja az apját imakönyvet olvasni, áldást mondani, kidust mondani, és a hagyomány bizonyos elemei visszaköltöznek a családba. A leggyakoribb tapasztalat azonban az, hogy a mai huszonévesek szülei „sötét babonának”, „irracionalisnak”, sőt az antiszemitizmusra való hivatkozással „veszélyesnek” minősítik a hagyományos rítusok tanulását.

5. Báál tsuvá életvitel: a háláchá járható útkeresztvezetői

Egy ortodox életvitelű férfi azt mondta egyszer, hogy a mai vallásos zsidók „Tesco zsidóság, azt vesznek le a polcról, ami kellemes, érdekes, vagy olcsó.” Vagyis csak azt szelektálják a hagyományőrző életmódból, ami a modern életvitellel zökkenőmentesen összeegyeztethető, nem hajlandók a törvény

¹⁸⁶ A lángra mondott Chánuká áldást.

kötélékeit „komolyan” magukra venni. Másfelől saját felmérésem szerint 202 esetből 114-en megtartják, 50-en pedig „szimbolikusan” tartanak szombatot.

Néhány példa arra, ahogyan erről vélekednek:

1. Á. B. (23, férfi): *A szombat eleinte kimondottan fárasztó volt. Belezavarodtam abba, hogy nem főzhetek egy teát, le sem forrázhatom, elfelejtem égve hagyni a villanyt, borzasztó volt. És nem is az volt borzasztó, hogy nem lehet közlekedni, táskát vinni, vagy telefonálni, mint másoknak, hanem az apró reflexszerű tevékenységeknél, amelyek nekem nem számítanak munkának. Percenként megszegtem, pedig nem akartam, kinyitottam a hűtőt, véletlenül megnyomtam a csengőt, reflexből jöttek ezek. Aztán megszoktam, és most már van olyan szombatom, hogy nem tudok róla, hogy megszegtem volna.”*

2. A. A. (28, nő): *„A párommal együtt zsidóztunk be, így kiegészítettük egymást, kósért tartottunk, kósért ettünk, tartottuk a szombatot (most is, csak már nem együtt), elmentünk a Kazinczyba sábeszkor, este meg együtt aludtunk. Most sem csinállok ebből ügyet. Mindenki tudja, hogy együtt vagyok most B.H.-val, de persze erről nem kérdeznek.(...) egyszer egy nagyon szigorú helyen megláttak kézenfogva jönni, akkor szóltak egy közvetítő lány által, hogy ezt ne csináljuk nyilvánosan.(...)A szexuális szabályokat szerintem itt majdnem senki sem tartja be. ”*

3. I. S. (27, férfi): *„Mi abszolút kósért eszünk a haverokkal, a szombatot tartjuk úgy, ahogy kell.(...)A csajozással nem megy. Itt nincs kit elvennem, rendes, hagyománytisztelő lány nincs, ezért ... hát vannak barátnőim. Egyszer az egyiknek mondtam, ha betér, elveszem feleségül, mindene meglesz. Nem akart betérni, szakítottunk.*

4. A. D. (34, nő): *„Senki nem szól rám, hogy tegyek kendőt, járjak kalapba, szoknyába, de tudom, hogy nem néznék jó szemmel, ha farmerbe járkálnék. Azt, hogy otthon mit eszem, és kivel alszom, viszont senki sem kérdezheti.”*

5. E. Sz. (25, nő): *„Amióta báál tsuvá lettem el sem tudom képzelni, hogy tréflit egyek, korábban, ha elmentem egy étterem vagy pékség mellett, összefutott a nyál a számban, de most olyan ez, mintha nem is élelmiszer lenne.”*

6. K. T. (28, nő): *„Mikor elmentem Izraelbe, a kóserság már nem volt egy identitás-tényező, már nem volt egy erőfeszítés, Izraelben nem kunszt zsidónak lenni, a sült galambként kapott kóser élelmiszer már nem jelent identitásbeli kérdést. Ott gyengült az a*

másság tudatom, hogy én nem eszem éttermekben, nem vásárolok boltban, és szombaton nem telefonálok, nem szállok buszra. De Izraelben minden kóser, és a busz sem jár szombaton. Most a tanulás képezi másság tudatom legfontosabb elemét, amit persze továbbra is kiegészít a kóserság.(...) A Kazinczyban, de főként a Chábádnál voltak olyanok, akik nagyon bezsidóztak, mindent előírászerűen akarnak tartani, aztán van például valaki, aki időnként kevésbé lesz vallásos, tréflit eszik egy ideig, csajozik, eltűnik a közösségből (...), aztán megint visszaesik..”.

7. E. M. (30, nő): „Nem lett könnyebb az életem. Azt figyeltem meg, hogy amióta tudják rólam, hogy kósert eszem, még a vallásosnak mondott zsidó barátaim sem hívnak meg vacsorára, kávéra, mivel az ő konyhájuk nem kóser, (...) amivel a kapcsolataim lassan leépülnek.”

8. G. B. (30, férfi) „Majdnem mindannyiunknak problémát okoz a szülőkkel való étkezés otthon, mivel ők ugye tréfli konyhában esznek. Hát ez bonyolult kérdés, nehéz fájdalommentesen megoldani. Én például eldobható műanyag edényekből eszem otthon, korábban sokat cikiztek ezért, de már megszokták.”

9. I. S. (27, férfi): „A szüleimnél megeszem, ami van, húst nem, de például a zsemlét, tejet, zöldséget igen. Muszáj minimális engedményeket tenni, különben nagyon nehéz lenne (...)Kezet fogok egy nővel, ha kell, megpusztilom, különben nagyon sok embert bántanék meg, nem mondhatom mindig mindenkinek, a barátaimnak, tanárainknak, hogy máától nem foghatok kezét nővel, mert tiltja a vallásom.”

10. R. K. (29, nő): Férje Erdélyből kivándorolt, vallásos családból származó izraeli, R. K. anyai ágon zsidó, apja református, zsidó iskolába járt, nem volt bāt micvája, a vallással budapesti gyerektáborokon keresztül ismerkedett meg, majd férje családjának ellenkezésére megházasodott, alijázott, és ekkor tanult bele voltaképpen az izraeli ortodox zsidó feleség feladataiba. „Nem mehetek a szüleimhez vacsorára, a férjem életében nem evett megbízhatatlan helyen, ő úgy nőtt fel, hogy a kasruszon kívül nincs élet.(...) Ezért egy pohár vizet sem ihatunk meg, ha hazamegyünk Magyarországra. Hanem a King Hotelbe vagy a Hannába hívjuk őket is péntek estére. Ez

őket zavarja, mert nem tudják a szokásokat. Apám kidust sem tud mondani, az áldásokat nem tudják, bajos ez, (...) de az én gyerekeimnek már nem ez lesz a gondja..."

Amint korábban szó volt már róla, a reform irányzat kivételével, a vallásos zsidó életmód elviekben pontosan meghatározott, ellenmondásoktól azonban korántsem mentes előírásrendszeren alapul, amelynek egyik – mind a magyarországi ortodoxia, mind a neológia által tételesen elfogadott – kodifikációja a Sulchán Áruach, illetve ennek magyarázatai, későbbi kiadásai, rövidítései, összefoglalásai.

Ebben az élet minden mozzanata úgymond „be van szabályozva”: a felkelés, a kézmosás mikéntjétől, az imák rendjétől, az utcán való viselkedésen, kóserságon át, a házasság szabályain keresztül, a halállal és a gyással kapcsolatos előírásokig. Azaz, aki a báál tsuvá életmódot választja, annak egy sor háláchikus előírásnak kell megfelelnie, és tulajdonképpen összességében szakítania kell korábbi életformájukkal.

Leegyszerűsítve, vázlatosan: a férfiak felnőttkorukban is „felvétetnek Ábrahám szövetségébe” a *brit mila* (körülmételés) által. E nélkül, noha ennek nincs elvi akadály, Magyarországon nem szokás felhívni őket a Tórához. A báál tsuvák héber nevet kapnak a névadás rítusa során. Ahhoz, hogy a liturgiába bekapcsolódhassanak, olvasniuk kell héberül. Tudniuk kell az áldásokat, az imákat, a liturgia rendjét. A törvény szerint naponta háromszor imádkozniuk kell, hétköznap tfillinnel és nős férfiaknak táliszban. Legalább szombaton Tórát, Talmudot, egyéb vallási könyveket tanulnak. Háztartásukat ki kell kóserolniuk (tűz és forrásban lévő víz által rituálisan megtisztítják). Konyhájukban elkülönítik a tejes és húsos részt (edénykészletben, mosogatóban és a hűtőben). Négy elkülönített edénykészletet tartanak (tejeset, húsosat, peszáchi tejeset és húsosat). Kóser élelmiszert esznek. *Mezüzet* erősítenek fel a lakásuk ajtóira. Megtartják a szombatot. A szombattartás legalapvetőbb előírásai szerint nem használnak közlekedési eszközt, –nem kapcsolgatnak villanyt, csengőt, gáz-tűzhelyet, telefont, tévét, és semmi egyéb elektronikus berendezést nem használnak, nem gyújtanak cigarettára.

Nem nyúlnak műkéhez, azaz olyan tárgyhoz, aminek a rendeltetésszerű használatával megszegnék a szombatot, azaz pénzhez, munkaeszközökhöz, tollhoz. Zsebükben sem tartanak semmit, mivel szombaton nem lehet cipelni, sem esernyőt, sem kulcsot, sem személyi igazolványt. (A lakáskulcsot övre szokás csatolni.) Péntek este zsinagógában imádkoznak, kidust mondanak a borra, *hamocit a barcheszre*, otthon *szöudát* tartanak. Másnap reggeli imára mennek. A nő péntek délután elkészíti (vagy megvásárolja) a sábeszi fogásokat, és a lehúzott tűzön melegen tartja, mivel szombaton nem lehet melegíteni. A szombat bejövetele előtt gyertyát gyújt, elmondja rá az áldást. A nő viseletének alapvető előírásai szerint hosszú szoknyát visel, vállát, karját eltakarja, ha férjezett, haját befedi. Odafigyel a menstruációs és szexuális rituális tisztasági szabályokra (*niddah*), havonta rituális fürdőbe (*mikvébe*) jár. Gyerekeket szül, és ezeket a szokások jegyében neveli.

Természetesen a gyakorlati háláchikus életvitel ennél sokkal rétegzettebb, amelyre a különböző irányzatok, közösségek, többé-kevésbé bevallottan, különbözőképpen reflektálnak. A háláchá értelmezése a gyakorlatban az előírásokból való szelekció, a háláchikus nyilvános és magán szféra kettéválasztása, illetve ennek (például a reform irányzatok által) deklaratív, élményszerű, spirituális és nem feltétlenül cselekvő megnyilvánulásaiban mutatkozik meg.

A magyarországi hagyományőrző ortodoxia (amelynek központja és szimbóluma a Kazinczy utca) áll a legközelebb a „tradicionálisan felfogott hagyományőrző” életforma hirdetéséhez, illetve a tórai, rabbinikus előírások és Sulchán Áruach szabályrendszerének „legszigorúbb” értelmezéséhez és ennek gyakorlásához. Azok a báál tsuvák, akik saját megfogalmazásukban „autentikus” zsidó életmódra és – elmondásuk szerint – az élet minden mozzanatára kiterjedő „egyértelmű válaszokra” várnak, ezért ide járnak. Természetesen ennek a kis közösségnek tradíció-felfogása sem homogén, sőt a „közösség” szó is megtévesztő lehet, ha annak valamiféle vallási konszenzuson alapuló értelmezését akarnám kikényszeríteni. Azonban, amennyiben a vallási vezetők (rabbi, tanítók, „az

öreges”, a beavatottabbak) üzenetei és öndefiníciói meghatározzák a közösség kollektív vallási szemléletére, annyiban lehet ezt „szigorúan tradíció-hű szemléletnek” nevezni, de ezt is csakis a többi budapesti vallási intézmény hagyományértelmezés-viszonyában. Magától értetődően az „autentikusság”, „szigorúság”, „hagyományhűség” nem a törvények betartásának tényleges autentikusságát, hanem az erre való maximális törekvést, illetve e törekvés reprezentációját jelentik.

Megfigyelésem szerint, főként a legszűkebb belső körön (a tulajdonképpeni minjemen vagy magon) egy fokkal kívül eső körökben, a hagyománytisztelet szigorúsága tekintetében a magán és nyilvános szféra a legtöbb közösségben kettéválik. A hagyományőrzőbb helyeken azonban erőteljesebb informális közösségi kontroll létezik, amely hosszabb távon az előírások magánszférában való következetes megszegőjét felülbírálja. Éppen ezért a „Kazinczys + főnév” képlet a legkevésbé megkérdőjelezhető, a „hiteles” magyarországi zsidó vallásosság modelljeként, viszonyítási alapként funkcionál. Nagyon banális példával: aki „Kazinczys” báál tsuvá, annak sokkal nagyobb esélye van „a hivatalos vallásos” elfogadtatásra, mint például egy reform visszatérőnek, akit – a példánál maradva – a Kazinczys közmegítélés ritkán fogad el „hiteles” báál tsuvának. Ugyanakkor egy szokás „a Kazinczyban is így szokták” argumentációja szintén erősebb, mint más helyekre való hivatkozás.

Ezen irányzat, szemlélet kritikája azonban fokozatosan kezd megfogalmazódni azok részéről, akik itt vagy valamilyen más (külföldi charedi) vagy modern ortodox helyen (jesivákban, egyetemeken) tanultak, és úgy vélik, a magyarországi „ultraortodoxia” hagyományértelmezési módja „merev”, „reflektálatlan”, „kész válaszokat adó”, „egy-kultúrában gondolkodó” (és vö. interjúrészletekben). E kritikának terméke a modern ortodoxia informális intézménye és ennek vallásgyakorlata.

Másfelől vannak olyan (neológ) közösségek, ahol az ortodox hagyományőrzés ideálja reprezentálódik (ti. a Sulchán Áruch elfogadása) kollektív

öndefiníciós szinten (például alapító-okiratokban, testületi nyilatkozatokban), a közösségnek szánt nyilvános üzenetekben (például hetiszakasz-értelmezésekben vö. erről Horváth 2005: 25) illetve a szombat és az ünnepek nyilvános tiszteletében (szombaton például a zsinagóga közeli látóhatárán belül nem telefonálnak, nem gyűjtanak rá, nem vagy parkolnak). Ugyanakkor a privát szférában hallgatólagosan vagy nem túl hangosan, de köztudottan nem követnek hagyományörző életformát. Sem a vallási vezetők többsége, sem a zsinagógai közösség tagjai (a nyilvános széder-esték, péntek esték is a „legalább itt kóser” elv alapján szerveződnek a zsinagógában és nem a tréfli otthonban). Másrészt az előírások megszegése pontosan ismert. Például, mivel egy mikve van, viszonylag köztudott, hogy ki nem jár mikvébe, akinek a felesége pedig nem jár mikvébe, alapvető vallási parancsolatot (*taharat hamispacha*) szeg meg.

A reform közösség viszont tételesen és tudatosan határolja el magát a háláchá bizonyos előírásaitól, ennek bizonyos részeit fakultatívnak deklarálja, illetve számos új elemet vezet be (például a női egyenjogúsítás jegyében a nők kipát hordhatnak, fölhívhatók a Tórához), amely a magyarországi hitközségek számára elfogadhatatlan.

A hagyományörző felfogás felől folyamatos kérdés, hogy ezen közösségekbe visszatérők, miként számíthatnak báál tsuváknak? Úgy tűnik a háláchikus alapon álló hivatalos hitközségi vallásos értelmezés szerint az elfogadás mértékének útja egyirányú, és a hagyomány szigorúbban értelmezett körében csak befelé tarthat. Ezért például arra a kérdésre, hogy „hányan is vagytok ti báál tsuvák?”¹⁸⁷ minél inkább befelé haladunk az ortodoxia

¹⁸⁷ „Mi mindannyian báál tsuvák vagyunk, akik fiatalok és vallásosak vagyunk. Ez a Kolle 9 házaspárját jelöli.” „Szerintem mindössze 10-20-an vagyunk fiatal vallásosak még itt, akik tényleg ortodox fiatalok.” „A lubavicsieknél vannak még sokan. De ott igen erős a fluktuáció, jönnek mennek.” „A lubavicsiek nem szereztek új tagokat, nem térítettek be újakat, annyian vannak, ahányan idejöttek Amerikából, nem abból térítenek, akik egyáltalán nem vallásos zsidók, hanem a már vallásosokból. Akik oda járnak, azok máshová is eljárnak.” „Mi itt a Chábádban, ha kell 300-an

„középpontja” felé, annál kisebb számot kapunk. Mivel, míg például – kívülről befelé haladva -- a reformok, lubavicsiek¹⁸⁸, hagyományos neológok, neológok, modern ortodoxok, ortodoxok (ebben a sorrendben) egymást fokozatosan beépítik elfogadásuk körébe, addig az ortodoxia – elvben -- csupán önmagát számolja, ami a vallási „autentikusságot” illeti. A gyakorlat azonban itt is mást mutat, hiszen a közösségek fluktuációja elég dinamikus ahhoz, hogy ezen elvi képlet csak elvárás-szintű képzet maradjon. Például számos a modern ortodoxiához vagy neológ irányzathoz lazán kapcsolódó el sem kötelezi magát egy irányzat mellett azzal a gesztussal, hogy csak egy zsinagógába jár. ¹⁸⁹

A visszatérők a hagyományhoz való viszonyuk, értelmezési képességük, igényük szerint azonban választhatnak, s e választás meghatározza az életvitelüket és kapcsolataikat. Ezen a ponton problematizálódik a báál tsuvá életforma. Lévén, hogy a háláchát fokozatok és szelekciók által gyakorolva lesz valaki „nagyon” vagy „kevésbé” vallásos, ez a skála írja majd viszonyrendszerének minőségét is. Ha valaki például soha nem eszik/iszik tréfli

vagyunk, de van legalább 100 báál tsuvá itt.” Aki manapság zsidó, fiatal, és szombaton, ünnepekkor jár a zsinagógába, megtart ezt-az, az szerintem mind ilyen visszatérő, mert korábban a fiatalok semmit sem tudtak, és sehová sem jártak. Kb. 1000-1500 ilyen fiatal van.” ”Kb. 10-15 igazán vallásos család van.”

¹⁸⁸ A Chábád Lubavics megítélése ennél vegyesebb, a hivatalos álláspont szerint nem alkotnak egy hitközséget a neológiával és ortodoxiával. Másrészt a lubavicsiek mindenkit elismernek, aki háláchikusan zsidó. Vallásosnak azonban, akárcsak az ortodox álláspont szerint, itt is a Sulchán Áruach szigorú betartása alapján számít valaki vagy egy hely (például egy zsinagóga, étterem) vallásosnak.

¹⁸⁹ Azaz van egy történet: a Chábád rendezte néhány napos kiránduláson találkoztam egy, a Kazinczy utcai közösség külsőbb köréhez tartozó nővel. Ahogy meglátott, zavartan mondta: „lebuktam” – arra célozva, hogy most én megtudtam, hogy nem elég hűséges a köztudottan Chábád-ellenes ortodox közösséghez. A kirándulás alatt pedig végig azt magyarázta, hogy hogy került ide teljesen véletlenül és sokak unszolására.

helyen (még zöldséget vagy gyümölcsöt sem), annak limitálódnak kapcsolatai és az a tér, amelyben mozoghat. A kóserság mellett kényesebb probléma a kézfogás kérdése, mivel a vallási előírások szerint az ellenkező nemmel nem lehet kezét fogni.¹⁹⁰ Ha valaki betartja ezt az előírást, ez meghatározhatja az üzleti, munkahelyi, személyes és a vallástalan családtagjaival való kapcsolatát. Volt olyan, aki ezt éppen azzal magyarázta, hogy a „külvilágtól” e lényegesen „különböző”, „elkülönülő” életvitel képezi Magyarországon a „másság tudatát” (vö.6. szöveg).

Hogy pontosan mi mindent jelenthet ez a „másság tudat”, leírhatnám az „etnikai visszatérés”, „kiválasztottság-tudat”, „zsidó disszimiláció”, „szegregáció”, „elhatárolódási-szándék” sztereotípiáival. A „másság tudat” azonban ennél sokkal hétköznapibb, életszerűbb rituális cselekedetekben, tilalmakban, tevőleges és tiltó előírások megtartásában és megszegésében, illetve az erre való tudatos reflexiókban mutatkozik meg (vö. 7-10 szövegek). E másság tudat -- a *”legyetek szentek”* tórai¹⁹¹ előírás értelmében -- a különbözőnek lenni magatartást jelent. A „különbözőnek lenni” mindenben, a hétköznapok legapróbb cselekedeteiben, külsőségekben -- az asszimiláció ellen való védekezés legerősebb identitás-stratégiája.¹⁹²

¹⁹⁰ T. E. 34 (Férfi) *„Jogászként eleinte sokszor kínos volt egy hölgynek megmondani, hogy vallási okokból nem foghatok kezét. Persze leszeparatistabüdöszidőztak, aztán azóta kezét fogok.” Z. P. (52) „Ez problémás, egyszerűbb nem is kerülni ilyen helyzetbe, akinek fontos a vallás, az nem hozza magát olyan helyzetbe, hogy megszegje az Örökkévaló parancsát”*

¹⁹¹ *„ennek az identitásnak az a különlegessége, melyet Isten kötött a zsidó néppel: hogy az ő népévé emeljen ma téged, ő pedig legyen most neked Istened (Deut. 29, 13). Ez az újra és újra elismételt formula az identitás magva” (Assman 1999:15)*

¹⁹² *„A kirekesztő tisztasági pátosz nemcsak a saját népet, hanem a saját lélek ellen is irányul. Az amixia előírása, vagyis az ország lakóival való keveredés tilalma nem volna olyan metsző, az elűzetés és a kiirtás parancsolata pedig nem volna olyan véres, ha nem irányulna a «saját szívben lakozó kánaánita» ellen is.” (Assmann 1999:21).*

A „különbözőnek lenni” jelenti a sajátos jelek felvételét: a brit milá a körülmetélés által a testen viselt háláchikusan vallásos zsidó férfi jele. A mezüze az ajtófélfán, a bejárati ajtón szintén jel arra, hogy vallásos zsidók lakják a házat.¹⁹³ A kasrusz szabályainak megtartása olyan mindennapi tevékenységekhez vezet, amely valamilyen mértékben mássá teszi az életmódot.

A kóserság és egyéb rituális tisztasági szabályok betartása a magyarországi körülmények között rendkívül bonyolult szervezethez¹⁹⁴, nehézségeket, korlátokat és bizonyos mértékig a kapcsolatok befelé (ti. zsidó vallásos körök felé) fordulását eredményezi.¹⁹⁵ Ugyanakkor vannak olyan saját maguk és mások által vallásosnak tartott báál tsuvák, akik úgy oldják meg ezt a dilemmát, hogy míg saját otthonukban „szigorúan kósért” esznek, máshol, nem zsidóknál, kevésbé kósért tartó barátaiknál („kint”) a kóserság lazább betartásával, például csak vegetáriánus élelmiszert fogyasztanak.

Egyes tanácsadók (mesterek, rabbik, tanítók, vallási specialisták) gyakran szembesülnek rákérdezés formájában ezzel a problémával, amelyre általában – a báál tsuvák szerint – használhatatlan, elvi válaszokat adnak. E szerint, otthon a szülőknél lehet papírtányérból enni, de az elbeszélések szerint „a jiddische mame nehezen viseli”, hogy a gyerekek alufóliában¹⁹⁶ hozza magával (a karácsonyi¹⁹⁷,

¹⁹³ Magyarországon. Izraelben a nem-vallásosak is tesznek mezüzét.

¹⁹⁴ Például kóser sajtot vagy joghurtot beszerezni egy egész „korrupciós kapcsolatháló” megmozgatását jelenti. Eltalálni, hogy mikor van nyitva a kóser húsbolt úgy, hogy áru is legyen szintén számos szerencsés véletlen összjátékát feltételezi. A termékek beszerzéséről szóló történetekben folyamatosan a romániai 80-as évek remineszcenciái csengenek vissza.

¹⁹⁵ Egy szituáció: egy vallásos barátnőmmel interjúalanyokat keresünk ehhez a dolgozathoz a telefonlistájában. Amint végigpötyög a névlistán, megjegyzi: „Jééé, összesen két nem zsidó telefonszáma van meg még a telefonomban.”

¹⁹⁶ Az újabb rabbinikus döntvények szerint az alufólia megoldja a kikóserolatlan tűzhely használatának tilalmát.

névnapi, vasárnapi) kóser ebédet. Ezért, vagy a szülők tartanak kóser háztartást a gyerek miatt (nagyon ritka példa), vagy a gyerek enged (vö. 9. szöveg), vagy áthidalhatatlan konfliktushelyzet jön létre, amely a szülő-gyerek-unoka kapcsolatát ellehetetleníti (ez utóbbit az alijázottak, és Izraelbe vallásos házasságot kötött báál tsuváknál igen jellemző vö. 10. szöveg).

Másik tipikusnak mondható problematikus szituáció, ha a báál tsuvá a szülőkkel él, netán visszatérése előtt nem zsidóval házasodott. Ilyenkor nemcsak a kósersággal van a gond, hanem a szombat- és ünneptartás alapvető elemeivel. Így az „örömteli” „sábesz experience” terheltté válik, hiszen a család nem vallásos tagjai véletlenül eloltják a tüzet a platni alatt (amelyen a sábeszi ételt tartják melegen ahhoz, hogy ne kelljen tüzet gyújtani), eloltják a villanyt (s a szombattartó a háláchá szerint meg sem kérhet valakit, hogy gyújtsa vissza), megcsörren a telefon, felveszik. Vagyis nem vallásos családban a báál tsuvá szombatja voltaképpen kompromisszumok, engedmények elviselések közepette telik – a zsidó sábesz ideájával szemben –. Ez pedig Danzger szerint „magányos és frusztráló élmény” (Danzger 1989: 223). Ezért legtöbbször ilyenkor nem otthon töltik a szombatot.

A vallásos zsidó, nem-zsidó, nem-vallásos zsidó, kevésbé vallásos zsidó kapcsolatok mégsem éppen annyira bonyolultak. Mivel akármennyire is rendezetlennek tűnnek ezek a viszonyok, hátterük és működésük, mégis a benne lévők előbb-utóbb megtanulnak tájékozódni közöttük. A tájékozódás itt azt jelenti, hogy felméri egymás vallásosságának (nyilvános és magán szférában gyakorolt, bevallott és tényleges) határait, ezt pedig önmaguk vallásgyakorlatának

¹⁹⁷ Novák Attila riportanyagától idézek: *“A három évvel ezelőtti karácsonykor már nem ettem disznóhúst. Aztán a következő évben az edényekkel még mindig nem foglalkoztam, de a csirke már kóser volt. Aztán ez is meg az is kellett volna, és ebből konfliktus lett. Idén karácsonykor viszont kóser karácsonyunk volt. Én készítettem az ételeket: glatt kóser bejglit és töltött káposztát.”* (Novák 2001: 6)

tűrőképességéhez igazítják, majd ennek megfelelően alakítják ki azt a „szociális hálót”, amelyben megtalálható számukra a közös érintkezési felület.

Összefoglalva: amennyiben a báál tsuvá az ortodox módon értelmezett háláchikus életvitelt választja, úgy ez szakítást jelent a korábbi életformával, hiszen egy sor folyamatosan tanulandó rituális előírás betartását vonja maga után. Mindez átrendezi az egyén életritmusát, szakmai lehetőségeit, és meghatározza a személyes és hivatalos kapcsolatai milyenségét. E változás radikális volta természetesen jelentős mértékben függ a báál tsuvá kompromisszumkészségétől és attól, hogy a háláchának mennyire szigorú értelmezését vallja

6. Zsidó karácsony

Novák Attila riportanyagától idézek: *“A három évvel ezelőtti karácsonykor már nem ettem disznóhúst. Aztán a következő évben az edényekkel még mindig nem foglalkoztam, de a csirke már kóser volt. Aztán ez is meg az is kellett volna, és ebből konfliktus lett. Idén karácsonykor viszont kóser karácsonyunk volt. Én készítettem az ételeket: glatt kóser bejglit és töltött káposztát.”* (Novák 2001: 6).

Interjúimban:

1. F. G. (25 nő) *„A karácsony bálványimádó ünnep, megkérdeztem az angliai rabbimat, mit csináljak, a szüleim nagyon megsértődnek, ha nem megyek el. A rabbi egyértelműen azt mondta, a Tóra szerint nem mehetek el, még akkor sem, ha ennek a családban semmi köze Jézus ünnepléséhez.”*
2. G.H. (29 férfi) *„Az elmúlt három évben mindig úgy ügyeskedtem, hogy pont akkor voltam külföldön huzamosabb időre, és ezzel magyaráztam ki magam otthon. Az ateista, totál asszimiláns zsidótagadó szüleimnek mit mondjak? Hogy az Örökkévaló azt mondta, hogy ne együnk a bálványok ünnepén? Tudom, hogy furcsán hangzik, de ez van. Választani kell: a Tóra törvénye, vagy a családod.”*

3. T. Z. (34 férfi) *„Haza szoktam menni 24-én az ebédre, és ajándékokat is szoktam küldözgetni. Ez a család tisztelete. A Tóra azt is mondja, tiszteld anyádat és apádat. De igyekszem úgy viselkedni, hogy a szülők értsék, az nekem már nem az az ünnep, mint gyerekkoromban. Akkor karácsonyi dalocskákat hallgattunk, és nagyon élveztük az egészet. Próbálom előkészíteni otthon a terepet arra, hogy értsék meg, az unokájukat már nem fogják ebbe belerángatni. Ők sem csináltak a kedvemért széder estét, amikor még otthon laktam, és már érdekelt a vallás.”*

A háláchá szigorúan megtiltja a pogány ünnepek megtartását, a bálványimádókkal való együtt étkezést, a bálványimádó könyvek olvasását, bálványimádó templomokba való belépést. A zsidó vallásjog szempontjából a karácsony, a keresztény templomok, az Újszövetség ebbe a kategóriába tartozik. Ennél azonban sokkal bonyolultabb ennek a rabbinikus irodalma, ugyanis például olyan helyzetekben, amikor valaki például családja miatt keresztény ünnepen „kénytelen” részt venni, vagy szakmája miatt, művészettörténeti érdeklődésből (és nem bálványimádásból) be kell mennie egy keresztény templomba. Többfelé ágazik a rabbinikus vita, aszerint, hogy ki hogyan értelmezi a Szentháromságot, illetve a katolikus szentek szobrait vagy az adott keresztény ünnepet. A rabbinikus vitákban a Szentháromság legtöbb esetben politeizmusnak, a szobrok, keresztek és Jézus-ábrázolások bálványnak számítanak, a karácsony pedig bálványimádásnak. A vélemény a középkortól kezdve szigorodott. Az elfogadott paszkenolás (rabbinikus döntvény) szerint egy zsidónak legfeljebb az unitárius templomokba lehet bemenni, ahol sem kereszt, sem szobrok, sem Szentháromság nincs, az Újszövetséget pedig a Sulchán Áruch szerint voltaképpen nem olvashatja. A gyakorlat azonban ennél bonyolultabb. Az ultra-ortodox elvektől letérő ortodox irányzatok voltaképpen hallgatólagosan elnézik, és a „világi kultúra” területére utalják át a kereszténységgel vagy más vallással kapcsolatos tevékenységeket.

A karácsony azonban messiás-ünnep, amelyre az álmessiásokra vonatkozó szigorú tiltó és büntető előírások vonatkoznak. Másrészt a karácsony olyannyira elterjedt a nyugati kultúrában, hogy a 19. század második felétől a diaszpóra

zsidósága aligha tudja ennek valamilyen formájába való „belekeveredést” elkerülni. A 4. interjúrészéből idézett Tórai parancsolatra való hivatkozás „tiszteld anyádat és apádat...”, voltaképpen nem írja felül a bálványimádás tiltásainak erősebb parancsát, ám a mai körülmények között a rabbinikus döntvényekben is problémákat okoz. Ezért a rabbik ma Magyarországon nehéz helyzetbe kerülnek, amikor a karácsonnyal kapcsolatos kérdéseket kell paszkenolniuk, mivel Magyarországon a második világháború utáni hagyománytól való elszakadás és a vegyes házasságok következtében kialakult és elterjedt az akkultúrálódott zsidóság „pogány karácsony” szokása, amelyet a báál tsuvá generációk szülei máig gyakorolnak.

A „zsidó karácsony” jellemzője szerint mentes az olyan keresztény vallásos cselekedetektől, amelyeknek konkrét vallási jelentősége van (éjjeli mise, imák, családi éneklés). Sokkal inkább lehet a „család és a szeretet ünnepe”, „az ajándékozás alkalma” meghatározással találkozni. Több beszélgetőtársamtól hallottam, hogy a „pogány karácsonyba” még „belefért” a rádióból vagy kazettáról hallgatott karácsonyi vallásos zene, amelyben Jézus születését üdvözik. Fenyőfát kevesebben díszítettek, ezt általában egy díszítetlen fenyőág helyettesítette. A „zsidó karácsony” alkalmával a hangsúly az ajándékozáson és a vacsorán volt.

Sokan azonban – a nem-vallásos családok közül is – egyáltalán nem tartottak karácsonyt. Ez viszont, azoknak a gyerekeknek okozott leginkább feszültséget – az interjúk tanúsága szerint -- akik zsidó hagyományokat sem láttak, vagy a zsidó származásukról nem is tudtak:

5. A. F. (35. nő). *„Kínos volt minden januárban visszamenni az iskolába, és hallgatni, hogy ki mit kapott karácsonyra. Hazamentem, és kérdeztem: én miért nem kaptam ajándékot, nekünk miért nincs karácsonyfánk? Erre apu azt mondta, mert rossz voltam, és kész. A szüleim egymás között sem beszéltek erről. Nem volt téma. De emlékszem, hogy a karácsonyt mindig gyomorideg vette körül. (...) Aztán 19 évesen én is – mint sokan -- megtudtam, hogy zsidók vagyunk, és anyu 4 testvérét elégették Auschwitzban, a nagyi meg azért volt örült, mert a náci kísérleteket végezték rajta. Megbocsátottam nekik a rossz*

választ a karácsonyra, de az én gyerekekkel nem tenném ezt. Az én gyerekek sem kap karácsonyt, de van helyette chánuká, purim, szimchát Tóra, meg minden. Nem fogja magát úgy érezni, hogy neki semmije sincs."

Az 5. interjúrészt annak a gyakori esetnek a példája, amelyben a Soát megélt második generáció annyiban tartotta meg zsidó identitását, hogy a keresztény ünnepet nem vette át, még ennek kommunista, Téalapót ünneplő változatát sem. Azonban a zsidó hagyományokat szintén tudatosan, teljesen kiiktatva a mindennapi életből, a *hagyományok hiányát* tabuként kezelve, feszültségekkel terheltén élte ezt meg. Az interjúrésztben a szülők magatartása voltaképpen egyfajta paralizált állapotot tükröz, amelyben mind a zsidó, mind a környező vallás szokásai tabuizálódnak. Ennek pedig egyetlen ún. „értelmes” kontextusa a kommunista „babonaűző ateizmus.”

A harmadik variáció a chánuká karácsonyosodása volt. (Ez leginkább az AEÁ-beli conservative irányzat találmányaként került át.) E szerint karácsony körül a gyerekek chánuká-ajándékot kaptak, azonban ennek dátuma nem esett egybe sem a nyolcadik napi chánuká láng-gyújtással (amikor az újabb-kori zsidó szokás szerint a gyerekeket megajándékozzák), sem december 24.-vel. Az ajándékozás vegyes üzenetek közepette a két ünnep között történt. Ugyanakkor több alkalommal hallottam azt, hogy ilyenkor valaki nagyobb ajándékot kapott, mert „összevonták” a chánukára szánt ajándékot a karácsonyival. Így voltaképpen egyik ünnep vallási tartalma sem éleződött ki, az ajándékozást (mint újkori, szekuláris szokást) viszont „összevonták”. Ezekben a családokban általában még egy-két idős családtag eljárt zsinagógába, szimbolikusan megtartották a nagyobb zsidó ünnepeket. Így előfordult, hogy a chánukái gyertyagyújtást, fánksütést is, de ezek vallási jelentésének (a csodálatos olaj története, a Makkabeusok győzelme, a Jeruzsálemi Templom visszafoglalása, a lánggyújtás módja, ideje, az erre mondott áldás) elmondására, továbbadására nem került sor.

Mind az ünnepek kiiktatását, mind a chánuká és karácsony összemosását az erre való (gyakran tudatosan) reflektálatlan magatartás kísérte. Nem értelmezték,

hogy miért járnak el az adott módon, nem akartak arról tudni, hogy az egyik vagy másik ünnep mit jelent. A felemás megoldásokat egyfajta hagyománytagadó pótcselekvésként lehetne elgondolni. E pótcselekvéseket általában nem önmagukért, nem az Örökkévalóért, nem vagy nagyon ritkán a tradíció fenntartásáért, hanem „a gyerek kedvéért”, „a nagyi kedvéért” tették, mintegy infantilizálva ezáltal a gesztust, akárcsak egy mesét, babonát, játékot.

Sokkal ritkábban hallottam olyan emlékekről (és ezek szereplői, elmondói már rég nem Magyarországon élnek), ahol a háláchikus előírásoknak megfelelően tartották meg a zsidó ünnepeket, és emiatt a karácsony „természetes” módon, legalábbis feszültségmentesen tartozott egy másik vallás szokásaihoz.

6. T. CS. (29. férfi) *„Apám rabbi, így megtartottunk minden zsidó ünnepet, és ezek szépek voltak, nemcsak a chánuká... Nem éltünk annyira ortodox módon, mint ahogy én csinálom ezt, de itt azt nem is lehetett volna. Nem hiányzott a karácsony, mert tudtam, hogy nekem van más. Az iskolában elmondtam, hogy nekünk más ünnepeink vannak, és én is kapok ajándékokat chánukára. Szerencsém volt, a tanárok ezt jól vették. A nővérem egyszer beadott egy fogalmazást, amit a karácsony helyett a chánukáról írt. A tanárnő félrehívta, és azt mondta, hogy ilyenekről inkább ne írogasson.”*

Mivel a ma még Magyarországon élő báál tsuvák szülei többségében megtartották a zsidó karácsony (esetleg kóser) valamely variációját, a mai gyakorlat szerint a közösségek vezetői december 24-ére egész napos, éjszakás tanulási programokat szoktak szervezni, amelynek több célja van. 1. ilyenkor vannak zsidó közösségek, ahol a más vallásokra vonatkozó hálácháról tanulnak; 2. alternatívát adnak arra, hogy zsidó helyen töltsék a napot; 3. ilyenkor szigorúbb közösségek egyfajta „gyengéd” informális kényszer-kontrollal próbálják elérni azt, hogy tagjaik ne otthon legyenek, (lévén, hogy aki „nem tud eljönni”, arról kiderül, hogy ekkor karácsonyt tart). Az 1990-es évektől kezdve a december 24.-i zsidó programok nemcsak „intézményes” kezdeményezésre alakultak ki Budapesten, hanem – kevésbé vallásos, vagy nem vallásos -- spontán baráti körök is létrehozták a Budapesten december 24.-én nyitva tartó bárók informális „programjait.” Jelenleg

ilyen például a „zsidó helynek” tartott Wesselényi utcai Szóda kávézó, ahol „megbeszéletlenül” december 24-én csak bézbolsapkás (alatta esetleg kipás) zsidó fiatalok söröznek. A zsidó zenekarok gyakran szervezik koncertjeiket ugyanekkorra.

A valláshoz való visszatérők egybehangzó véleménye szerint a gyerekeket úgy kell nevelni, hogy zsidóként a karácsony számukra egy másik vallás ünnepe, amelynek számukra csak – az ismeret és nem a gyakorlat szintjén -- kulturális jelentősége van. A karácsony semmiféle formájának ünneplését nem szándékoznak átadni nekik.

Összefoglalva: A keresztény szokásokhoz akkulturálódott körülmények között, a hagyományhoz való visszatérés a karácsony ünnepe körüli feszültségekben is kiéleződik. Mivel a zsidó vallási hagyománnyal akkor is szembenálló ünnepről van szó, ha ennek csupán a szekuláris elemeit veszik át, és a család és szeretet értékeit népünnepély változatban tartják meg. A báál tsuvák ezért saját életükben e kétféle hagyomány konfrontálódása során – akkulturálódott szüleik miatt -- kompromisszumos elkerülésekre, félmegoldásokra kényszerülnek, azonban a saját gyerekeiknek a karácsony megtartását tudatosan nem adják át.

