

TÖBBES KÖTÉS BEN

Magyar-zsidó múltak és égtájak

MULTIPLE BINDS

Hungarian Jewish Pasts and Landscapes

Szerkesztette
Novák Attila

ה'תש"ח כ"ב
ה'תש"ח כ"ב
ה'תש"ח כ"ב
ה'תש"ח כ"ב
ה'תש"ח כ"ב



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Többes kötésben

Multiple Binds

Többes kötésben

Magyar-zsidó múltak és égtájak

Multiple Binds

Hungarian Jewish Pasts and Landscapes

Szerkesztő

Novák Attila



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2023

Szerzők:
Borsi-Kálmán Béla
Buzási Gábor
Gerő András
Glässer Norbert
Hartman, Zvi
Hatos Pál
Jablonzay Tímea
Klein Rudolf
Novák Attila
Olosz Levente
Szalai Miklós
Turán Tamás

Szerkesztő:
Novák Attila

Lektor:
Schweitzer Gábor

Fordító:
Peter Sherwood

A borítón, Klein Rudolf fotóján,
a felújított szabadkai zsinagóga részlete látható

Kiadja a Nemzeti Közszerzői Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

Olvasószerkesztő: György László
Korrekter: Tomka Eszter
Tördelőszerkesztő: Stubnya Tibor

DOI: https://doi.org/10.36250/00975_00

ISBN 978-963-531-922-0(elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-923-7(ePub)

© A szerzők, 2023
© A szerkesztő, 2023
© A fordító, 2023
© A kiadó, 2023

Minden jog védve.

Tartalom

Előszó	9
Foreword	10
Bevezetés	11
Preface	13
<i>Buzási Gábor</i> : A diaszpóra fogalma: történeti és vallási perspektívák	15
Diaszpóra és galut	16
Nép és vallás	17
Központ és határ	19
A határ túloldalán	21
Kitekintés	22
Felhasznált irodalom	23
<i>Gábor Buzási</i> : Diaspora: Historical and Religious Perspectives	25
Diaspora and galut	26
People and religion	28
Centre and boundary	29
On the other side of the boundary	31
Some further thoughts	33
Bibliography	33
<i>Klein Rudolf</i> : Trianon hatása a zsinagógaépítészetre Magyarországon és az utódállamokban	37
Felhasznált irodalom	44
<i>Rudolf Klein</i> : The Impact of the Treaty of Versailles on the Synagogues of Hungarian-Speaking Jews	45
Bibliography	52
<i>Gerő András</i> : A zsidók és a magyar szivárvány	53
Felhasznált irodalom	61
<i>András Gerő</i> : Hungary's Jews and the Hungarian Rainbow	63
Bibliography	71
<i>Turán Tamás</i> : Patriotizmus és vallástörvény A hadkötelezettség problematikája a magyar ortodox zsidóság körében	73
Bevezetés	73
Lojalítások	78
A besorozás mint kollektív kötelesség és az önkéntesség	80
Vallásjogi érvek a zsidók frontszolgálata mellett	83
Ortodox zsidó patriotizmus az I. világháborúban	88
Záró megjegyzések	96
Felhasznált irodalom	100
Héber források	100
Források egyéb nyelveken és szakirodalom	101
<i>Tamás Turán</i> : Patriotism and Religious Law: The Conundrum of Military Service for Hungarian Orthodox Jewry	105
Introduction	105
Loyalties	110
Conscription as a collective duty, and volunteering for the army	112

Arguments for Jewish military front-line service based on Halakhic grounds	115
Orthodox Jewish patriotism in WWI	120
Concluding remarks	128
Bibliography	131
Hebrew sources	131
Sources in other languages and secondary literature	132
<i>Hatos Pál: Kisebbség és többség Ravasz László gondolkozásában</i>	137
Ravasz László – egy kivételes pálya kisebbségi helyzetből fakadó dilemmái	138
Az öreg Ravasz László képe Erdélyről	143
„Kisebbségnek lenni nem rózsás helyzet” – Ravasz László viszony a a katolicizmushoz	144
Ravasz László zsidósághoz való viszonya	147
A zsidótörvényektől a vészorkorszakig	151
„Amit az evangélium ígér, azt váltta valóra a demokrácia” – Ravasz László útkeresése 1945–1948 között	159
Felhasznált irodalom	163
Szerzői művek	163
Szakirodalom	164
<i>Pál Hatos: ‘Minority’ and ‘Majority’ in the Thought of László Ravasz</i>	167
László Ravasz: the dilemmas in an exceptional career stemming from the fact of coming from a minority	168
László Ravasz’s image of Transylvania in his old age	174
“Being in a minority is no bed of roses” – László Ravasz and Catholicism	175
László Ravasz and the Jews	178
From the Jewish Laws to the Holocaust	183
“‘What the Gospel promises, let democracy bring to fruition” – László Ravasz seeking a way forward between 1945 and 1948	192
Bibliography	196
The author’s works	196
Secondary literature	197
<i>Glässer Norbert: Határon túli zsidó életvilágok reprezentációi – Budapesti felekezeti olvasatok és diskurzusok</i>	199
Izraelita sajtó: felekezetiesedés és modernizálódás	201
Az államhatalom és a nagy társadalmi diskurzusok „többses kötése”	202
Martirologiák és lojalitásmegnyilvánítások kettősségében	204
Martirologia mint történeti tapasztalat	204
Királyok, államfők elismerő gesztusai	210
Többses kötések és változó világok	211
Felhasznált irodalom	211
<i>Norbert Glässer: Representations of Jewish Lebenswelten among the Hungarian Minorities in the Adjacent Countries</i>	215
Denominational interpretations and discourses in Budapest	215
The Israelite press: fragmentation into denominations and modernization	217
The state and “multiple binds” in the major social discourses	218
In the duality of martyrologies and declarations of loyalty	221
Martyrology as historical experience	221
Gestures of appreciation by kings and heads of state	227
Multiple binds and changing worlds	229
Bibliography	229

<i>Borsi-Kálmán Béla: Emlékek a színérváraljai zsidókról</i>	233
Előszó	233
Szórványos adatok Szinérváralja múltjából	235
Szilánkok egy „primer szocializáció” előtörténetéből	242
Utóirat	252
Epilógus	255
Felhasznált irodalom	257
<i>Béla Borsi-Kálmán: Memories of the Jewish Community of Szinérváralja</i>	259
Introduction	259
Postscript	279
Epilogue	283
Appendix	284
Bibliography	285
<i>Szalai Miklós: A kárpátaljai zsidóság identitása (1867–1944)</i>	287
Felhasznált irodalom	294
<i>Miklós Szalai: The Ethnoreligious Identity of Transcarpathian Jewry (1867–1944)</i>	295
Bibliography	303
<i>Zvi Hartman: Zsidó értelmiségiek szembenézése az asszimiláció kudarcával (1918–1945)</i>	305
<i>Zsolt Béla és Pap Károly (Budapest), Ligeti Ernő (Kolozsvár)</i>	305
Az asszimilációs csapda: a zsidóság helyzete a trianoni békét követően nemzetállammá vált Magyarországon	305
Asszimiláció a multietnikus Erdélyben: kettős kudarc – Ligeti Ernő esete	312
Összegzés	317
Felhasznált irodalom	318
<i>Zvi Hartman: Facing the Assimilation of Jewish Intellectuals (1918–1945)</i>	319
<i>Béla Zsolt and Károly Pap (Budapest), Ernő Ligeti (Kolozsvár)</i>	319
What led to the rise in anti-Semitism?	319
Assimilation in Multi-ethnic Transylvania: A Double Failure – The Case of Ernő Ligeti	326
Summary	331
Bibliography	332
<i>Jabloneczay Tímea: Kulturális heterogenitás, többes irodalmi kötődés, plurális identitásformák Szenes Erzsínél</i>	333
Kettős irodalmi kötődés: magyar író Csehszlovákiában	334
Többes kulturális kötődés, plurális identitásformák	337
Kulturális sokféleség Szenes Erzsi írásaiban	342
Felhasznált irodalom	349
Szenes Erzsi munkái	349
Szakirodalom	350
<i>Tímea Jabloneczay: Cultural Heterogeneity, Multiple Literary Ties and Plurality of Identities in the Work of Erzsi Szenes</i>	353
A double literary allegiance: a Hungarian writer in Czechoslovakia	354
Multiple cultural bonds, plural forms of identity	357
Cultural diversity in the writings of Erzsi Szenes	363
Bibliography	371
Szenes Erzsi’s works	371
Secondary literature	371

<i>Novák Attila: Érdekközösség vagy érdekkapcsolat?</i>	375
A magyar és a cionista diplomácia kapcsolatai az 1930-as évek második felében	375
Az első problémák	375
Beavatkozási kísérletek	377
Az érdekközösség	380
Liaison Genfben – könyv Budapesten	382
Stern Samu, a magyar zsidók „diktátora”	384
Összegzés	386
Felhasznált irodalom	387
Levéltári források	387
<i>Attila Novák: A Community of Interests or a Relationship of Interest?</i>	389
Hungarian and Zionist Diplomatic Contacts in the Second Half of the 1930s	389
The first signs of problems	389
Attempts at intervention	392
“A Community of Interests”	394
Liaison work in Geneva – Book publication in Budapest	397
Samu Stern, “Dictator” of the Hungarian Jews	398
Summary	400
Bibliography	401
Archival sources	401
<i>Olosz Levente: Magyar ajkú zsidók szervezetei Palesztinában/Izraelben (1918–1960)</i>	403
Szervezetek a mandátum területén	405
Az illegális alija korszakában	407
Izrael Állam megalakulása és új kihívások	409
Magyar Zsidók Világszövetsége	412
Magyar kultúra Izraelben	414
Összegzés	416
Felhasznált irodalom	417
Levéltári források	417
Sajtó (napi- és hetilapok, folyóiratok, közlönyök)	417
Könyvek és tanulmányok	417
<i>Levente Olosz: Hungarian–Jewish Organisations in Palestine–Israel (1918–1960)</i>	419
Organization on the territory of the Mandate	421
The era of the illegal Aliyah	423
The formation of the State of Israel and the new challenges	425
The World Federation of Hungarian Jews	429
Hungarian culture in Israel	431
Conclusion	433
Bibliography	434
Archival sources	434
Press (daily and weekly papers, journals, gazettes)	434
Books and studies	435
A kötet szerzői – Authors of the book	437

Előszó

A könyv a Nemzeti Közszerzői Egyetem Molnár Tamás Kutatóintézete 2018 februárjában lezajlott konferenciájának előadásából szerkesztett kétnyelvű tanulmánykötet. A szerzők arra keresik a választ, hogy a magyar zsidóság múltja milyen kapcsolódási pontokat hordoz a tágabb magyar történelem nagyobb kérdéseihez és problémáihoz, illetve e problémák hogyan, milyen körülmények között jelentek meg a trianoni Magyarországon és bizonyos, nem Magyarországhoz tartozó, de (történelmileg) magyarlakta területeken.

A kötet tehát az anyaország és a diaszpóra kettősségében vizsgálja meg elsődlegesen azt, mennyire lehetett *magyar zsidónak* lenni az évszázadok folyamán a Kárpát-medencében. De a horizontot kitérítve a palesztinai/izraeli magyar zsidóság is előkerül, csakúgy, mint például azok a zsidó vallásjogi problémák, amelyeket a különféle hadseregekben szolgáló zsidó katonák léte jelentett a hagyomány számára olyan területeken, ahol magyar nyelvű zsidók előfordultak. Mindemellert tanulmányok szólnak a korban épült zsinagógákról, valamint egyes régiók (magyar nyelvű) zsidóságáról is.

A magyar-zsidó múlt a különféle földrajzi egységek által nyer új értelmet, hiszen a vallási, gondolkodásbeli, társadalmi és építészeti változásokat a magyar tájak nem pusztán közvetítették, de formálták is.

Foreword

The book is a bilingual volume of papers edited from the presentations of the conference of the Thomas Molnár Institute of Advanced Studies of the University of Public Service, held in February 2018. The authors seek to answer the question of how the past of Hungarian Jewry relates to the larger issues and problems of wider Hungarian history, and how and under what circumstances these problems emerged in Trianon's Hungary and in certain (historically) Hungarian-inhabited areas outside Hungary.

The volume thus primarily examines the duality of the motherland and the diaspora, and the extent to which it was possible to be a Hungarian Jew in the Carpathian Basin over the centuries. But broadening the horizon, Hungarian Jewry in Palestine/Israel also comes up, as do, for example, the problems of Jewish religious law that the existence of Jewish soldiers serving in various armies has traditionally posed in areas where Hungarian-speaking Jews were present. In addition, there are studies of the synagogues built in the period, and of the (Hungarian-speaking) Jewry of certain regions.

The Hungarian–Jewish past gains new meaning through the various geographical units, since the Hungarian landscapes not only mediated but also shaped religious, intellectual, social and architectural changes.

Bevezetés

Intézetünk, a Nemzeti Közzolgálati Egyetemen (NKE) működő Molnár Tamás Kutató-intézet 2018. február 5-én konferenciát rendezett, „Többess kötésben. Magyar-zsidó múltak és égtájak” címmel Budapesten. A konferencia létrejöttét és később a tanulmányok megszületését a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága segítette. E kötet megjelenését pedig az egyetem támogatása teszi lehetővé.

A konferencia előadói közül két (amúgy) kiváló előadásból (Gidó Attila történész, Lózszy Tamás levéltáros) nem született tanulmány, ugyanakkor bevontuk Jablonczay Tímea irodalomtörténészt, aki az egyik kutatási témájával illeszkedett konferenciánkhoz, így az ő szövege – a többiekével együtt – a kötet szerves részét képezi.

Ha túlmegeyünk ezeken az egyébként fontos és elengedhetetlen praktikus részleteken és a konferencia miértjére és hogyanjára keressük a választ, vissza kell mennünk időben a 2010-es évek elejére, amikor Hatos Pál történésszel – aki a konferenciánk előadója is volt –, a Balassi Intézet akkori főigazgatójával együtt gondolkodtunk azon, hogy valami újat kellene mondani magyar-zsidó történeti ügyekben. A közös gondolkodást budapesti („Kisebbség és többség között”, 2011) konferencia, zágrábi, helsinki és bukaresti fotókiállítás (Ritter Doron nagyszerű izraeli magyar fotóiból), valamint magyar és angol nyelvű konferenciakötet követte (az angol előbb jelent meg, még 2013-ban), amelyet csak megkoronázott egy tel-avivi, az angol nyelvű kötet bemutatójával egybekötött újabb konferencia (2013). Ám ezek a kétségkívül fontos mérföldkövek még nem írják le a dolog lényegét.

Rengeteg, magas színvonalú tudományos gyűlést szerveztek és rendeztek már a magyar zsidóság történetéről, jelenét is meghatározó históriájáról. Mégis, ha felteszünk azt a kérdést – a zsidó húsvét (pészach) széderestéjének egyik forgatókönyvszerű kérdését parafrázálva –, hogy „miben különbözik ez a konferencia a többi konferenciától”, azt kell hogy válaszoljunk, az általunk képviselt gondolkodásmód a jelen időben is zajló magyar-zsidó történelmet a maga kontinuitásában és egyben teljes hagyományában szemléli, ahol a nagy történelmi kataklizmák is e folyamatosság borzalmas, ámde a saját történelemben szervesen illeszkedő részét alkotják. Másrészről pedig ebben a paradigmában a magyar, zsidó/magyar-zsidó közösségi, nemzeti, a magyarországi és az izraeli nemzetállami tapasztalatok egy közös összefüggésrendszer részeivé válnak; anyaország, határon túliak és diaszpóra, kisebbség és többség viszonyát lehet vizsgálni e keretben, ahol is egymást átfedve és kiegészítve is szemléljük azt a történeti és társadalmi valóságot, amelyet zsidók és nem zsidók létrehoztak – saját hagyományaik alapján, egymással kölcsönhatásban – tájainkon.

Kérjük, hogy ebben a szellemben olvassák ezeket az írásokat.¹

Novák Attila

¹ A tanulmányokban a héber szavak átírása az adott szerző felfogását követi. A kötet angol nyelvű fordítása a magyar kézirat lektorálása előtt született, ebből fakadhatnak esetleges különbségek a két nyelvi verzió között.

Vákát

Preface

On 5 February 2018, our Institute, the Thomas Molnar Institute for Advanced Studies at the University of Public Service (NKE in Hungarian), organised a conference in Budapest entitled *Multiple Binds. Hungarian Jewish Pasts and Landscapes*. The conference was made possible by the generous support of the State Secretariat for National Policy of the Prime Minister's Office, who also supported the writing of the papers, while the publication of this volume was supported by the host university. Two excellent papers (by historian Attila Gidó and archivist Tamás Lózszy) read at the conference are missing from this volume as their authors did not produce a written version. Although literary historian Tímea Jablonczay did not present a paper at the conference, one of her research topics fits well with the theme of our conference, therefore we included her paper in the volume.

If we go beyond these important practical details and try to answer why this conference was organised, we must go back in time to the early 2010s, when Pál Hatos, then Director General of the Balassi Institute (who also presented a paper at our conference) and myself felt that it was time to approach the Hungarian Jewish history from a novel perspective. Our dialogue was followed by a conference in Budapest (*Between Minority and Majority*, 2011), photo exhibitions in Zagreb, Helsinki and Bucharest (where Doron Ritter's wonderful photos of Israelis of Hungarian origin were exhibited), conference volumes in Hungarian and English (the latter was published earlier, in 2013), as well as another conference, in Tel Aviv, timed to coincide with the publication of the English-language volume (2013). However, these important milestones do not yet describe the essence of the matter. The history of the Hungarian Jewry has been the subject of quite a few academic conferences. Yet if we ask the question, paraphrasing one of the ritual questions of the Jewish Passover (Pesach), "how is this conference different from other conferences?", the answer is that our attitude to this topic is looking at the Hungarian Jewish history in its continuity and in its whole tradition, with the great historical cataclysms being a terrible but integral part of this continuity. Besides, in this paradigm, the communal and national experiences of Hungarians, Jews and Hungarian Jews, as well as the experiences of the Hungarian and the Israeli nation states are interconnected. Thus, the relationship between those in the motherland, those beyond the borders of Hungary and those in the diaspora; the relationship between minority and majority can be examined in a framework where we consider the historical and social realities produced by Jews and non-Jews – informed by their own traditions and in interaction with each other – in this part of the world as overlapping and complementing each other.

Please read these very inspiring essays in this spirit.¹

Attila Novák

¹ The English translation of the book was produced before the Hungarian text was proofread, so there may be differences between the two language versions.

Vákát

A diaszpóra fogalma: történeti és vallási perspektívák¹

A zsidó emlékezetben a diaszpóra egyidős az ismert történelemmel, hiszen már az ősatyák is Mezopotámiában és Egyiptomban éltek életük fontos szakaszait, a szórványban töltött, jellemzően kisebbségi lét pedig végigkíséri a zsidó történelmet. Éppen ezért csak valamilyen jól meghatározott szempontból van lehetőségünk rápillantani erre a hatalmas témakörre. Az alábbiakban klasszika-filológusként és hebraistaként vizsgálom a diaszpóra fogalmát: azzal a szemlélettel és módszerrel, amely elsősorban ókori héber és görög, zsidó és nem zsidó források értelmezéséhez szükséges, és amelyet ez a tevékenység alakít.

Filológusként az ember alapvetően szövegekből és fogalmakból indul ki, ezeket elemzi, mérlegeli és helyezi megfelelő összefüggésbe azzal a céllal, hogy feltáruljon valami az értelmükből: egy tudományosan igazolható és releváns üzenet. Ilyen értelemben indulok ki most én is a címben foglalt diaszpóra fogalmából. Ezt fogom több szempontból, analitikus módon körbejárni, rávilágítva a kifejezés jelentésrétegeire és néhány fontos összefüggésére. Kategóriák és ellentétpárok, részben pedig dilemmák mentén fogok haladni, példáimat leginkább az ókorból véve. A fogalompárok a következők lesznek: diaszpóra és galut; a zsidóság mint nép és vallás; a központ és a perem, avagy határ kérdése; és a diaszpórakörnyezet két fontos típusa: a pogány és a keresztény.

Philón, az alexandriai zsidó exegéta az elsők között fogalmazta meg, hogy egyazon szent (tekintéllyel rendelkező) szöveg egyszerre több jelentésréteggel is rendelkezhet.² Ezek nem mindig férnek ugyan meg egymás mellett, olykor ellent is mondanak egymásnak, de egy közös alapon nyugszanak, amely a szöveg egyszerű, azaz konkrét, hétköznapi jelentése. Bár a főpap ruházata a kozmoszt szimbolizálja, ezért tevékenységének egyetemes hatása van, de attól még a ruházata kézzelfoghatóan is létezik.³ A rabbinikus hermeneutikában ezt az egyszerű jelentést *psatnak* (פסנת) nevezik, megkülönböztetve az ebből levezetett – szó szerint „kikutatott” – értelemtől, a *drastól* (דרסט), illetve esetenként még további, elvontabb, allegorikus, filozofikus vagy misztikus jelentésszintektől.⁴ Hasonló értelmezési struktúra alakult ki a keresztény szentírás értelmezési hagyományban is, számos ponton érintkezik is a két tradíció, fontos kölcsönhatások mutathatók ki.⁵ Mi most

¹ A tanulmány végső változata az NKFIH FK 138351 számú kutatási programja támogatásával készült.

² Vö. Alexandriai Philón: *De migratione Abrahami*. § 89–93.

³ Alexandriai Philón: *De vita Mosis*. II. 117–132.

⁴ Vö. Julio C. Treballe Barrera: *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Leiden, Brill–Eerdmans, 1998. 468–489. Főként 482 („PaRDeS”).

⁵ Vö. Mark Edwards: *Figurative Readings. Their Scope and Justification*. In James Carleton Paget – Joachim Schaper (szerk.): *The New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 714–733.

elsősorban a diaszpórafogalom *psztj*át, alapjelentését nézzük meg, ebből vezetünk le néhány egyszerű következtetést, kitekintve a konferencia és a kötet tulajdonképpeni tárgyára: a magyar zsidó/nem zsidó identitás, közösség, együttélés kérdéskörére.

Diaszpóra és galut

Kezdjük magával a *diaszpóra* kifejezéssel. Görög szó (διασπορά), a „szórni” jelentésű *szpeiró* (σπείρω) igéből, ami rokon többek között a „mag” (σπέρμα) főnévvel is, így felidézi a vetés, vetemény gondolatát, a *dia-* igekötő csak a „szét-”, „szerte-” jelentést illeszti a szóhoz. A diaszpóra szó tehát önmagában nem hordoz értékítéletet, Epikurosz például az atomok térbeli eloszlásának leírására használta.⁶ Népre alkalmazva ez a kifejezés mindössze földrajzilag elszórt letelepedettségre utal, és alapvetően semleges: tudományos-deszkriptív jellegű.

A Biblia szövegterében viszont baljóslatú felhangokat kap. „Ha nem hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek hangjára, ha nem tartod meg minden parancsolatát, amelyet ma megparancsolok neked, akkor rád szállnak mindezek az átkok és utolérnek téged” – mondja Mózes az Örökkévaló nevében a Deuteronomium (3/דבריםMózes) végén, az ígéret földjére történő bevonulás küszöbén.⁷ A kilátásba helyezett átkok között szerepel, hogy: „Vereséggel sújt téged az Úr ellenségeiddel szemben. [...] Szétszórásban [diaszpóra] leszel a föld minden országában.”⁸ Ennek ellenpárja a megfelelő áldás, amennyiben Izráel fiai a szétszórásban megtérnek az Örökkévalóhoz és törvényei szerint élnek: „Ha az ég egyik szélétől a másik széléig lesz is szétszórásod [diaszpóra], összegyűjt onnan téged az Úr, a te Istened [...] és bevisz téged [...] arra a földre, amelyet atyáid kaptak birtokba.”⁹ Míg tehát a fenti értelemben a szétszórva levés pusztán egy történeti-földrajzi-szociológiai tényállás, ebben a bibliai értelemben súlyos vallási-teológiai értékítéletet hordoz.

Az iménti bibliai idézetek a Septuagintából, a Tóra/Pentateuchos görög fordításából származnak, amelyet az alexandriai zsidóság, a legjelentősebb ókori zsidó diaszpóraközösség hagyott jóvá, oly mértékben, hogy tagjai jellemzően csak ebben a változatban, vagyis az akkori nyugati világnyelven olvasták és értelmezték a Szentírást a héber helyett. Ez a változat lett később a zsidóságból kinövő kereszténység Bibliája is.¹⁰

A héber szöveg fogalomkészlete sok tekintetben eltérő, és külön tanulmányt igényelne annak vizsgálata, hogy az egyes héber és görög kifejezések jelentéskörei hogyan metszik

⁶ Plutarchos: Kolótés ellen, 1109f. In Plutarch: *Moralia*. XIV. kötet. Ford.: B. Einarson, P. H. De Lacy. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1967. 204–205.

⁷ 5Móz 28,15.

⁸ 5Móz 28,25.

⁹ 5Móz 30,4–5.

¹⁰ Vö. Kristin De Troyer: The Septuagint. In James Carleton Paget – Joachim Schaper (szerk.): *The New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 267–288.

egymást.¹¹ A héberben is hangsúlyos a szétszórás, gondoljunk például a pásztor nélküli nyáj jellegzetes metaforájára, de az idézett helyeken a görög „diaszpóra” helyén a זְרוּחָה (za'ava vagy זְרוּחָה, zva'a – „elrettentő példa”), illetve a נִדְדַחַח (niddach – „elűz”) szavakat találjuk.¹²

A szétszórás, az elűzés és az elrettentő példává tétel mellett azonban a legfontosabb héber terminus a galut (גלות) vagy golá (גולה), amit etimológiai értelemben leginkább „lecsupaszításként”, „feldésként” vagy „megfosztásként” lehet visszaadni: az ország csupasszá válik, mert lakóit elhurcolták, az elhurcoltak pedig megfosztatnak hazájuktól. Mindez Isten büntetéseként történik meg. A Biblia ezt a kifejezést leginkább a babilóni fogságként ismert eseményre alkalmazza, de a rabbinikus hagyomány a jeruzsálemi Szentély lerombolásával kezdődő majdnem 2000 éves időszakot is egyöntetűen ezzel a szóval írja le – szépen példázza ezt Jichak Baer *Galut* című (eredetileg 1936-ban, németül megjelent) könyve.¹³

A héber Biblia és a Septuaginta egyaránt használ más kifejezéseket is a galut, illetve diaszpóra (modern héber: תְּפוּצוּת, *tfucot*) jelenségének leírására, amelyek tovább árnyalják a képet. Szolgaság, száműzetés, dárdaheggyel való terelés az egyik oldalon; áttelepülés, kitelepülés (ugyanaz a szó, mint a gyarmatosítás), elvándorlás a másikon. Ezeket most a két emblematikus kifejezés szerint csoportosítottam, hogy érzékeltessem a címben szereplő fogalom, a diaszpóra kettős arculatát, amely egyszerre hordozza magában az értéksemleges történeti tényleírást és az értékítélettel (a büntetés gondolatával) felruházott vallási perspektívát. A továbbiakban ezt a kettősséget szem előtt tartva haladunk tovább.

Nép és vallás

Szétszórtságban, hazájuktól megfosztva más embercsoportok is éltek és élnek ma is; száműzetés és deportáció ugyancsak másoknak is volt már osztályrésze. A zsidó diaszpóra mégis különleges jelentőségű, amit leginkább a zsidóság kivételes volta magyaráz. Miben áll ez a kivételesség? Kiindulásképpen úgy lehetne ezt összefoglalni, hogy a zsidóság egyszerre nép és vallás, vagyis konkrét embercsoport és eszme. Az ókorban

¹¹ Vö. J. W. Wevers: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. In Magne Sæbø – Chris Brekelmans – Menahem Haran (szerk.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Antiquity. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. 84–107.

¹² A szétszórátást a héberben a פָּרֹץ (puc) ige, illetve annak műveltető alakja (הִפְרִיץ, héfíc) fejezi ki; a pásztor nélküli nyáj metaforájához vö. 1Kir 22,17; „elrettentő példa”: 5Móz 28,25; „elűzés”: 5Móz 30,4 (ezeket a Hertz-féle Mózes öt könyve magyar fordítása a „borzadály” és az „eltaszítotttság” szavakkal adja vissza).

¹³ Jichak Baer: *Galut*. Berlin, Schocken, 1936. Az ókori zsidó diaszpóra témájához lásd: John M. G. Barclay: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh, T & T Clark, 1996.; Erich S. Gruen: *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge–London, Harvard University Press, 2002.

ez nem jelentett semmi különlegeset. Ám ahogy az egyes népek és partikuláris vallási elképzeléseik nagyobb összefüggésekbe ágyazódtak: hellenizálódtak, romanizálódtak, krisztianizálódtak, nép és vallás ilyen szoros összekapcsolódása egyre ritkábbá vált. Értelmezés kérdése, de most nem feladatunk állást foglalni benne, hogy a kettő közül melyik az elsődleges: a nép hozta létre a vallást, vagy a vallás alakította ki a népet. Mindenesetre a kettő szoros egybefonódását kiegészíti egy harmadik: a vallás ugyanis a konkrét embercsoporthoz egy konkrét földterületet is rendel, és a szent szövegekbe foglalt történetek szinte kivétel nélkül ezeken a tájakon játszódnak. Nép, föld és vallás önmagában is szokatlanul erős összefonódását egy további, még alapvetőbb elem garantálja, nevezetesen az az abszolút tekintély, amelyből ez a nép és ez a vallás önmagát eredezteti, hogy tudniillik egyenesen a világ teremtője, aki ráadásul az egyetlen Isten, választotta ki magának saját tulajdonul és adott neki olyan törvényt, amely ezt a kivételes státust és hovatartozást az idők végezetéig garantálja. Ennek részét képezik a szabályok által rögzített közös ünnepek és szokások, valamint a közös történelmi tapasztalatok felelevenítése, és ehhez járul a közös nyelv.

Az antikvitásban leginkább az isteneszme tette a zsidóságot különlegessé: a zsidó monoteizmus némelyekben csodálatot, másokban visszatetszést keltett.¹⁴ Sokan provokatívnak találták, hogy isteneiket és szokásaikat ez a kis nép semmibe veszi, mert csak a saját istenét tekinti igaznak, mindenki másét hamisnak.¹⁵ Az ókorban a zsidó vallást – majd később a kereszténységet is – emiatt gyakran ateizmusnak titulálták.¹⁶ A negatív fogalom pozitív párja talán úgy lenne megfogalmazható, hogy a megragadhatatlan szentség őrzése egy ahhoz képest szükségképpen profán világban. Egyes filozófusok nagyra értékelték a mózesi isteneszme radikális tisztaságát; de szélesebb tömegeket is vonzott a zsidóság a hellénisztikus és korai római korban, sokan lettek prozeliták, azaz betérők.¹⁷ Vonzás és idegenkedés, rajongás és taszítás különös keveréke tehát már az ókorban is kísérte a zsidóságot, amelynek földrajzi szétszórtsága a vallás és szemléletforma terjedését szolgálta.

Az említett identitásképző elemek sokasága (származás, életvitel, emlékezet, eszme/hit, föld, nyelv) különlegessé teszi a zsidóságot és vele a zsidó diaszpórát is.

¹⁴ Vö. Everett Ferguson: *A kereszténység bölcsője*. Ford. Zsengellér József. Budapest, Osiris, 1999. 460–464.; Kopeczky Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok*, 49. (2005), 1–2. 173–195.

¹⁵ Az igaz és hamis vallás közti különbségtételt írja le Jan Assmann a „mózesi megkülönböztetés” fogalmával. Vö. Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András et al. Budapest, Osiris, 2003. Ehhez kapcsolódóan lásd: Buzási Gábor: „Mózesi megkülönböztetés” és hellénizmus a IV. században. A vallási radikalizmus természetrajzához. In Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.): *A véetlen nyíllövés. Tanulmányok az ókori zsidóság, kereszténység és újplatonizmus határvidékeiről*. Budapest, L’Harmattan, 2023. 197–221.

¹⁶ Így például Julianus (Apostata) császár keresztényellenes iratában: *Contra Galilaeos* 43b (fr. 3.11), 229d (fr. 55.8–9, 11 Masaracchia).

¹⁷ Vö. L. H. Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

Ez a mély és sokgyökerű identitás több következménnyel is jár. Egyrészt őrzi az egységet és az önazonosságot, ezen keresztül pedig a vallást vagy eszmét. Ha valamelyik elem meggyengül vagy kiesik, felerősödik egy másik, ahogyan a jeruzsálemi Szentély elvesztése után a Tóra került központi helyzetbe, és a zsidóság számára hosszú időre mintegy virtuális hazává vált.¹⁸ Másrészt ez az erős identitás sokféleséget és választási szabadságot is biztosít attól függően, hogy valaki mire helyezi a hangsúlyt: a népiségre, a vallásra vagy a hazára. Ez a sokféleség egyben a megosztottság és a szakadások lehetőségét is magában rejt. Gondoljunk az asszimilációpárti hellénisták és a tradicionalista ellenállók (a makkabeusok) közti polgárháborúra Antiochos Epiphanés idején; a qumráni közösség kivonulására a holt-tengeri pusztába; vagy a radikális zélóták és a kiegyezést keresők szembenállására Jeruzsálem végnapjaiban.¹⁹ És ide kell sorolni a kereszténység létrejöttét és kiválását is a zsidóságból.

Központ és határ

Miután a rómaiak egy hosszú háború végén 70-ben lerombolták a jeruzsálemi Szentélyt, a papok szerepét a rabbik vették át, és kitartó munkával a Tóra köré szervezték át az immár galutban, száműzetésben élő zsidóságot. Az azt megelőző mintegy fél évezredben Jeruzsálem és a Szentély volt a már akkor is szétszórta élő zsidóság centruma. A bibliai Szentföld többi részén többnyire idegenek éltek: szamaritánusok, görögök, rómaiak, és ezen a viszonylag rövid életű hasmóneus királyság katonai terjeszkedése és Heródes Róma-barát uralkodása sem változtatott gyökeresen.²⁰ Másfelől zsidó közösségek lényegében háborítatlanul éltek a bibliai tájakon egészen a 7. századi muszlim hódításig.²¹ Technikai értelemben tehát a szentföldi közösségek egy része is diaszpóráközösség volt, köztük és egy kis-ázsiai vagy észak-afrikai város zsidó közössége között főképpen elvi, vallási szempontú különbséget lehet tenni: ők a hagyomány által szent földként számontartott területen éltek. A galut kezdetét tehát nem valamiféle ideális egységben élő szentföldi zsidóság elűzése, hanem kifejezetten a Szentély megszűnése és Jeruzsálem mint főváros elvesztése jelentette.

¹⁸ Vö. Peter Schäfer: *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London – New York, Routledge, 2003. 134.

¹⁹ Vö. Schäfer (2003): i. m. 35–44. (Antiochos és a „hellénista reform”); 121–130. (a zsidó háború). A qumráni közösség eredetéhez lásd: Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Ford. Hajnal Piroska. Budapest, Osiris, 1998. 170–193.

²⁰ Vö. Günter Stemberger: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München, Beck, 1987. 24–27.

²¹ Günter Stemberger: Christians and Jews in Byzantine Palestine. In Günter Stemberger: *Judaica Minora. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010a. 124–145.; Günter Stemberger: Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries). In Günter Stemberger: *Judaica Minora. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010b. 146–159.

Mit jelentett a Szentély a zsidóság számára? Központot, a szó többféle értelmében is. Szimbolikusan orientációs pontot és közös nevezőt. Rituálisan az áldozatbemutató egyetlen helyszínét, hiszen azt a tórai hagyomány kizárólag a jeruzsálemi Szentélyben engedélyezte.²² Nem utolsósorban pedig Isten jelenlétének helyét a földön. A Szentély, amelyet többször átépítettek, mindvégig megőrizte koncentrikus struktúráját, hierarchikus szerkezetét, amelynek udvaraiba és csarnokaiba befelé haladva egyre kevesebb kiválasztottnak volt bejárása.²³ A legbelső kamrába, a Szentek Szentjébe pedig csak a főpapnak, neki is csak évente egyszer.²⁴ A Szentély és a papság rituális tisztaságát és alkalmasságát több irányzat is megkérdőjelezte, így a pusztulás technikai értelemben nem érte teljesen felkészületlenül a nép egyes szellemi vezetőit.²⁵ A szentség fent vázolt struktúráját – szent és profán, tiszta és tisztátalan megkülönböztetését – sikeresen át tudták szabni a Tórára és a népre. Képletesen ettől kezdve a szentség – bármit jelentsen is konkrétan – mindig a néppel együtt haladt a különböző központokba Babilóniától Magyarorszáig és tovább. Ugyanakkor maga a Tóra, hacsak nem értelmezi valaki allegorikusan, egyértelműen a Szentföldre és Jeruzsálemhez köti a zsidó vallásgyakorlást, és ezzel a valódi központba történő visszatérésnek és a Szentély felépítésének reményét minden tényleges központban ébren tartotta, új végleges haza építését – más vándorló népek módjára – nem engedte.

A zsidóság, ez a kis létszámú nép már az ókorban hatalmas területen terjedt el – nemcsak a Római Birodalomnak szinte minden zugában, hanem a Perzsa Birodalomban, „Babilóniában” is. Megmaradását és egységét a népek között a Szentély híján a Tóra, a tanulás, az egységes életvitel, a közös nyelv és a közös emlékezet biztosította, valamint a hazatérés közös várakozása. Ebben a sziget- vagy sejszerű településhálózatban a belső kohézió megőrzése mellett a külső határok bölcs kialakítása és védelme volt a legfontosabb feladat. Ennek mintegy paradigmája a jeruzsálemi városfal, amelyet a bibliai Nehemiás épített a babilóni fogságból való hazatéréskor, és amelyet rögtön a helybeli népekkel kötött házasságok felbontása, egy képletes fal felhúzása követett.²⁶ Ha ez így történt Jeruzsálemben, akkor mennyivel inkább így kellett történnie idegen tájakon és még idegenebb népek között.

²² 5Móz 12. Vö. John J. Collins: *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2014. 168–173.

²³ Vö. Dan Bahat: The Herodian Temple. In W. Horbury – W. D. Davies – John Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. III. The Early Roman Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 38–58.

²⁴ 3Móz 16; Misna: *Jóma*. Ford. Engly Sándor. In Görgey Etelka (szerk.): *Törpék óriások vallán. Válogatott Misna-traktátusok*. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010. 97–126.

²⁵ Vö. Robert Goldenberg: The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences. In Steven T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. IV. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 191–205.

²⁶ Neh 2,11–6,19 (a városfal viszontagságos felépítése), 12,27–43 (a falak ünnepélyes felavatása), 9,2, 10,31, 13,1–9 és 23–31 (elhatárolódás az idegenektől).

Milyen tulajdonságokkal kellett rendelkeznie a diaszpóráközösségek határainak? Egyfelől meg kellett akadályozniuk a többség általi elnyomást, amit fegyverek híján a környezettel és a mindenkori hatalommal ápolt jó viszony tudott leginkább biztosítani. A másik oldalról e képletes falaknak meg kellett akadályozniuk a beolvadást is, amire különösen olyan helyzetekben nőtt meg a kísértés, ahol a helyi kultúra jelentős volt, vonzó és befogadó, mint a hellénisztikus kori Alexandriában.²⁷ A beolvadás – a kulturális, vallási azonosulás, a vegyes házasság – a zsidóság megszűnését jelentette. Ugyanakkor, harmadrészt, a határ átjárhatósága is fontos volt, hiszen ily módon tudták nemcsak áruk és javak, hanem gondolatok és világlátások is gazdagítani a jó esetben identitását épségben megőrző közösséget.

A határ túloldalán

A legnagyobb fordulatot az ókori zsidóság életében a központ elvesztése mellett a határon túli helyzet megváltozása okozta: a kereszténység felemelkedése, azé a vallásé, amely a zsidóságból nőtt ki, és annak örökségét értelmezte át és sajátította ki.²⁸ A kereszténység részben a már meglévő zsidó diaszpóráközösségek infrastruktúrája mentén az egész birodalomban elterjesztette azt az istenfelfogást, amely korábban a zsidóság révén volt ismeretes, de a zsidóság identitását alkotó fontos komponensek elvetésével. A kereszténység nem ragaszkodott a Szentföldre, noha különösen a 4. századtól kezdődően Jeruzsálemben és másutt nagyarányú építkezések zajlottak; elvetette az etnikai határokat; és elvetette a Tóra gyakorlati megtartásának követelményét is.²⁹ Mindezt a názáreti Jézusra, egy zsidó emberre hivatkozva, aki a keresztény hit szerint egy személyben testesítette meg Izraelt és annak történetét, a főpapot, a szentélyt, az áldozati állatot, sőt magát Istent is, a bibliai nép, a szellemi Izrael határait pedig kiterjesztette minden keresztységben részesülőre. A keresztények nemcsak a pogányokkal szemben alkalmazták az igaz és hamis vallás zsidóságtól örökölt megkülönböztetését, hanem egy idő után a zsidósággal szemben is, amelynek tagjaitól azt várták, hogy megtérjenek a Jézusban való hitre, hiszen őt tekintették a zsidók messiásának.³⁰ Érvényt ugyanakkor nem tudtak ennek szerezni, és inkább ők voltak azok, akiket a hatóságok üldöztek, míg a zsidóság a második század végétől kezdve többnyire elfogadott vallási közösségként élhetett.³¹

²⁷ Emblematikus alak volt itt az első században Tiberius Julius Alexander, aki kitért, Júdea prokurátora, majd Egyiptom prefektusa lett, és Titus oldalán részt vett Jeruzsálem ostromában is.

²⁸ Vö. Henry Chadwick: *A korai egyház*. Ford. Ertsey Krisztina – Tornai Szabolcs. Budapest, Osiris, 2003. 1. fejezet.

²⁹ A mózesi törvény betartásának égető kérdését vitató jeruzsálemi apostoli gyűléshez lásd: ApCsel 15.

³⁰ Mint köztudott, „Krisztus” (Χριστός, *christos*) a héber „Messiás” (מָשִׁיחַ, *masiach*), azaz „felkent” görög megfelelője.

³¹ Vö. Mary E. Smallwood: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden, Brill, 1976. 539–545.; Stemmerger (2010a,b): i. m.

Amikor azonban a 4. században az állam és a császár felismerte, hogy a kereszténységben inkább szövetségest érdemes keresnie, mert ez a vallás képes helyreállítani a széttagolt birodalom egységét, az állam és az egyház összefonódott, és így a hatalmi viszonyok gyökeresen megváltoztak. A pogány vallásokat és az eretnekségnek ítélt irányzatokat betiltották és üldözték, a zsidóságot pedig megtűrték ugyan, de mintegy beteljesítve a fent idézett mózesi átkot, elrettentő példaként tekintettek rá, jogaiban korlátozták, a közösség tagjait hagyományaik és különállásuk feladására igyekeztek rászorítani, de legalábbis örök büntudatban tartani.³² Ugyanígy a Szentélyt sem engedték felépíteni, hiszen az áldozati kultusz visszaállítása ellentmondásban állt volna Jézus örök érvényű áldozatával.³³ Miután pedig hivatalosan mindenki keresztény lett, a zsidó diaszpóra közösségei azzal találták szembe magukat, hogy a kisebbséget sújtó mindenkori elnyomás, a vallási feszültségek okozta fanatizmus és minden rossz, ami a közösség határain kívülről leselkedett, keresztény színekben jelentkezik. A közös bibliai talajból kihajtott és közös kinyilatkoztatástól ihletett zsidóság és kereszténység viszonya tehát a 4. századtól kezdve drámaian alakult, és többször tragikus formát öltött. Hatalmi helyzetükből adódóan keresztényeket nagy felelősség terheli abban, hogy vallásuk egyik legalapvetőbb értékét, a kiszolgáltatottak védelmét, a zsidósággal szemben gyakran – és intézményi felhatalmazással is – áthágták. A zsidó–keresztény viszonyba belekódolt feszültség ugyanakkor ideális esetben alkalmas arra, hogy e közösségeket – bibliai szellemben – a saját hibáikra emlékeztesse, e különös (a bibliai testvérviszályokat idéző) versenyhelyzet révén pedig arra sarkallja őket, hogy rákérdezzenek saját identitásuk alapjaira, és azt ennek hatására újrafogalmazva megújulhassanak.

Kitekintés

A mai helyzetre nézve elmondható, hogy a diaszpóralétben gyökeres változást hozott Izrael Állam megalakulása, amely a maga küzdelmes és sokszor ellentmondásos módján újra megtestesíti az ókorban megszűnt, de a Tórában megígért centrumot. Sokak szemében éppen ez utóbbi szempont miatt az állam az évezredes messiási reményeket is megvalósítani látszik.³⁴ Egyszersmind megjelent az állammal egy új identitásképző kategória is: az állampolgárság, amely – bár összefügg a népiséggel és áttételesen a vallással is – mégis egy új, ezeket részben felülíró elem. Az még a jövő titkai közé tartozik, hogy az állam milyen irányban fejlődik tovább, és ez milyen hatással lesz a diaszpórára, illetve ezen keresztül annak közegére.

³² A korszakhoz lásd: Schäfer (2003): i. m. 176–190.

³³ Vö. David B. Levenson: The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 35. (2004), 4. 409–460.

³⁴ Vö. Aviézer Ravitzky: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Ford. Benke László. Pozsony, Kalligram, 2011.

A magyar zsidó/nem zsidó együttélésre még mindig sötét árnyat vet a múlt század iparszerű népirtásának gyötrő és eleven emléke, amelyből még a harmadik és a negyedik generációnak sem könnyű felocsúdnia – a magyar zsidó diaszpóra határának egyik oldalán sem. Az ezzel való szembenézést, a sebek begyógyítását, a kiengesztelődést tartom a legnagyobb kihívásnak és egyben a legnagyobb lehetőségnek. A kiengesztelődéshez természetesen kiengesztelődő felekre van szükség. A magyar zsidó közösség fenti értelemben vett határainak mind az antiszemita alapú kirekesztés és megsemmisítés, mind pedig Izrael Állam létrejötte inkább a népi-származási, semmint a vallási aspektusát erősítette fel, noha, mint láttuk, a kettő szorosan összefonódik. Bonyolítja a helyzetet, hogy mind a származási, mind a vallási önazonosság egy olyan korszakot követően merül fel fontos tényezőként, amely tabusította mind a származást, mind pedig az etnikai hovatartozást, a vallást pedig meghaladottnak tekintette, így az identitásörzés ezen eszközeit elvette. Úgy vélem, hogy az önként választott identitások kreatív és felelős újjáépítése mindkét oldalon a magyar zsidó és nem zsidó kiengesztelődés és együttélés igen fontos eszköze.

Végezetül: a diaszpóra nemcsak történeti és vallási perspektívából vizsgálható, hanem egzisztenciális szempontból is. Innen nézve a diaszpóra – az otthonból való kivetettség, az idegenség, a meg nem értettség, a veszélyeknek, hányattatásoknak, sőt az elpusztulásnak való kitettség, a végtelen várakozás, de ezzel együtt a visszatérés reménye is – az emberi lét hallatlanul erős metaforája.

Felhasznált irodalom

- Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András et al. Budapest, Osiris, 2003.
- Baer, Jichak: *Galut*. Berlin, Schocken, 1936.
- Bahat, Dan: The Herodian Temple. In W. Horbury – W. D. Davies – John Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. III. The Early Roman Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 38–58. Online: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243773.003>
- Barclay, John M. G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh, T & T Clark, 1996.
- Buzási Gábor: „Mózesi megkülönböztetés” és hellénizmus a IV. században. A vallási radikalizmus természetrajzához. In Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.): *A végtelen nyíllövés. Tanulmányok az ókori zsidóság, kereszténység és újplatonizmus határvidékeiről*. Budapest, L'Harmattan, 2023. 197–221.
- Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Ford. Ertsey Krisztina – Tornai Szabolcs. Budapest, Osiris, 2003.
- Collins, John J.: *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2014. 168–173.
- De Troyer, Kristin: The Septuagint. In James Carleton Paget – Joachim Schaper (szerk.): *The New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 714–733. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139033671.038>

- Feldman, L. H.: *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Ferguson, Everett: *A kereszténység bölcsője*. Ford. Zsengellér József. Budapest, Osiris, 1999.
- Goldenberg, Robert: The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences. In Steven T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. IV. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 191–205. Online: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521772488.009>
- University Press, 2013. 267–288. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139033671.016>
- Gruen, Erich S.: *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge–London, Harvard University Press, 2002.
- Kopeczky Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok*, 49. (2005), 1–2. 173–195.
- Levenson, David B.: The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian’s Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 35. (2004), 4. 409–460.
- Misna: *Jóma*. Ford. Enghy Sándor. In Görgey Etelka (szerk.): *Törpék óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010. 97–126.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Ford. Benke László. Pozsony, Kalligram, 2011.
- Schäfer, Peter: *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London – New York, Routledge, 2003.
- Smallwood, Mary E.: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden, Brill, 1976.
- Stemberger, Günter: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München, Beck, 1987.
- Stemberger, Günter: Christians and Jews in Byzantine Palestine. In Günter Stemberger: *Judaica Minora. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010a. 124–145.
- Stemberger, Günter: Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries). In Günter Stemberger: *Judaica Minora. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010b. 146–159.
- Trebolle Barrera, Julio C.: *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Leiden, Brill–Eerdmans, 1998.
- Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Ford. Hajnal Piroska. Budapest, Osiris, 1998.
- Wevers, J. W.: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. In Magne Sæbø – Chris Brekelmans – Menahem Haran (szerk.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Antiquity*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. 84–107.

Gábor Buzási

Diaspora: Historical and Religious Perspectives³⁵

In Jewish memory, the notion of diaspora is as old as known history. The patriarchs themselves spent significant periods of their lives in Mesopotamia and Egypt and dispersion, often combined with a life as a minority, has been part of Jewish existence ever since. It is thus necessary to limit oneself to a clearly defined point of view when discussing this complex topic. In this paper I examine the notion of diaspora from the point of view of Classical and Hebrew studies, with a methodology and perspective necessary for, and shaped by, the interpretation of Hebrew and Greek, Jewish and non-Jewish sources, primarily from antiquity.

Philologists take texts, terms and concepts as their points of departure, analysing and evaluating them and placing them in appropriate contexts in order to discover relevant aspects of their meaning and significance, employing the methods of scholarship. It is in this sense that I will take the term ‘diaspora’ here as my starting point. I will examine this term analytically from a number of angles in order to shed light on its layers of meaning as well as on some of its important contexts. I will proceed by discussing categories and dichotomies, including some dilemmas, taking my examples mostly from antiquity. The dichotomies I will discuss are the following: ‘diaspora’ and ‘galut’; Judaism in the sense of a people and as a religion; centre and periphery or boundary; and the two major types of diaspora environment: pagan and Christian.

The Jewish exegete Philo of Alexandria was among the first to articulate the idea that a sacred (authoritative) text may have several layers of meaning simultaneously.³⁶ These layers do not always agree with, and may sometimes even contradict, one another, but they all rest on a common foundation: the simple, concrete and everyday meaning of the text. The vesture of the high priest may symbolise the cosmos and therefore, his activity may have universal significance, yet his garment also exists as palpable reality.³⁷ In rabbinical hermeneutics, this layer of meaning is called *pshat* (פּשָׁט), to be distinguished from *drash* (דְּרָשׁ), i.e. the sense derived – literally, ‘explored’ – from the *pshat*, as well as further, more abstract, allegorical, philosophical or mystical levels of meaning.³⁸ One may observe a similar hermeneutical structure in Christian interpretations of the Scriptures.

³⁵ The last version of my study was supported by the National Research, Development and Innovation Office of Hungary (project nr. FK 138351).

³⁶ Cf. Philo: *De migratione* [The Migration of Abraham] § 89–93.

³⁷ *De vita Mosis* [The Life of Moses] II § 117–132.

³⁸ Cf. Julio Trebolle Barrera: *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Leiden, Brill – Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998. 468–489, esp. 482 (“PaRDeS”).

There are various points of contact and mutual influence between both traditions.³⁹ Here we will concentrate mainly on the *pshat*, i.e. the basic significance of the concept of diaspora, from which we will infer a few simple conclusions, with regard also to the topic proper of this conference and the volume: the question of the identity, community and coexistence of Jews and non-Jews in Hungary.

Diaspora and galut

Let us begin with the term *diaspora*. This Greek word (διασπορά) is derived from the verb σπείρω (*speiro*, ‘scatter’, ‘disperse’), and it is also related to the noun σπέρμα (*sperma*, ‘seed’), evoking the idea of sowing and planting (the prefix *dia-* merely adds the meaning ‘asunder’, ‘in different directions’). Thus, the word *diaspora* does not carry a value judgment – Epicurus, for example, used it to describe the spatial distribution of atoms.⁴⁰ When used in the context of a people, this term merely refers to geographical dispersion, and it is basically neutral, or rather scientific and descriptive.

In the textual realm of the Bible, however, the notion gains an ominous overtone. “*And it shall be, if you do not listen to the voice of the Lord your God to keep and to do all his commandments, which I commend you today, that all these curses shall come upon you, and overtake you,*”⁴¹ Moses warns in the name of YHWH towards the end of Deuteronomy (דברים), when the sons of Israel are on the verge of entering the Promised Land. The curses in prospect include: “*May the Lord give you slaughter before your enemies (...); and you shall be in dispersion in all the kingdoms of the earth.*”⁴² The positive counterpart of this curse is the corresponding blessing, provided that the sons of Israel convert to YHWH in the diaspora and live according to His laws: “*If your dispersion be from an end of the sky to an end of the sky, from there the Lord your God will gather you, and from there he will take you. And the Lord your God will bring you into the land that your fathers inherited.*”⁴³ Thus, while in the sense above, being dispersed is a mere historical/geographical/sociological fact, in the biblical sense it carries a severe religious/theological value judgment.

The biblical quotations above have been taken from the Septuagint, the ancient Greek translation of the Torah/Pentateuch, which was approved by the Jews of Alexandria, the most significant Jewish diaspora community in antiquity.⁴⁴ In fact, the members of

³⁹ Cf. Mark Edwards: *Figurative Readings: Their Scope and Justification*. In James C. Paget – Joachim Schaper (eds.): *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 714–733.

⁴⁰ Plutarch, *Adv. Colot.* 1109f.

⁴¹ Deut 28:15.

⁴² Deut 28:25.

⁴³ Deut 30:4–5.

⁴⁴ Trans. Melvin K. H. Peters. In: Albert Pietersma – Benjamin G. Wright (eds.): *A New English Translation of the Septuagint*. New York – Oxford, Oxford University Press, 2007.

this community typically read and interpreted the Scripture in that version, i.e. in the *koine* or *lingua franca* of the Western world at that time, rather than in Hebrew. And it is this version that was to become the Bible of Christianity as well, a world religion that derives from Judaism.⁴⁵

The terminology of the Hebrew text differs from that of its Greek translation in numerous ways, and an investigation of the overlaps and intersections of the Hebrew and Greek expressions would require a paper to itself.⁴⁶ The concept of dispersion is also emphatic in the Hebrew text – e.g. in the characteristic metaphor of sheep scattered without a shepherd – but in the texts quoted above, where the Greek has *diaspora*, in the Hebrew text we find זְרוּחָה (*za'avah*, or זְרוּחָה *zva'ah*, 'horror') and נִדְּחָה (*niddach*, 'outcast').⁴⁷

Besides dispersion, expulsion and horror, however, the most important Hebrew term is *galut* or *golah*, a word that can be best rendered in its etymological sense as 'denuding', 'exposure', or 'deprivation'. The land is 'denuded', as its inhabitants have been taken away, and those taken away are 'deprived' of their land. All this happens as a punishment by God. In the Bible, this expression occurs mainly with reference to the event known as the Babylonian Exile or Captivity, but its meaning was subsequently extended in the rabbinic tradition to describe the entire period of almost two thousand years starting with the destruction of the Temple in Jerusalem – Yitzhak Baer's *Galut*, originally published in 1936 in German, is a classic study of the concept and phenomenon.⁴⁸

Both the Hebrew Bible and the Septuagint also use other expressions to describe the phenomenon of *galut* or *diaspora* (תְּפוּצוּת, *tfutsot* in modern Hebrew) that further modify and nuance the general picture. Servitude, exile, forcing people at spearpoint to move from their land, on the one hand; and resettlement, changing home (the same word is also used for colonisation), or migration, on the other. I have grouped these terms according to the dichotomy of both emblematic expressions, *galut* and *dispersion*, to illustrate the dual character of 'diaspora' – a term that bears both the value-neutral historical description of a fact, and the religious perspective laden with a value judgment, the notion of punishment. In what follows, I will proceed by keeping this twofold meaning in mind.

⁴⁵ Cf. Kristin De Troyer: The Septuagint. In James C. Paget – Joachim Schaper (eds.): *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 267–288.

⁴⁶ Cf. John W. Wevers: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. In Magne Sæbø – Chris Brekelmans – Menahem Haran (eds.): *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 84–107.

⁴⁷ 'Dispersion' in Hebrew is פָּרֵץ (*puts*) or its causative form הִפִּיץ (*hefits*); for the metaphor of sheep without a shepherd cf. 1 Kgs 22; for 'horror' see Deut 28:25; for 'outcast': Deut 30:4.

⁴⁸ Berlin: Schocken; English version: *Galut* (trans. Robert Warshow), New York, Schocken, 1947; for the Jewish diaspora in antiquity cf. John M. G. Barclay: *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh, T & T Clark, 1996; Erich S. Gruen: *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, 2002.