7. Elvándorlás és alijázás: siker és kudarc történetek

1. E. M. (32, nő): *„Aki komolyan báál tsuvá, aki komolyan gondolja a zsidó vallást, annak el kell mennie, és azok el is mentek. Abból a csapatból, akik komolyan gondoltuk a visszatérést, megtérést, néhányan maradtunk csak. De még nem sokáig. Itt nagyon nehéz zsidó életet élni.”*

2. G. B. (30, férfi): *„Fél lábbal már Izraelben vagyok, itt nem lehet élni, ez nem közösség, hanem egy kisebb baráti társaság. Magyarországon az autentikus ortodoxia élete nagyon be van szűkítve, ennyi, feleséget sem találok itt. New Yorkba készülök. Ott van zsidó élet. Csak a kolozsvári Súl 15 ezer zsidót jelent, a szatmáriak 30 ezren vannak ott. Ott van magyar zsidóság, itt nincs semmi ”*

3. I. S. (27, férfi): *Elmentem jesivába Izraelbe, kipróbáltam. Alijáztam, majdnem elvettem egy csajt, megvolt az eljegyzésem (...), aztán elmenekültem. Beleőrültem abba, hogy lenéztek, mert ott én sose leszek zsidó, hanem egy bunkó, tudatlan magyar, aztán az a sötétség, ami ott van (...) Szerencsére idejében visszajöttem. Itt sem tudok jobban mit kezdeni magammal, de ha ott lennék, ma már lenne vagy 5 gyerekem, s a zsinagógában davenonék és biznisszelnék."*

4. R. K. (29, nő): *"... akkor született meg bennem a gondolat, hogy alijázni akarok, amikor láttam Izraelben igazi zsidó családokat. (...) Ott nem azzal töltöd a napodat, hogy lesed, hogy mikor nyit a kóser bolt, vagy hova nem lehet bemenni kajálni, itt tényleg lehet zsidó családi életet élni, gyereket nevelni. Itt igazi a sábesz! (...) Nem mondom a jihusszal¹⁹⁸ mindig baj van, és pont ezért még jobban akarunk bizonyítani, még többet akarunk mutatni. (...) Itt egy nyelvet beszélünk, ha azt mondom sábesz, mindenki tudja mit jelent, Magyarországon 100 emberből 100, ha nem zsidó, semmit sem tud a zsidóságról."*

5. E. M. (32, nő): *"...ha elmegyünk, amiatt kényszerülünk erre, mert itt nincs iskola, óvoda, a zsidó iskolák színvonala kritikán aluli, hülyegyerekek járnak ide, mert mindenkit felvesznek, hogy legyen meg a létszám. A Lauderben fizetni kell, ott tehát meggondolja, ki adja oda a gyerekét, de ez túl világi szellemű. Végül is sem vallási, sem világi műveltséget, nevelést nem kapnak a gyerekek. Kis létszámú, rendkívül gyenge osztályok vannak itt".*

6. P. N.(28 nő) A Chábád segítségével ment lányjesivába, ahol másfél évnyi tanulás után sadhenen (házasságközvetítőn) keresztül férjhez ment egy szintén báál tsuvá férfihez.¹⁹⁹ P.N. a Chábád felkérésére hazatérésekor előadásokat tart a lányjesivákról, a tömb-zsidó közösségekben való életmódról. Két és fél éve még egyetemre járt, dolgozott, ahogy ő mondja „fiúzott”, most pedig *chalav israel*, nincs

¹⁹⁸ Jó származással.

¹⁹⁹ Háláchikusan pontosan rögzítve van, hogy egy nem vallásos, ráadásul nem teljesen homogén zsidó családból származó báál tsuvá milyen státuszú zsidóval házasodhat. Erre az adott helyzetben a rabbi véleményét szokták kikérni. Több olyan történetről tudok, amikor a Liefer vallásos család nem engedte a házasságot egy Liefer és egy báál tsuvá között.

tévéje,²⁰⁰ gyereke van már, és parókát hord. „Boldogok vagyunk New Yorkban. 2 éve mentem el, férjez mentem, itt mindenki magyar, kicsit hiányzik a családom, de ez az élet kellett nekem. Tudtam, hogy zsidóként csak itt élhetek. (...) Amióta itt élek, magyar zsidó is tudok lenni, otthon nem akartam magyar lenni. A lényeg, hogy a gyerekem zsidó legyen. Én úgy nőttem fel, hogy nem tudtam, hogy zsidó vagyok. A Chábád hirdetését a Pesti Estben olvastam, amikor valami Plázás moziprogramot böngésztem, és így mentem el egy előadásra. Nekik köszönhetek mindent.”

Az aliját a Magyarországon megszervezheti a Cionista szövetség és a Szochnut. Az Erec című, Interneten is olvasható folyóirat havonta beszámol azokról, akik alijáztak (vö. www.erec.hu/belső/erec.html).

Az alijázást vagy valamelyik olyan országba való kivándorlást, ahol tömbzsidóság található, számos báál tsuvá tekintette kánaáni lehetőségnek arra, hogy tejjel-mézzel folyó „teljes zsidó életet” élhessen, zsidó családot alapítson. Sokan hivatkoztak arra, hogy ezáltal megszüntetni akarták a Magyarországon érzett – idézem – : „kisebbségtudatot”, a kívülről jövő „vallási deviancia stigmáját”. A leggyakoribb érv a vallási élet gyakorlásával járó mindennapi problémák megoldása: a kóser infrastruktúra, a zsidó vallásos nevelés és az antiszemitizmus .

A báál tsuvá alija-történetek terén is erőteljes különbségek mutatkoznak a nők és a férfiak siker- vagy kudarc-történetei között. Korántsem reprezentatívnak szánt megfigyelésem szerint, azok az alijázó nők (akiknek, ha volt is felsőfokú végzettségük, nem törekedtek különösebb szakmai karrierre és izraeli férfiakkal mentek férjhez), ha nem is konfliktusmentes, de -- elmondásuk szerint -- „békésboldog” zsidó életre találtak, vagy legalábbis nem menekültek vissza.

Azok a nők azonban, akiknek szakmai vágyálmai a hirtelen vallásos zsidó családba csöppenéssel reménytelenné váltak, illetve akik hosszabb távon

²⁰⁰ Egyes haszid irányzatoknál a szigorúság egyik fokmérője, hogy nem használnak bizonyos tömegkommunikációs eszközöket. P.N. használ ugyan számítógépet és telefont, de a TV hatását károsnak véli. Sokan az újságok olvasását is mellőzik.

képtelenek voltak elviselni a férj családjának, közösségének kontrollját, netán nőiségükből következő kevesebb nyilvános megnyilatkozási lehetőségüket²⁰¹, az újonnan visszatérő státusuk miatt a feljük irányuló gyanakvást, s ebből kifolyólag a bizonyítási kényszert, ha teheték, visszajöttek, vagy kiléptek egy kevésbé szigorú vallásos közösségbe.

A férfiak esetében – legalábbis interjúim tapasztalata szerint – sokkal kevesebb sikertörténet van. Ráadásul az ő alija utáni mobilitásuk könnyebb, nagyobb térben működhet, azaz nagyobb a kilépési, hazatérési lehetőségük.

A történetekből látható, hogy az alija szerencsepróbája általában akkor tűnik sikeresnek, ha a valláshoz visszatérő fiatal házaspár együtt alijázik, vagy vándorol ki.

Talán nem mellékes az a gondolat sem, hogy a nem vallásos zsidósággal ellentétben a –fiatal! – vallásos zsidóktól nem hallottam pozitív értékeléssel említeni azt a szokásos kisebbségi missziót, hogy a diaszpórában, speciel Budapesten, speciel most, éppen nekik kell „helytállniuk”, hogy azért kell itt maradniuk, hogy a vallásos utánpótlás ne halljon ki, hogy legyen vallásos zsidó élet Budapesten. Azaz a báál tsuvá értékrendszerben a diaszpóra demográfiájának csorbulása veszít a vallásos élet minőségével való rivalizálásban.

Mégis – ha csak az adatokat nézem, az derül ki, hogy a legtöbb férfi visszajött (11 ilyen esetről tudok), és az Izraelben vagy az AEÁ-ban szerzett jesiva-tudásuk szerint itthon tanítanak. Külön-külön ismerve családtörténeteiket (a Chábád sáliáchjait kivéve) egzisztenciális vagy személyes okokból tértek haza, és nem feltétlenül azért, mert az itteni közösséget akarták építeni, tanítani.

²⁰¹ Konkrétan például: a nyilvános rituális életben való háttérszerepüket.

8. A „szakítás” a vallással: *hozér be seéila*

A *hozér* hozér betsuvá analógiájára szerkesztett újhéber kifejezés jelentése:

„visszatér a kérdéshez”. A kifejezés a tsuvá szó két jelentését – 1. megtérés 2.

válasz – használja ki, feltételezve, hogy a vallás a válaszok világa, míg a szekuláris szemlélet a kérdéseké. Az alábbi történetek szereplőinek „kérdései” nemcsak a hitet, hanem leginkább a vallásos életvitel értelmét kérdőjelezzik meg.

1. B. N. (21): *Az amerikai jesivába rájöttem, hogy nem bírom ezt. Nem gondolkodnak, bunkók, műveletlenek, csak a Tojre, dülöngélés, semmi más, ez a tenyésztett létmód nem ment nekem, mindent elfogadni, amit mondanak, ne kérdezd mit miért, csak gyakorold, csináld, aztán majd megérted... egyszer... Én gondolkodó, kérdező alkat vagyok, 4 hónap után eljöttem. Nem volt felhőtlen a szakítás a lubavicsiekkal, hiszen mindkét félről voltak elvárások.(...)De néha eljárók hozzájuk a Vasvárba. Most nem akarom elkötelezni magam, járok a Súlba, ide-oda, de nem tartom a szombatot, a sertésszeletet tejföllel eszem. De minden reggel tfillint kötve, táliszban dajdenolok. 500 dollár volt a tfilin. Közben a hülye bátyám is „bezsidult”, elkapta a gépszíj és ő is a lubavicsiekhez jár. Csak erről tud beszélni, ez az élete most. Próbál visszatéríteni, de én már ismerem a csalikat, mert végigjártam.”*

2. Á. R. (29): *Szimbolikus tradícióőrző értelmiségi családból származik, mindkét ágról zsidó származású, volt bár micvája, kamaszkorában került be egy Budapesten szigorúan vallásosnak számító közösségbe, ahol számos személyes konfliktusa alakult. Egyik testvére szintén visszatért, majd alijázott. „Elegem lett, rájöttem, hogy itt mind idegrendszerileg labilis, vagy nagyon magányos emberek vannak. Az egész báál tsuvá mozgalom egy terápiás csoport. Amikor azt hittem, hogy közösségre találtam, jöttem rá, hogy teljesen rabja vagyok egy irracionális ideológiának. Naponta ezerszer egyebet sem csinálok, csak kontrollálom a cselekedeteimet, minden egyébről elfeledkezve. Nem hiszem, hogy a zsidó vallást Budapesten lehet normális ésszel gyakorolni. Nem térek át más vallásba, és nagyünnepekkor elmegyek zsinagógába a családommal, de ezt az örültséget nem csinálom tovább.”*

3. A. H. Neológ rabbi-családból származik, ahol kósert és szombatot szimbolikusan tartottak. (Gyertyagyújtás, kidus, szöudá megtartva, telefon, villamos megengedve.) Érettségi után jesivába ment, majd egyik napról a másikra „vette magára a micvákat”, mindent akart tartani. Izraelben „cháredi lett” majd fél év jesiva múlva visszajött és, ahogy ő mondja, „letette a fekete bársony kipát.” Jelenleg „színes, horgolt kipás”, amit nagyünnepekre vesz fel.

Felmérésemben csupán 4 teljesen kilépő szerepel, ami természetesen semmilyen arányt nem tükröz, csupán azt, hogy néhány év alatt kevés olyan személlyel találkoztam, aki teljesen „kipörgött”. Vagy akire ezt rá lehet mondani. Neológ zsinagógákban, ha valaki nem jár naponta a tanulásokra, de évente a nagyünnepeken lehet találkozni vele, nem számít „kilépettnek.”

Lévén, hogy a báál tsuvá identitás szerzett, önkéntes, választott életformát jelöl, a kilépés lehetősége előtt nyitott ajtók állnak, főként akkor, ha a belépés olyan tényezőkön alapszik, mint a kamaszos, forradalmi hévvel való „másság tudat” hirtelen való „felfedezése”, a vallásos életformával járó, külsőségekkel való demonstratív kifelé irányuló lázadás, vonzalom egy „bent-lévő” tag vagy csoport iránt. (Mindez – más esetekben -- gyakran eredményezett éppen bentmaradást.)

Az önmagukat évekig „gyökerkeresőknek” (s ami még rosszabb: „önmagukat-keresőknek”) sem szoktak – megfigyelésem szerint – hosszú távú találatok lenni. E találatok időtartamánál inkább a találatok mennyisége dominánsabb (a '60-as években maoista, majd szatmári, lubavicsi, később buddhista, ma a Hare Krisna, a Hitgyülekezet divatja hódít).²⁰² Jellegzetes báál tsuvá technikának tartom azt az öndefiníciót, amikor valaki önmagát sokáig bizonytalankodónak, visszaesőnek, tétovázónak tünteti fel, azaz jó prédának arra, hogy mások segítsék a visszatérésében. Mondhatni kértetik magukat, ismerve a

²⁰² Nem tudok mai magyarországi felmérésekről, de a tendenciát talán mutatja egy 1982-es felmérés, miszerint a buddhisták 25%-a, a Hare Krishna közösségének 12 %-a volt zsidó származású az AEÁ-ban, amikor a zsidóság az össznépeség 2.5%-át képezte (vö. Melton-Moore 1982:30).

közösségek outreachra szoruló helyzetét. Ebből a pozícióból sok háláchikus törvényszegést elnéznek nekik, és gyakorlatilag nem várnak el tőlük kötelességeket, csak folyamatosan csábítják és tanítják őket.

A tényleges kilépők problémája elsősorban nem az úgynevezett „hitelvekben”, meggyőződésben, hanem a korábbi életformájukkal erős kontrasztban lévő vallásgyakorlattal van, amely kontraszt, a kezdeti lelkesedés idején éppen a becsábító vonzerőt képezhette. S mint a 2. szöveg mutatja, a kontraszt nem minden esetben van egyenes összefüggésben az inhomogén származással vagy a hagyománytalan szocializációval. Sőt, a legtöbb kilépő vagy „csak” szimbolikus tradíciókövető azok közül kerül ki, akiknek a családjában volt valamennyi minta a zsidóként való életmódra. Például a mai modern ortodoxia és a hagyományos ortodoxia olyan báál tsuvákból áll, akik majdnem teljesen vallástalan családból származnak (ugyanitt a legtöbb a teljesen kívülről jött betérő). A vallástalanokká válók nagyrésze otthonról mérsékelt vallásosságot (pészách, jom kippur, alkalmanként szombat) kapott, és kilépése után is valamelyik mérsékeltabb irányzathoz csatlakozik.

Tapasztalataim szerint a kilépés vagy az első évben történik meg, vagy „visszaeső” módon. Attól függően, mennyire integrált közösségről van szó, aki egy-két évnél többet eltöltött ebben a vallásos, émikus fogalommal „belső pörgésben”, nagyon nehéz - legalábbis a kapcsolataiból - kiszakadnia. Például az olyan nagyobb neológ közösségekben, ahol a közösség kevésbé intenzíven szervezett, ritkábbak a találkozási alkalmak, kisebb a „sábesz experience network”, onnan könnyebben el lehet tűnni. Egy olyan közösségben, ahol több e-mailt, sms-t, telefonhívást kezdeményeznek ahhoz, hogy minjen, vagy a szombati kidus összejöjjön, abban egy férfi számára valamivel nehezebb lemondani ezt a kötelességet, ahol viszont nincs ezekre a kapcsolatápolási gesztusokra feltétlen szükség, onnan könnyebb kiszakadni.

Ha összességében figyelem, a fluktuáció a reform közösségben a legnagyobb, ezt követi a Kazinczy utcai hagyományos ortodox közösség, majd az

olyan újabb közösségek, mint a Visegrádi utcai zsinagóga. Valószínűleg azért itt a legkisebb a kilépési tendencia, mivel a neológ közösségekben mérsékeltebb vallásgyakorlatot várnak el, és ezek dominánsabban családi kötelékeken alapulnak. Azonban 1995-től a közösségek alapmozgása nem változott lényegileg, mondhatni természetes lemorzsolódás és bekapcsolódás figyelhető meg. Amerikai és izraeli ortodox báál tsuvá mozgalmak kutatói a 10 évvel későbbi kontroll-kutatás után sem láttak jelentős kilépési tendenciát a vizsgált közösségeikben (vö. Danzger 1989: 329).

Sokaknak „a szakítás” egy másik (esetleg kevésbé radikális vö. 1. szöveg) csoporthoz való átmenetet jelöl, egyeseknek a vallásosság mérséklődését. Azok pedig, akik „eltávolodásuk” okát valamilyen „csalódással” indokolták, a kilépés tényleges, tudatos szakítást jelent a vallásosságra emlékeztető jelekkel, a korábbi vallásos közösséggel.

VII. Konklúziók

Dolgozatom célja a mai magyarországi vallásos zsidóság társadalmi mozgásának, változási ívének megértése és az ehhez kapcsolható lehetséges gondolatok megfogalmazása volt. Kutatásom során a budapesti báál tsuvá jelenséget kíséreltem meg vizsgálni. Kérdésfelvetésem a báál tsuvá jelenség előzményeire, okaira, a mai formális intézményi és informális működésének szinkronvizsgálatára és a zsidó identitásképzésben betöltött funkcióira irányultak.

Ehhez a történet-szociológia által elemzett előtörténetet, azaz a hagyománytól való elszakadás okait, a zsidóságról való hallgatás körülményeit, a zsidó identitás leplezési-, tagadási stratégiáit, majd a zsidóság (mint identitás és hagyomány) a beszédből, közéletből, kultúrából való kiiktatódását tekintettem át, amely a második világháborútól az 1980-as évek közepéig tartott. Az elfeledett, elhagyott hagyomány felfedezésének következő stádiumát, a „hogyan tudtam meg, hogy zsidó vagyok” Kovács András (1985) kutatásainak eredményei által mutattam be. A zsidóként való „önfelfedezést” – az egyre koherensebben ívelő tudományos konstrukciójában – az 1990-es évek elején az ún. „zsidó reneszánsz” követte, amely, ha mást nem is, a zsidó vallásos, kulturális és politikai közösségi élet sokféleségét mindenképpen eredményezte, vagyis a zsidóként való létezésnek számos különféle választási lehetőséget teremtett.

Ezt követően a dolgozat során az irányzatok a mindennapi praxisban megnyilvánuló hagyományértelmezése, illetve a báál tsuvá életvitel társadalmi jelenségeit tárgyaltam. Kutatásom módszere az *intenzív résztvevő megfigyelés, leírás, élettörténet-gyűjtés és kérdőívesítés* volt.

Mindezek alapján a kutatás konklúziójaként megfogalmazható téziseim a következőképpen foglalhatók össze:

1. Közép-Európában egyedülálló módon Magyarországon létezik jelenleg egy fiatal vallásos zsidó réteg, amelyet a hagyományhoz való viszony csoportokra oszt. Ez a vallásos réteg majdnem teljes egészében báál tsuvákból áll. A közelmúltban végzett szociológiai felmérések szerint a ma Magyarországon élő zsidó lakosság fiatalabb generációjának 20-21% visszatérő, akik közül 10% szigorúan vallásos (Kovács 2002: 25-32). Véleményem szerint ez az adat csak irányadó lehet, ugyanis a magyarországi vallástalan zsidóság teljességében felmérhetetlen, a kutatók számára láthatatlan, pontosan ezért nem lehet megállapítani a vallásos zsidóság arányát, ezért valószínűsíthető, hogy a báál tsuvá réteg sokkal kisebb ennél.

Vagyis minél közelebb nézetből vizsgáljuk a báál tsuvá jelenséget, az derül ki, hogy ez egy kis volumenű, sokszor csak alkalmi csoportosulások jelensége, amely egyének vagy kisebb csoportok kezdeményezésén és ideiglenes energiáján múlik. Távolabbi nézetből azonban, ebben az állandó fluktuációban is felfedezhető a kontinuitás, mivel mindig akad olyan kisebb csoport, amely feltölti zsidósággal, vallásossággal a zsidó tereket.

Tény azonban, hogy az 1990-es évektől léteznek erősen változó, képlékeny és fluktuáló, ám szervezett báál tsuvá csoportok Magyarországon.

2. Ahhoz, hogy a néprajztudomány kutatásai számára tudományosan hozzáférhető legyen a zsidó vallási hagyományon alapuló urbánus életvitel, szükséges kidolgozni az adekvát terminológiai apparátust azért, hogy ne akadályozza az olvasást az olyan értettnek vélt fogalmak félreértése, mint a hagyomány, a vallási törvény (háláchá), szokás (minhág), a vallásosság különböző értelmezései vagy a vallásosság fokozatai. Nem ismerek olyan néprajzi, társadalomtudományi szakirodalmat²⁰³, amely konkrétan rávilágítana azokra a

²⁰³ Inkább a „zsidó-keresztény” gondolatok háttérének különbségéről szoktak filozófia szemponból beszélni olyan filozófusok, mint Tatár György vagy Heller Ágnes.

hangsúlyeltolódásokra, amely a keresztény és zsidó vallásban egyaránt használatos fogalmak között vannak.

Ezért dolgozatomban fogalomtisztázó fejezetében levezettem, hogy miként értelmezem a hagyomány kifejezést. Levezetésem végkicsengése szerint e dolgozat számára a hagyomány kifejezést elsősorban a hierarchikus sorrendbe állítható vallásos szövegek szövedékeként értem, másodsorban e szövegek előírásainak applikációjaként, amelyet a gyakorlatban megvalósuló értelmezésnek is nevezhetünk. A zsidó vallástörvény normatív rendjéhez való hűség határozza meg a vallásosság fokozatát: minél szigorúbban, pontosabban tartja meg valaki a vallási törvényeket, annál közelebb áll az ortodoxnak nevezett hagyományértelmezéshez.

A vallásosság fokozatainak megértése érdekében dolgozatomban összehasonlítottam a keresztény a *meztérés* és *törvény* fogalmakat (például Kálvin Intituciója és Katolikus Katekizmus alapján) a zsidó vallásban alkalmazott meztérés és törvény/parancsolat jelentéseivel. Mindennek alapján kiderült, hogy a vallásosság fogalmában a zsidó vallásban elsődleges szempont a törvénykövetés és hagyományhűség. Azaz a keresztény vallással szemben nem a hit, hanem a törvénykövetés tesz valakit vallásossá, a törvénykövetés szigorúsága pedig meghatározza a vallásosság mértékét. A vallásossághoz vezető út pedig nem a spirituális meztérés eldöntése, „pálfordulása”, hanem a törvény gyakorlatának tanulása.

3. A valláshoz való visszatérésben rendkívül fontos szerepet játszott a történelmi előzmény. Nemcsak mint történelmi ok-okozati akció-reakció sor, hanem mint tudatos reflexió: vagyis a többségében értelmiségi zsidóság egy része tudatosan fordult a múltjának tudományos, interpretatív megértése felé, feltérképezte ezt, és tetteleges választ is adott, amely esetenként a visszatérésben testesült meg.

A zsidóság történelemszemlélete korántsem homogén, azonban a 1980-as évektől íródott Soá-értelmezésekben többnyire kifejeződik a Magyar Államban,

magyar hatóságokban való csalódás, a magyarság mint egykori közvetlen végrehajtója a deportálásoknak, kivégzéseknek (Karády 1992: 26-27; Kőbányai 2001: 36), amely folyamatos feszültséget és távolságot teremt a zsidó és nem zsidó társadalom közé. A távolság kialakulása azzal is magyarázható, hogy a háború előtti zsidóság (főként a neológia és a nem vallásos rétegek) egyfajta „asszimilációs szerződés” (Karády 1993: 33-60) feltételeként bizonyos identitásjegyeiről lemondva, befogadást kezdett volna nyerni a magyar nemzeti többségbe. E befogadtatás pozitív társadalmi aspirációként szerepelt a zsidóság egy részénél. A Soá azonban e szerződés felrúgását jelentette, ennek következtében a befogadtatás szándékának pozitív előjele is megváltozott. A feszültséget növelte a szocialista diskurzusban a Soá bagatellizálása, a „kommunista zsidó hatalom”, „zsidó bosszú” toposzok mentén megfogalmazódó új antiszemitizmus.

Mindezek ellenére a zsidóság a szocializmus évtizedeiben mégsem láthatott identitás-alternatívát a vallásosságban, nemcsak amiatt, mert egyszer már meghurcolták „felekezeti hovatarozása miatt”, hanem mert a zsidók többsége éppen az említett „asszimilációs szerződés” értelmében korábban már le is mondott zsidósága identitástényezőiről (nyelv, hagyományos életvitel, külső jegyek stb.). Ugyanakkor a hagyományt átadó idősebb generáció (szülő, nagyszülő) hiányzott már a családból, ráadásul a szocializmus egyházellenőrző szervei erőteljesen korlátozták a vallásosság alapvető kritériumait (például a szombattartást).

4. Úgy gondolom, a valláshoz való visszatérésben rendkívül fontos szerepet játszik, hogy az 1980-as évektől egyre nagyobb publicitást kapott az a jelenség, hogy a zsidók a háború után elhallgatni, elrejtetni, letagadni kényszerültek zsidóságukat. A történet-szociológia felfedezése közvetlen hatással volt a fiatal vallástalan zsidóságra. Az egy-két generációs vallási hagyomány-felejtés következtében a tudomány által, kívülről felfedezett zsidóság, ezt a felismerést

önfelfedezésként is megtapasztalta, ebben a folyamatban pedig rehabilitálódott a hagyományhű vallásgyakorlat imázsa, ez pedig maga után vonta a saját hagyományok megismerését, tanulását, gyakorlatát, életvitelváltást, sőt az aliját is. Ugyanakkor a „judaizálás” folyamán, a zsidók egy része „megteremti” a saját elképzeléseinek, ismereteinek megfelelő hagyomány tipikus jegyeit, pozitív szeterotípiáit. Ezt pedig sokszor csupán romantikus lelkesedésből, szabadon választható kuriózum-identitásopcióként fedezi fel és használja. Ennek (is) betudható a vallásos közösségek erős fluktuációja.

A zsidóként való létezés sokféleségében (*Jewish diversity*) az egyik opció a vallásos identitásválasztás, amely a *báál tsvá* jelenséget generálta. Mivel a vallási közösségi élet palettája kiszélesedett (a neológia és az ortodoxia mellett az utóbbi 15 évben jelent meg a reform, a Chábád, illetve a modern ortodoxia), a vallásos identitást választók ezen irányzatok, közösségek hagyományértelmezései közül választhatták ki „saját hagyományukat”.

Abból kiindulva, hogy a zsidó vallás tradícióihoz kötődő vallásos csoportok fiatalabb generációja Magyarországon teljes egészében báál tsvákból (illetve betérőkből) tevődik össze, megállapítható, hogy a hagyományőrző vallásos életvitel pillanatnyilag *választás* és nem beleszületés, nem öröklés kérdése.

5. A választás gesztusa hozza létre nemcsak a saját vallásos identitást, hanem a közösségek fizikai és koncepcionális felépülését is. A közösségek így nem „öröklődés” (családi, körzeti odatartozás), hanem koncepció-választás, személyes kapcsolatháló, azaz a családi örökséggel szemben úgymond „mesterséges” szerveződés révén jönnek létre, amelyek élére – a neológ zsinagógák kivételével – külföldi, vagy külföldön tanult rabbik, vezetők kerülnek.

A közösségek „saját” háláchá-értelmezési hagyománya és „saját” minhágjai: szövegből tanultak (livrikusak), külföldi mesterektől származnak (cultural import), vagy fél évszázados ugrással visszakapcsolnak a háború előtti magyarországi vallásos zsidóság hagyományaihoz (revival).

6. Az előző fejezetekben szó volt arról, hogy a *közösség* szó használhatatlan, ha azt egy sajátos kulturális jelentést hordozó, behatárolható, szociális hálónak értelmezzük, vagy ha ennek konszenzus-, integritás-, entitás-értéket akarunk találni.

Azonban mégis vannak olyan tényezők, amelyek „koherenciateremtő”, közösségszervező energiával rendelkeznek. Megfigyelésem szerint a zsidó közösségekben ezek relevancia szerint a következők lehetnek: 1. társaság, személyes kapcsolatháló; 2. szórakozás, 3. „identitáskeresés” (etnikai reneszánsz, Holocaust trauma, biográfiai múltépítés, émikus fogalommal „a zsidó identitás lelki megélése”), 4. vallásgyakorlat (háláchikus életvitel megszervezése, ennek közösségben való gyakorlása), 5. tanulás (intellektuális érdeklődés vagy „lelki épülés”, vallási ismeretek, héber nyelv, „általános műveltség”, szövegolvasás, háláchikus viták).

Ha az irányzatok, közösségek domináns koherenciateremtő faktorait keresem, a következőképpen rajzolható fel az ábra: míg a Kazinczy utcai ortodoxia közösségének idea-konszenzusa, odatartozási belépője a vallásgyakorlat kizárólagos és szigorúbb elismerése, azaz a mindennapi ortodox *praxis*, addig a Visegrádi utcai modern ortodox közösség koherenciateremtő energiája a közös *tanulás*. A Chábádnál lehetőségként mindegyik tényező jelen van, azonban szélesebb körben a szórakozás, a vallás „full of joy and happiness” idealizálása uralkodik. A neológ közösségekben az identitásproblémákra, identitáskeresésre adott válaszlehetőség faktora dominál, amelyet kollektív emlékezéstechnikákkal tartanak fent. A reform közösségben pedig ma Magyarországon szintén inkább a lelkigyakorlatokon keresztüli identitáskeresés, a spirituális „zsidóság-élmény” keresés tényező erőteljesebb a többinél.

Sokkal fontosabb ellenkoherencia-teremtő energia a belső zsidó *konfliktus*. E képlékeny, szeszélyes, ám igen jellemző viszonyulási mód a vallási közösségeken, al csoportokon, klikkeken belül a következő alapokon jöhet létre: 1. személyes konfliktusok (csetepaté, személyes ellenszenv). 2. A hagyomány értelmezésében való diakronikus konfliktus kivetítése a jelenbe (hangsúlyosabban a haszidok és

ortodoxok, neológok és ortodoxok, modern ortodoxok és haszidok, és végsősorban a kombinációk az összes lehetőségen keresztül végigsorolhatók). 3. A szinkronikus hagyomány-értelmezési konfliktusok (a *liefer*, azaz a hagyományba beleszületettek és a báál tsuvák között, az adott irányzaton belüli variációk között, a vallásosak és a kilépők között). 4. A hatalmi harcok (státusz-, funkció-, anyagi érdekek).

A konfliktus a második esetben diakron, vagyis magát a konfliktus természetét történetileg meghatározza a hagyomány. Azáltal, hogy valaki csatlakozik egy irányzathoz, belép egy történelmi, hagyományos konfliktusláncba is (például a haszid és a rabbinikus, ortodox és neológ irányzatok között). A történelmi konfliktusok a közösségek külsőbb körei számára gyakran elsősorban üres szóhasználatot jelentenek, de nem járnak a koncepcionális konfliktusra történő tartalmi reflexióval. Ez magyarázza azt, hogy a közösségek közötti átjárás általában a külső körök tagjai köreiben történik. Az adott irányzat tartalmi koncepciójával mélyebben azonosuló belső kör vagy nem jár át más helyre, vagy világos számára, ki meddig mehet el. Míg például a Visegrádi utca felől létezik átjárás a Kazinczy utcába, addig ez fordítva sokkal kevésbé mondható el. Míg a neológ zsinagógákból átjárnak az ortodox zsinagógákba, az ortodox zsinagóga belső tagjai nem járnak át a neológ zsinagógák szertartásaira (hacsak nem családi eseményekre)²⁰⁴. Ugyanakkor a reform tagjai bárhová elmehetnek, de a reformokhoz sem az ortodoxok, sem a neológok, sem a haszidok nem mennek el imára (arra volt eset, hogy külön felkérésre meghívtak neológ rabbikat péntek esti beszélgetésekre). A Chábád tagjai nem szoktak máshová eljárni, és „belső körök” hozzájuk sem mennének el.

Az elmondottakból megállapítható, hogy a vallásos közösségek között folyamatos konfliktusos interakció tartja fent a kapcsolatot.

²⁰⁴ Kivételes alkalmakkor, ha például „nem jön össze” minjen a Visegrádi utcai zsinagógában, akkor a férfiak átmennek a közeli neológ zsinagógába, amely tulajdonképpen, mivel nincs orgona, van mehica, háláchikusan megfelelőnek számít. De például egy ilyen alkalommal visszafelé tartva az ortodox zsinagógába, mindenki –enyhe gúnyjal -- arról beszélt, hogy az volt az érzése, mintha egy katolikus gregoriánt hallgatna.

7. Megállapítható, hogy a vallásos közösségek létrehoznak egy közös (érdekek és konfliktusok mentén szerveződő) szociális hálót, amelyet a „zsidó falu Budapest közepén” „allegorikus” kifejezéssel lehetne meghatározni.²⁰⁵ Az „allegória” jelentése: a nagyléptékű makro-világ (nagyváros) politikai harcai, nemzeti törekvései, kulturális sikerei etnikailag idegenek, lakói többnyire ismeretlenek, a mindehhez tartozó történelmi múlt pedig rossz emléké. Ebben a világban azonban létezik a saját mikrovilág, amely kisebb léptékű, ezért beláthatóbb, ismerősebb, és némiképp rejtett. (A mikrovilágnak létezik belső nyelve, belső-használatú viccei, szokásai, azaz egyfajta saját rendje).

A „zsidó falu Budapest közepén” társadalmi eseményei közelebbről követhetőbbek (nemcsak a zsidó újságok révén, hanem személyesen is), lakói az informális információáramlásnak (pletyka) köszönhetően megismerhetőek, ellenőrizhetőek. Politikai és kulturális harcai saját érdekeknek számítanak (pl. zsidó kulturális szervezetek, programok). Csoportjai valamilyen érdek- vagy konfliktusviszonyban vannak egymással, és mindenképp tudnak egymásról. A többségi társadalom makrovilágán belül, a zsidók számára e kisebbségi társadalom sokkal közelebbről artikulált, ezáltal sajátként interiorizálódik. Az egyik internetes oldal kifejezését használva, Budapesten kialakul az úgynevezett „Judapest”,²⁰⁶. Erre utal a „Zsidniland” elnevezés²⁰⁷, vagy a Lipótváros egyik szegmensére még mindig használt gettó kifejezés is.

„Judapest” pedig nemcsak az intellektuális, a hagyományos és a vallásos élet, hanem a kitalált/„felfedezett” zsidó folklórnak, azaz turistagiccsnek nevezhető tartalmak is megtalálhatóak. A zsidóság gyakran a múlt romantizált emlékképeiből

²⁰⁵ Ha azonban ezt a közösséget egy AEÁ-beli vagy izraeli vallásos közösség önszerveződési vagy társadalmi integráltságával vetném össze, bártortalanabban használnám az olyan fogalmakat, mint közösség, irányzat, ortodoxia, modern ortodoxia, reform.

²⁰⁶ www.judapest.org

²⁰⁷ Gantner-Kovács 2006:1, 11.

inspirálódva „saját shtetlt” (zsidó kisvárost) alakít ki maga köré, judaizálja a környezetét, nyelvhasználatát és kultúráját.

Mindennek közös szervezőereje az úgynevezett jiddiskeit.²⁰⁸

E saját belső shtetl-teremtést, rendteremtést mutatják a Budapesti mikrováros formális és informális (tágabban értett) intézményei: zsidó magazinok, folyóiratok, mai budapesti zsidó filmek, zsidó klubok, zsidónak mondott kávézók, éttermek, zsidó bárók, zsidó zenekarok, mai budapesti magyar zsidó zenestílus, magyar zsidó szleng, zsidó városrészek, zsidó utcák, középületek, zsidó könyvesboltok, zsidó élelmiszerboltok, zsidó fesztiválok, zsidó koncertek, zsidó színtársulatok, szervezett zsidó városnézés, zsidó múzeumok, emlékhelyek. Létezik (elkülöníthető) magyar zsidó kortárs irodalom, zsidó irodalmi motívumok, akkordok és zsidó képzőművészeti stílusjegyek. Megteremtődnek a zsidó kulturhéroszok soraiban a „nagy” zsidó festők, népszerű írók, költők, zeneszerzők, zenészek, amelyeknek alkotásait használni annyit jelent, mint fémjelezni vagy szignózni (vagyis „kóserólni”) egy-egy zsidó rendezvényt. Létezik mai kortárs zsidó giccs, románc, opera, sőt zsidó ponyva stb.

A „judaizálás”,²⁰⁹ különféle megnyilvánulása Európa más országaiban is megfigyelhető (vö. Webber 1994, Pinto 1996, Bodemann 1996, Gruber 2001, Gantner 2005: 1-18), azonban a különbség Magyarországhoz képest az, hogy míg Németországban, Lengyelországban, Csehországban többségében nem zsidók szervezik, élesztik fel, képzelik el vagy alkotják meg az egyre népszerűbb „disneyesített” (Samuel 2001: 106-108) „Zsidnilandet” (például a klezmerkoncertek, zsidó fesztiválok, kaftános, pajeszos, kalapos jelmezek szerepeltetése révén), ezzel szemben Magyarországon sok zsidó származású személy vesz részt ebben, és

²⁰⁸ A jiddiskeit minimalista jelentés magyarázata így szólhatna: kelet európai zsidó életézés, zsidó lélek.

²⁰⁹ Gruber 2001: 69. *”I think of this »universalisation« of the Jewish phenomenon and its integration into mainstream European consciousness, this emergence of a »judaising terrain« and »judaising milieu« in all their widely varied, conscious and unconscious manifestations, as a »filling« of the Jewish space which encompasses the creation of a Virtual Jewishness, a Virtual Jewish World by non-Jews – »Virtual Jews«.”*

Magyarországon sokkal hangsúlyosabb a vallás „komolyabban vett” szerepe. Ennek oka abban keresendő, hogy Magyarországon – szemben a fentebb említett országokkal – a Soá után is folyamatosan fentmaradt zsidó közösség, vagyis nagyszámban éltek és élnek itt zsidók. Máshol azonban a zsidó városok, városrészek zsidók nélküli emlékhelyek. A berlini, krakkói, prágai zsidó fesztiválokat, klezmerkonzerteket nem zsidók szervezik nem zsidóknak (Gantner-Kovács 2006: 1-18). Az ott tapasztalható „zsidó reneszánsz” a zsidók egykori helyén, ám nélkülük történik.

A saját shtetl teremtés módszerei között szerepel a nyelvi eszközökkel való rendteremtés. Nem csak a „judaizáló” nyelvhasználatra gondolok (például jiddis, héber szavak keveredésére a magyar nyelvbe), hanem a kognitív nyelvészet módszereivel megragadható értékjelentésekre. Például annak a kifejezésnek a mindennapi nyelvhasználatba beépült állandósult jelentésére, hogy valami „*rendben van*”. A vallásos zsidók számára ez azzal egyenlő, hogy valami ‘kóser’, valami háláchikus szempontból megtehető, megehető, nem ütközik vallási tilalomba. Megkíséreltem Szilágyi N. Sándor kognitív nyelvi modellek elemzésekor felállított jelentés-struktúra módszerével (Szilágyi N. 1997: 11-57) elemezni a zsidó vallásos zsargonban használt „*rendben van*” kifejezés jelentéseit.

Értékjelentés: hangsúlyosan pozitív, térdimenzió-implikáció: ‘belső’, ‘bent lévő’, a beszélőhöz ‘közel’ álló. Denotatív jelentései: alapjelentés: ‘valami benne áll a rendben’; metonimikus jelentés – kiterjesztett – jelentés: ‘kóser’, ‘háláchikusan megfelelő’, ‘rituálisan tiszta’ (amely váltakozva használható a *rendben van* kifejezéssel). Érdekes módon a zsidó vallásos zsargonban éppen a kifejezés metaforikus -- kiterjesztett -- jelentései csatolnak vissza a zsargonon kívül lévő nyelvhasználat jelentéseihez. Ez pedig az adott mondat szerkezetének jelentésétől függ, például a ‘rendben’ szó metaforikus jelentése „a műtét rendben folyt” mondatban a ‘komplikáció-mentes műtét’ helyén/jelentésében áll. Vagyis a zsargon

a metonimikus jelentést használja alapjelentésként, a standardban használt alapjelentést pedig áttételes módon a metaforikusként.

Továbbá, ha elfogadjuk Szilágyi N. Sándor tézisét (George Lakoff nyomán), miszerint a nyelv olyan kategóriákat hoz létre, amelyeknek egyedüli szelekciós értéke a beszéd- és megértésbeli hatékonyság (nem pedig a „valóságnak” való minél pontosabb megfelelés), akkor a mai báál tsuvá vagy vallásos zsidó zsargon szerint a „kóser”, tehát „rendben van”, nem azt jelöli, hogy minden, ami nem kóser, az nincs rendben, azaz nincs benne a rendben, vagyis a világegyetem ún. káoszába tartozik,²¹⁰ hanem csak azt – a pragmatikai jelentés szempontjából –, hogy minden, ami nem kóser, a saját közösségen belül nincs rendben. A nyelvhasználatban él egy olyan pragmatikai reáliája is a jelentésnek, amely arra vonatkozik, hogy valaki háláchikusan zsidó, vagyis anyai ágon zsidó, ezt pedig papírokkal bizonyítani is tudja, vagy például körül van metélve (így „rendben van”, felhívható a Tórához), az aki zsidónak szeretné elfogadtatni magát, de például csak apai ágon zsidó, nincs körülmetélve, vagy a közösség által felállított vallási kritériumoknak nem felel meg „nincs rendben”. Ugyanakkor a hagyomány szerint a nem zsidók hiába kezdenének el kósert enni, áldást mondani, mikvébe járni, naponta Tórát tanulni, ez a háláchá szerint „nincs rendben”.

A „rendben van”, tehát a „saját” jog- és értékrend szerint kizárólag a saját közösségre vonatkozik ebben a jelentésben. Ugyanakkor a kóserság fokozatai szerint a közösségek belső tagolódása szerint variálódik, például: *„Nekünk itt rendben van, de a Kazinczyban ezt nem ennék meg.”* *„Itt rendben van az átlátszó harisnya, de a chárádiekhez csak pamutharisnyában mehetsz, hogy mert ott nem látszhat ki a bőröd.”* *„Nekem rendben van a dobozos tej, de ha XY jön hozzám, akkor vennem kell Chalav Israel tejet”*. *„Inkább pörköléssel kóseroljuk a petrezselymet, hogy mindenkinek, aki hozzánk jön, rendben legyen”*

²¹⁰ A parancsolatok a nem zsidókra nem vonatkoznak. A betérőnek éppen azért nehezítik meg a dolgát, amikor betérési szándékát kinyilvánítja, mert ameddig nem zsidó, a micvák nem tartoznak rá, azonban miután betért magára veszi a micvák terhét.

A báál tsuvá nyelvhasználat pragmatikai szerepében folyamatosan implikálódik a rítusok egyik elsődleges funkciója is: a fennálló rendnek a folyamatos megerősítése. Ezt a funkciót hangsúlyossá teszi az a körülmény, hogy a báál tsuvá eddig nem e rend szerint élt, hanem *visszatért e rendhez*. Ezért a gyakori „rendben van-e” kérdés a visszatérés helyének folyamatos artikulálását, megismerését is tartalmazza.

Következésképpen, Budapesten létezik egy konstruált zsidó mikrovilág, szimbolikus shtetl, amelynek létrejöttében és folyamatos újrakonstruálásában a valláshoz és a tágabb értelemben vett zsidó hagyományhoz való visszatérésnek is lényeges szerepe van. Vagyis Magyarországon az etnikai visszatérésben fontos helyet foglal el a valláshoz való visszatérés is.

8. A dolgozatomban sorra vettem a Magyarországon fellelhető vallási irányzatokat.

Ezeknek a fejezeteknek a tanulsága a következő: míg a hagyomány értelmezési gyakorlatában ténylegesen éles különbségek vannak nemcsak irányzatok között, hanem a legkisebb közösségben is, addig az olyan elnevezések, mint ortodox, modern ortodox, lubavicsi, reform és neológ, nagyon sok esetben nem többek, mint *címkék*. Életmódját, vallásgyakorlatát tekintve sokszor semmi sem különböztet meg egy neológot egy reformtól, vagy egy vallásos életű neológ rabbit egy ortodoxtól vagy modern ortodoxtól. Vagyis az irányzatsmegjelölő „címkék” időnként csak „hova járok szombatra”-szerű helyhatározó értékűek, máskor aspirációs vágyat jelölnek („modern ortodox szeretnék lenni”, de néha az illető nincs is tisztában a fogalom tartalmával), harmadsorban családi hagyományt (a család egy adott körzet zsinagógájába jár), és csak legutolsó sorban jelent egy szűkebb, belső körnek az irányzat koncepciójával való elvi vagy vallásgyakorlati identifikációt.

Továbbá, míg egyes irányzatokhoz tartozó visszatérők a vallás adott módját csak önidentifikációs címkéként használják, addig azok, akik intenzívebben

szervezett közösségekbe tartoznak, és elfogadják „a Sulchán Áruch” (vagyis a háláchikus előírások) érvényességét a hétköznapi életvitel minden cselekedetére, a vallástól pontosan megszabott identitáskontúrokat kapnak. Számukra a báál tsuvá életmód (mint a szó mai izraeli szlengben használt jelentése is mutatja) „visszatérés a válaszhoz.”

Ha az irányzatok és intézményeik báál tsuvá jövőképét vizsgálom az alábbiak fogalmazhatók meg:

A 1990-es években Magyarországra is eljutó reform irányzat liberális szemléletére a vallástalan családokban felnőtt vegyes származású zsidóságnak igénye lenne. Azonban annak ellenére, hogy a reform irányzat tételesen tagadja a háláchikus előírások követésének fontosságát, és programját nem a háláchá alapján fogalmazza meg, a többi vallási irányzat mégis minden vita során a háláchát kéri számon tőle, és ezen az alapon utasítja el. Más országokkal összehasonlítva, itt jelenleg a reform irányzat szervezettsége, közössége, és a zsidóság életében való funkciója gyenge, a visszatérők visszatérítésében és báál tsuvák „nevelésében” kisebb szerepe van. Viszont úgy tűnik, amint elfogadottabbá, szervezettebbé válik, a magyar hagyományokkal ellentétes reform irányzat, sikeresebbé válhat, mivel Magyarországon „a zsidóság” még mindig különböző igényekre adott válasz, nem pedig esszenciális értelemben vett identitás. A reformzsidóság Magyarországon erősödő tendenciát mutathat.

A Chábád Lubavics irányzat elemzésekor kiderült, hogy ez a legaktívabb, legstrukturáltabb, legtervezettebben szervezett irányzat, azonban annak ellenére hogy sok fiatalot motivált tanulásra, tömbzsidó helyekre való kivándorlásra, sokakat vonz, tanít és von be a zsidóság köreibé, mégisincs Budapesten a saját maguk által ortodoxnak értelmezett (nem külföldről bejött) báál tsuvá közössége. A Chábád Lubavics szigorúan vallásos közösségét a sokgyerekes rabbicaládok alkotják, akik a közszférában igyekeznek úgy feltüntetni magukat, mintha a teljes magyarországi vallásos zsidóságot reprezentálnák. Mivel azonban ez az irányzat helyezi a leginkább az outreachra a

hangsúlyt, a báál tsuvá réteg képzésben rendkívül nagy a szerepük (úgy a vallástalanok megtalálásában, mint a tanításban). Perspektivikusan nézve pedig, amennyiben a Chábád továbbiakban is támogatást kap külföldről, ez az irányzat tűnik a legéletképesebbnek Magyarországon, mind a kóser infrastruktúrát, mint az oktatási intézményeket tekintve.

A neológ irányzat integrációs politikája a folyamatos akkulturálódás mentén a háláchikus életvitel lazulásához vezetett, ma pedig a közösségek és a neológ rabbik nagyrésze nem törvénykövető, hanem szimbolikus tradícióőrző. A szimbolikus tradícióőrzés szintén olyan igény, amely a modernizációs körülmények között a báál tsuvák számára könnyebben megélhető zsidóságot nyújt. A neológia mivel organikusabban szerveződő közösségekből áll, a jövőt illetően állandóságot mutat, amelybe beletartoznak az egyes közösségek alkalmi felpeszsdülései és kiöregedései is.

A hagyományos ortodoxia viszonylag integrált báál tsuvá közösséget képez, amely aránylag szervezett kóser infrastruktúrával rendelkezik, ám itt is erős a periférián mutatkozó fluktuáció. Azonban külső támogatás nélkül a közösség sem iskolát, sem kóser élelmiszerboltokat, sem mikvét nem tud fenntartani, ennél fogva folyamatos létveszélyben van. Ugyanakkor ortodox életet élni szándékozók gyakran választják az alijázást, az ortodox oktatás, a kóser ellátás színvonala vagy hiánya miatt, illetve az Ortodox Hitköztség mindennapi gazdasági és szervezési döntéshozó politikája miatt. Az ortodox iskola alacsony színvonala, létszámbeli csökkenése, illetve az a tény, hogy az ortodox iskola tanulói nagyon kevés kivételtől eltekintve nem válnak törvénykövető vallásossá, azt mutatja, hogy a hagyományos ortodoxia nem fektet kellő hangsúlyt a magyarországi ortodox utánpótlásra.

A modern ortodoxia az a közösség, amely a legnehezebben megragadható Budapesten. Annyi leszűrhető, hogy létezik modern ortodox szemléletű oktatás, léteznek a modern ortodoxia nézeteivel rokonszervező vallási vezetők, tanítók és egy rabbi. Mivel ennek az irányzatnak a vezetői fektetik a legnagyobb hangsúlyt a

színvonalasabb vallási oktatásra, megvan a lehetősége annak, hogy kiépüljön egy olyan közösség, amely a modern ortodox oktatásra befogadó. Tekintetbe véve, hogy a modern ortodoxia kevesek egyéni kezdeményezésén alapul, alkalminak is tűnhet. Ezért kérdéses, hogy lesz-e modern ortodox báál tsuvá utánpótlás vagy modern ortodox „második generáció”.

Az alábbiakban -- az általánosítás és az összehasonlítás minden tudományos „bűnét” magamra véve -- összefoglalom az irányzatok közötti legmarkánsabb különbségeket.

a). A Tórát, a reformok kivételével, minden magyarországi irányzat isteni eredetűnek, ezért előírásait örökérvényűnek és betartandónak tartja. A reform, arra hivatkozva, hogy a Tóra emberi, történelmi műalkotás, módosítja, felújítja, az aktuális eszmeáramlatokhoz (egyenjogúság, demokrácia, fogyasztói kultúra) igazítja előírásait.

b). A háláchá-értelmezésben nemcsak az irányzatok, hanem családok, személyek, szokások szerint is különbségek vannak. Annyi megállapítható, hogy míg a hagyományos és a modern ortodox irányzat, illetve a Chábád Lubavics irányzat a háláchá megtartását Sulchán Áruch szigorúbb értelmezése szerint gyakorolja, addig a neológ közösségek ehhez csak szimbolikusan kötődnek, a reformok pedig deklaráltan tagadják a háláchá alapvető előírásait.

c). A vallásos életvitelre vonatkozó közösségi kontroll ennek megfelelően változik: míg az ortodox irányzatok kontrollja a publikus és magán szférában egyaránt erőteljesebb, addig a neológ irányzatok kontrollja csak a nyilvános szférára vonatkozik, és ott is önkényes szelekcióval érvényesül. Mivel a reform és a Chábád deklaráltan a „legnyitottabb”, azaz a legerőteljesebb outreach politikát folytatja, a külső körökre még a nyilvános szférában is a legkisebb kontrollt gyakorolja (a Chábád csak az outreach első fázisaiban).

d). A vallási képzés, tanulás és a világi tudományokhoz való viszonyulás az irányzatok hagyományainak megfelelően variálódik. Az ortodoxia és a Chábád a vallási tudományok magasabb szinten való művelésére koncentrálnak. A neológia

köztes pozíciót foglal el, sem a világi, sem a nagyon magas szintű vallási tudományokra nem helyez kizárólagos hangsúlyt. A modern ortodoxia, pedig mind a magasabb szintű világi, mind az elmélyültebb vallási tudomány felé nyitott.

A neológ közösségekben egyre inkább hagyománya lesz annak, hogy mindenki elvégzi a Rabbiképző valamely szakát (nők is), a neológ rabbik pedig tavalytól kezdve sorra ORZSE doktorátust kapnak. A hagyományos ortodoxia tagjai közül néhányan jártak külföldi jesivában, azonban az egyetemnek, doktorátusnak itt nincs különösebb presztízs-értéke. A modern ortodox közösségben a világi egyetem, Ph.D. mellett izraeli vagy németországi jesiva elvégzése is jellemző. A Chábád vezető tagjainak kisebb része a rabbi-diplomán kívül rendelkezik világi diplomával, a fiatal, leendő báál tsuvákat azonban valamelyik Egyesült Államok-beli lubavicsi jesivába küldik tanulni (New York), de saját budapesti jesivájukban és kiterjedt oktatási intézményeikben is tanulhatnak. A reformoknak a londoni rabbi-szemináriumokkal van kapcsolatuk, ellenben a közösség tagjainak vallási képzése nem szervezett, világi iskolázottsága esetleges.

e). A női szerepek megítélésében a reform az egalitárius elv alapján a férfiakéval azonos rituális funkciókat biztosít a nőknek (tfillint kötnék, táliszt, kipát viselhetnek, rabbik, előimádkozók lehetnek). A cniut hagyományos szokásait teljesen negligálják. A neológoknál a nők rituális funkciója (szemben a külföldön ismeretes conservative irányzatokkal) eltér a férfiakétól, ám taníthatnak férfiakat is, és bizonyos modernebb zsinagógákban vegyesen ülhetnek a férfiakkal. Öltözetük nem feltétlenül felel meg a hagyományos szokásoknak, a férjes asszonyok nem fedik el a hajukat, viszont a nyilvános rituális térben az elvárások mértéke szerint elfedik a testüket. A Chábád Lubavics irányzat a hagyományos női szerepet preferálja, e szerint nő csak nőket és gyerekeket taníthat, elsődleges szerepe a család és a háztartás vezetése, és „ha jut ideje” akkor foglalkozhat tanulással is. A férjes nők itt többnyire parókat viselnek, és a cniut szabályait szigorúan megtartják (hosszú szoknya, nyakvonalig, könyékig való elfedés). A hagyományos magyarországi ortodox közösségben a nők szerepe és lehetőségei hasonlóak a haszidokéhoz. A

modern ortodox közösségben a legalapvetőbb különbség a hagyományos ortodox és a lubavicsi irányzat között, hogy a nők itt taníthatnak, az egyetemi végzettséget nem tekintik sem felesleges hóbortnak, sem szükséges rossznak, a vallási tárgyak között sem tesznek különbséget (például nők is tanulhatnak Talmudot, szemben a többi hellyel).

f). Az irányzatok közösségszervezésének eltéréseit tekintve a lazán vagy strukturáltabban való szervezés, illetve a találkozási alkalmak intenzitása szempontjából empirikus kutatás alapján megállapítható, hogy a Chábád Lubavics közösség a legstrukturáltabban és legintenzívebben szervezett, integrált közösség.

A modern ortodox közösség belső menedzsmentje jelenleg éppen szervezettebb, mint például a hagyományos ortodox és a neológ irányzatoké, azonban lehet, hogy ez csak aktuális konjunkturális szituáció. Lévén, hogy ez a legfiatalabb szervezet, feltételezhető, hogy jelenleg olyanok irányítják a közösséget, akik éppen még, vagy már Budapesten vannak, még vannak ötleteik, azaz úgymond van erre energiatartalékuk. De az építmény viszonylag új, és folyamatosságára pillanatnyilag nincsenek létfenntartó intézményi keretek.

Ezzel szemben a kevésbé szervezett marketinggel rendelkező hagyományos ortodoxiának közösségét valamennyire a hagyományon alapuló „odatartozás” illetve a báál tsuvá hullámok aktuális fluktuációja által kevésbé károsuló történelmi intézményi struktúra is fenntartja.

A reform közösség folyamatos kicserélődése azt mutatja, hogy a budapesti zsidóságban vannak vallási igény-alapon megfogalmazódó kérdések (ezért mennek el kezdetben), de az itteni reform jelen formája hosszú távon nem nyújt sem választ, sem újabb ott-tartó kérdéseket (ezért válnak le a későbbiekben).

A közösségek számbeli kiterjedése szerint a neológ közösségek a legnépesebbek, és ezekhez tartozik a legszélesebb holdudvar is, ilyenként nagyünnepekkor (jom kippur, ros hasana) mintegy 5-8000-en mennek el zsinagógába, sábeszkor zsinagógánként 25-80-an, azaz 9-14 zsinagógában összesen általában 4-600-an szoktak lenni. A Chábád Lubavics 100 alaptaggal rendelkezik,

ebből hetente sábeszkor kb. 40-60 jön össze, elektronikus levelező listája több ezer embert ér el, és 20 ezer címre küldenek ki kiadványokat. A reform szintén 100 alappal rendelkezik, ebből 20-30 jár el a sábeszekre. A hagyományos ortodoxia 300 tagot mond magáénak, sábeszkor 30-50, ünnepekkor 40-60-80 személy van jelen, hétköznaponként pedig általában megvan a minjen, azaz a 10 felnőtt férfivel és a Kollel tanulóival (összesen 10-15 fiatal) lehet találkozni a zsinagóga területén. A modern ortodoxia elektronikus levelezőlistája 250-300 érdeklődőt ér el, ebből sábeszkor 25-35, ünnepekkor 40-50 fiatal jön el a zsinagógába, a hétköznapi tanulásokon alkalmanként 5-20-an vesznek részt.

Fontos megjegyezni, hogy a modern ortodoxiát, a Chábádot és a reformot, azaz az újabb irányzatokat voltaképpen a vezetőségük, szervezőik tartják életben. Ha ők alijáznának vagy máshová mennének, a közösség megszűnne. Ez azonban nem igaz sem a neológiára, sem a hagyományos ortodoxiára.

g). Azt hiszem, nem túlzok, ha megállapítom, hogy az outreach minden közösségben megvan, a különbségek inkább az outreach módszereiben és szervezettségében mutathatók ki. Az outreach, amint fentebb több alkalommal látható volt, a népesebb neológián kívül, minden más irányzat és közösség egzisztenciális problémája. Ha valamilyen szinten nem végez outreach tevékenységet, nincs minjen, nincsenek ünnepek, nincs közösség.

Az outreach például a Chábád Lubavics közösségben értelmezésem szerint a sugalló típusú hirdetés (a médiában), a szemléltető-bemutató reklám (Sziget fesztivál, Nyugati téri chánuká gyertyagyújtás), és az ajándékozó reklám (ingyen ebédek, vacsorák, előadások, kirándulások) analógiájára szerveződik. A hagyományos ortodox közösségben nincs deklarált outreach, azonban az olyan nyilatkozatok, miszerint az ortodox élet a zsidónak lenni egyetlen legitim formája, voltaképpen isteni akaratra hivatkozva azt sugallják, hogy aki nem tér meg, nem

csatlakozik ehhez, az „rossz úton jár”. Az outreach itt tehát morális konstrukciókból fogalmazott, „üdvösséggel való zsarolás”.²¹¹

A modern ortodoxia outreachja -- szemben az előző két irányzattal -- a megrendezett programok jellegét tekintve (az ünnepi vacsora-alkalmakat kivéve), intellektuális érdeklődés szerint szelektál. Eszerint olyanokat igyekszik elérni, akiknél az egyértelmű válaszokkal csalogató outreach mozgalmak sikertelenek. A neológia outreach programjai voltaképpen csak ritka esetekben tudatosak, noha a nagy közösségi ünnepek megrendezése (több százas létszámú nyilvános széder-est) esetenként tényleg outreach hatású, ennek azonban nincs kidolgozott, szervezett, bevonásra törekvő outreach mozgalom jellege.

Mivel e közösségek mesterséges módon szerveződnek, ezek *fluktuációja*, tagjainak cserélődése (mivel a háláchikus életvitel-választás sokadik opció) viszonylag erőtejes. Ebből az okból kifolyólag a magyarországi vallásos zsidó közösségek léte fenyegetett. A zsidó vallásban ennek egyik felismerhető tünete az, ha a *minjen* (a Tóraolvasáshoz szükséges 10 felnőtt férfi) „nem jön össze”. Ennek érdekében még az olyan szemléletű közösségek is kénytelenek outreachez (visszatérítéshez) folyamodni, amelyeknek ez a gesztus ütközik a hagyományértelmezési koncepciójukkal, mint például az ultraortodoxia, amelyet a dolgozat során hagyományos ortodoxiának neveztem. Az elemzés során kiderült, hogy a legkidolgozottabb, legváltozatosabb és leghatékonyabb outreach-technikákat a Chábád Lubavics haszid irányzat gyakorolja. Mivel e közösségek közötti konfrontáció egyik szintje az outreach által megcélzott személyek és a

²¹¹ A kerekasztal-beszélgetésen az ortodox irányzat képviselője mondja: „*az ortodox irányzat a legrégebbi, és ha úgy vesszük, a legautentikusabb itt. (...) Aki betartja a Tórát, és aki a jó úton jár, annak is megvan a következménye, megvan a következménye annak is, ha az ember nem a jó úton jár. De ne tévedjünk azért, mert a Tóra nem mondja azt, hogy van egy olyan zsidó vallásos élet, amelyik nem teszi kötelezővé az emberek számára a tórai micvák betartását, ilyet a Tóra nem mond.*”

hagyományértelmezési koncepciók vélt „autentikussága” szintjén alakul ki, a vallásos közösségek között gyakran erőteljes konkurenciaharc folyik.

h). Fontos kiemelni, hogy az irányzatok között folyamatos virtuális és tényleges konfliktus van, amely folyamatos burkolt és burkolatlan vitában jut érvényre.

9. Az interjúk során úgy tűnt, a báál tsuvá történet makro-struktúrája, terminológiája, belső motivációkereső logikája, racionalizálási technikája a románc zsargonjával, retorikájával, szüzsé-építkezési módjával analóg. Szemléletét pedig – számos kivételtől eltekintve – az etnocentrikus, dichotómikus értékítélet-alkotás jellemzi, amely a „belső”, „saját”, „kóser”, „rendezett” „ismert”, rendszert és köröket szembeállítja a „külső”, „tisztátalan”, „idegen”, „kaotikus”, „megismerhetetlen” világgal.

10. Tekintve, hogy a visszatérés a visszatatanulás tevékenységét hordozza magában, ezért az újonnan visszatatanuló sokszor a hagyományhoz való „reflektáltabb”, netán „kritikaibb”, legalábbis kételkedőbb viszonyt alakít ki a hagyományt örökségként kapó, szokásból cselekvőkkel szemben. A kritikus magatartás alapja az, hogy a báál tsuvá ismer egy másik világnézetet is (a visszatérése előtt), a hagyományt pedig felnőtt gondolkodással, szövegből és kevésbé praxisból tanulja. Így a kétféle vallási státusz, a lifer és a báál tsuvá, legtöbbször egymást (ki)oktató konfliktusos viszonyban van. Ebben a konfliktusban a visszatérő fő érve az, hogy ő a szövegből precízebben, pontosabban tanult, a lifer pedig az, hogy ő pedig születése óta gyakorolta, ahogyan családja is .

A visszatatanuló kritikai magatartás pedig akkor is hatással van az önmagukat autentikusnak nevező vallási intézmények hagyomány-interpretációs módjára, ha ezek közül néhány elzárkózni próbál, lévén, hogy a konfrontáció a visszatérők perspektívájából érkező – hangosan feltett – kérdések mentén (vagy csak szintjén)

is megtörténik. A visszatérők kérdésfeltevési módja a hagyományos vallásos életforma automatizálódott, magától értetődő formáira reflektálva átszervezi a formális hagyományos vallási intézmények hagyományátadási struktúráit, és újabb szervezeti keretek között működteti ezt.

11. Az olyan vallási irányzatok és ezek intézményei, amelyek (mint például a modern ortodoxia vagy a Chábád) működési alapelveik megfogalmazásakor figyelembe veszik a visszatérők szekuláris háttérét. Feloldani igyekeznek az izoláltan élő, ortodox vallásos és a polgári életforma képzei közötti összeférhetetlenséget, azt sugallva, hogy mindkettőt lehet egyszerre élni. Ezáltal megteremtődik ugyan a tradícióláncban fellelhető cezúra áthidalásának lehetősége, viszont e mellett az a tendencia is felerősödik, miszerint a zsidó vallásos életforma a beleszületés tényével szemben a későbbiekben továbbra is hangsúlyozottabban választható.

12. A valláshoz való visszatérést voltaképpen a zsidóként való identifikáció első lépésén keresztül elsősorban „etnikai visszatérésnek” értelmezem, amelyben a vallásos és etnikai aspektusokat ritkán lehet vegytisztán elválasztani vagy azonosítani. Mindkettő a nemzeti, többségi társadalmon belül egyértelműen a magyarságtól megkülönböztethető csoportot képez, amelyben a kisebbség és többség viszonya a deklarált azonosságtól a teljes disszimilációs magatartásig variálódik.²¹² Ebben a többség--kisebbség viszonyban a vallásos zsidóság (viselkedése, a magyar államhoz, Izraelhez, a keresztény szüleikhez való viszonya, zsidó identitásának megélése alapján) *elkülönülő* és belülről *megosztott* csoportokat alkot. A vallásos zsidóság disszimiláns magatartása egyrészt a háláchikus

²¹² Elvileg a neológia – ezen belül leginkább a Rabbiképző személete – képviseli a deklarált akkulturáció legerőteljesebb fokozatát, ezt követi a reform. Ezzel szemben a Chábád Lubavics, a modern ortodoxia és a hagyományos ortodoxia pedig mind deklaratív szinten, mind a gyakorlatban disszimiláns magatartást tanúsít.

előírásrendszerből fakadó asszimilációs tilalom megtartásában van (például a vegyes házasság tilalma, kóserság, bálványimádó ünnepeken -- például karácsony - való részvétel tilalma). Ugyanakkor az elkülönülés kialakít a fentebb említett értelemben vett „kikóserolt” zsidó teret, mozgáskört, sajátos zsargont, belső társadalmi konfliktus- és kapcsolathálózatot. A disszimilációs magatartás másrészt legerőteljesebben a vallásos zsidóság folyamatos elvándorlásában és alijázásában nyilvánul meg.

13. A zsidó valláshoz való visszatérés bekapcsolódik az ezredfordulón tapasztalható vallásosság divatjába, a misztikum, az ezotéria, a természettudományok, a kultuszok trendjébe, abba a hullámba amely csak Magyarországon 2005-ig 126 szabadegyházat generált, azonban lényegesen különbözik ettől. Az elsődleges különbség az, hogy a zsidó báál tsuvá jelenség ugyanakkor „etnikai visszatérés” is.

14. Feltételezésem szerint az elvándorlás következtében újracentralizálódnak, illetve továbbépülnek a magyar vallásos zsidó közösségek, zsidó-tömbök, a jellegzetes „történelmi” magyar irányzatok Magyarországon kívül, Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban. Az aliják és elvándorlások kiterjesztik és megerősítik a Magyarországon maradó vallásos zsidók személyes kapcsolatait Izraellel, illetve a vallásos zsidók által preferált külföldi tömb-zsidó helyekkel, ami megsokszorozza a következő vallásgyakorló generáció elvándorlási lehetőségét.

Összességében úgy gondolom, az 1990-es évektől tapasztalt „etnikai visszatérésben” nem létezett olyan báál tsuvá mozgalom (movement), amelyről az amerikai és izraeli szakirodalom Kelet-Európára vonatkozóan beszél (vö. Danzger 1989: 235-239), sokkal inkább hullámokban feltűnő, fluktuáló, kisebb csoportokban jelentkező báál tsuvá jelenség (phenomena).

Ennek pedig jelentős befolyása van a budapesti vallási közösségek átszerveződésére, a magyarországi zsidó vallási hagyományok újraértelmezett gyakorlására és egy következő generáció vallási identitására. A zsidó vallásos, kulturális, civil vagy etnikai identitás megnyilvánulásának pluralizálódása nemcsak a következő generációk számára ad szélesebb identitás-választási lehetőséget, hanem a nem zsidók zsidóságról szóló judaizáló diskurzusában is árnyalja a zsidóságról alkotott homogén képet.

VIII. Glosszárium

Alija (héb. עלייה): „Felmenetelt” jelent. Eredeti értelmében a Jeruzsálem felé irányuló „felvándorlást” jelentette földrajzi viszonyoktól függetlenül. A Szentély lerombolása után a zsinagógai rituális gyakorlatban a hetiszakas felolvasásához, a Tórához való felhívást jelenti. A mai nyelvhasználatban az Izraelbe való kivándorlást is jelöli.

Askenázi (héb. אשכנזי): A Rajna melléki zsidóság összefoglaló neve, ma a jiddis nyelvű szefárdtól megkülönböztethető liturgiával, önálló hagyományrendszerrel rendelkező zsidóság összefoglaló neve.

Áfikomán (héb. אפיקומן): a széder este elfogyasztott utolsó macesz, illetve az elrejtett macesz darab, amelyet a szokás szerint gyerekek ellopnak, és ajándék ellenében visszaadják.

Ámidá (héb. עמידה) „fóima”.

Ám hórec (héb. עם הארץ) tudatlan.

Báál tsuvá (héb. בעל תשובה): a valláshoz visszatérő, a vallási hagyományokat visszatanoló, aki legalább egy szokással többet tart a szüleinél.

Bárcesz (jid.): Szombati, ünnepi megszentelt kenyér.

Bár micvá (héb. בר מצווה): „A törvény fia”, a 13 éves fiúk, akik ebbe az életkorba lépnek kötelesek megtartani a micvákat (törvényeket). A szó jelöli ugyanakkor a bár micvá rítusát is, amelyet tanulás előz meg, majd a bár micvá fiú felolvás a Tórából. Szokás ilyenkor tiszteletére egy kidust rendezni és megajándékozni.

Bát micvá (héb. בת מצווה): 'Törvény lánya' egyes helyeken 12 éves korukban a kislányoknak is rendeznek avatási rítust.

Bencsolni (jid.): a latin benedictioból származó szó, jelentése áldani. Az étkezés utáni asztali áldást nevezik így.

Bét din (héb. בית דין): Rabbinikus Bíróság.

Bét kneszet (héb. בית כנסת): zsinagóga.

Bét midrás (héb. בית מדרש): Tanház.

Bócher (héb. בחור): Nőtlen jesivanövendék.

Brit milá (héb. ברית מילה): Körülmetélés.

Brit, Brisz (ask. héb. ברית): Jelentése „szövetség.” A betérésre és akörülmetélésre is használják.

Broché (ask. jid.); Bráchá (héb. ברכה): Áldás.

Brocholni a maceszra: Belemártani a maceszt valamibe. Bizonyos chaszid irányzatok (szatmári, lubavicsi) véleménye szerint tilos peszáchkor.

Cáddik (héb. צדיק): A haszidok használják, „igaz embert” jelent.

Cedákká (héb. צדקה): Adomány

Chábád Lubavics: Ukrajnából származó haszid irányzat.

Cháláv Iszráél (héb. חלב ישראל): Olyan tej, amelyet a fejéstől a boltba kerülésig felügyelt egy zsidó, és ennek megfelelően hekser van rajta.

Chánuká (héb. חנוכה): A fény ünnepe, a csoda ünnepe, ennek emlékére 8 napon keresztül minden este eggyel több gyertyát kell gyújtania a Hanukián.

Cháredi (héb. חרדי): Jelentése „Istenfélő.” Olyan vallásos személyre mondják kinek értékrendszerében az istenfélelem áll az első helyen. Kissé pontatlanul ultra-ortodoxként szokás fordítani.

Chávrutá (héb. חברותא): Hagyományos tanulási módszer, párban esetleg kis csoportban történő tanulás.

Cheder (héb. חדר): Vallásos általános iskola.

Chomecolni: (Héber eredetű jiddis kifejezés, magyarul ragozva.) Jelentése: pészáchkor eltakarítani, eldobni, elégetni, eladni minden élelmiszert és italt, ami kovászos vagy nem pészáchra kóser.

Cicit, cicesz (ask., héb. ציצית): Egyfajta alsóruha, amelyen négy oldalt rojtok vannak. A rojtokat naponta meg kell számolni, amely a parancsolatok megtartására figyelmezteti a férfiakat.

Cniut (héb. צניעות): A szemérmességre vonatkozó előírások (öltözködés, viselkedés).

Cherem (héb. חרם): Kiátkozás.

Chümes l. Tóra.

Davenolni (jid.): Imádkozni.

Gábe (jid.) Zsinagógai tisztség, az ő hívja fel az embereket a Tórához, és felelős a zsinagógai szertartás rendjéért.

Gett (héb. גט): váló-levél, ami a csak a férj adhat tanúk előtt. A gettet az átadás után széttépik.

Gettó: a város zsidók által lakott része, kerülete. A vészorszakban az a hely, ahová a zsidókat beköltöztették.

Gut Sábesz (jid.), Sábbat Sálom (héb. שבת שלום): Szombati köszönés, jelentése: „Jó szombatot!”.

Hálbánát pánim (héb. הלבנת פנים): szégyenbehozás.

Hámoci/hámojci (ask.) (héb. המוצאי) A szombati, ünnepi kenyérre mondott áldás.

Háláchá (héb. הלכה): 'járható út/ösvény' a zsidó vallás életviteli szabályrendszere.

Hekser (héb. הכשר) a kóserságot jelző pecsét.

Hozér beseéla (héb. חוזר בשאלה) a báál tsuvá ellentétéként azt jelenti: visszatérés a kérdéshez. Újhéber kifejezés, azokra mondják, akik kilépnek a vallásból

Hüpe (héb. חופה) nászsátor, négy rúdra illesztett tető, amelyet a jegyes pár fölé emelnek az esküvő napján.

Jom kippur (héb. יום הכיפורים) „Az engesztelés napja”, a zsidó újév után tíz nappal tartott böjtnap. Jellemző rá a bűnbánat gyakorlása, szokás az ünnep előtt a megbántottaktól elnézést kérni.

Jom háácmáut (héb. יום העצמאות): Izrael Állam Fügetlenségi Napja. A diaszpórában cionista közösségek megünneplik, anti-cionista és többnyire ultra ortodox csoportok nem.

Jesiva (héb. ישיבה): Vallásos felső-iskola.

Kadis: (héb. קדיש): A szülő halála után mondott ima. A liturgia része.

Kábálát Sábát (héb. קבלת שבת): A szombat fogadása. Péntek esti liturgiára használják.

Kidus (héb. קידוש): 'Megszentelés', a pohár borra mondott áldás.

Kitli (jid.): Halotti ruha. széder-este a nős férfiak viselik.

Kipa (héb. כיפה): Kappedli, kis kerek fejfedő férfiak számára. Színe, anyaga formája jelértékű lehet.

Ketuba (héb. כתובה): Házasságlevél.

Kohén (héb. כהן): A Szentély fentállásának idején a papi teendőkkel megbízott Áron törzséből származó ember. Leszármazottaikat máig számontarják. Életmódjukra mai napig külön előírások is vonatkoznak: a Tóraolvasáshoz először hívják fel, nem házasodhatnak elvált vagy betért nővel, nem érhetnek halotthoz. Míg a zsidó származás anyai ágon, a kohénség apai ágon öröklődik.

Kollel (héb. כולל): Eredetileg házas férfiaknak való délutáni vallási iskola, manapság Magyarországon a hagyományos ortodoxia által működtetett, mindenki számára nyitva álló vallási tárgyakat (tórát, Talmudot, halachát) tanító iskola.

Kóser (héb. כשר): Rituálisan tiszta, zsidó vallási szakértő által ellenőrzött. Tágabb értelemben használják emberre, életmódra, helyiségre.

Lejzolni (jid.): A zsinagógában hangosan, adott dallam szerint felolvasni a Tórából.

Lecháim (héb. לחיים): Szeszies ital fogyasztásakor szokás mondani, jelentése: „az életre”.

Lévita (héb. לוי): Lévi törzséből származók. A kohanitáknak voltak a segítői a papi teendők ellátásában. Leszármazottaikat, akárcsak a kohanitákat mai napig számontartják.

Leson hárá (héb. לשון הרע): Rossznyelvűség. Egy harmadikról való beszéd, pletyka bűne, amelynek körülményeire, kivédésére számos előírás vonatkozik.

Mááriv (héb. מעריב): Esti ima.

Macesz (ask.) héb. (מצה): Pászka, kovásztalan 8 percig sütött kenyér. pészáchkor micvá enni belőle.

Menóra: (héb. מנורה): Eredetileg a Sátorszentélyben, majd a jeruzsálemi Szentélyben felállított hétkarú, kilenckarú gyertyatartó. Ma kegytárgy. A kilenckarú menórát (hanukiát) Hanukakor használják.

Mehica (héb. מחיצה): „Elválasztó.” A zsinagógában az a fal, függöny, rács, amely a női részt elválasztja attól a tértől, amelyben a férfiak vannak. Magyarországon a reform imaházból és néhány modernebb neológ zsinagógából hiányzik.

Meláchá (héb. מלאכה): A Tórában megtalálható 39 típusú alapvető tevékenység, amely szombaton és ünnepnapokon tilos.

Mezüze (ask.): Mezúza (héb. מזוזה): Jelentése 'ajtófélfa'; a zsidók lakásában az ajtófélfákra tokban elhelyezett pergamenre írt Tóra-részlet.

Mezsgjách (héb. משגיח): Hitközségi alkalmazásban lévő kószersági felügyelő. Ma táborokon, kirándulásokon is jelen kell lennie egy élelmiszert ellenőrző mezsgjáchnak.

Micvá/micve (ask.) (héb. מצווה): Az előírt cselekvés. Lehet tiltó és előíró. Jócselekedet értelmében is használják.

Midrás (héb. מדרש): Magyarázatok a Tórához, témája alapján két csoportba osztható: 1. halachikus (törvényi szöveggel foglalkozó) 2. aggádikus (törvényen kívül bármely más témával foglalkozó).

Mikve (héb. מקווה): Rituális fürdő. A nők havonta a menstruáció után 7 nappal naplemente után mennek mikvébe, ami után újra „tiszták” lesznek a férjük számára.

Minhá (héb. מנחה): Délutáni ima.

Minhág (héb. מנהג): A haláchikus vallási előírások mellett, nem kodifikált, nem kötelező érvényű szokások.

Minjen/(ask.) **minján** (héb) (héb. מניין): Jelentése 'szám', 'mag'. A tíz felnőtt férfit jelöli, akik nélkül a liturgia bizonyos részei nem tarthatóak meg.

Misná (héb. משנה): Az Írásbeli Tanhoz (Mózes öt könyve, Próféták, Írások) „Szóbeli Tan”-ként fűzött temaitikus jellegű magyarázatok tára. Hat rendből áll (ld. Talmud) ennek szövegét kommentálja a talmudi magyarázat: a Gemara.

Mitnágdim (héb. מתנגדים): A haszid irányzatokat ellenzők. Legismertebb alakja a Vilnai Gáon

Móhél (héb. מוהל): A körülmetélést végző ember.

Muszár (héb. מוסר): Zsidó etika, morál, erkölcsstan.

Mukcá, Mükce (ask.) (héb. מוקצה): Jelentése 'elválasztott'. Szombaton és ünnepen elválasztott tárgyak, amelyeket nem lehet megérinteni.

Niddah (héb. נידה): Menstruáló nő. Ameddig egy nő niddah, nem érhet a férjéhez, nem alhatnak egy ágyban.

Pészách:(פסח): Az egyiptomi kivonulás, a kovásztalan kenyér ünnepe, mely a diaszpórában 8 napig tart.

Párve (héb. פרווה): Semleges, tejjel és hússal egyaránt fogyasztható étel.

Purim (héb. פורים): A sors ünnepe. Egy sikertelen pogrom ünnepe, amelynek történetét Eszter Megillában találjuk. Purimkor mindenkinek micvá kétszer meghallgatni a Megillát.

Rebe (héb.-ből jid. רב): Csodarabbi, haszid irányzatok általában karizmatikus vezetője.

Rebecen (jidd.): A rabbi felesége.

Ros hasana (ראש השנה): A zsidó újév.

Sakter (héb.-ből, jid.): Kóser mészáros.

Sáchrít, sáhrisz (ask.): (שחרית) Reggeli ima.

Sádhen (jid.): Házasságközvetítő.

Sávuot (héb. שבועות): A Tóra átvételének ünnepe. A diaszpórában két napos ünnep.

Shtetl (jid.): Gettó, a városrész, ahol zsidók laknak.

Slách mónesz (jid.) vagy **Misloáh mánót** (héb. משלוח מנות): Purim ünnepekor küldött ajándékcsomag, amelynek legalább kétféle élelmiszert kell tartalmaznia.

Síur (שיעור): Tanulás, szó szerint: óra, tanóra.

Smá Jiszráél (הֵב. שמע ישראל): Naponta elmondott ima.

Soá (הֵב.): Vészkorszak. A holokauszt megnevezése.

Súl (jid.,ném.): Zsinagóga, tanház.

Sulchán Áruch (הֵב. שולחן ערוך): A háláchá egyik ma legfontosabb kodifikációja az ún. *Sulchan Aruch* ('Terített asztal'). Ez Jozsef Káró, szefárd tudós 1564-ben Velencében megjelent munkája, amelyet Jakob ben Asér (1269-1344) Árbáa Túrim (1340) halachikus döntéseket összefoglaló *Négy sor* című munkája nyomán írt. Ezt azonban szefárd jellege miatt nem mindenki vélte elfogadhatónak, ezért később Krakkóban 1579-ben az askenázi Mose Iszerlesz *Mápa* címmel ('Abrosz') címmel kiegészítette a Terített asztalt. 1870-ben Gazfried Slomó ungvári rabbi összefoglalta mindezt egy szintén először Krakkóban megjelent *Kicur Sulchan Aruch* című kötetben (A Sulchan Aruch kivonata). Ez utóbbi jelent meg magyarul 1934-ben Várpalotán Singer Leo fordításában és szerkesztésében. **széder** (הֵב.): 'rend'. Pészách (az egyiptomi kivonulás ünnepe) első két estéjének lakoma keretén belül rendezett szertartása.