People and religion

There have always been groups of people who have lived in dispersion, deprived of their homeland; likewise, exile and deportation has been the fate of other groups, as well. Yet the Jewish diaspora is of special significance, which is largely to be explained by the exceptional character of the Jewish people. In what does this exceptionality consist? As a starting point, one could offer a summary: the fact that Judaism is both a people and a religion, i.e. a concrete group of people as well as an ideal and a set of beliefs at the same time. In antiquity, this was by no means unusual. However, as groups of people and their particular religious ideas became embedded in larger contexts, i.e. as they became Hellenised, Romanised or Christianised, such an inalienable connection between a people and a religion became increasingly uncommon. It is a matter of interpretation, and it is not our task here to take a stand on this, which of the two came first: whether it was the people who created the religion, or the religion that formed the people. In any case, the intertwining of the two aspects was supplemented by a third, as this religion assigns a concrete land to a concrete group of people, and the stories that are narrated in the sacred texts take place, almost without exception, in that particular region. The uniquely strong interconnection of people, land and religion is guaranteed by a further, even more fundamental element, namely the absolute authority that this people and this religion claims for their own origin: that it is none other but the creator of the world, who is furthermore the only God, who chose this people as His own property, and gave it a law which guarantees this exceptional status and affiliation to the end of time. Integral parts of this law are the shared holidays and customs defined by particular ordinances, the commemoration of shared historical experience, as well as the language.

In antiquity, it was above all its concept of God that made Judaism unique. Jewish monotheism was admired by some and loathed by others.⁴⁹ It was regarded as provocative by many that this small group of people ignored other gods and other people's customs, and considered only their own God a true god, rejecting the gods of all other peoples as false gods.⁵⁰ In antiquity, this often led to the charge that Judaism – and later Christianity – was a form of atheism.⁵¹ As a positive counterpart to this negative assessment, one could perhaps say that Judaism considers itself the guardian of an unutterable holiness in a world necessarily profane by comparison. Some philosophers valued very highly the radical purity of the Mosaic idea of God; and in Hellenistic and early Roman times, Judaism had an attraction for the wider masses as well, inviting many proselytes, i.e. people who

⁴⁹ Cf. Everett Ferguson: *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, Eerdmans, 1993. 512–517.

⁵⁰ The difference between true and false in matters of religion is described by Jan Assmann as 'Mosaic distinction', cf. his *Moses, the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, 1998; and his *The Price of Monotheism*. Stanford, Stanford University Press, 2010 (trans. Robert Savage).

⁵¹ Cf. the anti-Christian polemic of Emperor Julian (the Apostate), *Contra Galilaeos* 43b (fr. 3.11 Masaracchia), 229d (fr. 55.8–9, 11 Masaracchia).

converted to Judaism.⁵² Thus, already in antiquity, a strange mixture of attraction and reserve, enthusiasm and repulsion surrounded the Jewish people whose geographical dispersion helped spread their religion and way of life.

This variety of identity forming elements (origin, way of life, memory, ideas/beliefs, land and language) make the Jewish people and the Jewish diaspora unique. The fact that this identity has profound and manifold roots has several consequences. On the one hand, it preserves unity and self-identity, and thus the religion or belief. If one element weakens or drops out, another becomes stronger: for instance, after the loss of the Temple in Jerusalem, the Torah became central to the Jewish people and became, for a long time, its virtual homeland.⁵³ On the other hand, this strong identity allows for diversity and freedom of choice, depending on what one prefers to emphasise: ethnicity, religion or the land. At the same time, this diversity ensures the possibility of dissension and schism, as well. One could mention the civil war between Hellenists who endorsed assimilation and their traditionalist opponents (the Maccabees) at the time of Antiochus IV Epiphanes; or the exodus of the Qumran community to the Judean desert; or the clash between radical Zealots and those who were seeking a compromise, in the last days of Jerusalem.⁵⁴ And one could also mention here the birth of Christianity and its separation from Judaism.

Centre and boundary

After the Romans destroyed the Temple in Jerusalem in 70 A.D., at the end of a long war, the role of priests was taken over by the rabbis, who started assiduously to reorganise the Jewish people, living in exile (*galut*), with the Torah as their centre. In the roughly half a millennium before this, Jerusalem and the Temple had formed the centre of the Jewish people, who were already geographically dispersed at that time. The rest of the biblical Holy Land was inhabited mostly by other, foreign ethnicities, including Samaritans, Greeks and Romans – a state of affairs that did not change substantially even after the military expansion of the relatively short-lived Hasmonean kingdom, or with the pro-Roman reign of Herod.⁵⁵ On the other hand, there were Jewish communities living essentially undisturbed on biblical land until the Muslim conquest in the seventh

⁵² Cf. Louis H. Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁵³ Cf. Peter Schäfer: *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London – New York, Routledge, 2003. 134.

⁵⁴ Cf. Schäfer (2003): op. cit. 35–44 (Antiochus and the ‘Hellenistic reform’), 121–130 (the Jewish war); for the origin of the Qumran community cf. Géza Vermes: *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*. London, SCM Press, 1994, Chapter VI.

⁵⁵ Cf. Günter Stemberger: *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München, Beck, 1987. 24–27.

century.⁵⁶ Thus, in a technical sense, some of the communities living in the Holy Land were diaspora communities; the differences between those communities and the Jewish community of, say, a town in Asia Minor or North Africa were mainly of a theoretical, religious nature: they were living on a territory traditionally considered to be holy land. Thus the beginning of *galut* is marked by the destruction of the Temple and the loss of Jerusalem as a capital, rather than by the exile of the Jewish people living in the Holy Land in an ideal unity.

What did the Temple mean for Judaism? It meant a centre, in several senses of the word. Symbolically, it was a point of orientation and a common denominator. Ritually, it was the only place of sacrifice, as the Torah permitted sacrifice to be offered only in the Jerusalem Temple.⁵⁷ And last but not least, it meant the presence of God on earth. Although the Temple was reconstructed on several occasions, its concentric, hierarchical structure was always preserved – as one proceeded through its courtyards and halls, fewer and fewer of the chosen were allowed to advance further.⁵⁸ The innermost sanctuary, the Holy of Holies, was off-limits to all but the high priest, and even he was allowed to enter it only once a year.⁵⁹ There were several trends within Judaism which questioned the ritual purity of the Temple and the priesthood; therefore, in a technical sense, spiritual leaders of the people were not totally unprepared for the Temple's destruction.⁶⁰ They were thus able to apply the structure of holiness detailed above – the distinction between sacred and profane, pure and impure – successfully to the Torah and the people. Thenceforth, holiness – whatever it may mean in a concrete sense – moved symbolically with the people to various centres, from Babylonia to Hungary and beyond. On the other hand, the Torah, unless it is interpreted allegorically, ties Jewish religious practice unambiguously to the Holy Land and Jerusalem. Hence the hope of return to the real centre and the reconstruction of the Temple was kept alive in every actual centre, and the establishment of a new, definitive home was inconceivable – unlike in the case of other wandering peoples.

Although the Jews were few in number, they were already spread out across a very large territory in antiquity – not only in every corner of the Roman Empire, but even

⁵⁶ Cf. Günter Stemberger: *Christians and Jews in Byzantine Palestine, and Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries)*. In Günter Stemberger (ed.): *Judaica Minora, Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. 124–145; 146–159.

⁵⁷ Deut 12; cf. John J. Collins: *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2014. 168–173.

⁵⁸ Cf. Dan Bahat: *The Herodian Temple*. In William Horbury – W. D. Davies – John Sturdy (eds.): *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 38–58.

⁵⁹ Cf. Lev 16; *Mishnah Yoma*.

⁶⁰ Robert Goldenberg: *The Destruction of the Jerusalem Temple: Its Meaning and Its Consequences*. In Steven T. Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 191–205.

in the Persian Empire, in ‘Babylonia’. In the absence of the Temple, their survival and unity among the peoples was ensured by the Torah, by learning, by a uniform way of life, a common language and shared memory, as well as by a common yearning to return to the ancient homeland. Besides preserving internal cohesion, the most important task of this people living in an insular or cell-like network of settlements was to establish boundaries prudently and protect them. A paradigm of these boundaries was the Jerusalem city wall, built by the biblical Nehemiah after the return from the Babylonian Exile, followed immediately by a decree to annul marriages with the local populace, i.e. by the building of a symbolic wall.⁶¹ If that was the case in Jerusalem, it seemed even more called-for in foreign parts and even more among foreign peoples.

What were the functions of the diaspora communities’ boundaries? First of all, they had to prevent oppression by the majority population, which – in the absence of weapons – the Jews tried to ensure by having good relations with their surroundings and the powers-that-be. Secondly, they had to prevent assimilation, especially in places where the local culture was significant, attractive and hospitable – as, for example, in Alexandria in the Hellenistic period – where Jews may have been tempted to assimilate.⁶² Assimilation, whether cultural or religious, often through mixed marriage, meant the end of Jewishness. Thirdly, however, the permeability of the boundary was also important, as it ensured the flow of goods and ideas that enriched the community which, ideally, managed to preserve its identity.

On the other side of the boundary

Besides the loss of the centre, the greatest turning point in the life of Jews in antiquity was the radical change in the situation beyond the boundaries: the rise of Christianity, the religion that grew out of Judaism, reinterpreting and appropriating its heritage.⁶³ The concept of God that had been known through Judaism was disseminated throughout the empire by Christianity, using, to a great extent, the infrastructure of Jewish diaspora communities, but discarding important constitutive elements of Jewish identity. Christianity did not insist on settlement in the Holy Land, although there were large-scale construction works in Jerusalem and elsewhere, especially from the fourth century onwards; and it rejected ethnic boundaries, as well as the imperative of observing the halakhic regulations laid down in the Torah.⁶⁴ And they justified this by appealing to Jesus

⁶¹ Neh 2:11–6:19 (the burdensome rebuilding of the city wall), 12:27–43 (the solemn dedication of the walls); 9:2, 10:31, 13:1–9 and 23–31 (separation from foreigners).

⁶² An emblematic figure in the first century was Tiberius Julius Alexander, who abandoned Judaism and became the procurator of Judaea, then the prefect of Egypt, and took part in the siege of Jerusalem with Titus’s legions.

⁶³ Cf. Henry Chadwick: *The Early Church*. London, Penguin, 1993 (1967), Chapter 1.

⁶⁴ On the apostolic council in Jerusalem, where the burning question concerning the observation of the Mosaic Law was discussed see Acts 15.

of Nazareth, a Jew, who, according to Christian belief, embodied in his person Israel and its history, the high priest, the sacrificial animal, and even God himself, extending the boundaries of spiritual Israel to all those who were baptised. It was not only to pagans that Christians applied the distinction, inherited from Judaism, between true and false religion, but to Jews as well, expecting the latter to convert to the religion of Jesus, since Christians regarded Jesus as the Jewish Messiah.⁶⁵ The Christians could not put their claim into action; in fact, they were themselves persecuted by the authorities at the time, whereas – from the end of the second century – Jews were for the most part allowed to live as an accepted religious community.⁶⁶ However, when in the fourth century the state and the emperors realised that Christianity should rather be considered as an ally, since that was the religion capable of restoring the unity of the empire, the state and the Church made an alliance, and power relations altered radically. Pagan religions and movements considered heretical were banned and persecuted. As for Jews, they were tolerated, but – as if fulfilling the Mosaic curse quoted above – they were looked upon as a ‘horror’, their rights were restricted, and the members of the community were often forced to give up their traditions and their separate status, or at least to live in a state of perpetual guilt.⁶⁷ Similarly, it was strictly forbidden to rebuild the Temple, as the restoration of the cult of sacrifice would have contradicted the doctrine of the eternal sacrifice of Jesus.⁶⁸ And after everybody became officially Christian, Jewish diaspora communities were faced with the fact that the usual oppression of minorities, fanaticism caused by religious tensions, and every evil that lurked beyond the boundaries now appeared under the banner of Christianity. Thus, the relationship between Judaism and Christianity, born of the same biblical soil and inspired by the same revelation, took a dramatic turn from the fourth century onwards, and often resulted in tragic outcomes. As it was Christians who were in power, they were largely responsible for having transgressed many times (often with the support of institutions) the most fundamental value of their religion, namely the protection of the helpless: in the case of the Jewish people. At the same time, the tension encoded in Jewish–Christian relations is, ideally, capable of reminding these communities, in the spirit of the biblical heritage, of their own shortcomings, and, by virtue of this uniquely competitive situation, encouraging them to reflect on the foundations of their identity, to reformulate them and thus be renewed.

⁶⁵ As is well known, ‘Christ’ (Χριστός, *christos*) is the Greek equivalent of the Hebrew ‘Messiah’ (משיח, *mashiach*) or ‘anointed one’.

⁶⁶ Cf. E. Mary Smallwood: *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden, Brill, 1976. 539–545; Stemberger (2010): op. cit.

⁶⁷ For the period cf. Schäfer (2003): op. cit. 176–190.

⁶⁸ Cf. David Levenson: The ancient and medieval sources for the Emperor Julian’s attempt to rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 35. (2004), 4. 409–460.

Some further thoughts

Turning now to the present, the establishment of the State of Israel – a state which, though struggling and not devoid of contradictions, embodies in its own way the centre destroyed in antiquity but promised in the Torah – brought a radical change for the diaspora, as well. In the eyes of many, this state seems even to fulfil the millennial messianic hopes.⁶⁹ Also, with the creation of the state, a new category of identity formation appeared: citizenship, which – though it is related to peoplehood and, indirectly, to religion as well – is a new element that partly overrides the others. In what direction this state will develop and in what way that will affect the diaspora and its environment is still shrouded in the mists of time.

The painful memory of last century's genocide on an industrial scale still casts a dark shadow on the coexistence of Jews and non-Jews in Hungary. Even the third and the fourth generation finds it very hard to shake itself free of it – and this is true on both sides of the boundary of the Hungarian Jewish diaspora. I believe that facing up to that tragedy, healing the wounds and reconciling with each other is the greatest challenge and at the same time the greatest opportunity. However, it is a *sine qua non* of any reconciliation that there be parties that can reconcile with one another. As far as the 'boundaries' (in the sense discussed above) of the Hungarian Jewish community are concerned, both exclusion and annihilation motivated by anti-Semitism and the birth of the State of Israel led to the reinforcement of the sense of identity based on ethnic origin rather than on religion, even though the two are thoroughly intertwined. The situation has become even more complicated as self-identity based on ethnicity and on religion have both become a possibility following an era in which ethnic belonging was taboo and religion was considered outmoded; therefore, these means of preserving identity had been taken away. In my view, the creative and responsible reconstruction of voluntarily chosen identities on both sides is essential to the reconciliation and coexistence of Jews and non-Jews in Hungary.

Finally, diaspora may be examined not only from a historical and religious perspective but also from an existential one. In that sense, diaspora – exile from the homeland, being an alien, being misunderstood, being exposed to dangers, vicissitudes and even annihilation, as well as the interminable waiting and yet the hope of return – is a remarkably powerful metaphor for human existence.

Bibliography

Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi*. Tr. Gulyás András et al. Budapest, Osiris, 2003.
Baer, Jichak: *Galut*. Berlin, Schocken, 1936.

⁶⁹ Cf. Aviezer Ravitzky: *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago, University of Chicago Press, 1996.

- Bahat, Dan: The Herodian Temple. In W. Horbury – W. D. Davies – John Sturdy (eds.): *The Cambridge History of Judaism. III. The Early Roman Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 38–58. Online: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243773.003>
- Barclay, John M. G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh, T & T Clark, 1996.
- Buzási Gábor: „Mózesi megkülönböztetés” és hellénizmus a IV. században. A vallási radikalizmus természetrajzához. In Déri Balázs – Vér Ádám (eds.): *A véttlen nyíllövés. Tanulmányok az ókori zsidóság, kereszténység és újplatonizmus határvidékeiről*. Budapest, L'Harmattan, 2023. 197–221.
- Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Tr. Ertsey Krisztina – Tornai Szabolcs. Budapest, Osiris, 2003.
- Collins, John J.: *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2014. 168–173.
- De Troyer, Kristin: The Septuagint. In James Carleton Paget – Joachim Schaper (eds.): *The New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 267–288. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139033671.016>
- Edwards, Mark: Figurative Readings. Their Scope and Justification. In James Carleton Paget – Joachim Schaper (eds.): *The New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 714–733. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139033671.038>
- Feldman, L. H.: *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Ferguson, Everett: *A kereszténység bölcsője*. Tr. Zsengellér József. Budapest, Osiris, 1999.
- Goldenberg, Robert: The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences. In Steven T. Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism. IV. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 191–205. Online: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521772488.009>
- Gruen, Erich S.: *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge–London, Harvard University Press, 2002.
- Kopeczky Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok*, 49. (2005), 1–2. 173–195.
- Levenson, David B.: The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 35. (2004), 4. 409–460.
- Misna: *Jóma*. Tr. Enghy Sándor. In Görgey Etelka (ed.): *Törpék óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010. 97–126.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Tr. Benke László. Pozsony, Kalligram, 2011.
- Schäfer, Peter: *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London – New York, Routledge, 2003.
- Smallwood, Mary E.: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden, Brill, 1976.
- Stemberger, Günter: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München, Beck, 1987.
- Stemberger, Günter: Christians and Jews in Byzantine Palestine. In Günter Stemberger: *Judaica Minor. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010a. 124–145.

- Stemberger, Günter: Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries). In Günter Stemberger: *Judaica Minora. II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010b. 146–159.
- Trebolle Barrera, Julio C.: *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Leiden, Brill–Eerdmans, 1998.
- Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Tr. Hajnal Pirooska. Budapest, Osiris, 1998.
- Wevers, J. W.: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. In Magne Sæbø – Chris Brekelmans – Menahem Haran (eds.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Antiquity*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. 84–107.

Vákát

Trianon hatása a zsinagógaépítészetre Magyarországon és az utódállamokban

A „hosszú” 19. század példátlan lehetőséget kínált a magyar ajkú zsidók számára, hogy a magyar nemzet tagjaivá váljanak és erős nemzeti identitásuk alakuljon ki. Az Osztrák–Magyar Monarchia szétदारabolása az I. világháború után megrázta a nagyjórészt asszimilálódott magyar zsidóság identitását mind a trianoni Magyarországon – ami hivatalosan továbbra is Magyar Királyság volt, noha király nélkül –, mind az utódállamokban (Csehszlovákiában, Romániában, a Szerb–Horvát–Szlovén Királyságban,¹ Ausztriában és Olaszországban).² Általában a magyarul beszélő zsidók jobb helyzetbe kerültek Magyarországon kívül a politikai szabadságjogok és gyakran a gazdasági helyzet szempontjából is, mint azok, akik a megcsónkított Magyarországon maradtak. Ennek oka a numerus clausus törvény elfogadásával kezdődő antiszemitizmus erősödése volt.

A magyar zsidók helyzete Magyarországon szándékolatlanul is a nem magyarországi magyar zsidók integrációját sugallta az utódállamokban (mint Románia, Ausztria, Olaszország) és a soknemzetiségű pánszláv államokban (mint a Csehszlovák Köztársaság és a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság). Az egyetlen kivétel Románia volt, ahol a zsidók nem kaptak állampolgárságot 1923-ig, akkor is csak a nemzetközi nyomás hatására. Ezt később, 1938-ban visszavonták, azért, mert a királyság a Harmadik Birodalom szövetségese lett.

Némely utódállam igen jól bánt a zsidókkal, részben azért, hogy „magyartalanítsák” őket. Talán a legmeghökentőbb és leginkább példátlan intézkedést Csehszlovákia hozta, ahol a zsidók lehetőséget kaptak arra, hogy zsidó nemzetiségűnek vallják magukat, ami egyenértékű volt a szlovák, cseh, német és magyar nemzetiséggel, ami élesen szemben áll azzal a korábbi felfogással, amely a zsidókat a nemzeteken belüli vallási csoportként fogta fel.³ Ez a lépés csökkentette a magyar nemzetiségűek számát az új pánszláv, majd nem nemzetállami jellegű Csehszlovákiában, mivel néhány zsidó magát zsidó nemzetiségűnek kezdte vallani a magyar (vagy csehszlovák, vagy jugoszláv) vagy mőzeshitű zsidó helyett. Azonban sok, Csehszlovákiában, a mai Szlovákia területén és főleg Erdélyben élő zsidó megszokásból továbbra is magyarnak vallotta magát, és a határon átnyúló kapcsolatokat tartottak fel a vallási közösségük tagjaival. (A szlovákiai zsinagógaépítési hullám idején – az 1920-as és 1930-as években – gyakran a Magyar Királyság területéről szereztek maguknak építészti.)

¹ 1929 után Jugoszláv Királyságnak nevezték, amelynek a szerb Karadorđevićok lettek az uralkodói.

² Valójában csak Fiumében, amit az I. világháború után Olaszországnak adtak, és csak a II. világháború után kapta meg a kommunista Jugoszlávia.

³ Rebekah Klein-Pejšová: Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia. *East Central Europe*, 43. (2016), 1–2.

Így tehát a Habsburg Birodalom összeomlása hatással volt a magyar zsidók homogenitására és kulturális szerkezetére. Ahogyan Milan Kundera megfogalmazta, a zsidók voltak a Közép-Európát (valójában a Habsburg Birodalmat) egyesítő, szellemileg összekapcsoló elemek Csernovictól Fiuméig, Prágától Szarajevóig.⁴ A versailles-i béke után ez az összekötő elem eltűnt. Azonban nem pusztán a zsidók kellettek ehhez, hanem maga a birodalom, amely összekapcsolta ezeket a pusztán földrajzi területeket a mai Csehországtól, a par excellence Közép-Európától egészen a korábbi Ottomán Birodalom jelentős területéig, a Kelet-Balkánig.⁵ A Berlinből kiinduló és a Habsburg Birodalomban lezajló zsidó emancipáció kiegyenlítette az említett eltéréseket, ahogyan azt zsinagógaépítészet és a síremlékek jól mutatják.⁶ Az ottomán birodalom egykori területein a zsidók – askenáziak és szefárdok egyaránt – a közép-európai kultúrát terjesztették, és Európa e periferikus területeit a német kultúrkörhöz kapcsolták. Nem csoda, hogy az e kultúrkör felszámolását célzó versailles-i béke széttörte az askenázi és részben a szefárd kultúrát is.

Ahogyan a Habsburg Birodalomból, úgy a Magyar Királyságból is eltűnt ez a „zsidó kiegyenlítő és összekapcsoló” hatás. A Habsburg uralom idején a zsidók nagyban hozzájárultak a magyar nemzeti identitás megerősödéséhez, főképpen a királyság déli területein élő szláv kisebbségek körében. Gyakran zsidók adták ki a helyi magyar lapokat és szervezték meg a magyar színházakat és kabarékat. Ez különösen így volt Magyarország déli területein, amelyek hosszú időn át Közép-Európa és az ottomán török terjeszkedés ütköző területe volt, és Mária Terézia kora óta szláv népességgel telepítették be. Például Szabadkán a zsidó építészek magyar stílusú zsinagógát, városházát és más középületeket építettek azért, hogy – ahogyan Jakab Dezső építész megfogalmazta – „megmutassák a magyar kultúra felsőbbrendűségét”. A város jelentős szláv nemzetiségű kisebbsége vehemensen reagált, tojással és paradicsommal dobálta meg a szintén szecessziós szabadkai városháza megnyitóünnepségen részt vevő méltóságokat, beleértve a Magyar Királyság zsidó származású honvédelmi miniszterét, Hazai Samu bárót.⁷

A zsidók lelkesedése a magyar ügyért jelentős részben elpárolgott a két háború között, de nem csupán az új határok miatt, hanem a háború utáni antiszemitizmus korábbi megnyilvánulása, a numerus clausus magyarországi bevezetése miatt is. Nem azért mert,

⁴ Milan Kundera: *The Tragedy of Central Europe*. *New York Review of Books*, 31. (1984), 2. 33–38.

⁵ Amennyiben Erdélyt a Balkán részének tekintjük. Ez földrajzilag talán lehetséges, de kulturálisan sokkal kevésbé, még akkor is, ha bizonyos részein tagadhatatlanul éltek ortodox keresztények.

⁶ Szófia nagyszerű zsinagógája az osztrák–magyar szellemet árasztja: például némelyik sírkő egyértelműen „osztrák” Belgrád szefárd temetőjében. Vö. Rudolf Klein: *Metropolitan Jewish Cemeteries of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe – A Comparative Study*. Berlin, Landesdenkmalamt – Imhof Verlag, 2018.

⁷ Erős bizonyítékok vannak rá, hogy a zsidók a magyar szecessziót nemzeti stílusként terjesztették. Vö. Rudolf Klein: *Juden und die Sezession – Ein kurzer Überblick über Architektur und Gesellschaft in Kakanien*. In Aliza Cohen-Mushlin – Hermann Simon – Harmen H. Thies (szerk.): *Beiträge zur jüdischen Architektur in Berlin. Kleine Schriften der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa*. II. kötet. Petersberg, Imhof, 2008. 100–112.

máshol nem létezett numerus clausus, mint például sok jó nevű amerikai egyetemen, de ez volt az első olyan eset, hogy a korábban megadott szabadságot és emancipációt visszavonták, ami megingatta a zsidók magyar identitását, és előrevetítette mindazt, ami később bekövetkezett.

Ezért a zsidók magyar identitása meggyengült mind a trianoni Magyarországon, mind az utódállamok területén. „Otthon” az anyanemzet iránti hűségüket megkérdőjelezték, ami miatt a zsidók befelé fordultak. „Idegenben” vagy a határokon túl – ahogyan ezt ma mondják – új identitást kellett kialakítaniuk a magyar-zsidó „felett”, hogy fennmaradhassanak. Az utódállamokban hármás identitás alakult ki: például lehetett beszélni jugoszláviai magyar zsidókról, csehszlovákiai magyar zsidókról (ami azt illeti, a „csehszlovák” önmagában is egy érdekes konstrukció), erdélyi-romániai magyar zsidókról, és így tovább. Így a zsidók „beilleszkedése” nagyon bonyolult lett, néha ellentmondásos, ami a zsinagógaépítészetet is összetetté varázsolta.

A közép-európai kulturális tér felszámolása azt eredményezte, hogy a zsidók az Ottomán és a Habsburg Birodalom hamvain létrejött új országokban találták magukat. Közép-Európa déli peremét az új balkáni államok nyelték el. Így Jugoszlávia és Románia az Ottomán Birodalomhoz tartozó területeket olvasztott össze korábban a Habsburg Birodalomhoz tartozó területekkel. Azonban az új államok fővárosai – mint például Belgrád, Szófia és Bukarest – az Ottomán Birodalomhoz tartoztak. Az askenáziak ezeken a területeken szembetalálták magukat a szefárdokkal, akik az Ottomán Birodalomnak köszönhetően jobban integrálódtak ezekbe az új államokba. Nagyon kevés új zsinagógát építettek ezeken a területeken, például Brassóban, ahol a Habsburgok idején épült nagy askenázi zsinagógától nem messze – egy udvarban eldugva – áll a két háború között épült zsinagóga. A romos épületnek, ahová ma életveszélyes belépni, gyönyörű homlokzata van, két kerámiaoroszlánnal.⁸

A két háború közti időszak építészetileg legjelentősebb zsinagógái a csehszlovák állam szlovák területein épültek, főleg a korábban magyar többségű megyékben, és Magyarországon. Ezekről szól a tanulmány, és ezek alapján hasonlítom össze a Magyarországon és az utódállamokban épült zsinagógákat.

Az első összehasonlítandó elem a zsinagógák prominenciája a település kontextusában. Ebből a szempontból két lényeges aspektus említendő: a zsinagóga közvetlen környezetéhez való viszonya és a város egészén belüli elhelyezkedése.⁹ Ha az épület meghatározó építészeti eleme környezetének, az hatással lehet a városkép egészére is. Vannak azonban kivételek is. Amennyiben a zsinagóga egy nagyobb téren helyezkedik

⁸ Hasonló zsidó imahely az ortodox zsinagóga Fiumében, amely olasz közigazgatás alatt állt a két háború közti időszakban. A lényegében modernista épületet magyar zsidó építész tervezte egy olasz-szal együtt 1930-ban. Ez a zsinagóga túlélte a holokausztot, míg a nagy neológ zsinagógát, amelyet Braumhorn Lipót tervezett, 1944 januárjában megrongálták a horvát náci uralom (hivatalos nevén Független Horvát Állam) idején, majd 1948-ban lerombolták a kommunista Jugoszlávia idején.

⁹ Lásd: Rudolf Klein: *Synagogues in Hungary 1782–1918. Genealogy, Typology and Architectural Significance*. Budapest, Terc Publishers, 2017.

el, dominálhatja a közvetlen környezetét, azonban ha nem túl magas, ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a városkép egészét is befolyásolja.

Érdemes összevetni a két világháború közti időszak zsinagógáinak számát csonka Magyarországon és a szlovák területeken élő zsidóság lélekszámával. 1930-ban a trianoni Magyarország területén élő 444 000 zsidó 9, a mintegy 136 000 lelket számláló szlovákiai zsidó közösség 5 nagyobb zsinagógát épített. Statisztikailag ez azt jelenti, hogy az előbbi esetben 50 000, utóbbiban 27 000 zsidó állampolgárra esett egy-egy új zsinagóga. Utóbbiak zsidó népességre vetített számán túlmenően kiemelt fontosságú az újonnan épített imaházaknak a város egészén belüli jelentősége. Hét új, Magyarország területén található zsinagóga közül csak a gyöngyösi zsinagóga emelkedik ki a városkép egészéből, bár ez az épület is valamelyest távolabb helyezkedik el a városközpontnak mondható területtől. Az ugyanezen időszakban a szlovák területeken épült új zsinagógák közül 4 (80%) városon belüli elhelyezkedése mondható kiemelkedőnek a láthatóság szempontjából, ilyenek a žilina (zsolnai), lučeneci (losonci) és košicei (kassai) neológ zsinagógák. A mérsékelt városi láthatóságú csoportba a trianoni Magyarország területének 4 zsinagógája sorolható, a budapesti Hősök Temploma és a Lágymányoson található modernista épület, valamint a nyíregyházi ortodox és a nagykőrösi zsinagóga. A szlovák területeken csak egy jelentősebb épületet találunk, amely ezen kategóriába esik, a pozsonyi Heydukova utcában található ortodox zsinagógát. Végül a „rejtett” elhelyezkedésű zsinagógák csoportja említendő, ilyenek Budapesten a Páva utcában, a Bérkocsis utcában, a Hegedűs Gyula utcában, a Bethlen téren és a Hollán Ernő utcában található imaházak, amelyek építészeti tömegét nagyrészt más épületek és udvarok rejtik. A szlovák területeken hasonló zsinagógát nem találunk az időszakban,¹⁰ ami tükrözi a két világháború közötti Magyarországon és Csehszlovákiában élő zsidóság társadalmi és politikai helyzetének különbözőségét.

Az építészeti leginkább jelentősnek mondható zsinagóga a történelmi Magyarországon területén Žilinában (Zsolna) épült,¹¹ a vezető berlini építész, Peter Behrens tervei alapján 1928 és 1931 között. Behrens az AEG gyár építészé és formatervezője volt – bár hivatalosan csak tanácsadói minőségben –, valamint a Rathenau család barátja. A kor egyik legprogresszívebb, építészeti tervezéssel és dizájnnal foglalkozó irodáját vezette, ahol többek között Ludwig Mies van der Rohe és Le Corbusier is dolgozott. 1910-ben Behrens tervezte az AEG turbinagyárát Berlin Moabit kerületében. Az új zsolnai zsinagóga pályázatán díjat nyert Joseph Hoffmann bécsi sztárépítész, a zsidó elit kedvencét és a budapesti zsinagógaépítész vezető figuráját, Baumhorn Lipótot is maga mögé utasítva. 1933 után Behrens hátraarcot vágott korábbi önmagának, és 1936-ban már Hitler berlini urbanisztikai álmának vonzásába került. A Führer csodálta a Behrens

¹⁰ A Žilinában (Zsolna) található ortodox zsinagóga lakóépületek árnyékában helyezkedik el, és nem is túl nagy. Ez azonban nem valamiféle politikai nyomás érvényesülésének eredménye, hanem sokkal inkább abból adódott, hogy a helyi gyülekezet kicsi volt.

¹¹ Lásd: Maroš Borský: *Synagogue Architecture in Slovakia*. Bratislava, Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007.

által tervezett szentpétervári követséget,¹² végül azonban a német építész nem kapott semmilyen megbízást Hitlertől.

Ami a žilina (Zsolna) zsinagógát illeti, a német építész különleges épületet tervezett, amely külső megjelenésében modernista motívumokat egyesít a Szentföld korabeli zsinagógaépítészetével, nagy méretű, kis ablakokkal áttört tömegek alkalmazásával. Az imateremhez kapcsolódik a téli zsinagóga alacsonyabb, vízszintes hangsúlyú tömege. Az épület részben kő-, részben durva vakolatborítást kapott. Az alapvetően horizontális vonalvezetés a modernista jelleget erősíti, de néhány részlet, mint például a zsinagóga fő tömegének a sarkok felé való megemlése, illetve a diagonális díszítések expresszionista asszociációkat keltenek. Mindez nagyban hozzájárul a zsinagóga jellemző építészeti nyelv gazdagságához.

A központi bádokkupola az épületet a két világháború közti orientalizmushoz kapcsolja. A zsinagóga belső tere ugyanakkor kifejezetten modern, ami ellentétes a középeurópai zsinagógaépítészet hagyományával. Az alaprajz téglalap alakú, de ennek fő tengelye merőleges a hagyományos kelet–nyugati tengelyre. A földszint térhasználata tehát szembenegy az évszázados tradícióval, míg a női karzat négyzetet formáz.

A belső tér látványát a domináns módon megjelenő vasbeton oszlopok és gerendák uralják; a galéria szintjén a sávosan festett falak az orientalista hagyományt idézik. A kupola egy lapos vasbeton födéből emelkedik ki. A közelmúlt restaurációs munkálatai során, amelyek részben a belső tér művészeti galériává való átalakítására irányultak, nem került sor a korábbi zsidó vallásos elemek feltüntetésére: elmaradt a bimah, illetve a frigyszekrény, valamint a kupola csúcsán a hatágú csillag feltüntetése.

A Baumhorn tervei alapján készült, 1926-ban befejezett lučenei (Losonc) zsinagóga a magyarországi zsinagógaépítészet I. világháború előtti hagyományát követi, főképp a kompozíció, az építészeti nyelv és az épület elhelyezése tekintetében. Az épület évtizedekig elhagyatottan állt, olyannyira, hogy a természet lassan kezdte teljesen birtokba venni. A restauráció 2014-ben kezdődött el, igen kreatív módon. A felújítást vezető építész mind a homlokzaton, mind a belső térben a megrongálódott, de stabilizált régi téglá- és vakolt felületeket kontrasztálta teljesen felújított részekkel, valamint újonnan beemelt anyagokkal és szerkezetekkel, ám eredeti formában. A munka 2016-ban fejeződött be. Ez a technika a berlini Neues Museum restaurációja során alkalmazott felfogásra emlékeztet, amelyet az a David Chipperfield építész vezetett, aki elsőként alkalmazott hasonló unortodox megoldásokat nagyobb léptékben. Az épület jelenleg egy kortárs múzeumnak ad helyet, de a nők karzatának nyugati oldalán az eredeti épületben talált bútorokat és tárgyakat bemutató judaisztikai kiállítás is látogatható, amely a helyi zsidó történelem és hétköznapok témáira is fényt vet.

¹² Behrens 1934 májusában csatlakozott az Ausztriában akkor még illegális náci párthoz. 1940. február 27-én halt meg a berlini Hotel Bristolban. Vö. Stanford Anderson: *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*. Cambridge, MIT Press, 2000. 252.

A legerdekesebb zsidó imaházak egyike a két világháború közti időszakból a pozsonyi Heydukova utcában található, amely az egyetlen ma is álló zsinagóga a városban.¹³ Az 1923 és 1926 között épült, előmodern, letisztult klasszicizáló, visszafogott épület az új csehszlovák köztársaság hivatalos stílusának tekinthető cseh kubizmus nyomait is magán viseli a belső kisebb részleteiben. Tervezője a zsidó származású pozsonyi építész, Arthur Szalatnay-Slatinski (született Schlesinger), aki kifinomult homlokzattal és pazar belsővel látta el a zsinagógát. Az építész életrajza, névváltoztatása és nemzeti identitása beszédesen illusztrálja azokat a viszontagságokat, amelyek a régió történelmét az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlása utáni időszakban jellemezték, és képet ad a két háború közti modernista periódusról is, amelynek során a modern Pozsony alapjait lerakták. A zsinagóga ortodox volt, ma ez az egyetlen zsidó imahely a városban. Az épülethez *bima* is tartozik – központi elhelyezéssel kiképezve –, és a felső szinten *mechica* volt található, amely a nőket gátolta meg abban, hogy a földszinten imádkozó férfiak látványát „élvezhessék”. A zsinagóga földszinti tere jelenleg is zsidó imaházként funkcionál és helyet ad a pozsonyi Zsidó Hitközösségi Múzeum „A pozsonyi zsidóság és örökségük” című állandó kiállításának.

Az imatér előtt az építési vonalban egy klasszicizáló pillérsor húzódik vagy 6 méterre az épület homlokzati fala előtt. A köztes térbe ajtók vezetnek a zsinagógából, illetve abba a kapualjba, amelyből a férfiak tere nyílik, illetve kijárat a tágas udvarba. Az imatér alaprajza négyzetes, kovácsoltvas *bimával* a közepén, amelynek a gótikus boltívei az Alt-neschult, az új Csehszlovák Köztársaság fővárosa, Prága híres középkori zsinagógáját idézik. Az épületbelsőben orientalista elemek keverednek a protomodern klasszicizmusra és az 1920-as évek más irányzataira jellemző díszítő elemeivel.

Kassa zsidósága a vizsgált időszakban két zsinagógát építtetett. Egyiket az ortodox zsidó közösség, ezt Öry Lajos (1896–1984) tervezte, aki nevét Ludovít Oelschlägerre változtatta a csehszlovák „demagyarizáció” ideje alatt. A náci időszakban a nevét ismét megváltoztatta, Ludwig Oelschlägerre, ezzel is mutatva a hűségét a német nemzetiszocializmushoz. Miskolcon halt meg.

Az ortodox zsinagóga nem konvencionális zsinagógának néz ki. Hosszú belső térrel rendelkezik, amely merőleges az utcára, elől szélesedik ki, ünnepélyes látványt nyújt a hosszú és árkádos vízszintes terekkel. Minden rész oromzatokban végződik, ami korabeli magyar fogalmakkal leírva úgynevezett észak-magyarországi reneszánsz stílusként értelmezhető, ugyanakkor a cseh kubizmus hivatalos építészeti stílusához is hasonlít. A belső tér is stílszerűen konzervatív és elegáns, az art deco stílus hatásáról tanúskodik. Ez az egyetlen ma is működő zsinagóga Kassán.

A másik kassai zsinagógát, a neológot 1927-ben tervezte Kozma (született Fuchs) Lajos, aki magyarországi zsidó volt – és egy politikai kaméleon. Az I. világháború után, a kérésreletű magyarországi Tanácsköztársaság alatt a magyar művészet és építészet

¹³ A város zsidó negyedében két másik, mára már elpusztult régebbi zsinagóga volt, a Vár és a polgárváros között. A neológ zsinagóga egy forgalmasabb helyen állt, nem messze a Szent Márton-székesegyháztól. A Csehszlovákia szovjet megszállása során elpusztított zsinagóga egykori alapjaihoz közel újabban emlékhelyet létesítettek.

vezető alakjává vált. Horthy Miklós kormányzó regnálása idején nagyon rövid idő alatt Magyarország kiemelkedő építészé vált belőle, az antiliberális és baloldallelles állam szimbóluma. Később, 1930 körül hátrahagyta a neobarokkot és fontos modernista lett. A holokausztot Soros Tivadarral, Soros György apjával¹⁴ együtt bujkálva élte túl, ismét baloldali lett, és 1945-ben jelölték a Magyar Művészeti Tanács Építőművészeti Szaktanácsa tagságára. 1946-ban az Iparművészeti Főiskola rektora lett. Valószínűleg a szovjet ihletésű szocreál vezető személyiségévé vált volna, ha ebben a színeváltozásban 1948-ban bekövetkezett halála nem akadályozza meg. Kozma zsinagógája – az egyetlen, amelyet épített – egy újabb atipikus zsidó imahely. Köralaprajzra épült, egy hatalmas sokszögű kupolával a tetején, hosszú lanternával – mint egy barokk templom. Kassa városképalakító eleme. Akaratlanul vált a halála után a sztálinista stílusú építészet egyik kiemelt társalkotójává: a zsinagógát (még 1968-ban is) a helyi filharmonikus zenekar, a Štátna Filharmónia Košice koncerttermeként használják. Ízléses, kommunista korszakbeli utóélete tökéletes összhangban van Kozma alapvetően neobarokk zsinagógájával, mint a jól harmonizáló horthysta és sztálinista antiliberális építészet megtestesítője.

Baumhorn Lipót és veje, Somogyi György 1928-ban megtervezte Magyarország I. világháború utáni legnagyobb zsinagógáját Gyöngyösön, amely Baumhorn korábbi kupolás zsinagógáinak és a háborúk közötti orientalizmusnak elegyítése hatalmas, ivanszerű középrizalitokkal, amint az látható néhány perzsa mecsetnél. A kis kupolákkal fedett, alacsony saroktornyocskákat, falszakaszokat keleties pártázat ékesíti. Noha a nagy központi kupola uralja az épületet, a városközpontot már nem, mivel a zsinagóga – korábbi megfelelőivel együtt – valamivel távolabb esik Gyöngyös központjától. A kommunizmus idején a belső teret bútorüzletté alakították át, de idővel teljesen felújítják majd és emlékközpont lesz belőle.

A Hősök Temploma a hatalmas budapesti Dohány utcai zsinagóga tömbjében azoknak a zsidó hősöknek állít emléket, akik az I. világháború idején a hazáért harcolva estek el. Az egész projekt a magyar antiszemita mozgalmak ellen jött létre, amelyek megkérdőjelezték a zsidók hűségét a magyar ügy iránt. 1932-ben Vágó és Faragó építészek ünnepélyes udvart hoztak létre a nagy zsinagóga északi oldalán, amely a keleti oldalon végződik a Hősök Templomában. A női galéria nélküli kis zsinagóga ötvözi a modern orientalizmust és az art decót. Téli zsinagógájaként szolgál a Dohány utcai zsinagógának, ahol minden szombatot ünnepelnek, míg a mögötte álló hatalmas épületet ünnepnapokon és koncerteken használják amellet, hogy 300–400 000 turista látogatja évente. A Hősök Templomának külső felülete travertinnel borított, egyszerű téglalap alaprajzú, osztatlan belső téréből áll, amelyet kívülről keleties pártázat ékesít. Az épületet rézzel borított központi, félköríves kupola zárja. Ez a zsinagóga nem uralja környezetét, de megfelelően egészíti ki a Dohány utcai zsinagóga monumentális együttesét.

A budapesti Hegedűs Gyula utcában található zsinagóga tipikus „rejtett imahely”, amely Baumhorn Lipót tervei alapján épült 1927-ben, egy lakóház udvarán. 900 embert képes befogadni. Kívülről teljesen láthatatlan, a földszintet és a fölemeletet foglalja el

¹⁴ Tivadar Soros: *Maskerado. Dancing Around Death In Nazi Hungary*. Edinburgh, Canongate Books, 2001.

az épület. Építészeti nyelve a tervezőre jellemzően konzervatív és elegáns, a zsinagóga pedig középső bimával és díszes frigyszekrénnel rendelkezik.

Baumhorn másik zsinagógája, amelyet ugyanabban az évben tervezett, a Páva utcában található. Ez egy „félrejtett” zsinagóga, bejárattal az udvarból, de oldalhomlokzata az utca mentén helyezkedik el; az épület ma Magyarország Holokauszt Emlékközpontjaként szolgál. Miközben a Baumhornra jellemző részletek itt is megfigyelhetők, érdekes, trapéz alakú alaprajzra épült, amely követi a szabálytalan telek alakját. Belső tere szabályos téglalap alakú hajóra és két háromszög alakú mellékhajóra oszlik, ami drámai térbeli hatást kölcsönöz az épületbelsőnek.

A tanulmányban elemzett zsinagógák alátámasztják azt a tézist, hogy a zsidók identitása és társadalmi helyzete az I. világháború utáni Magyarországon és az utódállamokban eltérő volt, utóbbiakéban a náci német terjeszkedésig kedvezőbbnek bizonyult. Az utódállamokban a zsinagógák folytatták a zsidók státusza bátor megjelenítésének a Habsburgok alatt kialakult gyakorlatát, míg Magyarországon ez az időszak a kiábrándulás és a bizonytalanság korszaka volt, amely meghúzódo, sőt „rejtett” zsinagógákat eredményezett. A zsidók azonban mindkét esetben továbbra is rendkívül eredeti zsinagógaépületekkel járultak hozzá az európai kultúrához Zsolnától Fiuméig, Kassától Brassóig.

Felhasznált irodalom

- Anderson, Stanford: *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*. Cambridge, MIT Press, 2000.
- Borský, Maroš: *Synagogue Architecture in Slovakia*. Bratislava, Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007.
- Klein, Rudolf: Juden und die Sezession – Ein kurzer Überblick über Architektur und Gesellschaft in Kakanien. In Aliza Cohen-Mushlin – Hermann Simon – Harmen H. Thies (szerk.): *Beiträge zur jüdischen Architektur in Berlin. Kleine Schriften der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa*. II. kötet. Petersberg, Imhof, 2008. 100–112.
- Klein, Rudolf: *Synagogues in Hungary 1782–1918. Genealogy, Typology and Architectural Significance*. Budapest, Terc Publishers, 2017.
- Klein, Rudolf: *Metropolitan Jewish Cemeteries of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe – A Comparative Study*. Berlin, Landesdenkmalamt – Imhof Verlag, 2018.
- Klein-Pejšová, Rebekah: Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia. *East Central Europe*, 43. (2016), 1–2.
- Kundera, Milan: The Tragedy of Central Europe. *New York Review of Books*, 31. (1984), 2. 33–38.
- Soros, Tivadar: *Maskerado. Dancing Around Death In Nazi Hungary*. Edinburgh, Canongate Books, 2001.

Rudolf Klein

The Impact of the Treaty of Versailles on the Synagogues of Hungarian-Speaking Jews

The ‘long’ nineteenth century gave Hungarian-speaking Jews an unprecedented opportunity to become part of the Hungarian nation and acquire a strong Hungarian identity. The fall of the Habsburg Empire and the partitioning of the historic kingdom of Hungary after World War I shattered this identity of largely assimilated Hungarian Jewry, both in post-Versailles Treaty Hungary – still officially the kingdom of Hungary, though lacking a king – and in the successor states: Czechoslovakia, Greater Romania, the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes,¹⁵ Austria and Italy.¹⁶ Generally, Hungarian-speaking Jews were better off outside Hungary in terms of political freedom, and often economically too, than those in Hungary proper, due to the rising tide of anti-Semitism, which began in 1920 with the passing of the *numerus clausus* law.

The plight of the Hungarian Jews in Hungary unintentionally prompted the integration of “non-Hungarian Hungarian Jews” into the successor nation states (Romania, Austria, Italy) and the multi-national, pan-Slav states (the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes, and the Czechoslovak Republic). The only exception was the new Greater Romania, where the Jews did not obtain citizenship until 1923 as the result of international pressure, only for this to be withdrawn in 1938, due the new kingdom’s alignment with the Third Reich.

Some of the successor states treated the Jews very favourably, partly in order to “de-Magyarise” them. Perhaps the most striking and unprecedented measure was taken in Czechoslovakia, where Jews were given the opportunity to declare their ethnicity as Jewish, on a par with those claiming Slovak, Czech, German and Hungarian ethnicity, in stark contradiction to the former conception of Jews as a confessional group ensconced within nations, or as a national group within empires.¹⁷ This ploy reduced the number of ethnic Hungarians in the new pan-Slav, semi-nation state of Czechoslovakia, as some Jews began to declare themselves ethnically Jewish instead of Hungarians (Czechoslovaks or Yugoslavs) of the Jewish or Mosaic confession. However, out of inertia, many Czechoslovak Jews living in Slovakia and Yugoslavia, and especially in Transylvania, nevertheless declared themselves Hungarians and cultivated friendly relations with their co-religionists across the border. (During the intense Slovak synagogue-construction

¹⁵ After 1929 the ‘Kingdom of Yugoslavia’, ruled by the Serbian Карађорђевић royal dynasty.

¹⁶ In fact, only in Fiume/Rijeka, which after World War I was awarded to Italy and became part of Communist Yugoslavia only after World War II.

¹⁷ Rebekah Klein-Pejšová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana University Press, 2015.

boom of the 1920s and 1930s, they often hired Jewish architects from the kingdom of Hungary.)

Hence the collapse of the Habsburg Empire affected the homogeneity and cultural alignment of Hungarian Jews. As Milan Kundera put it, Jews were the unifying element, the intellectual cement of Central Europe¹⁸ (in fact, of the Habsburg Empire), from Czernowitz to Fiume, from Prague to Sarajevo. After the Versailles Treaty, this cementing role disappeared. However, it was not only the Jews, but the Empire itself, that united hitherto merely geographical regions, as for instance, Bohemia, par excellence Central European, and substantial parts of the formerly Ottoman Western or Eastern¹⁹ Balkans. Jewish emancipation, which started from Berlin and spread to the Habsburg Empire, levelled the aforementioned differences, as evidenced by synagogue architecture and Jewish funerary art.²⁰ In many of these formerly Ottoman territories, the Jews – whether Ashkenazim or Sephardim – spread Central European culture and connected the peripheral regions of Europe to the German *Kulturraum*. No wonder, then, that the Versailles Treaty was about to annihilate that *Kulturraum*, fragmenting Ashkenazi and partly Sephardi culture, too.

As in the Habsburg Empire as a whole, so in the kingdom of Hungary, too, this “Jewish levelling and cementing” effect also disappeared. In Habsburg times, Jews had contributed greatly to reinforcing Hungarian national identity, particularly in the southern regions of the kingdom with their Slavonic minorities. Jews were often publishers of Hungarian regional newspapers and organisers of Hungarian-language theatres and cabarets in the region and elsewhere. This applied particularly to the south of Hungary, which had for centuries acted as a military buffer zone protecting Central Europe from the Ottoman Turkish incursions, and was settled with a Slav population in the time of Empress Maria Theresa. For instance, in Szabadka/Subotica, Jewish architects created a Hungarian-style synagogue, town hall and other public buildings in order, as the architect Dezső Jakab put it, “to show the superiority of Hungarian culture”. The substantial Slav ethnic minority of the town reacted violently, pelting with rotten eggs and tomatoes the dignitaries attending the inauguration ceremony, including even the Empire’s Jewish-born Minister of War, Baron Samu Hazai.²¹

¹⁸ Milan Kundera: The Tragedy of Central Europe. *The New York Review of Books*, 31. (1984), 2. 33–38.

¹⁹ If we consider Transylvania part of the Balkans, which may be geographically, though culturally much less plausible, even if in some parts of it there was undeniably an Orthodox Christian presence.

²⁰ Sofia’s magnificent Synagogue radiates the spirit of Austria–Hungary; some gravestones are explicitly Austrian in, for example, Belgrade’s Sephardi Cemetery. See Rudolf Klein: *Metropolitan Jewish Cemeteries of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe – A Comparative Study*. ICOMOS, Landesdenkmalamt Berlin. Berlin, Imhof Verlag, 2018.

²¹ There is substantial evidence that Jews propagated the Hungarian Secession as a national style. See Rudolf Klein: *Juden und die Sezession – Ein kurzer Überblick über Architektur und Gesellschaft in Kakanien*. In Aliza Cohen-Mushlin – Hermann Simon – Harmen H. Thies (eds.): *Beiträge zur*

A fair amount of the aforementioned Jewish zeal for the Hungarian cause disappeared in the interwar period, not just because of the new borders, but as a result of the earliest manifestation of post-World War I anti-Semitism in Europe, the introduction of the *numerus clausus* in the interwar kingdom of Hungary, as mentioned earlier. Not that a *numerus clausus* did not exist elsewhere, as for instance at a number of prestigious American universities, but this was the first time that a freedom and emancipation that had been previously granted was reversed, shattering the Jews' Hungarian identity and foreshadowing what was to come later.

Thus, the Hungarian identity of Jews suffered both in the radically shrunken kingdom of Hungary and in the successor states. "At home" their loyalty to the host nation was questioned, making Jews turn more inward. "Abroad", or beyond the borders – as this split is referred to today – they had to acquire new layers of identity over their Hungarian Jewish one in order to survive. In the successor states triple identities emerged: for instance, it started to be possible to speak of Yugoslav Hungarian Jews, Czechoslovak Hungarian Jews (as a matter of fact, "Czecho-Slovak" was itself an interesting construct), Transylvanian-Romanian Hungarian Jews, and so forth. Thus, Jewish "fitting in" became extremely complex, sometimes even contradictory, making synagogue architecture commensurately intricate.

The obliteration of the Central European *Kulturraum* resulted in the Jews finding themselves in new countries established on the ashes of the Ottoman and Habsburg Empires. Central Europe's southern peripheries were absorbed by new Balkan states. Thus, in Yugoslavia, Greater Romania's post-Ottoman territories were merged with post-Habsburg territories. However, the capital cities of these new states were former Ottoman sites – Belgrade, Bucharest and Sofia. Ashkenazim in these regions were face-to-face with Sephardim, who, in fact, were better integrated into the new states thanks to their Ottoman Jewish history. Very few synagogues were constructed there, for instance in Braşov, where not far from the large Ashkenazi synagogue built under the Habsburgs there stands a synagogue from the interwar period, hidden in a courtyard. The dilapidated building, now too dangerous to enter, features an extraordinary façade with two ceramic lions.²²

The architecturally most prominent synagogues of the interwar period were built in the Slovak part of Czechoslovakia, mainly in the former Hungarian-speaking counties, and in Hungary proper. These constitute the main subject of this paper and serve the

jüdischen Architektur in Berlin. Kleine Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, Band 2, 2008. 100–112.

²² A similarly understated Jewish place of worship is the Orthodox synagogue in Fiume, today Rijeka, which was under Italian jurisdiction in the interwar period. The basically modernist building was created by a Hungarian Jewish architect, co-designed by an Italian, in 1930. This synagogue survived the Holocaust, while the large Neolog building, created by Lipót Baumhorn, was damaged in January 1944, during the rule of the Croatian Nazi state, officially called Nezavisna Država Hrvatska (Independent Croatian State) and demolished in 1948, under Communist Yugoslav rule.

comparative analysis of synagogues constructed in Hungary proper and in the successor states.

The first element to be compared is the urban prominence of synagogues in the context of urban settlement. The urban prominence of a synagogue has two aspects: the position of the synagogue *vis-à-vis* its immediate environment, and its position *vis-à-vis* the town or city as a whole.²³ If a synagogue has a dominant position in the architectural-urban context of its milieu, it may have some impact on the city as a whole, but there are exceptions, when a synagogue situated on a major square may dominate its immediate neighbourhood, but due to its modest height does not impact the townscape.

It is worth comparing the number of interwar period synagogues *vis-à-vis* the number of Jews in Hungary proper and Slovakia. In 1930 there were 444,000 Jews in Hungary proper, who built nine major synagogues, while Slovakia's 136,000 Jews constructed five major synagogues: statistically this means that in the former case there were 50,000 Jews per new synagogue and in the latter 27,000 Jews per new synagogue. Moreover, what is significant is not just the sheer number of synagogues *vis-à-vis* the size of the Jewish populace, but also the urban prominence of the newly built places of worship. Out of seven new synagogues in Hungary, only one enjoys a highly visible urban position, the new synagogue in Gyöngyös, albeit lying a little further from what is strictly speaking the town centre. In Slovakia at the same period four new synagogues (80%) enjoyed a prominent urban position, with high visibility, for example the Neolog synagogues in Žilina, Lučenec and Košice. In the category of moderate urban visibility in Hungary proper, there are four synagogues, the Heroes' Temple, and the modernist synagogue in Lágymányos district, both in Budapest, the Orthodox Synagogue in Nyíregyháza and the synagogue in Nagykőrös. In this category, there is only one significant Jewish place of worship in Slovakia, the orthodox synagogue in Bratislava's Heydukova Street. The final category, "hidden" synagogues, are represented in Hungary proper by those in Páva Street, Bérkocsis Street, Hegedűs Gyula Street and Hollán Ernő Street in Budapest, all with their main bulk concealed amid apartment buildings or courtyards. In Slovakia there are no major "hidden" synagogues from this period,²⁴ which reflects the difference in social and political standing between the Jews in interwar Hungary and in Czechoslovakia.

Architecturally the most distinguished synagogue on the territory of historic Hungary in the interwar period was built in Žilina,²⁵ according to the plans of the leading Berlin architect Peter Behrens in 1928–1931. Behrens was the house architect and designer of the AEG factory – though officially only a consultant – and a friend of the Rathenau family. Behrens ran one of the most advanced architectural design offices in the world, where among others Ludwig Mies van der Rohe and Le Corbusier were employed.