Súve (jid.) **Síve** (הֵב. שיבעה): A gyászidőszak első hét napja, amelyet a gyászoló földön vagy párnán ülve „ül meg”.

Strájmli (jid.): A haszidok prémkucsmája, eredetileg a lengyel nemesi viselet része.

Szándák (הֵב. סנדק): A brit mila rítusa során vállalható tisztség, az a személy, aki a csecsemőt ölben tartja.

Szefárd (הֵב. ספרד): Spanyolország héber neve, amelyből később a Földközi tenger mellékén, a latin nyelvterületen élő, majd onnan elvándorolt zsidóság általánosító neve lett, sajátos, az askenázitól eltérő héber kiejtésük, liturgiai rendjük és háláchá interpretációjuk van.

Szidur (הֵב. סידור): Imakönyv. A hétköznapi, szombati, ünnepi és alkalmakra szóló imák gyűjteménye.

Szimchát Tóra (הֵב. שמחת תורה): A Tóra örömmünnepe.

Szeudá (héb.) (héb. סעודה) **Szöudá** (ask.) Szüde (jidd.): Ünnepekkor, szombaton, családi eseményekkor rendezett lakoma.

Szukot (héb. סוכות) Sátoros ünnep, a sivatagi vándorlaskor való sátorban-lakást idézi fel. A vallásos zsidók adott előírás szerint ilyenkor egy sátrat építenek a lakóhelyükhöz közel, a szabad ég alatt. Ilyenkor egy hétig micvá a sátorban étkezni és aludni.

Táhárát hámisspáchá (héb. טהרת המשפחה): A házaselet szexuális tisztaságára vonatkozó előírások (l. niddah, mikve).

Tálit (héb. טלית); **tálisz**, tálesz (jid.): Imasál, imaköpeny.

Talmud (héb. תלמוד): Jelentése 'szóbeli tan', 'tanulás'. A Talmud a halachikus (életviteli) törvények értelmezése, ezekről való vitáknak és döntéseknek gyűjteménye. Két talmudot tartanak számon: a Babilóniait és a Jeruzsálemit. Talmud két egymást értelmező részből épül fel: 1. a Misnából (az ezt kiegészítő adalékból a Toszeftából) és 2. a Gemarából. A hagyomány szerint a szóbeli tant, a Misná alapját (voltaképpen a Tóra törvényeinek értelmezését) Mózes kapta a Sínai hegyen, majd megtanította rá Áront és fiait, illetve Izrael bölcseit. A szóbeli tan leírása a 3. századig tilalom alatt állt, ezért mnemonikai eljárásokkal emlékezetben őrizték, először Jehuda HáNászi rabbi kb. 200-ban írta le és szerkesztette egybe az így létrejött hat rendre oszló Misnát. A Gemarák pedig a Misnára épülő további kommentárok, értelmezések, viták és okfejtések. Mivel a Gemará különböző iskolák vitáit rögzíti, héber illetve arámi nyelven íródott és számos perzsa, görög, latin kifejezést használ. A Talmud a Misná hat rendjére épül: 1. Zráim, Magvetés; 2. Moéd, Ünnepek, 3. Násim, Nők, 4. Nezikin, Károkozók, 5. Kodásim, Szentségek, 6. Tohárot, Tisztulás. Talmud-kommentátorok: Rási, Álfászi, Rábenu Ásér, Edels.

Első Talmud-kiadások: A babilóniai Talmudot 1488-tól adták ki Soncinoban, Pesaróban, majd Bornbergben 1531-ben, Velencében 1546-51 között, Konstantinápolyban 1583-ban, Bázelen 1578-81 között, Krakkóban 1602-1605 között

Amsterdamban 1644-48, Frankfurtban 1697-99; A jeruzsálemi Talmud először Velencében 1523-ban, majd Krakkóban 1609-ben jelent meg.

Tfillin (héb. תפילין): A hétköznapi reggeli ima alatt felöltendő imaszíj, amelyre bőr dobozka van erősítve. A dobozkában a Tóra sora vannak.

Tisá Beáv (héb. ט' בעב): Áv hónap kilencedik napja, a legfontosabb zsidó gyászünnep, számos tragikus esemény időpontja. Böjtnap.

Tóra (héb. תורה): A tan, Mózes 5 könyve. A zsinagógában felolvasott, pergamen tekercsre írt formája a Széfer Tóra (a Tóra könyve), könyv formáját chümesnek/himisnek/chumásnak nevezik, ami héberül ötöt jelent. A hagyomány szerint Mózes vette át Istentől a Színáj hegyen.

Tsuva (héb. תשובה): Megtérés, visszatérés, tágabban bűnbánat.

Szakirodalom

- *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 2002 ford. Diós István. Budapest, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Kiadója.
- Aviad, Janet 1983 *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. Chicago, University of Chicago Press.
- Assmann, Jan 1999 *A kulturális emlékezet*, Budapest, Atlantisz.
- Bacskai Sándor 1997 *Egy lépés Jeruzsálem felé*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Balázs Gábor 2003 *Vannak-e dogmák a zsidóságban?* Előadássorozat. Oneg Shabbath klub. Kézirat.
- Balogh Margit 1997 *Az izraelita felekezet (1945-1989)*. In. Kolega Tarsoly István (szerk.) *Magyarország a XX. században*. 2. köt. Szekszárd, Babits Kiadó.
- Bakonyi László 1937 *A kongresszusi zsidó hitközségek statisztikája*. Budapest, Neuwald Illés.

- Bethlenfalvy Ádám 2000 *Pesti Jesiva. Chábád Budapest*. ELTE Kulturális Antropológia Tanszék. Kézirat.
- Bethlenfalvy Ádám 2004 Chánukáh at the Nyugati. In. Alain Battegay-Jaques Barrou-András A. Gergely (szerk.) *La ville, ses cultures, ses frontières. Démarches d'anthropologues dans des villes d'Europe*. Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan. 113-121
- Bethlenfalvy Ádám 2005 *Bölcsesség, értelem, tudás. A Chábád Lubavics Budapest*. Kézirat.
- *Biblia* 1993 IMIT Teljes kétnyelvű héber magyar biblia. I-II. köt. Budapest, Makabi Kiadó.
- Bodemann, Y. Michal 1996 *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Hamburg, Rotbuch Verlag
- Bohlman, Philipp 2000 To Hear The Voices Still Heard: On Synagogue Restoration in Eastern Europe. In. Berdahl Daphne, Matti Bunzl Martha, Lampland (eds.) *Altering States*. The University of Michigan Press. 40-69.
- Bolyki János 1980 *Válogatás Kálvin János műveiből*. Kiadja a Református Zsinati Iroda.
- Caplan, Kimmy 2001 Israeli Haredi Society and the Repentance (Hazarah Biteshuva) Phenomenon. *Jewish Studies Quarterly*, 8. 369-398.
- Moshe Carmilly-Winberger (ed.) 2004 (1986) *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977*. New York.
- Clifford, James 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Csáki Márton 2005 A megosztó egység. Új hitközség felé. *Szombat*. Március.
- Csorba László 1990 Izraelita felekezet élet Magyarországon. In. Bányai-Bihari-Csorba et alli szerk. *Hét évtized a hazai zsidóság életében*. MTA. Filozófiai Intézete. I. köt.
- Danzger, Murray Herbert 1989 *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. London, Yale University Press New Haven.

- Davidmann, Lynn 1991 *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkley, Los Angeles, Oxford, California Press.
- Dési János – Gerő András – Szeszlér Tibor et alli (szerk). 2004 *Antiszemita közbeszéd Magyarországon 2002-2003-ban*. Budapest, Kiadja a B'nai N'rith Első Budapesti Közösség.
- Dombi Gábor 1990 Egy befejezhetetlen történet. (Képek az izraelita felekezet életéből 1987). Sic Itur Ad Astra. 1-2.
- Donin, Hayim Halevi 2003 *Zsidónak lenni*. Göncöl Kiadó. Budapest.
- *Encyclopedia Judaica* 1971 Jerusalem.
- Erős Ferenc – Kovács András – Lévai Katalin 1985 „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?” Interjúk. In *Medvetánc*. 2-3. 129-144.
- Erős Ferenc 1988 Megtörni a hallgatást. In. Múlt és Jövő. Zsidó kulturális antológia. Budapest. 19-27.
- Erős Ferenc 1991 A Holocaust és a magyarországi zsidóság azonosságtudata. In. Schweitzer József (szerk.) *Évkönyv*. 1985-1991. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet. 207-216.
- Erős Ferenc 1992 A zsidó identitás szerkezete Magyarországon a nyolcvanas években. In. Kovács M. Mária – Yitzhak M. Kasthy – Erős Ferenc (szerk.) 1992 *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest, T-Twins. 85-96.
- Erős Ferenc 1993 *A válság szociálpszichológiája*. Budapest, T-Twins.
- Erős Ferenc 1994 A zsidó identitás Magyarországon a második világháború után. In. *Holocaust emlékkönyv*. Budapest. 200-205.
- Erős Ferenc – Echmann Bea 1996 Az identitásfejlődés tükröződése az önéletrajzi elbeszélésekben. Gondolatok egy másodikgenerációs interjú kapcsán. In. Erős Ferenc (szerk) 1996 *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletekről*. Budapest, Scientia Humana. 97-113.

- Erős Ferenc –Kovács András 1988 The Biographical Method in the Study of Jewish Identity. In Hofer Tamás –Nidermüller Péter (eds.) *Life History as Cultural Construction/Performance*. Budapest, MTA, Néprajzi Intézet. 345-356.
- Frojimovics Kinga – Komoróczy Géza – Pusztai Viktória – Strbik Andrea 1995 *A zsidó Budapest. Emlékek, szertartások, történelem*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- Gadó János 2005 Zsidó-zsidó párbeszéd. *Szombat*. Május. 9-11.
- Gantner Brigitta Eszter 2005 *A Magyar Szocialista Munkáspárt és a zsidó közösség az 1960-as és 70-es években*. CEU Nationalism Studies. Kézirat.
- Gantner Brigitta Eszter – Kovács Mátyás 2006 "Zsidniland" A zsidó kulturális tér Közép-Európa városaiban. Egy új értelmezési lehetőség. Kézirat.
- Ganzfried, Slomo 1987 *A Sulchán Áruch Kivonata*. Tel-Aviv, Sinai Publishing.
- Geertz, Clifford 1973 Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In. Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books. 412-453.
- Geertz, Clifford 1983 From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In. U.ő. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books. 55-70.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég.
- Gordon, Milton 1976 *Assimilation in American life. The Role of Race, Religion and National Origins*. New York, Oxford University Press.
- Groszmann Zsigmond 1917 A magyar zsidók a XIX. század közepén (1849-1870). *Történelmi tanulmány*. Budapest, Egyenlőség. 62-82.
- Gruber, Ruth Ellen 2001 A Virtual Jewish World. In: KOVÁCS, András (szerk.) *Jewish Studies at the CEU: II. Yearbook*. (Public Lectures 1999-2001) Budapest, CEU.
- Gyurgyák János 2001 *A zsidókérdés Magyarországon*. Budapest, Osiris.
- Hahn István 1995 *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest, Makkabi.
- Hanák Péter 1984 (szerk.) *Zsidókérdés-asszimiláció – antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Budapest, Gondolat Kiadó.

- Haumann, Heiko 2002 *A keleti zsidóság története*. Budapest, Osiris.
- Hertz 1996 *Zsidó biblia. Mózes öt könyve és a Haftárák*. Eredeti héber szöveg, magyar fordítás és kommentár. Budapest, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Horváth Judit 2005 *A Bethlen téri zsinagóga és a Marom klub Egyesület*. Szigorlati dolgozat. ELTE Kulturális Antropológiai Tanszék.
- Horváth Judit 2005 *Mozgó kapcsolódások. „Zsidó-zsidó kerekasztal”, 2005. március*. Szakdolgozat. ELTE Kulturális Antropológiai Tanszék.
- Ingold, Tim 2004 *A fordítás művészete egy folytonos világban*. In. N. Kovács Tímea (szerk.) *A fordítás mint kulturális praxis*. Pécs, Jelenkor. 47-73.
- Joó István 2004 *Nézeteltérés a rabbik között*. *Magyar Nemzet*. július 10. 2.
- Karády Viktor 1984 *Szociológiai kísérlet a magyar zsidóság 1945 és 1956 közötti helyzetének elemzésére*. In. *Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon*, Párizs, Magyar Füzetek kiadása.
- Karády Viktor 1990 *Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyar nyelvű országgá*. In. *Századvég*, 1990.2. Budapest, 5-38.
- Karády Viktor 1992 *A Shoah, a rendszerváltás és a zsidó azonosságtudat válsága Magyarországon*. In. Kovács M. Máris – Yitzhak M. Kasthy – Erős Ferenc (szerk.) 1992 *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest, T-Twins 23-45.
- Karády Viktor 1984 *„Szociológiai kísérlet a magyar zsidóság 1945 és 1956 közötti helyzetének elemzésére*. In. *Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon*. Párizs, Magyar Füzetek.
- Karády Viktor 1993 *Asszimiláció és társadalmi krízis. A magyar-zsidó társadalomtörténet konjunkturális vizsgálatához*. In. *Világosság*. 3. 33-60.
- Karády Viktor 1997 *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció. Tanulmányok*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó.
- Karády Viktor 2000 *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek*. Budapest, Replika könyvek.

- Karády Viktor 2001 *Önazonosítás és sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Karády Viktor 2002 *Túlélők és újrakezdők. Fejezetek a magyar zsidóság szociológiájából 1945 után*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Karsai László 1992a A Shoah a magyar sajtóban 1989-1991. In. Kovács M. Mária – Yitzhak M Kasthy – Erős Ferenc (szerk.) 1992 *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest, T-Twins. 59-81.
- Karsai László 1992b Magyarország Holocaust után. *Világosság*. 1. 54-61
- Kaufman, Debra Renee 1993 *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women*. New Jersey, Rutgers University Press.
- Katz, Jakov 1991 A végzetes szakadás. Ortodox és neológ szétválás a Magyar zsidóságban: a szakadás eredete, befolyása és következményei. In. *Múlt és jövő*. 2.
- Katz, Jakov 1995 *Kifelé a gettóból*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- Katz, Jakov 1999 *Végzetes szakadás. Az ortodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Kálvin János 1904 *A keresztyén vallás alapvonalai*. (Institutio Religionis Christianae) ford. Nagy Károly. Kolozsvár.
- Kohn Sámuel 1884 *A zsidók története Magyarországon a legrégebbi időkől a mohácsi vészig*. Budapest, Atheneum.
- Komoróczy Géza 2000 *Holocaust. A pernye beleég bőrünkbe*. Budapest, Osiris.
- Kovács András 1988 Az asszimilációs dilemma. In. *Világosság*. 8-9. Budapest. 605-613.
- Kovács András 1992 Identitás és etnicitás. Zsidó identitásproblémák a háború utáni Magyarországon. In. *Világosság*. 4. 280-291. és Kovács M. Mária – Yitzhak M Kasthy – Erős Ferenc (szerk.) *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest, T-Twins 97-113.
- Kovács András 1999a *A különbség köztünk van. Az antiszemitizmus és a fiatal elit*. Budapest, Cserépfalvi.

- Kovács András 1999b A modern antiszemitizmus. Budapest, Új Mandátum.
- Kovács András 2002 Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon. In. Kovács András (szerk.) 2002 *Zsidók a mai Magyarországon*. Budapest, Múlt és Jövő. 9-40.
- Kovács M. Mária 1992 Zsidó és magyarok -- a rendszerváltás után. In. Kovács M. Mária – Yitzhak M. Kasthy – Erős Ferenc (szerk.) 1992 *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest, T-Twins. 49-57.
- Kovács Éva – Vajda Júlia 1996 A kettős kommunikáció mint csoportképző tényező. Családtörténetek a zsidó iskolákban. In. Erős Ferenc (szerk.): 1996 *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletekről*. Budapest, Scientia Humana.
- Kovács Éva-Vajda Júlia 2002 *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Kőbányai János (szerk.) 2000 *Zsidó reformkor*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Kőbányai János 2001 *A halott arcán növekvő szakáll. A magyar zsidó történet vége?* Budapest, Múlt és Jövő.
- Lau, Israel Méir 2000 *A zsidó élet törvényei*. Tel-Aviv.
- Maimuni, Mose (1180) 1964 *Misne Tora. Le livre de la Connaissance*, ford. Nikiprowetzky – Zaoui, Paris.
- Mars, Leonard 1999 *Discontinuity, Tradition and Innovation: Antropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary*. In *Social Compass* 46. 1. 21-33.
- Marót Károly 1945 *Survival és Revival. Ethnographia*. 1-7.
- Márványi Judit 1991 *Köszönet helyett*. In. *Bibó emlékkönyv*. 1. Századvég.
- Melton J. Gordon – Robert L. Moore 1982 *The Cult Experience*. New York, Pilgrim.
- Novák Attila 2001 *visszatérők*. In. *Szombat*. 4. 3-9.

- Mordechai Tova 2002 *To Play With Fire. One Woman's Remarkable Odyssey.* New York-Jeruzsálem, Urim Publications.
- Patai József 1998 *A Középső kapu.* Budapest, Múlt és Jövő.
- Papp Richárd 2000 *Magyar-zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében.* Budapest, MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Papp Richárd 2005 *Van-e zsidó reneszánsz?* Budapest, Múlt és Jövő.
- Pelle János 1990 Sarokba szorítva. Zsidó alternatívák 1945 után, három dokumentum tükrében. *Világosság.* 5. 354-360.
- Pelle János 1992 Vérvád Mátészalkán. *Világosság.* 1. 68-80
- Pelle János 1995 *Az utolsó vérvádak. Az etnikai gyűlölet és a politikai manipuláció kelet-európai történetéből.* Budapest, Pelikán.
- Pinto, Diana 1996 A New Jewish Identity for Post-1989 Europe. In: *JPR Policy Paper* No. 1. London, Institute for Jewish Policy Research.
- Rékai Miklós 1997 *A munkácsi zsidók „terített asztala”.* Budapest, Osiris.
- Reuveni Sári 1989 After the Holocaust: National Attitudes to Jews. Anti-Semitism in Hungary, 1945-1946. In: *Holocaust and Genocide Studies.* Maxwell. Vol 4.1. 41-62.
- Riczu Zoltán 1992 *Zsidó épületek és emlékek Nyíregyházán.* Nyíregyháza.
- Ritterband, Paul–Cohen M. Steven 1984 The Social Characteristics of the New York Area Jewish Community, 1981. *American Jewish Yearbook.* 128-161.
- Szádja Gaon 2005 *Hittételek és vélemények könyve,* Goldziher intézet – L'Harmattan, Budapest.
- Sacks, Jonathan 1994 *Will We Have Jewish Grandchildren?* London, Vallentine Mitchell.
- Samuel, Raphael 2000 Theme Parks – Why Not? In: *MILES, M., HALL, T., BORDEN, I.* (szerk.) *The City Cultures Reader.* London, New York, Routledge.

- Schön Dezső 1930 Istenkeresők a kárpátok alatt. A haszidizmus regénye. Kolozsvár.
- Shaffir, William 1983 The Recruitment of Baalei Tshvah in Jerusalem Yesihva. *Jewish Journal of Sociology* 25,1. 33-46.
- Shaffir, William 1991 Conversion Experiences: Newcomers to and Defectors from Orthodox Judaism (hozrim betsvá and hozrim Beshe'elah). In. Zvi Sobel – Benjamin Beit Hallahmi (eds.) *Tradition, Innovation, Conflicts*. New York, 173-203.
- Snéur, Zálmán Rabbi (Ladi) 2001 *Tánjá- Likuté Ámárim. Zsidó Kabbala és Misztika. A Közepesek könyve*. Ford. Naftali Krausz. Tel Aviv-Budapest, Filum Kiadó.
- Standeisky Éva 1992 Antiszemita megmozdulások Magyarországon a koalíciós időszakban. *Századok*. 2. 284-308.
- Stark Tamás 1995 *Zsidóság a vészkorszakban és a felszabadulás után 1933-1955*. Budapest MTA Történelemtudományi Intézet.
- Stark Tamás 2002 Kísérlet a zsidó népesség számának behatárolására. In Kovács András (szerk.) *Zsidók a mai Magyarországon*. Budapest, Múlt és Jövő. 101-127.
- Sturovics Andrea 2005a *Megjegyzések a reformzsidó honlaphoz*. Pesti Súl Könyvtár. Kézirat.
- Sturovics Andrea 2005b *Hol a második generáció?* Pesti Súl Könyvtár. Kézirat.
- Száraz György 1984 Egy előítélet nyomában/ Egy interjú nyomában. In. Hanák Péter (szerk.) *Zsidókérdés-asszimiláció – antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Szabolcsi Lajos 1993 *Két emberöltő. Az Egyenlőség évtizedei. (1881-1931). Emlékezések, dokumentumok*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- Szabó Miklós 1995 ... És a Kádár korszak? *Szombat*. 4. 34-36.
- Szabó Róbert 1995 *A kommunista Párt és a zsidóság*. Budapest, Windsor.

- Szász Antónia 2002 *Parázs. Az asszimilált magyar zsidóság útkeresése. Szim Salom Progresszív Zsidó Közösség.* Budaest, MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek 87.
- Szász Antónia 2005 *Reformzsidó mozgalom – élén egy rabbinóval.* Kézirat. ELTE Szociológia Doktori Iskola.
- Szigeti Jenő 2002 *Gától vagy véd a Tízparancsolat?* Heted7világKiadó. Budapest.
- Szigeti Jenő 2003 *Lehet-e újramezdeni? In. uő. Mit jelent ma kereszténynek lenni?* Advent Kiadó.
- Szilágyi N. Sándor 1997 *Hogyan teremtsünk világot?* Kolozsvár, Erdélyi Tankönyvtanács.
- Újvári Péter (szerk.) 1929 *Magyar zsidó lexikon.* Budapest.
- Varga László 1992 „Zsidókérdés” 1945-1956. *Világosság.* 1. 62-67.
- Varga János 1986 *A miskolci népítélet, 1946. Medvetánc.* 2-3. 293-314.
- Vári György 2005 *Az izoláció ellen. Szombat.* június.
- Venetianer Lajos 1896 *Ezeréves ünnepünk. Három beszéd.* Traub B. és Társa.
- Venetianer Lajos 1901 *A zsidóság szervezete az európai államokban.* Budapest, Franklin.
- Voigt Vilmos 1992 *Monumenta Traditionum Judaica avagy a magyarországi zsidó folklór.* In. Landeszman György, Deutsch Róbert szerk. Hetven év. Emlékkönyv Schweitzer József születésnapjára. A Budapesti Zsidó Hitközség Kiadványa. 164-168.
- Voigt Vilmos 2004 *Magyar, magyarországi és nemzetközi folklorisztikai tanulmányok.* Budapest, Universitas. 109-118; 125-131; 131-139.
- Völgyesi Zoltán *Egy 1956-os antiszemita megmozdulás történeti háttéréhez. Történeti tanulmányok III.* KLTE. Történelmi Intézet. Debrecen. 141-154.
- Vörös Károly 1986 *A budapesti zsidóság a két forradalom között, 1849-1918.* In *Kortárs.* 1986, 12, 100-118.
- Vincze Kata Zsófia 2004a *Tradíció, emlékezés, értelmezés.* Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete.

- Vincze Kata Zsófia 2004b Sábeszek és Szombatok. In. Szabó Árpád Töhötöm szerk. *Lenyomatok*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- Vincze Kata Zsófia 2004c Pészáchi beszélgetés. In. A. Gergely András—Papp Richárd (szerk.) *Kisebbség és Kultúra*. Budapest, MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- Virág Teréz 1984 Children of the Holocaust and their children's children. Working through current trauma into the psychotherapeutic process. *Dynamic Psychotherapy*. Vol.2.1. 47-60.
- Virág Teréz 1994 A holocaust szindróma megjelenése a pszichoterápiás gyakorlatban. *Thalassa*. 1-2. 129-139.
- Webber, Jonathan (szerk.) 1994 *Jewish Identities in the New Europe*. London/Washington, Littmann
- Weinberg, David 1993 Jewish Emancipation. In. Jack Wertheimer (ed.) *The Modern Jewish Experience*. A Readers Guide. New York. 95-101.
- Zeke Gyula 1990 Szakadás után... Adalékok a magyarországi zsidóság felekezeti irányzatainak társadalomtörténetéhez. In. Bányai-Bihari-Csorba et alii szerk. *Hét évtized a hazai zsidóság életében*. MTA. Filozófiai Intézete. I. köt. 145-161.

CD-Rom

Encyclopedia Judaica

Internet

Letöltések 2005 február és július között.

- Berman Saul The Ideology of Modern Orthodoxy. www.pestisul.hu/tanulmányok
- Bíró Tamás A zsidóság irányzatai. <http://www.pestisul.hu> Nógrádi Bálint 2004 **Van-e eredeti magyar zsidó irányzat?**A hazai zsidó közélet elemzése az *Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (Statusquo Ante)* megalakulása kapcsán. www.zsido.com

- Rabbiképző honlapja www.or-zse.hu
- Reformzsidó honlap. www.szimsalom.hu és www.szimcha.hu
- Chábád Lubavics honlapja: www.zsido.com, www.pestijesiva.com, www.chabad.org
- A Koppel Reich Egyesület honlapja www.othodoxzsidofw.hu Toby Axelerod: Battling for European Jews (1-5) http://www.jta.org/page_view_story.asp?intarticleid=15317&intcategoryid=5 Ruth Ellen Gruber: Chábád's efforts to broaden base in Hungary raise eyebrows
- http://www.jta.org/page_view_story.asp?intarticleid=15317&intcategoryid=5
- A Károli Gáspár téri zsinagóga honlapja: www.zsinagoga.net
- Az Egységes Magyar Izraelita Hitközség honlapja: www.hitkozseg.hu
- A Visegrádi utcai zsinagóga és a Pesti Súl Egyesület honlapja: www.pestisul.hu

X. Appendix 1. Interjústruktúra visszatérőkkel

1. Báál tsuvának nevezi önmagát? A közösség és ennek vezetői annak tartják-e?
2. Származás helye, családfa, a család Soá-története, családi állapot, életkor, tanulmányok, foglalkozás, preferált vallási irányzat.
3. A családban miként volt jelen a zsidó identitás, vallás, történelem, irodalom, művészet? (Könyvtár, kegytárgyak, nyelvhasználat, iskolaválasztás, preferált politikai irányultság stb.)
4. A család vallásgyakorlata: szülők, nagyszülők, dédszülők, rokonok tartották-e a szombatot, kósert, ünnepeket?
5. Milyen ismerete, tudása, emléke volt a visszatérés előtt a zsidó vallásról?
6. Az élettörténet fontosabb eseményei a visszatérés előtt.

7. Volt-e szerepe a zsidóságnak a fontosabb kapcsolataiban (szülőkkel, rokonokkal, barátokkal, az ellenkező nemmel)?
8. Miként kezdett el érdeklődni a zsidó vallás iránt? Miként „találkozott” a vallással először? Ennek körülményei. Milyen események történtek éppen ekkor az életében?
9. Volt-e valamiféle jelentős fordulat, amelynek betudható a vallás iránt való érdeklődése? Vallásos élmény? Csodaszerű történet?
10. Voltak-e olyan könyvek, filmek, műalkotások, amelyek befolyásolhatták a vallásos érdeklődését? Volt-e ebben szerepe a Soának?
11. Hol, kivel és mit kezdett el tanulni?
12. Mikor, mit, mennyire, kezdett el a vallásos életvitelből gyakorolni az elején?
13. Mi volt ebből vonzó, nehéz és lehetetlen?
14. Hogyan reagáltak a vallásos életvitelére kezdetben a szülei, fontosabb barátai?
Később? Ma? Miként válaszolt, hogyan magyarázta el akkor a változást nekik?
15. Vannak-e példaképei, mesterei? Kik ezek?
16. Milyen könyvekből tanul(t)?
17. Milyen értelemben változott meg az élete, amióta visszatért?
18. Mi az, ami változatlan maradt?
19. Mi a legfontosabb a vallásos zsidó életben számára?
20. Miben változott meg a „zsidónak lenni” kifejezés tartalma számára, amióta báál tsuvá lett, a korábbi jelentéshez képest?
21. Mit „kapott” a vallásos élettől?
22. Miért választotta ezt a vallási közösséget? Mennyiben ismeri, illetve mennyire azonosul az irányzat alapelveivel?
23. Mit gondol a többi vallásos irányzatról?
24. A vallásgyakorlat szintjeinek részlete? Mi az, amit tart, nem tart?
25. Milyen vallási előírásokat nem tart meg most, de úgy gondolja, hogy később majd megtartja? Mi erre a magyarázata?
26. A kóserság skálája: mi az, amit elfogad, nem fogad el?

27. Szombat tartás módja? Hol, hogyan tölti a szombatot?
28. Hol és hogyan tölti az ünnepeket? (Egy pészách, széder, jom kippur és purim elmesélése.)
29. Mit gondol a családi tisztasági törvényekről (taharat hamisphara), a szexuális előírásokról? Tartja? Tartani fogja? Mit gondol a fogamzásgátlásról?
30. Miként tudja összeegyeztetni a munkáját a vallásos életvitellel?
31. Miként változtak meg a kapcsolatai? Milyen a viszonya a korábbi barátaival?
32. Miként oldja meg a korábbi életforma családi eseményein való részvételt (karácsony, húsvét, névnap)?
33. Miként oldja meg a kasrusz-kérdést a nem vallásos családtagjai, ismerősei otthonában?
34. Milyen a kapcsolata a vallásos közösség tagjaival? Érzékel-e vallásos viselkedésre vonatkozó kontrollt? Miben nyilvánul meg az, hogy elfogadták, nem fogadták el?
35. Voltak-e a közösségbe való integrálódásának lépcsőfokai? Melyek és konkrétan hogyan történt ez?
36. Milyen a viszonya más vallási irányzatok tagjaival, vezetőivel?
37. Kik a legközelebbi barátai? Vallásosak-e, báál tsuvák-e, miként? Ha nem vallásosak, miként egyezteteti össze a kétféle életformát?
38. Mit gondol a női szerepekről? Lehetnek-e nők rabbik, taníthatnak-e férfiakat vallásra, dolgozhatnak-e, tanulhatnak-e Talmudot? Mit gondol a fejbefedésről (paróka, kendő, kalap, semmi)?
39. Segít-e abban, hogy mások is vallásosakká váljanak? Ha igen, miként érvelt-e mellett? Közvetlen családjában, baráti körében volt-e erre már példa?
40. Világi tevékenységekben való részvétel jelentősége, minősége. (Oktatás, olvasmányok, filmek, művészet, foglalkozás.)
41. Ha még nincs családja, tervez-e vallásos családot alapítani?
42. Tervez-e alijázni?

43. Ha már alijázott: az alija története, az új közösségbe való beilleszkedésnek problémái?
44. Létezik-e báál tsuvá jelenség vagy mozgalom ma Budapesten?

XI. Appendix 2. Interjústruktúra olyan visszatérőkkel, akik már „elhagyták” a vallást

1. Báál tsuvának nevezte önmagát? A közösség és ennek vezetői annak tartották-e? Tud-e arról, hogy jelenleg hogyan utalnak rá (kipörgött, lelépett, kilépett, szünetel stb.)?
2. Származás helye, családfa, a család Soá-története, családi állapot, életkor, tanulmányok, foglalkozás, preferált vallási irányzat.
3. A családban miként volt jelen a zsidó identitás, vallás, történelem, irodalom, művészet? (Könyvtár, kegytárgyak, nyelvhasználat, iskolaválasztás, preferált politikai irányultság stb.)
4. A család vallásgyakorlata: szülők, nagyszülők, dédszülők, rokonok tartották-e a szombatot, kósert, ünnepeket?
5. Milyen ismerete, tudása, emléke volt a visszatérés előtt a zsidó vallásról?
6. Az élettörténet fontosabb eseményei a visszatérés előtt.
7. Volt-e szerepe a zsidóságnak a fontosabb kapcsolataiban (szülőkkel, rokonokkal, barátokkal, az ellenkező nemmel)?
8. Miként kezdett el érdeklődni a zsidó vallás iránt? Miként „találkozott” a vallással először? Ennek körülménye. Milyen események történtek éppen ekkor az életében?
9. Volt-e valamiféle jelentős fordulat, amelynek betudható a vallás iránt való érdeklődése? Vallásos élmény? Csodaszerű történet?
10. Voltak-e olyan könyvek, filmek, műalkotások, amelyek befolyásolhatták a vallásos érdeklődését? Volt-e ebben szerepe a Soának?
11. Hol, kivel és mit kezdett el tanulni?
12. Mikor, mit, mennyire, kezdett el a vallásos életvitelből gyakorolni az elején?

13. Mi volt ebből vonzó, nehéz és lehetetlen?
14. Hogyan reagáltak a vallásos életvitelére kezdetben a szülei, fontosabb barátai? Később? Ma? Miként válaszolt, hogyan magyarázta el akkor a változást nekik?
15. Vannak-e/ voltak-e példaképei, mesterei? Kik ezek? Kilépése után is fontosak maradtak-e a számára?
16. Milyen könyvekből tanul(t)?
17. Milyen értelemben változott meg az élete, amikor visszatért?
18. Miben változott meg a „zsidónak lenni” kifejezés tartalma számára, amióta báál tsuvá lett, a korábbi jelentéshez képest, és később, amikor kilépett?
19. Mit „kapott” a vallásos élettől?
20. Miért választotta ezt a vallási közösséget? Mennyiben ismeri, illetve mennyire azonosul az irányzat alapelveivel?
21. Mit gondol a többi vallásos irányzatról?
22. A vallásgyakorlat szintjeinek részlete? Mi az, amit tart, nem tart?
23. A kóserság skálája: mi az, amit elfogadott, nem fogadott el? Kilépése után van-e valamilyen alapvető kósersági előírás, amire továbbra is odafigyel (pl. disznóhús nem evése)?
24. Szombat tartás módja? Hol, hogyan töltötte a szombatot? Kilépése után előfordul-e hogy a szombattartás valamely aspektusát tartja (pl. elmegy zsinagógába)?
25. Hol és hogyan töltötte az ünnepeket? (Egy Pászách, széder, jom kippur és purim elmesélése.) Tart-e még valamely nagyobb ünnepet? Most miként?
26. Mit gondol(t) a családi tisztasági törvényekről (taharat hamisphara), a szexuális előírásokról? Tartotta? Mit gondol(t) a fogamzásgátlásról?
27. Miként tudta összeegyeztetni a munkáját a vallásos életvitellel?
28. Miként változtak meg a kapcsolatai? Milyen lett viszonya a korábbi barátaival? Kilépése után?

29. Miként oldotta meg a korábbi életforma családi eseményein való részvételt (karácsony, húsvét, névnap)?
30. Miként oldotta meg a kaszusz-kérdést a nem vallásos családtagjai, ismerősei otthonában?
31. Milyen volt a kapcsolata a vallásos közösség tagjaival? Érzékel-e vallásos viselkedésére vonatkozó kontrollt? Miben nyilvánul meg az, hogy elfogadták, nem fogadták el? Milyen jelenleg ez a viszony? Találkozik-e még a közösség tagjaival? Milyen intenzitással?
32. Voltak-e a közösségbe való integrálódásának lépcsőfokai? Melyek és konkrétan hogyan történt ez?
33. Milyen volt a viszonya más vallási irányzatok tagjaival, vezetőivel?
34. Kik voltak a legközelebbi barátai? Vallásosak-e, báál tsuvák-e, miként? Ha nem vallásosak, miként egyeztette össze a kétféle életformát? Megmaradtak-e a vallásos barátai a kilépése után?
35. Mit gondol(t) a női szerepekről? Lehetnek-e nők rabbik, taníthatnak-e férfiakat vallásra, dolgozhatnak-e, tanulhatnak-e Talmudot? Mit gondol a fejbefedésről (paróka, kendő, kalap, semmi)?
36. Segített-e abban, hogy mások is vallásosakká váljanak? Ha igen, miként érvelt- e mellett? Közvetlen családjában, baráti körében volt-e erre már példa?
37. Jelenleg, megpróbál-e másokat lebeszélni arról, hogy vallásossá váljanak? Ha igen, milyen érveket hoz fel?
38. Világi tevékenységekben való részvétel jelentősége, minősége. (Oktatás, olvasmányok, filmek, művészet, foglalkozás.)
39. Alijázott-e, tervezett-e aliját?
40. Akart-e vallásos családot alapítani?
41. Hogyan történt a vallástól való távolodása?
42. Miként reagált a közösség, a rabbi, a vallásos baráti köre az eltávolodására? Miként válaszolt erre?

43. Melyek voltak ennek személyes, vallási, „koncepcionális” és egyéb okai?
44. Miként értékeli saját életformáját és zsidó identitását ma a vallásoshoz képest?
45. Milyen előjelű élményként él összeségében az egykori vallásos életformája?
46. Mit gondol a vallásos élet jövőjéről?

XII. Appendix 3. Interjústruktúra rabbikkal, tanítókkal, vallási vezetőkkel, szervezőkkel

1. Mit gondol, milyen okokból kifolyólag fordul valaki a vallásos élet felé?
2. Saját és családja története.
3. Mi a „státusa”, neve annak, aki elkezd „érdeklődni” a vallás iránt? Aki huzamosabb ideje részt vesz a nyilvános közösségi rítusokban? Aki néhány hónapja, egy éve, öt éve, húsz éve a háláchikus életviteli szabályok szerint él?
4. Kit nevezhetünk báál tsuvának? Melyek ennek alapvető „ismérvei”, kritériumai”?
5. Létezik-e báál tsuvá jelenség vagy mozgalom Budapesten?
6. Támogatja-e a „visszatérítés”, az outreach gondolatát?

Ha nem:

7. Megkísérli-e lebeszélni azokat, akik vallásosakká akarnak válni? Miként érvel?
8. Mit gondol azokról, akik „visszatérnek” az őseik vallásához, akikből például ortodox életvitelű báál tsuvá lesz? Nem pozitívum-e? Ha igen, akkor mégis miért van ellene az outreachnak?
9. Mit gondol azokról, akik vallásossá lesznek és alijáznak?
10. Mit gondol miért lettek sokan nem vallásosak a háború után?
11. Hány vallásos zsidó van szerinte ma Magyarországon? Mi alapján becsli ezt?
12. Mi a véleménye a báál tsuvá rabbikról, tanítókról?

13. Milyen visszatérítési „módszereket” ismer, és mi ezekről véleménye?
14. Tud-e olyan történeteket, amikor valaki vallásossá vált, vallásos családot alapított?
15. Tud-e olyan történeteket, amikor valaki vallásossá lett, majd „kilépett”?
16. Szerinte milyen lesz a magyarországi zsidó vallásos közösségi élet 5-10 év múlva?

Ha igen:

17. Miként érvel a vallásos életforma mellett egy potenciális báál tsuvának?
18. Kiket kell leginkább elérni, akik már valamilyen szinten benne vannak a vallásos életben, azokat, akiknek semmilyen kapcsolata nincs a zsidó vallásos étellel?
19. Mi a tulajdonképpeni cél? Az, hogy a potenciális visszatérő háláchikus életet éljen? Épüljön a közösség? Legyen a zsidó identitásának vallásos része is? Legyen Magyarországon zsidó vallásos közösség a jövőben? Hogy a majdani báál tsuvá alijázzon, vagy beépüljön egy külföldi nagyobb vallásos közösségbe?
20. Miből lehet tudni, hogy valaki „hol tart”, milyen üzenetet képes befogadni?
21. Különbőféleképpen viszonyul-e azokhoz, akik önként jönnek el, és azokhoz, akikkel „kint” (például a Szigeten) találkozik?
22. Milyen outreach módszereket, eszközöket tart helyesnek, és melyeket helytelennek? Milyen kvázi outreach eszközöket alkalmaznak?
23. Melyek a visszatérés fázisai?
24. Mi az, amit először tanít meg?
25. Mi az, ami a legvonzóbb lehet ma a fiatalabbak, családosok, középkorúak, idősebbek számára a zsidó vallásban?
26. Mi az, amit az első fázisban semmiképpen nem tanít meg?
27. Mi az, amit a legnehezebb megtanulni, alkalmazni tapasztalata szerint az újonnan visszatérőknek? Mi megy a legkönnyebben?
28. A korábbi vallástalan életforma mely szokásai, cselekedetei nem elfogadhatóak?

29. Másként tanít-e egy nőt és egy férfit? Miért? Miként?
30. Vannak-e különbségek a báál tsuvá nők és férfiak visszatérési fázisai, problémái között?
31. Milyen szerepe van a visszatérésben az életkornak, családi háttérnek, családi állapotnak, korábbi nevelésnek, környezetnek?
32. Tapasztalata szerint miként viszonyul a közösség (itthon, külföldön) az újonnan visszatérthez?
33. Melyek a leggyakoribb báál tsuvá problémák? Milyen válaszai vannak erre?
34. Milyen megoldások vannak olyan helyzetekre, amikor a család nem vallásos és a báál tsuvá még otthon lakik, amikor a báál tsuvá vegyes házasságban él, amikor a báál tsuvá házastársa, élettársa nem vallásos?
35. Támogatja-e a világi felsőoktatásban való részvételt?
36. Mit tesz, ha azt tapasztalja, hogy valaki kevésbé érdeklődik, vagy kezd kilépni a vallásos életből?
37. Hogyan viszonyul azokhoz, akik visszatértek, kiléptek, és újra visszajönnek?
38. Vannak-e saját tanítványai, akiknek rendszeresen tanácsokat ad? Történetek.
39. Történetek olyanokról, akikből báál tsuvák lettek. Olyanokról, akik kiléptek.

XIII. Appendix 4. Összefoglaló táblázat a vallásos zsidóság hagyományos életviteléről a 2005-ben tapasztalt állapotok szerint (külön mellékelve)

XIV. Appendix 5. A Marom ifjúsági szervezet által rendezett „A hagyomány sokszínűsége” című zsidó vallási irányzatok képviselői között zajlott kerekasztal-beszélgetés szövege²¹³

²¹³ A kerekasztal-beszélgetés lejegyzett szövegváltozatáért köszönet Horváth Juditnak.

Moderátor: Csillag Gábor

Résztevők:

Balázs Gábor - Modern Ortodoxia

Köves Slomó rabbi – Chábád Lubavics, Statusquo

Lózsi Tamás – Ortodoxia

Kelemen Katalin rabbi – Reform

Radnóti Zoltán rabbi - Neológia

Moderátor: Szeretettel köszöntök mindenkit ezen a délutánon, mind a kerekasztal résztvevőit, mind a tisztelt hallgatóságot. Csillag Gábor vagyok, kultúr-antropológus, és én leszek a moderátor ezen a beszélgetésen. Előjáróban csak két dolgot szeretnék röviden elmondani. Az első, hogy gratulálni szeretnék a szervezőknek, a Marom Egyesületnek. Én nem tartozom a szervezők közé, úgyhogy gratulálhatok nekik ehhez a mai délutánhoz, és én ezt egy nagyon előremutató rendezvénynek tartom, és remélem, hogy még sok ilyen rendezvény lesz. A másik az technikai jellegű információ, hogy hogyan fog működni ez a beszélgetés. Abban maradtunk, hogy tartunk egy rövid bemutatkozó kört, majd ezek után második körben Eszter Könyve kapcsán belevágnánk azokba a kérdésekbe, amelyeket a szórólapon már feltüntettek a szervezők. A végén pedig, ha még az idő engedi, akkor teret nyitnánk a közönség kérdéseinek is. Nagyon egyszerűen abban maradtunk, hogy ábécé sorrendben fogjuk kezdeni a beszélgetést, és utána egy rotációs rendszerrel megkavarjuk egy kicsit. Mindenek előtt arra kérném a résztvevőket, hogy egy nagyon rövid bemutatkozással vállalkozzanak, amelyben nemcsak személyesen bemutatkoznak, hanem egy picit reflektálnak arra a szellemi irányzatra, amelynek a képviselőjében jelen vannak. Nem is annyira történeti összefoglalóra gondoltam, hanem arra, hogy úgy kontextualizálják akárcsak a bemutatkozást, hogy itt ülünk Budapest belvárosában, 2005-ben, vagy 5765-ben és hogy melyek lennének azok a csomópontok, amelyeket fontosnak gondolnak, gondoltok. Elnézést, hogy átmegyek tegezőbe, de majdnem mindenkit ismerek, úgyhogy ez kicsúszhat a számon. Ezzel a bemutatkozással kezdenénk. Akkor kezdjük is.

Balázs Gábor: Tisztelettel köszöntöm a B betűsök nevében Balázs Gáborként a megjelenteket. Elsőként szeretném elmondani, hogy végig egyes szám első személyében fogok beszélni, ugyanis Magyarországon a modern ortodoxia az nem egy önálló egyház, és nem egy önálló irányzat, hanem

egyének tartoznak a modern ortodoxiához. Számunkra a modern ortodoxia kifejezésben pontosan a kötőjel a fontos, a kötőjel, amely összeköti a modern és az ortodox szavakat, azaz egyrészt az ortodox rész az feltételezi a Tóra teljes megtartásának és az összes előírt parancsolatoknak, a háláchának a lehetőségekhez képesti legteljesebb megtartását, ugyanígy a hagyomány összes forrásának az elkötelezett tanulását, számunkra a zsidó hagyomány az nem érdekesség, ókori érdekesség, hanem egy megélt, egy olyan forrásgyűjtemény, amely iránt elkötelezett vagyok, és ugyanakkor emellett a világi tanulmányok, az európai műveltség, ezek nem valami szükséges rossz, amihez alkalmazkodnunk kell, hanem olyan, amely része az értékvilágomnak. Mondhatnám úgy is, kicsit teológiai megfogalmazással, hogy a Teremtő munkájának, azaz a teremtés egészének, a minden szempontból történő megismerése, az hozzátartozik az Örökkévalónak a szolgálatához. Tehát ez része a vallási világomnak. Mindenképpen el kell azt ismernem a modern korban, sőt posztmodern élve, hogy a zsidóság megszűnt egységesnek lenni, léteznek alternatív irányzatok, léteznek olyan irányzatok, amelyek egyáltalán nem érzik elkötelezve magukat a zsidó hagyomány iránt, és az ezekkel való interakció, ezekkel való párbeszéd, ez számomra, mint modern ortodox zsidó számára, ez egyike a vallási parancsolatoknak. Kiemelném azt, hogy mint modern ortodox, elkötelezve érzem magam emellett, hogy a világi foglalkozás és a Tóra tanulmányok, azok egymás mellett kell, hogy létezzenek, tehát nem vallok olyan ideált, miszerint kizárólag a Tóra tanulása lenne az Örökkévaló tökéletesen szolgálata. Emellett a világban való aktív részvétel, ez ugyanúgy része a saját zsidóságomnak, mint ahogy a Tóra tanulása és a parancsolatoknak a megtartása. Épp ennek megfelelően számomra az ideális rabbi, az egy olyan rabbi, aki nem csak jesivában, tehát a hagyományos zsidó tanházban tanult, hanem rendelkezik világi műveltséggel és világi, tehát egyetemi végzettséggel is. Talán még azt tenném hozzá, hogy a problémák között is rámutassak valamire, ami az egyik állandó probléma, amivel szerintem a modern ortodoxia küzd, ez a személyi autonómia, és a rabbinikus autoritásnak az összeegyeztetése, és erre folyamatosan választ kell keresnünk, épp úgy, mint ahogy ebben a nagyon megváltozott világban állandóan, tehát a premodern korhoz képest nagyon megváltozott világban, nagyon megváltozott zsidó társadalmi realitásban egy állandó útkeresésben vagyunk, egy állandó kérdésfelvetésben vagyunk, és nem úgy látjuk a zsidó hagyományt, mint egy lezárult és kész dolgot. Hanem egy olyan dologként látjuk, amely folyamatosan alakul.

Kelemen Katalin: Kelemen Katalin vagyok, a Szim Salom progresszív zsidó hitközség tagja. Bemutatkozásként legelőször Ámosz Oz izraeli szerző, Minden reményünk - gondolatok a zsidó identitásról című könyvéből olvasnék fel néhány sort. Nagyon köszönöm Kepecs Ferencnek, aki a kezembe nyomta ezt a szöveget. „Az emberek különbözősége nem átmeneti rossz, hanem az áldás forrása. Nem azért különböziünk egymástól, mert közülünk egynéhányan még nem látják meg a fényt a világban. Hanem azért, mert ott nem csak egy fény van, hanem több. Nem csak egy hit és vélemény van, hanem több. Nincs zsidó pápa. Ha támadna egy, mindenki odamenne hozzá, megvergetné vállát és azt mondaná neki: figyelj csak, te nem ismeresz engem, és én sem ismerlek téged. De a nagyapád és a bácsikám valaha együtt üzleteltek Zsirovnyikban vagy Marakesben. Ezért szánj rám két percet, és én elmagyarázom neked, mit is akar tőlünk az Örökkévaló”. Szóval itt ülünk, nincs zsidó pápa, és egymásnak elmagyarázzuk, hogy mit is akar tőlünk az Örökkévaló, és erről beszélgetünk ma délután. Úgy érzem, hogy ez a sokszínűség, nagyon örülök először is, és üdvözlöm én is a szervezőket, a Marom Egyesületet, és ezt a gondolatot, hogy ülünk le együtt ennek a sokszínűségnek a jegyében. Hogyha egy mottót szeretnék választani, talán a ma délutánnak, és a reform zsidó mozgalomnak is, akkor a híres talmudi mondatot mondanám, Elu v'elu divré Elochim chaim „ezek is és amazok is az élő Isten szavai”. Ez a mondat körülbelül 1800 éves, és a zsidóság mindig is tulajdonképpen a reformoknak a története volt, a belső reformoké, a sokszínűségé. Mozgalomként, külön mozgalomként ezen a néven a XIX. század eleje óta létezik, Németországban kezdődött, aztán Angliában, Amerikában, körülbelül egy 200 éves mozgalom. Külön nem tartok hosszabb történeti bevezetőt, és a lényege az volt ezen a mindig is belülről megújuló zsidóságon belül, hogy a kor követelményeinek megfelelően, az emancipált zsidóság számára, a XIX. század elején, és azóta is tovább élő eleven hagyománnyá tegye Isten szavát. A mi mozgalmunk Magyarországon két korábbi, nem nagyon lényeges, és nagyon hamar elfojtott reform zsidó mozgalom után 1980-as évek végén kezdődött informálisan, és '92 óta létezünk először egyesületként, most december óta pedig bejegyzett progresszív hitközségként. Szim Salom, Adj békét! néven, amely a hagyományhoz kapcsolódik, a főimának az egyik legősibb áldása kezdődik így, és mi megalakulásunk óta egy olyan békére törekszünk, ami egy belső békét teremtene magunkban. Akik alapítottuk ezt a közösséget, azok elsősorban a Soá utáni generáció második generációjához tartoztak, de az elsőhöz is, a túlélőkhöz is, és azóta vannak gyerekeink is és ennek a közösségnek az a lényege, hogy úgy próbáljuk egyeztetni a mai világnak a követelményeit és az emancipált létünket a vallási törvényekkel és a vallásosság megélésével, hogy az egy harmóniává váljék. A halachát szabadon értelmezzük, nem gondoljuk azt, hogy egy bizonyos korban, az akkori történelmi

szükségszerűség és körülmények által leírt törvények feltétlenül állandóan örök érvényűek kellene, hogy legyenek.

Köves Slomó: Köves Slomó vagyok, és én is üdvözlöm ezt a kezdeményezést, hogy így együtt legyünk és beszéljünk. Mielőtt elmondanám, hogy milyen színekben jelentem itt meg, azt hiszem, hogy egy fontos dolgot mindenképpen el szeretnék mondani, hogy egy dolog van, ami gondolom mindannyiunkat összeköt, vagy a társaság 90 %-át mindenképp a teremben, ez az, hogy mindnyájan olyan zsidók vagyunk, mint a magyar zsidóság szájhagyomány szerinti 100 ezres zsidóság nagy része, amely a gyökerét keresi. Én is egy ilyen családban születtem, és ezen az úton, a gyökerek keresésének az útján azt hiszem, hogy mindannyian megpróbálunk előre haladni, más kérdés az, hogy milyen utat választunk ebben. Én 1979-ben születtem, és azt hiszem, a legfiatalabb tagja vagyok itt a beszélgető társaimnak. Egy olyan családban, ahol már 4 nemzedék óta nem tartották a vallást, habár mindkét oldalról zsidók a szüleim, a nagyszüleim a kommunizmus útját választották magukénak, és már jóval előtte sem mondhatni, hogy vallásosak lettünk volna. Zsidóságot a 90-es évek elején fedeztem föl, habár tudtam azt, hogy zsidó vagyok, fogalmam sem volt, hogy ez mit jelent. Mindig azt az anekdotát mesélem el, hogy egyszer, amikor itt az apukámmal sétáltunk itt a Dohány utcai zsinagóga mellett, akkor megkérdeztem tőle, hogy mi ez az épület? És ő azt mondta nekem, hogy ez egy zsinagóga, mire én meglepetéssel megkérdeztem, hogy mi az? Ő elmondta, hogy ez egy zsidó templom, és én csak néztem, és nem értettem, hogy a zsidóknak ezek szerint van templomuk is. Majd fölvilágosított, mert én ugye úgy éltem ezt meg, hogy mindig, amikor a TV-ben megjelent egy zsidó, vagy egy antiszemita, akkor a nagymamám felsikoltott, de azt nem tudtam, hogy a zsidóság az egy vallás is, és ennek van egy kultúrája, ez egy ma is élő hagyomány, és ma is élő háláchá, és ma is élő törvény, ugyanúgy mint ahogy 3000 évvel ezelőtt volt. Sokan segítettek nekem abban, hogy fölfedezzem ezt a hitet, és ezeket a hagyományokat. Kiemelném itt a lubavicsi mozgalmat, aki már 13 éves koromban így rajtuk keresztül külföldre tudtam kerülni, és jesivában tanultam, Izraelben, Amerikában és Franciaországban, és 2002-ben volt a rabbi-avatásom itt Budapesten. Itt csatlakoztam a Chábád Lubavics Egyesület munkájához, ami azt hiszem, hogy sok mindannyiunknak segített abban, hogy fölfedezzük a zsidóságunkat, és a most májusban megalakult egységes magyarországi hitközség vezető rabbijává is választottak. Ha szabad referálnom az előbb elhangzottakra, akkor ha én is választhatok egy mottót, akkor azt a mottót választanám, hogy azt hiszem, hogy ma a magyar zsidóságnak elsősorban nem a különböző

irányzatok közötti, ha van ilyen, politikai feszültségre és különbségekre kéne tenni a hangsúlyt, hanem én úgy gondolom, hogy elsősorban az oktatás és a tanulás. Azt gondolom, hogy ma Magyarországon nem elsősorban reform, ortodox, lubavicsi, statusquo, neológ, modern ortodox zsidók vannak, hanem elsősorban olyan zsidók, akik talán meg merik mondani, hogy zsidók, és talán egy következő lépés az, hogy ezt mindig felvállalják, és a következő ezzel együtt járó lépés az, hogy tudják, hogy mi az, hogy zsidóság. Azt hiszem, hogy a teremben ülők nagy része tudna idézni Petőfitől, Arany Jánostól vagy a világi kultúra bármelyik fontosabb részéből, azt hiszem, hogy kevesen vagyunk, akik tudnánk idézni egy szép talmudi idézetet, ami az előbb elhangzott, vagy bármilyen más részét a zsidó hagyománynak, a zsidó jognak, a zsidó filozófiának, a zsidó misztikának. Azt hiszem elsődleges feladatunk mindannyiunknak az kell, hogy legyen, nem csak rabbiknak, hanem mindenkinek, aki valamit tud a zsidóságról, hogy ezt próbálja meg elmondani másoknak is, és mélyüljünk el minél jobban a zsidóság jobb megismerésében. Nagyon sokunknak a zsidóság elsősorban a holokausztot és az antiszemitizmust jelenti, és így ennek automatikusan egy negatív üzenete van. Azt hiszem, hogy azok, akik itt most eljöttek erre a mai beszélgetésre, azok talán egy kicsit továbbléptek ebben, de van még körülbelül 99 ezer valahányszáz honfitársunk, hitsorsosunk, aki nem jönne el egy ilyen beszélgetésre, mert a zsidóság számára egy negatív tartalommal töltött valami. A zsidóság nem az antiszemitizmusról és nem a holokausztról szól, ez megtörtént a zsidósággal, és feladatunk, hogy ezt ne felejtsük el és ezzel legyünk elővigyázatosak. De rá kell ismernünk, hogy a zsidóságnak van egy 3 ezer éves hagyománya, egy 3 ezer éves kultúrája, filozófiája és így tovább. És ha már erről beszélünk, akkor én úgy gondolom, hogy a zsidóságban mindig is voltak irányzatok, ez nem a modern kor eredménye. Ha megnézzük a Talmudot, akkor azt látjuk, hogy Bét Sámmáj egy valamit mond, Bét Hillél másvalamit mond, Sámmáj tanháza és Hillél tanháza vitatkozik, de van egy nagyon fontos pont. Ez a fontos pont az, hogy a vita után mindig van egy végeredmény. A végeredmény, hogyha gyakorlati és nem filozófiai kérdésről van szó, akkor a háláchá megmondja, a többség, a hiteles rabbik többsége eldönti, hogy mi a háláchá. És ilyen esetben még azok is, akik Bét Sámmáj véleményét vallották korábban, le kell, hogy hajtsák a fejüket, és le is hajtották a történelem során, és követték Bét Hillél-nek a véleményét, amit aztán hálácháként fogadtak el. Az én történelmi tudásom szerint, azok az irányzatok, a történelem során, amik nem így tettek, egy idő után kikerültek a zsidóságból, és elvesztették zsidóságukat. Röviden talán ez. Még egy pontot, hangsúlyozom azt, hogy a halachán belüli irányzatok között elsősorban filozófiai kérdésekben, nem gyakorlati kérdésekben van vita. A gyakorlati kérdésekben, abban, hogy szombatot mit szabad csinálni, és mit nem szabad csinálni,

mit szabad enni és mit nem szabad enni, egy háláchá van, és ezt a halachát ezek az irányzatok elfogadják.

Lózsi Tamás: *Jó napot kívánok, köszöntök mindenkit a kerekasztal-beszélgetésünkön, Lózsi Tamás vagyok. Köszönöm a szervezőknek a meghívást és köszönöm Önöknek, hogy eljöttek ma ide meghallgatni bennünket. Személy szerint az ortodox irányzatot képviselem a beszélgetésen, az ortodox irányzatot mondom, nem a magyarországi ortodox hitközség képviseletében ülök itt, hanem az ortodox irányzat képviseletében. Amit én a beszélgetés során mondani fogok, véleményem lesz, az mindenképpen egy egyetemes vélemény, egyetemes ortodox vélemény. Magyarországi irányzatok képviselői ülnek itt, tudni kell, hogy tulajdonképpen az az irányzat, amit képviselek, az ortodox irányzat a legrégebbi és ha úgy vesszük, a legautentikusabb itt. XVI-XVII. századig tulajdonképpen az ortodoxián kívül nem létezett zsidóság. A haszid irányzatok aztán később, a felvilágosodás, a reformirányzatok begyűrűztek a zsidóságba is, tehát a haszid irányzat csak a zsidóságba, de amíg a haszid irányzat megtartotta a zsidóságot, tehát megtartja ugyanúgy a Sulchán Áruch-ot, a szóbeli és az írott hagyományt, tehát nem tért le a zsidóság útjáról, mindenképpen egy megújulást hozott a zsidóság számára, a filozófiai különbségekkel nem csak a ortodoxia szenvedett a mindennapos vallásos zsidó életben is, addig a reform és a neológ irányzat, ez már komoly különbséget jelent az ortodoxiához képest. purim és Eszter tekercse kapcsán ültünk le tulajdonképpen, lehet, hogy nem fogunk említeni Eszter könyvéről többet, én mégis egy nagyon fontos dolgot megjegyeznék itt. Mózes II. könyvében olvashattuk, hogy zsidók magukra vették a Tórát, elfogadták a Tórát, de egy új Tóra átvétel is Tóra magukra fogadása megtörtént az Eszter könyvében is, és szerintem Eszter könyvének ez a legfontosabb üzenete számunkra, minden zsidó számára, a vallástalan és vallásos zsidók számára egyaránt, hogy mi a célunk ezen a világon? Betartani a Tórát, a 613 parancsolatot, a szóbeli tant az írott tannal együtt. Áchaszéeros királyságának a zsidósága, tehát az egész világ zsidóságát jelentette Eszter könyvének a zsidósága. Minden kényszer nélkül vették magukra a Tórát, én ezt látom mindnyájunk számára reform, neológ irányzatok számára is egyetlen tanácsként, pozitívként, hogy tartani a Tórát. Amit Slomó mondott, hogy a tanítás, Magyarországon ezek az irányzatok már a háború után tulajdonképpen összemosódtak, nem olyan homogének ezek az irányzatok már külön-külön, ortodox templomba járnak neológok, neológ templomba ortodoxok, vannak vallásosabb neológok, mint ortodoxok, ezt pontosan tudjuk, ennek történelmi okai vannak, hogy ez így alakult ki. Mégis azért nem szabadna elfelejtenünk, hogy amikor tanítunk, és tényleg ez a legfontosabb, a tanulás a zsidóságban, akkor*

tudjuk pontosan, hogy ez a tanítás és amit tanítunk, ez egy autentikus tanítás legyen. Tehát ne jöjjünk avval, hogy a 613 parancsolatnak már nincsen történelmi oka, ne mond hassuk azt, hogy a Tóra tőlünk egy élhető zsidóságot kíván, hiszen egészen a reform mozgalmak jelentkezéséig a zsidóság tudott élni a Tóra által is. Én azt mondom, tényleg ez a, és azután is egyértelműen. Tehát én mindenképpen azt mondom a bemutatkozásom végén, amit én itt képviselni fogok és képviselni tudok, és azt gondolom, hogy mindenhol képviselni kell, az a hagyományos Tóra szellem az írott és szóbeli tant egyaránt elfogadó zsidó élet lehet.

Radnóti Zoltán: Radnóti Zoltán vagyok, jó napot kívánok mindenkinek. Egy valamit, amit a barátaim kihagytak, ami nagyon érdekes, és mindenkire jellemző, hogy mi, akik itt ülünk, 10 éve ismerjük egymást egytől egyig. Hát együtt nőttünk föl, akkor a Slomó még nem Slomó volt, hanem más néven volt ismert, Máté volt még akkor, a Lócsi Tomival együtt voltunk a Rabbiképzőben, majdnem együtt, a Gáborral együtt voltunk Izraelben az egyetemen, Katát azt nem ismertem, más generáció, (közönség nevet) tehát 10 évvel idősebb nálunk, körülbelül ennyivel. Mi, akik ezen a részen ülünk, és ez a szép benne, hogy hiába képviselünk annyiféle irányzatot, mégis egységben vagyunk ahogy Slomó is mondta.

Kelemen Kata: Annyit, azért ehhez hadd mondjak egy mondatot, azt hiszem ezt mindenki tudja, aki itt ül ebben a teremben, hogy nemcsak a generációs különbség miatt nem ismertük eddig egymást, és hadd mondjam, hogy nagyon örülök, hogy most leültünk és most megismerjük egymást.

Radnóti Zoltán: Én ismertelek téged, figyeltelek messziről (közönség nevet). Én is szeretnék egy mottót mondani. A mottó a Zsoltárok könyvéből, ami autentikus forrásként elfogadható mindnyájunk számára szerintem, amit a zsidó népre lehetne értelmezni, és ez mindannyiunkat meg kell, hogy érintsen, úgy hangzik héberül, hogy (...) „mert a Jóteremtő minden zsidó ember mellé odarendeli az angyalát, hogy őrizzen meg bennünket, bármerre is járunk”. Egy olyan fontos ars poeticája a zsidóságnak, hogy ezt érezni kell, ettől lesz valaki zsidó. Tehát ez egy olyan fontos dolog, hogy a származás minden papírok mellett, ha ez az érzés nincs meg, hogy a Jóteremtő ott van és vigyáz rá, akkor az már elég keveset ér. A neológiát képviselem, mint neológ intézményben végzett rabbi, a neológia történelméről nem szeretnék sokat beszélni, ismerjük. Ez egy nagyon

speciális képződménye a magyar zsidóságnak, ez máshol a világon nincs is ilyen. Az érdekes, hogy ez itt Budapesten alakult ki leginkább. És a fontos az volt benne, hogy nyitott volt az asszimiláció felé. Tehát próbálta megérinteni az asszimilált zsidókat is, és elfogadta azokat is egyértelműen zsidóként, akik vallották azt, hogy bizony nem vallásosak. Nekem nagyon sok bajom volt Izraelben, ahol kint tanultam Bnai Brak-ban, már végzett rabbiként, hogy engem semmibe se néztek ott. Mondtam, hogy neológ rabbi vagyok, akkor ajajajajaj, ez már egy rossz fajta. Nem igazán ismerik, hogy mi ennek a lényege. Mindenki látom jegyzetel, akkor elindítottam az agypezsgést. A neológia egy olyan furcsa, talán a zsinagógák mesélnek a legjobban a neológiáról. Bemegyünk a Dohányba, ami a klasszikus neológia fellelője. Mit látunk? Lent ül (...) azt mondja a plebs, a nép, fönt az előjárók meg a rabbi ott valamit csinál, énekelnek, olvasgatnak valami tekercsből, és az emberek nézik őket, és ezáltal úgy érzik, hogy ők is a micvét megcsinálják azáltal, hogy fönt a rabbi olvas, meg bármi ilyesmit csinál, és bemennek a zsinagógába és ezáltal nekik megvan a vallási cselekedetük. Tehát a neológia ilyen módon alakult ki, de nagyon pontosan identifikálták magukat zsidóknak. Tehát ezt az irányzatot próbálta megfogni és amit a Gábor is mondott, tehát a Balázs Gábor, hogy a világi intelligencia, illetve a vallási intelligencia az a neológiában elég erősen megvolt. Ez nem egy új dolog, hát a ... (héber) a Tóra tanulása a világ ... jó, mondja a Misná ezelőtt 1800 évvel. A régi időkben, ma már sajnos nem, de a régi időkben, tehát '45 előtt neológ rabbi diplomát csak az kapott, hangsúlyozom, csak az kaphatott neológ rabbi diplomát, az tudott prédikálni egy neológ templomban, akinek előtte már megvolt a világi doktorátusa. Tehát anélkül, az volt a belépő a neológ rabbisághoz. Tehát a kettő együtt volt nagyon. És sajnos a történelem az ortodoxiát Magyarországon teljesen tönkretette, a vidéki zsidóság elpusztult, meggyilkolták, és maradt a Pest, amire hál' Istennek a nácioknak nem volt elég idejük, hogy likvidálják a zsidóságot, és éppen ezért ez az asszimiláns és a vallást kevésbé ismerő, inkább mások által (...) zsidóságának túlnyomó része a magyarországi zsidóságnak, és a neológia lett ennek a zsidó közösségnek a hivatalos reform irányzata. És nagyjából az, ami a neológiára jellemző, és visszaadom a szót.

Moderátor: Rengeteg minden elhangzott itt, ami nagyon jó kiinduló pontot adhat a beszélgetéshez. Ugye mégiscsak a purim kapcsán vagyunk itt, Eszter könyvéről nem fogunk részletesen beszélgetni, de azt meg kell említeni, hogy azon kevés könyvek egyike, ami a galutban született, és így az asszimiláció problematikája és az identitás problematikája az tényleg központi szerepet játszik. Nekem nagyon könnyű dolgom van, csak le kell pillantanom erre a szórólapra, és látom, hogy asszimiláció, identitás megőrzése, nem vallásos zsidókkal való viszony, és viszony a

nem zsidókkal. És akkor folytatva ezt a rotáló ABC sorrendet, akkor most Kelemen Katának átadom a szót.

Kelemen Kata: *Tehát akkor az asszimiláció témakörrel folytatnánk tehát az Eszter könyve kapcsán. A kérdés úgy volt megfogalmazva a szórólapon, hogy az asszimiláció, és akkor azon belül különböző vonatkozásai. Az első az identitás megőrzése témakör. Ami implikálja azt, amit nagyon sokat hallottam magam is, és nyilván a résztvevők is, hogy az asszimilációt egy olyan kontextusba tennénk, amely arról szól, hogy félelem a beolvadástól, a zsidóság beolvadásától, a zsidóság elvesztésétől. Igen ám, de mi van akkor, ha egy másik nézőpontból nézzük az asszimilációt. Mégpedig abból, hogy a zsidók megnyerése, a zsidóság gyarapítása. És ez a progresszív zsidóságnak, a továbbiakra egy technikai megjegyzés, hogy a progresszívet a reformot és a liberálist szinonimaként használom és használjuk világszerte. A reform zsidó mozgalommal szemben sok olyan vád hangzik el, fenntartások és vádak, hogy maga a reform zsidóság az, amely asszimilációhoz vezet. A történelem nem ezt mutatja. A magyarországi zsidó asszimiláció ugye az ortodoxiából és a neológiából való asszimiláció volt. Egy nagyon érdekes, miután nem is létezett, komoly reform zsidó mozgalom az elmúlt két évszázadban a nagy asszimilációk idején. Nagyon érdekes gondolati játék lenne, hogy ki tudja, hogy lett volna-e ilyen mértékű asszimiláció Magyarországon, ha lett volna egy komoly, igazán komoly súlyú reform zsidó mozgalom Magyarországon. Ezt a kérdést nem tudjuk nyilvánvalóan eldönteni. Amire gondolni lehet, az az, hogy nézzük meg a létező példákat. Amerikában létezik körülbelül 150 éve egy nagyon komoly reform zsidó mozgalom, a világ vallásos zsidóságának a legnagyobb számú szervezete egyébként a reform zsidóság, mintegy másfél millióan világszerte tartják magukat reform-zsidónak és tartoznak reform-zsidó közösségekhez. Sem Németországban, sem Angliában, ahol nagyon komoly reform-zsidó mozgalom volt az elmúlt 150 évben, sem Amerikában, ahol a legkomolyabb reform-zsidó mozgalom volt, nem tudok komoly számú asszimilációról, akik a reform zsidóságból asszimilálódtak volna. Vajon miért nem? Ezen kezdtem el gondolkodni. Miért van az, hogy a reform zsidóság a zsidóságot megtartó irányzatok közé tartozik, nem volt jelentős számú, és ma sincs asszimiláció a reform-zsidóságból. Azt gondolom, hogy ennek a legfőbb oka az, hogy a reform zsidóság az egy önmagát folyamatosan és állandóan belülről megújító mozgalom, a zsidóság legjobb hagyományaihoz híven, ahogy ezt itt eddig tulajdonképpen mindannyian valamilyen formában elmondtuk. A reform zsidóság elmúlt 200 éves történetében egy nagyon széles skálán mozgott állandóan a nagyon-nagyon radikális reformok és a hagyományhoz való nagyon szoros és erős*

kötöttségnek a skáláján. Csak az elmúlt 15-20 évben én magam is egy nagyon erős belső mozgást tapasztaltam ezen a téren. Na most néhány konkrét példát mondok. Az úgynevezett klasszikus reform mozgalom, főleg a XIX. századi amerikai reform mozgalomban úgy indult, hogy először a szabatot például áttették vasárnapra. Ez egy nagyon-nagyon szélsőséges reform. Vagy az 1880-as években még zsidó katekizmusok is voltak Amerikában, és ebből tanultak a héderekben. A formásokat, a jelképeket például megszüntették a klasszikus reformokban. Nem viseltek kipát, nem viseltek tálitot, semmiféle, tulajdonképpen kiiktatták teljesen a mikvét, a rituális fürdőt, egy csomó rítust és jelképet a zsidóságból, egy erősen racionalizáló tendencia jegyében. Rengeteg minden ezek közül jön vissza folyamatosan. Mégpedig úgy, hogy ezek a rítusok, szimbólumok akár úgy, hogy kipa, tálit például, először is azt ugye mindenki viselheti, nők és férfiak egyaránt a reform-zsidóságban, új személyes, spirituális és személyes tartalommal telnek meg. Manapság a betérésnek, a reform zsidó betérésnek az egyik követelménye megint a mikve, hangsúlyozva annak a személyes, spirituális tartalmának az átélését. Az asszimilációval mi úgy vagyunk, hogy tudomásul vesszük, tehát nem hadakozunk ellene, hanem tudomásul vesszük, mint történelmi tény, megtörtént az asszimiláció, és ezzel kapcsolatban alakítjuk ki azt is, hogy mit gondolunk arról, hogy ki számít zsidónak, tehát a zsidó státusz problémát. A zsidó státusszal kapcsolatban a háláchikus státusz az a matrilinearitás, tehát az anya jogon való, az anya ágon való örökösödés. A reform zsidóság azt mondja, hogy egyrészt elfogadható ugyanúgy az apai ágon való örökösödés is, mert nem az a fontos manapság, a mai világban, hogy valakinek az anyja vagy az apja volt-e zsidó, nem az a fontos, hogy hány nagyszülője volt zsidó, mert alapvetően nem genetikusan öröklődik a zsidóság a mai zsidóság tartalma szerint, hanem sokkal fontosabb a Soá után, az óriási mértékű asszimilációban a kulturális örökség. Az, hogy tanuljunk, hogy mit tanulunk, hogyan nőünk fel és hogyan adjuk át, hogyan adjuk tovább a zsidóságunkat. Az izraeli reform zsidó mozgalomnak a vezetője egy óriási nagy vitán, egy reform zsidó konferencián, amikor erről volt szó, hogy kit is tekintünk zsidónak, azt mondta, hogy manapság nem az a zsidó, akinek 1-2-3 vagy 4 nagyszülője volt zsidó, nem ez a fontos, az a fontos, hogy zsidók lesznek-e az unokái? És aztán ennek a szellemében alakítjuk ki mi a saját törvényeinket. Még valamit erről, hogy nagyon fontos a reform zsidóságban nem csak a csoport identitás, hanem az egyéni identitás is, hogy nem kirekesztőek vagyunk, hanem befogadóak vagyunk. Hogy mindazok az úgynevezett félzsidó fiatalok, akiknek ugye például az apjuk zsidó és az anyjuk nem zsidó, és jönnek hozzám nagyon sokan, azzal a fájdalommal, hogy ők gojok között zsidók, és zsidók között gojok, hogy ők egy dupla

kirekesztettségben, egy kettős kirekesztettségben élnek. Azt gondolom, hogy nagyon fontos az, hogy segítsünk rajtuk, hogy befogadóak legyünk. Legyen az a zsidó, akinek az unokája is zsidó lesz majd.

Köves Slomó: Nagy izgalomban én is jegyzetelgettem. Szeretnék két történetet elmesélni. Egyszer leültem az apukámmal sakkozni, még a kezdet kezdetén, amikor nem ismertem a sakk játékszabályait, és ahogy sakkoztunk, az apukám gyorsan elmondta nekem, hogy tudod kisfiam, Máté, a lóval ilyen irányban lehet lépni, ha nem jól emlékszem akkor szóljatok, a bástyával csak egyenesen lehet két irányban, a paraszttal csak egyet lehet előre lépni, kivéve az első lépést. Nekem nem tetszett ez. Azt mondtam apu, sokkal jobb lenne, ha a paraszttal hármat lehetne egyszerre lépni. Jó, rendben, legyen most a kedvedért, a paraszttal lépünk hármat. Aztán valahogy úgy alakult a játék, hogy úgy tűnt, hogy a bástyával jobb lenne, ha sréhen is lehetne menni, nem csak egy irányban. Apu, kérlek, alkalmazkodjunk, menjünk sréhen egy kicsit. Jó, Máté a kedvedért menjünk. Aztán a következőnél azt mondtam, hogy apu jó lenne, ha a király is tudna korlátlanul lépni, mint a királynő. Jó, belemegyünk. És mire a játék végére értünk, akkor apukám, aki minden héten sakkozik, azt mondta, Máté, ez egy szép játék, de ez már nem sakk. Ez az első történet. A másik történet az, hogy egy ifjú rabbi eljött egy közösségbe, megüresedett a rabbi-szék, föl kellett venni, hogy keressenek egy új rabbit. És ilyenkor a régi közösségekben az volt a szokás, hogy mielőtt eldöntötték, hogy ki lesz az új rabbi, akkor a rabbi mondott egy komoly drósét, egy beszédet a közösség előtt szombat reggel. És a rabbi fölállt szombat reggel és elkezdett beszélni arról, hogy a kóserság milyen fontos, milyen fontos tartani a kóserságot, a kóser étkezést, a kóser ételek az a lélek eledele, és nem mindegy, hogy mit eszünk, és ennek a filozófiai hátterét is elmesélte. Aztán a beszéd után odament hozzá a közösség elnöke és azt mondta neki, ne haragudj, tudod, itt a közösség nagy része nem eszik kósert, jobb lenne inkább másról beszélni. Jó. A következő beszédnél szombat délután arról beszélt, hogy szombatot kéne tartani. Szombattartás, a szombat az igazi pihenőnap, és hogy ezt hogy kell. A beszéd után odament hozzá az elnök, azt mondja, ne haragudj, de a közösség nagy része nem tartja a szombatot, valami másról kéne beszélni. És így tovább, és így tovább. Miután minden témán keresztül ment és azt mondták, hogy másról kéne beszélni, akkor megkérdezte, hát akkor miről beszéljek? A zsidóságról. Mind a két történetemnek, ez nem volt annyira jó, az a lényege és az a tanítása, hogy először is a zsidóság az az én felfogásomban természetesen, hagyományőrző felfogásban a zsidóság ma is élő zsidóság. A zsidó hagyomány ma is élő hagyomány. Ahhoz, hogy ez élő hagyomány legyen, nem kell azon változtatni. Éppen attól lesz

ez örökké élő hagyomány, ahogy minden nap elmondjuk a Halljad Izrael imában, ami egyben egy bibliai idézet is, a (héber) „mit ma én parancsolok neked, azt tartsd meg természetesen”. Fölmerül a kérdés, hogy mi az, hogy amit ma én parancsolok neked, ez hazugság, ez nem ma volt, hanem 3 ezer évvel ezelőtt. És erre azt mondják a talmudi bölcsek, hogy (héber) „legyen olyan a szemedben, minthogyha ma kaptad volna”. Ha én azt mondom 2005-ben, hogy hát mivel ma már a zsidók nagy része már nem zsinagóga közelében lakik, ezért lehessen utazni a zsinagógába. Nem így volt ez régen, ami különben nem igaz, mert a Talmud beszél arról, nem ezzel kapcsolatban, az éruval kapcsolatban, hogy milyen messziről lehet jönni zsinagógába szombaton, hogyha nincs meg a minjan a saját helyünkön. Ha én ilyet mondok, akkor azt mondom, hogy Isten elmondott nekünk, hogy a Tórát nyilvánvalóan minden vallásos zsidó, bármilyen irányzatból is legyen, elfogadja isteni eredetűnek. Azt mondom, hogy a Tórában Isten azt mondta, hogy nem utazzunk szombaton 3 ezer évvel ezelőtt, és ma azt mondom, hogy ma azért változott a helyzet, akkor ezzel azt mondom, hogy az Isten egy kicsit nem látott előre. Nem tudhatta, hogy mi lesz 2-3 ezer év múlva. Hogy föl fogják találni az autókat, meg így fognak építkezni, ilyen lesz a városrendezés, olyan lesz a városrendezés, nem láthatta előre. Egy ortodox zsidó azt mondja, nem szeretem ezt a kifejezést, hogy ortodox, egy hagyományőrző zsidó azt mondja, hogy Istentől azért a minimum azt elvárni, hogy ha valamit mondott 3 ezer évvel, és az is benne van a Tórában, hogy (héber) és „ne tegyél hozzá és ne vegyél el belőle”, akkor bizony feltételezzük róla, hogy ő előre tudhatta, hogy minden időben ezek a dolgok érvényesek maradnak. Még egy utolsó gondolat az asszimilációval kapcsolatban. Itt hallottunk egy okfejtést az asszimiláció, a neológia, vagy a reform vagy az ortodox volt az asszimiláció hajtógépezete, azt hiszem, hogy elsősorban egy történelmi tényre kéne tisztáznunk. Az én tudomásom szerint az asszimiláció hajtógépezete az emancipáció volt. Abban a pillanatban, hogy a zsidókat Európa több országában elfogadták egyenjogú vagy majdnem egyenjogú polgárnak, akkor nagyon sok zsidó úgy érezte, hogy őneki nem kell tovább ez a gettó, és szeretne olyan lenni, mint a többiek. Ez egy legitim, ezt meg lehet érteni, hogy így érezték ősapáink, és nagyon sokaknak sikerült is. Ennek különböző fajtái és formái voltak. Volt nagyon sok olyan zsidó, aki egyenesen kikeresztelkedett, volt sok olyan zsidó, aki úgy érezte, hogy mégsem lenne jó, ha kikeresztelkednénk, de mondjuk változtassunk a nevünkön, vagy építsük a zsinagógáinkat, amúgy majdnem teljességgel halachának megfelelő zsinagógáinkat úgy, hogy az hasonlítson mondjuk egy keresztény templomra. Hiszen ne felejtsük el, hogy az amit ma mi asszimilációnak értünk, asszimilálódni a szekuláris társadalomhoz, az nem ugyanaz az asszimiláció, ami a XIX. század közepén volt, ami asszimiláció a keresztény társadalomhoz. Hát akkor építsük ilyenre a zsinagógáinkat. Az, hogy a

reform soha nem maradt meg Magyarországon, az nem azért volt, mert olyannyira asszimiláns volt mindenki az ortodoxoktól a neológokig, hogy nem tudták befogadni a zsidó identitást erősen megőrző reformot, ennek több történelmi oka is lehet. Egy ami nekem nagyon logikusnak tűnik, és amiről Jakov Katz ír a Végzetes szakadás című könyvében, hogy ennek politikai okai voltak. Abban az időben, az 1848-as forradalom környékén erősen német és Habsburg-ellenes hangulat volt Magyarországon, és mivel ez az irányzat Európának arról a részéről indult el, ezért politikai okokból nem tudtak vele azonosulni. Ez egy válasz erre a kérdésre, nekem logikusnak tűnik. És még egy fontos dolgot szeretnék mondani. Itt van egy kis csúsztatás azt hiszem, ha nem is szándékos csúsztatás, de egy kis félreértés. Beszéljünk mondjuk elsősorban a reform irányzatról. A reform irányzat, ezt nem tudom, nem akarok vitába szállni arról, hogy az volt-e az, ami megőrizte a zsidóságot sok helyen vagy éppen fordítva, habár a személyes véleményem azt hiszem, hogy nyilvánvaló, de egy biztos, hogy ma Magyarországon bármelyik zsidó irányzatnak, minden zsidó irányzatnak a másik irányba tekint az arca. 150 évvel ezelőtt, amikor létrejött ez a sok-sok irányzat, ortodox, neológ, és ezért nem szeretem az ortodox szót, mert akkor lett ebből egy irányzat, ez volt az a zsidóság, és akkor lett ebből egy irányzat, ortodox, neológ, reform. A neológ és még inkább a reform az az asszimiláció felé mutatta az arcát. Ma, amikor olyan zsidókhöz szólnunk, akik már réges-rég asszimilálódtak, már túlasszimilálták magukat, már szó sincs arról, hogy nekik tovább kéne asszimilálódnia, ha úgy eljönnek a zsinagógába, vagy eljönnek a rabbihoz, vagy eljönnek mondjuk egy előadásra, akkor ők azért jönnek el, mert ők szeretnék a másik irányba fordítani az arcukat. Én azt hiszem, hogy a magyar zsidóság nagy része semelyik irányba ne fordítja az arcát, nem érdekli a zsidóság, ha érdekli, akkor az csak negatív értelemben érdekli. Ha valaki mégiscsak eljön a zsinagógába, és ha valakinek föl akarjuk kelteni a figyelmét, az érdeklődését a zsidóság iránt, akkor azt nyilvánvalóan egy teljesen másik irányba fogja fordítani az arcát, mint ősapáink tették 150 évvel ezelőtt. Köszönöm.