²³ See details in Rudolf Klein: *Synagogues in Hungary 1782–1918 – Genealogy, Typology and Architectural Significance*. Budapest, Terc Publishers, 2017.

²⁴ The Orthodox synagogue in Žilina is in the shadow of residential buildings and relatively small in size, but that is not because of political pressure, rather the size of its miniscule congregation.

²⁵ See details in Maroš Borský: *Synagogue Architecture in Slovakia*. Bratislava, Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007.

In 1910, Behrens designed the AEG Turbine Factory in Berlin's Moabit district. He won the competition for the New Žilina Synagogue, beating the Viennese star architect and favourite of the Jewish upper classes, Joseph Hoffman, and the leading figure of Hungarian synagogue architecture, Leopold Baumhorn. After 1933, Behrens had a change of heart and allegiance and in 1936 became associated with Hitler's urbanistic dreams for Berlin, as the Führer admired Behrens's St Petersburg Embassy.²⁶ Nevertheless, he did not receive any commissions from Hitler.

Behrens created an extraordinary synagogue. On the exterior, it mixes some modernist elements with period synagogue architecture in the Holy Land, large rectangular volumes perforated by small windows. The main volume of the prayer hall connects to a smaller horizontal mass, the winter synagogue. The building is finished partly in stone, partly in harling. Its dominant horizontal lines associate it with modernism, but some details, such as raising the level of the main volume towards the corners and diagonal decoration link the building to expressionism, contributing to the richness of the architectural language of the building.

The dominant tin-covered central dome associates it with the orientalism of the interwar period. However, the interior is radically modern, rejecting Central European synagogue traditions. The ground plan is rectangular, but the main axis of this rectangle is perpendicular to the traditional east–west axis, subverting age-long synagogue traditions at ground level, while the women's gallery circumscribes a square. Emphatic reinforced concrete pillars and beams dominate the interior; at gallery level, striped walls recall the orientalist tradition. The dome emerges from a flat reinforced concrete slab. Recent restoration and conversion into an art gallery omitted references to the former Jewish religious elements, with no marking of the bimah or the Ark and no six-pointed star atop the dome.

The synagogue in Lučenec, designed by Leopold Baumhorn and completed in 1926 follows pre-World War I patterns of Hungarian synagogue architectural tradition in terms of mass composition, architectural language and the siting of the building. The building stood abandoned for decades, and trees began to grow from its roof. Restoration began in 2014 in a very creative way. Both on the façades and in the interior the architect of the restoration contrasted dilapidated, but stabilised, old surfaces – bricks and mortar – and counterpointed them with completely restored ones or new materials and structures in an original way. The work was completed in 2016. This technique resembles the restoration of the Neues Museum in Berlin, designed by the architect David Chipperfield, who was the first to employ such unorthodox methods of restoration on a large scale. The building currently houses a museum of contemporary art, but on the western side of the women's gallery there is an exhibition of Judaica displaying some

²⁶ Behrens joined the then still illegal Nazi party in Austria on May Day of 1934. Behrens died in the Hotel Bristol in Berlin on 27 February 1940, while seeking refuge there from his bitterly cold estate in the country. Stanford Anderson: *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*. Cambridge, Mass, MIT Press, 2000. 252.

furniture from the original building and objects reflecting local Jewish history and Jewish life in general.

One of the most interesting interwar period Jewish places of worship is the Heydukova Street Synagogue in Bratislava, the only one that still survives in the city.²⁷ Constructed in 1923–1926, it is a proto-modernist, stripped down classicist building with some elements of Czech Cubism, the official style of the new pan-Slav republic. Designed by the Bratislava-based Jewish born architect, Arthur Szalatnai-Slatinsky (né Schlesinger), it has an understated façade and a lavish interior. The architect’s biography, change of name and national identity vividly illustrate the vicissitudes of the post-Habsburg history of the region and its modernist, interwar period, which laid the foundations of modern Bratislava. The synagogue initially served an orthodox congregation, having a central *bimah* and *mechitza* on the upper floor that hid women from the sight of the devout males on the ground floor. The synagogue still serves as an active Jewish house of worship on the ground floor as well as housing the Bratislava Jewish Community Museum with a permanent exhibition, entitled “The Jews of Bratislava and Their Heritage”.

The prayer hall of the synagogue is hidden behind a colonnade on the street frontage, and is entered from the doorway, which leads to the communal courtyard. The prayer hall has a square floor plan with a wrought iron *bimah* at its centre, its Gothic arches referencing the Altneuschul, the famous medieval synagogue in Prague, the capital of the newly established Czechoslovak Republic. The interior mixes oriental elements with those of proto-modern Classicism and other architectural movements of the 1920s.

The Jews of the capital of Eastern Slovakia, Košice, erected two large synagogues. One was for the Orthodox Jewish Community, designed by Lajos Öry (1896–1984), who changed his name to L’udovít Oelschläger during the Czechoslovak de-Magyarisation. In Nazi times, he further changed his name to Ludwig Oelschläger, to show his allegiance to German National Socialism. He died in Miskolc, Hungary. The Orthodox synagogue does not look like a conventional synagogue. It has a longish interior, perpendicular to the street, widening out at the front, creating a solemn ensemble with long, arcaded horizontal spaces. All parts terminate in battlements, which is interpretable in period Hungarian terms as the so-called North Hungarian Renaissance style, but at the same time it also resembles the official architectural style of Czech Cubism. The interior, too, is stylistically conservative and elegant, with a touch of art deco. It is the only still functioning synagogue in today’s Košice.

The other synagogue in Košice, the Neolog, was designed in 1927 by the Hungarian Jew Lajos Kozma (né Fuchs). After World War I, during the short-lived Hungarian Soviet Republic of 1919, he became a leading figure in Hungarian art and architecture. Under Regent Miklós Horthy, Kozma quickly established himself as a prominent architect of the post-World War I Hungarian neo-Baroque, an epitome of the anti-liberal and anti-

²⁷ There were two major older synagogues in the city in the Jewish quarter, between the Castle Hill and the burghers’ town, both now destroyed. The Neolog one stood on an exposed location, not far from St Martin’s Cathedral. Recently a memorial was placed near the site of the synagogue, which was destroyed during the Soviet occupation of Czechoslovakia.

leftist state. Later, around 1930, he abandoned neo-Baroque and became an important modernist. Surviving the Holocaust in hiding with Tivadar Soros, the father of George Soros,²⁸ he again became a leftist, and was nominated in 1945 for membership of the Hungarian Committee of Arts for Architecture²⁹ and in 1946 to be the Rector of the National Academy of Art. Most probably, he would have become a leading figure of Soviet-style Social Realism, but heart failure in 1948 prevented him from changing his style once more. Kozma's synagogue, the only one he built, is yet another atypical Jewish place of worship. Based on a circular plan, topped by a vast polygonal dome with a long lantern, like a Baroque church, it is a Košice landmark. Unwittingly and posthumously, he became a co-creator of a prominent Stalinist-style piece of architecture: the synagogue was used as the concert hall of the local philharmonic orchestra, the Štátna filharmónia Košice, as late as 1968. Its tasteful, Communist-period extension is in perfect harmony with Kozma's synagogue, making it a blend of the neo-Baroque and Social Realism.

Leopold Baumhorn and his son-in-law, György Somogyi, designed in 1928 the largest post-World War I synagogue in Hungary in Gyöngyös, as a blend of Leopold's earlier domed synagogues and interwar orientalism with iwan-like central projections, as seen in some Persian mosques, low corner turrets, all topped with battlements and small domes. Though the large central dome dominates the building, it does not dominate the town centre, as the synagogue stands alongside its earlier counterparts, some way from the centre of Gyöngyös. Under Communism the interior was converted into a furniture shop, but it is expected to be fully restored by 2020 and to serve as a memorial centre.

The Heroes' Temple in the block of the vast Dohány Street Synagogue in Budapest commemorates the Jewish heroes who fell fighting for the motherland during World War I against Hungarian anti-Semitic movements that questioned Jewish loyalty to the Hungarian cause. In 1932, the architects Vágó and Faragó created a solemn courtyard along the northern side of the great synagogue, which terminates on the eastern side in the Heroes' Temple. The little synagogue without a women's gallery blends modern orientalism and art deco, serving as a winter synagogue to the Dohány Street Synagogue, where every Shabbat is celebrated, while the vast building behind is used on high holidays and for concerts, and is visited by some 300,000–400,000 tourists every year. The exterior of the Heroes' Temple is made up of a travertine covered simple rectangular space, topped with battlements along its upper perimeters and a dominating, copper-covered central, semi-circular dome. This synagogue does not enjoy urban dominance, but satisfyingly completes the monumental ensemble of the Dohány Street Synagogue.

The synagogue in Hegedűs Gyula Street in Budapest is a typical "hidden" synagogue, created by Leopold Baumhorn in 1927 in the courtyard of an apartment building with a seating capacity of 900. It is completely invisible from the outside, occupying the ground floor and mezzanine of the building. Its architectural language is typical of its designer, conservative and elegant, with a central bimah and a prominent holy ark.

²⁸ Tivadar Soros: *Maskerado: Dancing around Death in Nazi Hungary*. Edinburgh, Canongate Books, 2001.

²⁹ In Hungarian: Magyar Művészeti Tanács Építőművészeti Szaktanácsa.

Another synagogue by Baumhorn, designed in the same year, is located in Páva Street, a “semi-hidden” synagogue, with an entrance from the courtyard, but having its side-façade along the trajectory of the street; it serves today as Hungary’s Holocaust Memorial Centre. While exhibiting details typical of Baumhorn, it is built according to an interesting, trapezoid floor plan that follows the shape of the irregular site. Its interior space is divided into a regular rectangular nave and two triangular aisles, lending the building a dramatic spatial dimension.

The synagogues analysed in this paper support the thesis that the identity and social standing of Jews was different in post-World War I Hungary and in the successor states, those of the latter being more favourable up until the Nazi German expansion. In the successor states, synagogues continued Habsburg practices of boldly indicating the status of the Jews, while in Hungary proper this was a period of disenchantment and insecurity, resulting in non-exposed or even “hidden” synagogues. However, in both cases the Jews continued to contribute to European culture with highly original synagogue buildings, from Žilina to Fiume and from Košice to Braşov.

Bibliography

- Anderson, Stanford: *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*. Cambridge, MIT Press, 2000.
- Borský, Maroš: *Synagogue Architecture in Slovakia*. Bratislava, Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007.
- Klein, Rudolf: Juden und die Sezession – Ein kurzer Überblick über Architektur und Gesellschaft in Kakanien. In Aliza Cohen-Mushlin – Hermann Simon – Harmen H. Thies (eds.): *Beiträge zur jüdischen Architektur in Berlin. Kleine Schriften der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa. II*. Petersberg, Imhof, 2008. 100–112.
- Klein, Rudolf: *Synagogues in Hungary 1782–1918. Genealogy, Typology and Architectural Significance*. Budapest, Terc Publishers, 2017.
- Klein, Rudolf: *Metropolitan Jewish Cemeteries of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe – A Comparative Study*. Berlin, Landesdenkmalamt – Imhof Verlag, 2018.
- Klein-Pejšová, Rebekah: Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia. *East Central Europe*, 43. (2016), 1–2.
- Kundera, Milan: The Tragedy of Central Europe. *New York Review of Books*, 31. (1984), 2. 33–38.
- Soros, Tivadar: *Maskerado. Dancing Around Death In Nazi Hungary*. Edinburgh, Canongate Books, 2001.

Gerő András

A zsidók és a magyar szivárvány

A magyar nemzettudatot létrejöttékor homogenizációs törekvések jellemezték. A magyart mint fogalmat nem sokszínűségében, integrativitásában képzelték el, hanem olyan kategóriaként, amely egynemű. Ezt jórészt az a tény motiválta, hogy határozott veszélyeztetettségtudat párosult a nemzetfogalom kialakulásával – sokaknál erősen hatott a nemzet-haláltól való félelem is. Talán elegendő a magyar nemzettudat egyik legemblematisabb költeményének, Vörösmarty Mihály *Szózatának* sorait felidézni:

„Vagy jőni fog, ha jőni kell,
A nagyszerű halál,
Hol a temetkezés fölött
Egy ország vérben áll.

S a sírt, hol nemzet süllyed el,
Népek veszik körül,
S az ember millióinak
Szemében gyászköny ül.”

De a nemzethalál mellett hangsúlyosan jelen volt a balsors motívuma is. Utalhatok a magyar nemzettudat másik emblematis költeményére, Kölcsey Ferenc *Himnuszára*, ahol is a balsors folytonosságát mi sem jelzi jobban, mint az, hogy „régén tép”.

A lényeg mindegyik esetben abban állt, hogy a magyar nem engedhet meg magának semmifajta töredezettséget, mert ellenkező esetben így vagy úgy, de elsüllyed az őt körülölelő szláv és germán tengerben. Éppen ezért a magyar nemzettudat nem különműségekben vagy adott esetben regionális hangsúlyokból épült, hanem monolit képződményként jelent meg. Ez nem teljesen magától értetődő, hiszen például a román nemzettudat erős regionális hangsúlyokból állt össze, nem is beszélve a német nemzettudatról, amely még államszerkezeti szinten is őrzi az egyneműség belüli különműségeket. De ugyanígy lehet utalni az olasz nemzettudatra vagy az ukrán nemzettudat erőteljes hangsúlykülönbségeire, amelyek az utóbbi esetben napjainkban is meghatározzák az oroszellenességet vagy éppen oroszbarátságot.

Az 1867-es kiegyezés után a magyarok alkotmányosan is uralkodó helyzetbe kerültek, de nem ők alkották a nemzeti értelemben vett többséget. Ez arra ösztönzött, hogy a homogenizáció elképzelése tovább erősödjön, hiszen a történelmi Magyarországon a magukat magyarnak vallók csak 1900-ban kerültek többségbe – nem kevésbé azért, mert az itt élő zsidók a magyar identitást választották. (De persze ez is egyfajta látszat-többség volt, hiszen az erdélyi románok mögött ott állt Románia, az itt élő szerbek mögött pedig Szerbia.) A kiegyezés korának magyar nacionalizmusa csak úgy tudta fenntartani

azt a képet, hogy a történelmi Magyarország a magyarok országa, ha a magyart egységessé nék láttatta. Részben ez az egységességkép indukálta azt a politikai fölényérzetet, amely aztán kulturális fölényérzetbe is átfordult. A tételezett magyar fensőbbiség gondolata nem tűrte el a fragmentált magyarság képzetét.

Az I. világháborút Magyarország számára lezáró, magyar érdekeszámítás nélküli trianoni békeszerződés még inkább erősítette ezt a homogenizáló magyar nemzettudatot. A magyar nemzeti lét teljességének veszélyeztetettsége visszaigazolódott, s a főáramlatában etnicistává vált magyar nemzettudat a magyart egynek és oszthatatlannak tétélezte. Persze az etnikai alap másfelől arra ösztönzött, hogy ebből zárják ki a zsidót, hiszen ő bármit is gondol magáról, nem lehet magyar.

A két háború közti Magyarország szabad akaratából, az etnicista nemzettudattól áthatottan, a külsőleg elszenvedett trianoni döntés nyomán irányt vett az úgynevezett „belső Trianonra”, az akkorra már nemzeti identitásában nagyrészt magyarrá lett zsidók kitzasztására, a nemzet öncsonkolására.

A szocialista időszakban a nemzettudat Csipkerózsika-álmát aludta – a magyar állam mindenről inkább szolt, mintsem a nemzetfogalom újragondolásáról.

Nem véletlen tehát, hogy a rendszerváltozás után a magyar nemzettudat különféle formái mintegy a mélyhútóból kiolvadva megjelentek a nyilvánosságban, az emlékezetpolitikában, a nemzeti, politikai rituálékban.

Mindazonáltal ezzel párhuzamosan a helyzet fokozatosan megváltozott. Politikailag is egyre nyilvánvalóbb lett, hogy a környező országokban élő kisebbségi magyarok a magyar nemzet részei, s így az is egyértelműsödött, hogy kulturálisan többféleképpen lehet magyarnak lenni. Ez a felismerés 2010-ben két törvényben is tetet öltött. Egyfelől a kettős állampolgárságról szóló 2010. évi XLIV. törvényben, másfelől a 2010. évi XLV. törvényben, amely a Nemzeti Összetartozás Napjának bevezetéséről szolt. Mindkét törvény intenciójában úgy alkotja meg az egységes magyar nemzet fogalmát, hogy burkoltan elismeri a magyar nemzet integratív felfogását.¹

Elindult tehát egy olyan folyamat, amely – történelmünk során először – artikuláltan is a magyart egységessé, de nem homogén, hanem integratív kategóriaként kezelte, s mindez tömegesen is megélhető kulturális, illetve politikai élménnyé vált. Mind a tömegkultúra, mind a magaskultúra, mind a politika szintjén szemünk előtt zajlott, illetve zajlik a magyar nemzetfogalom integratív felfogásának kialakulása, meggyökeresedése.

Ez új helyzet a magyar nemzettudat történetében.

A ma Magyarországon élő zsidó származású emberek nemzeti értelemben szinte kivétel nélkül magyarnak gondolják önmagukat. Akik el akarták hagyni az országot és a zsidó nemzeti létet kívánták választani az elmúlt majd' három évtizedben, szabadon, minden

¹ Vö. A Nemzeti Összetartozás Napja. In Gerő András: *Nemzeti történelemkönyv*. Budapest, Habsburg Történelmi Intézet – Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2013. 111–146.

negatív jogi következmény nélkül távozhattak. Másfelől az itt élő zsidó származású embereknek sokféle identitásuk van; kevesen vallásosak, sokkal többen szekularizáltak, s a szekularizáción belül is eltérő önazonosságokat vallanak magukénak, adott esetben semmi jelentőséget sem tulajdonítanak származásuknak.²

Tisztában vagyok azzal, hogy sokan a zsidó fogalmát ma is a származással kötik össze. Én magam inkább az identitást tartom meghatározónak. Nemcsak azért, mert el kívánom kerülni a zsidó származásnak a fajelmélet által történetileg leterhelt fogalmát, hanem azért is, mert a polgári társadalom a maga fejlődéstörténete során az egyén szabad választásán alapuló identitást helyezte előtérbe.³ Tehát az individuum szabad választásának tényét nem nélkülözhetjük, mert aki úgy dönt, hogy számára a származás a fontos, az is a saját döntése alapján tekinti ezt alapvetőnek. Erről nagyjából ugyanúgy gondolkodom, mint Illyés Gyula, aki azt mondta:

„Azt, hogy a nép fia vagy, igazolnod, sejh, ma nem azzal
Kellene: honnan jössz, – azzal, ecsém: hova mész!”⁴

Illyést parafrázálva tehát azt tudom mondani: azt, hogy zsidó vagy, nem a származásoddal kell igazolni, hanem azzal, hogy milyen önazonosságod van. Ha nincs bármilyen értelemben vett zsidó önazonosságod, akkor miért is lennél zsidó?⁵

A bármilyen értelemben vett zsidókról szóló diskurzusban az asszimiláció ténye eléggé fontos és meghatározó kérdés.

Van, aki úgy gondolja, hogy az asszimiláció miatt empirikus értelemben ma már nincs is zsidó Magyarországon. Ez a fajta interpretáció intellektuálisan beteljesíti a holokausztot – egyszerűen gondolatilag szünteti meg a zsidót. Nem szándékoltan, de

² E tekintetben (is) rendelkezünk szociológiai kutatási eredménnyel: Kovács András – Barna Ildikó (szerk.): *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei*. Budapest, Szombat, 2018. 64–83.

³ Az identitás prioritását jól érzékelhetjük a munkásmozgalom történetétől a genderelméletig bezárólag. A zsidóidentitás-faktor fontosságáról bővebben írtam: Gerő András: *Magyar mások. Értelmezések és reprezentációk*. Budapest, Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2014. 13–64.

⁴ Illyés Gyula: Egy népfira. *Nyugat*, 29. (1936), 9.

⁵ Ezért kicsit sutának érzem azt, amikor egyesek a „nem zsidó zsidó” kategóriát használják azok esetében, akiknek a származása zsidó, de az identitása nem az. A „nem zsidó zsidó” kifejezés megítélésem szerint egy – értelmezéstől függően – etnikai vagy éppen rasszista, esetleg halachikus előfeltevés meglétéről szól.

paradigmatikusan a zsidókat kiiktató megfogalmazás. Megítélésem szerint életidegen, az identitások sokféleségének tényét mellőző, empirikusan sem igazolható állítás.⁶

Van, aki zsidó vallási oldalról is – nem ennyire szélsőségesen – az asszimilációt úgy értékeli mint veszélyt, merthogy ez hosszabb távon képes eltüntetni a zsidót.

2017. július 19-én a magyar és az izraeli miniszterelnök közösen meglátogatta a Dohány utcai zsinagógát. A vendégek a látogatást követően beszédeket tartottak. Elsőként vendéglátójuk, a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségének elnöke szólalt meg. Beszédében – többek között – a következőket mondta:

„Legfontosabb feladatunk tradícióink megőrzése, az oktatás, a nevelés és az értékteremtés. Lát-szólag minden rendben van. Sokan zsidó reneszánszról beszélnek. Valójában iszonyatos küzdelmet folytatunk, de nem a kormánnyal, nem a népvándorlással, még csak nem is az antiszemitákkal, hanem az asszimilációval. Hosszabb távon a kérdés az, gyermekeink, vagy unokáink vajon zsidókként fognak-e élni. Pozitív zsidó közösségi önképre vágyunk, amelynek része a zsidó öntudat és az erős Izrael. Meggyőződésünk, hogy Magyarországnak és Izrael Államának is elemi érdeke, hogy a magyar diaszpóra zsidóságát ne ossza meg, ne idegenítse el magától és megadjon minden segítséget ahhoz, hogy közösségeinket építve megélhessük és tovább vihessük őseink magyar és zsidó tradícióit.”⁷

A neológia egyházának világi vezetője tehát úgy gondolja, hogy számukra a legnagyobb veszélyt az asszimiláció jelenti.⁸

Mint tudjuk, a neológia formailag az 1868-as zsidó hitfelekezeti kongresszus nyomán jött létre, de természetesen lényegét tekintve már előtte is létezett. Az ortodoxiától és a „status quo ante” (azaz minden maradjon úgy, ahogy volt) irányzatoktól éppen az különböztette meg, hogy a zsidó vallás szokásait közelíteni akarta a környező keresztény társadalomhoz. A közelítés oka pedig az volt, hogy az irányzathoz tartozó, főként

⁶ Gyáni Gábor szerint „[e]mpirikus értelemben nincs vagy alig van tehát zsidó a mai Magyarországon, és ebben az értelemben az asszimiláció történelmi folyamata nálunk befejeződött”. Lásd: Gyáni Gábor: Imaginárius és ideológiai „zsidók”. *Szombat*, 29. (2017), 10. 6. A szerző úgy véli, hogy az asszimiláció feloldotta a zsidóságot (azaz – értelmezésemben – békés eszközökkel beteljesítette a holokauszt szándékát), s közben egyáltalán nem veszi azt észre, hogy a zsidó identitás nem áll feltétlen ellentétben az asszimilációval; arról nem is beszélve, hogy Magyarországon vannak szekuláris zsidó szerveződések, intézmények, zsidó vallási szervezetek és hús-vér emberek, akik zsidónak tartják magukat – egyszóval empirikusan is létezik az, amit ő tagad. Társadalomtörténészként pedig tisztában kellene lennie azzal, hogy egy jelenség erejét nem feltétlenül a számossága, hanem karakteressége adja meg. Példával élve: a nagytökések aránya igen kicsi egy társadalomban, de a társadalom leírásánál nem mellőzhetők.

⁷ Heisler András beszéde 2017. július 19-én.

⁸ Nem csak az idézett szónok gondolja így. A történész egy helyen a következőképpen fogalmaz: „[a] folyamatosan zajló asszimiláció, melynek végpontján a zsidóság fokozatos eltűnése áll [...]”. E tétel alapján úgy véli, hogy „meg kellene állítani (amennyiben lehet) a magyar zsidóság további asszimilációját [...]”. Novák Attila: A nem zsidó zsidóságot már nem kellene képviselni. *Szombat*, 29. (2017), 10. 16.

városi vallásos zsidóság fokozatosan elkötelezte magát az emancipáció és az asszimiláció mellett. Ennek számtalan jele volt.

Löw Lipót, az irányzat első főabbija, elsőként kezdett magyar nyelven prédikálni, támogatta a zsidók részvételét az 1848–49-es forradalomban és bevezette a királyért és a hazáért szóló imádságot. Az irányzathoz tartozó rabbik a katolikus papok reverendájára hajazó öltözetet kezdtek viselni, nem növesztettek pajeszt. A neológ zsinagógákba beépült az orgona és a keresztény típusú szószék, és még folytatni lehetne a sort.

Noha a neológia létrejöttében a fent említettekhez képest más hatások is szerepet játszottak, nem tagadható, hogy a vallási irányzat társadalmi alapját az asszimilációs szándék képezte. Ez adott felhajtóerőt a neológiának. Az asszimilációs áramlat olyan erősnek bizonyult, hogy néhány évtizeden belül a magyarországi zsidók elsődleges nyelve a magyar lett.

Az asszimiláció és a neológia nemhogy nem állt egymással szemben, hanem kifejezetten erősítették egymást; sorra-rendre épültek az új neológ zsinagógák. Fogalmazhatnák úgy is: a neológ zsidók nemzeti értelemben magyarrá váltak. Nem véletlen, hogy a pesti születésű Herzl Tivadar – immár a politikai cionizmus megalapítójaként – unokatestvérének, Heltai Jenőnek állítólag azt mondta: a cionizmus szempontjából a magyar zsidók a zsidóság kiszáradt ága.

S most ebben az igencsak vázlatos okfejtésben ugorjunk egy nagyot! A holokauszt a neológ zsidóságot sem kímélte. Elsődlegesen azonban a vidéki zsidóságot sújtotta, ahol az ortodoxia hangsúlyosan jelen volt. Ezért a háború után a megmaradt zsidóság körében a neológ irányzat hívei kerültek döntő többségbe. Az egyéb irányzatok jószerivel szinte teljesen eltűntek.

A kommunista berendezkedés, általános vallásellenessége okán, a megmaradt zsidó hitközségek életképességének sem kedvezett. A holokausztot túlélő zsidók pedig – mint erre már utaltam – többféle utat választhattak, és választottak is. Volt, aki a háború után kivándorolt; volt, aki ateista lett; volt, aki egyszerűen elrejtette, eltemette zsidó mivoltát; volt, aki egy új materialista hit egyházába tért be, s volt, aki megmaradt régi hiténél.

Az 1956-os forradalom leverését közvetlenül követő magyar emigrációban – lakossági arányához képest – eléggé felülreprezentált volt a zsidó kivándorlás. A nagyjából 200 000 kivándorló között körülbelül 20–25 ezer zsidó származású lehetett.⁹ Akik elmentek, azok részben Izraelt, a zsidó nemzeti opciót választották. Persze sokan voltak olyanok is, akiknél nem a vonzás, hanem a taszítás játszotta a döntő szerepet, s így a világ számos országába szóródtak szét.

Az 1960-as, 1980-as évek időszakában is sokan elhagyták az országot. Ahogy akkor mondták: disszidáltak. Fogalmunk sincs, hogy a disszidensek között milyen arányban szerepeltek zsidók, s arról sem, hogy hova mentek.

A rendszerváltás után szabaddá vált az utazás, az áttelepülés. Immár majd' három évtizede semmi akadályja nincs annak, hogy az a zsidó, aki nem akar Magyarországon

⁹ Stark Tamás: A magyar zsidóság a vészkorszak után. *História*, 18. (1995), 8. 30–32.; Hablicsek László – Illés Sándor: Az 1956-os kivándorlás népességi hatásai. *Statisztikai Szemle*, 85. (2007), 2. 157–172.

élni, elmenjen innen. Sőt, annak sincs akadálya, hogy a szabad Magyarország feltételrendszerében a zsidók egy része a nemzetiségi létet válassza. Erre már voltak kísérletek, de egyszer sem gyűlt össze az az 1000 aláírás, amely a parlament napirendjére segítette volna ezt a kérdést.¹⁰

A zsidók óriási többsége tehát úgy gondolja, hogy elutasítja a nemzetiségi létet.

Ha tehát a vallásos zsidók nem tartják magukat nemzetiségnek, és Magyarországon élnek, mert szabad választásuk alapján itt akarnak élni, nemzeti értelemben nem lehetnek mások, csak magyarok. Magyarul beszélnek – ez az anyanyelvük –, a magyar társadalom szövetébe illeszkednek.

Kétségtelenül igaz azonban, hogy nem ugyanúgy magyarok, mint azok, akik családtörténetileg nem éltek át a jogfosztó törvényeket és a holokausztot. Másként magyarok, de magyarok; kevesebb vagy több nemzeti öntudattal, de nem a magyar nemzeti műveltség és tudat teljes hiányával.

A magyar zsidóság esetében a 19. század negyvenes éveitől elindult, a magyarsághoz történő asszimiláció nem volt erőszakos. Mindkét oldalról érdekelismerések ösztönözték, annak ellenére, hogy ez az érdekelismerés – megint csak mindkét oldalon – nem itatott át mindenkit. Az asszimiláció a résztvevők számára visszaigazoltan inkább sikeres, mintsem sikertelen folyamat volt, annak ellenére, hogy lehetséges és tényleges kudarcai számos területen felrémlettek.

Mindazonáltal az egész asszimilációs folyamatnak és eredményeinek igen komoly megrázkódtatást jelentett a két háború közti magyar állami antiszemitizmus, és aztán a holokauszt ténye. Az 1904-ben elhunyt Herzl Tivadar 1944-ben azt mondhatta volna: előre megmondtam. Nem lett volna igazza, de nehéz lett volna vele vitatkozni.

Teljesen jogos újragondolni az asszimilációt, annak minden következményével együtt. Ez nem jelentheti azt, hogy megkérdőjelezzük azoknak a jó szándékát, akik magyar oldalról asszimilálni akartak, és akik asszimilálódni szándékoztak. Amennyire egy ideig úgy tűnt, hogy az asszimiláció egy buktatókkal teli sikertörténet, az állami szintre emelt tömeggyilkos indulatok fényében visszamenőleg úgy kérdőjeleződött meg az egész, ahogy van.

Annál inkább figyelemre méltó, hogy a Magyarországon élő vallásos – és nem vallásos – zsidók továbbra is ezt az országot tekintik hazájuknak – annak ellenére, hogy zsidó nemzeti választásként már 1948 óta létezik Izrael Állam, ahol is az állam és az egyház nincs is szétválasztva.

Jogos tehát újragondolni a valaha volt asszimilációt. Jogos kételyeket megfogalmazni, és jogos lehet az is, hogy sokan elvetik a teljes beolvadás, a teljes idomulás gondolatát, életstratégiáját. A cionizmus kezdettől fogva ezt tette. De nem cionista alapon is lehet azt gondolni, hogy inkább integrációs, mintsem asszimilációs modellben fogalmazzuk meg a vallásos zsidó közösség jövőjét.

A jogosság erejét növeli a hitelesség. A hiteltelenség viszont még a jogosságot is megkérdőjelezi.

¹⁰ Lásd Joó István: Zsidóság: vallás vagy nemzetiség? *Magyar Nemzet*, 2005. október 25.

Mint említettem, az itt élő vallásos – és nem vallásos, de valamilyen zsidó tudattal rendelkező – zsidók lételméletileg, mintegy ontológiailag tartoznak a magyar nemzetbe: azért, mert itt élnek; azért, mert választhattak volna mást is; azért, mert a magyar az anyanyelvük; azért, mert van saját közegük ebben az országban; azért, mert itt akarják a boldoguláshoz és a boldogsághoz való jogukat érvényesíteni.

Az asszimilációval összefonódott neológia nevében általában is hiteltelen az asszimiláció legnagyobb veszélyként való beállítása. A hiteltelenséget pedig csak fokozza az, hogy a Magyarországon élő neológ vallásos zsidók olyan emberek, akik nemzetileg magyarok.

Az asszimilációval szembeni harcról szóló hiteltelen gondolat pedig tényleg veszélyes. Módot nyújt arra, hogy az itt élő vallásos zsidókat leválasszák a nemzetről, s úgy gondolják, hogy ők legfeljebb Magyarország állampolgárai, de nem magyarok.

Sokkal inkább jogos és hiteles lenne azt hangsúlyozni, hogy a homogén, egynemű nemzetfelfogás és a neki megfelelő politikai-kulturális gyakorlat előbb-utóbb óhatatlanul kirekesztő jelleget ölthet, és igazi veszélyforrás a vallásos és nem vallásos, bármilyen értelemben magukat zsidóknak vallók részére.

Többféleképpen is lehet magyarnak lenni, többféle magyar identitásnak van helye, eltérő történetekből áll össze a sohasem egynemű magyar történet.

Ha van integratív magyar nemzettudat, akkor Magyarországon az asszimiláns zsidónak is van tere saját identitásának, hagyományának integratív képviselőre.

A magyar nemzettudat integratív átalakulása ideális lehetőséget biztosít arra, hogy az itt élő – akár vallásos, akár többségében szekuláris, bármilyen értelemben zsidó identitással is bíró – emberek folyamatosan jelezzék, hogy ők is magyarok, de másként magyarok. Másságuk nemcsak vallási meggyőződésükben állhat, hanem abban is, hogy más családtörténeteket képviselnek, másként viszonyulnak az emlékezet különféle toposzaihoz, saját, eltérő hagyományaikhoz, egyszóval az asszimiláción belül testesíthetnek – és testésítenek – meg egyfajta integratív alapállást. Persze ehhez érdemes újragondolni az asszimiláció és az integráció fogalmát. Ezek a kategóriák ugyanis történetileg nem feltétlenül egymás ellenére működnek. Számtalan esetben találkozhatunk azzal, hogy egy-egy asszimilált csoport tagjai bizonyos kérdésekben és bizonyos esetekben az asszimiláción belül eltérő hangsúlyokat képviselnek, eltérő identitásstruktúrákat testesítenek meg. A mai Magyarországon is jó néhány ilyen esettel lehet találkozni. Sok sváb, illetve német származású ember van, aki magyarnak gondolja magát, de alkalmanként használja a sváb hagyományt. Sok magát magyarnak valló ember van, aki magyarságtudatát a kereszténységgel párosítja, miközben nem kevesen vannak olyanok, akik számára a magyarság a pogány hitvilág kultiválását jelenti.¹¹

Ha mármost az asszimiláción belüli, nem minden esetben artikulált, de mégiscsak létező zsidó integrációs modellre mintát keresünk, akkor jó néhány ilyen jelenséggel találkozhatunk.

¹¹ Lásd erről a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevelét: 2009. szeptember 20.

Példának okáért magaskulturálisan jól mutatja ezt, hogy a magyar irodalomnak van egy olyan vonulata, amely hangsúlyozottan viszonyul a magyarországi, illetve magyar zsidó sorshoz (Kertész Imrétől Konrád Györgyig, Röhrig Gézától Szántó T. Gáborig). Tömegkulturálisan ezt jelzi a különféle klezmer együttesek, a zsidó fesztiválok és különsképpen a zsidó gasztronómia sikere.¹²

De nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy 1948 óta létezik a zsidó állam, Izrael. Az Izraelhez való viszony szintén egy olyan tudati koordináta, amely egy bármely értelemben zsidó tudattal rendelkező embert képes megkülönböztetni. Ez lehet kettős identitás, lehet pusztán érdeklődés, lehet egyszerű elkötelezettség Izrael léte és biztonságos határai mellett. S ez az „Izrael faktor” még akkor is működőképes – és nem csak a bármilyen értelemben vett zsidó tudattal rendelkezők esetében (!) –, ha éppen egy-egy vallásos zsidó szervezet érdeklenségét mutat iránta. Jól mutatja ezt az a kezdeményezés, amelynek részese voltam, s amely rövid idő alatt több mint 12 000 (!) aláírást gyűjtött össze annak támogatásául, hogy az Egyesült Államok elnöke elismerte Jeruzsálemet Izrael fővárosaként.¹³ Magyarországon eddig ez volt a legnagyobb szabású társadalmi akció a zsidó állam mellett.

Az asszimiláción belüli integráció az életvilág jó néhány területén zajlik. Ez az új és egyre számottevőbb jelenség a rendszerváltozás utáni magyar zsidóság életében. Történik, az emberek teszik, de nincs mindenki tudatában annak, hogy mit tesz. Az asszimiláción belüli integráció egyre markánsabban létezik, miközben stratégiai önartikulációja eddig csak sporadikusan van jelen.

Megítélésem szerint tehát Magyarországon nagyon régóta nem volt olyan kedvező helyzet az eltérő önazonosságok megfogalmazásához és megéléséhez, mint manapság. Az integratív válni való magyar nemzettudat nagy lehetőségeket biztosít az ilyen-olyan zsidó identitások kibontakoztatására is. Méghozzá úgy, hogy ezek összetevői annak a magyar szivárványnak, amelynek mindannyian részesei vagyunk; mindannyian a saját színünkkel, de egy kombinációba rendeződve.

Magyarország Európai Uniói tagsága normatíván zárja ki az állami szintű diszkriminációt; jelen esetben azt, hogy bármilyen alapon a bármely módon zsidónak tekintett embereket az állam, illetve az állami politika hátrányosan megkülönböztesse. S miután a diszkrimináció az unióban s így Magyarországon is tiltott, ezért társadalmi szintje is elnehezül. Magyarországon a társadalom bizonyos szegmenseiben még lehet „zsidókérdés”, de az állam politikájában ez kizárt.

¹² Ma már egyre többen tudják, hogy a macesszombóclevés és a sólet mellett a flódnai is a zsidó étkezési kultúra része.

¹³ Lásd: www.peticiook.com/jeruzsalem_izrael_fovarosa A petíciót 2017. december 10-én bocsátotta ki Gerő András, Olti Ferenc és Németh Sándor. A támogatók teljes létszáma egy hónap alatt: 12 278 fő volt.

A lényeg, hogy mindenki merje felvállalni önmagát. Zsidóként azt, hogy másként zsidó, mint a zsidó nemzetállamban élő; magyarként pedig azt, hogy másként magyar, mint akinek a családtörténetében nem volt zsidóüldözés, faji alapú stigmatizáció vagy éppen vallási hagyomány.

Nem a viszonyok akadályozzák az asszimiláción belüli zsidó integrativitás még nagyobb arányú kibontakozását, megfogalmazását. Ha van akadály, az döntően abban áll, amit saját érzéketlenségünk, helyzetfelismerésünk hiánya vagy éppen rögzült előítéleteink világa jelent.

A helyzet jobb, mint a történeti értelemben vett 20. században bármikor. A magukat bármilyen értelemben zsidónak valló magyarokon múlik az, hogy felismerik és tudatosítják-e ezt.

E tekintetben optimizmusom mérsékelt.

Felhasznált irodalom

- Gerő András: *Nemzeti történelemtkönyv*. Budapest, Habsburg Történeti Intézet – Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2013.
- Gerő András: *Magyar mások. Értelmezések és reprezentációk*. Budapest, Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2014.
- Gyáni Gábor: Imaginárius és ideológiai „zsidók”. *Szombat*, 29. (2017), 10. 6–7.
- Hablicsek László – Illés Sándor: Az 1956-os kivándorlás népszerűségi hatásai. *Statisztikai Szemle*, 85. (2007), 2. 157–172.
- Heisler András beszéde 2017. július 19-én. Online: www.breuerpress.com/2017/07/19/az-alabbiakban-heisler-andrasnak-a-goldmark-teremben-elhangzott-beszedet-kozoljuk/
- Illyés Gyula: Egy népfira. *Nyugat*, 29. (1936) 9. Online: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm>
- Kovács András – Barna Ildikó (szerk.): *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei*. Budapest. Szombat, 2018.
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele, 2009. szeptember 20. Online: <https://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=1386>
- Novák Attila: A nem zsidó zsidóságot már nem kellene képviselni. *Szombat*, 29. (2017), 10. 15–16.
- Stark Tamás: A magyar zsidóság a vészkorszak után. *História*, 18. (1995), 8. 30–32.

Vákát

András Gerő

Hungary's Jews and the Hungarian Rainbow

At its birth, Hungarian national consciousness was homogenising in nature. Rather than as a diverse and integrating community, 'Hungariandom' was perceived as a homogeneous category. This was largely due to the fact that the birth of nationhood was accompanied by a feeling of endangeredness – as many Hungarians seriously felt that the national community was at risk of extinction. It is perhaps sufficient here to quote a few lines from Vörösmarty's *Appeal*, the most emblematic poem describing Hungarians' national consciousness:

Or there shall come, if come there must,
a death of fortitude;
and round about our graves shall stand
a nation washed in blood.

Around the graves where we shall die
a weeping world will come,
and millions will in pity gaze
upon the martyrs' tomb.¹⁴

In addition to national extinction, another feeling profoundly affecting the mood of contemporary Hungarians was that of misfortune, adverse destiny. Ferenc Kölcsey's *Anthem*, the other poem emblematic of Hungarian national consciousness,¹⁵ characterises adverse destiny as an enduring, uninterrupted process, something that 'for so long didst frown'.

The substance of the message in all these cases was that Hungarians could not afford any fragmentation lest they drown, one way or another, in the Slavic and Germanic sea that surrounded them. This is why Hungarian national consciousness appeared on the scene in a monolithic form, rather than being constructed from diverse elements or, possibly, divergent regional realities. This was by no means self-evident, since for instance Romanian national consciousness was formed from a merger of several different regional variants, to say nothing of German national consciousness, whose unity – based on differences – is preserved even in the constitutional set-up of present-day Germany. Other examples include the national

¹⁴ Mihály Vörösmarty (1800–1855): one of Hungary's greatest poets, a national classic. Translated by Theresa Pulszky – John Edward Taylor. www.babelmatrix.org/works/hu/V%C3%B6r%C3%B6smarty_Mih%C3%A1ly/Sz%C3%B3zat/en/3522-Appeal

¹⁵ Ferenc Kölcsey (1790–1838): poet, a Hungarian national classic. Author of Hungary's national anthem. Translated by William N. Loew. www.babelmatrix.org/works/hu/K%C3%B6lcsey_Ferenc/Himnusz/en/21666-Hymn

consciousness of Italians or the profound regional differences within Ukrainian nationhood which are decisive in generating anti- or pro-Russian sentiments to this very day.

After their *Ausgleich* (Compromise) with Austria in 1867, Hungarians found themselves in the driving seat in constitutional terms, although they did not represent the majority in ethnic terms. This was a further stimulus to the strengthening of homogenising trends. In fact, within Hungary's population, those who defined themselves as Hungarians became a majority only in 1900 – not least because Jewish people living within the country's borders had opted for a Hungarian identity. (That majority was, of course, a shaky one, as behind Transylvania's Romanians stood the Romanian state, while behind the Serbs in Hungary there stood the state of Serbia.) The Hungarian nationalism of the age of the Compromise could sustain the vision of greater Hungary as the land of Hungarians only by postulating 'Hungariandom' as a single entity. It was partly this vision of uniformity that produced a sense of political superiority, which then went on to develop into a feeling of cultural superiority. The idea of Hungarian superiority as postulated was incompatible with the vision of a fragmented 'Hungariandom'.

That homogenising Hungarian national consciousness was further boosted by the Trianon peace treaty, which denied Hungary the possibility of representing her interests. The feeling of being an endangered nation was confirmed by these events and, as a result, the main current of Hungarian national consciousness became ethnicist in character and viewed the national community as one and indivisible. Naturally enough, such an ethnic foundation was a stimulus to the exclusion of Jews who, 'whatever they might imagine, cannot be Hungarian'.

In the wake of the shock of Trianon, imposed on it by outside forces, interwar Hungary set out, of its own volition and permeated by its ethnicist national consciousness, on the path of an 'internal Trianon': the expulsion of its mostly assimilated Jewry, that is to say, towards national self-mutilation.

During the socialist era, national consciousness fell into a "hundred years of enchanted sleep" and the last thing the Hungarian state was concerned about was the rethinking of the notion of nationhood.

It is no coincidence therefore that, after the regime change, the conflicting forms of national consciousness reappeared as if thawed out from their deep-frozen state – in public life, in official policies of remembrance and in national and political rituals.

Meanwhile, however, gradual changes were taking place. It has become politically ever more evident that Hungarian minorities living in the neighbouring countries form parts of the national community and it has also become clear that in cultural terms there are several ways of being Hungarian. That realisation was embodied by two laws enacted in 2010. One was the dual citizenship act (Law XLIV of 2010), while the other was the law decreeing the establishment of the Day of National Cohesion (Law XLV of 2010). Both laws were intended to embody the notion of Hungarian nation in a way that implicitly acknowledged an integrative vision of Hungarian nationhood.¹⁶

¹⁶ The Day of National Cohesion. In: András Gerő: *A Hungarian National History Book*. Public Foundation for the Research of Central and Eastern European History and Society – Institute of Habsburg History, Budapest, 2015. 173-210.

A process was thus launched which – for the first time in Hungarian history – articulated nationhood as a united but not homogenous entity and that change became a concrete cultural and political experience for large numbers of people. At the levels of both popular and high culture we have witnessed – and are continuing to witness – a process whereby the integrative vision of Hungarian nationhood is being shaped and is taking root.

That is an unprecedented development in the history of the Hungarian national consciousness.

People of Jewish descent living in today's Hungary regard themselves almost without exception as Hungarians. Those who wanted to leave the country and to choose a Jewish national identity have been free to do so without any negative legal consequences for almost the last three decades. On the other hand, people of Jewish descent living here have multiple identities: a few are religious; many more are secular; while among the latter there are several divergent identities; yet others attach no importance to their ancestry.¹⁷

I realise that people often base the notion of Jewishness on descent. Personally, I am inclined to see identity as the determining factor. I am of this view not only because I want to distance myself from the notion of Jewish descent as discredited by racial theory in the course of history, but also because as modern societies have evolved, they have progressively adopted a concept of identity based on free choice by the individual.¹⁸ Yet, whatever our preferences, the idea of free choice cannot be discarded, because if someone decides that the defining factor is descent, that decision itself is a personal choice. I basically agree with Gyula Illyés, who said:

Brother, to prove today that you're a son of the people, you should say not where you come from, but where you're headed.¹⁹

¹⁷ Sociological evidence, too, is available on this topic: András Kovács – Ildikó Barna (eds.): *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei* [Jews and Jewry in Hungary in 2017. The Results of a Sociological Study]. Budapest, *Szombat*, Journal of the Hungarian Jewish Cultural Association, 2018. 64–83. The publication includes a summary in English with details relating to the notion of identity, 215–216.

¹⁸ The priority of identity is vividly exemplified from the history of the workers' movement onwards, up to and including gender theory. For my more detailed remarks on the importance of Jewish identity, see András Gerő: *Magyar mások. Értelmezések és reprezentációk* [The Hungarian Other. Interpretations and Representations]. Budapest, Public Foundation for the Research of Central and Eastern European Society and History, 2014. 13–64.

¹⁹ Gyula Illyés: *Egy népfira* [To a Son of the People]. *Nyugat*, 29. (1936), 9. Gyula Illyés (1902–1983): poet, writer, playwright and editor.

Paraphrasing Illyés, I can thus say: to prove your Jewishness you don't have to display your descent, but rather your identity. If you have no Jewish identity in any sense of the word, why should you be Jewish?²⁰

The issue of assimilation is a rather important and determining one in any discourse on Jews, whatever we mean by that term.

There are those who believe that empirically speaking, as a result of mass assimilation, there are no Jews left in Hungary. Such an interpretation amounts to an intellectual consummation of the Holocaust, for it eliminates 'the Jew' on the intellectual level. It does so unintentionally, but paradigmatically. I consider such a view detached from reality, ignoring the multiple nature of identities and failing to pass the test of empiricism.²¹

A less extreme position expressed, among others, by religious Jewish circles sees assimilation as a threat because in the long run it may remove 'the Jew' from society.

On 19 July 2017, the prime ministers of Hungary and Israel paid a joint visit to the Dohány Street Synagogue. At the end of their visit, both statesmen made speeches. The audience was first addressed by their host, the chairman of the Association of Hungarian Jewish Faith Communities, who remarked, *inter alia*:

Our most important task is to preserve our traditions and continue with the work of education and value creation. On the surface, everything seems to be fine. Many speak of a Jewish renaissance. In actual fact, however, we are waging a horrendous struggle, but not against the government or a transfer of populations, not even against anti-Semites – but against assimilation. In the long run, the question is whether our children and grandchildren will live as Jews. We long for a positive Jewish communal identity, which presupposes a Jewish consciousness and a strong Israel. We are convinced that both Hungary and the State of Israel have a vested interest in not dividing or alienating the Hungarian Jewish diaspora and giving every possible assistance to enable us to build our communities, continuing to experience and sustain the Hungarian and Jewish traditions of our ancestors.²²

²⁰ I therefore feel it somewhat awkward that some use the term 'non-Jewish Jew' to describe those with a Jewish ancestry but without a Jewish identity. The term 'non-Jewish Jew' expresses, I suspect, either an ethnic or a halachic preconception.

²¹ As the historian Gábor Gyáni sees it, "Empirically speaking, there are thus hardly any Jews left in today's Hungary, or none at all, and in this sense, in our country the historical process of assimilation is now complete". (See Gábor Gyáni: *Imaginárius és ideológiai „zsidók”* [Imaginary and Ideological 'Jews']. *Szombat*, 29. [2017], 10. 6). Gyáni believes that Hungary's Jewry has been dissolved by assimilation (that is, as I see it, the aim of the Holocaust has been fully achieved by peaceful means), completely ignoring the fact that Jewish identity does not necessarily run counter to assimilation, quite apart from the existence of secular Jewish groupings, institutions, Jewish religious organisations, and flesh-and-blood folk who consider themselves Jewish – providing empirical proof of what he denies. As a historian of society, he must be aware that the power of a phenomenon does not necessarily depend on its sheer numbers, but rather on its strength of character. For example, the proportion of business tycoons in society is extremely small but no account of that society can ignore them.

²² [Heisler András: múltunk és jövőnk összeköt bennünket](#) [András Heisler: Our Past and Future Connect Us]. *Breuer Press International*, 19 July 2017.

The secular leader of the Neolog religious community thus sees assimilation as the main threat.²³

As we know, the Neolog movement was institutionally organised in the wake of the 1869 Congress of the Jewish Denomination, but of course in practice it had already existed earlier. It was distinguished from the Orthodox and the Status Quo Ante (i.e. everything should stay as it is) movements by the very fact that it wanted to align Jewish religious practices more closely with those of the Christian society around it. The reason for doing so was the increasing commitment of mainly urban religious Jews to emancipation and assimilation, which manifested itself in numerous ways.

Lipót Löw, the first Chief Rabbi of Neolog Jewry, was the first to preach in Hungarian; he supported Jewish participation in the 1848–1849 Revolution and introduced the prayer ‘for King and Country’. Neolog rabbis began to wear clothes like the vestments worn by Catholic priests, and ceased to sport sidelocks. Organs and pulpits like the ones in Christian churches became a common sight in Neolog synagogues. We could adduce many similar examples.

Although a number of other factors played a role in the birth of Jewish neology, the intention to assimilate was undeniably the social backdrop to this new denomination. It was the propulsive force of neology. The trend to assimilation was strong enough to make Hungarian become the first language of Jewish people within a few decades.

Not only did assimilation and neology not contradict each other – they actually reinforced one another; Neolog synagogues were being built hand over fist. One might even say that Neolog Jews became parts of the Hungarian nation. It is no coincidence that the Budapest-born Theodore Herzl, at a time when he was already known as the founder of political Zionism, allegedly told his cousin Jenő Heltai²⁴ that from the point of view of Zionism, Hungary's Jews were a withered branch of Jewry.

And now let me take a big leap in this admittedly sketchy overview. The Holocaust did not spare Neolog Jews. The most seriously affected, however, were the Jews outside the capital, where Orthodoxy was strong. Thus, after the war the followers of the Neolog branch represented the majority of surviving Jews. All the other branches had virtually disappeared.

The Communist regime was hostile to religion of every kind and therefore had a deleterious impact on the vitality of the remaining Jewish faith communities. Holocaust survivors, on the other hand, as I have already mentioned, could – and did – choose from several options. Some emigrated after the war; some opted for atheism; some simply concealed or buried their Jewishness; some converted to the church of the new materialist creed, while others remained faithful to their faith of old.

²³ The speaker is not alone in holding this view. As the historian Attila Novák says: “...continuous assimilation, the endpoint of which is the gradual disappearance of Jewry...”. On this basis he suggests that “further assimilation of Hungary's Jewry should be halted (as far as possible)...”. Attila Novák: *A nem zsidó zsidóságot már nem kellene képviselni* [Non-Jewish Jewry Ought no Longer to Be Represented]. *Szombat*, 29. (2017), 10. 16.

²⁴ Jenő Heltai (1871–1957), writer, poet, journalist.

Among the émigrés who left Hungary in the wake of the 1956 Revolution, Jews were rather overrepresented by comparison with their proportion in the population as a whole. Of the roughly 200,000 who left Hungary, those of Jewish ancestry numbered perhaps 20,000 to 25,000.²⁵ Some of them opted to go to Israel, that is, for a Jewish national identity. Many, of course, were not propelled by attraction, but rather repulsion, and ended up scattered all over the world. Many also left between the 1960s and the 1980s. These were dubbed defectors. We have no idea what proportion of these were Jews, nor about where they ended up.

After the regime change of 1989, people were free to travel and settle elsewhere. For almost three decades now, Jewish people who did not wish to live here have been completely free to leave. Furthermore, in free Hungary Jewish people have been free to choose to be considered a national minority. In spite of several attempts, the 1,000 signatures required to put the issue on the parliamentary agenda have never been collected.²⁶ As a matter of fact, the overwhelming majority of Hungary's Jews have rejected the idea of being considered a national minority. But once religious Jews do not consider themselves to be a national minority and stay in Hungary because they have freely decided that this is where they want to live, then in national terms they cannot be anything other than Hungarians. They speak Hungarian – that is their mother tongue – and are part and parcel of Hungarian society.

They are certainly not Hungarian in the same way as those whose families did not experience the anti-Jewish legislation of the late 1930s and early 1940s, or the Holocaust. They are Hungarians in a different way, but they are Hungarians nevertheless; their national consciousness may be stronger or weaker, but in no way does it lack some degree of Hungarian national culture and consciousness.

The kind of assimilation that Hungary's Jewry went through from the 1840s onwards was not coercive in character. It was stimulated on both sides by the recognition of mutual interests, although on neither side was everyone fully aware of those interests. Those involved regarded the process of assimilation as successful *grosso modo*, although its potential and actual failures were apparent in several areas. Nevertheless, that process and its results were severely shaken by the official anti-Semitism of the interwar period and by the Holocaust. Theodor Herzl, who died in 1904, could have said in 1944: 'I told you so.' He would not have been right, but it would have been difficult to argue with him.

A new look at the process of the assimilation of Hungary's Jews and its consequences is entirely justified. It should not, however, include questioning the good intentions of those who wanted to assimilate the Jews, or of those who wanted to assimilate to the majority. While despite its many pitfalls, assimilation for a long time looked like a success

²⁵ Tamás Stark: *A magyar zsidóság a vézskorszak után* [Hungary's Jewry after the Holocaust]. *História*, (1995), 8; László Habcsek – Sándor Illés: *Az 1956-os kivándorlás népességi hatásai* [The Demographic Impact of the Wave of Emigration in 1956]. *Statistikai Szemle*, 85. (2007), 2. 157–172.

²⁶ See <https://magyarnemzet.hu/archivum-magyarnemzet/2005/10/zsidosag-vallas-vagy-nemzetiseg-2>

story, in hindsight the validity of the entire process was questioned in light of the mass murder that was raised to an official level.

It is all the more remarkable to see both religious and non-religious Jews in Hungary willingly continuing to call this country their home, although the State of Israel, where there is no separation between church and state, has been available as a Jewish nation since 1948.

It is thus legitimate to take a new look at the process of assimilation as it occurred in the past. It is legitimate to raise doubts and it may be legitimate for many to reject the idea and the strategy of absorption and full assimilation into the majority society. That was what Zionism offered from the outset. But one need not be a Zionist to seek an alternative, for instance believing that the future of the religious Jewish community should be defined in terms of integration rather than assimilation.

The legitimacy of that position is all the more sound if it is formulated by people with a great deal of credibility. A lack of credibility, on the other hand, would put in doubt the legitimacy of any position.

As I have already mentioned, religious and non-religious Jews who do have some degree of Jewish identity belong ontologically to the Hungarian national community: because they live here; because they could have opted for another solution; because their mother tongue is Hungarian; because they have their own social environment here; and also because this is where they intend to exercise their right to seek a decent and happy future.

To present assimilation as a danger for the Neolog Jewry whose history is intertwined with assimilation would be scarcely credible, especially as nearly all religious Jews in Hungary are Hungarians in terms of nationality. Any anti-assimilation notion devoid of credibility would, on the other hand, certainly be dangerous, because it would allow religious Jews living in this country to be detached from the nation and be considered as, at best, citizens of Hungary – but not Hungarians.

It would be much more legitimate and credible to stress that a homogeneous vision of nationhood and of the political and cultural practices that it entails might sooner or later inevitably become exclusionary in character and thus a genuine threat to both religious and non-religious people who consider themselves Jews in any sense of the word.

There are several ways of being Hungarian, there are several legitimate kinds of Hungarian identity, and the Hungarian story, which has never been homogeneous, is composed of divergent sub-stories.

If there is such a thing as an integrative national consciousness, then assimilated Jews in Hungary do have sufficient scope to express their identities and traditions in an integrative way.

The integrative transformation of Hungarian national consciousness offers an ideal opportunity for the devout, or those who may be mostly secular but cherish a Jewish identity of whatever kind, to continually signal that they are also Hungarians, although

in a different way. That difference may not be confined to their religious convictions but may extend to the differing family histories that they represent and the differing attitudes towards the various topoi of national memory, as well as to their own traditions; in other words, they may, and do, embody an integrative position within the framework of assimilation. For that to happen it is worth re-examining the notions of assimilation and integration. These categories have not, in fact, been contradictory in the course of history. We have had several examples of people within given assimilated groups who have represented divergent degrees of assimilation and embodied specific structures of identity. There are plenty of such cases in today's Hungary, as well. There are many people of 'Swabian'/German descent who consider themselves Hungarians but nevertheless display their Swabian traditions on certain occasions. There are many who consider themselves Hungarians and see a link between their identities as Hungarians and Christians; while for others, being Hungarian means cherishing the nation's pagan ancestry and beliefs.²⁷

If we now want to seek a pattern for the Jewish integration model within the framework of an existing assimilation, even if that is not always clearly articulated, then we can identify several such phenomena.

One good example at the level of high culture is that current of Hungarian literature which has an emphatic relationship to the plight of the Jews of Hungary/Hungarian Jews, from Imre Kertész through György Konrád and Géza Röhrig to Gábor T. Szántó.²⁸ At the level of popular culture the same phenomenon is exemplified by the popularity of the numerous klezmer bands, Jewish festivals and especially Jewish cuisine.²⁹

Nor can we disregard the existence of the Jewish State of Israel since 1948. Attitudes towards Israel are mental coordinates that can distinguish those with any kind of Jewish consciousness. It may be a double identity, a mere interest in, or simply an attachment to the existence and the secure borders of the state of Israel. That 'Israel factor' is operational – and not only for those with any kind of Jewish identity (!) – despite the fact that some religious Jewish organisations happen to be indifferent towards it. A good example is an initiative I took part in which gathered over 12,000 signatures over a short period of time in support of the decision by the President of the United States to recognise Jerusalem as the capital of Israel.³⁰ This has been the largest mass initiative in Hungary to date in support of the Jewish state.

Integration in the framework of assimilation is underway in many walks of life. This is a new and increasingly significant phenomenon in the history of post-regime change Hungarian Jewry. It is happening and people participate in it – but they are not always

²⁷ See the circular of the [Hungarian Episcopal Conference](#).

²⁸ Imre Kertész (1929–2016), Noble prize-winning writer; György Konrád (1933–2019), Herder prize-winning author; Géza Röhrig, (1967–), actor, writer, poet; Gábor T. Szántó (1966–), writer and editor.

²⁹ People are increasingly aware that as well as matzo-ball soup and cholent, flódni, too, is a Jewish dish.

³⁰ [Jerusalem Capital of Israel](#).

conscious of what they are doing. Integration within assimilation is an ever more palpable fact, while being only sporadically articulated in strategic terms.

It is thus my view that the situation in Hungary has not, for a long time, been as favourable as it is today to people articulating and exercising their specific identities. Hungarian national consciousness is becoming increasingly integrative and therefore offers great opportunities for the various Jewish identities to flourish. Meanwhile, all these identities are components of the Hungarian rainbow of which we are all part and parcel – each of us adding our own colour but producing a single array of colours.

Hungary's European Union membership legally forbids discrimination by the state, including any negative discrimination at the expense of anyone considered in any way Jewish by the state or by government policies. And since such discrimination is banned in the Union and thus in Hungary, it is also becoming harder to practise it on the social level. There may be a 'Jewish question' in certain segments of Hungarian society, but as a matter of public policy it is completely inconceivable.

The main thing is that everybody should have the courage to display their own identity. In the case of Hungary's Jews that means to be Jewish differently from those living in the Jewish state, and to be Hungarian differently from those of their compatriots whose families did not experience racial persecution and stigmatisation, or the Jewish religious tradition.

It is not circumstances that are hindering an ever more extensive development and display of Jewish integrative identity within assimilation. If an obstacle exists, it is rather to be found in our own insensitivity, lack of clear vision, or stubborn prejudices.

The environment is more favourable today than it was at any time during the twentieth century. It is up to Hungarians who consider themselves Jewish in any sense to realise this.

In this respect, I am only moderately optimistic.

Bibliography

- Gerő András: *Nemzeti történelemkönyv*. Budapest, Habsburg Történeti Intézet – Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2013.
- Gerő András: *Magyar mások. Értelmezések és reprezentációk*. Budapest, Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2014.
- Gyáni Gábor: Imaginárius és ideológiai „zsidók”. *Szombat*, 29. (2017), 10. 6–7.
- Hablicsek László – Illés Sándor: Az 1956-os kivándorlás népességi hatásai. *Statisztikai Szemle*, 85. (2007), 2. 157–172.
- Heisler András beszéde 2017. július 19-én. Online: www.breuerpress.com/2017/07/19/az-alabbiakban-heisler-andrasnak-a-goldmark-teremben-elhangzott-beszedet-kozoljuk/
- Illyés Gyula: Egy népfira. *Nyugat*, 29. (1936) 9. Online: <http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm>

András Gerő

Kovács András – Barna Ildikó (eds.): *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei*. Budapest. Szombat, 2018.

Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele, 2009. szeptember 20. Online: <https://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=1386>

Novák Attila: A nem zsidó zsidóságot már nem kellene képviselni. *Szombat*, 29. (2017), 10. 15–16.

Stark Tamás: A magyar zsidóság a vészidőszak után. *História*, 18. (1995), 8. 30–32.

Turán Tamás

Patriotizmus és vallástörvény A hadkötelezettség problematikája a magyar ortodox zsidóság körében

Bevezetés

A katonai szolgálat, különösen pedig a hittestvérek háborúskodásai egymás ellen, olyan problémák elé állították az „ábrahámi” és egyéb vallásokat, amelyeket azok sosem tudtak igazán megoldani. A gyorsan változó történeti körülmények, a politikai realitások és hadászati szükségletek közepette e dolgokban a kereszténység és az iszlám nem tudott átfogó és széleskörűen elfogadott normákat és szabályokat kialakítani és elfogadtatni az általa uralt területeken.¹ Univerzalista vallási elveik nem voltak képesek teljesen megzabolázni a meghódított népek etnikai-politikai partikularizmusait, amelyek háborúkba vitték őket.

A magyar őstörténet szempontjából fontos források is tanúskodnak e problémák súlyáról és eseti kezelésükről, illetve értelmezésükről konkrét történeti helyzetekben. A 10. század közepén írt történeti művében Al-Maszúdi beszámol egy muszlim csoportról, akik Hwarizm térségéből vándoroltak be a kazárok országába, ahol fontos katonai szerepet vállaltak, három feltétel mellett. E feltételek közül az egyik ez volt: „[A]mikor a kazár király muszlimokkal keveredik háborúba, a többtől elkülönítve maradnak táborában, nem harcolnak hitsorsosaik ellen, hanem vele együtt a többi hitetlenek ellen.”² Egy másik (a 10. század elejéről való) fontos forrásban, a VI. (Bölcs) Leónak tulajdonított bizánci hadászati értekezésben ezt olvassuk:

[...] a bolgárok megszegték a békeszerződést és Thrákia vidékeit lerohanták. Minthogy a mi haderőink el voltak foglalva a szaracénekkal, az isteni gondviselés a rómaiak [bizánciak] helyett a türköket [magyarok] vetette harcba a bolgárok ellen [...]. [A türkök] három csatában tönkrevették a bolgároknak

¹ Frederick H. Russell: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. Különösen: 10–39.; Harold J. Berman: *Law and Revelation. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge–London, Harvard University Press, 1983. 90., 493–505.; Despina Iosif: *Early Christian Attitudes to War. Violence and Military Service*. Piscataway, Gorgias, 2013. Különösen: 1–18.; Joseph E. Capizzi: *Politics, Justice, and War. Christian Governance and the Ethics of War*. Oxford, Oxford University Press, 2015; Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955; Louis Gardet: *Fitna. In The Encyclopaedia of Islam*. II. kötet. Leiden–London, Brill–Luzac, 1965. 930–931.

² Vö. Kmoskó Mihály: *Mohamedán írók a steppe népeiről*. Földrajzi irodalom I/3. Budapest, Balassi, 2007. 171.; vö. Pauler Gyula – Szilágyi Sándor (szerk.): *A magyar honfoglalás kútfeői*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1900. 257.

a keresztények ellen gonoszul fegyvert fogó seregét, s mintegy hóhér gyanánt küldettek ellenük, nehogy a keresztény rómaiak keresztény bolgárok vérével készakarva beszennyezzék magukat.³

A szerző, amellet, hogy hangot ad aggodalmainak a keresztényközi háborúk kapcsán, jelzi a háborúval kapcsolatos felfogását is: a háború egyfajta istenítélet vagy párbaj.⁴ E – középkorban általánosan elterjedt – „providenciális” háborúfelfogásnak az ókortól kezdve szerepe volt abban, hogy meg lehessen birkózni, meg lehessen békülni e belhar-cok kemény valóságával.

Az erőszak alkalmazása és a háborús konfliktusok viselkedési normái nem voltak és ma sincsenek jól szabályozva és betartatva a monoteista vallások talaján kifejlődött társadalmakban. A kereszténységben és az iszlámban a háború elsősorban a „hívők” közösségének, „népének” belső problémájaként volt gyötrelmes. Amikor keresztények ölték keresztényeket, vagy muzulmánok muzulmánokat (az efféle konfliktusokban vallási tényezők gyakran szerepet játszottak), az egyfajta vallási „polgárháború” volt – akár egy városállamon belül történt ez, akár egy többnemzetiségű birodalmon vagy egy modern nemzetállamon belül.

Az ókorban nem ment különlegességszámba, ha zsidók egy idegen hatalom hadse-regében szolgáltak.⁵ Ám a zsidóság elvesztette a politikai szuverenitását a késő ókor-ban, a zsidók pedig lényegében megfosztattak a fegyverviselési jogtól a világ legtöbb részén a modern időkig. A zsidók kapcsolata a háborúval, igen hosszú ideig, jobbára az áldozati szerepekre és – esetenként – a hadiszállításra és -finanszírozásra korláto-zódott. A zsidók katonai szolgálata a 18. század végétől merült fel, összetett és kényes politikai problémaként, az európai államok és a zsidó diaszpórák közösségek horizont-ján. Lojalitásukat és az állampolgári köteleességek teljesítésére való alkalmasságu-kat vették górcső alá ezen ügy kapcsán. A katonai szolgálat fontos eleme volt a zsi-dók jogállásával, illetve jogaik kiterjesztésével kapcsolatos hosszú alkufolyamatnak, az „emancipációs” folyamatnak.⁶ A társadalmi integráció lehetősége (egyforma jogok-kal és köteleességekkel a társadalmi élet jelentős szegmenseiben, köztük a hadseregben)

³ Kristó Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1995. 103–104.; *The Taktika of Leo VI*. Ford. George Dennis. Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. 452–453. E passzus lehetséges ideológiai háttéréről lásd: Harmatta János: A honfoglalás mai szemmel. *Magyar Nyelv*, 94. (1998), 2. 147–149.

⁴ Gajzágó László: *A háború és a béke joga*. Budapest, (k. n.), 1942. 32–34.

⁵ Flavius Josephus szerint III. Kleopátra, Egyiptom királynője két zsidó tábornokot – Chelkias/ Hilkijahut és Ananias/Hananját, Oniasnak, a „jeruzsálemihez fogható” heliopoliszi zsidó Szentély építőjének a fiait – állított hadseregének élére fia, Ptolemaios Lathyrus ellen, aki a Hasmoneusok ellensége volt. Josephus Flavius: *Antiquities*. In *Josephus with an English Translation*. VII. kötet. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1956–1965. XIII, x.4 és xiii.1. 370–371., 400–401. Feltehetően a római hadsereg szíriai eredetű zsidó katonáinak sírkövei a zsidók magyarországi jelenlétének első régészeti nyomai. Lásd: Scheiber Sándor: Magyarországi zsidó feliratok / *Corpus Inscriptionum Hungariae Judaicarum*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1960. 14., 16., 29–30.

⁶ Michael K. Silber: Megtört idegenekből honpolgár katonák. A zsidók katonai szolgálata II. József korában. *Múlt és Jövő*, 16. (2005), 4. 44–56.

a nyugat- és közép-európai zsidó népesség jelentős rétegei számára ellenállhatatlanul vonzó ajánlatnak mutatkozott.

Mindemellett a katonai szolgálat egyes alapkérdései kemény dionak bizonyultak a zsidó vallástörvény (*halakha*) számára. Bevonulhat-e egyáltalán egy zsidó a nem zsidó hatalom hadseregébe a diaszpórában? Ha igen, akkor csak állami kényszer hatására-e, avagy esetleg önkéntesen is? Ha nem, akkor hogyan bújhat ki a szolgálat alól, hogy az ne sértse a halakhat? Mindezen kérdések súlyos büntetésekkel szankcionált állami törvényeket érintettek.

E kérdések mögött ott húzódott az a vallási szempontból még érzékenyebb – bár nyíltan csak ritkán megfogalmazott – kérdés: hogyan kezelendő, ha katonai szolgálatának teljesítése közben (illetve háborúban, általában) egy zsidó megöl egy másikat? Ez a fajta „testvérgyilkosság” az egyik fő probléma volt, ami az ókori zsidó történetírót, Josephus Flaviust a műveiben foglalkoztatta. A „zsidó háború”-ról (amely legalább annyira volt polgárháború, mint a római uralom elleni felkelés⁷) írt művének egyik középponti tézise éppen az volt, hogy a szentföldi zsidó élet kataklizmatikus pusztulása végsősoron a belvillongások és a polgárháború számlájára írandó.⁸ Mikor a helyi nem zsidó lakosság tízezerrel mészárolta le a zsidókat szentföldi városokban, válaszul zsidók bosszúhadjáratot indítottak Scythopolis (Bet-Sean) ellen. A helyi zsidók városuk védelmére keltek. Josephus erős vallási terminusokkal – „megfertőzés”, „szentségtörés” – ítéli el őket (az idézett Bölcs Leóhoz hasonlóan, *mutatis mutandis*), amiért szembeszálltak rokonaikkal.⁹ Ugyanezen incidens részletesebb ismertetésekor Josephus beszámol egy scythopolisi zsidó hősről, aki, miután sok zsidót a másvilágra küldött a városára támadók közül, lemészárolta családját és saját magát, vezeklésképpen eme bűnei, a „beszennyezés” miatt.¹⁰ Josephus egy másik elbeszélése szerint „Körhúzó” Honi, a csodatévő ember tragikus végéhez az vezetett, hogy akarata ellenére belekeveredett a Hasmoneus-dinasztiához tartozó két testvér, II. Hyrcanus és II. Aristobulos polgárháborújába. Amikor előbbi hívei unszolták Honit, hogy átkozza el ellenségeiket (utóbbi híveit), megtagadta. De mikor utóbb már nem tudott ellenállni a nyomásnak, és olyasmit mondott, hogy „Világ Ura,

⁷ A függetlenségi háborúk gyakran polgárháborút vagy forradalmat is jelentenek; a függetlenségieknek a kollaboránsok ellen is kell küzdeniük. A magyar történelemben ilyen pillanat volt az 1848–49-es és az 1956-os forradalom és szabadságharc.

⁸ Josephus Flavius: *The Jewish War*. In Josephus with an English Translation. II. kötet. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1965. 6–7.; Josephus Flavius: *A zsidó háború*. Ford. Révay József. Budapest, Gondolat, 1964. 16–17. A rabbinikus források is kiemelik az „oktalan gyűlöletet” a katasztrófa döntő okaként (lásd például: Babilóniai Talmud, Joma 9b), de más okokat is megneveznek (lásd például: Babilóniai Talmud, Sabbath 119b).

⁹ Josephus Flavius: *Life of Josephus*. In Steve Mason (szerk.): *Josephus Flavius*. IX. kötet. Leiden, Brill, 2001. 26., 35., 165.

¹⁰ Josephus Flavius: *Judean War* 2. 18. 3–4. In Steve Mason – Honora Chapman (szerk.): *Josephus Flavius*. 1B kötet. Leiden, Brill, 2008. 466–476.; 343–346.; Flavius (1964): i. m. 192–194. A zsidó testvérgyilkosságot műve más helyein is elítéli. Flavius (1964): i. m. 343. (2868. jegyzet), 344. (2879. és 2880. jegyzetek.) A Josephus két művében található beszámolók között érzékelhető ellentmondások értelmezéséhez lásd: Flavius (2001): i. m. 34–35. (160. és 164. jegyzetek.)

az ostromlók és az ostromlottak is néped fiai, könyörgöm, ne hallgasd meg egyikük ártó célzatú imáit sem” – a tömeg meglincselte.¹¹

Az említett kérdések és dilemmák élet-halál kérdéseket érintettek – ezek állnak jelen tanulmány középpontjában. Célunk (1) eddig kiaknázatlan rabbinikus és más forrásokat bevonni az említett kérdésekkel kapcsolatos, eléggé gyér kutatási diskurzusba;¹² (2) kiemelni a témával kapcsolatos rabbinikus diszkusszió egyes regionális jellegzetességeit; és (3) nyomatékosítani, hogy a zsidó vallásjog nem tudott igazán meggyőzően érvelni a zsidó katonai frontszolgálat megengedhetősége mellett, és nem volt képes adekvát módon kezelni a frontszolgálatlal összefüggő zsidó „testvérgyilkosság” problémáját. A jelen tanulmány elsősorban két, világviszonylatban is jelentős magyarországi héber nyelvű rabbinikus folyóirat – a *Tel Talpilot* és a *Vajlakket Joszef*¹³ – I. világháborús évfolyamait hasznosítja forrásként.

Figyelemre méltó, hogy a belharcokkal kapcsolatos problémaérzékenység, amit Josephus műveiben látunk, a jelek szerint csak a Hasmoneus-háborúskodások nyomán támadt föl. A bibliai korszak izraelita „polgárháborúi” nem okoztak különösebb elvi (teológiai vagy egyéb) fejtörést a prófétáknak, illetve a Biblia szerzőinek és szerkesztőinek.¹⁴

¹¹ Josephus Flavius: Ant. XIV, ii.1. Josephus Flavius: Antiquities. In *Josephus with an English Translation*. VII. kötet. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1956–1965. 458–461.; David Flusser (szerk.): Szefer Joszippon. I. kötet. Jerusalem, Mossad Bialik, 1978–1980. 149.

¹² Az említett kérdéseket is érintő úttörő tanulmányok: Shlomo Josef Zevin: לאור ההלכה [A halakha fényénél]. Jerusalem, Mossad ha-Rav, 1946. 5–63., különösen 7–9., 42.; Yitzhak Zev Kahana: «שירותים בצה"ל בספרות התשובות» [A katonai szolgálat a responsum-irodalomban]. In Yitzhak Zev Kahana: מהקרים בספרות התשובות [Tanulmányok a responsum-irodalom köréből]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973. 163–194., különösen 170–173. A zsidó háborús tapasztalatok más vonatkozásai továbbra is érdeklik a kutatókat; lásd: Edward Madigan – Gideon Reuveni (szerk.): *The Jewish Experience of the First World War*. London, Palgrave Macmillan, 2019; Jason Crouthamel et al. (szerk.): *Beyond Inclusion and Exclusion. Jewish Expressions of the First World War in Central Europe*. New York – Oxford, Berghahn, 2019; Sarah Panter: *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. A „zsidók zsidók ellen” problémával kapcsolatos forrásokat (például I. világháborús memoárokban, naplókban, szépirodalomban stb.) eddig senki nem gyűjtötte alaposan. Avigdor Hameiri memoárregényében (ezen irodalom egyik klasszikusa) az ide tartozó mozzanatok kimerülnek abban, hogy a könyv egyik ortodox zsidó hőse, a monarchia egy magyar katonája kaddist mond egy elesett orosz zsidó katonáért, és más orosz zsidó katonákkal való együttes imádkozásról álmodozik. Avigdor Hameiri: *A nagy örület*. Budapest–Jeruzsálem, Múlt és Jövő – Hebrew University of Jerusalem, 2009. 176., 195., 262. e közé i. e. ai történetírásban d egy elesett orosz zsidó katonáért, és más orosz zsidó katonákkal való együttes imádk

¹³ A *Tel Talpilot* 1891–1921 között kéthetente, 1923–1937 között pedig havonta jelent meg Vácott. Lásd: Nathaniel Katzburg: Katzburg, David Tsevi. In David Hundert Gershon (szerk.): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. I. kötet. New Haven – London, Yale University Press, 2008. 870–871. A *Vajlakket Joszef* 1899–1918 között jelent meg (kéthetente) Munkácson, illetve Pakson Joszef ha-kohen Schwartz (1875–1944) bonyhádi, később nagyváradai rabbi szerkesztésében. E két folyóirat gazdag háborús anyaga külön tanulmányok tárgya lehetne.

¹⁴ Amnon Shapira: Civil War in the Bible. An Unsolved Problem. In Yigal Levin – Amnon Shapira (szerk.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New

Valami hasonló közömbösséget tapasztalunk a 19–20. században, amikor a zsidók viszonya hazájuk háborúhoz a pacifizmustól a hazafias lelkesedésig terjedő skálán mozgott. Az úgynevezett „neológ” zsidóság (a zsidó vallási reform mérsékelt, magyarországi válfaja) egyértelműen a skála utóbbi végletéhez állt közelebb. Blau Lajos, az Országos Rabbiképző Intézet rektora jegyzi meg az I. világháború idején: „A zsidó nép az oroszoknak is tartotta a hűségét, nincs ma egy nép sem, melynek fiai oly nagy számban harcolnak egymás ellen, mint a zsidók.”¹⁵ Blau, a magyar neológia egy jellegzetes és mértékadó hangja, nemcsak hogy nem problémázik azon, hogy zsidók (is) ölik egymást a harcterekeken (figyelemre méltó módon „nép”-nek tekinti a világ zsidóságát), de hazafias büszkeséggel említi ezt, a zsidók állampolgári lojalitásának legbeszédesebb bizonyítékaként.¹⁶ Természetesen nem volt egyedül hang az övé; hasonló regiszterben mozogtak a domináns zsidó hangok az európai közvéleményben is a modern korban.¹⁷

Blau korábbi, helyi példákra is hivatkozhatott volna. Valószínűleg az 1848–49-es forradalom és szabadságharc volt magyar földön a történeti precedens az olyan háborús helyzetekre, amelyekben zsidók tömegesen veszélyeztették egymás életét – és ölték is egymást. Már akkor ezrével harcoltak egymás ellen magyar zsidók az osztrák és a magyar seregekben.¹⁸

A háborúval kapcsolatos ortodox zsidó attitűdök kérdésköre a modern Európában, különösen Kelet- és Közép-Európában, viszonylag kevés figyelmet kapott. A katonai szolgálattal kapcsolatos számos vallásjogi-technikai kérdésen túlmenően a halakhikus irodalom alig tárgyalja a fenti „életbevágó” kérdéseket.¹⁹ De ami kevés vallásjogi diszkusszió

York, Routledge, 2012. 78–88., különösen 80–83. A belháborúkról a bibliai történetírásban (amelyek főként az i. e. 11. század vége és az i. e. 8. század második fele közé tehető) lásd: Meir Bar-Ilan: Internecine Wars in Biblical Israel. In Yigal Levin – Amnon Shapira (szerk.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 89–100.

¹⁵ Blau Lajos: [Válasz a körkérdésre.] *Huszedik Század*, 18. (1917), 1–2. 8.

¹⁶ Ugyanezt az érvet használta már az úgynevezett párizsi „Szanhedrin” is 1806-ban. Vö. Derek J. Penslar: *Jews and the Military*. A History. Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2013. 124–125.

¹⁷ Penslar (2013): i. m. 121–145.

¹⁸ „In the war between Austria and Hungary, thousands of Hungarian Jews served in the Hungarian national army. (To be sure, at least as many Hungarian Jews served in the Habsburg forces.)” Istvan Deak: *Jewish Soldiers in Austro-Hungarian Society*. Kézirat, Leo Baeck Institute Archives, 1990. 7. Csak valamilyen tudós találgatással lehetne felbecsülni a zsidók által megölt zsidók számát azokban a harcokban, és persze magának a jelenségnek (zsidók ölnék zsidókat) a pontosabb meghatározása is nehéz.

¹⁹ Valószínűleg nem véletlen, hogy az első ismert responsum, amely a háborús idők zsidó „testvérgyilkosságának” témáját direkt módon tárgyalja, az I. világháború utáni korszakból és Európán kívülről (az Egyesült Államokból) származik: Zev Wolf Leiter: *Seelot u-tesuvot Bet David*. I. kötet. Wien, (k. n.), 1932. No. 71,75–76. A szerző megjegyzi, hogy a halakhikus irodalom nem foglalkozott kellőképp ezzel a kérdéskörrel, és utal Josephusra is. A responsumról, amely 1923-ban íródott, lásd Judith Bleich: *Military Service. Ambivalence and Contradiction*. In Lawrence Schiffman – Joel B. Wolowelsky (szerk.): *War and Peace in the Jewish Tradition*. New York, Yeshiva University Press, 2007. 420., 428–429., 451–452., 474., 122. jegyzet. Utóbbi cikk a zsidó „testvérgyilkossággal” kapcsolatos nem halakhikus forrásokat ismerteti (a késő 19., korai 20. századból); az egyetlen ott hivatkozott halakhikus forrás R. Leiter responsuma. Bleich (2007): i. m. 448–452.

változásokon is átment – ezekhez visszatérünk alább. Egyelőre hasonlítsuk össze ezt az imát, ami a potenciális áldozatok univerzális hangját szólaltatja meg, „akárhol is vannak”, R. Ezekiel Landau prágai rabbi híres buzdító beszédével, amelyet húsz évvel korábban Prágában huszonöt zsidó önkénteshez és tisztjeikhez intézett, akik kiképzésükre indultak:

„[...] Szereztetek magatoknak és nemzetünknek hálát és dicsőséget, hogy meglássa mindenki, hogy a mi eddig elnyomott nemzetünk is szereti országának urát és főlebbvalóit és kész szükség esetén vérét is áldozni érte. Reményilem, hogy általatok, ha híven és becsületesen viselitek magatokat, mint az minden alattvalóhoz illik, még ama fél rabigát is lerázhatjuk, mely bennünket részben még most is nyom [...]”²²

Landau beszédének jelentős része vallásgyakorlásra buzdítja a zsidó katonákat. A beszéd (amelynek kontextusa természetesen teljesen más, mint a Chatam Szofer imájáé), tudomást sem vesz arról, hogy zsidók szembenálló hadseregek soraiban harcolnak és imádkoznak hazájukért. Pedig ez gyakori jelenség volt, különösen a napóleoni háborúktól kezdve²³ – olyannyira, hogy Európa más részein rabbik reflektáltak is rá prédikációikban. Az idézettek mutatják, milyen tojástáncot járt a háborús zsidó nyilvánosság a lokális, nemzeti, illetve a nemzetek fölötti és alatti zsidóság lojalitásproblémái kapcsán.²⁴ A problémát (és egyes megoldási lehetőségeit) pontosan körülírták már a középkorban. Figyelmet érdemel a feltehetően a 13. században íródott Széfer haszidim egy passzusa, amely a kutatók figyelmét eddig elkerülte ebben a kontextusban:

[Történt egyszer, hogy] „két város *goj* lakossága háborút indított egymás ellen. Azt tervezték mindkét városban: »Ha győzünk a harcban, elfoglaljuk a várost, és elrabolunk minden élő embert!« Zsidók is laktak [a településeken] akik elküldtek a *hakham*hoz, mondván: »Hogyan imádkozunk? Ha azokért imádkozunk, akik a mi városunkban élnek, bizony, rosszat teszünk a másik város zsidó lakóinak!« Egyesek [azt is] felvetették közülük: »A te életed előbbrevaló a társadénál.«²⁵ Felelte nekik erre a *hakham*: »Tévedtek, hiszen: 'Jeruzsálem lakóinak ereje Istenükben van' (Zak. 12.5).« [Az ellenséges nem zsidók, akik a városban lévő *gojok* ellen támadtak] pedig kívül esnek ezen. Könyörögjetez tehát inkább azért, hogy az Örökkévaló helyezzen békét a szívükbe, és kössenek

²² Marc Saperstein: *Your Voice Like a Ram's Horn. Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1996. 157. Hasonló prédikációkról lásd: Saperstein (1996): i. m. 158–161. Landau beszédét először a Ha-Measszef 1789-ben közölte (héber betűs német nyelven), majd németül mások mellett Gerson Wolf: *Die Militärpflicht der Juden. Ben Chananja*, 5. (1862). 62–63. Részben (a vallási buzdítások elhagyásával) magyarra is lefordították 1891-ben. Lásd: [N. n.]: II. József császár zsidó ezrede. *Hadtörténelmi Közlemények*, 4. (1891). 558–559. Itt ezt a régi fordítást reprodukáltuk.

²³ Aaron Ahrend: »תפילות לשלום היילים« [Imák a katonák épségéért]. *Alei Szefer*, 24–25. (2015). 299–300. Az 1866-os porosz–osztrák háború az egyik első volt, amelyben zsidók nagy számban harcoltak egymás ellen mindkét oldalon; ez a háború bizonyos fokig polgárháború volt zsidó és német szempontból.

²⁴ Marc Saperstein: *Jewish Preaching in Times of War 1800–2001*. Oxford–Portland, The Littmann Library of Jewish Civilization, 2008. 79., 84–86., 306–307.

²⁵ Babilóniai Talmud, Bava mecia 62a.

békét egymással! Mert Hyrkanus és Aristobulos harcában Honi, a Körhúzó is kívül állt, és a kintiek azt tanácsolták neki, hogy esedezzenek annak érdekében, hogy Jeruzsálem a kintiek kezébe kerüljön át. Ám ő azt mondta nekik: »Ha akarjátok, akkor imádkozom a békéért köztetek és közöttük, de azt nem teszem meg, amire kértek!« Erre megölték, mert nem akart a kintiek győzelméért imádkozni. De ti már csak azért se [könyörögjete a saját városotok lakóiért], mert ha [az itteni zsidók] így imádkoznak, a többiek[, a másik város] zsidói meg fordítva[, akkor egymás ellen imádkoztok]! Dávid imádkozott, hogy Jonatán ivadékát [Mefibosetet] ne fogja el [a Frigyláda], és ne öljék meg őt a gibeoniak, viszont azért már nem imádkozott, hogy [Saul] más [ivadékait] elfogja [a Frigyláda], és megöljék őket!^{26*27}

A Talmud és a Széfer haszidim szerint Dávid Mefibosetért járt közben imájával. Noha tudván tudta, hogy valaki másnak kell majd Mefiboset helyett viselnie az isteni (halál)büntetést, nem „imádkozott” másnak az elveszejtéséért, és nem is sugalmazta azt. Dávid viselkedése azt is implikálja, hogy ha az ellenség követeli bizonyos személyek kiszolgáltatását, hogy megöljék vagy más atrocitásoknak tegyék ki őket, akkor szabad imádkozni és konkrét lépéseket is tenni közülük egyeseknek érdekében, hogy elkerüljék ezt a sorsot, még akkor is, ha ez óhatatlanul mások „helyettes szenvedéséhez” vezet. Ez az elv fontos volt a későbbi rabbinikus diskurzusban, mint azt látni fogjuk a következő részben.

A besorozás mint kollektív kötelesség és az önkéntesség

A modern korból idézett fentebbi megnyilvánulások homiletikus vagy politikai jellegűek voltak. Ám a zsidók katonai szolgálata már a zsidó emancipáció körüli 18. századi vitáknak is központi eleme volt, II. József pedig halakhikus kérdéssé emelte azzal, hogy 1788-ban (elsőként a modern kori történelemben) kötelezővé tette a hadszolgálatot zsidók számára.²⁸ Ahogyan más, a zsidókkal kapcsolatos rendeleteit is, ezt is eltörölték II. József halála után egy időre, ám az mégis iránymutatónak bizonyult hosszabb távon. Ez a hadkötelezettség egyfajta kollektív (és pénzen megváltható) kötelesség volt, legalább az 1830-as évekig.²⁹ Egy adott régió zsidó közösségeinek bizonyos számú újoncot kellett állítaniuk („újoncozás”). Ezt gyakran pénzzel meg tudták váltani közösségek vagy egyének. Az elitcsoportok vagy eleve mentességet élveztek, vagy tagjaiknak módjuk

²⁶ Babilóniai Talmud, Jevamot 79a, cf. 2Sam 21,1–9. A talmudi diskusszióban egyfajta „istenítélet”-konceptió jelenik meg: akit a Frigyláda „elfogott”, az – a gibeoniták általi – halálra ítéltetett, és akit a Frigyláda nem „fogott el”, az életben maradt. Jelen fordítás csak ezen a ponton tér el a következő lábjegyzetben hivatkozottól.

²⁷ Jehuda Wistinetzki (szerk): *Szefer Hasidim*. Berlin, Itzkowski, 1891. No. 1570, 384–385.; *Széfer Haszidim*. II. kötet. 673.

²⁸ Erwin A. Schmidl: *Juden in der K. (u.) K. Armee 1788–1918 / Jews in the Habsburg Armed Forces*. Eisenstadt, Österreichisches Jüdisches Museum, 1989. 102–103.; Silber (2005): i. m. 44–45., 48–49.

²⁹ A kiegyezés után ez megváltozott, lásd alább. Egyelőre nincsenek részletesebb ismereteink a zsidók besorozásának szabályozásáról és gyakorlatáról a Habsburg Birodalomban a kiegyezés előtti évtizedekben.

volt más zsidó személyt felbérelni, aki bevonult helyettük – vagy más módon el tudták kerülni a besorozást. Eleinte nem fegyveres, hanem támogató alakulatokhoz sorozták be a zsidókat.³⁰ A hadszolgálat alóli mentesség megvásárolhatósága szinte magától értetődő volt a magyar zsidók szemében: a rájuk kivetett (a 17–18. század fordulóján bevezetett és formálisan 1846-ban eltörölt) úgynevezett türelmi adót sokan közülük a katonai szolgálat pénzbeli megváltásának is tekintették – történetileg nem minden alap nélkül.³¹

A zsidó hadkötelezettség bevezetését azonban nem elsősorban azért fogadta megütközéssel a magyar zsidó közvélemény, mert az a türelmi adó *mellett* volt érvényben (utóbbi megszüntetéséig), hanem mert összeegyeztethetetlen volt a vallásgyakorlattal. Közép-Európában a – talmudi normákra építő – domináns rabbini álláspont az volt, hogy a rabbiknak és a jesivadiákoknak mentesülniük kell az államilag kirótt fizikai jellegű szolgálatok alól, a zsidó közösségek tehát a hadszolgálatot illetően ennek figyelembevételével kell eljárjanak. Konkrét esetek azonban súlyos vallásjogi dilemmákat vetettek fel az újoncok kijelölésének vagy a helyettesek felbérlésének útjával-módjával kapcsolatban.

R. Samuel Landau (1750–1834) 1790-től ellenezte a zsidók katonai szolgálatát. Apjától, R. Ezekiel Landautól eltérően nem tudott eltekinteni azoktól a nehézségektől, amelyeket a hadszolgálat gördített a vallásgyakorlat elé.³² A helyettesítéssel kapcsolatos álláspontja árnyalt volt. A zsidó közösség (illetve annak elitje) nem löcsölheti a hadszolgálat terheit a közösség „alacsonyabb” elemeire, kipécézve és megbüntetve őket ilyen módon a vallási normáknak meg nem felelő életmódjukért. Viszont tehetnek lépéseket a közösség tekintélyes tagjainak a felmentésére a szolgálat alól.³³ Egyvalaki felmentésének az ára rendszerint valaki másnak a besorozása volt, de Landau, úgy tűnik, nem törekedett annak a kényes határnak a meghúzására, ami a valaki felmentése érdekében megtehető, illetve a mások „helyettesítő” besorozása érdekében – közvetlen vagy indirekten – megtehető lépések között húzódozott. Nem pontosította, melyek a megengedett és a meg nem engedett beavatkozási formák a sorozással kapcsolatban.

³⁰ Schmidl (1989): i. m. 103., 106. A zsidók önkéntes frontszolgálatát (a gyalogságban) egy 1789-es rendelet tette lehetővé.

³¹ Mislovics Erzsébet: *A magyarországi zsidóság demográfia- és gazdaságtörténete, 1700–1830*. [Demographic and Socio-Economic History of Hungarian Jews, 1700-1830]. (PhD-értekezés.) Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2008, 259–320.; Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon*. I. kötet. Pozsony, Kalligram, 2011. 773–782.; Silber (2005): i. m. 53.; Groszmann Zsigmond: *A magyar zsidók V. Ferdinánd alatt (1835–1848)*. Budapest, Egyenlőség, 1916. 26–27.; *Első Magyar Zsidó Naptár és Évkönyv, 1848-ik szökőévre*. Pest, Landerer és Heckenast, 1848. 257.

³² Ludwig Singer: Zur Geschichte der Juden in Böhmen in den letzten Jahren Josefs II. und unter Leopold II. *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik*, 6. (1934). 214–217.

³³ R. Ezekiel Landau: *Noda bi-Yehuda*. Ashkelon, Makhon Yerushalayim, 1990–2008. Jore dea, I. kötet, no. 74. A responsum (amelynek dátuma ismeretlen) eléggé behatóan tárgyalja a releváns rabbini álláspontokat és dilemmákat (amelyek a vészkorszakban különféle formákban újra napirendre kerültek). Lásd: David Daube: *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. London–Oxford, University Press, 1965. 18–68.

A Chatam Szofer konkrétan ebben a tekintetben egy 1830-as keltezésű vallásjogi döntvényében, úgynevezett responsumában. A hadkötelezettség elvben egyformán hárul a zsidó község tagjaira (akik megfelelnek a rendeletek idevágó kritériumainak), a vezetőség pedig nem használhatja a besorozást a vallási renyheség megtorlására. A bevonulók kiválasztására az ideális eljárás a sorsvetés volna. És ha ki akarja húzni magát a bevonulás alól az, akire a sors esett, akkor kereshet magának helyettest. Ám jelenleg, mondja a szerző, sok vallástalan zsidó kifejezetten keresi magának a zsoldos újonchelyettes szerepét, és a kisebbik rossz elfogadni a szolgálataikat, még ha tudjuk is, hogy a szolgálatban súlyos vallási kihágásokat fognak elkövetni.³⁴ R. Meir Eisenstadt (1780–1852), a Chatam Szofer tanítványa, a magyar zsidóság egyik vezető tekintélye, 1841-ben írt responsumában egyetért mesterével és S. Landauval abban, hogy a közösségi vezetés nem soroztathatja be egyes tagjait akaratuk ellenére. Az önkéntes helyettesítő zsoldosokat illetően is mestere álláspontját visszhangozza (és egyértelműbb, mint Landau), amikor jóváhagyja ezt a gyakorlatot. Sőt, szerinte ez „micva”, azaz kötelező, de legalábbis érdeemes cselekedet.³⁵

Ezzel együtt az adott kérdésben megnyilatkozó összes említett rabbinikus tekintély érzékelteti, hogy kényes problémáról van szó, amelyben jobb lenne nem állást foglalni normatív érvénnyel.³⁶

Később, a 19. században az általános hadkötelezettség bevezetése (az Osztrák–Magyar Monarchiában 1868-ban) egyéni kötelességgé tette a hadszolgálatot, és ez alapvetően megváltoztatta a probléma jellegét a zsidó közösség és annak tagjai számára. A Napóleon által összehívott rabbinikus zsinat (az úgynevezett párizsi Szanhedrin) már 1806-ban kimondta, hogy a zsidóknak Franciaországban és Itáliában, ahol polgári jogegyenlőséget élveznek, kötelességük az állami törvényeknek engedelmessé válni és – ennek következtében – a besorozottak fel vannak mentve az összes vallási kötelességek alól, amelyek a hadszolgálat viszonyaival összeegyeztethetetlenek.³⁷ Márpedig a katonaság a vallásgyakorlat jelentős részével összeegyeztethetetlen volt. Sok zsidó számára, akik társadalmi integrációra vágytak, ez nem volt elrettentő körülmény; egy részük számára pedig egyenesen vonzó volt. Ez megmagyarázza, hogy – E. Landautól eltérően – miért

³⁴ Hatam Sofer, VI. Likkutim, 29.

³⁵ R. Meir Eisenstadt: *Seelot u-tesuvot Imrei As. Bnei-Brak*, (k. n.), 2007–2013. Jore dea, no. 52, III. kötet. 124–126.

³⁶ Eisenstadt (2007–2013): i. m. 124–126. (hivatkozik R. E. Landaura); Hatam Sofer, VI, Likkutim, 29. A rabbinikus tudósok hűzódózását a problémával kapcsolatos állásfoglalástól (legalábbis a halakhikus írásaikban) észrevételezte Zvi Zohar: *Responson*. In Dan Diner (szerk.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. V. kötet. Stuttgart, J. B. Metzler, 2014. 200. (A zsidó hadszolgálatl kapcsolatos responsum-irodalom általa adott rövid áttekintésében: 200–201.)

³⁷ M. Diogène Tama (szerk.): *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin [...]*. Paris, Treuttel et Würtz, 1807. 79.; Löw [Löv] Lipót (szerk.): *Zsidó valláselvek*. Megállapítva a Nagy Sanhedrin által. Pápa, Református Főiskola, 1848. 30–31. Löw magyar fordítása (ellentétben a párizsi Szanhedrin döntéseinek egyes elterjedt angol fordításaival) a Tama-féle kiadást követi, amelynek szövegét Löw fordításának 2. kiadása (Löw Lipót: *Történelmi és vallástudományi értekezések*. Szege, Burger Zsigmond, 1861. 45–109.) le is közölte.

utasította el a későbbi ortodox rabbik többsége az önkéntességet (eltekintve a helyettesítés korábban említett esetétől).³⁸ R. Eliezer Deutsch (1850–1916) bonyhádi rabbittól 1902-ben kérdezték, hogy helyes-e egyéves önkéntes katonai szolgálatra menni, ha ezzel kiváltható a későbbi hároméves kötelező szolgálat – és ezzel kényszerű vallási kihágások kétéves sorozata kerülhető el. A válasz nemleges: a kényszer alatt elkövetett vallási szabályszegések időtartamánál és mennyiségénél súlyosabban nyom a latban, ha valaki önkéntesen követi el azokat. Különösen, hogy mindig van némi remény, hogy a kötelező besorozásra végül is nem kerül sor, ilyen-olyan pozitív fejlemények miatt.³⁹ Hasonlóan, Eliezer David Grünwald (1867–1928) szatmári rabbi az I. világháború idejéből származó responsumában általánosságban megtiltja, hogy katonai szolgálat helyett valaki szombatszegéssel járó gyári munkaszolgálatot próbáljon elintézni magának – mert a szombatszegése (még ha „mennyiségre” kevesebb is lenne, mint a katonaságban) önkéntesnek minősülne. Ha azonban a katonai szolgálat frontszolgálatot jelent a számára, akkor megengedhető azt gyári szolgálatra váltani – mert a frontszolgálat közvetlen életveszélyt jelent, és ennek elkerülése céljából szinte minden vallási szabályszegés megengedett.⁴⁰

Vallásjogi érvek a zsidók frontszolgálatára

A vallási parancsok (köztük a gyilkossági tilalom) betartásának nehézségei miatt komoly vallásjogi érvek szólnak a zsidók katonai szolgálata ellen. Mégsem tudunk olyan rabbinikus állásfoglalásról (legalábbis Közép- és Nyugat-Európában), amely az általános (egyéni) hadkötelezettség viszonyai mellett tiltotta volna a zsidók katonai szolgálatát, vagy nyílt engedetlenségre buzdított volna. De milyen indokokra hivatkozott a zsidó vallásjog (a *halakha*) az ellentétes álláspont: a zsidók diaszpórabeli hadbavonulásának engedélyezését alátámasztandó? Honnan van a vallási felhatalmazás, ha van egyáltalán, hogy katonaként öljenek – zsidókat és nem zsidókat? Nehéz kérdések voltak ezek, elég ritkán is tették fel őket (legalábbis írásban), és a *halakha*, mondjuk ki már itt rögtön, nem tudott igazán meggyőző válaszokat adni rájuk. Alább röviden áttekintjük azt a három fő irányt, amelyben a *halakha* a választ kereste.

1. „Az állam törvénye – törvény” (*dina de-malkhuta dina*). A Hatam Szofer (ahogyan már előtte a párizsi Szanhedrin is, implicite) a zsidók hadkötelezettségét a „*dina de-malkhuta dina*” – azaz: „a [nem zsidó] állam törvénye [kötelező érvényű] törvény”

³⁸ Lásd például R. Azriel Hildesheimer állásfoglalását: *Jüdische Presse*, 1. (1870), 7, 54.; továbbá Leiter egyértelműbben pacifista álláspontját: Leiter (1932): i. m. 76.

³⁹ Eliezer Deutsch: *Seelot u-tesuvot. Pri ha-szade*. I. kötet. Paks, M. Rosenbaum, 1906. No. 38.

⁴⁰ Eliezer David Grünwald: *Seelot u-tesuvot Keren le-David*. Szatmár, (k. n.), 1929. No. 100., 119a–120a.

a zsidók számára – talmudi elvének hatálya alá sorolta.⁴¹ Ennek értelmében az állami törvények felülírják a vallásjogi előírásokat. Noha ez a jogelv fejlődésen ment keresztül a Talmud utáni időkben, és lényegesen bővült az érvényességi köre, ez a kiterjesztés mégis megkérdőjelezhető. R. Mose Szofer még egyfajta adózási kötelezettségnek vagy munkaszolgálatnak fogta fel a zsidó hadszolgálatot. Ez a maga korában adekvát értelmezés volt, és megfelelt az idevágó talmudi diszkusszióknak, amelyek szintén feltételezik a kötelezettség kollektív jellegét.⁴² Később is, amikor a hadkötelezettség egyéni kötelezőségié vált és fegyveres frontszolgálatra is kiterjedt, sokan fenntartották ezt a klasszifikációt⁴³ – noha az kérdéseket vet fel.

R. Mose Smuel Glasner (1856–1924) kolozsvári rabbi, a Chatam Szofer dédunokája egy cikkében még radikálisabb formában és retorikával alkalmazta az említett talmudi elvet a zsidó hadkötelezettségre. Érvelése képet ad az említett klasszifikáció híveinek a megfontolásairól – és ezek gyengéiről. A *dina de-malkhuta dina* elvet érvényesnek tartotta „minden állami törvényre, ami az állam és állampolgárai erősítését [szolgálja]”.⁴⁴ Az „élj általa” (Lev. 18.5) bibliai parancsa, ami felülír majdnem minden más vallási parancsolatot, mindenekelőtt a „közre” (כלל), a „nemzetre” (אומה) vonatkozik; az egyén élete másodlagos, és az egyén fel is kell áldozza magát a saját kollektívuma vagy nemzete biztonságának oltárán. A „nemzet” és a „köz” fogalmait Glasner feltehetően a zsidókra értette – ugyanakkor értelemszerűen csak az egyes államok zsidó kisebbségeire gondolhatott. Ha magyar zsidók, köztük vallásosak, nem vonulnak be, ezzel a magyar zsidó közösséget, „nemzetet” (nemzetiséget/kisebbséget) sodorják veszélybe. (Azzal a komplikált egyenlettel Glasner nem foglalkozik – nem is igazán lehet –, hogy a magyar zsidó „köz” megmentésének milyen más zsidó „közök” [és hány magyar zsidó katoná]

⁴¹ A párizsi Szanhedrin határozatai vallási dolgokban viszonylag csekély engedményeket tettek a külső politikai elvárásoknak, a hatalmas nyomás dacára. Figyelemre méltó, hogy R. David Sintzheimhez, aki e határozatok és a „Szanhedrin” spiritus rectora volt, a Chatam Szofer nagy tisztelettel viszonyult, és temetési búcsúbeszédet is tartott fölötte. Vö. Simon Schwarzfuchs: *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*. London, Routledge – Kegan Paul, 1979. 115–116.

⁴² Babilóniai Talmud, Bava batra, 8b. Az angaryah és ukhluzah terminusokat (mindkettő görög kölcsönszó) általában 'kényszermunka' jelentésűnek veszi a szakirodalom.

⁴³ Israel Meir ha-kohen Kagan: *Misna berura*. Warszawa, (k. n.), 1884–1907. 329.17.; Uriel Banner: 'הרב משה שופר מראשי הוועד הלאומי' במלחמת העולם הראשונה [’Testvér ellen fordított kard’ az I. világháborúban]. *Ha-Maajan*, 55. (2014/15). 28–29.

⁴⁴ Mose Smuel Glasner cím nélküli írása, *Tel Talpilot*, 25. (1915/16), 22. 247. A szerző ezt az álláspontját alapvetően Maimonidesre építi (Misne Tora, Hilkhot Melakhim u-milhamot, 7.15), akinek Glasner interpretációjában az a nézete, hogy a királyi rendeleteknek való engedelmesség az egész nép, illetve politikai közösség érdeke, mert az engedetlenség veszélybe sodorja a „belső és a külső békét”. Ez az értelmezés vagy helyes, vagy sem, de Maimonides mindenesetre egy zsidó államról beszél, Glasner viszont egy nem zsidó államról. Glasner az általa vélt maimonidesi szabályt az ismert rabbinikus tétellel kombinálja: „Imádkozz a királyság [a kormányzat] nyugalmáért, mert ha azt nem félnék, az emberek élve nyelnék le egymást” (Avot 3.2). Ez a mondás alapvetően idegen uralom alatt élő zsidókhoz és zsidókról szól.

pusztulása és veszélyeztetése az ára.⁴⁵) Másfelől pedig a helyi zsidóság köteles áldozatot hozni annak a nem zsidó köznek/nemzetnek a biztonságáért is, amelynek ők állampolgárai.⁴⁶ Ez szent kötelességük – és voltaképp „Isten nevének a megszentelése” (ה'קידוש').⁴⁷

2. „Opcionális háború” (*milhemet resut*) és „kötelező/érdemteljes háború” (*milhemet micva*). A *dina de-malkhuta dina* kiterjesztése a fegyveres hadszolgálatra önmagában is problematikus. De Glasner érvelésének van egy másik pillére is, éspedig az, hogy a nem zsidók (a „népek”) háborúi – és ezzel együtt a zsidók modern kori hadszolgálatára is – halakhikus-technikai értelemben az „opcionális háború”, a *milhemet resut* kategóriájába sorolandók.⁴⁸ A halakha ilyen „opcionális” háborúkra vonatkozó normáit (Maimonides értelmezéseiben) Glasner átviszi a népek modern háborúira. Ahogyan a zsidó katonának az ókorban még nemzete „opcionális” háborúiba is félelem nélkül és áldozatkészen kellett vonulnia, ugyanez az elvárás vele szemben a népek modern háborúiban (nevezetesen az I. világháborúban) is – minthogy „egész Izrael élete és vére” (!) múlik rajta. És természetesen, ahogyan a régi „opcionális” háborúban a zsidó katona fel volt mentve mindenféle étkezési és egyéb előírások alól, úgy fel van mentve a modern háborúban is.⁴⁹

Már R. Meir Eisenstadt úgy gondolta, hogy a népek modern kori háborúit „opcionális” háborúknak kell tekinteni fontos halakhikus kontextusokban.⁵⁰ Mordechai Winkler (1845–1932) mádi rabbi is hasonlóan gondolta az I. világháborúban, legalább egy konkrét összefüggésben.⁵¹ Ez a halakhikus álláspont azonban kikezeshető, és nem is osztották a rabbinikus autoritások egyöntetűen – sem Magyarországon, sem másutt.⁵²

Winkler másutt hasonlóan érvel, de más klasszifikációt alkalmaz zsidó honfitársai világháborús részvételére: a „kötelező/érdemteljes háború” (*milhemet micva*) kategóriáját.⁵³ E – bizonyos feltételek teljesülése melletti – kategóriális besorolásnak hosszú

⁴⁵ Vö. Banner (2014/15): i. m. 30–31.

⁴⁶ Nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy amiként a „népünk” (ammenu, עמנו) kifejezés Glasner szóhasználatában itt a magyarországi magyar, illetve zsidó „népre” egyaránt vonatkozik (vö. Zohar [2014]: i. m. 201.), úgy az ugyanerre használt alternatív kifejezés: umma (אומה) is a nem zsidó „nemzetre” csakúgy, mint a zsidóságra vonatkozik, az „élj általa” bibliai imperatívuszát pedig valahogyan a „népekre” is érvényesnek tekinti – vagy pontosabban olyannak, amit a „népek” is követnek.

⁴⁷ Glasner (1915/16): i. m. 248–249.

⁴⁸ A talmudi jogban az „opcionális háború” olyan hódító háborút jelöl, amelyet a Szanhedrin hirdetett ki hivatalosan, és amely Izrael határait terjeszti ki.

⁴⁹ Glasner (1915/16): i. m. 249. Egy hosszú Maimonides-idézetben, amelynek forrását lásd a 170. lábjegyzetben.

⁵⁰ Eisenstadt (2013): i. m. III. kötet. 125–126.

⁵¹ Mordechai Winkler: *Levusei Mordechai*. IV. kötet. New York, (k. n.), 2011. Likkutei tesuvot, no. 157. 101.

⁵² Vö. Simon Pollak: [Cím nélkül.] *Tel Talpijot*, 25. (1915/16), 9. 97–101.

⁵³ Ez a fogalom eléggé vitatott a rabbinikus jogban; elterjedt értelmezés szerint az ígéret földjének elfoglalásával és megvédésével kapcsolatos háborúkra terjed ki. Mindenesetre a fogalom „zsidó” hadsereg háborúira vonatkozik.

előtörténete van.⁵⁴ Az efféle háborúkat gyakran nevezték a zsidó közvéleményben „kötelező háború”-nak egyfajta kvázi halakhikus értelemben, homiletikus vagy politikai kontextusokban – az I. világháború idejének magyar ortodoxiájában is.⁵⁵

3. „Az üldöző törvénye” (*din rodef*). A modern háborúk halakhikus megítélésének egy harmadik iránya az „üldöző törvényt” (*din rodef*) vette alapul. Ezen elv lényegét a Talmud e mondással fejezi ki: „Ha valaki rád támad, hogy megöljön – siess megölni [még mielőtt ő megtenné].” Ebből az önvédelmi jellegű emberölési felhatalmazásból a régi zsidó jog azt is levezette, hogy a kívülállók bizonyos körülmények fennállása esetén *kötelesek* az „üldözőt” ártalmatlanná tenni (adott esetben megölni), hogy ezzel megmentés az általa fenyegetett ártatlan életet.⁵⁶

Az I. világháború korai fázisában (1915-ben) egy zsidó katona néhány vallási kérdést intézett David Cvi Katzburg rabbihoz, a *Tel Talpilot* című magyarországi rabbinikus folyóirat szerkesztőjéhez. Az egyik kérdése az a „klasszikus” kérdés volt, hogy egy *kohen*, aki ölt a háborúban, továbbra is betöltheti-e a kohenokat (a régi, papi „kasztot”) megillető liturgiai szerepet az úgynevezett papi áldásban.⁵⁷ Válaszában a szerkesztő támaszkodik arra a régi halakhikus álláspontra, hogy ha a kohen külső kényszer (nem

⁵⁴ Winkler (2011): i. m. Likkutei tesuvot, no. 156. 100–101. (Ennek eredeti közlése: *Tel Talpilot*, 24. [1916], 8. no. 59.) Továbbá: Winkler (2011): i. m. I. kötet, mahadura tinjana, no. 17., 214. Lásd még: Winkler (2011): i. m. IV. kötet, no. 156., 101., ahol hivatkozás történik R. Meir Eisenstadt említett responsumára, és a szerző előadja, hogy „amikor az ellenség megszáll, rabol, fosztogat és gyilkol, amint az történt [...] [az orosz hadsereg lerohanta] Galíciában, akkor kétségkívül micva és kötelesség [a zsidókra nézve, hogy beálljanak a hadseregbe, és küzdjenek a megszállók ellen]”. Szinte teljesen azonos kijelentést találunk a galíciai frontról Winkler (2011): i. m. I. kötetében a mahadura tinjana, no. 17 alatt, a 214. oldalon. Utóbbi responsum R. Joel Szirkeszre (1561–1640) hivatkozik, aki zsidóknak és nem zsidóknak zsidó és nem zsidó foglyok kiszabadítására irányuló közös katonai akcióját a jelek szerint „micva háborúnak” és „kötelező háborúnak” tekinti (lásd: Joel Szirkesz: *Bajit Hadas*. [h. n.], Arbaa Turim, [é. n.] Orah hajjim, 249.1). Ez a hivatkozás tehát az I. világháborút mentő hadműveletként kezeli – amely analógia persze megkérdőjelezhető. A háborúkkal kapcsolatos említett ókori halakhikus kategóriák későbbi diaszpórahelyzetekben való alkalmazhatóságára vonatkozó viták R. Jakov b. Aser és R. Jozsef Karo vitájára mennek vissza. Lásd: Yitzhak Zev Kahana: שירותי החובה בספרות התשובות [A katonai szolgálat a responsum-irodalomban]. In Yitzhak Zev Kahana: מחקרים בספרות התשובות [Tanulmányok a responsum-irodalom köréből]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973. 167–168. Azonban ezen analógiák hívei sem pontosították az analógia fogalmi határait.