Lócsi Tamás: Mindenképpen könnyebb helyzetben vagyok, mint az előttem és az utánam szólók is, mert nem képviselek semmilyen irányzatot, nem vagyok rabbi egy közösségnek sem, tehát tulajdonképpen mondhatok, amit gondolok, és mondani is fogok.

Radnóti Zoltán: Mi is azt mondjuk, amit gondolunk.

Lócsi Tamás: De én többet is tudok mondani abból, amit gondolok. A hölgy említette az előbb, hogy tapasztalati tény, hogy a reform irányzatokból nincs emancipáció, abból már nem tudnak rosszabbak lenni. Én azt gondolom, hogy teljesen igaza van, tehát ha már reform irányzat van, emancipálódni abból már nem lehet. Jó, lehetséges, hogy nem tudják magukról, hogy zsidók, hogy nem zsidóként élnek, de én azt gondolom, hogy egy olyan irányzat, amelyik zsidó tanításként és a Tóra tanításaként hangoztat olyan nézeteket, hogy túl vannak már haladva az előírásai a Tórának, és a rabbinikus irodalomnak is, én akkor azt gondolom, hogy ide vezetett az emancipáció. Tehát ha nézzük a folyamatot, ortodoxia, konzervativizmus, reform, akkor pontosan látjuk, hogy hova vezet az emancipáció. Én megütköztem azon, ki kell mondjam, megütköztem azon, hogy van egy zsidó irányzat, ami egyházzá lett Magyarországon nyilvánítva most már, és a zsidósággal teljes mértékben szembenálló és ellentétes dolgokat hangsúlyoz és hangoztat. Én azt gondolom, mindnyájunknak, tényleg most lehet hogy egy kicsit nem lesz szép, amit mondok, de hangsúlyoznom kell, attól függetlenül, az Örökkévaló szabad akaratot adott a zsidók kezébe, minden zsidó kezébe, aki itt ül fent, bármelyik irányzatot képviseli, aki lent ül, bármelyik zsidónak szabad akarata van. Miről szól ez a szabad akarat? Be lehet tartani a Tórát, ami az igaz és egyenes út, és lehet más úton is járni. Aki betartja a Tórát és aki a jó úton jár, annak is megvan a következménye, megvan a következménye annak is, ha az ember nem a jó úton jár. De ne tévedjünk azért, mert a Tóra nem mondja azt, hogy van egy olyan zsidó vallásos élet, amelyik nem teszi kötelezővé az emberek számára tórai micvák betartását, ilyet a Tóra nem mond. Lehetünk vallástalanok, a vallásos életünket szervezhetjük és élhetjük úgy és azon a szinten és azzal a szigorúsággal, ahogy ez tőlünk telik, vagy ahogy mi tudunk, vagy a tudásunkból ered, de nem ez a szabad akarat. Ezt a Tóra nekünk, az Örökkévaló nekünk a Tórájában és később a rabbik, akik minden szavukkal az ő Tóráját magyarázták a szóbeli hagyományba, ilyet nem mondtak, hogy lehet vasárnapra tenni a szombatot, hogy lehet a szombatot megszegni, hasonló dolgokat. Tehát mindenképpen az emancipáció, asszimiláció. Mi az az asszimiláció? Az asszimiláció az, van egy kisebbség, van egy többség. A kisebbség próbál a többségtől elvenni dolgokat, tulajdonképpen elsajátítani, bizonyos szempontból élünk úgy mint a többség, de ezzel jár az is, hogy az adott kisebbség elveszti a saját kultúráját is, mert nem csak magába vesz és magába olvaszt külső hatásokat, hanem mindenképpen az asszimilációba is, ahogy le is ad valamit. Azt gondolom, vannak háláchikus formái annak, hogy hogy lehet a zsidó életet könnyebben élni, valóban a több ezer évvel ezelőtti írott Tóra, az Örökkévaló írta ezt a Tórát és ő adta nekünk, ezt az egész világot ő teremtette, tehát ő pontosan tudta, hogy milyen problémák lesznek majd a XX. században. A XX.

századi problémákat egy zsidó számára én nem tudom, hogy az jelenti-e, hogy a kásruszt megtartsák-e, hogy a szombatot megtartsák-e, hogy a Sulchán Áruchot betartsák-e, én azt gondolom, hogy az asszimiláció semmiképp sem útja a zsidóságnak. Idővel a zsidóság el fog veszni egy generális asszimiláció következtében, csak ez lehet az eredménye. Ha megnézzük, bizonyos helyeken el is vészett. Németországban nincs zsidóság, Németországban tulajdonképpen nincs zsidóság, onnan indult a reform, tulajdonképpen nincs zsidóság. Magyarországon mi tartotta meg a zsidóságot? Az ortodoxia. Egyértelműen az ortodoxia. Ha nem lett volna az ortodoxia, ha nem lenne ma a magyar ortodoxia képviselve az egész világon, akkor a magyar zsidó kultúra sem élne már. Sajnos a neológok sem tudták ezt a zsidó kultúrát fenntartani, mert amint mondta a Zoli, hogy az ortodoxiát a holocaust tulajdonképpen nagyon meggyengítette, így a neológiát ugyanúgy meggyengítette. Tehát azt látjuk pontosan, hogy az asszimiláció nem megoldás a zsidóság számára, ha zsidók akarunk maradni, és azt akarjuk, hogy az unokáink, a dédunokáink és az ükunokáink is zsidók legyenek. Lehet, hogy nem fognak úgy élni mint mi, vagy nem fognak, ahogy a mi dédnagyanyáink éltek, vagy dédnagyapáink, de ha azt sem adjuk meg nekik, hogy tudják, hogy mi az, zsidóként élni, akkor azt gondolom, ha már nem akarnak asszimilált zsidóként élni, akkor sem fogják tudni, hogy mit kell tartani.

Radnóti Zoltán: Most jön egy kis neológia. A Kata mondta, és szegény Katát mindenki bántja most, én most megpróbálom nem bántani. Kérdezted azt, hogy mi lett az asszimilációból. Hát én nem tudom az egyes személyeknek az asszimilálódottaknak az élettörténetét, de van egy olyan neves családja az asszimilációnak, több neves családja van egyébként, de egyet-kettőt meg lehet említeni, az egyik mondjuk a híres Mendelssohn család. Igen. A Tomi lelövi a poénomat, a Mendelssohn egy fantasztikus tudós volt, filozófus, és azt mondta, hogy én, Mendelssohn, a német gettó-zsidókat, XVIII. század, kihozom az ő mély posványukból, és belerakom a nagy germán kultúrába, és ezek jó németek lesznek, jó zsidók lesznek. Mit csinált a Mendelssohn? Fogta magát, lefordította a bibliát németre, nagyon szép német nyelven, leírta héber betűkkel, lekommentálta egy B. úr nevű kommentárral, és terjesztette vagy hirdette. A nagy Mendelssohn unokája, a Félix nevű zeneszerző, az már ugye kikeresztelkedett, tehát az asszimilációnak megvannak a nagy veszélyei. Ez csak történelmi tény, tehát a XVIII. századnak a történelme, a XIX. század történelme, pláne az egy külön világ. Szeretnék most arról beszélni, mint egy neológ rabbi, hogy az asszimiláció helyett mit csinállok. Nekem, mint rabbi, dolgoztam eddig Újpesten, Miskolcon, VIII. kerületben, és most Kelenföldön. Tehát én 4 olyan helyet láttam rabbiként, és dolgoztam ott főállásban, ami furcsa világ

volt, mindegyik más világ volt. A legelső lépésem nekem, mikor odahelyeztek egy közösségbe, hogy fölkeresni a zsidókat, megkeresni a zsidókat, akiknek gőzük nincsen arról, hogy van egy zsinagóga. Erre talán a legjobb példa a mostani körzet, ahol vagyok, a XI. kerületben, a Károli Gáspár téren. Mit próbáltam itt csinálni? Odakerültem, és a legelső volt, hogy bementem az újságba, az Újbuda című újságba, és azt mondtam, csináljanak egy interjút velem, én vagyok a rabbi, csináljanak egy interjút velem, a Máté már jegyzetel mert az ő újsága ...

Valaki: Slomó, Slomó

Radnóti Zoltán: Slomó a Vasárnapi Ász című újságban, A5-ös méretben ott mosolyog ránk és táncol emberekkel. Tehát ez egy PR kampány, egy klasszikus része a modern világnak, tehát én is megpróbáltam, nem a Budapesti Ászban, hanem a helyi újságban, helyi televízióban, és viszonylag sikerrel jártunk, mert jöttek emberek, akik nem láttak előtte zsidóságot. Volt a televízióban egy kis interjú velem, csináltunk egy honlapot, kiírtam a honlap címét, el lehet mondani? www.zsinagoga.net, a honlapunk, amit csináltattunk, rögtön rákattintottak és érkeztek emberek, hogy mi ez, hogy ez. És végül abban a körzetben 50 év után először csinálunk közösségi szédert. 105-en jelentkeztek, azt hittük hogy 70-en lesznek csak. Kibéreljük a régi zsinagógát a Bocskai úton, tehát próbáltunk, bevezettük a minjent hétfőn, csütörtökön. Tehát mit tudok én csinálni egy neológ rabbi, hogy ott egy kicsit fölrázni azt az asszimiláns réteget, és nem heppeningekkel, hanem valami más módon, tehát eljutni hozzájuk, valami ilyesmi módon megtalálni őket. És a tanulás is nagyon fontos, amit többen mondtak, hogy tanulni, tanítani, Talmud-Tórát csinálni. Ez igazából minden zsidónak az iránya szerintem, akár a, mindnyájan itt ezt csináljuk, de ki milyen réteget próbál megcélozni, ez a fontos. Nekem az a szerencsém a Slomóval együtt, azt nem tudom, hogy a Katával hogy van ez, hogy mi főállásban csináljuk ezt. A Tomi, a Lózsi Tomi, a Gábor, ők nem főállásban.

Lózsi Tamás: Ne higgyétek, hogy szerencsétek.

Radnóti Zoltán: Ez nekem szerencse, de viszont van 24 órák, amiben ezt csináljuk. Ez a mi munkánk, nem is kevés, ugye.

Lózsi Tamás: Mi is 24 órában ezt csináljuk.

Radnóti Zoltán: Na jó, tehát a lényeg, hogy mi így próbáljuk, én így próbálok csinálni a saját kis küzdelmemet.

Balázs Gábor: Én az előbb mottó nélkül maradtam, ami a kérdésnek a velejárója, hogyha kellene mottót mondanom, akkor én Peter Bergert idézném a vallásszociológust, aki azt mondja, hogy

választani annyit tesz, mint reflektálni. Tehát próbálnék reflektálni az előttem elhangzottakra. Nagyon érdekes volt az például, hogy Slomó mindkét megszólalásában, a retorika szintjén igyekezett kiemelni az egyöntetűséget. Hogy keressük, ne a különbségeket nézzük, hanem azt, hogy mi az, ami egyesít bennünket. Én úgy gondolom, hogy nem véletlenül ülünk itt öten, ötféle irányzat képviseletében. Én azt gondolom, hogy legalább ilyen fontos azt hangsúlyozni, mi az, ami bennünket elválaszt, amitől mi különbözőek vagyunk. Mi az, ami miatt én úgy ülök itt, mint aki a modern ortodoxiát választottam. Én kezdeném azzal, hogy reflektálnék arra, amit Kata mondott, hogy hát ugye a reform mozgalom. Mi az, ami elválaszt engem a reform mozgalomtól? Hadd idézzek a Szim Salomtól közösségnek a honlapjáról. „A 613 parancsolat egy része azonban egy adott történelmi korhoz kötődik, ezért elavult, értelmét veszítette”. Részemre, mint ortodoxiához tartozó zsidónak, ez egész egyszerűen elfogadhatatlan, tehát innentől kezdve én úgy érzem, hogy megszűnik az, tehát sokkal nagyobb a különbség közöttünk, mint ami egyesít bennünket. Számomra a zsidó jog, az egy kötelező érvényű dolog, és nem mondanám semmiképpen azt, amit mond az ő honlapjuk, hogy „mindenkinek magának kell kialakítani a saját, a hagyományokból merítő vallási gyakorlatát”. Az ortodox megközelítés szerint mindenki kialakíthatja, tehát erre nem vitatja az ortodoxia jogát minden egyes zsidónak, hogy máshogy döntsön, de ugyanakkor a számára azt jelenti, hogy ez egy adottság, ez egy tény, ez egy létező dolog, amiről természetesen lehet vitatkozni. De azt ideálként megjelölni, hogy mindenki kialakítsa magának a saját külön bejáratú zsidóságát, ezt ortodox zsidóként borzasztó nehéz elfogadni. Nem, ortodox zsidóként lehetetlen elfogadni. Igen. Például az asszimilációval kapcsolatban. Tehát egy olyan zsidómozgalom, amely elismeri a vegyes házasságot, amelyik legitimizálja a vegyes házasságot, ez egy ortodox zsidó számára elfogadhatatlan, mert a vegyes házasság az, ami az asszimilációt eredményezi. Kata említette a befogadást. Az ortodox közösség nem kevésbé befogadó. A reform közösségnek a politikája az hogyha jön valaki, akinek az édesapja zsidó, akkor azt automatikusan befogadja. Az ortodox közösség ajánl neki egy módszert, a háláchá módszerét, be lehet térni a zsidóságba, föl lehet venni azokon a rítusokon keresztül, amelyek folyamatosan jellemezték a zsidó hagyományt, azon keresztül, részévé lehet válni a zsidóságnak. Ez egy megkerülhetetlen processzus. Ezen kívül én utalnék arra, hogy ami itt a döntő vonal, a fal kettőnk között, az az hogy a reform mozgalom elutasítja a halachát, a reform mozgalom a halachát személyes választásnak, és nem pedig kötelezettségnek tekinti, innentől kezdve nagyon nehéz velük számunkra, vagy számomra bármiféle közösséget vállalni. Ellenpéldaként mondanám, amit Tamás elmondott. Amit Tamás elmondott, ott én nagyon jelentős különbségeket éreztem, de elsősorban a retorika szintjén. Én, mint modern

ortodox, nem fogalmaznék úgy, hogy általános tanácsot adva minden zsidónak azt mondanám, hogy a helyes út a Tórának a megtartása, még akkor sem, ha ezt így gondolom. A modern az számomra például azt jelenti az ortodoxián belül, hogy tudatában vagyok annak, hogy milyen retorikával lehet megszólítani egy közösséget, de ugyanakkor igyekszem megtartani a saját integritásomat, és igyekszem hű maradni ahhoz a vonalhoz, ahhoz az irányzatához a zsidóságnak, amelyet képviselni próbálok. De az ortodoxia és a modern ortodoxia között az első számú különbség az egy retorikai különbség, és vele egyértelműen közös platformról beszélünk. Nagyon érdekes volt, ezek a Zolinak a szavai. Itt ül mellettem egy fiatalember, akit tényleg régóta ismerek, ortodox életformát él, ugyanazokat a könyveket tanulja, amiket én magam az ortodox zsinagógában, elmondta, hogy miben érzi a zsidóság, az asszimiláció elleni harcnak a lényegét, a zsidó hagyományhoz való visszatérést, de a zsidó hagyomány megtartásába, tehát vele kapcsolatban nekem egy kérdésem vetődött fel, ha mindez így van, akkor miért neológ rabbiként ül itt, attól eltekintve, hogy egy neológ intézményben végzett. Én nem érzem, hogy tőle bármi is elválasztana a néven kívül, tehát azon kívül, hogy ő deklarálja, hogy ő nem ortodox, de ugyanazt teszi, amit én teszek, tehát nekem itt egy kérdésem volt, azt hiszem, hogy Zolinak kellene megmagyarázni azt, hogy ő mitől neológ, és mi az, ami elválasztja őt az ortodoxiától. Eljuttam a negyedik hozzászólóhoz, Slomóval kapcsolatban változatlanul én meglepetten ülök, hiszen azt ígérte, hogy ő definiálni fogja, hogy ő kinek a képviseletében van itt. Ez mind mostanáig nem hangzott el. Tehát nem tudom, hogy ő vajon lubavicsi jesivában végzett magyarországi rabbiként, akit úgy ismertünk meg, mint a lubavicsi mozgalom képviselője, úgy van itt, vagy pedig annak a történelmietlen állításnak a képviselőjeként, miszerint újraélesztették volna a statusquo ante közösséget, amely statusquo ante közösség annak idején nem kívánt csatlakozni a kongresszus idején, a kongresszus után sem a neológiához, sem az ortodoxiához, 1927-ben definiálta csak magát úgy mint önálló országos szervezet, és csak 1928-ban ismerték el, majd 1950-ben meg is szűnt az állami rendelet következtében. Ezek után jön egy Oroszországból érkezett haszid mozgalom, aminek az égvilágon semmi köze semelyik magyarországi történelmi egyházhhoz, és azt állítja, hogy ő a statusquo. Úgyhogy ha ennek a statusquo-nak a képviseletében ülne itt a Slomó, akkor én kérdezném, hogy milyen alapon, vagy egyáltalán? Tehát Slomóhoz ismét egy kérdéssel térnék vissza, hogy kit képvisel és milyen alapon?

Moderátor: Két lehetőség van, egy az, hogy megadom a viszont válasz lehetőségét a tisztelt jelenlevőknek, ez esetben én azt gondolom, hogy ennél a kérdéskörnél maradnék egész este, úgyhogy

itt nekem csak hármass feladatomb van, az, hogy a sorrendet, az idő és a téma kereteket próbáljam betartani. Ez sokkal nehezebb lesz úgy gondolom, mint amire én számítottam. Arra kérnék mégiscsak mindenkit, hogy fejben asszimilálva az elhangzottakat, térjünk át a következő kérdésre, a ügyes szónokok majd úgyis arról fognak beszélni, amiről szeretnének, de a következő kérdésünk az mégiscsak a nő szerepével kapcsolatos, ami megint csak eléggé markánsan megjelenik Eszter könyvébenél, az egyenjogúság a rituáléban és a közösségen belül, ez lenne az a kiinduló pont, amiből megpróbálnánk elrugaszkodni sokkal tágabb kérdések irányába. És akkor átadom a szót.

Köves Slomó: *Köszönöm szépen, ajándéknak érzem a mikrofont. Ha ennyi kérdés merült fel, és még nekem is szegeztek ilyen erős kérdéseket, akkor szeretnék én is megemlíteni egy-két dolgot. Az első kérdés, amit Gábor fölött a (szünet, nem jut eszébe a neve?) Zoltánnak, elnézést kérek a Zolinak, ez bennem is fölmerült, és azt gondolom, hogy ez egy nagyon jellegzetes vonal. Az egyik oldalról sok olyan fiatal neológ rabbi van, aki a neológ rabbiképzőben végzett, a magánéletében többé-kevésbé ortodox életmódot él, és számomra ennek van egy olyan jelentősége, olyan jelentése, hogy ma gyakorlatilag az a történelmi neológia, ami az 1800-as évek közepétől gyakorlatilag a II. világháborúig létezett, az elvesztette a jelentését, hiszen mint mondtuk ez az asszimiláció gépezete, vagy az asszimiláció gépezetének egy része volt, és az asszimiláció Magyarországon megtörtént, most már azután vagyunk, hogy asszimilálódtunk. És így azt gondolom, hogy annak ellenére, hogy ezek a fiatal rabbik a neológ intézményben végeztek, ennek ellenére az ortodoxiához, a hagyományos zsidósághoz húz a szívük. A másik kérdésre, ami hozzám szólt, hogy én kinek a képviselőjében ülök itt, elsősorban Köves Slomó képviselőjében ülök, másodsorban én úgy érzem, hogy számomra ez nem jelent identitás problémát, hogy az egyik oldalról egy lubavicsi jesivában, haszid jesivákban végeztem, a másik oldalon pedig az újjáalakult statusquo hitközség megválasztott vezető rabbijává. Én úgy gondolom, hogy annak ellenére, hogy 150 évvel ezelőtt valóban elég kemény különbségek voltak az akkori statusquo és a haszid irányzatok között, de egy történelmi kapcsolat, ami azt hiszem, hogy ma a legfontosabb a zsidóság számára az az volt, amiben megegyezett ez az amúgy egymástól távol levő magyarországi haszid és a magyarországi statusquo irányzat, az az, hogy zsidók a szakadást ellenezték mind a ketten, legalábbis kezdetben, egészen addig, amíg a szigeti és a szatmári rebbék magukra nem vállalták ennek a harcnak a vívását. A zsidóság, amely akkor végzetesen kettészakadt, ez ellen született meg a statusquo irányzat, ami meg akarta tartani a status quo-t, a zsidóság egységét a hagyományok megőrzése mellett, és a haszid irányzat is azt tanítja, mikor először a pesti ortodoxia küldöttei megérkeztek a szigeti rabbihoz, akkor ő azt a Báál*

Sém Tov-i idézetet mondta, hogyha egy testrész beteg, de az még a testünkön van, akkor még van esély arra, hogy meggyógyuljon a testrész. De ha azt a testrészt levágjuk magunkról, akkor biztos hogy már nem fog meggyógyulni. Ezen volt a teológiai vita akkor, hogy az akkori neológia beletartozik-e a háláchá kereteibe, és mi az az eszköz, amivel kezelni kell azt? Le kell vágni magunkról, vagy le kell magunkat vágni róla, vagy meg kell tartani az összetartást. Magyarországon kívül tudomásom szerint nem volt olyan erős ellentét mozgalmi, szervezeti ellentét, mint Magyarországon. És itt ennek az ellentétnek a kapcsán szeretnék visszakanyarodni az első kérdéshez, amit Gábor hozzám intézett. Miért mondtam azt, hogy szerintem ma Magyarországon elsősorban a közös pontokra kell koncentrálni. Azt hiszem, hogy az nyilvánvaló, hogy sem teológiailag sem gyakorlatilag nem tudom elfogadni a reform zsidóság tanításait. Azt hiszem, hogy ezt az előbbi felszólalásomban elég részletesen kifejtettem. De ezzel együtt azt hiszem, hogy ami nagyon fontos az az, hogy föl kell ismernünk, hogy annak ellenére, hogy én nem értek veled egyet, ennek ellenére, ha zsidó vagy, vagy zsidónak születél, vagy hogyha betértél zsidónak, akkor én elfogadlak zsidónak, és nem taszítalak ki a zsidóságodból, nem is taszíthatlak ki a zsidóságodból, hiszen a háláchá azt mondja, hogy még a kikeresztelkedett zsidókat is el kell fogadni zsidónak. Nemrég Oberlander rabbi mesteremmel és kollegámmal írtunk egy cikket a História magazinba a Passió film kapcsán, és ott azt az érdekes dolgot írtuk le, hogy nyilvánvalóan még magát Jézust is zsidónak fogadták el az akkori bölcsek, így azt gondolom, hogyha Jézust el lehetett fogadni zsidónak, akkor én mindenkit elfogadok zsidónak, attól függetlenül, hogy nem biztos, hogy bemennék az ő zsinagógájába. És attól függetlenül, hogy nyilvánvalóan nem fogadom el a neológia fejtegetéseit. Az egységről, mert ugye erről volt szó, meg ennek a jegyében szól ez az egész beszélgetés. Azt gondolom, hogy az egység az semmiképp nem azt jelenti, hogy ugyanazok vagyunk, az egység arról szól, hogy különbözőek vagyunk. Én, mint ortodox rabbi azt gondolom, hogy a zsidóság egysége, ennyit az egységről, a zsidóságról pedig annyit, hogy az akkor zsidóság, hogyha az a vallás a háláchá keretein belül van. Közösséget vállalni, ahogy ezt a Balázs Gábor mondta, közösséget vállalni, vagy egy közösségben imádkozni mondjuk azokkal a zsidókkal tudok, akik elfogadják a halachát. Még egy utolsó pont. Én, és azt hiszem az ortodox zsidóság egésze azt mondja, hogy van egy cél, ahova el kell érniünk. Van a piramis teteje, ez a háláchá, minden zsidónak kötelessége és érdeme, hogyha eléri ezt a pontot. Ezzel együtt vannak olyan zsidók, akik azt mondják, hogy én nem vagyok képes eljutni erre a szintre. Akkor én nem azt mondom nekik, egyik oldalon nem azt mondom nekik, hogy te nem vagy zsidó addig, amíg el nem jutsz arra pontra, addig nem vagy zsidó, amíg nem davenoltad meg magad, vagy amíg nem tartod a halachát.

Továbbra is zsidó vagy. De ezzel együtt nem mondom azt, hogy mivel nem tudod elérni a piramis tetejét, mondjuk azt, hogy a piramis közepe a piramis teteje, mert te úgyis csak azt a szintet tudod elérni, akkor ne nyomja a lelkiismeretedet a bánat, hogy te nem jutottál el a tetejére, mondjuk azt, hogy te elérted a tetejét. Akkor így ez a lelkiismeretedet fölszabadítja. Csak behoztam egy idézetet a Bét Joszeftől, aki ugye Joszef Káro, aki a Sulchán Áruach szerzője, és a (...) írt kommentárjában a Bét Joszef-ben, ami egy későbbi kiegészítése ennek a magyarázatnak, azt mondja, hogy még azokat a zsidókat is, akik vegyes házasságban születtek, természetesen háláchá, tehát hogyha anyai oldalról zsidók, vagy akár, akik kikeresztelkedtek, kötelességünk tanítani, közel hozni a zsidósághoz, a béke útján megpróbálni közel hozni a zsidósághoz, és bevonni őket az aktív zsidó életbe. És még egy utolsó mondat a nőkre rátérve, annyi minden gondolatom van. Itt van egy érdekes dolog, ami a nyelv, a drósében való nyelvhasználat, amivel nagyon jól tudom jellemezni ezt a történetet. Amikor Magyarországon kettévált az ortodoxia és a neológia, akkor az egyik nagyon sarkalatos pont, amin vita folyt, hogy a dróse, az előadás, a rabbi előadásának a nyelve mi lehet. Voltak, akik ragaszkodtak, az ortodoxok nagy része ragaszkodott a hagyományos, a jiddis, a zsidó nyelvhez, a neológok pedig azt mondták, hogy hát alkalmazkodik a társadalom, a templomokban sem jiddisül beszélnek, beszéljünk németül vagy esetleg magyarul, ugye ez a későbbiekben merül föl, és ezt az ortodox rabbik nagyon erősen támadták, azt mondták, hogy ez háláchá-ellenes. Ez nem azt jelenti, hogy a magyar nyelv az háláchá-ellenes, és nekem tilos lenne magyarul beszélnem most. Vagy a német nyelv halachával ellenes, a kérdés az, hogy abban a helyzetben mit jelképezett, mit szimbolizált az, hogy egy rabbi németül vagy magyarul beszél egy zsinagógában. Teljesen egyértelmű, hogy ma, amikor a zsidók nem tudnak sem héberül, sem jiddisül, törekednem kell arra a háláchá keretein belül, hogy lefordítsam a zsidó imakönyvet magyarra. Ezt tette a lubavicsi irányzat és egyesület, lefordítottuk az imakönyvet, a Haggadát, hogy értsük annak a nyelvét. De ezzel együtt mivel változott a történelmi helyzet, a neológok nem azért akartak magyarul beszélni, mert senki nem értette a jiddist, hanem azért, mert ezzel akartak asszimilálódni, vagy ezzel akartak alkalmazkodni a környezethez. És akkor most egy pillanatra a nők szerepéről. Azt hiszem, itt van egy fontos félreértés. Azt szokták mondani, hogy női rabbi csak reformoknál van, reformirányzatban van. Én azt mondom, hogy én nagyon sok ortodox női rabbit ismerek. Női rabbi, nők számára. Mit jelent az, hogy rabbi? Rabbinak elsősorban ugye nem az a feladata, hogy közvetítő legyen Isten és ember között, hanem elsősorban a tanítás a feladata. Az, hogy nőből sosem volt rabbi, vagy legtöbb esetben a történelem azt, a zsidó történelem azt mutatja, hogy női rabbi nem volt, talán Deborah neviah, Deborah próféta esete a kivétel, de itt is vannak még kitételek,

amiket a prófétai Deborahról. Az nem azért volt, mert a nők másodrangúak. Vagy hogy egy ortodox zsinagógában a nők és a férfiak külön imádkoznak egy függönnyel elválasztva, nem azért van, mert a nők másodrangúak, hanem abból az okból van, hogy ha egy női rabbi kiállna és a férfiak előtt beszédet tartana, a férfiak gyengéit ismerve, valószínűleg nem a rabbinő, vagy rabbi-asszony beszédének tartalmára, hanem külcsínyre figyelnének inkább oda. Az, hogy a zsinagógában külön vannak választva a nők és a férfiak, az elsősorban azért van, hogy koncentráljunk az imára, és ne a másik nemre az ima közben. Egy érdekes történet. A Talmud azt meséli, hogy a sátoros ünnepen, az egész zsidó nép feljött ide Jeruzsálembe, ez egy zarándok ünnep, és a Szentélyben táncoltak. Kezdet kezdetén az volt, hogy a férfiak táncoltak a karzaton és a nők lent. A rabbik észrevették, hogy a férfiak nem annyira táncolnak, hanem a kerítésen csüngnek és lefelé fordítják szemeiket és akkor úgy döntöttek, hogy változtatni fognak, és a nők kerülnek föl, és a férfiak mennek le. Elnézést, hogy ilyen hosszan beszéltem.

Lócsi Tamás: Következő a női téma. A reform irányzatban, és nem csak a reform irányzatban, hanem a neológ irányzatban is, és a vallástalan zsidó lányok, asszonyok körében is elég gyakran hallani azt, hogy a zsidó vallás kirekesztő, a háláchá kirekeszti a nőket, a Sulchán Áruch nem ad a nőknek semmilyen terepet arra, hogy vallásosként éljenek. Hát ezt a dolgot kell egy kicsit tárgyalnunk, mert ez úgy ahogy van, nem igaz. A férfi és a nő a zsidó vallásban egyenrangú, teljes mértékben egyenrangú. A ... írja a ... (héber) „lehetetlen a férfinak asszony nélkül lennie, (...) és a nőnek férfi nélkül, (...)és mindkettejük számára lehetetlenség élni az Örökkévaló nélkül” tulajdonképpen. Tehát ha ezt nézzük, hogy mi a feladatunk ezen a világon, mint vallásos zsidó, akkor tudjuk, hogy ugyanaz a feladatunk a férfiaknak és a nőknek egyaránt, betartani az Örökkévalónak a parancsolatait, eltérő szinten persze, de mindenképpen az Örökkévalónak a szolgálata, ami a mi feladatunk, hogy az Örökkévalót szolgáljuk. Ebben a férfiak és a nők teljes mértékben egyenrangúak. Egy különbség van, hogy a háláchá felmentette a nőket, asszonyokat az időhöz kötött tevéleges parancsolatok alól. Felmentette őket, tehát nem kell megtenniük, ezért imádkozunk mi férfiak minden reggel mondjuk az áldást, (héber)Baruch Ata Hasem hogy nem teremtettél minket asszonynak. Nem azért, mert rossz lenne asszonynak lenni, hanem egyszerűen arról van csak szó, hogy így több mitóát tarthatunk. Másik idézettel is készültem itt, Smot rababa van (héber) így mondd, így szóljal Jákob házához, és mondd Izrael fiainak. A midrás itt írja, mi az hogy besz Jákob? (héber) A Bész Jákob, Jákobnak a háza ezek az asszonyok, és Izrael fiai ezek a

férfiak. Megkérdezi a midrás, miért van először említve a nő és nem a férfi (héber). Azért, mert az asszonyok sokkal jobban igyekeznek a micvába, mint a férfiak. Ezt mondja tehát Smot Raba. Látjuk tehát pontosan, hogy a nők valahogy följobb vannak mégis, mint mi. Tehát ha valaki nekem azt mondja, hogy a nők nem egyenlőrangúak, akkor azt kell mondani, hogy sajnós a férfiak nem egyenrangúak a nőkkel a zsidó vallásban. Ha megnézzük, miért vannak az időhöz kötött tevőleges parancsolatok alól fölmentve az asszonyok, csak néhány magyarázat. Az egyik (héber) írja ezt. Tulajdonképpen az asszony (héber) az asszony a háztartás, a házi dolgok, a nevelés, az oktatás, ami a legfontosabb zsidó feladat, mindenki azt hiszem itt egyetértett közülünk, hogy az oktatás, a nevelés, a tanítás a legfontosabb. Ennek a letéteményesei a házban az asszonyok. A kásrusznak is a legfontosabb dolog az asszonyok. És abudram azt írja, hogyha az asszony mégiscsak elhanyagolná a kötelezettségeit, azaz az időhöz kötött parancsolatokat kell betartania, akkor ez nem vezet jóra. Ez az egyik magyarázat. A prágai Löw rabbi ír egy másik magyarázatot. A férfi alkatilag különbözik a nőtől. A férfi egy tevékeny ember. Ezt, azt, amazt csinál, nem képes csendes, nyugodt életre, nem képesek egy eljövendő világot teremteni magának, csak mivel? Tanulással és mitzvák teljesítéssel. Az asszonyok viszont sokkal nyugodtabbak, alapvetően, természetileg. Egy asszony micvák és állandó tanulás nélkül is tud egy, az asszonyok tudnak egy eljövendő világot építeni maguknak. Ez egy másik magyarázat. Kicsit ilyen modern ortodox vélemény, Sámson Rafael Hirsch is hasonlóképpen írja. Pszichológiailag megkülönbözteti a férfit, a nőt, és azt mondja a nők, azoknak a szent lelkesedésük az sokkal nagyobb és erősebb, mint a férfiaké. Ezért van szükségük a férfiaknak a mindennapos parancsolatokra, a nőknek viszont nem kell ez. Tehát látjuk azt, hogy ilyen vagy olyan szempontokból a nők mentesítve vannak. Mégiscsak akkor mi van, ha jön valaki, és azt mondja, hogy de igen, én tfilint akarok rakni minden nap, meg ciceszt akarok hordani, meg olyan dolgokat akarok, olyan micvákat akarok teljesíteni, amire tulajdonképpen csak a férfiak kötelesek. Itt meg kell nézni már a háláchikus forrásokat is, Sulchán Áruchot, magyarázókat. Egyértelmű lehetőség van az asszony, a nők kezében, hogy tartsa a parancsolatot, ami neki nem kell, de például a cicesz és a tfilin szempontjából határozott a halachának a véleménye, több okból is, hogy nő nem tehet fel imaszíjat, és nem imádkozhat imaszíjban. Többféle magyarázata van, a köztisztaságára nagyon kell vigyázni, és az imaszíjak tisztaságára is. Nekem egy magyarázat van, ami nagyon érdekes. A sirtégi doém írja, úgy nagy általánosságban ez egy könyv, azt mondja, (héber) ha élénk áll egy rabbi asszony, vagy rabbi nő vagy bárki, egy tanult ember, és azt mondja, hogy tfilint rak, láttunk a Talmudban is olyan esetet tfilint raktak asszonyok, de ezek az asszonyok minden más micvát is betartottak, ezek ortodox asszonyok voltak. Akkor lehet nézni, bár azokra is azt mondta a

Sirtégi Doém, hogy nem jó, ha tfilinben járnak, mert úgy néz ki, mintha a bölcseinknek a szavait vennék semmibe. Bölcseink mentesítették őket ezek alól a feladatok alól, a micvák alól, akkor mintha a bölcseknek a szavát vennék semmibe. Egy olyan irányzatnál is, ahol viszont a 613 parancsolatnak a tényleg rájuk vonatkozó részét nem tartják be, csak azokat a részeket akarják kifejezetten betartani, amit nekik nem is kéne, itt már egy kicsit akkor komolyabban látni végig kell gondolni, mit mond, tényleg úgy néz ki, hogy a szóbelit abszolút nem fogadják el. Ezért azt gondolom, a reform irányzatban lehet bármit is nézni a nők helyéről, ők azt mondják, hogy valamennyire az elnyomottságukat akarják kompenzálni. Én azt gondolom, hogy van a Tórában sok más szép parancsolat, és kötelesség, amit betarthatna egy zsidó nő, és aztán utána esetleg gondolkozhat azon, hogy mi lesz a tfilinnel és ciccessel.