⁵⁵ Lásd például azt az 1916 decemberéből származó, háborúval kapcsolatos felhívást, amit öt magyarországi vezető rabbinikus tekintély írt alá: Kol kore el ha-rabbanim [...] [Felhívás a rabbikhoz]. *Vajlakket Jozsef*, 19. (1916/17), 7–8. 28.

⁵⁶ Babilóniai Talmud, Szanhedrin 72a–74a.

⁵⁷ N. n.: Davar be-itto [Aktuális dolog]. *Vajlakket Jozsef*, 17. (1914/15), 8. 45. Egyéb, ezzel kapcsolatos kérdésekhez és további referenciákhoz lásd: Jozsef ha-kohen Schwartz: *Seelot u-tesuvot Vajjicbor Jozsef*. Grosswardein, (k. n.), 1936. No. 36.2., 117–118. A papokat sok ókori kultúrában eltiltották a hadseregtől vagy felmentették a katonai szolgálat alól. Hasonlóan rendezte ezt a kérdést a keresztény felekezetek és államok többsége a nacionalizmus 19. századi térnyeréséig.

kifejezetten háborús, katonai kényszer) alatt ölt meg valakit, akkor továbbra is oszthatja a papi áldást. A háborús ellenség – érvel továbbá – „üldözőnek” számít, akit ha a kohen megöl („önvédelemből” persze), az még kevésbé számít gyilkosságnak, mint ha kényszer alatt ölte volna meg. A szerkesztő-válaszadó tehát a harci cselekményekhez tartozó emberölést az „üldöző törvénye” speciális esetének tekinti. Hasonlóan, egy, a fronton szolgáló unokaöccséhez intézett buzdító nyílt levelében Katzburg ezt írja a saját folyóiratában 1915. szeptemberében: „Hűséget fogadtunk a királynak [Ferenc Józsefnek] és az országnak [...], és ha nem volnánk is kötelezve a bevonulásra, önkéntesen akkor is be kellene vonulnunk – különösen a Cár ellen, aki zsidófaló a saját birodalmában is; »ha valaki rád támad, hogy megöljön – siess megölni!«.”⁵⁸

Az „üldöző törvényére” hivatkozó érvelésnek ellenzői támadtak magának a *Tel Talpilot*-nak a hasábjain is.⁵⁹ Említett halakhikus esszéjében Glasner is érintette a zsidó „testvérgyilkosság” problémáját a modern háborúban. Szerinte a zsidó vallásjog gyilkossági tilalma (איסור רציחה) irreleváns a modern kori, diaszpórabeli zsidó katonáskodásra nézve. Felülírja azt a hadbavonulási kötelezettség, ami az „élj általa” parancsából következik. Ezen a ponton a szerző érdekes inverz logikát, és egyfajta „reductio ad absurdum” retorikát követ. Ha a gyilkossági tilalom érvényben volna – mondja –, ez rögtön életbe léptetné azt a normát (és egyben megerősítést is nyerne általa), miszerint „inkább ölessél meg, mint hogy áthágd” a három kardinális tilalom akármelyikét –, amelyek egyike a gyilkossági tilalom. Egy ilyen tilalom azonban abszurd a harctéren,⁶⁰ és semmiképp sem alkalmazható, minthogy a zsidók bevonulási kötelezettsége felülír (szerinte, mint láttuk) minden egyéb vallási előírást, „az állam törvénye – törvény” szabálya értelmében. Érvelésének egy mellékes megjegyzésében Glasner azonban – és számunkra itt

⁵⁸ David Zvi Katzburg: Iggeret Cedek [Őszinte levél]. *Tel Talpilot*, 25. (1915/16), 2. 19. Úgy tűnik, Katzburg azért hagyta jóvá az önkéntes hadszolgálatot, „különösen a cár ellen”, mert szerinte a háború halakhikus szempontból kelet-európai zsidók megmentésére irányuló hadműveletnek minősül. Egy efféle helyzetértékelés persze számos kérdést vet föl. Ha nem meggyőző, hogy a háború életmentő jellegű, akkor halakhikus szempontból nehéz zsidókat önkéntes hadszolgálatra buzdítani. Vö. a fentebb, a besorozásról szóló rész végén mondottakkal.

⁵⁹ Beszámolóik szerint R. Judah Leib Steinmann egy konkrét esetben úgy döntött az I. világháborúban (pontosabb dátum nem ismert), hogy egy zsidó katonának (aki a német hadseregben szolgált) nincs szüksége engesztelésre, „vezeklésre” egy másik (az orosz hadseregben szolgáló) zsidó katonára megölése miatt, mert azt „az üldöző törvénye” igazolja – akármennyire alkalmazható is ez az elv a nagy háborúban harcoló összes hadseregben szolgáló valamennyi zsidó katonára. R. Steinmann ezen esetről beszámoló tanítványa kritizálta ezt az érvelést: Banner (2014/15): i. m. 31–32. A szerző a jelek szerint nem ismerte R. Glasner hasonló, de feltehetően jóval korábbi kritikáját „az üldöző törvénye” I. világháborúra való alkalmazhatóságával kapcsolatban – lásd alább. De – ahogyan a szerző megjegyzi – még ha érvényes is „az üldöző törvénye” az egymással harcoló zsidó katonák „testvérgyilkosságaira” utólag (*bediavad*), az engesztelés-vezeklés összefüggésében, ez sem feltétlenül legitimálja magát a zsidók frontszolgálatát eleve.

⁶⁰ Ezzel szemben vö. Banner (2014/15): i. m. 29–30.

most ez a legérdekesebb – utal a zsidó frontszolgálatot az „üldöző törvényével” indokló álláspont belső ellentmondására is.⁶¹

Általános hadkötelezettség fennállása esetére nézve sem találunk a forrásokban per-döntő vallásjogi érveket a zsidók katonai frontszolgálata mellett.⁶²

Ortodox zsidó patriotizmus az I. világháborúban

Az ortodox zsidóságban, Magyarországon és másutt, többféle politikai-vallási megköze-lítés volt forgalomban az I. világháborút illetően. Jelen részben áttekintjük ezen megkö-zelítéseket, a katonai szolgálatra koncentrálva, megszólaltatva néhány reprezentatívnak tekinthető hangot.

A magyar ortodoxia általánosságban mondva lojális volt a 19. században kibonta-kozó magyar nacionalizmushoz. A magyarországi rabbinikus tekintélyek nemcsak hogy halakhikus alapon jóváhagyták a zsidó frontszolgálatot az I. világháborúban, de néha lelkesen támogatták is azt. A Rabbi Haninának, a „főpaphelyettesnek” tulajdonított híres ókori rabbinikus mondás szerint: „Imádkozz a királyság jólétéért, mert ha azt nem félnék, az emberek élve nyelnék le egymást.”⁶³ A mondás mindenekelőtt persze a maga történeti kontextusában értelmezendő, azaz a római uralom alatti első századi Szentföld viszonyai között.⁶⁴ A *Tel Talpilot* szerkesztője ezt a mondást a modern idők politikai

⁶¹ A lövészárók egyik oldalán sem tudhatják a zsidó katonák, hogy zsidókkal vagy nem zsidókkal és milyen szándékokkal állnak szemben, ezért a zsidó vallásjog szükségképp azonos, szimmetrikus feltevésekkel él az akármilyen oldalon harcoló zsidó katonákkal kapcsolatban. Glasner érvelésének releváns része a következőképp rekonstruálható. Egy zsidó katonát egy másik (vallásos) zsidó katona a lövészárók másik oldalán nem tekinthet „üldözőnek” (agresszornak), mert az első (fel kell tenni, hogy szintén vallásos) katonát köti az a szabály, miszerint „inkább ölessél meg, mint hogy áthágd” a gyilkossági tilalmat. Ebből a látszólag paradox helyzetből Glasner azt a következtetést vonja le, hogy a „gyilkosság” és az „agresszió” normális halakhikus fogalmi objektíve használhatatlanok a nem zsidók háborúiban történő zsidó frontszolgálat normatív megítélése szempontjából. Az egyetlen értelmes halakhikus indok a zsidók harci részvételére az, hogy országuk zsidóságának kollektív túlélése múlik azon, hogy szolgálnak-e hazájuk hadseregében.

⁶² A gyilkossági tilalom semlegesítésének egy további lehetséges vallásjogi útjához, zsidó katonákra vonatkozóan, lásd: Misna Szanhedrin 9.2.; Babilóniai Talmud, Szanhedrin 79a (és párhuzamos helyek); Maimonides: *Misne Tora*. Jerusalem, Kehillat Bnei Joszef, 1975–2007. Hilkhot Roceah u-smirat nefes 4.1–9. és 6.3–8.; Banner (2014/15): i. m. 29–30.

⁶³ Avot 3.2. A mondás a hobbes-i „bellum omnium contra omnes” tételre emlékeztet.

⁶⁴ Ezt erősíti, hogy a sztenderd héber szöveg (amit a fenti fordítás is követ), kissé romlott vagy javított, mert a legtöbb szöveggyűjtésben így áll: „élve nyelnék le egymást” (vö. Zsolt. 124.3), nem pedig az, hogy élve nyelnék le egymást”. Lásd: Shimon Sharvit (szerk.): *Tractate Avoth Through the Ages* (מסכת אבות לדרוריה). *A Critical Edition, Prolegomena and Appendices*. Jerusalem, Mossad Bialik – The Ben-Yehuda Research Center for the History of Hebrew – The Hebrew University of Jerusalem, 2004. 113. Ez a hitelesebb szövegváltozat különösen kvadrál azzal az ókori zsidó nézettel, hogy Jeruzsálem pusztulása mindenekelőtt egy zsidó polgárháború katasztrófális következménye volt.

pártoskodásaira vonatkoztatja. Az efféle pártoskodások és belharcok ugyan szerinte károsak, de a pártok és frakciók mindegyikét „patriotizmus” (פאטריאטיזמוס) fűti a maguk módján. Jelenleg pedig – írja a szerkesztő, a jelek szerint 1914 augusztusában – nemzeti konszenzus van a háború szükségességét illetően, és nincs pártoskodás. „Hazánk és királyunk iránti lángoló szeretetünket nem csak a józan ész és az intellektus táplálja, de vallási kötelesség is [...]”⁶⁵

A Chatam Szofer fentebb idézett, háborús időkre szánt imája sokféle átdolgozott formában és kiadásban forgott közkézen a 19–20. században különböző országokban.⁶⁶ Az I. világháború elején Magyarországon, a *Tel Talpilot* kiadói által terjesztett egylapos (behajtott, négyoldalas) brosúra számos stilisztikai változtatás mellett új tartalmi elemeket is tartalmaz az ima szövegében:

„Istenünk és atyáink Istene [...] irgalmad fojtsa el haragod, könyörületesség gyűrje le más tulajdonságaidat [...]. Töröld el⁶⁷ a súlyos és gonosz csapásokat felőlünk és egész néped, Izrael felől [...]. Györd le és alázd meg összes ellenségeinket és hazánk összes ellenségeit, akik romlásunkra törnek [...]. Adj bölcs tanácsot jámbor, fenséges királyunk, I. Ferenc József, valamint szövetségese, a dicső II. Vilmos német császár [...], és főembereik szívébe, testvéreink, valamint országaik egész népessége javára [...]. Legyen nyugta a földnek, és óvj meg minket a háborútól [...]. Keljen föl Isten; szórassanak szét ellenségeik, és gyűlölőik meneküljenek előlük [...]”⁶⁸

Figyelmet érdemel néhány dolog ebben az imában. Először is, királyok számára kér isteni jóindulatot. A „király” itt a központi hatalmak uralkodóit jelenti, nem Istent, mint a Chatam Szofer eredeti imájában. Különösen merész az Istenhez intézett mózesi fohász: „szórassanak szét ellenségeid, és gyűlölőid [...]” (Num. 10.35) parafrázisa a „szórassanak

⁶⁵ David Zvi Katzburg: Takkanat agunot [Az elhagyott feleségek helyzetét segítő rendelet]. *Tel Talpilot*, 23. (1913/14), 23. 239–240. A magyarországi ortodox patriotizmus általános jelenségkörével kapcsolatban jelentős és változatos forrásanyagot mutat be Jehuda Hartman: פטריוטים ללא מולדת. [Patriots without Homeland. Hungarian Jewish Orthodoxy from Emancipation to Holocaust]. Jerusalem, The Open University of Israel, 2020. A könyv I. világháborúval kapcsolatos anyaga (118–123) igen korlátozott.

⁶⁶ Ezen átdolgozások és újrayomások bibliográfiája egyelőre nincs összeállítva, történetük nincs felderítve. Az alább idézett verzión túlmenően egy másik változatot terjesztettek a II. világháború idején a Szentföldön. Lásd: Joseph Unna: מרן החתם סופר זי"ע [A Hatam Szofer imája háborús időkre]. *Bet-hakneset*, 3. (1947/48), 18. 329. Vö. Aaron Ahrend: תפילות לשלום היילים [Imák a katonák épségéért]. *Alei Szefer*, 24–25. (2015). 305. N. 43.

⁶⁷ A תבטל szó תבטל-ra javítandó, ahogyan az szerepel is ennek a publikációnak egy későbbi változatában: *Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer [...]* [Ima háborús időben, Mesterünkötől (...) Hatam Szoferől (...)]. [2] Budapest, Adler Károly, 1915/16.

⁶⁸ *Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer [...]* [Ima háborús időben, Mesterünkötől (...) Hatam Szoferől (...)]. [1] Vác, Katzburg Lipót, 1914. Csak kisebb szövegszerű különbségek vannak egy későbbi verzió (*Tefilla be-et milhama [...] [2]*) és e között. A későbbi verzió címlapja kissé más: közli azt is, hogy a pesti Rumbach-zsinagóga liturgiai használatára szolgál; a későbbi verzió „Ötödik Mehemed Szuлтán” is beveszi Ferenc József és II. Vilmos mellé; hozzáad egy passzust a záró áldáshoz; továbbá lásd az előző lábjegyzetet.

szét ellenségeik, és gyűlölőik [...]” kifejezésekkel. Az *uralkodók* ellenségeivel vannak itt behelyettesítve azok, akiket a mózesi ima *Isten* ellenségeinek tekint.⁶⁹

Másodszer: van itt egy politikai-földrajzi hangsúlyeltolódás. A Chatam Szofer-féle ima (ahogyan az idézett korábbi hasonló imák és eszmefuttatások is) a háborúkra és egyéb csapásokra helyi perspektívából néznek, egy „város” zsidó közösségét próbálják óvni. Ezzel szemben ez az új imaváltozat az ország, a „haza”, a „nemzeti” zsidóság nevében beszél, és annak a javát keresi. A premodern időkben a zsidó közösségek „sorsa” sok lényeges vonatkozásban a városhoz vagy a tartományhoz hasonló, szűkebb politikai-földrajzi egységek nem zsidó hatalmasságain, illetve a velük való alkudozásokon múlt.⁷⁰ A modern korban az abszolutizmus és a nacionalizmus térnyerésével egyre bővebb társadalmi-földrajzi alakulatok (mint az állam, az ország) határozták meg a zsidó „sorsközösségek” kontúrjait. A modern hadviselés pedig, objektív okok miatt, a zsidóknak a saját nem zsidó „gazdanépeikkel” való „sorsközösségét” erősítette, a határokon átívelő, transznacionális zsidó szolidaritás kárára.⁷¹

Végezetül pedig: az utóbbi imának van egy „negatív”, destruktív éle – átkozza az ellenséget, és pedig elsősorban a külső ellenséget.

Az említett újszerű elemek (a teo-politikai, a politikai-földrajzi, és a pszichológiai eltolódások) világosan mutatják, hogy itt a Chatam Szofer-féle eredeti imának egy olyan átdolgozásáról van szó, amely az uralkodó (avagy a kormányzat) jólétéért mondott régi (a középkori zsidó liturgiában gyökerező) imára hajaz.⁷² Ez utóbbi – *Ha-noten tesua* („Aki szabadulást ad”) néven ismeretes – régi ima legtöbb változata az elmúlt száza-

⁶⁹ Hasonlóan, ez az ima könnyedén átvált az „ellenségeink”-ről (azaz a zsidók ellenségeiről) az „ellenségeik”-re (azaz a központi hatalmak ellenségeire), lényegében azonosítva a kettőt. Seholy nincs világosan jelezve, hogy a „mi” alatt a központi hatalmak országaiban élő zsidóság értendő-e, bár egy helyen, amikor az „ellenségeink” mellé helyezi „hazánk összes ellenségei”-t, ilyesmit érzékeltet a szöveg.

⁷⁰ A közösségi bűjtöket – amelyek a természeti és egyéb csapásokra-veszélyekre adott elsődleges közösségi-rituális reakcióként értelmezhetők – az ókortól kezdve „városi” szinten rendezték. A ’medina’ szó, aminek jelentése ’állam’ a modern héberben, az ókori és középkori héberben még jobbra ’várost’ vagy ’tartományt’ jelentett.

⁷¹ Lásd: Hajim Jozsef David Azulai: Tefilla bi-seat milhama [Ima háborús időben]. *Vajlakket Jozsef*, 17. (1914/15), 5. 39. A mű könyörgései a „város”, annak „környéke” és „szomszédvárosai” körül forognak. Említi az „országunkat” és az „országunk határai/környékét” is, de ezek inkább földrajzi, mint politikai terminusoknak tűnnek.

⁷² A R. Hajim Jozsef David Azulai (1724–1806) fogalmazta háborús ima, amit a *Vajlakket Jozsef* is közölt 1915 januárjában (Azulai, Ima háborús időben) szintén hathatott e Chatam Szofernek tulajdonított, bővített imára. Az Azulai-féle könyörgés a szerző egy másik munkájából (imakönyvből) származik. Lásd: Hajim Jozsef David Azulai: *Avodat ha-kodes*. Pressburg, Josef Schlesinger, 1857. 55a. Ezt az imakönyvet több tucatszor kinyomtatták 1804-től kezdve; csak Pozsonyban négy kiadást ért meg 1857–1862 között.

dokban tartalmazta ezt a passzust: „Vesse alá [Isten/az uralkodó] a népeket az [uralkodó] lábaihoz,⁷³ és hulljanak [az uralkodó] elé az [uralkodó] gyűlölői [...]”⁷⁴

Viszonylag keveset lehet tudni ezen ima (és szövege) történetéről.⁷⁵ Némely korábbi formáitól eltekintve csak a nyomtatás korától, a 16. századtól kezdett elterjedni szefárd közösségekből más európai zsidó közösségekbe. Érdekes módon azonban már a legkorábbi (14. századi) rabbinikus forrás, amely ezzel az imával valamelyes részletességgel foglalkozik, említi a következőket:

„És [a Tóra-olvasás után] szokásban volt áldani a királyt és Istenhez imádkozni, hogy segítse őt és erősítse ellenségeivel szemben, ahogy [a Szentírás] mondja: »Keresd a város békéjét, ahova száműzetésbe küldtelek, és imádkozz érte Istenhez; mert annak békéjében lesz neked békéd [Jer. 29.7].« A »város békéjét keresni« [azt jelenti,] hogy imádkozzon Istenhez, hogy a király legyőzze az ellenségeit. És [a Babilóniai Talmud] Avoda zara traktátusának első fejezetében olvassuk [3b-4a]: Rav Juda mondja Smuel nevében: Miért van írva: »Mint a tenger halait, olyanná tetted az embert [...]« [Hab. 1.14]? – Mert ahogy a tenger halai közt a nagyobbak lenyelik a kisebbeket, úgy van az embereknél is: ha nem félnének a királyságtól, élve nyelnék le egymást. Épp ezt tanultuk: R. Hanina, a Főpap-helyettes mondta: Imádkozzatok a királyság jólétéért, mert ha nem félnének attól, élve nyelnék le egymást.”⁷⁶

A militáns-negatív elem – a segélykérés Istenhez, hogy a király legyőzze ellenségeit – tehát lényeges eleme volt ennek az imának már a középkorban, legalábbis sok helyütt és az ima sok verziójában. A későbbi századok folyamán azonban először az említett imarészlet militáns elemét, annak „teológiai korrektségét” kérdőjelezték meg, majd a politikai korrektségét kezdték ki. Egyes rabbinikus tudósok ezen ima kapcsán az újkorban elkezdtek különbséget tenni külső és belső ellenségek között. Ugyanakkor érzékenység támadt a „negatív” és a „pozitív” imák közötti különbségekkel kapcsolatban is. R. Abraham Abele Gombiner (körülbelül 1635–1682), egy, a Sulhan Arukh első részéhez írt tekintélyes kommentár

⁷³ A „vesse alá [...] lábaihoz” megfogalmazás a Zsolt 47.4-re épül: „Vesse alá / Alánk veti [Isten] a népeket, nemzeteket lábaink alá” (ידבר עמים ותחתינו ולאמים תחת רגלינו).

⁷⁴ Ezt az imát sok zsidó diaszpórabeli közösség imádkozta (és imádkozza ma is) a szombati Tóra-olvasás után. Az imarészlet fenti fordítása a *Sziddur Hegjon lev* (szerk.: Zvi Hirsch Edelman – Eliezer Landshuth. Königsberg, Adolph Samter, 1845. 308.) és a *Szeder Avodat Jiszrael* (szerk.: Seligman Baer. Rödelheim, Lehrberger & Comp, 1868. 231.) imakönyvek szövegét követi: „[...] ידבר עמים ותחתינו ולאמים תחת רגלינו ויפיל שונאיו לפניו”. Az ima kissé eltérő szövegváltozatait hozza például az *Ocar haterfillot* (Vilna, [k. n.], 1914. 359a.) és a *Sziddur Lublin* (1647/48; a címlapon, feltehetően tévesen, az 1677/78 chronogram szerepel), ahogyan azt idézi a *Sziddur [...] Sabetai Szofer*. II. kötet. (Szerk. Yitzhak Satz – David Yitzhaki. Baltimore–Toronto, Yeshivat Ner Israel, 1987. 379.) is.

⁷⁵ A *Ha-noten tesua*-ima történetéről lásd: Aaron Ahrend: פרקי מחקר ליום העצמאות [Izrael függetlenségi napja – Tanulmányok]. Ramat Gan, The Office of the Rabbi of the Campus of Bar-Ilan University, 1998. 176–187. Különösen: 180–187.; Yoel Rappel: התפילה לשלום המדינה [Az állam békéjéért mondott ima]. Kinneret, Zmora–Bitan, 2018. 50–59. Különösen: 55–57.; Barry Schwartz: ‘Hanoten Teshua’. The Origin of the Traditional Jewish Prayer for the Government. *Hebrew Union College Annual*, 57. (1986). 113–120.

⁷⁶ Menahem Abraham Braun (szerk.): *Szefer Rabbenu David Abudarham*. I. kötet. Jerusalem, (k. n.), 2001. 301–302.

szerzője, megszorítóan értelmezi az idevágó liturgiai szokást. A királyukért imádkozó zsidók ne imádkozzanak a külhoni ellenségek bukásáért, mert ha a másik oldal zsidói is hasonlóan cselekszenek, ez ellentmondó, egymást kioltó imákat eredményez.⁷⁷ A király, a királyság *belső* ellenségeinek, „gyűlölőinek” (שונאיו) bukásáért imádkozni azonban megengedett.⁷⁸ Ez utóbbi meghagyás feltételezi, hogy egy adott „állam” zsidó közösségei mind lojálisak az uralkodóhoz vagy az uralkodó hatalomhoz, de legalábbis nagyjából azonos a politikai felfogásuk. Ez a feltételezés egyre kevésbé volt életszerű, ahogyan a régi autokratikus rendszerek lába alól kiszaladt a talaj, a zsidók emancipációja pedig előrehaladt. A 19–20. századokban mindenesetre világszerte sok imakönyv és közösség ejtette a *Ha-noten tesua* ima eme negatív, militáns passzusát,⁷⁹ vagy az egész imát. Az I. világháborús magyar neológ háborús imakönyvekben ugyanakkor viszont teljes pompájában megtaláljuk az imát.⁸⁰

Voltak-e politikai számítások ezen ima létrejötté mögött (annak akármely alakjában)? Feltehetően voltak. Törleszkedni akart-e a hatalomhoz a közösség (vagy az egyén), amelyik elmondta? Nyilván igen, gyakran. Sokszor azonban nyilván nem ez volt a helyzet. Ebbe az imába (ahogyan a diaszpóraszituációba egyáltalán) bele van kódolva egy bizonyos ambivalencia;⁸¹ recitálásának a motívumait, jelentését egy adott helyzetben a körülmények határozták meg.

⁷⁷ Vö. a Széfer haszidímból föntebb idézett szöveggel.

⁷⁸ Abraham Abele Gombiner: Magen Abraham, Sulhan Arukh, Orah hajim. 284.7-hez. Gombiner tömör megfogalmazásának magyarátat lásd: Samuel Natan Neta ha-levi Löw Kolin: *Mahacit ha-Shekel* és David Solomon Eibenschütz: *Levusei Szered* című szuperkommentárjaiban az adott helyhez. Nem világos, milyen imaszöveg volt Gombiner előtt, amihez a megjegyzését fűzte, de úgy tűnik, hogy a kérdéses passzus első fele („vesse alá [...] a népeket a [...] lábaihoz”) nem volt a része – ezzel ugyanis az ő értelmezése nem fér össze. Az említett szuperkommentárok nem foglalkoznak ezzel a kérdéssel. Chatam Szofer imája figyelmen kívül hagyja Gombiner intését: belső és külső ellenségekről egyaránt beszél. A háborús imák pozitív és negatív elemei közötti megkülönböztetéshez lásd még: Saperstein (2008): i. m.; és vö. a csodatévő Honival kapcsolatos fent idézett történetet Josephusnál.

⁷⁹ Így például a *Sziddur Divrei Caddikim* című imakönyvben (szerk.: Isaac Leeser. Philadelphia, [k. n.], 1848. 107–109.). Leeser (1806–1868) nagy hatású amerikai ortodox rabbi volt.

⁸⁰ Paizs és vért. Imádságok izraelita vallású katonák számára. Budapest, Országos Rabbiegyesület, 1916. Héber rész, 3. Ez tartalmazza az említett „militáns” passzusokat, sőt, meg is toldja azokat egygel. Az ima magyar verziója viszont (Magyar rész, 3–4.) szabadon elszakad a héber eredetitől, és elhagyja a militáns megfogalmazásokat.

⁸¹ A *Ha-noten tesua* ima legkorábbi ismert előfordulása egy 15. századi spanyolországi imakönyvben van, és valószínűleg V. Ferdinándot „áldja”, akinek a számlájára írható a spanyol zsidók (későbbi?) kiűzetése. Az Otzar ha-tefillot-ban (359a) közölt *Ha-noten tesua* ima a notórius antiszemita II. Miklós cárt (1894–1917) áldja. Egy ottani lábjegyzet – Ezra 6.10 mellett – Baruch ben Nerijára (Jeremiás próféta írődeákjára) utal, aki Babilonból sürgeti a jeruzsálemi zsidókat, hogy imádkozzanak Nebukhadneccárért, a par excellence zsidógyűlölőért (Baruch 1.10 és következő versek). Ez az utalás a maga kontextusában lázító jellegűnek tűnhetett, noha valószínűleg egy korábbi imakönyvben található tudós és politikailag semleges kommentárból van átvéve (Sziddur Hegjon lev., 308). Vö. továbbá Schwartz (1986): i. m. 119. A mélyebb elemzés kimutatja, hogy az ima legalább annyira átkoz, mint amennyire áld: Ahrend (1998): i. m. 186–187.; Rappel (2018): i. m. 46., 56.

Az I. világháborúval kapcsolatos zsidó megnyilvánulásokban is szerepe volt a cenzúrának és öncenzúrának. Tanúsítják ezt a rabbinikus folyóiratok, közvetlenül⁸² és közvetetten. Ami utóbbit illeti, eléggé nyilvánvaló például, hogy a Chatam Szofer-féle eredeti háborús ima bővítői-átfogalmazói és közlői részben a hatóságok kedvében akartak járni. Az, hogy az átdolgozott változat is a Chatam Szofer neve alatt futott, autoritást kölcsönözött az imának zsidók és nem zsidók szemében egyaránt. Ugyanakkor az sem kétséges, hogy sok ortodox zsidó teljesen azonosulni tudott ezzel az átírt (vagy aktualizált) imával – ahogyan teljesen azonosultak a központi hatalmak háborús céljaival is, különösen a keleti fronton, az antiszemita Oroszországgal szemben.⁸³

Más háborús imák és verziók is forgalomban voltak az I. világháborúban a magyar ortodoxia köreiben, és ezek egybevetésével némi képet alkothatunk a szerkesztők politikai felfogásáról. Volt például egy rövidebb ima is – feltehetően a fenti, Chatam Szofer neve alatt futó átdolgozott ima egy rövidebb verziója. Ebből a rövidebb verzióból kimaradt a hosszú átdolgozott verzió összes markánsan patrióta és militáns passzusa.⁸⁴ Ez a verzió nincs a Chatam Szofernek tulajdonítva (legalábbis a hivatkozott közlésben) –, de szellemében közelebb állónak tűnik a Chatam Szofer eredeti imájához, mint a neve alatt közölt átdolgozás. A rövid és a hosszú változat egybevetése és kontrasztja plasztikussá teszi, hogy a hosszú átdolgozás szerkesztői hogyan és mennyiben próbáltak alkalmazkodni az országon eluralkodó patrióta politikai háborús léghőhöz.

Eltérő hangok is voltak. Láttuk, hogy R. Glasner szerint a zsidók katonai szolgálata (hazájuk „védelmében”) „Isten nevének megszentelése”. Glasner a zsidó hadszolgálatot ennél is merészebb módon dicsőíti. Isten nevének nincs nagyobb „megszentelése”, mint „nekünk, zsidó hitűeknek” (אנו בני דת יהודי) a harca „népünkért és hazánkért” (ל טובת עמנו) (וארצנו); a zsidó katonák hőstetteit pedig a kohénok szentélybeli szolgálatához hasonlítja.⁸⁵

⁸² A *Vajlakket Joszef* című folyóirat egy szerkesztői levele mentegetőzik a szerzők és az olvasók felé, hogy a folyóirat nem tud több helyet adni a háborúval és a politikával kapcsolatos cikkeknek: „A [cenzúra] felügyelete alatt állok תחת הבקורת) „. Joszef ha-kohen Schwartz: Luah ha-tesuva [Szerkesztői jegyzetek]. *Vajlakket Joszef*, 18. (1915/16a), 7–8. 32. Egy másik szerkesztői levél szerint „[folyóiratunkban] nagyon óvatosnak kell lennünk minden publikációval (כל דבר נדפס עומד) (וענין)”, minthogy „minden nyomtatott anyag közlése állami cenzúra alatt történik (תחת בקורת של צענוור מהמשלה)”. Joszef ha-kohen Schwartz: Luah ha-tesuva [Szerkesztői jegyzetek]. *Vajlakket Joszef*, 18. (1915/16b), 25–26. 104. A cenzúra működése az I. világháború idején egyelőre nincs felderítve a magyar zsidó sajtót és könyvkiadást illetően.

⁸³ Lásd fent a szöveget a 184. jegyzetnél, továbbá a 180. és 228. lábjegyzeteket. Lásd: Marsha Rozenblit: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I*. Oxford, Oxford University Press, 2001. 86–89.

⁸⁴ „Istenünk [...] irgalmad fojtsa el haragod [...].Töröld el a súlyos és gonosz csapásokat felőlünk és egész néped, Izrael felől [...]. Gyűrd le és alázd meg összes ellenségeinket, akik romlásunkra törnek [...]. Legyen nyugta a földnek, és óvj meg minket a háborútól [...].” *Vajlakket Joszef*, 17. (1914/15), 11–12. 68. Különösen két szövegrész kihagyása érdemel figyelmet: az „és hazánk összes ellenségeit” kihagyása az „ellenségeinket” után, illetve a „Keljen föl Isten; szórassanak szét ellenségeik [...]” mondat elhagyása.

⁸⁵ Glasner (1915/16): i. m. 248–249.

Nincs ok kétségbevonni e nézeteinek az őszinteségét, annak ellenére, hogy ő maga vallásos cionista és zsidó „nacionalista” is volt.⁸⁶ Ezen utóbbi meggyőződések nem összeegyeztethetetlenek a diaszpórapatriotizmussal.

Más példa is van a diaszpórapatriotizmus és a vallási cionizmus eme – Magyarországon meglehetősen ritka – kombinációjára, éspedig R. David Cvi Katzburg írásaiban. Az általa szerkesztett folyóirat (a *Tel Talpíjot*) tekintélyes teret szentelt a háborús tematikának, különféle műfajokban, végig a világháború alatt. Maga Katzburg is számos ilyen cikket közölt. Láttuk, hogyan buzdította ortodox unokaöccsét a frontszolgálatra. Egyik ilyen cikkében (amelyet feltehetően még 1914-ben írt)⁸⁷ hangsúlyozza, hogy a megváltás lassú, gondviseles irányította folyamat, amely zsidók egy kisebb csoportjának a Szentföldre való, a nem zsidó hatalmak által jóváhagyott visszatéréssel kezdődik majd⁸⁸ a háború után. Ez a jóváhagyás nem magabizó cionista politikai ügykódések eredménye lesz. Hanem egy kvázi természetes folyamat – a szaporodáshoz, szüléshez, vagy éppenséggel az önvédelemhez hasonló, részben ösztönös folyamat – része, amelyben az embernek meghatározott, de korlátozott szerepe van. Ezt a folyamatot a jelen megrázkódtatásai és a zsidók szenvedéseinek nemzetközi elismerése fogja beindítani. Fél évvel később Katzburg visszatért ezekhez a gondolatokhoz, hangsúlyosan alkalmazva újfent a „szülési fájdalmak” ősi zsidó eszkatológiai metaforáját. Az isteni „tervben” a nagy háború szenvedéseinek szerepe a „szívek megtisztítása és a jellem csiszolása”, hogy a zsidók képessé váljanak a szentföldi zsidó élet megújításában való részvételre.⁸⁹ Katzburg számára a hadszolgálat (különösen a frontszolgálat) a jelek szerint népe nevelődése integráns részének számított. A jellemfejlesztési program katonai kiképzésre is ki kellett terjedjen, hogy a zsidók szert tehessenek a majdani szentföldi élethez szükséges minimális önvédelmi készségekre.⁹⁰

A cionista patriotizmus – ideértve a vallásos cionista patriotizmust és az önkéntes frontszolgálatot – bármennyire paradoxnak hangzik a kifejezés maga, elterjedt jelenség

⁸⁶ Mose Smuel Glasner: דער ציאניסמוס אונד זיינע געבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן [Der Zionismus und seine Nebenerscheinungen im Lichte der Religion]. Klausenburg, Weinstein und Friedmann, 1920. Ugyan Glasner cionizmusa az I. világháború után jóval nyíltabb és erőteljesebb lett, mint korábban volt, de tudták róla, hogy már a vallásos cionista mozgalom (a Mizrahi) első kongresszusán részt vett, 1904-ben.

⁸⁷ David Zvi Katzburg: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpíjot*, 24. (1914/15a), 7. 73–74. A cikk a 126–127. zsoltsárokat kommentálja, amelyek a Cionba való visszatérésről szólnak.

⁸⁸ Ezek az eszmék R. Zvi Hirsch Kalischer (1795–1874) hatását mutatják, akire a szerző maga is hivatkozik. Katzburg (1914/15a): i. m. 74. Kalischerről lásd: Jody E. Myers: *Seeking Zion. Modernism and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalischer*. Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2003. Különösen: 156.

⁸⁹ David Zvi Katzburg: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpíjot*, 24. (1914/15b), 18. 208. A szerző cikke végén áldásokkal árasztja el a „királyt”, fővezéreit és minisztereit. Cikkeiben ez az egyik passzus, ami mintha egyenesen a cenzoroknak lett volna adresszáva.

⁹⁰ Kalischer maga is fontosnak tartotta a leendő szentföldi kolóniák védelmét, bár ő ezt „biztonsági cégek” szerződtetésével képzelte el. Vö. Myers (2003): i. m. 175., 179.

volt az I. világháború hadban álló országaiban.⁹¹ Ahogy egy németországi cionista vezető (Kurt Blumenfeld) írta 1915-ben: „Minket nacionalista zsidókat áthat az a felismerés, hogy aki hú a zsidó néphez, az nem lehet hűtlen a német hazához.”⁹² Itt elsősorban Blumenfeld különbségtétele a figyelemre méltó a „(zsidó) nép” és a „(német) haza” között. A kettős kötődés megragadható más módokon, másféle fogalmakkal is, de e kettősséget magát végső soron a zsidóság kisebbségi diaszpórahelyzete tette lehetővé, illetve – bizonyos fokig – természetessé.⁹³

Az öncenzúra mellett az apologetika jelenségeivel is találkozunk. Az I. világháborúval összefüggő halakhikus kérdést intéztek Elazar Löw (1839–1918) sátoraljaúj helyi, később ungvári rabbihoz egy rituális metsző (sakter) ügyében, aki frontszolgálaton volt a háborúban. Ha régi közösségénél akar újra alkalmazást nyerni, akkor megkövetelheti-e tőle a közösség ennek feltételül, hogy számot adjon az általa – ténylegesen vagy esetlegesen – elkövetett bűnökről a hadszolgálat alatt? R. Löw nemlegesen válaszol.

„Egy ilyen szigorú elvárás az egész [magyar] zsidóságot hozná nehéz helyzetbe. Egyes [nem zsidók] azzal állnának elő, hogy »a zsidók utálnak minket – nemcsak, hogy nem becsülik azokat [a magukfajta közül], akik bevonulnak a kötelességüket teljesíteni és hazájukat védeni, de még büntetik is őket«. Úgyhogy ezzel csak érveket adnánk a gyűlölőink kezébe. Az igazság ezzel szemben az, hogy mi zsidók szeretjük dicső királyunkat és honfitársainkat szívvel-lélekkel.”⁹⁴

Végül, de nem utolsósorban pedig említeni kell a politikai közömbösség hangját. Valószínű, hogy nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a magyar zsidó ortodoxia (és vezetőinek) jelentős része nem politikai szemszögből nézett a nagy háborúra, hanem elsősorban évezredek diaszpórabeli zsidó szenvedéstörténete és az erre adott vallási válaszok prizmáján keresztül. Jehuda Grünwald (1849–1920) szatmári rabbi más vezető rabbitekintélyekkel együtt próbálták rávenni arra, hogy járjon köz-

⁹¹ David Aberbach: *Zionist Patriotism in Europe, 1897–1942. Ambiguities in Jewish Nationalism. The International History Review*, 31. (2009). 268–298. A galíciai cionista szervezet a sorköteles korhatár alatti zsidó fiúkat önkéntes hadszolgálatra buzdította: *Egyenlőség*, 1914. augusztus 16. 9. A cionisták Németországban is tömegesen mentek katonának. Lásd: Aberbach (2009): i. m. 287. A cionista egyetemi hallgatók Makkabea nevű magyarországi szervezetének tagjai közül is sokan. Utóbbiról lásd: Hameiri (2009): i. m. 219. Lásd a publikációhoz fűzött, a szerző (akkoriban maga is ama szervezet tagja) tévedését korrigáló szerkesztői lábjegyzetet. Az eredetileg héber nyelven írt nagyszerű memoárregény első angol fordítása kiadójának (Vantage Press) „Publicity Director”-a (Arnold Robinson) írja 1952 januárjában egy levélben a Detroit Jewish News szerkesztőjének (a levél e fordításának az Izraeli Nemzeti Könyvtárban fellelhető egyik példányában található): „As you probably know, this is the first modern Hebrew classic to be translated into English [...]”

⁹² Aberbach (2009): i. m. 285.

⁹³ A két csoport (a németek/magyarok, illetve a zsidók) közül az egyikhez való odatartozás érzése közvetlenebb és reálisabb, a másikhoz való odatartozás érzése közvetettebb és virtuálisabb. Különböző kettős (és többes) identitások (például politikai és etnikulturális) természetesen jellemezhetik „nemzetiségi” vagy egyéb kisebbségek tagjait mindenhol a világon. Ezeket a többes kötődéseket extrém helyzetek (mint az I. világháború) azonban gyakran próbára teszik.

⁹⁴ Leopold Löw: *Pekudat Elazar*, Joreh dea, no. 62, 153b.

ben a „királynál” a zsidókat érintő súlyos intézkedések eltörlése érdekében – feltehetően mindenekelőtt a sorozásról volt szó. Azt válaszolta, hogy az országos böjt⁹⁵ a megfelelő reakció a zsidók szenvedéseire, és hogy ilyen böjtöt (a kapcsolódó rítusokkal egyetemben) kellene is hogy szervezzen a magyar ortodoxia legfőbb koordináló-irányító testülete (a „Kanzlei”, az Országos Iroda).⁹⁶ A böjt ugyan országos léptékű lett volna, a responsum azonban – háromszor is – „egész Izrael” (*kol Jisrael* – a kifejezés általában az össz-zsidóságot jelöli) számára kér isteni irgalmat.⁹⁷ Grünwald válaszában a politikának, lobbizásnak, patriotizmusnak nyoma sincs. Szerzője nem a Monarchia győzelméért, hanem valamiféle általános békeeszmé jegyében fohászodik isteni segítségért.⁹⁸

A magyar ortodox zsidóság I. világháború alatti politikai hozzáállása a lelkes patriotizmustól a lojalitáson keresztül a közönyösségig terjedő skálán helyezkedett el. Ugyanezek a hangok (rabbiké és más vezetőké) nyilván minden más, jelentősebb ortodox közösséggel rendelkező európai országban megtalálhatók voltak. E hangok eloslása és relatív ereje a politikai viszonyokon túl minden országban a helyi ortodoxia belső vallási és szociológiai tagoltságától is függött.

Záró megjegyzések

A zsidók emancipációjának ellenzői szívesen hivatkoztak a zsidók hadszolgálatra való vélt alkalmatlanságára. Egy galíciai, konzervatív, katolikus pap emancipációellenes szövegével vitatkozva Löw Lipót (1811–1875), a legtekintélyesebb magyarországi progresszív rabbi és gondolkodó a maga idejében, az első századok kereszténységének hadszolgálati kapcsolatos attitűdjével hozakodott elő.⁹⁹ Míg a Konstantin előtti teológusok gyakran

⁹⁵ A kollektív szenvedésre és krízishelyzetekre adott ösztönös ortodox zsidó válasz – vallási válasz: önvizsgálat, aszkézis, bűnbánat. Ezek egyik hagyományos eleme és eszköze a böjt.

⁹⁶ Jehuda Grünwald: *Seelot u-tesuvot Zikhron Jehuda*. I. kötet. Budapest–Sátoraljaújhely, 1923. No. 207. 162. A responsum valószínűleg 1914 végén íródott.

⁹⁷ A „Népem gyülekezete, ne hallgass [...]” kezdetű felhívás a javasolt országos böjtöt és „jajkiáltást” (*ca’aka*) egy ponton hasonlóan az „egész Izrael” (*kol Jisrael*) jajkiáltásának nevezi. Főntebb láttuk, hogy Glasner egy ország zsidó közösségei összességének, egész zsidó „kisebbségének” megjelölésére (erre nincs sztemerd héber kifejezés) az „egész Izrael” (*klal/kol Jisrael*) kifejezést használja – amely kifejezés pedig általában az egyetemes zsidóságot jelöli. Érdemes lenne megvizsgálni, hogyan használták ezt a kifejezést Európában a nacionalizmus korában.

⁹⁸ 1915 júniusában a *Vajlakket Joszef* hasonló felhívást tett közzé (N. n.: „Népem gyülekezete, ne hallgass [...]”), elsősorban az ország vezető rabbinikus tekintélyeihez fordulva, egy országos böjt szervezése ügyében. A felhívásnak, amelynek szerzője valószínűleg a szerkesztő maga, egyetlen politikai eleme volt: a galíciai és bukovinai orosz atrocitások tömör káromlása. A központi hatalmak zsidó lakosai ezzel könnyen azonosulhattak, de lehetséges, hogy ez a kitétel elsősorban külső politikai elvárásoknak volt hivatott megfelelni.

⁹⁹ Leopold Löw: *Reaction und Emancipation. Gesammelte Schriften*. IV. kötet. Szegedin, Ludwig Engel, 1898. 478–480.

elleneztek a keresztények katonai szerepvállalását,¹⁰⁰ a konstantini fordulat gyökeresen megváltoztatta a hozzáállást. Hasonlóan, a zsidók száz éve még egyértelműen elleneztek a katonai szolgálatot, de azóta ez megváltozott, mondja Löw. És azt jóslja, hogy ahogyan a keresztény patrisztikában fordulat állt be a katonáskodással kapcsolatban, úgy az ókori rabbinikus hagyomány, a zsidó „patrisztika” alakította általános zsidó hozzáállás is radikálisan át fog alakulni.

Löw jóslata helytállónak bizonyult, még az ortodoxiára nézve is. A folyamat, amely a Habsburg Birodalomban Ezekiel Landau lelkesítő beszédével kezdődött a zsidó önkéntesek előtt, az I. világháború lojális, esetenként vehemensen patrióta retorikájában kulminált, nyíltan vagy hallgatólagosan jóváhagyva a katonai szolgálatot.¹⁰¹ Ez a patriotizmus, konzervatív-ortodox és progresszív-neológ formájában egyaránt, a zsidóság monarchiabeli és magyarországi helyzetével, továbbá e két fő magyar zsidó irányzat ideológiai arculatával függött össze. A magyar ortodox zsidóság például bizonyos értelemben lekötelezettje volt a „hazának”, a magyar politikának, amiért az (Európában egyedülálló módon) lehetővé tette az ortodoxia különválását a haladó (neológ) irányzattól. A patriotizmus nem volt összeegyeztethetetlen a cionizmussal (bár a cionista beütés eléggé kivételes dolog volt mindkét táborban) – mi több, ezek kiegészíthették és ellensúlyozhatták is egymást.

Mennyire volt jellemző a Katzburg és Glasner cikkeiben megjelenő patriotizmus a magyar ortodoxia egészére nézve? Amíg a további kutatás (például a magyar és a galíciai ortodox zsidó homiletika vizsgálata) nem deríti föl a pontosabb képet, csak feltételezésekkel élhetünk. A – két rabbihoz hasonlóan – nagyobb városokban működő vagy más okokból nagyobb ismertségű rabbik és más vezetők feltehetően bizonyos nyomás alatt voltak, hogy támogassák a háborút.¹⁰² Kisebb befolyású vezetők és kisebb hitközségek vezetői valószínűleg kevésbé voltak ilyen nyomásnak kitéve. Utóbbiak inkább élvezhették a hagyományos, zárt életforma és a „halakha négy rőfje” sáncai mögötti elvonultságuk előnyeit. Kevesebb impulzus érte őket (a közösségen belülről és kívülről), hogy megszólaljanak politikai ügyekben, ezen belül a háború és a katonai szolgálat mellett vagy ellen. Az ő számukra a háború mindenekelőtt azt jelentette, hogy a háborúval kapcsolatos mindenféle gyakorlatiasabb vallási kérdésben kellett döntenükhöz és eljárniuk. Akár külső

¹⁰⁰ Löw Origenészt és Tertullianust idézi, fejtegetésének forrása: August Neander: *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. I. kötet. Hamburg, F. Perthes, 1834–1847. 468–470. E könyv megvolt a könyvtárában.

¹⁰¹ Hangsúlyozandó, hogy ennek a retorikának a megértéséhez az I. világháborús idők cenzúrájának szerepét és működését is figyelembe kell venni a héber sajtót illetően.

¹⁰² Egy nagy nyilvánosságot kapott ortodox állásfoglalás az I. világháború elejéről: „Az orth. közp. bizottság körlevele” az *Egyenlőség* 33. évfolyamában, az 1914. augusztus 9-én megjelent lapszám 5. oldalán. Ebben Frankl Adolf, az ortodox Országos Iroda elnöke felhívja az ortodox hitközségeket, hogy legalább háromszor egy héten imádkozzanak „szeretett királyunk, hűséges szövetségeseink, szeretett hazánk és dicsőséges hadseregünk mielőbbi fényes győzelméért”. E nyilatkozat szerint a háború célja az, „hogy legyűrjük a gonoszságot és zsarnokságot, és az egész világot megszabadíthassuk a reája elviselhetlenül [!] nehezedeő moszkovita átoktól”.

nyomás hatására, akár belső meggyőződésből és érzületből, Magyarországon mindenestre egy „kemény” ortodoxia („ultraortodoxia”), illetve annak nem elhanyagolható része, vett föl egy erősen patrióta hozzáállást az I. világháború idején.

Az ortodox patriotizmust néha halakhikus érvekkel is megtámogatták. A zsidó katonai szolgálat elvi vonatkozásaival és a háborús emberöléssel kapcsolatos halakhikus diszkussziók jelentős része a Habsburg Birodalomban, ezen belül Magyarországon zajlott. A 19. század első évtizedeinek vezető rabbini tekintélyei a Habsburg Birodalomban alkalmazkodtak a zsidók hadszolgálatát érintő rendeletekhez, és általában az „állam törvényei”-hez sorolták ezeket, amelyeket a halakhának tiszteletben kell tartania. Később a halakhikus kazuisztika bizonyos értelemben csapdába esett. Eleinte a zsidó hadkötelezettség (újoncállítás) kollektív és részben anyagi természetű teher volt a zsidó közösségeken, a besorozás pedig nem harci alakulatokba történt. Amikor a zsidók egyre nagyobb arányban kerültek harcoló alakulatokba (a Habsburg Birodalom esetében az 1848–49-es forradalom és szabadságharc kezdődően), a rabbini autoritások nem értékelték újra a helyzetet. Ez a passzivitás vagy hallgatás a besorozást illetően a feltétlen beleegyezéssel ért föl. „Az állam törvénye törvény.” Akármennyire megkérdőjelezhető volt is azonban jogi-elvi szempontból a „népek” háborúiban való zsidó részvétel igazolása (különösen frontszolgálatban, ahol zsidók egymást is ölheték) ezzel az elvvel vagy mással – állami kényszer kétségtelenül fennállt.¹⁰³ Másfelől a legtöbb rabbini autoritás a jelek szerint nem tekintette a hadszolgálat alóli ilyen-olyan kibújást az „Isten neve megszentelésének”.¹⁰⁴

A patriotizmus hivatalos zsidó hangjai mellett volt egy nem hivatalos, halkabb hang is: az a hang, amely az egyik lövészárokból a másikba kiáltja: „Ne lőjete! Itt emberek vannak!”¹⁰⁵ Egy radikális pacifista, de mégis tradicionalista zsidó válasz az állami kényszerre (az „ölessen meg inkább, mint hogy áthágja a [gyilkosság] tilalmát” elve alapján) elképzelhetetlen volt, már csak azért is, mert szinte minden háború igen gyorsan, részben legalábbis, védelmi jelleget ölt az összes harcoló fél számára, ennél fogva a hadszolgálatnak defenzív, kollektív életmentő jellege is van. Ezen túlmenően a zsidó vallásjognak

¹⁰³ Történeti források egyelőre nem dokumentálják, hogy lettek volna cionista vagy ortodox szolgálatmegtagadók elvi-lelkiismereti alapon az I. világháborúban.

¹⁰⁴ Összehasonlításképpen említsük meg R. David Hoffmann datálatlan responsumát (*Melammed le-hoil*. I. kötet, 42. sz.). Azt kérdezték tőle, feltehetően az I. világháború idején, hogy egy vallásos zsidónak el kell-e mindent követnie azért, hogy elkerülje a katonai szolgálatot – ami a szombati és ünnepi törvények megszegésével jár. A válasz negatív, de – ellentétben a szerző bevezető megjegyzésével – a responsum nem tiltja kategorikusan az erőfeszítéseket a szolgálat elkerülésére. Hoffmann azt mondja, hogy a zsidó szolgálatkerülés, ha kitudódik, feltehetően az antiszemitizmus malmára hajtja a vizet. Márpedig az Isten nevének az efféle megszenteltetését (hillul ha-Sem), elkerülni kötelező (micva). Másrészt viszont egy micva – mint például zsidók megmentése – érdekében szabad bevonulni, még önkéntesen is, és még akkor is, ha ez elkerülhetetlenül szombatszegéshez vezet. E responsumról lásd még: Bleich (2007): i. m. 425–427.

¹⁰⁵ Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet*. III. kötet. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1984. 86–87.

nem volt tanítása a népek közötti „igazságos háborúkról”,¹⁰⁶ amelynek alapján a rabbik megmondhatták volna, hogy egy zsidónak mifajta háborúban melyik oldalon kell vagy szabad harcolnia.¹⁰⁷

A halakhikus hagyomány a zsidók modern kori, diaszpórabeli hadkötelezettségével kapcsolatban sem kínált hasznos fogódzókat, különösen ami a fegyveres frontszolgálatot illeti. A rabbinikus jogtudósok leginkább az egyéni életvédelemmel kapcsolatos normákat próbálták kiterjeszteni-alkalmazni, amelyek arról szólnak, hogy az egyénnek tilos a maga és mások életét veszélyeztetnie, és kötelessége (bizonyos korlátok mellett) a maga és mások életének a mentése. A háborúzás azonban nem az egyéni percepció, felelősség és cselekvés szabályait követi, az életmentés pedig háborúban elválaszthatatlan más életek veszélyeztetésétől. És mindezen kérdésekkel kapcsolatban a rabbinikus jogtudósoknak a hadviselés, a nemzetközi politika és propaganda eléggé gyorsan változó és országonként eltérő viszonyai között kellett (illetve kellett volna) állást foglalniuk. A halakhikus hagyomány ezen hézagosságából eredeztethetők a zsidó frontszolgálattal kapcsolatos modern rabbinikus fogalmi-klasszifikációs bizonytalanságok is. Az egyén, az ország zsidósága vagy a nem zsidó lakosság van-e leginkább veszélyben? Mekkora esélyei és kockázatai vannak a mentésnek? A halakhikus klasszifikáció leginkább azon múlt, hogyan válaszolták meg az adott vallásjogi tekintélyek az adott helyzetben ezeket a többnyire csak igen szubjektíven megválaszolható kérdéseket.

A patriotizmus és a zsidó vallásjog kollíziójából fakadó élet-halál problémák nem nyertek megnyugtató és meggyőző rendezést – ahogyan a fegyveres ellenállás és a mártírium, illetve a zsidó vallásjog közötti feszültségek sem, a római időktől a keresztes hadjáratokon keresztül a varsói gettófelkelésig.

¹⁰⁶ A szűk forrásanyag korlátozott tárgyalását lásd: Zevin (1946): i. m. 7–11.; Banner (2014/15): i. m. 28–31. Felvilágosult, haladó prágai zsidók, egy, a zsidók katonai szolgálatát támogató beadvány szerzői 1790-ben, azt olvasták ki egy akkoriban mérvadó osztrák jogi kézikönyvből, hogy az „igazságos háborúk” alapvetően önvédelmi háborúknak tekinthetők. Lásd: Singer (1934): i. m. 231–232. Szerintük úgy tűnik, minthogy a „mi” hazánk háborúi igazságos háborúk (szinte definíció szerint), és minthogy az önvédelmi háborúk kötelező háborúk a zsidók számára (legalábbis a talmudi jog szerint), ezért a halakha szempontjából kötelező a katonai szolgálat a zsidók számára a diaszpórában. Ez az érvelés, és az említett jogi szakkönyv vonatkozó része, akárcsak azok említett olvasata több ponton is támadható, ám a belőle levont konklúzió ugyanaz a – realitásra épülő – konklúzió, amire a legtöbb ortodox rabbinikus tekintély is jutott. Vö. Karl Anton von Martini: *Positiones de iure civitatis*. Wien, Trattner, 1768. 274–275.; Karl Anton von Martini: *Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts*. IV. kötet. Wien, Sonnleithner, 1783–1784. 94–95.

¹⁰⁷ Vö. Franz Rosenzweig: *The Star of Redemption*. New York, Holt–Rinehart–Winston, 1970. 331. Szubtilis, bájos és kissé zavarba ejtő megfigyelések a „zsidóról”, „aki nem tudja a háborút komolyan venni” – egy olyan zsidó vallásfilozófus és I. világháborús veterán tollából, aki a háborút igen komolyan vette.

Felhasznált irodalom

Héber források

- Azulai, Hajim Joszef David: *Avodat ha-kodes*. Pressburg, Josef Schlesinger, 1857.
- Azulai, Hajim Joszef David: Tefilla bi-seat milhama [Ima háborús időben]. *Vajlakket Joszef*, 17. (1914/15), 5. 39.
- Babilóniai Talmud*. Vilna, Romm, 1880–1886. Online: www.halakhah.com/
- Baer, Seligman (szerk.): *Szeder Avodat Jiszrael*. Rödelheim, Lehrberger & Comp, 1868.
- Braun, Menahem Abraham (szerk.): *Szefer Rabbenu David Abudarham. I–II*. Jerusalem, 2001.
- Deutsch, Eliezer: *Seelot u-tesuvot. Pri ha-szade. I–IV*. Paks, M. Rosenbaum, 1906–1915.
- Edelmann, Zvi Hirsch – Eliezer Landshuth (szerk.): *Sziddur Hegjon lev*. Königsberg, Adolph Samter, 1845.
- Eibenschütz, David Solomon: Levusei Szered. In a *Sulhan Arukh* standard kiadásaiban.
- Eisenstadt, R. Meir: *Seelot u-tesuvot Imrei As. I–III*. Bnei-Brak, 2007–2013.
- Flusser, David (szerk.): *Szefer Joszippon. I–II*. Jerusalem, Mossad Bialik, 1978–1980.
- Glasner, Mose Smuel: [Cím nélkül.] *Tel Talpilot*, 25. (1915/16), 22. 247–249.
- Gombiner, Abraham Abele: Magen Abraham. In a *Sulhan Arukh* standard kiadásaiban.
- Grünwald, Eliezer David: *Seelot u-tesuvot Keren le-David, Orach hajim*. Szatmár, 1929.
- Grünwald, Jehuda: *Seelot u-tesuvot Zikhron Jehuda. I–III*. Budapest–Sátoraljaújhely, 1923–1928.
- Hoffmann, David: *Melammed le-hoile. I–III*. Frankfurt am Main, Hermon, 1926–1927.
- Jacob ben, Aser: *Arbaa Turim. I–XXI*. Jerusalem, Makhon Yerushalayim, 1990–1994.
- Kagan, Israel Meir ha-kohen: *Misna berura. I–VI*. Warszawa, 1884–1907.
- Katzburg, David Zvi: Takkanat agunot [Az elhagyott feleségek helyzetét segítő rendelet]. *Tel Talpilot*, 23. (1913/14), 23. 239–241.
- Katzburg, David Zvi: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpilot*, 24. (1914/15a), 7. 73–74.
- Katzburg, David Zvi: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpilot*, 24. (1914/15b), 18. 207–208.
- Katzburg, David Zvi: Iggeret Cedek [Őszinte levél]. *Tel Talpilot*, 25. (1915/16), 2. 19–20.
- Kol kore el ha-rabbanim [...] [Felhívás a rabbikhoz]. *Vajlakket Joszef*, 19. (1916/17), 7–8. 28.
- Kolin, Samuel Natan Neta ha-levi Löw: Mahacit ha-Shekel [Kommentár Gombiner Magen Abraham című kommentárjához]. In a *Sulhan Arukh* standard kiadásaiban.
- Landau, R. Ezekiel: *Noda bi-Jehuda. I–V*. Ashkelon, Makhon Yerushalayim, 1990–2008.
- Leeser, Isaac (szerk.): *Sziddur Divrei Caddikim*. Philadelphia, 1848.
- Leiter, Zev Wolf: *Seelot u-tesuvot Bet David. I–II*. Wien, 1932.
- Löw, Eleazar: *Seelot u-tesuvot Pekudat Elazar*. Szatmár, 1931.
- Maimonides (Mose b. Maimon): *Misne Tora. I–XIV*. Jerusalem, Kehillat Bnei Joszef, 1975–2007.
- Midras Eszter Rabba. In a *Midras Rabba* standard kiadásaiban.
- Midras Rabba. I–II*. Vilna, 1887.
- N. n.: Davar be-itto [Aktuális dolog]. *Vajlakket Joszef*, 17. (1914/15), 8. 45.
- N. n.: Bat ammi lo teheshe ve-lo tiskot bi-zeaka [Népem gyülekezete, ne hallgass, és ne hagyj fel az imával]. *Vajlakket Joszef*, 17. (1914/15), 17–18. 91.
- Ocar ha-tefillot (Nuszah Szfarad). I–II*. Vilna, 1914.
- Pollak, Simon: [Cím nélkül.] *Tel Talpilot*, 25. (1915/16), 9. 97–101.
- Satz, Yitzhak – David Yitzhaki (szerk.): *Sziddur [...] Sabbetai Szofer. I–V*. Baltimore–Toronto, Yeshivat Ner Israel, 1987–2007.

- Patriotizmus és vallástörvény A hadkötelezettség problematikája a magyar ortodox zsidóság körében
- Schwartz, Jozsef ha-kohen: Luah ha-tesuva [Szerkesztői jegyzetek]. *Vajlakket Jozsef*, 18. (1915/16a), 7–8. 32.
- Schwartz, Jozsef ha-kohen: Luah ha-tesuva [Szerkesztői jegyzetek]. *Vajlakket Jozsef*, 18. (1915/16b), 25–26. 104.
- Schwartz, Jozsef ha-kohen: *Seelot u-tesuvot Vajjicbor Jozsef*. Grosswardein, 1936.
- Sharvit, Shimon (szerk.): *Tractate Avoth Through the Ages* (מסכת אבות לדורותיה). *A Critical Edition, Prolegomena and Appendices*. Jerusalem, Mossad Bialik – The Ben-Yehuda Research Center for the History of Hebrew – The Hebrew University of Jerusalem, 2004.
- Sulhan Arukh*. XII. kötet. Lemberg, Balaban, 1893–1898.
- Szirkesz, Joel: Bajit hadas. In Jakov ben Aser *Arbaa Turim*jának standard kiadásában
- Szofer, Mose: *Szefer ha-zikkaron*. Jerusalem, Makhon le-hocaaat szefarim ve-heker kitvei-jad al sem he-Hatam Szofer, 1957.
- Szofer, Mose: *Tesuvot Hatam Szofer. I–VI*. Jerusalem, 2008.
- Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer*. [Ima háborús időben, Mesterünktől [...] Hatam Szofer] [1]. Vác, Katzburg Lipót, 1914.
- Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer. [...] [Ima háborús időben, Mesterünktől [...] Hatam Szofer]* [2]. Budapest, Adler Károly, 1915–16.
- Winkler, Mordechai: *Levusei Mordechai*. IV. kötet. New York, 2011.
- Wistinetzki, Jehuda (szerk.): *Szefer Hasidim*. Berlin, Itzkowski, 1891.

Források egyéb nyelveken és szakirodalom

- Aberbach, David: Zionist Patriotism in Europe 1897–1942. Ambiguities in Jewish Nationalism. *The International History Review*, 31. (2009). 268–298.
- Ahrend, Aaron: העצמאות ליום מחקר פרקי מחקר [Izrael függetlenségi napja – Tanulmányok]. Ramat Gan, The Office of the Rabbi of the Campus of Bar-Ilan University, 1998.
- Ahrend, Aaron: פילות לשלום היילם [Imák a katonák épségéért]. *Alei Szefer*, 24–25. (2015). 297–329.
- Az orth. közp. bizottság körlevele. *Egyenlőség*, 1914. augusztus 9. 5.
- Banner, Uriel: חרב איש באהיר' במלחמת העולם הראשונה [Testvér ellen fordított kard az I. világháborúban]. *Ha-Maajan*, 55. (2014/15). 21–32.
- Bar-Ilan, Meir: Internecine Wars in Biblical Israel. In Yigal Levin – Amnon Shapira (szerk.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 89–100.
- Berman, Harold J.: *Law and Revelation. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge–London, Harvard University Press, 1983.
- Blau Lajos: [Válasz a körkérdésre.] *Husadik Század*, 18. (1917), 1–2. 2–8.
- Bleich, Judith: Military Service. Ambivalence and Contradiction. In Lawrence Schiffman – Joel B. Wolowelsky (szerk.): *War and Peace in the Jewish Tradition*. New York, Yeshiva University Press, 2007. 415–476.
- Capizzi, Joseph E.: *Politics, Justice, and War. Christian Governance and the Ethics of War*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Crouthamel, Jason – Michael Geheran – Tim Grady – Julia Barbara Köhne (szerk.): *Beyond Inclusion and Exclusion. Jewish Expressions of the First World War in Central Europe*. New York – Oxford, Berghahn, 2019.
- Daube, David: *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. London, Oxford University Press, 1965.

- Deak, Istvan: *Jewish Soldiers in Austro-Hungarian Society*. Kézirat. Leo Baeck Institute Archives, 1990. Online: http://digital.cjh.org:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=527095&silos_library=GEN01
- Első Magyar Zsidó Naptár és Évkönyv, 1848-ik szökőévre*. Pest, Landerer és Heckenast, 1848.
- Flavius, Josephus: *A zsidó háború*. Ford. Révay József. Budapest, Gondolat, 1964.
- Flavius, Josephus: *Antiquities*. In *Josephus with an English Translation*. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1956–1965. IV–IX. kötet.
- Flavius, Josephus: *The Jewish War*. In *Josephus with an English Translation*. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1965. II–III. kötet.
- Flavius, Josephus: *Life of Josephus*. In Steve Mason (szerk.): *Josephus Flavius*. IX. kötet. Leiden, Brill, 2001.
- Flavius, Josephus: *Judean War 2*. In Steve Mason – Honora Chapman (szerk.): *Josephus Flavius*. 1B. kötet. Leiden, Brill, 2008.
- Gajzágó László: *A háború és a béke joga*. Budapest, (k. n.), 1942.
- Gardet, Louis: *Fitna*. In *The Encyclopaedia of Islam*. II. kötet. Leiden–London, Brill – Luzac&Co., 1965. 930–931.
- Glasner, Moshe Shamuël: *דער ציאניסמוס אונד זיינע געבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן* [Der Zionismus und seine Nebenerscheinungen im Lichte der Religion]. Klausenburg, Weinstein und Friedmann, 1920. Online: www.math.psu.edu/glasner/Dor4/zionism.html
- Groszmann Zsigmond: *A magyar zsidók V. Ferdinánd alatt (1835–1848)*. Budapest, Egyenlőség, 1916.
- Hameiri, Avigdor: *A nagy örület*. Budapest–Jeruzsálem, Múlt és Jövő – Hebrew University of Jerusalem, 2009.
- Hameiri, Avigdor: *The Great Madness*. Ford. Jacob Freedman. New York, Vantage Press, 1952.
- Harmatta János: *A honfoglalás mai szemmel*. *Magyar Nyelv*, 94. (1998), 2. 129–151.
- Hartman, Jehuda: *פטריוטים ללא מולדת. האורתודוקסיה בהונגריה מאמנציפציה לשואה* [Patriots without Homeland. Hungarian Jewish Orthodoxy from Emancipation to Holocaust]. Jerusalem, The Open University of Israel Press, 2020.
- he-Haszid, R. Jehuda: *Széfér haszidim / Haszidok könyve. I–II*. Ford. Kozma Emese. Budapest, L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2016.
- Iosif, Despina: *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*. Piscataway, Gorgias, 2013.
- Kahana, Yitzhak Zev: *שירות הצבא בספרות התשובות* [A katonai szolgálat a responsum-irodalomban]. In Yitzhak Zev Kahana: *מהקרים בספרות התשובות* [Tanulmányok a responsum-irodalom köréből]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973. 163–194.
- Katzburg, Nathaniel: *Katzburg, David Tsevi*. In Gershon David Hundert (szerk.): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. I. New Haven – London, Yale University Press, 2008. 870–871.
- Khadduri, Majid: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1955.
- Kmoskó Mihály: *Mohamedán írók a steppe népeiről*. In Zimonyi István (szerk.): *Földrajzi irodalom I/2*. Budapest, Balassi, 2000.
- Kohn, Hans: *The Idea of Nationalism*. New York, Macmillan, 1944.
- Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon. I–II*. Pozsony, Kalligram, 2011.
- Kristó Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1995.

Patriotizmus és vallástörvény A hadkötelezettség problematikája a magyar ortodox zsidóság körében

- Löv [Löw] Lipót (szerk.): *Zsidó valláselvek. Megállapítva a Nagy Sanhedrin által*. Pápa, Református Főiskola, 1848.
- Löw, Leopold: *Reaction und Emancipation. Gesammelte Schriften*. IV. kötet. Szegedin, Ludwig Engel, 1898. 473–480
- Madigan, Edward – Gideon Reuveni (szerk.): *The Jewish Experience of the First World War*. London, Palgrave Macmillan, 2019.
- Martini, Karl Anton von: *Positiones de iure civitatis*. Wien, Trattner, 1768.
- Martini, Karl Anton von: *Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. I–IV*. Wien, Sonnleithner, 1783–1784.
- Mislovics, Erzsébet: A magyarországi zsidóság demográfia- és gazdaságtörténete, 1700–1830. [Demographic and Socio-Economic History of Hungarian Jews, 1700-1830]. (Ph.D. dissertation) (PhD-értekezés.) Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2008.
- Myers, Jody E.: *Seeking Zion. Modernism and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalischer*. Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2003.
- Neander, August: *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. I–VIII*. Hamburg, F. Perthes, 1834–1847.
- N. n.: II. József császár zsidó ezrede. *Hadtörténelmi Közlemények*, 4. (1891). 558–559.
- Paizs és vért. Imádságok izraelita vallású katonák számára*. Budapest, Országos Rabbiegyesület, 1916.
- Panter, Sarah: *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Pauler Gyula – Szilágyi Sándor (szerk.): *A magyar honfoglalás kútfoi*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1900.
- Penslar, Derek J.: *Jews and the Military. A History*. Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2013.
- Rappel, Yoel: התפילה לשלום המדינה [Az állam békéjéért mondott ima]. Kinneret, Zmora-Bitan, 2018.
- Rosenzweig, Franz: *The Star of Redemption*. Ford. William H. Hallo. New York, Holt–Rinehart–Winston, 1970.
- Rozenblit, Marsha L.: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Russell, Frederick H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Saperstein, Marc: *Jewish Preaching in Times of War, 1800–2001*. Oxford–Portland, The Littmann Library of Jewish Civilization, 2008.
- Saperstein, Marc: „Your Voice Like a Ram’s Horn”. *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1996.
- Scheiber Sándor: *Magyarországi zsidó feliratok / Corpus Inscriptionum Hungariae Judaicarum*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1960.
- Scheiber, Sándor: *Folklór és tárgytörténet. I–III*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1977–1984.
- Schmidl, Erwin A.: *Juden in der K. (u.) K. Armee 1788–1918 / Jews in the Habsburg Armed Forces*. Eisenstadt, Österreichisches Jüdisches Museum, 1989.
- Schwartz, Barry: ‘Hanoten Teshua’. The Origin of the Traditional Jewish Prayer for the Government. *Hebrew Union College Annual*, 57. (1986). 113–120.
- Schwarzfuchs, Simon: *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*. London, Routledge – Kegan Paul, 1979.

- Shapira, Amnon: Civil War in the Bible. An Unsolved Problem. In Yigal Levin – Amnon Shapira (szerk.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 78–88.
- Silber, Michael K.: Megtúrt idegenekből honpolgár katonák. A zsidók katonai szolgálata II. József korában. *Múlt és Jövő*, (2005), 4. 44–56.
- Singer, Ludwig: Zur Geschichte der Juden in Böhmen in den letzten Jahren Josefs II. und unter Leopold II. *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik*, 6. (1934). 193–284.
- Tama, M. Diogène (szerk.): *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin [...]*. Paris, Treuttel et Würtz, 1807.
- The Taktika of Leo VI*. Ford. George Dennis. Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- Unna, Joseph: "תפלה לשעת מלחמה מאת מרן החתם סופר זיע"א [A Hatam Szofer imája háborús időkre]. *Bet-hakneset*, 3. (1947/48), 18. 329.
- Wolf, Gerson: Die Militärpflicht der Juden. *Ben Chananja*, 5. (1862). 61–63.
- Zevin, Shlomo Josef: לאור ההלכה [A halakha fényénél]. Jerusalem, Mossad ha-Rav, 1946.
- Zohar, Zvi: Responsen. In Dan Diner (szerk.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. V*. Stuttgart, J. B. Metzler, 2014. 196–202.

Tamás Turán

Patriotism and Religious Law: The Conundrum of Military Service for Hungarian Orthodox Jewry

Introduction

Military service and war, especially when coreligionists are at war with each other, posed problems for “Abrahamic” faiths (and for other faiths) that they could never truly resolve. Rapidly changing historical circumstances, political realities and military demands prevented Christianity and Islam from developing comprehensive and widely accepted norms and regulations in their respective realms on these issues.¹⁰⁸ Their universalist religious principles could not fully rein in the ethnopolitical particularisms of the conquered peoples that led them into wars.

Sources relevant to Hungarian prehistory also attest to the seriousness of these problems, and record *ad hoc* solutions and interpretations to them in particular historical situations. In his historical work written in the mid-tenth century Al-Masudi reports on a group of Muslims who emigrated from the area of Khwarezm into the Khazar Empire, assuming important military roles, under three conditions. One of these was:

[I]f the king of the Khazar should have a war against the Muslims, they would remain separate in his camp (observe neutrality) and not fight against a nation who profess the same religion; but they would fight for him against any other nation.¹⁰⁹

In another important source from the early 10th century, a Byzantine military treatise attributed to Emperor Leo VI the Wise, we read:

¹⁰⁸ Frederick H. Russell: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. esp. 10–39; Harold J. Berman: *Law and Revelation. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, 1983. 90, 493–505; Despina Iosif: *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*. Piscataway, Gorgias, 2013. esp. 1–18; Joseph E. Capizzi: *Politics, Justice, and War. Christian Governance and the Ethics of War*. Oxford, Oxford University Press, 2015; Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1955; Louis Gardet: Fitna. In B. Lewis et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 2. Leiden and London, Brill – Luzac & Co., 1965. 930–931.

¹⁰⁹ *El-Mas'ūdī's Historical Encyclopedia, entitled "Meadows of Gold and Mines of Gems"*. Trans. Aloys Sprenger, vol. I. London, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1841. 408f; cf. Macoudi: *Les prairies d'or*. Texte et traduction par Charles Barbier de Meynard – Abel Pavet de Courteille. Paris, Imprimerie Imperiale, 1863. 10.

At that time, the Bulgarians had disregarded the peace treaty and were raiding through the Thracian countryside. Justice pursued them for breaking their oath to Christ our Lord, the emperor of all, and they quickly met up with their punishment. While our forces were engaged against the Saracens, divine Providence led the Turks [=Magyars], in place of the Romans [=Byzantines], to campaign against the Bulgarians. Our Majesty's fleet of ships supported them and ferried them across the Danube. [Providence] sent them out against the army of the Bulgarians that had so wickedly taken up arms against Christians and, as though they were public executioners, they decisively defeated them in three engagements, so that the Christian Romans might not willingly stain themselves with the blood of the Christian Bulgarians.¹¹⁰

This source, while voicing concerns about internecine wars between Christians, also indicates the author's concept of war: it is in the nature of a divine judgement (ordeal) or duel.¹¹¹ This 'providential' notion of war, widely accepted in the Middle Ages, played a role, from antiquity onwards, in coming to terms with and acquiescing in the harsh realities of such infighting.

The use of force and the norms of behaviour in military conflicts were not at the time, and are still not today, well-regulated and adhered to in societies that flourished on the soil of monotheistic faiths. In Christianity and Islam war was primarily a distressing problem of the internal affairs of the community of the 'believers', the People of the faith. The killing of Christians by Christians or of Muslims by Muslims (in such conflicts religion was often a factor) was a kind of religious 'civil' war – whether it occurred within a city-state, a supranational Empire, or a modern nation state.

In antiquity it was not exceptional for Jews to serve in the armies of foreign powers.¹¹² But as Judaism lost its political sovereignty in late antiquity, Jews were essentially deprived of the right to bear arms in most parts of the world until modern times. For a long time the Jewish encounter with war was limited to their being potential victims and – in some cases – to the role of economic facilitators. For European states and Jewish diaspora minorities, the military service of Jews came to the fore as a complex and sensitive political issue in the late eighteenth century: it provided a prism through which the loyalty of Jews and their suitability to fulfil civic duties could be viewed. Military service was also an important component in negotiating and upgrading their

¹¹⁰ *The Taktika of Leo VI*, ch. 18, 40. Text, translation and commentary by George Dennis. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. 452f. For the possible ideological background of this passage see János Harmatta: *A honfoglalás mai szemmel* [The Occupation of the Hungarian Homeland as Seen Today]. *Magyar Nyelv*, 94. (1998), 2. 147–149.

¹¹¹ László Gajzágó: *A háború és a béke joga* [The Laws of War and Peace]. Budapest, 1942. 32–34.

¹¹² According to Flavius Josephus, Queen Cleopatra III of Egypt appointed two Jewish generals (Chelkias/Hilkiyahu and Ananias/Hananyah, sons of Onias, who built the famous Jewish Temple of Heliopolis “which was similar to the one at Jerusalem”) to command her army against her son Ptolemy Lathyrus, an enemy of the Hasmoneans. Josephus: *Antiquities XIII*. x.4 and xiii.1, vol. 7. 370f, 400f. Apparently the tombstones of Jewish soldiers in the Roman army from Syria provide the first archaeological evidence of Jewish presence in historic Hungary. Sándor Scheiber, *Corpus Inscriptumum*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselőte, 1960. 14, 16, 29f.

legal status in the long-drawn-out process of ‘emancipation’.¹¹³ For large swathes of the Jewish population in Western and Central Europe, the possibility of integrating into society (with equal rights and obligations in important realms of social life, among them the army) proved to be irresistible.

And yet some fundamental aspects of military service remained a tough nut to crack for Jewish religious law (*halakha*). Is a Jew allowed, from a religious point of view, to join a non-Jewish army in the diaspora? If so, is he permitted to join up only under state coercion, or may he perhaps do so voluntarily? If not, how can he evade conscription in a way that conforms to halakha? All these questions affected state laws and offences against them were severely sanctioned.

An even more sensitive question lurking behind these issues, albeit one that was seldom spelled out, was whether a Jew may kill another Jew while carrying out his military service – or, indeed, in war in general. This kind of ‘fratricide’ was one of the main concerns of the ancient Jewish historian Flavius Josephus. In fact, a central thesis of his work on the “Jewish War” (which was as much a civil war as a revolt against Roman rule¹¹⁴) was that internal strife and civil war was responsible for the cataclysmic destruction of Jewish life in the Holy Land.¹¹⁵ In revenge for the slaughter of tens of thousands of Jews in various cities of Palestine by the local non-Jewish population, the Jews attacked Scythopolis (Beth-Shean). The Jews of Scythopolis rose to the defence of their city. Josephus condemned them for fighting with their kinsfolk (similarly to, *mutatis mutandis*, Leo the Wise, cited above) in powerful religious vocabulary, as “pollution” and “sacrilege”.¹¹⁶ In his more detailed account of this incident, Josephus gives an account of a Jewish war hero from Scythopolis, who killed many Jewish enemy troops, and subsequently murdered his family and himself as a self-inflicted punishment for committing such a sin and “pollution”.¹¹⁷ According to Josephus, Honi the Miracle maker met his tragic end through being caught in the middle of a civil war between the Hasmonean brothers Hyrcanus II and Aristobulus II. When followers of the former pressed him to curse their enemies (the followers of the latter), he refused. When in the end he could no longer resist the pressure exerted on him and said something like “Lord

¹¹³ Michael K. Silber: From Tolerated Aliens to Citizen-Soldiers: Jewish Military Service in the Era of Joseph II. In Pieter M. Judson – Marsha L. Rozenblit (eds.): *Constructing Nationalities in East Central Europe*. New York, 2005. 19–36.

¹¹⁴ A war of independence often involves civil war; independentists need to fight collaborators. Examples in Hungarian history include the Hungarian revolutions and struggles for independence in 1848–1849 and 1956.

¹¹⁵ Josephus: *The Jewish War*. I.4, vol. 2. 6f. Rabbinic sources similarly emphasise “gratuitous hate” as the central factor in the catastrophe (see e.g. the *Babylonian Talmud*, Yoma 9b); yet they mention various other factors, as well (see e.g. the *Babylonian Talmud*, Shabbat 119b).

¹¹⁶ Flavius Josephus: *Life of Josephus*, ch. 26. 35; see *ibid.* n. 165.

¹¹⁷ Flavius Josephus: *Judean War 2*, 18.3–4. 466–476; 343–346. For further condemnations of Jewish fratricide in the same work, see *ibid.* 343, n. 2868; 344, notes 2879, 2880. For an interpretation of the apparent contradictions between the accounts in the two works of Josephus, see Flavius Josephus: *Life of Josephus*. 34–35, notes 160, 164.

of the Universe, the besieged and the besiegers both belong to Your people, I beseech You not to answer the evil prayers of either”, he was lynched by the mob.¹¹⁸

The above-mentioned questions and dilemmas concerned matters of life and death and it is these vital issues that are the focus of the present paper, the purpose of which is threefold: 1. to engage with rabbinic and other sources hitherto ignored in the scanty scholarly discussion of these questions;¹¹⁹ 2. to highlight regional characteristics of the rabbinical discourse on these issues; and 3. to underline the conclusion that Jewish law could not compellingly argue for the permissibility of Jewish front-line military service and proved unable to address adequately the issue of ‘fratricide’ that military service involved. Two internationally significant Hungarian rabbinical periodicals (in Hebrew) – *Tel Talpiyot* and *Vaylakket Josef*¹²⁰ – during World War I (hereafter: WWI) will provide our main source materials.

Interestingly, the sensitivity to internal strife that Josephus displays in his works seems to have emerged only in the wake of the Hasmonean period. The ‘civil wars’ of the Israelites in the Biblical period occasioned virtually no significant problems (‘theological’ or otherwise) for the Biblical prophets, or the authors or editors of the Bible.¹²¹

¹¹⁸ Josephus: *Ant.* XIV, ii.1, vol. 7. 458–461; *Sefer Yosippon*, ch. 35, vol. 1. 149.

¹¹⁹ The pioneering studies touching on these issues are Shlomo Josef Zevin: לאור ההלכה [In the Light of the Halakha]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1946. 5–63, esp. 7–9, 42; Yitzhak Zev Kahana: שירות הצבא בספרות התשובות [Military Service in Responsa Literature]. In Yitzhak Zev Kahana (ed.): מחקרים בספרות התשובות [Studies in Responsa Literature]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973. 163–194, esp. 170–173. Other aspects of the Jewish experience of war continue to intrigue scholars; see Edward Madigan – Gideon Reuveni (eds.): *The Jewish Experience of the First World War*. London, Palgrave Macmillan, 2019; Jason Crouthamel et al. (eds.): *Beyond Inclusion and Exclusion. Jewish Expressions of the First World War in Central Europe*. New York – Oxford, Berghahn, 2019; Sarah Panter: *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Materials on the problem of “Jews vs. Jews” in World War I in memoirs, diaries and belles lettres, for example, have yet to be collected. In Hameiri’s novel-memoir (one of the classics of this genre), the only reflection on this issue is that one of the book’s orthodox Jewish characters, a Hungarian soldier in the Habsburg army, says Kaddish for a fallen Jewish soldier in the Russian army, and fantasises about praying together with Russian Jewish soldiers. Avigdor Hameiri: *The Great Madness*. Trans. Jacob Freedman. New York, Vantage Press, 1952. 147, 167, 225.

¹²⁰ *Tel Talpiyot* was published fortnightly between 1891 and 1921 and monthly from 1923 to 1937 in Vác (Waitzen), Hungary; see Nathaniel Katzburg: Katzburg, David Tsevi. In Gershon David Hundert (ed.): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. New Haven – London, Yale University Press, 2008. Vol. 1. 870–871. *Vaylakket Josef*, a fortnightly, was published between 1899 and 1918, edited by R. Josef ha-kohen Schwartz (1875–1944), a rabbi in Bonyhád and later in Nagyvárád. The rich war-related materials in *Tel Talpiyot* and *Vaylakket Josef* deserve a separate study.

¹²¹ Amnon Shapira: Civil War in the Bible. An Unsolved Problem. In Yigal Levin – Amnon Shapira (eds.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 80–83; on internecine wars in Biblical historiography (which took place mainly between the end of the 11th century and the second half of the 8th century B.C.E.) see Meir Bar-Ilan: Internecine Wars in Biblical Israel. In Yigal Levin – Amnon Shapira (eds.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 89–100.

We find a similar indifference in the nineteenth and twentieth centuries, when Jews developed a range of attitudes, from pacifism to patriotic enthusiasm, towards their home countries' wars. The Hungarian brand of moderate Jewish religious reform, called Neolog Judaism, sided squarely with the latter trend. Lajos (Ludwig) Blau, rector of the Rabbinical Seminary of Budapest, commented in WWI: "The Jewish people were loyal to the Russians, too; no people's sons are today fighting each other in such great numbers as are the Jews."¹²² A typical and authoritative Neolog voice in Hungary, Blau not only does not regard the phenomenon of Jews fighting and killing each other in the war as a problem (it is noteworthy that he regards World Jewry as a "people"): with patriotic pride he cites it as the ultimate proof of the loyalty of Jewish citizens *qua* citizens.¹²³ His was not, of course, a lone voice; the mainstream Jewish voices of European public opinion in modern times have echoed these sentiments.¹²⁴

Blau could have cited earlier, local examples, too. The earliest historical precedent for war-related endangerment of Jewish lives by Jews (and Jewish 'fratricide') on a significant scale on Hungarian soil was probably the Hungarian Revolution and War of Independence in 1848–1849. At this time, thousands of Hungarian Jews already confronted and fought each other in the Hungarian and Austrian armies.¹²⁵

Relatively little attention has been devoted to Orthodox Jewish attitudes to war in modern Europe, particularly Eastern and Central Europe. Beyond numerous issues of a more technical nature related to military service, halakhic literature barely discusses the life-and-death issues mentioned above.¹²⁶ Interestingly, the Habsburg Monarchy, that "great laboratory and observation field" of ills and conflicts related to nationalism,¹²⁷ and

¹²² "A zsidó nép az oroszoknak is tartotta a hűséget, nincs ma egy nép sem, melynek fiai oly nagy számban harcolnak egymás ellen, mint a zsidók." Lajos Blau: Körkérdés. In *A zsidókérdés Magyarországon. Huszadik Század*, 18. (1917), 1–2. 8.

¹²³ The same argument was used already by the so-called "Paris Sanhedrin" in 1806. Derek J. Penslar: *Jews and the Military. A History*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2013. 124f.

¹²⁴ *Ibid.* 121–145.

¹²⁵ "In the war between Austria and Hungary, thousands of Hungarian Jews served in the Hungarian national army. (To be sure, at least as many Hungarian Jews served in the Habsburg forces.)" István Deák: *Jewish Soldiers in Austro–Hungarian Society*. New York, Leo Baeck Institute, 1990. 7. Only an educated guess could be made about the number of Jews actually killed by Jews in those battles, and of course the precise definition of this phenomenon (Jews killing Jews) is itself problematic.

¹²⁶ It is probably no accident that the first responsum known to address directly the issue of Jewish 'fratricide' comes from the post-WWI period and from outside Europe (from the United States): Zev Wolf Leiter: *Sheelot u-teshuvot Bet David*, 1. (1932), no. 71. 75f. R. Leiter notes that this issue has not been dealt with sufficiently in halakhic literature; he also alludes to Josephus. The responsum seems to have been composed in 1923. On this responsum see Judith Bleich: *Military Service: Ambivalence and Contradiction*. In Lawrence Schiffman – Joel B. Wolowelsky (eds.): *War and Peace in the Jewish Tradition*. New York, Yeshiva University Press, 2007. 420, 428f, 451f, 474, n. 122. For some non-halakhic sources (from the late nineteenth and early twentieth centuries) on the problem of Jewish fratricide see *ibid.* 448–452. The only halakhic source cited there is Leiter's responsum.

¹²⁷ Hans Kohn: *The Idea of Nationalism*. New York, Macmillan, 1944. viii.

Hungary in particular, provided the historical stage where most of such limited, halakhic discussions have taken place. Orthodox patriotism in Hungary is less well-known than Neolog patriotism and comprises colours in some ways different from the latter. It will be these largely regional phenomena that will be discussed in what follows.

Loyalties

From the Middle Ages onwards Jews not infrequently found themselves between a rock and a hard place: on opposing sides of non-Jewish powers, or even as soldiers in those powers' armies. In the latter situation the chances that a Jewish soldier would face another in a combat situation were relatively small. But beyond technical questions of a halakhic nature such as this one and those mentioned above, there were broader dilemmas of loyalty. How should local Jewish communities behave in military conflicts between non-Jewish rulers which involved other Jewish communities? Ought they to help their rulers in a war that endangered the property and lives of other Jews? Should they pray for their success?

One of the first Jewish prayers intended for war-like situations in the modern period was composed by Chatam Sofer (1762–1839) in 1809, when Pressburg (Pozsony/Bratislava) was besieged by Napoleon's armies:

Our God [...] our protective and redeeming King, protect in Your benevolence the House of Israel wherever its people may be; may Your mercy surpass Your other attributes and deal with Your sons with indulgence. May Your mercy prevail over Your anger towards them and towards us, the Jewish community of Pressburg, and deliver us from all evil, from enemies both within and without [...].¹²⁸

This prayer, which carefully avoids taking sides and is directed, rather, at the entire "House" of Israel, was frequently recited and reprinted in Hungary and Central Europe in similar situations, and underwent interesting transformations, to which we will return below. At this point let us compare this prayer, which speaks in the universal voice of the potential victims of war "wherever they may be", with the famous sermon of R. Ezekiel

¹²⁸ Moshe Sofer: *Sefer ha-zikkaron*. Jerusalem, Makhon le-hotzaat sefarim ve-heger kitve-jad al shem he-Hatam Sofer, 1957. 16. The whole prayer in the original is as follows: אנא אדני הרופא לשבורי, שנתגן בחסדך על בית ישראל בכל מקום שהם ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג לב ומחבש לעצבותם מלך עוזר ומושיע ומגן, שתגן בחסדך על בית ישראל בכל מקום שהם ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך לפני משורת דיניך, ויכבשו רחמיך את כעסך מעליהם ומעלינו קהל ישראל פה פ"ב, ותצילינו מכל רע, אויב פנימי והיצון, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כל כלי יוצר עליך לא יצלה וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאום ה' ומקרא שכתוב מגדול עוז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב, ויהי' נא אמרינו לפניך לרצון אמן סלה ועד. 'שיר המעלות אשרי כל ירא ה' וכו' אל תירא מפחד פתאום וגו' עזו עצה ותופר וגו' עד זקנה וגו. The second part of this prayer, left untranslated above, is a string of biblical verses, and it concludes with Prov. 3.25, Jes. 8.10, 46.4, recited (according to most rites outside oriental communities) after the *Alenu* prayer, based on Midrash Esther rabbah 7.13 (on Esther 3.9). Unless otherwise indicated, the translations from Hebrew are made by the author.

Landau of Prague, delivered twenty years earlier to 25 Jewish army volunteers and their officers about to leave Prague for training:

[...] Earn for yourselves and for our entire nation gratitude and honor, so that all will see that the Jewish people, persecuted until now, loves its sovereign and its government, and is ready, if necessary, to offer up their lives [for their sake]. It is my hope that through you – if you will behave honorably and loyally as is the duty of every subject – those remaining neck-chains that to some extent continue to oppress us will be removed. [...] ¹²⁹

A significant part of Landau's sermon is devoted to encouraging the Jewish soldiers to observe the dictates of their religion. In this sermon (the context of which was, of course, quite different from the context of Chatam Sofer's prayer) there is no mention of Jews fighting and praying for their respective countries on opposing sides in war. Yet this was a common occurrence, especially from the Napoleonic wars onwards,¹³⁰ and it was also addressed sometimes directly by rabbis elsewhere in Europe. These sermons demonstrate how the Jewish voice on war tiptoed around the issues of loyalty to Jewry and Judaism at the local, national, as well as sub- and supranational level.¹³¹ In fact the problem, as well as some possible solutions to it, had been outlined as early as the Middle Ages. A passage in *Sefer Hasidim* (said to have been composed in the thirteenth century), hitherto unnoticed in earlier scholarship on this topic, deserves attention:

[Once it happened that] the non-Jews of two towns went to war. In one of the towns they said: "If we win and conquer the city, we will take all of its inhabitants captive." Jews[, too,] lived there. People of the other town thought likewise. [Jews] of both towns turned to a sage [Rabbi], saying: "All of us consented to hold a fast – how should we pray? If we pray for the people [non-Jews] of our town, they will harm Jews of the other town!" And some [of the Jews] argued: "We should pray for the people [non-Jews] of our town, since it is said: 'Your life takes precedence over the life of your fellow Jew.'¹³² The sage answered: "You are wrong, since it is written: 'The inhabitants of Jerusalem will be my strength' (Zech. 12.5) – and these [people who said this] were outside [Jerusalem]. You should rather pray that God, Blessed be He, ensure that they want to make peace, and he will make peace between them. Look, in the war between Hyrkanos and Aristobulos, Honi the Circle-Drawer was outside Jerusalem, and those besieging Jerusalem pressed him to pray that

¹²⁹ Marc Saperstein: "Your Voice Like a Ram's Horn." *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1996. 157. Cf. also 158–161 for related sermons. Landau's sermon (in German, with Hebrew characters), was published in *Ha-Meassef*, 5. (1789), subsequently in German by Wolf (*Die Militärpflicht der Juden*. 62f) and others; it was partly translated into Hungarian (omitting the religious exhortations) in 1891 – see [Anonymous]: II. József császár zsidó ezrede [The Jewish Regiment of Emperor Joseph II]. *Hadtörténelmi Közlemények*, (1891), 4. 558–559.

¹³⁰ Aaron Ahrend: תפילות לשלום היילים [Prayers for the Well-Being of Soldiers]. *Alei Sefer*, 24–25. (2015). 299f. The Prussian–Austrian war of 1866 was among the first in which Jews fought each other in great numbers; it was also to some extent a civil war for Germans and for Jews.

¹³¹ Marc Saperstein: *Jewish Preaching in Times of War, 1800–2001*. Oxford – Portland, The Littmann Library of Jewish Civilization, 2008. 79, 84–86, 306f.

¹³² *Babylonian Talmud*, Bava metzia 62a.

Jerusalem and its inhabitants fall into their hands. He answered them: ‘If you want, I can pray for peace between you and them, but this [what you want] I will not do’. And they killed him because he did not want to pray for the victory of those outside. Furthermore [if you proceed as some of you want], there would be antagonistic prayers [by the sides in conflict]. And David who prayed for [the Holy Ark] not to ‘retain’ the descendant of Jonathan [Mefibosheth], in order for him not to be killed by the Gibeonites, did not pray for other [descendants of Saul] to be ‘detained’ [by the Holy Ark] in order for them to be killed.”¹³³¹³⁴

According to the Talmudic discussion and the *Sefer Hasidim*, David with his prayer interceded on behalf of Mefibosheth, son of Jonathan, knowing that someone else would necessarily be chosen to bear the divine punishment (death) in his stead. Yet he refrained from “praying for” (or suggesting) someone else’s demise instead of Mefibosheth. David’s behaviour implies that when an enemy demands that certain specific persons be handed over to them to be killed or abused, it is permitted to pray and to take steps in the interests of some of them, even in a ‘zero-sum’ situation when this will inevitably lead to the “vicarious suffering” of others. This principle was important in later rabbinic discourse, as will be seen in the next section.

Conscription as a collective duty, and volunteering for the army

The modern discussions cited above belonged to the homiletic genre. But Jewish military service was already central to eighteenth century discourse on Jewish emancipation, and was made a halakhic issue by Joseph II, who (for the first time in the modern period) made military service compulsory for Jews in 1788.¹³⁵ Like his other decrees concerning Jews, this decree of Joseph II’s was abolished after his death – for a while, but it remained a pointer for the future. This military service was a sort of collective duty (one that could be discharged in exchange for payment), at least until the 1830s.¹³⁶ It was the duty of the Jewish communities in every region to supply a certain number of conscripts. This duty could often be discharged (collectively or individually) in exchange for payment. Elite groups were either exempt, or its members were able to hire substitutes for themselves, or to evade conscription in other ways. At first Jews were called up to join non-combatant

¹³³ *Babylonian Talmud*, Yevamot 79a, cf. 2Sam 21.1–9. The rabbinic discussion there assumes an ‘ordeal’ of sorts: whoever was “detained” by the Holy Ark was condemned to death (at the hand of the Gibeonites), and whoever was not “detained” by the Holy Ark remained alive; *Sefer Hasidim*, ed. Wistinetzki, no. 1570. 384f.

¹³⁴ *Sefer Hasidim*, ed. Wistinetzki, no. 1570. 384f.

¹³⁵ Erwin A. Schmidl: *Juden in der K. (u.) K. Armee 1788–1918* [Jews in the Habsburg Armed Forces]. Eisenstadt, Österreichisches Jüdisches Museum, 1989. 102f; Silber (2005): op. cit. esp. 20f, 24f.

¹³⁶ This situation changed after the Austro–Hungarian “Compromise” of 1867; see below. More detailed study of the regulations and practices relating to Jewish conscription in the Habsburg Empire in earlier decades has yet to be carried out.

units of the army.¹³⁷ It was virtually self-evident to Hungarian Jewry that some of them could avoid military service in return for payment: the so-called Toleration Tax levied on them (introduced at the turn of the 17th-18th centuries and formally abolished in 1846) was widely understood among the Jewish public – and not without historical reasons – as monetary compensation for being exempt from military service.¹³⁸

Hungarian Jews were indignant at Jewish compulsory military service not, primarily, because it was enforced *in addition* to the Toleration Tax (until the latter was abolished), but because it was incompatible with religious observance. The dominant rabbinic position in Central Europe was to extend Talmudic norms so that rabbis and yeshiva students were exempt from physical service mandated by the state, and the Jewish communities therefore had to proceed accordingly *vis-à-vis* military service. Concrete problems and specific cases raised serious dilemmas for Jewish law with respect to issues such as the permitted ways of selecting conscripts and the conditions whereby substitutes could be recruited.

R. Samuel Landau (1750–1834), unlike his father R. Ezekiel Landau, could not ignore the difficulties of Jews' religious observance in the army, and from 1790 onwards opposed military service by Jews.¹³⁹ Regarding the issue of substitute conscripts, however, his approach was nuanced. The Jewish community (or its elite) cannot devolve the burden of conscription onto 'lower elements' in the community, singling out and 'punishing' them in this way for their non-observant way of life. Nonetheless, they can take steps to secure exemption from conscription for highly regarded members of the community.¹⁴⁰ As a rule the price of someone being exempted was the conscription of someone else, but it seems Landau did not try to draw the fine line between taking steps to exempt someone and acting (directly or indirectly) to support the conscription of another: he did not specify what procedures were permitted to avoid conscription.

Chatam Sofer, in a written halakhic decision (responsum) dated 1830, is more specific on this point. In principle, the obligation of military service falls equally on all members

¹³⁷ Schmidl (1989): op. cit. 103, 106. Combat service (in the infantry) was made possible on a voluntary basis by a 1789 edict concerning the Jews.

¹³⁸ Erzsébet Mislovics: *A magyarországi zsidóság demográfia- és gazdaságtörténete, 1700-1830* [Demographic and Socio-Economic History of Hungarian Jews, 1700-1830]. (PhD-disszertáció) Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2008, 259–320; Géza Komoróczy: *A zsidók története Magyarországon* [History of the Jews in Hungary]. Pozsony, Kalligram, 2011, I. 773–782; Silber (2005): op. cit. 31; Zsigmond Groszmann: *A magyar zsidók V. Ferdinánd alatt (1835–1848)* [Hungarian Jewry under Ferdinand V (1835–1848)]. Budapest, *Egyenlőség*, 1916. 26f; *Első Magyar Zsidó Naptár és Évkönyv* [First Hungarian Jewish Calendar and Annual]. Pest, Landerer és Heckenast, 1848. 257.

¹³⁹ Ludwig Singer: *Zur Geschichte der Juden in Böhmen. Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik* 6. (1934). 214–217.

¹⁴⁰ R. Ezekiel Landau: *Noda bi-Yehuda*. Ashkelon, Makhon Yerushalayim, 1990–2008. *Yore Deah* I, no. 74. The responsum (its date is unknown) discusses at length the underlying rabbinic positions and dilemmas (which recurred in the Holocaust in various forms); see also David Daube: *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. Oxford University Press, 1965. 18–68.

of the community who meet the criteria of the relevant state legislation, and community leaders are prohibited from using military service as a kind of punishment for some of its lax members. Ideally, lots should be drawn. If someone on whom the obligation has fallen wanted to dodge the draft, it is up to him to find a substitute. But at the moment, the author informs us, many non-observant Jews expressly want to be such substitutes, and it is the lesser evil to accept their services, even knowing that they will commit serious religious transgressions in the army.¹⁴¹ R. Meir Eisenstadt (1780–1852), a leading rabbinic authority in Hungary and a disciple of Chatam Sofer, agrees in his 1841 responsum with his master and with S. Landau in prohibiting a Jewish community from sending its members to serve in the army against their will. As for hiring lower elements of the community on a voluntary basis to ‘vicariously endure’ military service, his ruling conforms to his master’s (and is more straightforward than Landau’s): this is permitted. Indeed, in his view, doing this is a “mitzvah” (an obligatory, or at least a meritorious, act).¹⁴²

However, all the rabbinic authorities involved in the pertinent halakhic discourses attest to the sensitivity of the issue, on which they would prefer not to express a binding legal view.¹⁴³

Later in the nineteenth century, universal compulsory military service (introduced in the Habsburg Empire in 1868) made conscription an individual duty. This altered significantly the parameters of the problem that military service posed for the Jewish community. The rabbinic assembly convened by Napoleon, the “Paris Sanhedrin”, declared as early as 1806 that in France and Italy, where Jews already enjoyed equality before the law, it was their duty to obey the laws of the state, and as a corollary those conscripted were exempted during their service from carrying out such religious obligations as were incompatible with the conditions of their army service.¹⁴⁴ As a matter of fact, life in the army was incompatible with many of the duties of an observant Jew. For many Jews wishing to be integrated into society and willing to carry out army service, this was not an impediment; for others, this was actually attractive. This explains why, unlike E.

¹⁴¹ Sofer: *Teshuvot Chatam Sofer*, VI, *Likkutim*, 29.

¹⁴² R. Meir Eisenstadt: *Sheelot u-teshuvot Imrei Ash*. Bnei-Brak, 2007–2013. vol. 3, Yore Deah, no. 52. 124–126.

¹⁴³ Ibid. (refers to R. S. Landau); Sofer: *Teshuvot Chatam Sofer*, VI, *Likkutim*, 29. The reluctance of the rabbinic scholars to deal with the problem (in their halakhic writings, at least), is commented on by Zvi Zohar: *Responen*. In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Dan Diner. Vol. 5. Stuttgart, J.B. Metzler, 2014. 200 (in his brief review of the problem of Jewish military service in responsa literature, *ibid.* 200f).

¹⁴⁴ M. Diogène Tama (ed.): *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin [...]*. Paris, Treuttel et Würtz, 1807. 79; Lipót Löw [Löw] (trans.): *Zsidó valláselvek. Megállapítva a Nagy Sanhedrin által [...]* [Jewish Religious Principles. Established by the Great Sanhedrin [...]]. Pépa, A Ref. Főiskola, 1848. 30f. Löw’s Hungarian translation (unlike widely circulated English translations of the resolutions of the Sanhedrin) follows Tama’s edition, the text of which is published in the 2nd edition of Löw’s translation (in his *Történelmi és vallástudományi értekezések* [Studies in History and Religion]. Szeged, Burger Zsigmond, 1861. 45–109).

Landau, most orthodox rabbis of later times rejected the possibility of volunteering for army service (except as a substitute for another, as mentioned above).¹⁴⁵ R. Eliezer Deutsch (1850–1916, rabbi of Bonyhád) was asked in 1902 whether it was preferable to volunteer for one year of army service instead of doing three years' mandatory service later, when one was drafted, thus saving two years of enforced religious transgression. The answer was in the negative: irrespective of the duration and nature of the transgressions, to commit them voluntarily is more serious than committing them under duress – especially as there was always hope that one might not be called up at all, due to unforeseeable circumstances.¹⁴⁶ Similarly, R. Eliezer David Grünwald of Satmar (1867–1928), in his responsum from the WWI period, generally forbids anyone from arranging for himself, as a substitute for military service, factory work involving violation of the Shabbat laws, since such religious violations (even if they were 'quantitatively' less than in army service) would qualify as voluntary and deliberate. The same arrangement is, however, permissible if military service means front-line service for one, since the latter puts one's life in immediate danger and that is to be avoided even at the cost of – virtually any and all – religious transgressions.¹⁴⁷

Arguments for Jewish military front-line service based on Halakhic grounds

Due to the difficulties of observing religious norms (among them the prohibition of killing), serious religious objections can be raised against the military service of Jews. Nevertheless, we know of no rabbinic statement (at least in Central and Western Europe) prohibiting Jewish military service under the conditions of general (individual) compulsory military service, or openly encouraging defiance. But what, in any case, was the Jewish legal basis for the opposite standpoint: for complying with mandatory military service under foreign rule? Whence, if at all, do Jewish soldiers in the diaspora secure their Jewish wartime 'licence to kill', whether Jews or non-Jews? These were moot questions not often raised (in writing, at least), to which Jewish law (halakha), let it be said at the outset, failed to provide compelling answers. Below we review briefly the three basic directions in which halakha sought to find answers.

1. "The law of the state is the law" (*dina de-malkhuta dina*). Chatam Sofer, like the Paris Sanhedrin before him implicitly, subsumed mandatory military service for Jews under the talmudic category of "dina de-malkhuta dina", "the law of the [non-Jewish] state is

¹⁴⁵ See for example R. Azriel Hildesheimer's position: *Jüdische Presse*, 1. (1870), 7. 54. See also the more explicitly pacifist position of Leiter (1932): op. cit. 76.

¹⁴⁶ Eliezer Deutsch: *Sheelot u-teshuvot Pri ha-sadeh*, vol. 1, no. 38. Paks, M. Rosenbaum, 1906–1915.

¹⁴⁷ Eliezer David Grünwald: *Sheelot u-teshuvot Keren le-David*, no. 100. Satmar, 1929. 119a–120a.

the [binding] law” for Jews.¹⁴⁸ That is, the laws of the state override halakhic obligations. Although this legal principle went through considerable transformations and its scope was substantially expanded in post-talmudic times, this extension of the rule nonetheless raises questions. Chatam Sofer still regarded Jews’ military service as a kind of taxation or forced labour. In his time, this was an adequate interpretation, in line with the basic parameters of classic talmudic discussion on this issue, such as the collectivist nature of duty.¹⁴⁹ Even later, when the draft became an individual obligation, and was extended to regular combat roles, this interpretation was maintained by many rabbinic authorities,¹⁵⁰ although it raised further questions.

Nevertheless, this principle was applied to Jewish military service in an even more radical form and with more radical rhetoric in an article by R. Moshe Shmuel Glasner (1856–1924) of Kolozsvár (Cluj/Klausenburg) and a great-grandson of Chatam Sofer. His argumentation gives us an insight into the considerations of those who adhered to this interpretation – and into their weaknesses. He extended the principle *dina de-malkhuta dina* to include “all state laws that [aim at] strengthening the state and its citizens”.¹⁵¹ The biblical imperative to “live by it” (Lev. 18.5), which overrides virtually all other commandments, is directed above all to the polity (כלל) and the nation (אומה); the life of the individual is of secondary importance, and the individual must sacrifice himself for the sake of the security of his polity or nation. By the terms “nation” and “polity” here Glasner presumably meant the Jews, but in the context of the article he must have been thinking of the Jewish minorities in their respective non-Jewish host-states. If Hungarian Jews – even religious, observant Jews – are not prepared to serve in the army, they endanger the *Hungarian* Jewish community or “nation”/minority. (What might be the price of saving the Hungarian Jewish community in terms of the destruction and endangerment of other Jewish communities [and Hungarian Jewish soldiers]? Glasner

¹⁴⁸ The resolutions of the Paris Sanhedrin made only relatively moderate concessions regarding religious issues to external political expectations, despite immense pressure. Remarkably, R. David Sintzheim, the spiritus rector of these resolutions, was held in high regard and later eulogised by Chatam Sofer. Simon Schwarzfuchs: *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979. 115f.

¹⁴⁹ *Babylonian Talmud*, Bava bathra 8b; the terms *angaryah* and *ukhluzah* (both Greek loanwords) are usually taken to mean “forced labour”.

¹⁵⁰ Israel Meir ha-kohen Kagan: *Mishnah berurah*. Warsaw, 1884–1907. 329.17; Uriel Banner: הרב ישראל מיר האהרן קאגאן [The Sword of One Against His Brother in WWI]. *Ha-Maayan*, 55. (2014), 15. 28f.

¹⁵¹ Moshe Shmuel Glasner: [no title]. *Tel Talpiyot*, 25. (1915–1916), 22, no. 174. 247. The author derives his position essentially from Maimonides (*Mishne Torah, Hilkhoh Melakhim u-milhamot*, 7.15) whose position, in Glasner’s interpretation, is that obedience to all royal decrees is a basic interest of the entire people and polity, since disobedience “imperils internal and external peace”. Whether or not this interpretation is correct, Maimonides’s view relates to a Jewish state, whereas Glasner’s relates to a non-Jewish state. Glasner combines the purported Maimonidean rulings with the well-known rabbinic saying: “Pray for the welfare of the government since, but for fear of it, men would swallow each other alive” (Avot 3.2), which addresses, primarily, Jews living under foreign rule.

did not discuss this complicated issue, nor could he realistically have been expected to do so.¹⁵²) And in general, Jews of the locality must be prepared to sacrifice themselves for the security of the non-Jewish polity/nation of which they are citizens.¹⁵³ This is their sacred duty: in fact, a “sanctification of God’s name” (הַקְדוּשָׁה).¹⁵⁴

2. “Optional war” (*milhemeth reshut*) and “obligatory/meritorious war” (*milhemeth mitzvah*). The extension of *dina de-malkhuta dina* to include armed military service is difficult in and of itself. Another major premise of Glasner’s argument, however, is to place the wars of non-Jews, and – as a consequence – Jewish military service, in modern times, technically under the rubric of “optional war”, *milhemeth reshut*.¹⁵⁵ Norms applicable to such “optional [Jewish] wars” in halakha (according to Maimonidean rulings, for example) are then applied by him to these modern wars of non-Jewish nations. Just as the Jewish soldier in biblical times was supposed to take part even in his nation’s “optional war” without fear and with a willingness to sacrifice himself, so he is expected to do the same in modern wars of the ‘nations’ (i.e. in WWI, too), because the “lifeblood of all Israel (!) depends on him”. And of course, just as in such optional wars of old, the Jewish soldier was exempted from certain dietary and other prohibitions, so too he is in modern wars.¹⁵⁶

R. Meir Eisenstadt already argued that modern wars between nations should be regarded as “optional wars” in key halakhic contexts.¹⁵⁷ R. Mordechai Leib Winkler (1845–1932) of Mád also maintained this halakhic position during WWI, at least in one specific context.¹⁵⁸ This halakhic position, however, is problematic and was not shared by all rabbinic authorities, neither in Hungary nor elsewhere.¹⁵⁹

Winkler elsewhere uses similar arguments but a different interpretation regarding the participation of his Jewish fellow citizens in WWI: “obligatory/meritorious war”.¹⁶⁰

¹⁵² Cf. Banner (2014): op. cit. 30f.

¹⁵³ It is hard to escape the impression that just as the term “our nation” (*ammenu*, עַמֵּנוּ) in Glasner’s usage here refers to Hungarians as well as the Jewish “nation” in Hungary (cf. Zohar [2011–2017]: op. cit. 201), so his alternative term for ‘nation’: *umma* (אומה) refers to (non-Jewish) “nations” as well as the Jewish nation, and the biblical imperative to “live by it” is understood as somehow applicable to, or more precisely, heeded by, the “nations”.

¹⁵⁴ Glasner (1915–1916): op. cit. 248f.

¹⁵⁵ In talmudic law “optional wars” are wars of conquest declared by the Great Sanhedrin to enlarge the borders of Israel.

¹⁵⁶ Glasner (1915–1916): op. cit. 249, in a long citation of Maimonides, see the reference above in n. 277.

¹⁵⁷ Eisenstadt (2007–2013): op. cit. 125–126.

¹⁵⁸ Mordechai Winkler: *Levushei Mordekhai*, vol. 4, *Likkutei teshuvot*, no. 157. Brooklyn, New York, 2011. 101.

¹⁵⁹ See e.g. Shimon Pollak: [no title]. *Tel Talpiyot*, 25. (1915–2016), 9, no. 76. 97–101.

¹⁶⁰ This concept is somewhat controversial in rabbinic law; the mainstream view is that it involves wars related to the conquest and defence of the Promised Land. Be that as it may, these are wars of a ‘Jewish’ army.

This rubric, applicable in certain circumstances, has a long prehistory.¹⁶¹ Such wars were often termed “obligatory wars” in a quasi-halakhic sense in homiletic or political contexts, by Hungarian orthodoxy in WWI, too.¹⁶²

3. “The law of the pursuer” (*din rodef*). The third way of looking at modern wars halakhically was through the prism of “the law of the pursuer” (*din rodef*). This principle is summarised in the Talmud by the saying “if someone comes to kill you, hurry to kill him first”. This licence to kill in self-defence was developed and extended into a third-party *obligation*, under certain circumstances, to neutralise (if there is no other option, to kill) the “pursuer” in order to save innocent lives that he endangered.¹⁶³

In the early phase of WWI (in 1915) a Jewish soldier raised some religious issues with R. David Zvi Katzburg, the editor of *Tel Talpiyot*, a rabbinic journal published in Hungary. One was the ‘classic’ question whether a *kohen* who has killed others in war is entitled to carry out the liturgical role of the *kohanim* (the priestly ‘caste’) in executing the priestly blessing.¹⁶⁴ In his answer the editor relies on an old halakhic position to the effect that if the *kohen* killed someone under external duress (not as a soldier in war), he can continue to carry out the priestly blessing. Furthermore, he argues that the enemy is a “pursuer” and killing him in self-defence incurs less bloodguilt upon the *kohen* than if he carried out the killing under duress. The respondent (the editor) thus regards killing in war as a special case of the “law of the pursuer”. In a similar vein, in an open letter of encouragement to his nephew serving in the army, Katzburg writes in his periodical in September 1915: “We swore loyalty to the king [of Hungary, the Emperor Franz Joseph] and to the country [...] and were we not obliged to enlist, we should do

¹⁶¹ Winkler (2011): op. cit. no. 156. 100f (originally published in *Tel Talpiyot*, 24. [1916], 8, no. 59), and *ibid.* vol. 1, *mahadura tinyana*, no. 17. 214. In *ibid.* vol. 4, no. 156. 101 reference is made to the cited responsum of R. Meir Eisenstadt, and it is argued that “when the enemy invades, robs, loots, and kills, as was the case [...] in Galicia [when it was invaded by the Russian army], then it is certainly a mitzvah and an obligation [for Jews to join the army and fight the invaders]”. An almost identical statement is made concerning the Galician front in *ibid.* vol. 1, *mahadura tinyana*, no. 17. 214. The latter responsum cites in support a statement by R. Yoel Sirkes (1561–1640), who seems to regard joint military action by Jews and non-Jews to rescue Jewish and non-Jewish captives a “*mitzvah-war*” and an “obligatory war” (see Yoel Sirkes: *Bayit Hadash*, Orah hayyim. 249.1). Here, WWI is effectively compared to a rescue operation – a questionable comparison. The disputes about the applicability of the ancient halakhic categories of war to later diaspora situations go back to R. Jacob b. Asher and R. Josef Karo (see Kahana [1973]: op. cit. 167f), but advocates of this legal analogy failed to define its scope with sufficient precision.