Radnóti Zoltán: *Kétszer lettem megszólítva, hogy miben különbözök én a Gábortól. A neológia, most nem én, hanem a neológiáról beszélek, utána rátérek, hogy én is ebben benne vagyok, hogy a neológia leginkább a közösségét akarja kielégíteni. Ez nagyon nagy különbség az összes többi irányzatban, tehát például most legyen egy teljesen szélsőséges dolog, és elnézést kérek, ha ez valakit érint lélekben. Van ne adj isten egy temetés. Sajnos temetések vannak a világban, akkor számomra egyértelmű az, hogy én minden gond nélkül egy búcsúztatót (...) ... Ez számomra egyértelmű, a Slomó számára ez valószínű nem olyan evidens. Én tudom azt, hogy a gyászoló, akinek valószínűleg gőze nincsen a halacháról, a Talmudról, jobban megérinti a vigasztalás, ha mondok benne három magyar szót is, amit ő is ismer, ez nagyon fontos, és ezt teljesen bevállalom és elvállalom. És itt volt egy konfliktusom még a Slomó mesterével és kollégájával, az Oberlander rabbi úrral, aki kedves barátom és tanárom egyébként, meghozza egy 4-5 évvel ezelőtt volt egy bar mitzvo az akkori helyemen a Nagyfuvaros utcában. És nem volt az a jaj de erős még akkor, és én azt szerettem volna, hogy a gyerekek legyen egy nagyon jó ünnepe. Bar mitzvo, és csináljunk, táncoljunk, vigadjunk, és ebben professzionálisok a chabadnyikok, tudnak táncolni, énekelni, amit akarok. És megyek oda a Baruch-hoz, hogy ezt is tudnak, de mást is tudnak, hogy Baruch lesz egy bar mitzvo, küldj át pár, itt vagyunk pár sarokra, csinálunk hangulatot. Azt mondta a Baruch, egy feltétellel, ha a nőket felküldöm az emeletre. Nők nem ülnek nálunk egymás mellett, ez fontos a Nagyfuvaros utcában, a nők a hátsó padsorban ültek, még egy padsorban sem ülnek, ez külön rész. Nem volt medica. Nem volt függöny sem, ők egy bizonyos részén vannak a zsinagógának. És akkor nekem választanom kellett azt, hogy tartsak heppeninget a chabadnyikokkal, vagy pedig az örömannyukát fölküldöm az emeletre, öt méter magasról nem lát semmit. Akkor azt mondtam, hogy*

akkor nem lesz heppening, tartsuk csak meg magunknak. Nagyon jó volt a bar mitzvó így is. Nagy különbség kettőnk között, amikor mondta, hogy ki mire helyezi a hangsúlyt, és áttérek a női szerepre rögtön. És ez az én véleményem is, hogy a női szerep az borzasztó fontos, és halachában meg kell tartani, de itt egy kicsit mi, a neológ irányzat legalábbis modernebbek vagyunk. Ez nem azt jelenti, hogy az a klasszikus egalitárius közösség, ami van Amerikában, amit a Tomi egy kicsit hibázott, a Lócsi Tomi, amikor mondta, hogy vannak az ortodoxok, a konzervatívok meg a reformok Amerikában. Ez nem így van. Amerikában vannak az ortodoxok, vannak a reformok, és a reformból jött ki egy olyan irányzat, a konzervatív irányzat, amelyik mondta, hogy én nem vagyok már reform, de nem vagyok még ortodox, ez a konzervatív irányzat Amerikában, ami egy egalitárius irányzat tehát férfiak nők együtt vannak, de szombattartók, nagy tudású nők vannak tényleg, és a nőket minjenbe beleszámítják. Bizonyos közösségekben, nem mindegyikben, de beleszámítják. Voltam olyan szombaton, megdöbbenő volt az a szombat, hogy női szombat, ez minden hónapban egyszer volt, voltam Amerikában egy hétvégét, elejétől a végéig a nők imádkoztak mindent. Tehát elkezdték (...) lejnolás, maszkir minden. Ott voltam és végignézttem, fantasztikus volt nézni, hogy mit tudnak ezek a nők. Tórához én nem mentem föl értelemszerűen, mert ez az én irányzatomba nem fért bele, hogy odamenjek a Tórához, inkább külön imádkozok a magam kis sarkában, de mindenképpen zseniális volt. És utána fölmentem, egyik rabbinál laktam fönt, és bent a lakásban sábesz óra, minden beállítva, tehát ahogy móse ... ahogy le van írva a Szentírásban, tehát minden szombat, minden en heger volt, nem volt kérdés számukra, kulcsot nem vitték zsebben, magukra kötözték, ahogy kell, de az ő életükbe ez belefért. Tehát ez a magyar irányzat az teljesen ismeretlen a magyar irányzatban. De visszatérve erre, hogy ebben válok én el az ortodoxiától, hogy a közösséget szeretnénk, mindenhol kielégíteni, de hogy én, mint Radnóti Zoltán így viselkedem, vagy pedig a többi neológ rabbi hogy viselkedik, erre példa az, hogy a nagy ünnepekkor nem rabbihoz mennek el általában a budapesti zsidók, hanem helyekre. Tehát nem a Károli Gáspár zsinagóga telik meg, a Dohány utca telik meg, mert az egy szimbólumává vált ennek a mozgalomnak. És visszatérve, hogy miben különbözünk még, van egy nagyon-nagyon kedves barátom, talán sokan ismerik, a Balla Zsolti, akivel leültem beszélgetni múlt héten, és nekem ciki, amit elmondok magamra nézve. Megkérdezte tőlem, hogy Zolikám, én bevállalom miről beszéltél péntek este a zsinagógában? Mondom, beszéltem a Szentély fölépítéséről, beszéltem az oszlopok jelentőségéről a Szentélyben, szimbólumokról, beszéltem a reményről, az áldozatokról, az imáról. Azt mondja, Zoli, te mikor beszéltél a hitről utoljára? És megakadtam, te jó ég! És a Zsoltinak köszönhetően ezen a szombaton már beszéltem a hitről is, ez egy nagyon furcsa, de a zsinagógába jövő emberek, a neológ

zsinagógába jövő emberek azok másfelé nyitottak, ez az, amit nem értesz, Slomó meg, hogy nem igazán a vegytiszta judaizmusra és a Bét Jozsefnek meg a nem tudom kinek a kommentárjai, hanem valami olyasmit szeretnének, ami nekik jól esik. És ezen keresztül kell eljuttatni a hozzájuk. Miért beszéltem erről? Beszéltem a Szentély felépítéséről, beszéltem az imák fontosságáról, hogy imádkozni kell, hogy van egy zsinagóga, ahova el kell jönni, lásd Szentély, vannak szent dolgok, az örök mécses, ami mutat Jeruzsálem felé, hogy merre kell minden zsidó embernek fordulnia, és innentől rá lehet térni utána a lényegre. Bevezettem így, és furcsa volt a bevezetője ennek ezek szerint. Tehát ez a különbség kettőnk között, hogy én valahogy nyitottabb szemmel próbálok, vagy úgy gondolom, járni a közösség irányába.

Balázs Gábor: Megpróbálok az instrukciókhoz hű maradni és így megállni azt, hogy ne reflektáljak arra, hogy mi a különbség között, hogyha a lubavicsi haszidok újjáalakítanak egy meghalt közösséget, és között, hogy újjáalakul egy közösség önmagától. Áttérnék a női részre, ahol gyakorlatilag nekem kevés mondanivalóm maradt azután, amit a Tamás mondott. Én csak azt emelném ki, hogy a modern ortodoxia igenis problémájának érzi azt, hogy a nőknek a társadalmi szerepe, a politikában, kultúrában betöltött szerepe megváltozott, és ez jelentős különbség ahhoz képest, ami az emancipáció előtt volt, ami a premodern korban volt. Ehhez képest a nők sokkal nagyobb szerepet kapnak az általános társadalomban, és ezzel nem egyenes arányban nőtt a zsinagógai életben a szerepük. Ami a modern ortodoxiai irányelv az az, hogy a társadalmi változásokat és a halachának az utasításait egyaránt be kell tartani. Épp ezért ez egy konstans problémája a modern ortodoxiának, a modern ortodoxia folyamatosan foglalkozik ezzel a keresi a háláchikus megoldásokat, és például a modern ortodoxia értelmezésében vannak olyan háláchikus döntések ahol eltérnek attól, amit az ultra-ortodoxia vall a magáénak, és vannak olyanok, ahol nem tudnak eltérni, és azt gondolom, hogy az elkövetkezendő 50 évben még további változások várhatóak itt a modern ortodoxián belül is. Még egyszer visszatérnék ehhez a női témához, tényleg csak egy mondat erejéig. Talán, ami a legjobban jellemzi az ortodox közösségeket, a modern ortodox közösségeket, az az, hogy szavazzunk annyi bizalmat a modern ortodox közösségbe járó férfiaknak, hogy ha egy nő áll eléjük és egy nő beszél hozzájuk és tanít, akkor képesek arra, hogy a nő szavai tartalmára figyeljenek, és nem pedig arra, hogy hogy néz ki a hölgy.

Kelemen Kata: Nagyon örülök annak, hogy az előttem szólók tulajdonképpen mindannyian elmondták azt, hogy a nők Tóra szerint egyenlőek, egyenrangúak a férfival. Hogy ugyanaz a

feladatuk a nőknek és a férfiaknak, az Isten szolgálata, és a világon betöltött helyük és szerepük. És akkor elmondanám azt, hogy a progresszív zsidó mozgalomban pedig mindazok, akik ennek a tagjai, jöttek, és megvalósították ezt az egyenlőséget. Most itt ülünk ennél az asztalnál hatan, és ebből én vagyok egyetlen nő, remélem, hogy a következő ilyen kerekasztal-beszélgetéseken ez az arány változni fog. A nők, mindazon sok mindent hallottunk most az előbb, amelyik egy férficentrikus, és nem csak most természetesen, amelyik egy férficentrikus és autoriter gondolkodást tükröz. Én igazából csak egész picit szeretnék reflektálni, bár nagyon örülök, hogy itt mindenki reflektál a reform-zsidóságra. Hogyha ugyanazok a jogaink, hogyha ugyanazok a feladataink vannak, és egyenjogúak vagyunk, akkor hova lettek a nők joga, a nők hatalma és a nők eszközei arra, hogy egyenrangúak legyenek? Ez az egy apróság az, ami itt az idők során elveszett. Elhangzottak itt ilyen mondatok az előbb, hogyha egy nő jön hozzánk azzal, hogy ő léghat-e tfilint, akkor megnézzük a Talmudot, megnézzük a Sulchán Árucho-t, és majd eldöntjük. Hát vannak olyan nők, akik köszönik, és nem kérnek ebből, hogy odamenjenek férfiakkhoz, férfi rabbikhoz, a kizárólag önmagát autentikusnak tartó rabbinikus hagyomány férfi képviselőihez és tőlük engedélyt kérjenek erre. Hanem önmagukat felszabadítva teszik mindazt, ami számukra, és az ő zsidóságuk számára fontos, az ő teljes vallásuk, hitük és zsidó vallásos gyakorlatuk számára fontos. Az a kérdés, hogy a nők szerepe a rituáléban és a nők szerepe a közösségben, ez számunkra, reformzsidók számára nem létezik. Számunkra a nők a zsidóság minden egyes területén, úgy a rituálé, mint a közösségi élet bármelyik más területén, teljesen egyenjogúak, egyenrangúak a férfiakkal, és nem is mennek férfiakkhoz engedélyt kérni ehhez. Regina Jonas 1930-ban egy kifejezetten prum családból származó, és nagyon prum életet élő rendkívül tehetséges teológus növendék, a (német név) iskolán tanult Berlinben, benyújtott egy disszertációt, Lehet-e nő rabbi címmel. Regina Jonas értekezése egy kifejezetten precíz, részletes háláchikus értekezés volt, amelyben részletesen vizsgálta a Tóra, a Talmud, a Misné Toráh, a Sulchán Árucho különböző passzusait elemezte, és arra a következtetésre jutott, hogy soha nem volt tilos az, hogy a nők rabbik legyenek. Az egyik része a dolognak, amit vizsgált, az az volt ami itt előttem már elhangzott talán Lócsi Tamás szájából, hogy bizonyos micvákkal kapcsolatos háláchikus viszony, azok felmentések voltak. Tehát hogy a szukában lakás például, nem tiltások voltak, hanem felmentések voltak a rabbinikus korszakban. Mégpedig azért mentették fel alóla a nőket, mint ahogy már hallottuk, hogy más, időhöz kötött feladatainknak meg tudjanak felelni. Mégis ezekből a felmentésekből tilalmak lettek, de nem a törvény leírt szavai alapján, hanem a társadalmi gyakorlatban, egy férfiközpontú társadalmi gyakorlatban lettek tiltások, amelyben a nőket kiszorították, elsősorban a publikus és

nagyon fontos vallási feladatok végzése alól, elsősorban a tanításból. Az ok, amit itt hallottunk rá, és amit Regina Jonas is elemez az ő disszertációjában, az például ő leírja, fölveti azt a kérdést, hogy miért nem lehetne, hogy taníthatnak-e a nők? És a Talmud kifejezetten és határozottan kizárja a nőket az iskolai tanításból, a publikus iskolai tanításból. Regina Jonas nem csak a tilalmakkal foglalkozik, hanem megkérdezi, hogy miért születtek azok a tilalmak? És az előbb elhangzott, szmijut alapján határozták meg, azt mondták, hogy tartózkodó, hogy a nőknek tartózkodóan, szűziesen, szemérmesen kell viselkedniük, hogy a vallásos zsidó férfiaknak nehogy szentségtörő gondolatok juthassanak eszébe, tehát ha például egy apa megy az iskolába a gyerekéért, és kettesben marad az osztályteremben a tanárnővel, akkor vajon mi történik? Mi ezt a fajta érvelést nem fogadjuk el, ezt a fajta indoklást nem fogadjuk el, az előttem szóló Balázs Gáborhoz csatlakozva, én tehát még erősebben azt mondanám, hogy hát csókolgattam azokat a kedves férfi és női hites társaimat, és az ő erős, vallásos, zsidó meggyőződésüket és hitüket, akik amiatt, mert ott éppen egy ellenkező nemű ember az, aki tanítja őket, aki drósét tart, aki istentiszteletet vezet, eltéríti őket a vallásos meggyőződésüktől. Mi ezt nem tartjuk egy elfogadható és komoly oknak, különösen akkor nem, amikor a mai életben az emancipált zsidóság az egész életében egyébként minden más helyszínen együtt él a két nem, együtt él, erőltetettnek, fölöslegesnek, értelmét és okát vesztettnek tartjuk, hogy amikor koedukált iskolák vannak, akkor csak pont egy zsinagógában legyenek a férfiak és a nők, a férfiak és a feleségek is elválasztva egymástól egy medicával. És hát Regina Jonas természetesen felhozta mindazoknak a tudós nőknek a példáját az elmúlt 2000 évben, Bruliával kezdve, folytatva a sort a többiekkel, akik nem voltak rabbik, de hoztak ők maguk is háláchikus döntvényeket, és tanítottak maguk is rabbikat, és akik igen nagy befolyást gyakoroltak a halachára is. Regina Jonas kiváló minősítést kapott erre a dolgozatára, de csak 5 évvel később, 1935-ben avatták őt rabbivá, magándiplomát kapott egy liberális rabbtól, Mark Dilemántól (?), és aztán csak néhány évig tudta kifejteni rabbinikus munkáját, mert 1942-ben elhurcolták Teresienstadtba, és 44-ben elhunyt Auschwitzban. (héber) Emléke legyen áldott. És áldott is lett az emléke. 1974-től avattak női rabbikat a (...) Union College-ban, az első (...) volt közülük, és azóta több száz női rabbi működik a világban. Én magam találkoztam tavaly százal Londonban, a nemzetközi női rabbik konferenciáján. Teljesen egyenlő számban képeznek, válogatás nélkül férfiakat és nőket a (...) Union College-ban Amerikában, a Leo Baeck College-ban, ahol én tanultam, Londonban, és figyelemre méltó, hogy csak az elmúlt 5 évben, a Leo Baeck College-on kívül, ami londoni székhelyű, két új kontinentális reform rabbi képző kezdett el működni, az Abraham Geiger Collegue, és a ...

Moderátor: Muszáj közbeszólnom, mert nem lesz idő a kérdések megválaszolására. És azt gondolom, hogy annyian összegyűltek, hogy muszáj megadnunk azt a lehetőséget a közönségnek, hogy kérdezzenek.

Kelemen Kata: Én most úgy érzem, hogy ha türelmesen végighallgattuk eddig egymást, akkor ezt most még folytathatjuk, hogy a témához kapcsolódó információkat, ha egyetértetek velem. Adnék pár konkrét információt ehhez a témához, olyasmit a kedves közönségnek, amit nem nagyon hiszem, hogy itt Magyarországon rajtam kívül, vagy a jelenlévők közül nagyon sok embertől tudnának.

Lócsi Tamás: Vannak Magyarországon autentikus zsidók.

Moderátor: Nem szeretném megfosztani a közönséget attól, hogy kérdezzen, és az idő korlátoz bennünket. Legyen szerepváltás abban hogy hogyan csináljuk. Az információkat szerintem személyesen is, vagy egy kisebb körben a beszélgetés után is meg lehet adni. Ha tartalmilag még valamit mondanál, azt nem akarom beléd fojtani.

Kelemen Kata: Akkor én még öt mondatnyit mondanék, jó? Az egyik dolog amit elmondanék, hogy a női rabbik mit hoztak a zsidó közösségekbe. Erről, mi újat, és mi mást hoztak a zsidó közösségekbe. Erről készültek a 90-es években és a 2000 első éveiben amerikai és angol felmérések. És most tényleg csak címszavakban mondom, hogy az egyik dolog, amit a női zsidók hoztak a zsidó közösségek életébe, és ez aztán begyűrűzött és a férfi rabbik is folytatják, az a nem hierarchikus szemlélet, egy köhila ködusán belül. A másik az intimitásnak, a kiscsoportos, személyes intimitásnak a jelenléte a zsidó közösségekben, a hitközösségekben. A harmadik pedig az, hogy önmagukat nem a tudás kizárólagos letéteményeseinek tekintik, hanem tanítói, tanári szerepüket elsősorban abban látják, hogy a többieket, a kongregánsainkat képessé tegyék egy zsidó életre. Megtanítsák őket arra, hogy ők hogyan tudnak teljes értékű zsidó életet élni. Másik nagyon rövid konkrétan a reform-zsidó mozgalomban kipát, tálitot viselnek férfiak, nők egyaránt, a bnai mitzva szertartás keretében, a bát micvá ugyanolyan értékű, mint a bár micvá, a lányok, a törvény lányává avatása alkalmából ugyanúgy olvasnak Tórát, alijáznak, mint a fiúk. És még egy mondat csak, így felvetésszerűen, ami nagy újdonság a reform-zsidó mozgalmakban a kreatív liturgiáknak a készítése. A női élet ciklus, a nők életének a fordulópontjának a megünneplése, az erről való

gondolkodás a zsidó hagyományból merítve új liturgiák készülnek, amelyek a nőket, a nők sajátos szempontjai és a női életet is beemelik a zsidó életbe.

Moderátor: Kérdésekre is csak nagyon kevésre és nagyon gyors kérdésekre van időnk. Én azt javaslom, hogy először gyűjtsük be a kérdéseket.

Közönség 1: A nők szerepéhez kapcsolódva, arról volt szó, hogy a nőknek azonosak a jogaik csak felmentik őket a kötelezettségeik alól. Szóval ha egy nő elmegy egy ortodox zsinagógába, arról volt szó, hogy fel van mentve bizonyos köteleességeik alól. Például mondhat-e kaddist elhunyt szülőjéért. Lehet-e, mert én úgy gondolom, hogy egy nőnek ugyanolyan joga, és nem azt tenni, hogy más családtagjára bízza.

Közönség 2: Annyit szeretnék csak kérdezni, hogy ahogy én észrevettem sajnos ez a magyar mentalitáshoz kezd hasonlítani és a mai beszélgetés nem a zsidó összetartozásról éreztem ezt az előadást, hanem inkább a széthúzásról. Elnézést.

Közönség 3: Szó volt arról, hogy hol van a nők szerepe a zsinagógában, hol van a nők helye a zsinagógában, viszont nem volt arról szó, legalábbis az urak nem beszéltek arról, hogy vajon a nők tanulhatnak-e, mit tanulhatnak, és együtt tanulhatnak-e a férfiakkal? Itt elsősorban a Köves Slomónak a lubavicsi vagy nem lubavicsi válaszát szeretném hallani, valamint Balázs Gábornak nekiszegezném a kérdést, hogy mit gondol erről.

Közönség 4: Azt szeretném kérdezni a résztvevőktől, hogy mit tartanak fontosabbnak, a zsidóságnak az átélését, a zsidósággal való azonosulást vagy a szabályok betartását?

Közönség 5: Azt szeretném megkérdezni, hogy milyen a beágyazottsága a magyarországi zsidóságba az itt jelenlévő irányzatoknak, tudnak-e valamilyen közelítő létszámot mondani, a hozzájuk tartozó személyeknek, közösségeiknek a létszáma mennyi?

Közönség 6: Arra vagyok kíváncsi, hogy van-e valamilyen hivatalos kapcsolat a neológ hitközség és a Szim Salom között, mi az akadály, hogy valamilyen módon ez létrejöjjön, hogy néz ki ez a helyzet?

Közönség 7: Slomó sakkpéldáján, azt hiszem mindenki értette, keresztül mindenkitől kérdezem, hogy amikor egy kicsit változatunk a szabályokon, és azt mondja a papád, hogy az már nem sakk, lehet azt mondani, hogy az is sakk, csak már nem ugyanaz? Kicsit könnyített, de sakk. Ez az egyik

kérdés. A másik kérdés, nagyon örülök, hogy ez a kerekasztal-beszélgetés létrejött, hogy lesz-e folytatás?

Közönség 8: Nem bírom ki nem feltenni a kérdést a Messiásról ki mit gondol?

Moderátor: Ez lett volna a harmadik kérdés, de idő hiányában erre nem nyílt mód. A rövid idő miatt összefoglalva próbáljatok válaszolni. A Tamással kezdenénk.

Lócsi Tamás: Volt, aki azt mondta, hogy itt nem egység van. Valóban. Azt hiszem a szórólapon is az volt írva, hogy irányzatok. Az irányzat a másikhoz képest különbséget jelent, tehát ha ezeknek az irányzatoknak a különbözősége látszik most Önök számára, akkor az jó. Mert látszik, hogy mi a különbség. A zsidóság egység mindenképpen. A zsidóság és a Tóra egységet alkot. A következőre a nőknek a tanítás, tanulás, hasonló dolgok. Mózes V. könyve, 15:19 a következő van írva... (héber) és „tanítsátok a Tórát a fiaitoknak”. Bölcsseinknek, ennek több ezer éves irodalma van, egyértelműen a tanulásnak a szintje a férfiak és a nők esetében más. A nők ugyanúgy, ahogy a micvák, a tevőleges időhöz kötött micvák alól mentesítve vannak, tanulniuk sem kell. Említettem korábban a maharának ezt az összehasonlítását férfi és nő között, más lelki alkat, a nőnek nincs szüksége megerősítésre a mindennapos tanulással, tanítással, és a micvákkal, mint amire szüksége van a férfinak. De mindenképpen tudunk, tanulnunk kell Talmudot úgy azon a szinten és olyan formában mint a férfiak, a nők nem tanulnak. De mindenképpen a nők nincsenek kizárva az oktatásból, tehát (héber) „azért, hogy egy nő is tudja, hogy mi az ő feladata a zsidó világban”, és be tudja tartani a parancsolatokat, ahhoz mindenképpen tanulnia kell, és nemcsak fordításos bibliákat, Sulchán Áruhot, tehát komoly háláchikus munkákat is kell a nőnek tanulni ahhoz, hogy tudjanak a nők is zsidók lenni, és át tudják adni a későbbi generációknak. Tehát ami félreértés lehetett, nincs a Talmudban olyan, hogy a nőket nem szabad tanítani, és nem szabad tanulniuk. Én legalábbis sehol ilyen kitételt nem láttam. A következő valaki kérdezte, hogy hogy vannak reprezentálva a magyarországi zsidóságban az irányzatok? Én az ortodoxia nevében tudok csak beszélni. A Zoli említette a háború, nem csak a háború, hanem az 56, tehát 56-ig az ortodoxia valamennyire volt, '56 volt az, amikor az utolsó jesiva is bezárta a kapuját Magyarországon, tehát az ortodoxiának egészen más a helyzete, mint a neológiának. Számban is megcsappantak, inkább a vidéken reprezentált ortodoxia, persze Pesten is reprezentálva volt, eltűnt, meggyilkolták őket, nem tudtak a szocializmus, kommunizmus alatt betartani a Sulchán Áruhot, nem tudtak zsidóként élni, el kellett menniük 56-ban, és utána is. De ennek ellenére az ortodoxia megmaradt, az 51-es (...) a neológiával nem hozott túl pozitív dolgokat maga után. 93-ban az ortodoxia megint autonóm, lélekszámában, nem merek én sokat mondani az ortodoxiáról, hogy hány vallásos család lehet,

százas nagyságrendűnél nem nagyobb, viszont azt hozzá kell tennem, hogy az ortodoxiához tartozik mindenki, tehát a vonzaskörünkbe tartozik a neológia, a reform, a lubavicsi is, meg a statusquo is, alapvető feladatokat lát el az ortodoxia Magyarországon, és a háború után az ortodoxia kezében van, a kóser húsellátás, ami azt gondolom nagyon fontos dolog. A rituális fürdőnek a fenntartása, ez is a magyarországi ortodox hitközségnek a feladata. Nem is lehetne Hirsch írta annak idején, egy reform, könnyű egy zsidónak egy ortodox közösségben megélnie, mert amikor egy ortodox egy reform közösségben nem tud húst enni, nem tud rituális fürdőbe elmenni, addig egy neológ vagy egy reform ha kósert akar enni, akkor ehhez, ha akar rituális fürdőbe menni, akkor mehet, de ha nincs egy ortodox intézményrendszer, akkor ez lehetetlen. Tehát azt kell mondanunk, hogy ortodox intézményrendszer az hogy fennmaradt, az egyértelműen az ortodoxiának az eredménye és kájlban minden, az ortodoxiában is egyre több bál tsuwe van és egyre többen jönnek hozzánk imádkozni. Igazából nem készültem messiás kérdéssel, nem is foglalkoztam vele ezzel a kérdéssel. Messiással kapcsolatban, tudom, hogy miért lett ez ideírva, hogy a Messiás kérdés, mert a lubavicsi irányzat Melech HaMessiah hasonló problémákkal, egészen biztos vagyok benne, aki egy ilyen zsidó vitát választott ma délután, estére, az gondolta, hogy ez is elő fog fordulni, de nem készültem messiás kérdésből, azt biztosan tudom mondani, hogy ezen a formán, ahogy a lubavicsi irányzat nem egészében, hanem néhány belső irányzatában a Messiás kérdést megfogalmazzák, azt sajnos én semmiképpen sem az a Messiás kép, amit úgy gondolom, hogy a mienk lenne.

Radnóti Zoltán: Itt kétszer hallottunk felhangzani nagy tapsot, egyszer Slomónál és a egyszer Katánál.

Valaki: És egyszer nálad.

Radnóti Zoltán: Nálam csak röhögés volt. Tehát nálam igaz, hogy a szélsőségek vonzzák a tapsot, mi vagyunk a nyugodt erő a neológia. (Taps) Körülbelül 10 zsinagógát fönntartunk, van minjen péntek este, szombaton, kb. 5 zsinagógában van minden nap reggel meg este minjen. Fönntartunk óvodát, iskolát, bölcsődét, egyetemet, doktori iskolát, stb. tehát működik a dolog nyugodt erőként, csöndesen megvagyunk, bár ezt sokan kétségbe vonják ennek az erejét, de van. Létszám kérdésben nagyon nehéz azonosítani. Tehát ez örök kérdés, hogy ki a zsidó, ki számít zsidónak. Én nem vállalok számot mondani. Mondjuk azt, hogy, és most ez lehet, hogy felírja a rádió, vagy televízió, vagy bárki, hogy a neológ hitközség szerves része, a zsinagógába belépő emberek száma, vagy bármiféle módon a neológ hitközséggel kapcsolatban lévő emberek száma, értsd ez alatt szociális étkezés, értsd ez alatt zsinagóga, szerintem egy olyan 7-8 ezer emberhez jut el a neológ hitközség.

Ebbe beleértem azt, hogy a Dohányba elmennem jom kipperkor kétezren, és ott állnak kint és dumálnak. De elmennem, ezt is valami kapcsolatnak érzem. A Tominak, a Lócsi Tominak a nőkre vonatkozott része a tanulással kapcsolatban, azt nem ő mondta, az egy Rambam responzum, amit ő mondott, tehát nem őt kell szidni. Rambam is kimondja azt, hogy a nők lelkülete az egy nagyon furcsa lelkület, tehát ezzel nem őt kell megkövezni, hanem a Rambamot kell megkövezni. Aki engem ismer, az tudja, hogy nálunk a zsinagógában bevezettük a Talmud tanulást hétfőn és csütörtökönként reggel a minjen után, ahol hölgy is aktív részese a tanulásnak, és úgy értette, hogy csak na. Ő, nem azt mondom, hogy ő a díszhölgyünk, szeretettel látunk, de Andrea ezt nagyon jól tudja, ez ki is jött a kérdésből. A kaddis. Amit kérdeztél a kaddissal kapcsolatban, nem bántalak, az a tudatlanságnak a kérdése volt, tudni kell, mi a kaddis. Nem akarok háláchikus fejtegetést tartani. A kaddisnak van két jelentése, elfogadni az égi döntést, egyrészt, másrészt pedig a gyermeknek, a szülőknek, a szülei hibáit a földi imájával kijavítani. Éppen ezért véleményem szerint, és nem csak az ortodox egyház szerint, egy nő mondhat kaddist. Egy kitételrel, hogy a férfiak imáját ne zavarja meg, tehát ne hangosan mondja a kaddist a szép csilingelő hangján, hogy mindenki rá figyeljen, hanem mondja magában, fél hangosan, tehát nyugodtan lehet kaddist mondani, hivatkozva rám nyugodtan, bárki. Kapcsolat a reformmal, valaki kérdezte a reform többször kérte felvételét a MAZSIHISZ-be, a MAZSIHISZ a rabbi kar javaslatára, ezt következetesen elutasította, és nem vettük a reformot a MAZSIHISZ-be. Oka nagyon egyszerű, a MAZSIHISZ alapszabályában benne van, hogy ez vitatható az egy másik kérdés, le van írva, hogy a MAZSIHISZ a Sulchan Áruach, a törvény alapján áll. Amikor valaki leírja a saját SZMSZ-ében, hogy ők min állnak, és ez nem ekvivalens a Sulchán Áruach-hal, akkor a rabbikarnak, aki a vallás döntőhözója a MAZSIHISZ-nek, akkor azt kell mondani, hogy nem. Tehát innentől fogva ez nem kérdés. A Messiásról szeretnék röviden annyit mondani, hogy nagyon-nagyon várjuk (nevetés), bízunk abban, hogy el fog jönni a messiási kor, amikor Ézsaiás prófétával írva a farkas együtt lakik a bárányal, és az emberek nem tartanak többet háborút. Ez a messiási kor, ez sajnos még nincs itt, nagyon várjuk mindannyian, mind zsidók, mind nem zsidók.

Balázs Gábor: *Az együtt tanulás, illetve a nők tanulási illetve tanítása egyike azoknak a problémáknak, amelyekre azt mondtam, hogy a modern ortodoxiának az egyik feladata, hogy megoldja. Ez gyakorlatban úgy működik, hogy nők igenis tanítanak, és együtt tanulnak a férfiakkal. Hogy ez háláchikusan teljesen rendben van-e, itt nem feltétlenül, tehát megoszlanak a modern ortodox közösségek és a rabbiknak a véleménye. Van olyan, aki megengedi, van olyan, aki úgy*

találja, hogy jobb ez, ha különválnak, úgy gondolom az egyik feladata a modern ortodoxiának, hogy a nők egyenjogúságát a tanuláson belül elismerje. Ezt idáig úgy, mint modern ortodoxiáról, nem lehet kijelenteni, hogy megtörtént. A modern ortodoxia is alakul, és nem biztos, hogy úgy, ahogy én szeretném. Az átélés és a szabályok megtartása, ez nem értem a distinkciót, számomra épp ez a lényege, tehát az átélés, a zsidó vallás átélését nem tudom máshogy elképzelni, mint a szabályok megtartásán keresztül. Tehát nem értem a kérdést.

Lózsi Tamás: Nem zárja ki a kettő egymást.

Balázs Gábor: Nem az, hogy nem zárja ki, hanem a zsidó vallásnak az átélése az a szabályok megtartásán keresztül történik, legalábbis számomra, mint modern ortodox zsidó számára.

Lózsi Tamás: Ő ezt fordítva értette.

Balázs Gábor: Lehet ezt érteni sokféleképpen, én azt tudom mondani, hogy számomra, mint modern ortodox zsidó számára, a szabályok megtartása jelenti a vallásnak az átélését és nem is tudom az ortodoxián belül ezt máshogy elképzelni. Ha nem tartom meg a szabályt, csak átélem a vallást, ez számomra értelmezhetetlen kijelentés, üres halmaz. A hozzánk tartozók számáról az szeretném mondani, hogy a modern ortodoxiához jelenleg Magyarországon kevés ember tartozik. Nincs számadatomban. A Messiás, erre kicsit hosszabban reagálnék. Tehát a modern ortodoxia egyértelműen várja a messiást, és szeretném itt leszögezni, tekintve, hogy az utóbbi években a lubavicsi mozgalom, az utóbbi évtizedben a lubavicsi mozgalomnak az egyik ága és nem az egész mozgalom, jelentős részt azt a véleményt képviselte, hogy az utolsó 1994-ben elhunyt Reb Menáchem Mendel maga az élő Messiás, tehát számomra az ortodox zsidósághoz tartozásnak az egyik kritériuma az, hogy én úgy gondolom, hogy 1994-ben meghalt Reb Menáchel Mendel, azóta nem él, nem várom a második eljövését, ő nem volt a Messiás, nem a földi megtestesülése az Örökkévalónak, illetve aki így gondolja, az a bálványimádás bűnét követi el, és nagyon érdekelne az, hogy az általam felsorolt négy mondat közül melyik az a mondat, amelyikkel a Slomó, mint lubavicsi rabbi, nem ért egyet.

Kelemen Kata: A szabályok betartása avagy a zsidóságnak az átélése. Azok számára, akiknek a számára ez egy releváns kérdés, akiknek ez egy létező kérdés, hívok mindenkit, hogy jöjjön el

hozzánk a Szim Salomba, meg a szóróanyagainkat is nézzék meg, meg a website-unkat is nézzék meg, nyilván most itt nincs erre lehetőség, meg keret arra, hogy mi egy milyen mintát, modellt nyújtunk arra, hogy hogyan lehet egy hiteles vallásos zsidó életet élni egy hierarchizált szabályrendszerrel, amiből lehet választani, és nem választani. Hogyha ez ütközik, és nagyon-nagyon sok olyan helyzet és eset van a mai zsidók életében, azt tapasztalom az életben, amikor ütközik a szabály azzal, hogy valaki hiteles zsidó életet élhessen, hogy akkor milyen választási lehetőségek vannak. Javaslom ezt további beszélgetések és személyes átélésre. A neológia kapcsolata a Szim Salommal, és hogy mi volt az akadályja annak, ha volt akadály, hogy eddig nem volt kapcsolat, illetve lehetséges-e kapcsolat, erre akkor én is válaszolnék. Radnóti Zoltán már elmondta, a mi MAZSIHISZ történetünket. Eddig mi egy teljes diszkriminációban voltunk, amelyben a MAZSIHISZ nem vett fel a tagjai közé. A kérdés az számomra az, és nem kaptuk semmiféle egyéb támogatást sem, se a MAZSIHISZ-től, sem semmilyen más vallásos intézményrendszerből.

Valaki: *Ti pályázati pénzeket kaptok.*

Kelemen Kata: *Most az elmúlt évben ugyanúgy kapunk, ahogy az összes civil szervezet kap, de vallásos zsidó irányzatként nem kaptunk semmiféle támogatást, és nincsen hivatalos elismertségben részünk most sem. Amennyiben a neológia azonosítja magát a MAZSIHISZ-szel e tekintetben, hogy nem ismeri el a reform zsidó irányzatot vallásos zsidó irányzatnak, miközben mi már, mint említettem, a világ legnagyobb számú vallásos zsidó irányzata a világban, az a reform zsidóság. Tehát amennyiben a neológia azonosítja magát ezzel, a MAZSIHISZ-nek ezzel az álláspontjával, akkor nehezen tudok elképzelni kapcsolatot a neológiával. Akkor, hogyha a neológia nem azonosítja magát a MAZSIHISZ-szel e tekintetben, és mi itt most kollégaként ülünk Radnóti Zolival, és a továbbiakban is autentikus zsidóként lesznek elismerve a neológia számára a Szim Salom tagok is, akkor nagyon is el tudok képzelni kapcsolatot, és azt gondolom, hogy rengeteg dolgot lehetne itt együtt csinálni a neológ zsinagógáknak és a reform zsinagógáknak. Tanulási programokat, mindenfélét, lehet ezen gondolkozni, olyasmiket, amivel erősítenénk a magyarországi zsidóságot, együtt. A létszámmal is kapcsolatban. Reflektálnék Lózi Tamásnak a gondolataira, illetve állításaira, amennyiben az ortodoxia tulajdonképpen sokkal nagyobb vonzásteret biztosít, mint csak a szűken vett ortodoxia, mert a reformoknak, és a reform zsidóknak is például lehetőséget nyújt a zsidó intézményrendszernek a használatára. Ehhez azt az egyetlen egy szomorú ellenpéldát*

szeretném mondani, hogy a mikvót említette Lócsi Tamás, hogy abból a bizonyos mikvéből, amit állítólag az ortodoxia biztosít mindenki számára, mi reform-zsidók ki vagyunk tiltva a mai napig. És a legnagyobb problémát jelentett az elmúlt években nekem, hogy a mi betérőinket, mert nagyon jelentős és aktív a betérési mozgalom a Szim Salomban, azt a kötelezettséget, hogy a betérőknek alá kell merülni a mikvében, ezt teljesíteni tudjuk. Külföldre kell emiatt elmennünk, vagy titokban becsempésződni, szóval a legmúltatlanabb, és legborzalmasabb dolgok. Úgyhogy bár úgy lenne, és akkor én remélem, hogy ezekből a szavakból most az következik, hogy a jövőben ez egy lehetőség lesz, hogy a magyarországi ortodoxia által fenntartott zsidó intézményrendszer az valóban minden vallásos zsidó közösség, közösségként és egyénként is használni tudja majd, és rendelkezésünkre fog állni. A létszámunkról. Mindazon diszkrimináció közepette, amiben eddig részünk volt, elhallgatások, nem elfogadás, kifejezett elhallgatások, például zsinagógát sem kaptunk, jelenleg körülbelül 100 és 200 között van a Szim Salom tagok száma. 100 körüli az állandó létszám, ehhez még plusz családok és gyerekek tartoznak. A közös kommunális széderünkön és Ros HaSanánkon, amire a Dunapalotát szoktuk kibérelni, miután nincs megfelelő helyiségünk ennyi ember számára, körülbelül 130-140-es létszámunk szokott lenni. A további vonzás a holdudvara a közösségünknek körülbelül olyan 400-ra teszem. Szimpatizánsok, érdeklődők, akik természetesen kapják a Hírlevelünket. És akkor a Messiás. A Messiásról pedig igen, várjuk a Messiást mi is, talán még inkább várjuk a messiniasztikus kort. Azt, hogy egy személyes Messiás figurát képzelünk-e el a mindenkori zsidó remény és optimizmus metaforájaként, szimbólumaként, amelyet a rítus szinten tartunk is, az Éliahu Hanavi-t énekeljük a havdalan, a széderen az elijáhu poharát stb. de ezen túlmenően a liturgiában is megjelenik az a reform zsidó gondolat, hogy a messiniasztikus hitünk inkább egy messiniasztikus korra vonatkozik. Egy jobb kor eljövételére vonatkozik. Mi a liturgiában is a Goélt a megváltót a göulára cseréljük, a megváltásra, és nagyon szorosan hozzákapsoljuk a messianizmus fogalmához a másik alapvető zsidó értéket és fogalmat, a Tikun Olamot, ami a világ összerakására, a világ megjavítására vonatkozó emberi és zsidó erőfeszítéseknek, egy aktív erőfeszítésről szól, arról, hogy mi magunk emberek, zsidók, közösségben is és egyénileg is járuljunk hozzá ahhoz, hogy a messiniasztikus kor bekövetkezzék. Egy rövid történetet, csak egy kis példázatot mondok még el ehhez. Egy Náthán rabbinak a faültetéséről szóló történetét. Egy rabbiról és egy kertészről szól a történet, akik barátok voltak. A kertész kiment a kertjébe, hogy elültessen néhány fát. Munkája közben óriási tömeg közeledését hallotta. A várostól körülbelül egy mérföld távolságra. A városkapunál gomolygó porfelhőt kavart az a több száz ember, akik a közeli mezőre igyekeztek. A közelgő tömeg láttán a rabbi és a kertész abbahagyták munkájukat. Férfiak, nők,

gyerekek menete haladt el előttük, az ég felé fordították arcukat, táncoltak, örömmámorban úsztak, és hálaimákat zengtek. És amikor odaértek hozzájuk, akkor a vezetőjük odakiáltott nekik, gyertek gyorsan, eljött a Messiás, üdvözljük a Messiást, menjünk köszönteni. A kertész félredobta a kapáját és csatlakozni akart a menethez, de a rabbi nem engedte. Amikor a tömeg eltűnt és ők egyedül maradtak, akkor a kertész dühös szemrehányásban tört ki: hogy merészeltél visszatartani a Messiástól? A rabbi meg csak fogta a félredobott kapát, és visszaadta a barátja kezébe, Messiások jönnek és mennek, mondta kedvesen, de a faültetés feladata örök. És így mondja Náthán rabbi a példázat tanulsága szerint, ha éppen fát ültetsz, és közben azzal jönnek hozzád, hogy gyere, köszöntsd a Messiást, akkor először fejezd be a faültetést, és csak azután menj a Messiáshoz. A megváltás magában az ültetésben van.

Lócsi Tamás: Sarkalatos dolog a zsidóságban, hozzá kell tennem, mert itt félreértés van, az, hogy bárki nem mehet be a mikvébe, a mikve rituális fürdő, csakhogy két funkciója van a rituális fürdőnek, a konverciónak is az egyik lépése, tehát a betérésnek is az egyik elengedhetetlen lépése. De zsidó nőknek a havi ciklust követően, erre is van pontosan a háláchá, rituális fürdőbe kell menni. Azt állítani, hogy a mikvébe nem mehet be valaki, aki használni akarja a mikvét, ez egy durva csúsztatás, ez egy durva csúsztatás. Az, ha valóban a reform betéréseknek nem ad az ortodox hitközség esetleg teret a mikvében, azt megértem, és így is jó, habár nem értem, miért kell reform betérést tartani, amikor mindegy, hogy milyen ágon zsidó az ember. Tehát mindenképpen a rituális fürdő, az ortodox hitközség által fenntartott rituális fürdő nyitva van mindenki számára, senki nincs kizárva, ez egy alapkőve a zsidóságnak. A rituális fürdőt az ortodox hitközség tartja fenn, a háború óta egyfolytában. Szatmári, amerikai segítséggel a nők részére új mikve épült, a hitközségünk mostantól fogva ezt is fenntartja, az ortodox hitközség, senki nincs kizárva a mikvőzés lehetőségéből.