¹⁶² Such was the case in a war-related call in December 1916, signed by five leading rabbinic authorities in Hungary: “Kol kore el ha-rabbanim”.

¹⁶³ *Babylonian Talmud*, Sanhedrin 72a–74a.

¹⁶⁴ See e.g. [Anonymous]: Timely issue. For related issues and further references, see Josef ha-kohen Schwartz: *Vayitzbor Josef*, no. 36.2. 117f. Priests were prohibited or exempted from military service in many ancient cultures. A similar position was adopted by most Christian denominations and states until the rise of nationalism in the nineteenth century.

so voluntarily – especially against the Tsar, a rabid and cruel Jew-hater even in his own country; if someone comes to kill you, hurry to kill him first”.¹⁶⁵

The “law of the pursuer” argument later met with opposition on the pages of *Tel Talpiyot* itself.¹⁶⁶ In his above-mentioned halakhic essay Glasner also touched upon the problem of Jewish fratricide in modern warfare. He argued that the prohibition from killing (איסור רציחה) in Jewish law is irrelevant to modern Jewish military service in the diaspora. It is overridden by the obligation to go to war, which derives from the imperative to “live by it”. Here the author follows an interesting inverted logic and a ‘reductio ad absurdum’-type of reasoning. Were that prohibition in effect, he says, it would immediately trigger (and reinforce) the norm that “one should be killed rather than transgress the prohibition” of any of the three cardinal sins, killing being one of them. However, this injunction would be absurd on the battlefield¹⁶⁷ and cannot be applied, since the obligation of Jews to join the army overrides (in his view, as we have seen) every other precept, due to the overwhelming force of the rule that “the law of the state is the law”. What is interesting for us in this context is that in his argument Glasner highlights, in passing, the internal contradiction of justifying Jewish front-line service by the “law of the pursuer”.¹⁶⁸

¹⁶⁵ David Zvi Katzburg: Iggeret Tzedek [Honest letter]. *Tel Talpiyot*, 25. (1915–1916), 2. 19. It seems Katzburg endorsed voluntary service “especially against the Tsar” since in his view the war can be considered, from a halakhic standpoint, a military campaign to save the lives of East European Jews. Such an assessment raises numerous questions, of course. If the life-saving character of the war is not obvious, then it is difficult, from a halakhic point of view, to encourage Jews to do military service on a voluntary basis; cf. above, the end of the section on conscription.

¹⁶⁶ R. Judah Leib Steinmann reportedly ruled in a specific case during WWI (no date is given) that a Jewish soldier (serving in the German army) did not need to “atone” for killing another Jewish soldier (serving in the Russian army), since his killing was justified by the “law of the pursuer” – even if this principle is applicable to all Jewish soldiers serving in the various Great War armies. A student of R. Steinmann challenged this reasoning; Banner (2014): op. cit. 31f. (Apparently, the author was unaware of the similar, but seemingly much earlier, challenge to the application of the “law of the pursuer” in WWI by Glasner, see below.) But, as the author of the article observes, even if the “law of the pursuer” is applicable *post hoc* (*bediavad*) to all Jewish soldiers in opposing trenches in cases of ‘fratricide’, in the context of atonement, this does not necessarily justify Jewish front-line service in the first place.

¹⁶⁷ Cf. however Banner (2014): op. cit. 29f.

¹⁶⁸ In regulating the behaviour of Jewish soldiers in war, when, on opposing sides of the conflict, they cannot even identify each other as Jews and cannot be sure about the intentions of each other, Jewish law necessarily makes symmetrical assumptions with regard to Jewish soldiers on whichever side. The relevant part of Glasner’s argument may be reconstructed as follows. A Jewish soldier cannot treat a Jewish soldier (bound by Jewish law) on the other side of the trenches as someone to whom the category of one who “comes to kill you” (an “aggressor”) is applicable, because the former (presumably also bound by Jewish law) must be ruled by the norm of “one should be killed rather than transgress” the prohibition of killing. From this seemingly paradoxical situation Glasner infers that normal halakhic notions of “killing” and “aggression” are objectively inapplicable in the regulation of Jewish front-line service in wars of non-Jewish nations. The only meaningful halakhic justification for the combat service of Jews in such wars is that their service in the army of their homeland is a battle for the collective survival of the Jewish community of their own country.

Even for countries and periods when there was general mandatory military service, we find no compelling halakhic arguments for Jewish military front-line service.¹⁶⁹

Orthodox Jewish patriotism in WWI

Orthodox Judaism, in Hungary as elsewhere, displayed a broad range of politico-religious attitudes to WWI. In this section we review these, particularly as they relate to military service, presenting a number of characteristic views. Hungarian orthodoxy was generally speaking loyal to Hungarian nationalism in the form that it emerged in the nineteenth century. Rabbinic authorities in Hungary not only endorsed, on halakhic grounds, Jews' front-line service during WWI, they sometimes even endorsed it enthusiastically. According to a famous ancient rabbinic exhortation attributed to R. Hanina, deputy High Priest: "Pray for the welfare of the kingdom [government], for were it not for the fear of it, men would swallow each other alive".¹⁷⁰ This saying should be seen primarily against the backdrop of its original historical context, namely with reference to Roman rule in the Holy Land in the first century.¹⁷¹ The editor of *Tel Talpiyot* endorses this saying with reference to political partisanship in modern, peaceful times. Such partisanship and infighting, even if it is harmful, does not alter the basic fact that all these competing factions and parties are each filled with "patriotism" (פאטרייטיסמוס) in their own way. Currently, however – writes the editor, it seems, in August 1914 – there is a national consensus about the necessity of war, and there is no issue of partisanship. "Our glowing love for our king and homeland is nurtured not only by understanding and intellect, but also by religious duty [...]"¹⁷²

¹⁶⁹ For a further possible halakhic way of neutralising the prohibition to kill, for Jewish soldiers, see *Mishnah Sanhedrin* 9.2; *Babylonian Talmud*, Sanhedrin 79a (and parallels); *Maimonides*, *Mishne Torah*, *Hilkhot Rotzeah u-shemirat nefesh* 4.1–9 and 6.3–8; and cf. Banner (2014): op. cit. 29f.

¹⁷⁰ Avot 3.2. The saying recalls the Hobbesian notion of "bellum omnium contra omnes".

¹⁷¹ This understanding is corroborated by the fact that the standard Hebrew text (reflected also in the translation above), seems to be somewhat corrupt or doctored, since most textual witnesses read "we would swallow [each other alive]" (cf. Ps. 124.3) instead of "men would swallow [each other alive]"; see Tractate Avot Through the Ages, 113. This textual version particularly squares with the ancient Jewish view that the destruction of Jerusalem was above all a catastrophic outcome of Jewish civil war.

¹⁷² David Zvi Katzburg: *Takkanat agunot* [Ruling on the Relief of Abandoned Wives]. *Tel Talpiyot*, 23. (1913–1914), 23, no. 247. 239f. Concerning the phenomenon of orthodox Jewish patriotism in Hungary in general, rich material is presented in Jehuda Hartman: האורתודוקסיה. הלא מולדת. בהונגריה מאמנציפציה לשואה [Patriots Without a Homeland. Hungarian Jewish Orthodoxy from Emancipation to the Holocaust]. The Open University of Israel Press, 2020; the material relating to WWI (pp. 118–123) is, however, very limited there.

Chatam Sofer's prayer in times of war (cited above) was revised and reissued in many countries and on numerous occasions during the nineteenth and twentieth centuries.¹⁷³ The version printed in Hungary (by the publishers of *Tel Talpiyot*) at the beginning of WWI as a folded single-sheet leaflet of four pages, not only contains stylistic changes, but also introduces new elements into the supplication:

Our God and the God of our fathers [...] let Your mercy suppress Your anger, let Your mercy prevail over Your other attributes [...]. Abolish¹⁷⁴ the harsh and evil afflictions that smite us and your whole people, Israel [...]. Defeat and humiliate all our enemies and all the enemies of our homeland seeking to do us harm [...]. Plant wise counsel in the heart of our pious and majestic King, Franz Josef I, and the hearts of Wilhelm II, glorious Emperor of Germany [...] and their dignitaries, to the benefit of our brethren and all the inhabitants of their countries. [...] Let the land be tranquil and save us from war [...]. May God arise; may their enemies be scattered, and may those who hate them flee before them [...].¹⁷⁵

A number of elements in this prayer deserve attention. First, it asks for divine favours for earthly kings. “King” here refers to earthly rulers, the sovereigns of the “Central Powers”, rather than to God, as in Chatam Sofer's original prayer. Particularly daring is the paraphrase of the Mosaic supplication to God: “may *your* enemies be scattered [...]” (Num. 10.35) here found as “*their* enemies [...]”. Those described as *God's* enemies in the biblical prayer are replaced here by the *sovereign's* enemies.¹⁷⁶

Secondly, there is a shift in political geography. The prayer of Chatam Sofer, as well as similar earlier prayers and ideas cited above, see war and other calamities from a local perspective, as protecting the Jewish community of a “city”, while this new version is formulated in terms of the national Jewish community of the “homeland”. In premodern times the ‘fate’ of Jewish communities in many respects depended on, and was negotiated with, local non-Jewish powers within limited geopolitical areas, such as

¹⁷³ To date no research has been done on the history and bibliography of these re-workings and reprints. In addition to the version cited below, another version was distributed in WWII-times in Palestine; see Joseph Unna: תפלה לשעת מלחמה מאת מרן ההתם סופר זיע“א [Chatam Sofer's Prayer in Times of War]. *Bet-hakneset*, 3. (1947–1948), 18. 329; cf. Ahrend (2015): op. cit. 305.

¹⁷⁴ The word תתבטל should be emended to תבטל, as we indeed find in a later version of this publication: Prayer in Times of War [...] [2].

¹⁷⁵ Prayer in Times of War [...] [1]. There are only minor textual differences between a later version (Prayer in Times of War [...] [2]) and the present one: 1. the title-page of the later version is slightly different; it declares that the prayer is for liturgical use in Budapest's Rumbach Synagogue; 2. the later version adds “Sultan Mehmed V” to Franz Josef and Wilhelm II; 3. it adds a clause to the concluding blessing; 4. see the previous footnote.

¹⁷⁶ Along similar lines, this prayer easily switches from “our enemies”, i.e. the enemies of the Jews, to “their enemies”, i.e. the enemies of the Central Powers, effectively conflating the two. It is nowhere specified that by “us” are meant Jews living in countries of the Central Powers, although at one point the text suggests this by juxtaposing “our enemies” with “all the enemies of our homeland”.

cities or provinces.¹⁷⁷ In modern times, with the rise of absolutism and nationalism, it was large social and geographic units (such as the country or the state) that increasingly defined the contours of Jewish ‘communities of fate’. And modern warfare, for objective reasons, strengthened and intensified the ‘community of fate’ of Jews with their respective non-Jewish host nations, at the expense of Jewish cross-border, transnational solidarity.¹⁷⁸

Finally, this latter prayer also has a “negative”, maledictory edge: it curses the enemy, and primarily the external enemy.

These novel elements of the prayer (its politico-theological, politico-geographical and maledictory angles) clearly show that Chatam Sofer’s original prayer has been remodelled along the lines of the old Jewish prayer, rooted in medieval Jewish liturgy, for the welfare of the ruler (or the government).¹⁷⁹ In past centuries most versions of this old prayer – known as the *Ha-noten teshua* (“Who gives salvation”) – included a clause saying: “May [God/the sovereign] subdue nations under his [the sovereign’s] feet,¹⁸⁰ and make those who hate him [the sovereign] fall before him [the sovereign] [...]”.¹⁸¹

Relatively little is known about the history (and textual history) of this prayer.¹⁸² Some earlier versions notwithstanding, the prayer started to crystallise and spread from

¹⁷⁷ Since antiquity, communal fasts, the primary *ad hoc* communal ritual responses to natural and other calamities, were held at the ‘city’ level. The word ‘*medinah*’, meaning ‘state’ in modern Hebrew, usually meant ‘city’ or ‘province’ in ancient and medieval Hebrew.

¹⁷⁸ See Hayim Josef David Azulai: *Tefilla bi-sheat milhama* [Prayer in Times of War]. *Vaylakket Josef*, 17. (1914–1915), 5. 39, the pleas of which centre around the “city”, its “vicinity” and “neighbouring cities”. “Our land” and “our land’s borders/vicinity” are also mentioned, but these terms seem to be geographical rather than political terms. See more on this prayer in the next footnote.

¹⁷⁹ The war prayer composed by R. Hayim Josef David Azulai (1724–1806), published also in the rabbinic periodical *Vaylakket Josef* in January 1915 (Azulai [19014–1915]: op. cit.) may also have had an impact on this expanded version attributed to Chatam Sofer. The book of prayers from which this supplication was taken (Hayim Josef David Azulai: *Avodat ha-kodesh*. Pressburg, Josef Schlesinger, 1857. 55a) was published dozens of times from 1804 onwards: in Pressburg alone it went through four printings between 1857 and 1862.

¹⁸⁰ The phrase “subdue [...] feet,” is based on Ps. 47.4: “May He [God] subject/He [God] subjects peoples to us, nations under our feet” (ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלנו).

¹⁸¹ This prayer was (and is still) recited in many diaspora communities, following the Torah reading on Shabbat. The translation of the excerpt above follows the text of the prayerbooks *Siddur Hedyon lev*, p. 308, and *Seder Avodat Yisrael*, p. 231: “[...] וידבר עמים תחת רגליו ויפיל שונאיו לפניו [...]” (‘[...]). For slightly different versions see *Otzar ha-tefillot* (Nusah Sfarad). Vilna, 1914. 359a, and *Siddur Lublin* (1647–1648, apparently wrongly dated on the title page 1677–1678), as cited in *Siddur [...] Shabbetai Sofer*, vol. 2, ed. Yitzhak Satz – David Yitzhaki. Baltimore–Toronto, Yeshivat Ner Israel, 1987–2007. 379.

¹⁸² On the history of the *Ha-noten teshua*-prayer, see Aaron Ahrend: *פרקי מחקר ליום העצמאות* [Israel’s Independence Day]. Ramat Gan, The Office of the Rabbi of the Campus of Bar-Ilan University, 1998. 176–187, esp. 180–187; Yoel Rappel: *התפילה לשלום המדינה* [The Prayer for the Well-being of the State. Between Prayer and Politics]. S.l., Kinneret, Zmora-Bitan, 2018. 50–59, esp. 55–57; Barry Schwartz: ‘Hanoten Teshua’: The Origin of the Traditional Jewish Prayer for the Government. *Hebrew Union College Annual*, 57. (1986). 113–120.

Sephardic communities to other parts of Europe only in the age of printing, that is, in the sixteenth century. Interestingly, however, the first rabbinic source in which this prayer is mentioned in some detail, dating from the fourteenth century, already states:

And [after Torah reading] it was customary to bless the king and to pray to God that He help him and strengthen him over his enemies, as [the Holy Writ] says: “And seek the peace of the city where I sent you into exile, and pray to God for it; for in its peace shall you have peace.” [Jer. 29.7] And [seeking] “the peace of the city” [means] that he shall pray to God that the king shall defeat his enemies. And we read in the first chapter of Tractate Avoda Zara [3b–4a]: Rab Judah says in the name of Samuel: Why is it written: “And you made man as the fishes of the sea [...]” [Hab. 1.14]? – For, just as among the fish of the sea the greater swallow up the smaller, so with men: were it not for fear of the kingdom, men would swallow each other alive. This is indeed what we learnt: R. Hanina, the Deputy High Priest, said: Pray for the welfare of the kingdom, for were it not for the fear of it, men would swallow each other alive.¹⁸³

Thus, the negative element (the petition for divine assistance to the ruler against his enemies) was apparently a core element of this prayer already in the Middle Ages, at least in many places and in many versions. In later centuries, however, first the ‘theological correctness’ of the above-mentioned negative, militant clause was challenged, then its political correctness was eroded. In relation to this prayer a distinction between internal and external enemies was drawn by rabbinic scholars in the early modern period. At the same time, a growing sensitivity towards the difference between ‘negative’ and ‘positive’ prayers came to the fore. R. Abraham Abele Gombiner (c. 1635–1682, author of an authoritative commentary on the first part of the Shulhan Arukh), offered a restrictive interpretation of this liturgical custom. Jews praying for the welfare of their king should not pray for the demise of his foreign enemies, since similar behaviour by Jews on the enemy’s side would lead to contradictory prayers that would cancel each other out.¹⁸⁴ Praying for the fall of the king’s or the kingdom’s *domestic* “despisers”, enemies (שׂוֹנְאֵי), however, is permitted.¹⁸⁵ This understanding assumes that the Jewish communities of a given “state” are all loyal to the ruler (or the ruling power) – an assumption which became more and more unrealistic as old autocratic regimes lost ground and Jewish emancipation progressed. In any case, in the nineteenth and twentieth centuries this malignant, militant part of the *Ha-noten teshua* prayer, and often the entire prayer, was

¹⁸³ *Sefer Rabbenu David Abudarham*, vol. 1, ed. Menahem Abraham Braun. Jerusalem, 2001. 301f.

¹⁸⁴ Cf. the text cited above from *Sefer Hasidim*.

¹⁸⁵ Abraham Abele Gombiner: *Magen Abraham*, to Shulhan Arukh, Orah hayim 284.7; see the exposition of Gombiner’s terse formulation in the supercommentaries of Kolin, *Mahazit ha-Sheqel* and Eibenschütz, *Levushei Sered*, ad loc. It is unclear what was the actual text of the prayer commented on by Gombiner, but it seems that the first half of the clause (“May [God/the sovereign] subdue nations under his feet”) was not part of it, since that part seems to be incompatible with his interpretation. The supercommentaries mentioned do not touch upon this problem. Ignoring Gombiner’s warning, Chatam Sofer’s prayer addresses external as well as internal enemies. For the distinction between negative and positive elements in such war prayers, see also Saperstein (2008): op. cit. and cf. Josephus’s story about Honi the Miracle maker, above.

dropped altogether from many prayerbooks (and communities).¹⁸⁶ Yet we find it in its full glory in WWI Hungarian Neolog wartime prayerbooks.¹⁸⁷

Were there political calculations behind the composition of this prayer (in its various forms)? It is likely that there were. Was the recital of this prayer mere lip-service? Often it probably was – and often it was not. Some ambiguities are inherent in this prayer, as in the diaspora situation itself;¹⁸⁸ the subtext of its recital in concrete situations depended on the circumstances.

Censorship and self-censorship also played a role in public Jewish responses to WWI. Rabbinic periodicals attest to this impact, both directly¹⁸⁹ and indirectly. As for the latter, it is quite clear, for example, that the expansion, revision and publication of the original war prayer of Chatam Sofer was partly designed to appease the authorities. The attribution of this revised version, too, to Chatam Sofer vested it with authority in the eyes of Jews and non-Jews alike. At the same time, there is little doubt that many orthodox Jews could fully identify with this revised (or actualised) prayer, just as they identified fully with the war aims of the Central Powers, especially on the Eastern front, against an anti-semitic Russia.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Thus, for example, in the prayerbook *Siddur Divrei Tsaddikim* (published in 1848 by Isaac Leeser, an influential orthodox rabbi in the United States). 107–109.

¹⁸⁷ *Paizs és vért. Imádságok izraelita vallású katonák számára* [Shield and Armour. Prayers for Soldiers of Israelite Faith]. Budapest, Országos Rabbiegyesület, 1916, Hebrew part, p. 3, including the two ‘militant’ clauses and an additional one. Yet the Hungarian version (*ibid.* Hungarian part, p. 3f) departs freely from the original and avoids militant formulations.

¹⁸⁸ The earliest known occurrence of the *Ha-noten teshua*-prayer is in a fifteenth-century prayerbook from Spain, which apparently “blesses” Ferdinand V, responsible for the (later?) expulsion of the Jews. The *Ha-noten teshua*-prayer published in *Otzar ha-tefillot*, 359a, for example, blesses Tsar Nicholas II, a notorious antisemite (reigned 1894–1917). One also finds there a footnote, referring (besides Ezra 6.10) to Baruch ben Neriya (the scribe of the prophet Jeremiah) who from Babylon urged the Jews of Jerusalem to pray for Nebuchadnezzar, a Jew-hater *par excellence*. (Baruch 1.10ff). This reference could be easily read in context as subversive, although it is likely to have been taken from the erudite (and politically neutral) commentary in an earlier prayerbook (*Siddur Hegyon lev*, 308). Cf. also Schwartz (1986): *op. cit.* 119. A more sophisticated reading of the prayer shows that the prayer is as much a curse as it is a blessing. Ahrend (1998): *op. cit.* 186–187; Rappel (2018): *op. cit.* 46, 56.

¹⁸⁹ In the periodical *Vaylakket Josef*, a letter from the editor apologises to contributors and readers for not publishing more pieces related to politics and war: “I am under [censorial] control הַגְנִי עוֹמֵד הַבְּקוֹרָה (הַבְּקוֹרָה) – Schwartz: Editorial notes [1]. Another editorial states that “we [the journal] need to be very careful about everything we publish (צְרִיכִי לְדַקֵּק הֵיטֵב בְּכֹל עֲנִין וְעִיִּין) since “everything is censored by the state (כָּל דְּבַר נִדְפֵס עוֹמֵד תַּחַת בְּקוֹרַת שֶׁל צְעֵנוֹר מֵהַמְּשִׁלָּה) – Schwartz: Editorial notes [2]. The specific mechanisms and parameters of censorship during WWI in the Hungarian Jewish context have yet to be studied.

¹⁹⁰ See above the text at note 291, and notes 287 and 332. See Marsha L. Rozenblit: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I*. Oxford, Oxford University Press, 2001. 86–89.

Other war prayers and variants also circulated in WWI among Hungarian Jewish orthodoxy, and a synoptic view of them can give us some idea of the editors' political mindset. There was, for example, a shorter war prayer – apparently a shortened version of the long version attributed to Chatam Sofer discussed above. This short version lacks all the strikingly patriotic and militant parts of the longer version.¹⁹¹ It is not attributed to Chatam Sofer (at least, not in the publication we refer to), yet one's impression is that in spirit it is closer to Chatam Sofer's original than the expanded version published in his name. The comparison of this short version with the long one puts into high relief how, and how far, editors of the expanded version tried to accommodate to the patriotic-political atmosphere of war sweeping Hungary.

Let us turn to other voices and registers. We have seen that according to R. Moshe Glasner, Jewish mandatory military service (in 'defence' of one's homeland) is a "sanctification of God's name". Glasner in fact extols Jewish army service in even more daring terms. In his view, there is no greater "sanctification of God's name" than the fight of "us, those of the Jewish religion" (אנו בני דת יהודי) "for our people and homeland" (לטובת עמנו וארצנו); and he compares the heroic deeds of Jewish soldiers in wartime to the Temple service of *kohanim*.¹⁹² There is no reason to question the sincerity of his views, despite the fact that he was also a religious Zionist (i.e. a messianic Zionist, one way or another) as well as a Jewish "nationalist".¹⁹³ Such views are not incompatible with diaspora patriotism.

We find another example of this – in Hungary relatively rare – combination of diaspora patriotism and religious Zionism in the writings of R. David Zvi Katzburg. Throughout WWI, the journal he edited, *Tel Talpiyot*, devoted considerable space to war-related issues in a variety of genres. Katzburg himself published numerous such articles. We have seen how he encouraged his (orthodox) nephew to serve on the front-line. In one of these articles on war-related issues (apparently written before the end of 1914),¹⁹⁴ he emphasised that redemption is a slow and gradual process under the guidance of divine providence, which would begin with the return of a small group of Jews to the Holy

¹⁹¹ "Our God [...] let Your mercy suppress Your anger [...]. Abolish harsh and vicious decrees over us and over the entire House of Israel [...]. Defeat and humiliate all our enemies seeking our harm [...]. Let the land be tranquil, and save us from war [...]" – *Vaylakket Josef*, 17. (1914–1915), 11–12 (early May 1915). 68. Note particularly the omission of "and all the enemies of our homeland" after "our enemies", and of the sentence "May God arise; may their enemies be scattered [...]".

¹⁹² Glasner (1915–1916): op. cit. 248f.

¹⁹³ Moshe Shmuel Glasner: דער ציאניסמוס אונד זיינע נעבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן [Der Zionismus und seine Nebenerscheinungen] (German in Hebrew characters). Klausenburg, Weinstein und Friedmann, 1920. English translation: [Zionism in the Light of Faith], trans. Naftali ben Menahem. Although Glasner's involvement with Zionism became more articulate and intensive after WWI, he famously participated at the first Congress of religious Zionism (Mizrahi), which took place in 1904.

¹⁹⁴ Katzburg: Summer and Winter [1]. The article offers comments on Psalms 126–127, which speak of the return to Zion.

Land, with the approval of non-Jewish political powers,¹⁹⁵ after the war. That approval would not be achieved by self-reliant activism, such as Zionist politicking. It would be a quasi-natural process – similarly to other processes involving instincts, like procreation, birth, or, for that matter, self-defence – in which man plays a definite, but limited role. This process would be triggered by the current turmoil and international recognition of the Jews’ sufferings. Katzburg repeated these ideas six months later, again emphasising the ancient Jewish eschatological metaphor of “birth pangs”. In the divine plan their current suffering in the Great War are designed “to purify hearts and build character,” in order to enable Jews to participate in the renewal of Jewish life in the Holy Land.¹⁹⁶ It seems, then, that for Katzburg military service (especially in combatant roles) was an integral part of the education of his nation. This character-building programme also included military training, providing Jews with the basic skills to defend themselves, in due course, in the Holy Land.¹⁹⁷

However paradoxical it may sound, Zionist patriotism, including religious Zionist patriotism as well as voluntary front-line service, was a widespread phenomenon in WWI in all the countries that were at war.¹⁹⁸ As a German Jewish Zionist leader, Kurt Blumenfeld wrote in 1915: “We nationalist Jews are imbued with the recognition that whoever is loyal to the Jewish nation cannot be disloyal to the German fatherland”.¹⁹⁹ Here Blumenfeld’s distinction between “(Jewish) nation” and “(German) fatherland” should

¹⁹⁵ These ideas show the influence of R. Zvi Hirsch Kalischer (1795–1874), to whom the author himself makes reference: Katzburg: Summer and Winter [1]. 74. On Kalischer, see Jody E. Myers: *Seeking Zion. Modernism and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalischer*. Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2003, esp. 156.

¹⁹⁶ Katzburg: Summer and Winter [2]. 208. The article ends with profuse blessings for the “king”, his leading commanders and ministers – one of the passages in his articles which seem as if aimed directly at the censor.

¹⁹⁷ Kalischer himself emphasised the need for security arrangements for Jewish colonies in the Holy Land, although he envisioned hiring “security firms”; Myers (2003): op. cit. 175, 179.

¹⁹⁸ David Aberbach: *Zionist Patriotism in Europe, 1897–1942: Ambiguities in Jewish Nationalism. International History Review*, 31. (2009), 2. 268–298. The Zionist organisation of Galicia called on Jewish youth under the age of conscription to volunteer for the army, *Egyenlőség*, 33 (1914), 16. 9. Zionists in Germany (Aberbach [2009]: op. cit. 287) hurried to join up, as did members of the Makkabea Zionist university student movement in Hungary. For the latter, see Hameiri (1952): op. cit. 187. (The other English translation by Yael Lotan omits the entire passage here [p. 221].) See, however, the editorial note in Hameiri (1952): op. cit. 219, correcting the factual error of the author (who himself was a member of that organisation and enlisted in the army). In connection with this superb novel-memoir of a soldier in WWI, it is worth mentioning that Arnold Robinson, the “Publicity Director” of Vantage Press, writes in a letter (found in a copy of Freedman’s translation in the holdings of the National Library of Israel) to the editor of the *Detroit Jewish News* (dated January 1952): “As you probably know, this is the first modern Hebrew classic to be translated into English [...]”

¹⁹⁹ Aberbach (2009): op. cit. 285.

be noted. This double bond can be conceptualised in various ways, but ultimately it was the Jewish minority diaspora-situation that made it possible.²⁰⁰

Besides self-censorship we see also apologetics at work. A halakhic question related to WWI is asked of R. Elazar Löw (1839–1918, rabbi in Sátoraljaújhely and later Ungvár [Uzhorod] concerning a ritual slaughterer who carried out front-line service during the war. Can his re-employment by his community be made contingent on his confessing the possible religious transgressions he may have committed during his army service? R. Löw answers this question in the negative.

Such a stringent view would harm the standing of all [Hungarian] Jewry. It would enable some [non-Jews] to argue that “Jews hate us and not only do they fail to respect those [among them] who join up to fulfil their obligations and defend their homeland, but they actually punish them for doing so.” So we would only provide grist to the mill of those who hate us. In fact, the truth is that we Jews love our glorious king and fellow citizens, heart and soul.²⁰¹

Last but not least we must mention the voice of political indifference. It is fair to say that much of Hungarian Jewish Orthodoxy (including its leadership) looked at the Great War not from a political angle, but primarily through the prism of the millennia of Jewish suffering in the diaspora and the religious responses to it. R. Yehuda Grünwald of Satmar (1849–1920) was pressed to take action, along with leading rabbinic authorities, to intervene with the “king” to abolish decrees that hit Judaism hard, presumably meaning, in the first place, conscription. His response was that a country-wide fast²⁰² would be the appropriate action to take in response to the suffering of Jews. Such a fast (and its attendant rituals) should indeed be organised by the supreme coordinating body of Hungarian Orthodoxy (the “Kanzlei”, or National Bureau).²⁰³ The fast was planned to be country-wide, yet the responsum in three places invokes mercy for “all Israel” (*kol Yisrael* – the phrase usually denotes world Jewry).²⁰⁴ The notions of politics, lobbying, patriotism and the like are entirely missing from the responsum, and it seems the author

²⁰⁰ The identification with one of these two groups (Germans/Hungarians and Jews) tends to be more direct and real, and the identification with the other is more mediated and virtual (“imagined”). Double bonds of various kinds (e.g. political and ethnocultural) may, of course, characterise members of any country’s national or other minorities. The double bond, however, was put to the test by extreme situations, such as WWI.

²⁰¹ Elazar Löw: *Pekudat Elazar*, Yoreh deah, no. 62. 153b.

²⁰² The instinctive orthodox Jewish response to collective suffering and crisis is a religious response: soul-searching, asceticism and repentance. One element and instrument of these is fasting.

²⁰³ Yehuda Grünwald: *Zikhron Yehuda*, vol. 1, no. 207. 162. The responsum was probably written in late 1914.

²⁰⁴ Similarly, [Anonymous]: “Congregation of my people, be not silent [...]”, defines the proposed country-wide fast and “wailing” (*tsa’aka*) in one place as that of “all Israel” (*kol Yisrael*). We have seen above that Glasner calls the Jewish communities of a country, its entire Jewish minority (there is no standard Hebrew term for this) ‘all Israel’ (*klal/kol Yisrael*) – a term which usually means ‘world Jewry’. It may be worth investigating the usage of this term in Europe in the age of nationalism.

invokes divine intervention for peace in general terms, and not in the interests of victory for the Monarchy.²⁰⁵

The spectrum of political discourse in Hungarian Orthodox Judaism in WWI ranged from enthusiastic patriotism through loyalty to indifference. These same voices, of rabbis and other leaders, could probably be found in every European country that had a sizeable population of orthodox Jewry. The distribution and relative volume of these voices depended in every country on local political circumstances, as well as on the internal religious and sociological divisions of local orthodox Jewry.

Concluding remarks

Reference to the inability of the Jews to serve in the army was a standard argument against Jewish emancipation. Countering the anti-emancipation positions of a conservative Catholic priest from Galicia, Leopold Löw (1811–1875), the preeminent Hungarian progressive rabbi and thinker, brought up the matter of Christian attitudes to army service in the first centuries of the Christian era.²⁰⁶ While theologians before Constantine were often opposed to Christians' military service,²⁰⁷ the Constantinian turn brought about fundamental changes on this issue. Similarly, observes Löw, while Jews were unequivocally opposed to military service a hundred years ago, attitudes had now changed. And he predicted that just as Christian patristics reversed their views on the military, so general Jewish attitudes informed by rabbinic attitudes rooted in antiquity – Jewish “patristics” – were changing radically.

Löw proved to be right, even with regard to Jewish orthodoxy. The process which among Jewish orthodoxy in the Habsburg Empire began with Ezekiel Landau's exhortations to Jewish volunteers, culminated in loyal, sometimes vehemently patriotic rhetoric in WWI, endorsing military service either expressly or tacitly.²⁰⁸ This patriotism, both in its conservative-orthodox as well as in its progressive, Neolog manifestations, was associated with the Jewish predicament in the Habsburg Empire (and in Hungary) and the

²⁰⁵ In June 1915 the periodical *Vaylakket Josef* published a similar call, aimed primarily at leading rabbinic authorities in the country, to organise a country-wide fast – [Anonymous]: “Congregation of my people, be not silent [...]”. It is likely that the editor was the author of this call. It contained one political element: a brief imprecation against the Russian atrocities in Galicia and Bukovina. For Jews living in the Central Powers it was easy to identify with this imprecation, though one cannot rule out the possibility that it was inserted primarily in order to accommodate political expectations.

²⁰⁶ Leopold Löw: *Reaction und Emancipation*. In Immanuel Löw (ed.): *Gesammelte Schriften*, IV, Szegedin, Ludwig Engel, 1898. 478–480.

²⁰⁷ Löw cites Origen and Tertullian; his discussion is based on August Neander: *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. Hamburg, F. Perthes, 1834–1847. (Vol. 1. 468–470), a copy of which was in his library.

²⁰⁸ It should be stressed that in assessing this rhetoric, the role and processes of censorship in WWI as it affected the Hebrew press should also be taken into consideration.

ideological postures of these two major Hungarian Jewish platforms. Hungarian Jewish Orthodoxy was, for instance, indebted in a sense to the “homeland”, to the Hungarian political class, for making possible the secession of Orthodoxy from progressive (Neolog) Jewry possible – uniquely in Europe. Patriotism was not merely not incompatible with Zionism (the Zionist angle to be sure, was rather exceptional in both camps): they could, in fact, complement and act as counterweights to each other.

How far was the patriotic rhetoric of Katzburg’s and Glasner’s articles characteristic of Hungarian orthodoxy in general? Until further research (on orthodox homiletics in Hungary and Galicia, for example) yields more reliable results, we must rely on informed guesswork. Orthodox rabbis and leaders with a relatively high profile (thanks to their activities in larger towns or for other reasons, as in the case of the two rabbis mentioned) were probably under pressure to support the Hungarian war effort.²⁰⁹ Leaders with more limited spheres of influence and in smaller communities in general were less likely to be subjected to such pressures. The latter enjoyed the benefits of confinement within the traditional, closed lifestyle and to the “four cubits of the halakha”. They felt less pressured, both from within the Jewish community and from outside it, to comment on politics in general and to speak up, whether for or against, the war and military service.²¹⁰ For them the war meant that they had to rule and act on war-related religious problems of a more practical nature. Whether due to external pressures or internal sentiments and conviction, a not inconsiderable segment of ‘hard-core’ orthodoxy (‘ultra-orthodoxy’) in Hungary adopted a strongly patriotic position in WWI.

Orthodox patriotism was at times supported by halakhic arguments. Much of halakhic discourse on matters of principle concerning Jewish military service, and problems related to killing in particular, took place within the Habsburg Empire and in Hungary in particular. In the first decades of the nineteenth century, leading halakhic authorities in the Empire accommodated themselves to political decrees relating to the Jews’ military service and tended to regard them as part of the “law of the state”, to which halakha should defer. Later, though, halakhic casuistry fell into a kind of trap. At first, conscription of Jews was a collective (partly monetary) obligation on Jewish communities, and Jews were recruited mostly into non-combatant roles. When – as in the case of the Habsburg Empire starting with the Hungarian Revolution of 1848–1849 – Jewish combat roles gradually came more to the fore, rabbinic authorities were reluctant to make a halakhic reassessment. Their passivity or silence amounted to unconditional consent and compliance with the regulations on state conscription. “The law of the state is the law.” However questionable

²⁰⁹ For a high-profile orthodox statement at the beginning of WWI see “Az orth. közp. bizottság körlevele”. In it Adolf Frankl, head of the orthodox National Bureau calls on the orthodox Jewish communities to pray at least three times a week for the speedy victory of “our beloved King, our faithful allies, our beloved homeland, and our glorious army”. The purpose of the war according to this declaration was “to overcome evil and tyranny, and to liberate the world from the [...] Muscovite curse”.

²¹⁰ No historical sources are currently known attesting to the existence of ‘conscientious objectors’ in WWI among Zionists or among the orthodox.

it was from a legal-theoretical point of view, the justification by means of this rule or another, of Jews' military participation in wars between "nations" (particularly in combat roles, with the possibility of killing other Jews), state coercion there certainly was. At the same time, most rabbinic authorities apparently did not consider draft-dodging a 'profanation of God's name'.²¹¹

Besides the official Jewish voices of patriotism, there was an unofficial, and less audible, voice, that shouted from one trench to the other: "Don't shoot! There are people out here!"²¹² A radical pacifist yet traditionalist Jewish answer to state coercion (applying the rule "one should be killed rather than transgress" the prohibition of killing) was inconceivable, if only because almost all wars quickly turn out to have, at least in part, a defensive character for all concerned, hence army service had a collective life-saving aspect. Furthermore, Jewish law did not have a theory of 'just war' among nations²¹³ that might have enabled the rabbis to say which wars, and on which side, Jews may or must fight.²¹⁴

Nor did the halakhic tradition offer useful pointers regarding Jewish military service, and front-line service in particular, in modern times in the diaspora. On the whole, rabbinic scholars tried to apply and extend norms concerning the preservation of individual life.

²¹¹ By way of comparison, let us mention here an undated responsum of R. David Hoffmann (Melammed le-hoiv, vol. 1, no. 42), in which he is asked, probably during WWI, whether an observant Jew is obliged to make every effort to avoid military service, which involves transgressions against the laws of Shabbat and the festivals. The answer is in the negative, but (contrary to the author's introductory remark) the responsum also does not forbid categorically finding ways of avoiding service. Hoffmann argues that Jewish draft-dodging, should it become known, is likely to fuel anti-Semitism, and it is obligatory (a 'mitzvah') to prevent such a 'profanation of God's name' (*hillul ha-Shem*). On the other hand, in order to make a 'mitzvah', such as, for example, saving Jewish lives, it is permitted to join up even voluntarily, even if it inevitably leads to violating the Shabbat. On this responsum see also Bleich (2007): op. cit. 425–427.

²¹² Sándor Scheiber: *Folklor és tárgytörténet* [Folklore and Motif History], vol. 3. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1977–1984. 86f.

²¹³ See the limited discussions of the limited material by Zevin (1946): op. cit. 7–11; Banner (2014): op. cit. 28–31. Enlightened, progressive Jews from Prague, authors of a memorandum in 1790 advocating Jewish military service, interpreted an authoritative contemporary Austrian law textbook to the effect that all 'just wars' can essentially be considered defensive wars. Singer (1934): op. cit. 231f. It seems that in their view, since wars of 'our' country are just wars (almost by definition), and since defensive wars are obligatory wars for Jews (at least according to Talmudic law), it follows that according to Jewish law, military service is obligatory for Jews in the diaspora. This argumentation, and the interpretation of the textbook mentioned (Karl Anton von Martini: *Positiones de iure civitatis*. Wien, Trattner, 1768. 274f; *Lehrbegriff des Natur-, Staats- und Völkerrechts*, vol. 4. Wien, Sonnleithner, 1783–1784. 94f), are questionable on several counts. In practical terms, however, the conclusion reached is the same common sense one reached by most orthodox rabbinic authorities.

²¹⁴ Cf. Franz Rosenzweig: *The Star of Redemption*. Trans. William W. Hallo. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971. 331: subtle, charming, and in some respects perplexing observations on "the Jew [...] who cannot take war seriously", by a Jewish religious philosopher and WWI veteran, who took war very seriously.

These norms prohibited risking one's own life and that of others, and prescribed (in certain circumstances) the duty to save one's own life and those of others. War, however, does not follow rules of individual perception, responsibility and action. And saving lives in war is inseparable from putting others' lives at risk. Rabbinic scholars had to take (or should have taken) a stand on these issues under the relatively rapidly changing circumstances of warfare, international politics and propaganda, which also differed from country to country. Uncertainties of modern rabbinic conceptualisation and classification concerning front-line service stem from these inadequacies in the halakhic tradition. Which is in greatest danger: the individual, or the Jews of the country as a whole, or the non-Jewish population? What are the risks and chances of war-related rescue operations? Halakhic classification largely depended on how, in a given situation, rabbinic authorities answered questions like these, to which only rather subjective answers can be given.

To life-and-death problems of patriotism versus Jewish law in the modern period – as to conflicts of armed resistance and martyrdom versus Jewish law, from Roman times through the Crusades to the Warsaw ghetto uprising – there have never been any satisfying and convincing solutions.

Bibliography

Hebrew sources

- [Anon.]: Davar be-itto [Timely issue]. *Vaylakket Josef*, 17. (1914/15), 8. 45.
- [Anon.]: Bat ammi lo teheshe ve-lo tiskot bi-zeaka [Congregation of my people, be not silent, and rest not in [your] prayer]. *Vaylakket Josef*, 17. (1914/15), 17–18. 91.
- Azulai, Hayim Josef David: *Avodat ha-kodesh*. Pressburg, Josef Schlesinger, 1857.
- Azulai, Hayim Josef David: Tefilla bi-sheat milhama [Prayer for Time of War]. *Vaylakket Josef*, 17. (1914/15), 5. 39.
- Babylonian Talmud*. Vilna, Romm, 1880–1886. Online: www.halakhah.com/
- Baer, Seligman (ed.): *Seder Avodat Yisrael*. Rödelheim, Lehrberger & Comp, 1868.
- Braun, Menahem Abraham (ed.): *Sefer Rabbenu David Abudarham. I–II*. Jerusalem, 2001.
- Deutsch, Eliezer: *Sheelot u-teshuvot. Pri ha-sadeh. I–IV*. Paks, M. Rosenbaum, 1906–1915.
- Edelmann, Zvi Hirsch – Eliezer Landshuth (eds.): *Siddur Hegyon lev*. Königsberg, Adolph Samter, 1845.
- Eibenschütz, David Solomon: Levushei Sered. In standard editions of the *Shulhan Arukh*.
- Eisenstadt, R. Meir: *Sheelot u-teshuvot Imrei Ash. I–III*. Bnei-Brak, 2007–2013.
- Flusser, David (ed.): *Sefer Yosippon. I–II*. Jerusalem, Mossad Bialik, 1978–1980.
- Glasner, Mose Smuel: [no title] *Tel Talpiyot*, 25. (1915/16), 22. 247–249.
- Gombiner, Abraham Abele: Magen Abraham. In standard editions of the *Shulhan Arukh*.
- Grünwald, Eliezer David: *Sheelot u-teshuvot Keren le-David*. Satmar, 1929.
- Grünwald, Yehuda: *Sheelot u-teshuvot Zikhron Yehuda. I–III*. Budapest–Sátoraljaújhely, 1923–1928.
- Hoffmann, David: *Melammed le-ho'il. I–III*. Frankfurt am Main, Hermon, 1926–1927.
- Jacob ben, Aser: *Arbaa Turim. I–XXI*. Jerusalem, Makhon Yerushalayim, 1990–1994.
- Kagan, Israel Meir ha-kohen: *Mishna berurah. I–VI*. Warszawa, 1884–1907.

- Katzburg, David Zvi: Takkanat agunot [Ruling on Relief for Abandoned Wives]. *Tel Talpiyot*, 23. (1913/14), 23. 239–241.
- Katzburg, David Zvi: Kayic ve-horef [Summer and Winter]. *Tel Talpiyot*, 24. (1914/15a), 7. 73–74.
- Katzburg, David Zvi: Kajic ve-horef [Summer and Winter]. *Tel Talpiyot*, 24. (1914/15b), 18. 207–208.
- Katzburg, David Zvi: Iggeret Tzedek [Honest letter]. *Tel Talpiyot*, 25. (1915/16), 2. 19–20.
- Kol kore el ha-rabbanim [...] [An appeal to the rabbis]. *Vaylakket Josef*, 19. (1916/17), 7–8. 28.
- Kolin, Samuel Natan Neta ha-levi Löw: Mahazit ha-Sheqel [Commentary on Magen Abraham]. In standard editions of the *Shulhan Arukh*, Orah Hayim.
- Landau, R. Ezekiel: *Noda bi-Yehuda. I–V*. Ashkelon, Makhon Yerushalayim, 1990–2008.
- Leeser, Isaac (ed.): *Siddur Divrei Tsaddikim*. Philadelphia, 1848.
- Leiter, Zev Wolf: *Sheelot u-teshuvot Bet David. I–II*. Wien, 1932.
- Löw, Eleazar: *Sheelot u-teshuvot Pekudat Elazar*. Satmar, 1931.
- Maimonides (Moshe b. Maimon): *Mishne Torah. I–XIV*. Jerusalem, Kehillat Bnei Jozsef, 1975–2007.
- Midrash Esther rabbah. In standard editions of *Midrash Rabbah*.
- Midrash Rabbah. I–II*. Vilna, 1887.
- Otzar ha-tefillot (Nusah Sfarad). I–II*. Vilna, 1914.
- Pollak, Simon: [No title] *Tel Talpiyot*, 25. (1915/16), 9. 97–101.
- Satz, Yitzhak – David Yitzhaki (eds): *Siddur [...] Shabbetai Sofer. I–V*. Baltimore–Toronto, Yeshivat Ner Israel, 1987–2007.
- Schwartz, Josef ha-kohen: Luah ha-teshuvah [Editorial notes]. *Vaylakket Josef*, 18. (1915/16a), 7–8. 32.
- Schwartz, Josef ha-kohen: Luah ha-teshuvah [Editorial notes]. *Vaylakket Josef*, 18. (1915/16b), 25–26. 104.
- Schwartz, Josef ha-kohen: *Sheelot u-teshuvot Vayyitzbor Josef*. Grosswardein, 1936.
- Sharvit, Shimon (ed.): *Tractate Avoth Through the Ages (מסכת אבות לדורותיה). A Critical Edition, Prolegomena and Appendices*. Jerusalem, Mossad Bialik – The Ben-Yehuda Research Center for the History of Hebrew – The Hebrew University of Jerusalem, 2004.
- Shulhan Arukh. I–XII*. Lemberg, Balaban, 1893–1898.
- Sirkes, Yoel: Bayit hadash. In standard editions of Jacob b. Asher's Arbaa Turim
- Sofer, Moshe: *Sefer ha-zikkaron*. Jerusalem, Makhon le-hotzaat sefarim ve-heqer kitvei-jad al shem he-Hatam Sofer, 1957.
- Sofer, Moshe: *Teshuvot Hatam Sofer. I–VI*. Jerusalem, 2008.
- Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Chatam Sofer*. [Prayer in Time of War, by our Master [...]] Hatam Sofer [1]. Vác, Katzburg Lipót, 1914.
- Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Chatam Sofer. [...] [Prayer in Time of War, by our Master [...]] Hatam Sofer [2]*. Budapest, Adler Károly, 1915–16.
- Winkler, Mordekhai: *Levushei Mordekhai. I–IV*. New York, 2011.
- Wistinetzki, Jehuda (ed.): *Sefer Hasidim*. Berlin, Itzkowski, 1891.

Sources in other languages and secondary literature

- Aberbach, David: Zionist Patriotism in Europe 1897–1942. Ambiguities in Jewish Nationalism. *The International History Review*, 31. (2009). 268–298.

- Ahrend, Aaron: *פרקי מחקר ליום העצמאות* [Israel's independence day – Research studies]. Ramat Gan, The Office of the Rabbi of the Campus of Bar-Ilan University, 1998.
- Ahrend, Aaron: פילות לשלום חיילים [Prayers for Soldiers' Well-Being]. *Alei Szefer*, 24–25. (2015). 297–329.
- [Anon.]: II. József császár zsidó ezrede. [The Jewish regiment of Joseph II] *Hadtörténelmi Közlemények*, 4. (1891). 558–559.
- Az orth. közp. bizottság körlevele. [A circular letter of the Orthodox central committee] *Egyenlőség*, 9. August 1914. 5.
- Banner, Uriel: חרב איש באחייו במלחמת העולם הראשונה: [‘The Sword of One Against His Brother’ in WWI]. *Ha-Maajan*, 55. (2014/15). 21–32.
- Bar-Ilan, Meir: Internecine Wars in Biblical Israel. In Levin, Yigal – Shapira, Amnon (eds.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 89–100.
- Berman, Harold J.: *Law and Revelation. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge–London, Harvard University Press, 1983.
- Blau Lajos: [‘Körkérdés’] *Husadik Század*, 18. (1917), 1–2. 2–8.
- Bleich, Judith: Military Service. Ambivalence and Contradiction. In Schiffman, Lawrence – Wolowelsky, Joel B. (eds.): *War and Peace in the Jewish Tradition*. New York, Yeshiva University Press, 2007. 415–476.
- Capizzi, Joseph E.: *Politics, Justice, and War. Christian Governance and the Ethics of War*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Crouthamel, Jason – Geheran, Michael – Grady, Tim – Köhne, Julia Barbara (eds.): *Beyond Inclusion and Exclusion. Jewish Expressions of the First World War in Central Europe*. New York – Oxford, Berghahn, 2019.
- Daube, David: *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. London, Oxford University Press, 1965.
- Deak, Istvan: Jewish Soldiers in Austro-Hungarian Society. Manuscript. Leo Baeck Institute Archives, 1990. Online: http://digital.cjh.org:80/R/_?func=dbin-jump-full&object_id=527095&silolibrary=GEN01
- Elő Magyar Zsidó Naptár és Évkönyv, 1848-ik szököévre*. [First Hungarian Jewish Calendar and Annual] Pest, Landerer és Heckenast, 1848.
- Flavius, Josephus: Antiquities. In *Josephus with an English Translation*. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1956–1965. IV–IX.
- Flavius, Josephus: The Jewish War. In *Josephus with an English Translation*. Cambridge–London, Harvard University Press – W. Heinemann, 1965. II–III.
- Flavius, Josephus: Life of Josephus. In Steve Mason (ed.): *Josephus Flavius*. IX. Leiden, Brill, 2001.
- Flavius, Josephus: Judean War 2. In Mason, Steve – Chapman, Honora (eds.): *Josephus Flavius*. 1B. kötet. Leiden, Brill, 2008.
- Gajzágó László: *A háború és a béke joga*. [The laws of war and peace] Budapest, 1942.
- Gardet, Louis: Fitna. In *The Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden–London, Brill – Luzac&Co., 1965. 930–931.
- Glasner, Moshe Shmuel: דער ציאניסמוס אונד זיינע נעבענערשיינונגען אים ליכטע דער רעליגיאן [Der Zionismus und seine Nebenerscheinungen im Lichte der Religion]. Klausenburg, Weinstein und Friedmann, 1920. [English translation: Zionism in the Light of Faith, tr. Naftali ben Menahem, accessed 15. May, 2019. Online: www.math.psu.edu/glasner/Dor4/zionism.html]

- Groszmann Zsigmond: *A magyar zsidók V. Ferdinánd alatt (1835–1848)*. [Hungarian Jewry under Ferdinand V (1835–1848)] Budapest, Egyenlőség, 1916.
- Hameiri, Avigdor: *The Great Madness*. Tr. Jacob Freedman. New York, Vantage Press, 1952.
- Hameiri, Avigdor: *A nagy órület*. [The Great Madness] Budapest–Jeruzsálem, Múlt és Jövő – Hebrew University of Jerusalem, 2009.
- Harmatta János: A honfoglalás mai szemmel. [The Occupation of the Hungarian Homeland as Seen Today] *Magyar Nyelv*, 94. (1998), 2. 129–151.
- Hartman, Jehuda: פטריוטים ללא מולדת. האורתודוקסיה בהונגריה מאמנציפציה לשואה [Patriots without Homeland. Hungarian Jewish Orthodoxy from Emancipation to Holocaust]. Jerusalem, The Open University of Israel Press, 2020.
- he-Haszid, R. Jehuda: *Széfer haszidim / Haszidok könyve. I–II*. Tr. Kozma Emese. Budapest, L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2016.
- Iosif, Despina: *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*. Piscataway, Gorgias, 2013.
- Kahana, Yitzhak Zev: שירות הצבא בספרות התשובות [Military Service in Responsa Literature]. In Yitzhak Zev Kahana: מחקרים בספרות התשובות [Studies in Responsa Literature]. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973. 163–194.
- Katzburg, Nathaniel: Katzburg, David Tsevi. In Hundert, Gershon David (ed.): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. I. New Haven – London, Yale University Press, 2008. 870–871.
- Khadduri, Majid: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1955.
- Kohn, Hans: *The Idea of Nationalism*. New York, Macmillan, 1944.
- Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon. I–II*. [History of the Jews in Hungary] Pozsony, Kalligram, 2011.
- Kristó Gyula (ed.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1995.
- Löv [Löw] Lipót (ed.): *Zsidó valláselvek. Megállapítva a Nagy Sanhedrin által*. [Jewish religious principles. Established by the Great Sanhedrin] Pápa, Református Főiskola, 1848.
- Löv, Leopold: *Reaction und Emancipation. Gesammelte Schriften*. IV. Szegedin, Ludwig Engel, 1898. 473–480
- Madigan, Edward – Reuveni, Gideon (eds.): *The Jewish Experience of the First World War*. London, Palgrave Macmillan, 2019.
- Martini, Karl Anton von: *Positiones de iure civitatis*. Wien, Trattner, 1768.
- Martini, Karl Anton von: *Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. I–IV*. Wien, Sonnleithner, 1783–1784.
- Mislovics, Erzsébet: A magyarországi zsidóság demográfia- és gazdaságtörténete, 1700–1830. [Demographic and Socio-Economic History of Hungarian Jews, 1700-1830]. Ph.D. dissertation. Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2008.
- Myers, Jody E.: *Seeking Zion. Modernism and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalischer*. Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2003.
- Neander, August: *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. I–VIII*. Hamburg, F. Perthes, 1834–1847.
- Paizs és vért. Imádságok izraelita vallású katonák számára*. [Shield and armour. Prayers for soldiers of Israelite faith] Budapest, Országos Rabbiegyesület, 1916.
- Panter, Sarah: *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

- Patriotism and Religious Law: The Conundrum of Military Service for Hungarian Orthodox Jewry
- Pauler Gyula – Szilágyi Sándor (eds.): *A magyar honfoglalás kútfeői*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1900.
- Penslar, Derek J.: *Jews and the Military. A History*. Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2013.
- Rappel, Yoel: התפילה לשלום המדינה [The Prayer for the Well-being of the State. Between Prayer and Politics]. Kinneret, Zmora-Bitan, 2018.
- Rosenzweig, Franz: *The Star of Redemption*. Tr. William H. Hallo. New York, Holt–Rinehart–Winston, 1970.
- Rozenblit, Marsha L.: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Russell, Frederick H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Saperstein, Marc: *Jewish Preaching in Times of War, 1800–2001*. Oxford–Portland, The Littmann Library of Jewish Civilization, 2008.
- Saperstein, Marc: “Your Voice Like a Ram’s Horn”. *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1996.
- Scheiber Sándor: *Magyarországi zsidó feliratok / Corpus Inscriptionum Hungariae Judaicarum*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselőte, 1960.
- Scheiber, Sándor: *Folklór és tárgytörténet. I–III*. [Folklore and Motif History] Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselőte, 1977–1984.
- Schmidl, Erwin A.: *Juden in der K. (u.) K. Armee 1788–1918 / Jews in the Habsburg Armed Forces*. Eisenstadt, Österreichisches Jüdisches Museum, 1989.
- Schwartz, Barry: ‘Hanoten Teshua’. The Origin of the Traditional Jewish Prayer for the Government. *Hebrew Union College Annual*, 57. (1986). 113–120.
- Schwarzfuchs, Simon: *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*. London, Routledge – Kegan Paul, 1979.
- Shapira, Amnon: Civil War in the Bible. An Unsolved Problem. In Levin, Yigal – Shapira, Amnon (eds.): *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present*. London – New York, Routledge, 2012. 78–88.
- Silber, Michael K.: From Tolerated Aliens to Citizen-Soldiers: Jewish Military Service in the Era of Joseph II. In Judson, Pieter M.– Rozenblit, Marsha L. (eds.): *Constructing Nationalities in East Central Europe*. New York, 2005. 19–36.
- Singer, Ludwig: Zur Geschichte der Juden in Böhmen in den letzten Jahren Josefs II. und unter Leopold II. *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik*, 6. (1934). 193–284.
- Tama, M. Diogène (ed.): *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin [...]*. Paris, Treuttel et Würtz, 1807.
- The Taktika of Leo VI*. Tr. Dennis, George. Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- Unna, Joseph: "תפילה לשעת מלחמה מאת מרן החתם סופר זיע א" [Chatam Sofer’s Prayer in Time of War]. *Bet-hakneset*, 3. (1947/48), 18. 329.
- Wolf, Gerson: Die Militärpflicht der Juden. *Ben Chananja*, 5. (1862). 61–63.
- Zevin, Shlomo Josef: לאור ההלכה [In the light of the halakha]. Jerusalem, Mossad ha-Rav, 1946.
- Zohar, Zvi: Responsen. In Diner, Dan (ed.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. V*. Stuttgart, J. B. Metzler, 2014. 196–202.