Köves Slomó: Rövidre fogom. Nagyon sok kérdés van. Az első visszareferálnék Radnóti Zoltánnak a hozzászólására, a Zolinak. Említette a történetet a Baruch-hal a Baruch rabbival, hogy ezt a kitélt tette, hogy csak akkor küldi jesiva bóchereket táncolni, hogyha a hölgyek függöny mögé kerülnek. Azt hiszem a legjobb megoldás az lett volna, ha kértél volna pár fiatal lányt is, és azok a lányokat is megtáncoltatták volna.

Radnóti Zoltán: Én komolyan mondtam, te viccből válaszoltál.

Köves Slomó: Nem. Ezt én komolyan gondolom. A modern ortodoxiától meglepődve hallottam, hogy engedékenyek ezek szerint a női előadás kapcsán, és nem feltételezik a férfiakra, hogy férfias

hajlamaiknak teret adnak, ezek szerint akkor meg lesz engedve a női rabbi a modern ortodoxoknál? A következő pont, amit följegyeztem magamnak, csak egy szóval visszautalva még a statusquo-ra, nem lubavicsi rabbik újították meg a státusquot. A státusquo hitközségnek több száz tagja van jelenleg, ezek közül egyedül én vagyok tudomásom szerint lubavicsi. A Messiásra föltett kérdéssre azt kell mondja, hogy mind a négy mondatoddal egyet értek, mivel a Maimonidesz egész egyértelműen kimondja, hogy az a Messiás, amelyik meghalt, akiről azt gondoltuk, hogy Messiás, és ő meghalt, akkor ez a legnagyobb bizonyítéka annak, hogy ő többé nem lehet messiás, így más választásom nincs, habár lelkileg nehéz volt elfogadnom, 1994-ben láttuk azt, hogy ez az esély véget ért, és a rebbe nem Messiás és nem is lesz Messiás. Az viszont, hogy valakiről azt gondolni, hogy Messiás, tehát még 1994 előtt, ez nem egy új dolog, a Talmud is már azt mondja, (...) hogyha ez a halottak között lenne, azok, akik már nem élnek, de abban az időben jött volna el a Messiás, amikor még éltek, akkor ez a ... lett volna a Messiás, ..., ha ma jön el a Messiás, akkor rabbi ... lenne a Messiás, és ez mindig is egy elfogadott dolog volt. Azzal kapcsolatban, hogy a kaddis, azt hiszem hogy itt a választ már megkaptuk. A kaddisnál a halaha nem is kívánja meg hogy minjen legyen, ha nő mondja a kaddist, hanem elmondhatja saját maga otthon a kaddist. Azt, hogy nem mondhatja közösségben hangosan, ennek megint csak a szemérmesség, diszkréció, szemérmességi okai vannak. Még egy szót a magyar ortodoxiáról. A magyar ortodoxiáról sokszor elhangzott, hogy kihalt és gyenge, és így tovább. Erre még azt jegyezném meg, hogy a magyar ortodoxia él, sokkal erősebben él, mint a magyar neológia, menjünk el Brooklyn-ba, vagy Bnai Brak-ba, vagy bárhova a világon, ahol a magyar ortodoxia él tovább. Az egyenjogúság, a nők emancipációja is elhangzott itt. Kérdés, és a mikve is felmerült. A kérdésem az lenne, hogy a háláchá előírja a nőknek, hogy a havi ciklust követően a mikvébe menjenek, és ez egy olyan micvá, amit kizárólag nők tarthatnak meg. Hogyha a nőket a férfiak szintjére emeljük a tfilin és a tálisz kapcsán, hogy ezt nők is hordhatják, esetleg a reform irányzat a férfiaknak előírja, hogy havonta menjenek a mikvébe? A női ciklust követően ők is a feleségükkel együtt menjenek, ez lenne a befejező kérdésem. Én azt gondolom, hogy ez egy csúsztatás, nem arról van szó, hogy a nők nem egyenjogúak, hanem mindenkinek megvan a maga feladata, mindenkinek megvan a maga célja az életben. Ez olyan, mintha egy focicsapatban a kapus azt mondaná, miért vagyok én kizárva, én soha nem lőhetek gólt, maximum öngólt, megyek én is csatárnak, hogy hadd rúghassak gólokat. Ez fölborítaná a csapat szerepét, és mindenki számára egyértelmű, hogy ugyanolyan fontos a kapus, mint a csatár. Erről a leginkább és a legautentikusabban azt hiszem az ortodox zsidó nők nyilatkozhatnának, én a feleségemtől még soha

nem hallottam, hogy nem egyenjogú, és én irigyelem, hogy a havi ciklus után ő megy a mikvébe.
Köszönöm.

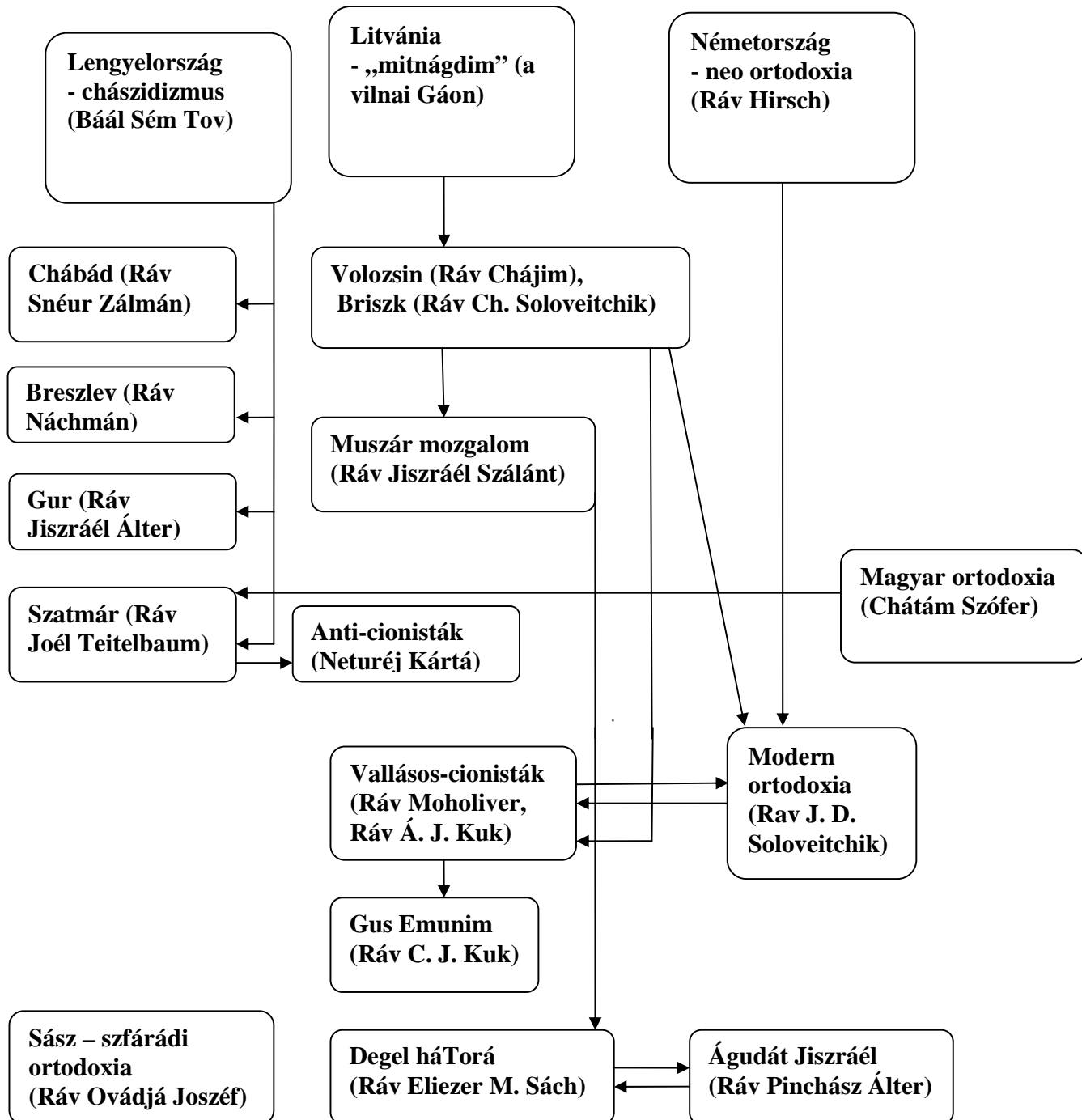
Moderátor: Köszönöm. Remélem, hogy tovább fogjuk még boncolgatni a kérdéseket. Köszönet a résztvevőknek a lelkesedésükért és a türelmükért. És még egyszer köszönet a Maron egyesületnek, hogy összehozta ezt a mostani beszélgetést. Köszönöm.

XV. Appendix 6. A Chábád Lubavics irányzat kiterjedésének térképe Európában



www.jta.org/chabad-growth

I. Appendix 7. Az ortodox zsidóság irányzatai (készítette Dov Lévy rabbi és Dénes Gergő) Az ortodox zsidóság irányzatai



XVII. Appendix 8. Egy oldal illusztráció a szombattartás egyik mozzanatából

Rabbi Yehoshua Neuwirth: Shmirat Shabbath Kehilchata – A Guide to the Practical Observance of the Shabbath.

Jerusalem-New York 2002.

Fordította, összefoglalta Dénes Anna

9. fejezet

Konzervdobozok, üvegek és más tartályok kinyitása szombaton és ünneppon

1. Sok és bonyolult szabály, ezért lehetőleg szombat/ünnep előtt nyissuk ki a dobozokat. Lepecsételt dobozokra, konzervdobozokra, visszacsavarható kupakkal lezárt üvegekre és minden hasonló, lezárt tartályra vonatkoznak a szabályok.
2. Zacskokat, konzervdobozokat és más, hasonlóképpen lezárt tartályokat (pl. cukros zacskó), amelyeket használhatunk a kinyitás után is, nem szabad kinyitni szombaton/ünnepponon, hacsak nem rongáljuk meg a kinyitás előtt/alatt, hogy ne lehessen többé tartálynak használni őket, és a tartalmukat egy másik tartályba kell áttenni. Még akkor is így van ez, ha nem akarjuk újra használni a tartályt. Ok: a kinyitás teszi a tartályt használható dologgá, mivel korábban csak annak a külső héja volt, ami belül volt, és nem volt alkalmas semmi más célra.
3. A lentebbi esetek kivételével ugyanígy tilos kinyitni szombaton és ünnepponon kartondobozokat, táskákat, kannákat és más lezárt tartályokat, melyeket nem szokás használni felbontás és kiürítés után, de szokás, hogy felbontás után az eredeti tartalmát benne tároljuk. Példák: befőttek, tej, gyümölcsle doboza, műanyag tejeszacskó, gumival lezárt cukros zacskó, vagy kenyeres zsák, nyomás által bezárt, összeragasztott, vagy lepecsételt műanyag zacskók, macesz. Ha a felbontás előtt, vagy a felbontás során alkalmatlanná tesszük a konzervdobozt, zacskót, csomagot, stb. a további használatra azzal, hogy kilyukasztjuk, vagy eltépjük az oldalát, vagy az alját, akkor ki szabad nyitni szombaton és ünnepponon is. Kinyithatunk így pl. zöldségkonzervet, még akkor is, ha a lé (amit amúgy is kidobnánk), kifolyik a lyukon. Ez nem tartozik a válogatás tilalma alá, mert az, hogy kifolyik a lé, nem szándékos és véletlen következménye a doboz kilyukasztásának. Nem szabad

azonban a folyadékot kiönteni, hanem az ételt kell kiszedni. Azt is megtehetjük, hogy csak félig nyitjuk ki a konzerv tetejét, majd felhajtjuk a fedőt, és azonnal kivesszük a dobozból a tartalmát. Vannak olyanok, akik megengedik, hogy azokat a konzerveket, zacskókat, papírzsákokat, amelyeket rendszeren nem használunk fel újra, még tönkretetés nélkül is kinyissuk, amennyiben valóban nem célunk az újrahasznosítás, és nem akarunk a könnyebb használat kedvéért speciális alakú lyukat vágni

4. Olyan zacskókat, amelyeket általában azonnal a felbontás után kiürítünk, és eldobunk, pl. szállodai cukor, a megszokott módon ki szabad nyitni szombaton és ünnepeken, de vigyázzunk, nehogy betűt, vagy képet tépjünk el, és ha valóban eldobjuk, amint kinyitottuk, akkor egy arra kijelölt vonal mentén is felvághatjuk.
5. Tilos speciális formájú/méretű lyukat vágni egy tartályra, hogy megkönnyítsük a tartály tartalmának kivételét, erre a szabályra kell figyelni olajosüveg, vagy cukros zacskó kinyitásánál.
6. Az előző szabály igaz arra is, ha jelzés mentén akarunk valamit kilyukasztani, pl. hintőport.
7. Műanyag edény lezárt száját nem szabad levágni, pl. folyékony tisztítószerek doboza gyakran ilyen, az ilyen típusú üveget ki kell lyukasztani, vagy az oldalát el kell tépni.
8. Felvágott, összehajtogatott wc-papír dobozát nem szabad a perforálás, vagy a jelzés mentén kinyitni, hogy könnyebbé tegyük a papír kivételét. A dobozt fel kell tépni, és minden papírt ki kell venni belőle.
9. Összekapcsozott papír-/ műanyagzacskókat ki szabad nyitni úgy, hogy kivesszük a kapszokat.
10. Leragasztott kartondobozokat, vagy papírba csomagolt dobozokat ki szabad bontani ha a 12. pontban felsorolt feltételek teljesülnek.
11. A 12. pont szigorú betartásával fel szabad tépni a következők pecsétjeit: üveget takaró papírzárjegy, csokipapír, instant kávé üvegének védőfóliája (akár papírból, akár más anyagból van), joghurt, tejföl fóliája. (Meg kell jegyezni, hogy a nem-zsidótól származó edényeket bizonyos kivételekkel használat előtt meg kell meríteni a mikvében. Nem-zsidó által készített vagy tőle vásárolt edényt, melyet

- visszazárható fedő takar, amelynek az eltávolítása, és visszatétele nem változtatja meg az edény alakját (pl. instant kávé vagy tejpor doboza), amennyiben étel tárolására akarjuk a későbbiekben használni, meg kell meríteni az újrafelhasználás előtt. Azonban az ételt tartalmazó konzervdobozokat nem kell megmeríteni, mivel azokat csak a felbontás teszi edénnyé. Szombaton és ünnepnapon nem szabad megmeríteni az edényeket a mikvében.
12. Még akkor is, ha ki szabad nyitni a lezárást, vagy a csomagolást, akár papírról, akár más anyagról van szó, a következő feltételeknek kell teljesülniük: el kell rontani a csomagolást, nem szabad óvatosan feltépni, hogy épen maradjon, vagy egy bizonyos része (pl.: nyereményről, kedvezményről szóló rész) épen maradjon. Ez ugyanúgy érvényes akkor, amikor magát a papírt, vagy lezárást tépjük el, vagy amikor két összeragadt papír- vagy kartondarabot tépünk szét. Feliratot, képeket nem szabad eltépni.
 13. Tilos lezárni egy zacskót úgy, hogy hajlítható fém- vagy műanyagzalagot teszünk rá, és összecsavarjuk a szalag végeit, vagy kinyitni egy zacskót, amelyet ilyen módon zártak le. Ha nem tudjuk eltörés nélkül levenni a szalagot, ha pl. nagyon szorosan van rögzítve, akkor elpattinthatjuk, sőt, még egy késsel is elvágthatjuk, amennyiben ezt úgy tesszük, hogy használhatatlanná válik általa a tárgy.
 14. Ugyanez vonatkozik a fonállal lezárt dobozokra, zacskókra.
 15. Ugyanez vonatkozik arra a madzagra, amire fűgét, vagy más gyümölcsöt, zöldséget fűztek fel, elszakíthatjuk, késsel is elvágthatjuk, ha további használatra alkalmatlanná tesszük.
 16. Nem szabad becsomózni egy nejlonzacskót, vagy kicsomózni azt, az ilyen módon lezárt zacskót ki kell szakítani, ha ki akarjuk nyitni.
 17. Üveg kupakját nem szabad levenni, ha a nyitás maga tenné használható edénnyé a kupakot, még akkor is, ha egyébként nem akarjuk feltenni-levenni a kupakot. Ez a tilalom vonatkozik arra a típusra, amit lecsavarunk, és a kinyitáskor egy gyűrű marad az üveg nyaka körül. Valószínűleg arra a kupaktípusra is vonatkozik, amelyeknek a kinyitáskor az alsó része eltörik, és szétnyílik. Az ilyen típusú kupakokat ki kell lyukasztani kalapáccsal, vagy tűvel, ha megtehetjük ezt anélkül

- hogy feliratot vagy képet kéne megrongálnunk. Ha elég nagy rajta a lyuk ahhoz, hogy a továbbiakban használhatatlan legyen, akkor már ki szabad nyitni rendesen is.
18. Egyes termékeket, pl. zabdarát néha úgy árusítanak, hogy a tetőt a dobozhoz rögzítik egy fémből vagy más anyagból készült szál segítségével. Nem szabad az ilyen típusú konzervdobozt úgy felnyitni, hogy kihúzzuk a szálát, mert azzal elválasztanánk a felső és az alsó részt egymástól, amivel használható fedővé, ill. tartállyá tennénk a két részt.
 19. Cumisüvegen vagy sószórón lyukat csinálni vagy lyukat kitágítani nem szabad, azonban a lyukat eltömítő anyagot el szabad távolítani.
 20. Söröskupakkal vagy dugóval lezárt üveget ki szabad nyitni akár egy arra a célra tervezett eszköz, sörnyitó, vagy dugóhúzó segítségével is. Ha a kupakon viasz, vagy más hasonló anyag van, amin felirat, vagy kép van, akkor azt le kell törölni a szombat bejövetele előtt.
 21. Vákuumzárású üveg (lekváros) tetejének levételét megkönnyíthetjük azzal, hogy kilyukasztjuk a fedőt.
 22. A fentiek szombatára és ünnepeire is vonatkoznak. Ezért még ünnepnapon sem szabad: lezárt konzervet, zacskót, csomagot kinyitni, kilyukasztani konzervet vagy más lezárt tartályt, levágni egy lezárt üveg végét, kikötni/bekötni csomót, kinyitni/bezární egy zacskót úgy, hogy egy fémszálat letekerünk/rákötünk., kivéve a fent leírt körülmények közt.
 23. Ha rájöttünk, hogy nem megengedett módon nyitottunk ki valamit, akkor ettől függetlenül használhatjuk akár ugyanazon a szombaton vagy ünnepnapon.
 24. Üveget betehetünk hideg vízbe, hogy lehűtsük a tartalmát, attól függetlenül, hogy az üvegre ragasztott cédula leázhat a vízben. Azt a cédulát, ami már nagyrészt leázott a vízben, lehúzzhatjuk.
 25. Nem szabad lépni papírt a gurigáról sem a perforáció mentén, sem ott, ahol nincs perforálva, sem pedig egy speciális, hegyes szélű részen. Példák: csomagolópapír, papírtörlő, vécépapír.
 26. Termosz dugaszát betekerhetjük anyagba, hogy még inkább légmentesen lezárjuk a termoszt, ha nincs teljesen teletöltve folyadékkal. Csurig töltött termoszra nem

szabad anyagba csavart dugót tenni, sem ilyen dugót eltávolítani belőle, mert kinyomhatunk a textilből folyadékot, ami tilos.

27. Termoszra felcsavarhatjuk vagy róla lecsavarhatjuk a tetejét. Nem szabad szétszedni a termoszt külső és belső részre, vagy összerakni a két részt, mert ez nem a mindennapos használat része. Ennek az az oka, hogy a termosz attól lesz teljes, hogy rajta van a külső része is, és valaminek a befejezése tilos szombaton és ünnepnapon.

Returning to the Religion

My Ph.D. dissertation reverberate on the following questions: What kind of Jewish groups, communities are in present in Hungary? What conditions led to the reverting of Jewish traditions in Hungary? What are the steps of optional Jewish rebuilt identity, the ways of returning?

Based on a controversial but significantly not representative survey of ELTE Sociological Ethnic Minority Institute, 20 per cent of Jews born between 1966-1979 seem to be part of a so called “re-turners” group of which ones 10 per cent are strictly religious. The survey demonstrates that the younger generation is more committed to the positive aspects of Judaism and devoutness of Jewish lifestyle compared to those generations experiencing the *Soah* and born after WW II (Kovács 2002:25). The main characteristic of the returnees is, that they keep and celebrate more traditional elements of the Jewish religion than their parents did.

However, my research shows that 100 per cent of the young orthodox generation definitely is *baal teshuva*, namely re-turner (and converted, a category I do not focus on here). *Baal teshuva* in Hebrew means returnee, or a “born again Jew”. A person who learns his forgotten original traditions starts living according to the Jewish law, the *háláchá*.

My fieldwork was not limited to one synagogue or to a single community but was spread across different synagogues connected to different Jewish directions. These synagogue communities, although they strongly interfere with each other, have diverse opinions about the *baal teshuva* status, and about whom they consider a *baal teshuva*.

Stating that religious young Jewish generations in Hungary stand repented and converted people (the last one not covered in this paper), I dare to state that traditional religious lifestyle is chosen as a temporarily lifestyle whereby it is not the question anymore to be born in it.

My studies and interviews brought me to the conclusion that background readings, definitions and explanations focusing on *baal teshuva*s in Israel and the USA can hardly or not at all be used to explain the Hungarian *baal teshuva* phenomenon. This is caused not only by historic preliminaries but also by contemporary Jewish social structure, infrastructure and ways of education. In addition, descents in most cases seem to be obscure or mingled and not secondary for Jewish rights at all, so *baal teshuva* status is problematic in many ways. That is why a *halakhic* mother side heritage Jewish origin should be the only category I made since I have not considered conversion to Judaism but reversion to it. The offspring of mixed families, in which the father side heritage is emphatic, are to *convert* to the religion based on Jewish traditions, are not entitled as *baal teshuva*. Altered interpretation and practice of Jewish tradition make *baal teshuva* status

even more problematic, in other words, it is doubtful to call baal teshuva in the same way the ones keeping kashrus and Sabbath and the ones keeping symbolically and occasionally kosher and celebrating only Friday evenings. I do not mean to assert that baal teshuva groups can be differentiated or exactly defined according to being religious or less religious, but I indicated and considered these aspects via the interviews and through my interpretations

It seemed that interviews, baal teshuva macro-structures, terminology, logic of inner-motivation, rational technique revolved around the pattern of romance jargon, rhetoric and motive building structure.

The act of baal teshuva can be perceived as ethnic returning relating to the first step of identification. Religious and ethnic returning could seldom be separated or identified. Since the returnee Baal teshuva status requires an intellectual effort of re-learning the Jewish tradition, the intellectual gesture of re-learning involves a more reflective, critical attitude towards the tradition compared with those who are automatically socialized in this knowledge in their families.

This critical attitude influences traditional interpretations of religious institutions calling themselves authentic. Some institutions try to seclude themselves of exterior confrontation, which consists of raised questions by baal teshuvras. These questions reflect upon answers, customs taken for granted in religious communities and reorganize the formal bequeathing of traditional Jewish institutions, which are to operate in renewed framework. Religious schools and their institutions, such as modern orthodoxy, often include the outside perspective (from where the baal teshuvras are coming from) in their principles, and a *modus vivendi* which relieve the obstacles dominating in Jewish Diasporas between isolated Jews and the civil lifestyle; like this they foreshadow that both ways of life can be viable. The policy of returners who created modern orthodoxy, suggests that the tradition-passing- discontinuity can be bridged by studying, but on the other hand also reinforces the idea that (as opposed to the traditional, halakhic, essentialist concept of being born in a tradition) the new observant religious Jewish identity is more based on free decision.

Visszatérők a zsidó valláshoz

- összefoglaló -

A disszertációmban a következőkről lesz szó:

Az I. fejezet négy alegységének célja a jelenkori zsidó valláshoz való visszatérés jelenségének témáját és az erre vonatkozó társadalomtudományi kérdéseket meghatározni.

1. A *Problémafelvetés* alfejezetben körvonalazni próbálom a valláshoz való visszatérők (báál tsuvá) „jellemzőit”. A dolgozat során, a fejezetek konkrét kérdéseinél kiderül, hogy meghatározhatóak ugyan a mérhető paraméterei annak, hogy ki miként számít báál tsuvának, azonban ez nem viszi előre a kutatást. Ezért konkrét társadalmi jelenségek mozgásának elemzésében a báál tsuvá státus mibenléte többször újraíródik, folyamatosan korrigálódik. Éppen ezért kénytelen vagyok újra és újra körvonalazni a fogalmat, szemléltetve azt, hogy voltaképpen nem lehetséges rögzíteni egy definíciót, hiszen a báál tsuvaság mozgásban lévő, számos körülménytől függő identitásállapot.

Ugyanebben a fejezetben felteszem a munkám során felmerülő, problémákra utaló kérdéseket, amelyeknek summája a következőképpen hangozhat: miként alakult ki a vallási hagyományoktól való elszakadás, és milyen módon lett erre válasz a valláshoz való visszatérés jelensége?

2. A *kutatási módszerek és értelmezési szemlélet* alfejezetben a kritikával alkalmazott résztvevő megfigyelés módszerének buktatóira és alkalmazhatóságára világítok rá. E mellett alkalmazom a kulturális antropológia és a néprajz más adatgyűjtő és értelmező módszereit is, mint például a dokumentálódás, leírás, kérdőívezés, történeti perspektívába helyezés, összehasonlítás.

3. A *báál tsuvá szakirodalom áttekintése* fejezetből kiderül, hogy magyar nyelvű, magyarországi báál tsuvá szakirodalom nincs, továbbá jelzem, hogy milyen jellegű kérdésekben használom az izraeli és amerikai báál tsuvá szakirodalmat. A külföldi báál tsuvá jelenségre vonatkozó szakirodalmi áttekintésem nem teljes, ugyanakkor ebben a részben nem tértem ki sem a „belső” vallási kiadványokra, sem más vallások megtérés-szakirodalmára. Jelzem azonban azt, hogy a vallásokhoz való visszatérés nem a zsidó vallás 21. századi sajátossága, hanem olyan globális

tendencia, amely nemcsak a nagy világvallások, hanem a szabadegyházak, kiségyházak és a szekták körül is észlelhető.

4. *Az előfeltevések és fogalomtisztázások* fejezetben megkíséreltem bevezetést nyújtani olyan fogalmakba mint a megtérés, visszatérés, vallásosság, háláchá (vallásjog), tradíció, outreach (térítés), amelyek a zsidó vallás kontextusában másként értendők, más jelentésben használatosak, mint a keresztény kultúrában.

II. **A Báál tsuvá, tsuvá tevés a hagyomány klasszikus írásaiban** fejezetben röviden összefoglalom a Tanachban (Bibliában), a Talmudban és Máimonidész Hikkhot tesuva könyvéből szemelgetett tsuvá-értelmezéseket, csupán szemléltetve a fogalom eredetét, jelentőségét és mai jelentésváltozását.

III. **A vallási hagyománytól való elszakadás körülményei** fejezet a valláshoz való visszatérés előzményét, a hagyománytól való elszakadás okait, módját és ennek megnyilvánulását vizsgálja az 1980-as és 1990-es években írt történettudományi, történetpszichológiai és szociálpszichológiai tanulmányok szemléletének összevetésén keresztül.

1. *A Soá magyarországi sajátosságai* alfejezetben történeti perspektívába helyezem a zsidóság eltávolodását a vallásos létformától, és azt a szakirodalmat elemzem, amely a vallástól való eltávolodás okaira keres a válaszokat. Ehhez tartozik az a kérdés, hogy milyen módon értelmezte a magyarországi zsidóság a magyar nemzeti kisebbség--többség viszonyában a Soát, hol és hogyan keres a zsidóság erre magyarázatot, a bűnösöket, és milyen „közös múltra tekint” vissza azzal a néppel, amelyhez a későbbiekben látszólag akkulturálódik.

2. *A Soá utáni identitásopciók az 1990-es évek társadalomtudományi diskurzusában* című alfejezet a szocialista államba beépülő zsidóság identitásstratégiáit, az ezekre utaló külső neoantiszemita sztereotípiákat és a háború utáni történelemszemlélet zsidó--magyar különbségét tárgyalja. A fejezet célja annak az ok-okozat sorozatnak a fokozatos bemutatása, amelynek során nemcsak a hagyományhű zsidóként való lét, hanem egyáltalán a zsidóként való deklarált identitás is ellehetetlenült. Paradox módon a kisebbség--többség viszonya – a szocializmusba való kezdeti integrációval arányosan – egyre feszültebbé vált.

3. *A „hallgatás stratégiája”, a rejtőzködő életmód* alfejezet a fentiek következtében kialakult állapot olyan elemzését mutatja be, amely szerint a zsidóság különféle identitás-rejtő stratégiákat gyakorolt ahhoz, hogy származását és kulturális örökségét a társadalom és a saját utódai számára tudatosan elrejtse, tagadja, illetve a Soá okozta családi veszteségeket elhallgassa.

4. *Attitűdváltás? 1980-as évek* alfejezet olyan hivatkozásokat tartalmaz, amelyek arra utalnak, hogy negyven év „hallgatás” és „rejtezés” után a zsidóság megtöri ezt, és a zsidóként való meg- és felszólalás vagy a korábban kiiktatott zsidó-téma megjelenik a szépirodalomban, a társadalomtudományokban és a vallásos élet nyilvánosabb mozzanataiban.

5. *„Zsidó reneszánsz”, az idézőjel distancia-problémája* alfejezetben a rendszerváltás körül elszaporodó zsidó kulturális, közéleti, vallási intézményrendszereket sorolom fel, felidézve az erről való beszédmódot ahhoz,

hogy megmutatkozzon az a megnyilvánulási láz, eufória, amely a „zsidó reneszánsz” címkét inspirálta. Különösen azokra az intézményekre, újraalakult szervezetekre teszem a hangsúlyt, amelyek a vallási hagyomány visszatartásában, a zsidó identitás értékesnek való feltüntetésében vállaltak szerepet. A fejezet célja a hagyományhoz, a zsidó identitás valamely aspektusához való visszatérés intencióinak és módjainak bemutatása.

A III. fejezet voltaképpen egy akció--reakció következetes történelmi modellje lehetne, azonban finomabb módszerek mégsem ilyen egyszerű képletet tükröznek. Az interjúim visszaemlékezései helyenként differenciáltabb képet mutatnak, mint az a társadalomtudományi szakirodalom, amely az egyenesvonalú asszimilációs folyamatot írja le. A visszaemlékezések tanúsága szerint a „hallgatás” évtizedeiben, a „rejtéskor” is szervezett kóser infrastruktúra és vallásos közösségi élet, vallásos oktatás folyt. Vagyis egyrészt létezett a származás-tagadó tendencia, másrészt a rejtett ortodox vallásosság. Ez utóbbiról a szakirodalomból szinte semmit sem tudunk, csupán a mai idős, külföldön élő generáció visszazemlékezéseiből.

IV. A visszatérés helyei című fejezetben térek rá a báál tsuvák vallási közösségeinek bemutatására. A fejezet három dimenzióban vizsgálja az irányzatokat: a múlt (történet, hagyomány és ennek megteremtése), a jelenlegi deklarált hitelvek és az empirikus kutatás során megfigyelt tényleges praxis felől. Az elemzések itt egyrészt arra a múltbéli hagyományra irányulnak, amelyhez a jelenlegi irányzatok visszatérni szeretnének, ugyanakkor igyekszem bemutatni azokat a retorikai eszközöket, ahogyan az egyes közösségek, irányzatok megteremtik e múltba vezető hidat önmaguknak, amely általában a háború előtti úgynevezett zsidó vallási *diversity* aranykorához kapcsol vissza.

A zsidó irányzatok intézményesülése és ezek hagyomány- és történelem-értelmezése című alfejezet a mai szinkron viták hivatkozásainak megértéséhez ad kulcsot, ezért visszautal a 19. századi ortodox-neológ konfliktusra. A zsidó irányzatokat és az ezekhez tartozó közösségeket a következő szempontok alapján próbálom megragadni a 2-6 alfejezetben: miként teremt létjogosultságot az újonnan szerveződő vallási közösség, miként teremt „saját” hagyományokat és ezt erősítő kontinuitást? Miként viszonyul a háláchán (vallásjogon) alapuló zsidó tradicionális életvitelhez? (Azaz melyek a „hitelvei”?) Miként kezeli a modernizációs körülményeket ezen újonnan felfedezett, felélesztett, tanult hagyományos életvitel gyakorlatában? Empirikus kutatás alapján: miként nyilvánulnak meg a hitelvek (azaz a deklarált tradícióhoz való viszony), és mit mutat a gyakorlat? Melyek a báál tsuvá tanult hagyomány-kompromisszumai? Miként szerveződnek meg ezek a közösségek, és hogyan szerzik újabb tagjaikat? (Ez utóbbi térítő tevékenységet a szakirodalom terminus technicusával *outreachnak* nevezem.) Milyen jellegű konfliktusok és átjárások vannak e közösségek között?

A dolgozat során tárgyalt, jelenlegi, magyarországi intézményesült formában létező öt irányzat a következő: 1. reform, 2. Chábád Lubavics, 3. neológia, 4. hagyományos ortodoxia, 5. modern ortodoxia.

V. **A Báál tsuvá mozgalmak és jelenségek** fejezet két részben összeveti a külföldön észlelt és a külföldi társadalomtudományban mozgalomnak tekintett zsidó valláshoz való visszatéréseket a magyarországi tapasztalatokkal. A fejezet konklúziója szerint a magyarországi vallási hagyományokhoz való visszatérés különböző hullámokban jelentkezett, amelyek köthetőek ugyan politikai eseményekhez (például az 1967-es izraeli vagy a jom kippuri háborúhoz), de ezek a hullámok nem nevezhetőek mozgalomnak.

VI. **Budapesti visszatérés-történetek** című fejezet alfejezetei lépésről lépésre mutatják be 50 interjú és 202 eset alapján a visszatérés, visszatatanulás stádiumait és a báál tsuvá életmód problémáit. A fejezet olyan kérdéseket vizsgál meg például, hogy miként magyarázzák (ki) a vegyes származást, a hagyomány nélküli család történetét, sokszor ködösítve, hamisítva ezt azért, hogy a hagyomány ismeretére, a háláchikusan „rendben lévő” származásra érzékeny közösségek elfogadják őket. Miként tanulják meg a héber nyelvű szertartásrendet, az imaszöveg olvasását, a szövegértelmezést és legfőképpen az élet minden pillanatában alkalmazandó vallásjog által szabályozott háláchikus, azaz vallásos életvitelt. Az alfejezetek másik része például a báál tsuvák visszatérés előtti életének hozadékát, a zsidó karácsony problémáit tárgyalja, ugyanakkor szó lesz azoknak a történeteiről is, akik újra kiléptek a vallásos közösségekből és a hagyományos életformából és egykori *hoéer báál tsuvából* *hozér basheélák* lettek, vagyis a héber szójáték értelmében a válaszhoz való visszatérés helyett a kérdéshez, kétkedéshez tértek vissza.

VII. A dolgozat során megfogalmazható **Feltételezett konklúziók** a hagyománytól való elszakadás majd az ehhez való visszatérés társadalmi jelentőségének vetületeire, illetve a különbözőképpen értelmezett hagyományokra épülő vallási közösségek szerveződésére és ezek hagyomány-változásaira vonatkoznak.



A lubavicsi rebbe Mosche Mendel Schneerson www.zsido.com;
www.hitkozség.hu



A Chábád Lubavics Pesti Jesivája
www.zsido.com



Bócherek tanulnak. www.zsido.com



Chávruta: párban tanulás. Pesti Jesiva. www.zsido.com



Közös tanulás. www.zsido.com



A Chábád Lubavics a Sziget-fesztiválon. Bócherek “civilekkel”. A háttérben a rebbe fotója. www.zsido.com

Brit milá (körülmetélés) a Vasváry Pál utcai zsinagógában. www.zsido.com



A csecsemő átadása.



A mohél elvégzi a körülmetélést.



A csecsemő a szándák ölében.



A Kazinczy utca. www.ortodoxszido.fw.hu
Soós Máté felvételei.



Kazinczy utcai zsinagóga



A rituális fürdő. www.ortodoxszidofw.hu

Kóser mészárszék és húsbolt. www.ortodoxszidofw.hu





Plakát 1944-ből. Soós Máté felvétele.
www.ortodoxzsido.fw.hu



REICH_KOPPEL főrabbi זצוק"ל

Rabbi Koppel Reich: A budapesti ortodoxia képviselője az ortodox-neológ vitákban.
www.ortodoxsido.fw.hu



Yona Metzger Izrael főrabbija és a Chábád Lubavics rabbijai az államelnöknél.
www.zsido.com



A Chábád Lubavics a Sziget-fesztiválon
A rabbi megtanít egy fiút tfillint kötni.
www.zsido.com



Tfillin
www.zsido.com



Tóratartó
www.zsido.com



Az előimádkozó részénél. Kazinczy utca. www.ortodoxzsido fw.hu



Károli Gáspár téri zsinagóga. Széder. www.zsinagoga.net



A Karoli Gáspár téri zsinagóga közösségében. www.zsinagoga.net



Reggeli ima... www.pestisul.hu



Ima/beszélgetés a Visegrád utcai zsinagógában... www.pestisul.hu



Eszter tekercsének felolvasása Purim ünnepén.
www.pestisul.hu

A Visegrádi utcai zsinagóga Tóraavatás ünnepsége. www.pestisul.hu





A Visgrádi utcai zsinagóga Tórvatás ünnepségén.
www.pestisul.hu



Chánuká www.zsido.com



Bár micvá. www.hitkozseg.hu



שמעו נא יהודים

לשמוע אל הרנה התפלה

הקודם על דבר ה' ויראהו נתינת לבבם

הקדוש ברוך הוא

בזוהר

תרומה זול

ומאן דבושתעי בבי פנישתא במלון

דחול קיי ליה דאחזי פרודת

קיי ליה דגרע מהימנותא קיי

ליה דלית ליה חולקא באלקא

דישראל דאחזי דהא לית אלקא

לא אשתכח תמן ולית ליה חולקא

ביה ולא דחיל מניה ואנהוג קלנא

בתקונא עלאה עכר ישל הזוהר

הקדוש והשומע לדבריו

הנזהר והגזוהיר יזהירו כזוהר ותערב לפני

השי תפילתו ואשרי חלקו בזה ובנא

המדרש ואשרי חלקו בזה ובנא

קרוץ מחומר

איזט דיעזע הייליגע צייט, שעת התפלה
אין וועלכער דער מענטש, דאס אירדישע
אונד דאך גאטטליכע געפאסט דען הייליגען
אנשלוסס צוא השית פנדעט, וויא גראס
אכער איזט דיא שטראפע דעריינאגען דיא
וועהרענד דעם פעטען שפרעכען.
דער הייליגע זוהר שרייבט פאלגענדעס
וועה איזט דעריינאגען דער דברים בטלים אין
גאטטעסהויזע רעדעט דען מיש דויעם צייגט
ער דאסס זיין גרויבען אין השית צווייפעלהאט
איזט, ער האט קיינען אנטהייל אין השית
דען מיש זיינעם געשפראך אייסערט ער
דיא מיינונג אלס ווארע השית נכט אנווענד
אין בית המדרש. חו' אונד צייגט דאמיט איינע
גרנישאטצונג אין אללע הימנולישע אונד
הייריגע איינריכטונגען, עכל דאהער זאלל
יעדער יהודי זיך ענטהאלטען מלדבר בבית
המדרש ואשרי חלקו בזה ובנא:

ישיראל וועלך רב דביהבן

טאמפא

וירעת היום והשבות אל לבבך כי יי הוא ה' אלהים בשימים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד

Smá Jiszroél ima. www.ortodoxsidofw.hu



Purim ünnepe. Chábád Lubavics. www.zsido.com



A kézi macosz készítése a Kazinczy utcai zsinagóga udvarán. www.ortodoxsidó.fw.hu



A Kazinczy utca a “hallgatás évtizedeiben”. www.ortodoxsidó.fw.hu



A Rabbiképző. A mai ORZSE épülete. (Országos Zsidó Rabbiképző Egyetem)
www.or-zse.hu



Hétköznapi ima a Rabbiképzőben. www.or-zse.hu



Kidust mondanak a borra a Szim Sálomban. www.szimchaz.hu



Purim a reformzsidó közösségben. www.szimchaz.hu