Vákát

Kisebbség és többség Ravasz László gondolkozásában

Ellentétben Lengyelországgal és Csehországgal, a történelmi Magyarországon a protestantizmus nem csupán a 16–17. században, hanem egészen a 20. századig a katolicizmussal egyenrangú politikai és szellemi tényező volt – igaz, többséget csupán az ellenreformáció megindulásáig alkotott. Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc bukása után a magyar nemzeti ellenállás a protestantizmusra támaszkodott, miközben a Habsburg-dinasztia 1855-ben konkordátumot kötött a Vatikánnal. A protestantizmus igazi politikaformáló ereje Magyarországon az 1859–1860-as pátensharcokkal kezdődött. A legnagyobb lélekszámú református egyházkerület, a debreceni sikeresen szegült ellene az abszolút uralkodó központosító és korszerűsítő egyházreformjainak, és rövidesen maga mögött tudhatta az ország politikaformáló közvéleményét, sőt jó néhány aulikus katolikus főúr csendes jóindulatát is. Reformátusság és protestantizmus ekkortól egyre inkább összekapcsolódott a magyar köznyelvben, míg a magyarországi evangélikus egyházat jellemző etnikai sokszínűség megakadályozta, hogy a magyar nacionalizmus aktív ágense legyen. (Fél évszázaddal később a fiatal író, Móricz Zsigmond brutális nyíltsággal mondta ki, amit a kortársak legtöbbször csendben gondolt: „A magyar protestantizmus: a kálvinistaság. A lutheránusok más lapra tartoznak.”)

A protestantizmus politikai súlyát jól jellemezte az a tény is, hogy 1867-ben, a kiegyezés megkötésekor a Vatikánnal kötött konkordátum érvényességét a magyar korona országaiban azonnal hatályon kívül helyezték, a főkegyúri jog pedig – s vele a püspöki kinevezések a miniszteri ellenjegyzési jogkör révén – a protestantizmussal szimpatizáló, liberális meggyőződésű magyar államférfiak kezébe került. A dualizmus első évtizedeiben ez a protestáns színezet keresztül-kasul átjárta a magyar politika szabadelvű térképét. Közkeletű ennek nyomán (is) a dualizmus kori liberalizmusról mint protestáns jellegű politikai képződményről beszélni. Mindenesetre a miniszterek és országgyűlési képviselők között a protestánsok és különösen a reformátusok országos arányukhoz képest erőteljesen felülreprezentáltak voltak. Közöttük a kor áramlatainak megfelelően sok volt a szabadkőműves, ahogy a protestáns egyházi vezetők között is. A 19. század végén kiteljesedő liberális-emancipatórikus mozgalom az 1894-es egyházpolitikai törvényekben érte el csúcspontját: megteremtette az úgynevezett bevett felekezetek törvény előtti egyenlőségét, és bevezette a kötelező polgári házasságot. A törvényekkel a zsidóság emancipációja is megvalósult, ennek egyik legfőbb harcosa egy református egyházfő, az egykori '48-as honvéd, Pap Gábor komáromi lelkész, dunántúli püspök volt, aki nagybetegen tartott főrendiházi beszédében tett hitvallást protestantizmus és zsidóság sorsközössége mellett. Ez a momentum – a törvényi kiváltságos helyzet megrendülése – viszont aktivizálta az addig politikailag meglehetősen passzív katolikus közvéleményt. Korábban a katolikus államférfiak vagy liberálisok voltak, mint Eötvös és Deák, esetleg szabadkőművesek is, mint Pulszky Ferenc vagy Wekerle Sándor, mindenesetre megértők

a protestáns kultúrfölénnyel szemben. 1895-ben létrejött a Katolikus Néppárt, és rövid időn belül megkerülhetetlen politikai tényezővé vált a politikai katolicizmus, amely mögött ott volt a katolikus egyház egységes szervezete, és kiterjedt földbirtokai révén hatalmas anyagi erőforrásai, míg a protestáns egyházak egyre nagyobb függésbe jutottak az államsegélyektől. Ráadásul a „magyar vallás” demográfiai hanyatlása is látványos volt éppen a magyarosító asszimiláció évtizedeiben. Mindezekről nem függetlenül a magyar protestáns egyházak a 20. század első évtizedeiben konzervatív eszmei fordulatot hajtottak végre, s ez nagy részben éppen az eljelentéktelenedéstől való félelemben fogant.

Ravasz László – egy kivételes pálya kisebbségi helyzetből fakadó dilemmái

A változás egyik szellemi motorja Ravasz László (1882–1975) – a „láthatatlan református panteon” egyik legfontosabb alakja – volt. A 20. századi magyar református egyház karizmatikus püspöke, lenyűgöző szónok és író, a modern magyar protestantizmus nagy hatású közéleti személyisége – ez a kép él róla a mai református közvéleményben. Pályája azonban egy másfajta emlékezetben teljesen ellentétes megítélés alá esik, egyike a két világháború közötti antiszemitizmus ideológiai megalapozóinak. E két emlékezet között nemigen van átjárás: vagy szenvedélyes dicsőítés, vagy vádirat a róla szóló publikációk műfaja. Az azonosuláshoz választani szükséges, a történeti megértés viszont kiteheti az és-t is az ellentmondások közé. A magyar jobboldali hagyományt tárgyaló politika-történeti összefoglalók csak szórványosan említik Ravasz vagy más protestáns egyházi személyiségek nevét, ami arra utal, hogy a hajdan protestantizmus hatása a 20. század második harmadától egyre inkább marginalizálódott, s ma is csak egy szűkebb és egyre szűkülő emlékezetközösséget inspirál, függetlenül attól, hogy a politikai elitben a protestáns – elsősorban református háttérű – politikusok ma is jelentősen számarányukon felül képviseltetik magukat.

Ravasz László többszörösen kisebbségi helyzetbe érkezett. Kalotaszegre települt maroszeiki székely családból származott, Bánffyhunyon született, ami a székely öntudatát az erősen rétegzett nyugat-erdélyi, kalotaszegi szigetmagyarsághoz viszonyította: „Kalotaszeg kis magyarságát óriási román többség veszi körül. A faluban minden hunyadi ember beszélt románul – kivéve minket –, a havasról bejáró románoknak volt egy-egy ismerős házuk, ahol megszállottak, etettek, itattak, piacra vitt, vagy piacról vett holmijukat őrizetbe adták. A magyar fölényesen, vállveregetve bánt vele, de nagyon jól megfértek.”¹ Ezt így, bizony, a megszépítő messzeség mondatja. Kalotaszeg az egyik fő színhelye az erdélyi román–magyar összetűzéseknek, de a generációkon átörökített fenyegetettségérzés a dualizmus békéjében betelepült Ravasz családot nem érintette meg, annál inkább az Erdélyben a románsággal szemben több mint kétszáz éve kisebbségben lévő magyar lakosság „szupremácia” tudata. Bánffyhunyon a társadalmi együttélés legfőbb intézménye a közös felekezeti azonosságtudat, azaz a reformátusság: „minden

¹ Ravasz László: *Emlékezéseim*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, 1992. 31.

hunyadi magyar ember református, s ha nem református, akkor vagy nem hunyadi vagy nem magyar”.² A gimnáziumi éveket viszont már nem diaszpóralétben, hanem a magyar többségű Székelyföld szívében, Székelyudvarhelyen végezte, a Református Főgimnáziumban. Itt másfajta kisebbségi helyzetbe került: vallásiba. Bánffyhunyaddal szemben itt nem érvényesült felekezeti és nemzetiség egymásnak való megfelelés. Hiába vette körül nagyobb református vidék, Udvarhely maga katolikus többségű volt. Ravasz úgy érezte, a felekezeti „versenyben” a reformátusok nem álltak rosszul, s ez diáköntudatára is visszahatott, s ebben is egyfajta szupremáciatudat érvényesült a lenézett kevésbé művelt, s főként szegényebb katolikus többséggel szemben: „A város kisebbségi reformátussága a katolikus többséggel szemben határozott fölényt mutatott.”³

Amikor Ravaszt kivételes tehetsége és szorgalma a kolozsvári református teológiai akadémia professzori székébe juttatta 1907-ben, alig 25 évesen, a kolozsvári sajtó így üdvözölte: „hivatva van az erdélyi részeken a szétszórt magyarságot összetartani, az elnémult harangokat újból megszólaltatni, a gondolat és lelkiismereti szabadság, a magyar faj szupremációja és jövő felvirágzása érdekében.”⁴ Amire ő készséggel vállalkozott. Nemcsak erdélyi tapasztalatai, hanem németországi tanulmányútján megélt frusztrációi miatt is. Ravasz az 1905–1906-os tanévet ugyanis a wilhelmiánus Németország fővárosában töltötte, s itt nem csupán a kivételesen gazdag szellemi közeg inspirációját élvezhette – olyan neves tudósokat hallgatott, mint Adolf von Harnack (1851–1930), a liberális teológia legnagyobb német tekintélye, a szociológus és filozófus Georg Simmel (1858–1918) és a művészettörténész Heinrich Wöfflin (1864–1945), valamint Nietzsche egykori nagy ellenfelét, a klasszika-filológus Ulrich von Wilamowitz-Moellendorft (1848–1931) –, hanem a magyarságról kialakított negatív sztereotípiákkal is szembesülnie kellett: „Ebéd alatt Kunze professzor fel akart engem, mint »orosz embert« világosítani a magyar válság felől. Szerinte: 1. A magyar olyan műveletlen nép, amelyet Ausztria fizet s most ennek ellenére is el akarna szakadni, ha tudna. 2. A magyarok többnyire zsidók. 3. A magyar protestánsoknak nem lehet hasznát venni, mert Kossuth-pártiak.” A fiatal Ravasz reakciójában a tragikus pátosz dominált: „Valami föllázító a nagy népeknek az az olimposi gögje, amellyel ignorálják a magyart. Ha helyzetünkben nem volna egy nagy világtörténeti igazság és egy jeremiási sarkantyúzás: végképen elkeseredne az ember.”⁵ A fiatal Ravasz László 1910-ben belépett a kolozsvári Unió szabadkőműves páholyba, s ebben nem csupán a felvilágosodás protestáns hagyománya, hanem a „kisebbségvédő” hazafias elkötelezettsége is legalább annyira szerepet játszott.⁶ Szabadkőműves tevékenységét egyébként is konzervatív megfontolások uralták, a választójogi reform megakadályozása az erdélyi magyarok politikai vezető szerepének megőrzése érdekében: „Bármennyire is akartunk egy demokratikus választójogot, láttuk azt, hogy

² Ravasz László: A régi Bánffyhunyadi. In Ravasz László: *Isten rostájában. II.* Budapest, Franklin, 1941. 67.

³ Ravasz (1992): i. m. 40.

⁴ Vélemény Ravasz László magántanári dolgozatáról. *Ellenzék*, 1907. május 25.

⁵ Ravasz László: Keresztyén szociálizmus. *Erdélyi Protestáns Lap*, (1906), 4. 33.

⁶ Attila Varga: *Elite masonice maghiare Loja Unio din Cluj (1886–1926)*. Cluj, Argonaut, 2010. 152.

az akkori Magyarországon a magyarság kisebbségben van, a nemzetiségi kérdés el van rontva s féltünk, hogy egy általános, titkos, községenkénti választójog mellett elvész a magyarság történelmi súlya.”⁷

Ravasz László ugyanakkor nem titkolta el az össze nem férhető dolgok összeférhetlenségét – hanem felvállalta, nem cinizmusból, hanem meggyőződésből. Éppen ezért a 19. századból magával hozott protestáns liberalizmus és a hozzá kapcsolódó toleráns humanista műveltségkoncepció optimizmusának és a magyarságot fenyegető „nemzet-halál” pesszimizmusának egymással aligha összeegyeztethető perspektíváját Ravasz kifejezetten tematizálta. A vegyes vallású községekben – a magyar–román nemzetiségi elkülönülés egyik legfontosabb jellemzője Erdély nemzetiségileg vegyes középső területein a románság ortodox, míg a magyarok református vallása – követendő pasztorációs munkáról azt írja:

„A görögkeleti egyházzal (s általában a román egyházzal) szemben gyülekezeteink a nemzeti érzés tűzhelyei és propagálói. Ilyen gyülekezetekben a nemzeti érzésnek teljesen át kell szőnie a vallásos életet, s bár idegenkedem attól, hogy papságunk csupán nemzetiszínű papság legyen, hogy a hazafiság eszméje egészen háttérbe szorítsa a vallásos erkölcsiséget s hogy ígéhirdetésünk ne legyen egyéb hazafias frázisok puffogtatásánál, mégis követelnem kell, hogy ilyen helyeken a nemzeti eszmének vallás erkölcsi alapot adjunk, és a vallás erkölcsinek a nemzeti életet megszentelő vonását domborítsuk különösképpen ki. Ne törődjünk azzal, hogy a faji öntudat exkluzív és az egyetemes szeretetnek sokszor ellentmondó, mert az is bizonyos ezert szemben, hogy a társadalom nemzeti tagozódása is egy isteni rend kinyomata és nekünk istentől nyert kötelességünk magyaroknak maradni. Oláh tenger magyar szigetlakói erkölcsben és intelligenciában az átlagos magyar nívón alul megdöbbentő mélyen állnak. Az oláh pszichéje kondenzált butaságból állván ennek a rettenetes mennyiségnek tömegvonása büvkörébe vonta a körülötte élő magyarság lelkét is. Nem ismerek nehezebb feladatot, mint ez ellen küzdeni. A győzelemnek reménye is még emberöltők jövőjébe van tolva. A faj tisztán tartása, a közoktatásügy általános fejlődése, kétszeres számú iskolák, minden egyes léleknek különálló és erőteljes gondozása segíthet csak ezen a bajon.”⁸

A nyelvezet és megfogalmazás kendőzetlen őszinteségével tárja elénk a korszak nemzetkaraktérológiai, időnként eugenikába hajló előítéleteit.⁹ Igaz, Ravasz a szupremácia vagy más néven „kulturűfölnény” eszközöként elutasítja az erőszakot, s helyette a szívós és türelmes pedagógiát ajánlja, elég pesszimistán, hiszen „eredményt”, azaz „visszama-gyarosodást” legfeljebb évtizedek, emberöltők múlva remélhet.

Az I. világháború éveire ez a remény – a református „maradék magyarság” megtartásának, megerősítésének perspektívája – véglegesen tovatűnt. Románia Erdély megszerzésének reményében, 1916. augusztus 27-én hadat üzent a központi hatalmaknak, s csapataival támadást indított a csupán néhány ezer katonával védett Erdélybe. Ravasz a szélesebb magyarországi közvélemény számára fogalmazta meg gondolatait a követendő

⁷ Ravasz László: *A kolozsvári Unió-páholy*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 13.489.

⁸ Ravasz László: Mit tegyünk? Munkaterv az Erdélyi Kálvin-szövetség számára. *Református Szemle*, 3. (1910), 50. 815.

⁹ Romsics Ignác: *Bethlen István*. Budapest, Osiris, 2005. 56.

Erdély-politikáról: „Az erdélyi kérdés lényege az, hogy bár Erdély politikailag csak egyik része az egységes és élő nemzettestnek, mindazonáltal külön kultúrpedagógiai elbánást kíván.” Az egy mondatban összefoglalt tézis kifejtése sarkos megállapításokból építkezik. Erdély már csak ott magyar, ahol székely: „az oláhság az utóbbi ötven év alatt nagyobb hódítást végzett, mint amennyit ma egy nagyhatalom tud végezni hároméves harcban. Az erdélyi vármegyei magyarság elvesztette a létharcot: kicsúszott alula a föld, elhalt ajakán a magyar szó.”¹⁰ A románság számára negatívan csengő „oláh” kifejezés is jelzi, mennyire etnicizált a kultúrfölény diskurzusa. Mindenesre Ravasz számára egyértelmű: a dualista rendszer következtelenül folytatott asszimilációs politikája csődöt mondott, Erdélyt csak akkor lehet megtartani, ha a magyar nemzetiségi politika keményebb lesz, mint ahogyan azt Eötvös József és Deák Ferenc 1868-ban liberális módon elgondolta: Ravasz szerint „Magyarországon csak az lehetne nyelvében román, aki szívében magyar”.¹¹ Románia központi hatalmak által történt legyőzése, az 1918 májusában aláírt bukaresti különbéke ezeknek az illúzióknak rövid jövőt adott, hogy annál keservesebb legyen a felébredés. 1918 karácsonyi számának címdalán a *Kolozsvári Hírlap* francia és magyar nyelvű nyílt levélben fordult Gerescu tábornokhoz, az aznap bevonuló román csapatok parancsnokához: „Parancsnok Úr! Románok! [...] Önök Mátyás király szülővárosának földjére lépnek. Mi a fegyvert letettük. Egyetlen fegyverünk az, melynek jelzőjével népünk annak a szobornak ércalakját felruházta: az igazság. Ezzel fogunk majd Európa ítélőszéke előtt megjelenni.”

A vezető rétegében és középosztálya anyagi alapjában megroggyant és államjogi privilégiumait egy csapásra elvesztő kisebbségi erdélyi magyarság érdekeit az első időkben leghatékonyabban az egyházak képviselték. De cselekvési szabadságuk sokszor tűnhetett olyannak, mint „fakardé az ágyú torka előtt”.¹² Ravasz László már 1919 elején mozgósított, s a kisebbségi sorsban egy újfajta magyarságkép körvonalait látta megtestesülni: „Minket most csak az az egy eset foglalkoztat: az, ha véglegesen csatlolnak Romániához. Laikus teológiát kell szervezni, laikus pásztorokat ordinálni, s a bibliával és énekes könyvvel neki indítani a magyar jövendőnek.”¹³ 1919 és 1921 között Ravasz egyházi vezetőként azt a dilemmát látta maga előtt, hogy „túlzott alkalmazkodással el ne áruljuk az egyház magyarságát, viszont föld alá vonulva kétségbeesett irredenta harccal meg ne szűnjék az egyház egyház lenni”.¹⁴ Ravasz részt vett a romániai magyarság politikai szervezkedésében is, de 1921 őszén ő maga is Magyarországra távozott. Oka a dunamelléki püspökségre való meghívás volt, Ravasz „e páratlan és szinte hihetetlen megtiszteltetés elől kitérni nem tudva” hagyta el szülőföldjét.¹⁵ Ez egyúttal azt is jelezte, hogy Ravasz számára az irredentizmustól mentes kisebbségvédelem óvatosan képviselt álláspontja nem lehetett többé egyházpolitikailag képviselt hatékony opció.

¹⁰ Ravasz László: Erdély. *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 7–8. 480.

¹¹ Ravasz (1916): i. m. 484.

¹² Szekfű Gyula: Az erdélyi probléma. *Napkelet*, 3. (1925), 5. 458.

¹³ Ravasz László: Kilátásaink. *Református Szemle*, 1919. január 10. 11–12.

¹⁴ Ravasz (1992): i. m. 136.

¹⁵ Dr. Ravasz László budapesti papsága. *Református Szemle*, 1921. április. 1. 60.

„Ravasz László székely véreink véreből származott s az elszakított Erdélyből szakadt hozzánk. Áthatja őt az a meggyőződés, hogy mélyen megalázott nemzetünket csak az érzelmi közösség s osztatlan lelki egység emelheti újra fel.”¹⁶ A laudáció Ravasz László 1925-ös, a Magyar Tudományos Akadémiára szóló tagajánlásából való, s arra utal, hogy Ravasz személye egyfajta szimbólumává lett a revízió gondolatának is. Ravasz László Erdéllyel kapcsolatos nyilatkozatai főképpen a magyarországi problémákra reflektálnak. „Magyarországon protestáns és katolikus oly távol áll egymástól, mint a kontinensen talán sehol.” Erdélyben viszont – érvelt Ravasz – a társadalomfejlődés nem éles ellentétet, hanem okos kompromisszumokat generált, a nemzeti liberalizmus Erdély történetének „legnemesebb, legtisztább szenvedélye”. Nem csoda, állítja Ravasz, hogy a szociális mobilitás is jobban funkcionált Erdélyben, „a magyar földön lakó fajták közül az egy zsidót leszámítva, a székelynek volt a legnagyobb intellektuális exportja”.¹⁷ Az „erdélyi szellemnek” tehát pedagógiai funkciója volt Ravasz László számára, és ebben közös a diagnózisa a katolikus Szekfű Gyulával, aki szerint az erdélyi kisebbségi mozgalmak nagy sikere a „társadalmi erők felébresztésében keresendő”.

A Hitler és Mussolini védnöksége alatt 1940 augusztusában meghozott úgynevezett második bécsi döntés részben revideálta a magyar román határ viszonylatában a korábbi versailles-i békediktátum rendelkezéseit. Erdély északi részének „visszatérése” Ravasz Lászlót nyilvánvalóan örömmel töltötte el. Konkrét javaslatai viszont arra irányultak, hogyan kell elkerülni, hogy a korábbi román sovinizmust magyar sovinizmus váltsa fel Észak-Erdélyben. A magyar szuverenitás alá visszatért erdélyi és partiumi területeken ugyanis több mint egymillió román lakos lett újra magyar állampolgár, alig több mint ugyanennyi magyar nemzetiségűvel, tehát a nemzetiségi egyensúly kényes volt. Ennek útja Ravasz szerint: tiszteletben kell tartani Erdély regionális különállását. Teleki Pálnak a bevonuláskor, 1940. szeptember elején írt levelet: „Magyarország a trianoni évek alatt elszokott a nemzetiség fogalmától, egész lelki világa akörül forgott, hogy saját véreinkkel hogy bánnak az utódállamok. Sokkal több garanciát nyújt a három erdélyi nemzet, különösen annak fiatalabb nemzedéke, a helyes nemzetiségi politika megvalósítására, mint Csonkamagyarország egyoldalúvá vált gondolkozásmódja.” Sőt, a konzervatív Ravasz arra is figyelmeztet, hogy Erdély mindig baloldaliabb érzületű volt, mint a jobboldali anyaország: „1919-ben a legizzóbb magyarok várták a vörös hadsereget, amelyről csak azt tudták, hogy magyar és szabadulást hoz.” Ravasz elutasította azt, hogy a magyarság elégtételt vegyen a kisebbségi sors húsz évének sérelmein: „Becsületes magyar nem gondolhat arra, hogy most mi tegyünk úgy a románokkal, mint ahogy a románok tettek mivelünk. Nem az a kérdés, hogy mit érdemelne meg a román politika: az a kérdés, milyen politika illik a magyar nemzet ezeréves erkölcsi méltóságához.”¹⁸ Ez a remény azonban hamarosan füstbe ment. A „kis magyar világnak” csak négy év adatott, s ez alatt a négy év alatt a magyar politika nem győzte meg a román lakosságot a magyar

¹⁶ Magyar Tudományos Akadémia, tagajánlások 1925-ben. Kézirat gyanánt. Budapest, 1925. 3–4. MTAKK, Ms 327/f.

¹⁷ Ravasz (1992): i. m. 58–59.

¹⁸ Ravasz László: Erdély. *Magyar Szemle*, 39. (1940), 4. 229–230.

világ nagyszerűségéről. Igaz, nem a népek döntöttek az országhatárokról, hanem újra nagyhatalmi imperializmus. Sztálin „visszaadta” Romániának Erdélyt, amely előbb szakadt le Hitler szövetségéről, mint az „utolsó csatlósként” megbélyegzett magyarok, s Kelet- és Közép-Európa területi rendezésében az atlanti hatalmak az 1947-es párizsi békeszerződésben szankcionáltan szabad kezet adtak a Szovjetunióknak.

Az öreg Ravasz László képe Erdélyről

Püspökként Ravasz László 1943-ban járt utoljára szülőföldjén, Erdélyben. 1945 után elhúzódo utóvédharcokat folytatott az egyházak befolyását szétzúzni igyekvő magyar kommunista rezsimmel szemben, amelyet elveszített. 1948 májusában lemondott egyházi vezetői tisztségeiről, 1952-ben visszavonulásra kényszerítették lelkészi állásából is, ezután élete belső száműzetéssé alakult át, nemcsak szóban, de írásban sem jelenhetett meg az 1950-es évek sztálinista Magyarországon. De a püspököt nem felejtették el: 1956 mozgalmas, várakozásokkal teli nyarán újra visszakерült a református közéletbe. S Erdélybe utazott.¹⁹ Úgy érezte, hogy az erdélyi magyarok helyzete sokkal reménytelenebb a két világháború közöttinél. „Az erdélyi magyar úgy el van zárva magyarországi testvéreitől, mint akár az Egyesült Államoktól.” A magyarság politikai helyzete kétes, folytatja megállapításait Ravasz, mert „a két üldözött fajtából”, a magyarságból és a zsidóságból sokkal nagyobb százalék lett aktív kommunista, mint a románságból. „Egy hallgató, fenyegető, várakozó roppant román többséggel szemben a magyarság és zsidóság együtt hordozza a kommunizmusért való egész felelősséget.” A református egyház elszürkült, helyét az államvallási súlyát a kommunista államban is őrző ortodoxiához való simulással keresi, közben pedig a két nagy magyar egyház nem találta meg egymást, annak ellenére, hogy a „hajlíthatatlan magyarságú” Márton Áron, a magyar katolikusok püspöke „az erdélyi magyarság legelső embere”. A rohamos asszimiláció a magyarság megőrzésének és az evangélium terjesztésének kínos dilemmáját veti fel, a szórványlelkészek azzal szembesülnek, hogy a román nyelvű evangelizációs munkára van igény, a román nyelvű bibliamagyarázatoknál „felcsillannak a szemek”, a magyar nyelvű istentiszteletekről pedig elszállingóznak a hívek az öregek kivételével. Ravasz azt javasolja a nagy számban köré sereglő fiatal erdélyi barátainak „hogy a református magyar ember magyarságában Istentől nyert feladatot lásson”. Szervezzenek kézikönyvtárt, kezdjenek divatot saját lakásuk, templomaik berendezésénél a magyar népművészet közvetlen igénybevételére. Azaz a nemzeti érzés tisztán kulturális alapú életben tartását, amely persze egyfajta „földalatti” búvópatakként segít megőrizni a történelmi folytonosságot a korábbi korszakok nyíltan vállalható magyar nacionalizmusának lényegi tartalmával.

Budapestre való visszatérése után néhány hónappal Ravasz az 1956-os forradalom és szabadságharc sodrában életre hívott Református Megújulási Mozgalom élére kerül,

¹⁹ Ravasz László: *Erdélyi utam*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 12.967.

amelyet rövid, intenzív tevékenység után 1957 kora tavaszán számolt fel a kádári terror. Ekkor kezdődő majdnem két évtizedes újabb belső száműzetése haláláig, 1975-ig tartott. Az öreg Ravasz 1966-ban utoljára járt Erdélyben. 1968-ban az őt felkereső Vezér Erzsébetnek is azt mondta, ő ízig-vérig erdélyi ember.²⁰ Erdélyiségének emlékezete elsősorban a magyar református ökumené gondolatában él tovább, életútja szélesebb értelemben annak bizonyosága, hogy a közösségi identitás-diskurzusok konstrukciója az egyéni tapasztalatok egzisztenciális sűrűjétől el nem választható.

„Kisebbségnek lenni nem rózsás helyzet” – Ravasz László viszonya a katolicizmushoz

A két világháború közötti időszak emblematikus történetírója, a katolikus Szekfű Gyula a katolikus-protestáns ellentétet a társadalmi feszültségek egyik legfontosabbikaként írta le.²¹ Kritikus, a „zsoltáros hitetlenségével” tüntető protestáns író, Németh László viszont ezt a problémát „inkább kényes, mint súlyos” ellentétként jellemezte. Valószínűleg mindkettőjüknek igaza volt, de a korszak vallásos reneszánszának egyik árnyképe kétségkívül a ma már sokszor nevetségesnek ható versengés volt katolicizmus és protestantizmus között. A konfliktus kiélesedése igazából kódolt volt, Ravasz László úgy látta, hogy a vallásos ébredések korában a felekezeti közti helyzet magától egyre feszültebbé válik, főképp mert mindkét vallásos narratíva valamiképpen „a nemzet lelkének” egészét igényelte a maga igazsága számára.²² A szabadelvű korszak „utolsó bölénye”, Baltazár Dezső debreceni református püspök szinte minden politika mögött a „fekete reakciót” és a jezsuitákat látta felsejleni, a katolikus megújulás zászlóvivője, Prohászka Ottokár székesfehérvári megyéspüspök pedig hiába nyilatkozott „szivárványhídról” Pannonhalma és Debrecen között, naplójában mindezt taktikának minősítette, s „az ősi szakadást” és a szocializmus terjedését hányta a protestantizmus szemére. A debreceni püspökkel, Baltazár Dezsővel szemben az öntudatos odamondogatás luxusát Ravasz kevésszer engedte meg magának, de ha kellett, maga is a pástra lépett. 1926-ban széles nyilvánosságot kapott nyilatkozatban kifogásolta, hogy

„az a gondolat, hogy a római katolikus vallás államvallás, s mellette mi csak túrt religio lehetünk, egyre hangosabban zúg a közélet fórumán s igen magas helyről is elhangzik, pedig egy tévedés azért, mert nagyon hangosan vagy nagyon magasról kiáltják, nem lesz igazság. Ne dicsérjék a katolicizmust, mint egyetlen államalkotó erőt a protestantizmus rovására, mert az Egyesült Államokat mégis csak jobban megalkotta a lenézett és destruktív protestantizmus, mint ahogy meg van alkotva Mexikó és Dél-Amerika nem egy állama.”

²⁰ Vezér Erzsébet: Beszélgetés Ravasz Lászlóval. In Benda Kálmán et al. (szerk.): *A Ráday gyűjtemény évkönyve VI.* Budapest, MTA, 1989. 313.

²¹ Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest, ÁKV–Maecenas, 1989 [1920]. 433–434.

²² *Ravasz László XIII. püspöki jelentése.* Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1934. 16.

1929-ben, amerikai útjáról visszatérve a katolikus „többség” politikájával szemben a kisebbségvédelem elveit hozta elő:

„ellene vagyunk minden olyan törekvésnek – akár öntudatos, akár öntudatlan – amely egyik egyháznak akár hagyományok, akár a numerikus többség, vagy hatalmi aspirációk alapján államegyházzá való átfejlesztését célozza [...]; a számarány elve jogbiztosíték akkor, ha a természet-szerűen védekező kisebbség alkalmazza minimális igényeinek biztosítására, de numerus clausus akkor, ha a többség alkalmazza a kisebbségi egyedek ellen. Követeljük az egyház és állam elvi megkülönböztetését, hogy a gyakorlati segítség és kooperáció egyenlő elvek alapján zavartalanul keresztülvihető legyen.”²³

Ravasz józanul felismerte, hogy a protestantizmus Magyarországon mindenképpen kisebbségi sorsot jelent, ami az állam segítségével enyhíthető, de fel nem oldható: „Kisebbségnek lenni nem rózsás helyzet, akár nemzeti, akár vallási téren. De adva van számára az egyenes út: egyfelől a maga egységének, akcióképességének, zárt és átütő voltának minél teljesebb kifejlesztése, másodsor az állam interkonfesszionális jellegének, az egyenlőséget és viszonyosságot biztosító törvényeknek a megőrzése és a fejlesztése.” Ugyanakkor Ravaszban is működtek a dualizusból örökölt szabadelvű egyházpolitika antiklerikális reflexei. Amikor a Vatikán a Habsburg-detronizáció után kétségbe vonta a főkegyúri jogot, s főként a püspöki kinevezésekben érvényesülő előzetes állami jóváhagyást, aminek leglátványosabb eleme Serédi Jusztinián esztergomi érseki kinevezése volt 1927-ben, Ravasz – bár *post festa* – nyilvánosan tiltakozott, az állam szuverenitását feltette egy „nemzetközi hatalomtól”. Serédi nem is bocsátotta meg Ravasz fellépését, és azt sem, hogy a protestáns egyházfő nála sokkal könnyedebben mozgott a politika legfelső szféráiban. Címei nélkül egyszerűen mindig „Ravasz úrnak” szólította. Aki viszont híven udvarias természetéhez és kor rangkországához, soha nem mellőzte el a primás teljes címét leveleiben kiírni: „Főmagasságú Bíbornok Hercegprimás Úr!” Egyébként is békességre, sőt jó viszonyra törekedett. A püspöki kar nem egy tagjával szinte baráti nexusa volt, Prohászka Ottokárt az ő ajánlásra választották be a nagy presztízsű, de jórészt protestáns Kisfaludy-társaságba, s a fehérvári püspök halála után nagy hatású emlékbeszédet mondott felette. 1940 tavaszán, halálos ágyán pedig Bangha Bélát is meglátogatta.

Felekezeti viszonyokban a püspök a „közép” útjára pozicionálta egyházát:

„egy csomó nagy dologban éppen a lényegesebbekben, együtt haladunk a katolicizmussal; nem egy kérdésben szolidárisnak érezzük magunkat az örök emberi eszményt, a tiszta humánnumot munkáló szabadságáramlatokkal is. Ha arról van szó, hogy az erkölcsi komolyság, a prófétai hit életformáló szenvedélye, Krisztus királysága érvényesüljön, senki sincs konzervatívabb, mint mi. De ha az forog szőnyegen, hogy az emberi méltóság, a lelkiismereti és politikai szabadságok, az egyenlőség, egyéni érték érvényesüljön, senki sincs szabadabb, mint mi.”²⁴

²³ Ravasz László *V. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1926. 14.

²⁴ Ravasz László *püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1922. 25.

Ravasz két világháború között felvázolt reformációképe szerint Luther és Kálvin vallásos mozgalma nemcsak a protestantizmus születéséhez, hanem a katolicizmus „trident megújulásához” is elvezetett: „A középkori egyház cluny reformját éppúgy reformációnak kell nevezni, mint ahogy katolikus szempontból a legnagyobb és legjellegzetesebb reformációt a trident zsinat hajtotta végre.”²⁵ Ravasz ezért többször figyelmeztette saját hitsorsosait arra, hogy a katolikus egyház nem csupán hatalmi alakulat, s úgy látta, hogy a katolicizmusban hatalmas szellemi és lelki tartalékok rejlenek, sőt, 1937-ben, a pannonhalmi és zirci főapátoknál tett látogatása után annak „ezeréves művelődésalkotó erejéről” nyilatkozott. Ravasz szerint a protestantizmus nem táplálhatja tovább azt az illúziót, hogy egy egész korszak kultúráját meghatározza, de amit elveszt a réven, megnyerheti a vámon, s önálló, szellemi arculatra tehet szert: „a háború előtt a protestantizmus a szellemi légkörnek olyan elkeveredett alkatrésze volt, amelyet sem megkülönböztetni, sem kiküszöbölni nem tudtunk, hanem beleheltünk, mint ahogy beleheljük az oxigént a levegővel. A háború után különálló, éles tényezővé kezd válni, metszetévé vagy csikjává a magyar szellemi életnek.”²⁶ Egybecsengett ezzel az a meggyőződése is, hogy „sohasem lehet világot, társadalmat építeni fel arra a tételre, hogy mindenki keresztyén”.²⁷ Az ökümenikus párbeszéd a katolicizmussal ezért számára egyfajta vallásos egységfront megalkotásának kísérlete volt a szekularizáció visszafordíthatatlannak tűnő előrehaladásával szemben. Ravasz, ha nem is teremtett olyan „szívárványhidat,” amit sok kortársa látni szeretett volna, de mégis eljutott annak kijelentéséig, hogy „a keresztyénségnek olyan rejtett közös alapjai vannak, amelyek nagyobbak, lényegesebbek és fontosabbak, mint a megrepedt vagy elválasztott felsőépítmény”.²⁸ De ezt az egységfrontot a gyakorlati együttműködésben és az imádságos közösségben látta, és nem abban, hogy az egyházak feladják saját dogmatikai identitásukat és szervezeti autonómiájukat:

„Mindaddig, amíg a kérdés úgy van feltéve, hogy a protestantizmus térjen vissza a katolicizmus kebelébe, vagy a katolikus keresztyénség vegye át a reformáció alapelveit, az egész kérdés tökéletesen reménytelen, jámbor utópiánál nem egyéb. Ha azonban úgy van feltéve a kérdés: az egyházak közötti feszültségből mennyi a megokolatlan, mennyi a felesleges; hogyan lehetne ezt a feszültséget a szembenálló fél felfogásának és helyzetének jobb megismerésével csökkenteni; miféle eszközöket lehetne találni, amelyek az egyházak dogmatikai jellegének teljes fenntartásával, közös gyakorlati magatartást biztosítanak bizonyos közös kérdésekkel, igényekkel és fenyegetésekkel kapcsolatban; végül hogyan lehetne nemzedékünk figyelmét rendszeresen arra terelni, hogy az egész keresztyénségnek közös tartalmi vonásait ismerjük meg és a történelmi fejleményeket ne csak a magunk dogmatikai álláspontjáról, hanem az illető történelmi fejlemény belső logikájából és szellemiségéből

²⁵ Ravasz László: Október 31. In Ravasz László: *Legyen világosság*. I. kötet. Budapest, Franklin, 1938. 503.

²⁶ Ravasz László: A protestantizmus lényege és sorsa. In Ravasz (1938): i. m. I. 494.

²⁷ Ravasz László: A helyes egyházpolitika. In Ravasz László: *Isten rostájában*. II. kötet. Budapest, Franklin, 1941. 432.

²⁸ Ravasz László: Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére. *Protestáns Szemle*, 46. (1937), 4. 161–166.

igyekezzünk megérteni: egész emberöltőkre való pozitív munkát és kézzelfogható feladatot kapnánk, amellyel az egyházak közötti közeledés útját egyengethetnők.”²⁹

A háború közeledtével Ravasz még inkább érezte az egyházak egymás iránti szolidaritásának szükségességét. 1939 őszén azt mondja, hogy „minden egyház ősi szövetségese a másiknak. [...] Milyen kicsiny pörök azok, amelyek szembeállítanak minket, és milyen nagy érdekek, amelyek összekapcsolnak!” A magyar keresztény egyházak máig fel nem dolgozott közös traumája, hogy ez a közeledés a zsidóellenes közhangulat kialakításában és az antiszemita törvényhozás támogatásában valósult meg. Jellemző dokumentuma ennek Endre László kétes értékű újévi gratulációja 1936-ból, aki nemcsak a magyar protestánsok főpapjának, hanem „a boldogult Prohászka Ottokár szellemi öröksége letéteményesének” kívánt boldog új évet. Ez a „szellemi örökség” a fajvédő és később zsidók deportálásában kulcsszerepet játszó Endre Lászlónál már akkor is egyértelműen a politikai antiszemitizmus felekezetektől független egyházi támogatására vonatkozott. Amikor 1944-ben, a vézskorszak idején, felismerve a baj súlyosságát, Ravasz egész korábbi antiszemita pályájával szemben megpróbálta elérni a keresztény egyházak együttműködését egy nyilvános tiltakozáshoz, az intézményes összefogásra tett kísérlet a bizalmatlanság és a presztízsharcok miatt összeomlott.

Ravasz László zsidósághoz való viszonya

Ravasz Lászlónak a zsidósághoz fűződő viszonyában is súlyos ellentmondások feszülnek: protestáns részről először ő mondta fel a szabadelvű konszenzust, a két „kisebbség”, zsidók és protestánsok közötti szolidaritást és emancipációs szövetséget 1914-től országos hatókörű harcos publicisztikájában. Majd az 1930-as évek végén a zsidóságot diszkrimináló magyarországi faji törvényhozás első két törvényi dokumentuma mellett is kiállt, s bár az 1940-es évektől elutasította a radikalizálódó törvényhozási antiszemitizmust, s a vézskorszak idején többször tiltakozott a deportálások ellen, de előítéleteit a hazai zsidóság magyarságtól különböző, „más sorsa” iránt nem vetette el egészen a vézskorszak idején sem. A II. világháború után először – és elsőként! – felszólított a kollektív bűnbánatra és kiengesztelődésre, mégis, a szűkülő politikai térben nem hagyta el az önfelmentés politikai útjait sem, így részben felelősség terheli azért, hogy az egyházi szembenézés a magyar holokauszt 1944-es tragédiájával nem történetelt meg.

Ravasz László zsidósággal kapcsolatos első tapasztalatait az elemi iskolában szerezte. Erről emlékezéseiben egy megrendítő történet formájában számol be. A gyermek Ravasz „csipásnak” nevezi osztálytársát, egy Goldstein Dávid nevű szegény zsidó fiút. Amikor ez utóbbi ezt a tanítónak, Ravasz saját édesapjának bepanaszolja, az addig nem engedi asztalához, és nem engedi az osztályban leülni, amíg nyilvánosan bocsánatot nem kér. A történet fontos része, hogy ez utóbbit megkönnyítendő, az apa elmeséli, milyen

²⁹ Ravasz László *XXII. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1943. 8–9.

küzdelmes és nyomorúságos élete van a megbántott fiúnak. Az apa és fia közötti párbeszéd rendkívül szemléltető:

„Vacsora után apám megszólított:

– Fiam, ismered te Goldstein Dávidot?

– Ismerem hát.

– Mit tudsz róla?

– Azt, hogy csipás zsidó.

– Ez elég kevés. Lásd, én többet tudok róla. Tudom, hogy árva fiú. A nyáron halt meg az apja. Tíz árva maradt utána. Dávid a legnagyobb. Az anyja súlyos beteg. A gyermekek egy részét magukhoz vették a rokonok, de öt még otthon van s azokat főképp Dávid tartja el.

– Hogy-hogy? – képedtem el.

– Úgy, hogy reggel felkél 4 órakor. Vizet hoz, fát vág, tüzet rak, anyja utasítása szerint valami levest főz testvéreinek. Azután siet a zsinagógába. Zsidó istentiszteletet csak 12 férfi jelenlétében lehet tartani, de ennyi már nem akad. Hogyan segítenek magukon: Fogadnak 12 férfit pénzért. Nem is férfit, csak fiút, s azok jelenléti pénzt kapnak. Ez a szokás már rég indirekt ösztöndíj, így segítik a nagyon szegény férfiakat, Dávidot is. [...] Mire te megjelensz reggel 8 órakor az iskolában, kipihenve, jó reggeli után, Goldstein már négy órát dolgozott. Aztán elvégzi nálunk a dolgát. 12-kor siet haza. Ebédet ad, mosogat, az anyja keze alá dolgozik s utána 2–4-ig veletek tanul az iskolában. Fél hat órakor sokszor láttad őt az állomás felé tartani, hóban, sárban, forróságban egy nagy kosárral, amelyik tele van kiflivel, zsemlyével. Felül a vonatra, és Kolozsvárig árul szakadatlan. Este ½ 9-kor már az ellenvonaton cipeli haza a kosarát, míg 11-kor az anyja kötenyébe dönti a pénzt s beleroskad az apja ágyába, ott alvó két testvére mellé. Látod, ezért beteg a szemhéja Goldstein Dávidnak, ezért sápadt, riadt, bizonytalan, rongyos és elhanyagolt. Kerestél-e te már életedben egyetlen forintot? Szolgáltál-e te már csak egy órát? Látod-e, hogy ez a »csipás« társad mennyivel különb, mint te? Hozzád képest igazi hős [...]. Fiam te jószívű, becsületes és igazságszerető fiú vagy. Nagyon szeretném, ha már megint itt ülnél mellettem.”³⁰

És a kis Ravasz másnap az osztály nyilvánossága előtt lángoló arccal kért bocsánatot a megalázott zsidó fiútól. Nem csak a gyereknevelés módszere miatt tanulságos ez a történet, bár annak sem utolsó. Az 1880-as évek végén játszódó esemény azt a korszakot jeleníti meg, amikor a magyar liberalizmus még győzelmesen tért napirendre az antiszemizmus Tiszaeszlár után jelentkező hulláma felett. De Ravasz édesapjának nevelő szavai nem is annyira a 19. század második felének nemesi liberalizmusára jellemző, Mikszáth vagy Eötvös Károly műveiből ismerős, a szegény zsidót gyámolító paternalisztikus attitűdöt, inkább az erdélyi szabadelvűség puritánabb pátoszat tükrözik.

Az apai példaadást azonban a fiú érett felnőttként nem követte. Amikor 1914 elején Ravasz László átvette a *Protestáns Szemle* című országos olvasottságú folyóiratot, annak addigi pietista kegyességgel színezett, langyos liberalizmusát elhagyta, és militáns – ahogyan ma mondanánk, kultúrharcos – lapot teremtett. Ravasz szerkesztői jegyzetei szinte minden lapszámban ott voltak, és ironikus hangvételük leple alatt egyre határozottabb antiszemita retorikát honosítottak meg az addig attól mentes folyóiratban. Ravasz elsősorban a gyorsan átalakuló társadalom kulturális és mentális változásaira koncentrálna figyelmét, könnyen értelmezhető és érzelmileg telített hívószavakká alakított

³⁰ Ravasz (1992): i. m. 15–16.

át, amelyeket azután a „zsidó” és a „judaizmus” negatív jelentésektől terhes fogalmában konstruált rendszerré:

„mi zsidóság és judaizmus alatt nem értünk sem vallást, sem fajt, hanem egy szellemi irányzatot, amely világnézetben, érintkezésben, erkölcsi habitusban és társadalmi viselkedésben a keresztyéninek [...] szöges ellentéte. Nincs feltétlenül fajhoz és valláshoz kötve, mert zsidók között is igen sok nemes egyéniséget ismerünk, kik szenvednek a judaizmus undora és átka alatt, bár történetileg igen sok külső kapocs éppen a zsidó fajhoz, illetve az ő kultúrhistoriai pályafutásukhoz fűzi ezt a habitust. A zsidókérdés tehát nem felekezeti kérdés [...], de nem is faji kérdés [...], hiszen száz meg száz egyént ismerünk, ki fajilag tiszta zsidó s a lelke tele van alvó keresztyéniséggel. Tehát egy szellemi irányzat, mely a hedonizmus és utilizmus keveréke, s amely a szellemi világban mint destrukció, az üzleti életben mint bujaság, társadalomban mint tolkodás vagy pökhendiség jelentkezik. Természetesen zsidóság nélkül is megvannak ezek a bűnök, de mivel a zsidóság történeti és élettani okok miatt ezekre a bűnökre leginkább hajlamos: e bűnök zsidóság nélkül elszórt, egymással össze nem függő esetek volnának, a zsidóság révén azonban homogén irányzattá válnak. [...] A zsidók iránt érzett mély testvéri szeretetből lesz az ember igazán antiszemita, ha meg akarja e kiváló egyéneket termelő fajt szabadítani a reája tapadt judaizmustól, azoktól a beteges következményektől, amelyekre az alapot faji diszponáltságuk adta.”³¹

Ez a retorika az évszázados keresztyén–zsidó dichotómiát újította fel, csak éppen a vallási tartalom szekularizációjával. A modernitás „bűnei” megfoghatatlanok, „tettes” és „áldozat” egyaránt részt vesz bennük, hiszen Ravasz konszenzuális alapú társadalmi viszonyokat kriminalizál és projektálja közvetlenül az így megkonstruált zsidóság fogalmára, amelyben a kazuisztikus *caveat*jainak nem sok jelentőségük van. Bár a fajelméleti magyarázatoktól igyekezett véleményét elhatárolni, Ravasz sem ekkor, sem később nem pontosította, hogy melyek azok a „történeti” és „élettani” okok, amelyek a zsidóságot ezekre az atavisztikus bűnökre „diszponálják”. A zsidósággal szemben képviselt álláspontja egyben azonban „új” volt: a polgárjogi emancipáció Magyarországon alig fél évszázados örökségét protestáns részről előtte nem kezdte ki mértékadó egyházi teológus, ő viszont rögtön programja egyik alappillérvé tette. A korszak költőzsenije, s egyben legismertebb irodalmi „celebje”, a „kálvinista” identitására büszke Ady Endre az elsők között figyelmeztetett az „új hangra”: „a magyar kálvinistaság [...] irodalmi lapjában a legszilajabb antiszemitizmust űzi egy Ravasz László nevű s jobb sorsra érdemes volt ember”. De Ravaszra nem hatott a helyénvaló figyelmeztetés. Ő a zsidóellenes megnyilatkozásait „etikai idealizmusa” alapján magyarázta továbbra is, amely azonban egyre inkább az 1920-as évektől uralomra jutó etnikai nacionalizmus sérelmi érvrendszerét előlegezte meg:

„Sietünk tiltakozni az ellen, hogy mi antiszemiták volnánk. Eszünk ágában sincs. Mi a magyar szellemi életnek az etikai idealizmus alapján való szervezését követeljük. [...] Nem csinálunk belőle titkot, hogy utálatosnak és magyar emberhez méltatlannak tartjuk azt a pökhendi, konfidens, bizalmaskodó és cinikus modort, ami eleink szemérmes és tisztességtudó érintkezési formáját kiszorítással fenyegeti. Őszintén megvalljuk, hogy a magyar nemzeti művelődés szempontjából

³¹ [Ravasz László]: Mikor a zsidó antiszemita. *Protestáns Szemle*, 26. (1914), 6. 386.

nem tartjuk kívánatos elemnek sem a galíciai bevándorlót, aki pálinkával és hangyasavval kezdi, sem a fiát, a vigéctet, aki hadseregszállító és milliomos lesz, sem unokáját, a szociológust, aki egy »meglátásos és kéjszagú« filozófiát ír szét az újságokba; éppen úgy nem tartjuk annak a Bukarestben politúrozott oláh papokat, a becsempészett idegen szerzeteseket, a bécsi zsoké-klubban gőgös ürességgel kibélelt arisztokrata-kölyköket. Egyiket sem a vallása miatt ítéljük el; minden vallás, még a kihalt vallások is, olyan nagy, erős és szent dolog, hogy ha igazán komollyá válik, meg tud szentelni egy embert, és széppé, tömörré tud tenni egy férfijellemet. Mi szellemi alkotók és értékelési irányok ellen hadakozunk, mi az Antikrisztus destruktív munkája ellen küszködünk. Maga a zsidóság, mint faj és vallás, reánk nézve teljesen közömbös volna – mert a világlomlás oka nem a zsidóságban mint fajban, pláne vallásban rejlik, hanem magában az emberben –, ha a zsidóság a maga sajátosságos kultúra-köziségével ezidő szerint némely rétegében relatíve aggasztóbb bacillushordozója nem lenne e világlomlás bizonyos csíráinak: a hedonizmusnak, az utilizmusnak és a történetietlenségnek. Mivel azonban tényleg az, dilemma előtt állunk. Vagy feladjuk a világlomlás elleni harcot azért, mert liberálisok vagyunk és senkinek az érzékenységét megbántani nem akarjuk; vagy pedig megindítunk egy általános antiszemitizmust, és elkiáltjuk: üsd a zsidót, mert zsidó! Talán megadatik nekünk, hogy egyik tör sem ejt meg. Mi azt mondjuk: bélyegezd meg a hitványt, még ha zsidó is! Azért várjuk és reméljük, hogy a zsidóság nemes, nagy szívei, a tiszta lelkű, rigorista erkölcsű, nagyhitű férfiak, Izrael szenvedő szolgálói, akik fajuk vétkeit hordozzák és akiken népük bűneinek veresége van (Ésaiás 53): testvéri kezet nyújtanak, és tanulnak tőlünk igazságot, hogy ellenőrizhessenek minket a szeretetben.”³²

A „zsidó” így megalkotott képében Ravasz a korban oly divatos generációs metaforát alkalmazza, hogy a hazai zsidóság társadalmilag és kulturálisan is plurális világát egy konstruált organikus összefüggéssel leplezze le: az első nemzedék a szegény bevándorló ortodox zsidóság, a második a kapitalista vállalkozókkal azonosított neológ zsidóság, a harmadik az asszimilálódott, de nem magyar eredetű fiatal radikális értelmiségi negatív képét hordozza – de gyökerük közös. Bűnük, hogy a modern, kapitalista világ minden visszaélését – a pauperizmustól az erkölcsi értékek relativizmusáig – megtestesítik, de legfőképpen hogy idegenek maradtak a régi magyar világ értékeivel szemben, éppen úgy, mint a román nemzetiségi mozgalmak ágensei, vagy mint – oldalcsapás a katolicizmusra – az „idegen szerzetesek”. A diagnózis nem teológiai, hanem szociológiai, és mint ilyen, önkényes, de retorikailag kétségtelenül hatásos volt. Éppen emiatt Ravasz leereszkedő kéznnyújtása „Izrael szenvedő szolgálóihoz” szociológiailag nem takar, mert nem takarhat senkit, hacsak nem azokat, akik megtagadják közösségi kötelekeiket. Azokat a hagyományos, közösségi kapcsolatokat, amelyeknek a magyar társadalomban való vélelmezett széthullását Ravasz a zsidóság káros hatásának tulajdonította...

Sarkos véleménye nem is maradt észrevétlen. 1917-ben felkért hozzászólója lett a *Huszedik Század* zsidókérdésről szóló vitájának is. Ellentétben más protestáns hozzászólókkal – mint amilyen Haypál Benő budai református lelkész vagy Zoványi Jenő teológiai professzor volt –, akik tagadták a zsidókérdés relevanciáját, s azt az emancipáció és a szabadelvű konszenzus felrúgásaként értelmezték, Ravasz azok közé sorolta magát akik szerint a zsidókérdés létezik és állami megoldást követel. A megoldás egyébként nem lehet más, mint a „teljes faji beolvadás”. Az asszimiláció megvalósulásához Ravasz a zsidóság vallási reformját és egyházi szervezetének átalakítását is követelte: „szükséges, hogy a zsidóság a maga ellenőrizhetetlen zsinagógális szervezetéből átlátszó, nemzeti

³² [Ravasz László]: Antiszemitizmus? *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 4. 270–271.

és közjogilag biztosított egyházzá szervezkedjék [...]. Meg kell szervezni az orthodox és a modern zsidó nemzeti egyházat, magyar tannyelvvel és liturgiával, rabbiképzéssel, dioecesisekkel és egyetemes elnökséggel, magyar teológiai irodalmának esetleg egyetemi képviselőivel.” Írása végén – miután elsorolta a zsidósággal szembeni elvárásait: népi karakterének feladását, vallásának gyökeres reformját, kollektív szintű áldozatvállalást – röviden jelzi, hogy a beolvadás elősegítése a magyarság feladata is: „olyan erőssé kell tenni a magyarság történeti igézetét, a keresztény élet- és világnézet hódító igazságait, hogy hatalmuknak ne lehessen ellentállani”. De az írás meglehetősen szkeptikusan végez: „ez fog a legnehezebben menni e tündöklő igazságok képviselőinek gyarlósága miatt.”³³

Látható tehát, hogy a két világháború közötti konzervatív vallásos regeneráció zsidóellenes *ressentimentje* már az I. világháború idejére kifejlődött. Ahogyan a katolikus vallásosság nagy hatású képviselője, Prohászka Ottokár, úgy Ravasz László esetében sem az 1918–1919-es forradalmi időszak szituációjában kell keresni a magyar politikai antiszemitizmus geneziséjét.

A zsidótörvényektől a vészkorszakig

Az 1919-ben hatalomra jutott rendszer borzalmas antiszemita kilengésekkel és gyilkosságokkal kezdődött, s bár konszolidációja során felszámolta az antiszemita utcai erőszakot, a zsidóságot sújtó egyetemi *numerus clausus* törvénybe iktatásával jelezte, szakít a dualizmus szabadelvű korszakának emancipációs törekvéseivel. Mindezekben Ravasznak nem volt része, ő 1921 őszén foglalta el a dunáninneni református egyházkerület püspöki székét, s főpásztori szolgálata első másfél évtizedében nem bolygatta a hamu alatt izzó parazsat. Másfél évtized viszonylagos nyugalma után, 1937 tavaszán az ország miniszterelnökének, a gyakorló reformátusnak, a vértessaljai és budapesti egyházmegyék tanácsbírájának, Darányi Kálmánnak a szegedi beszéde adta mégis a magyar közvélemény tudomására, hogy „zsidókérdés van, mindenki tudja”. Ettől kezdve az antiszemitizmus a hivatalos közbeszéd része, alig egy évvel később pedig kormányprogram lett. Az első zsidótörvényt, amely megalkotóinak szemléletét tükrözve *A társadalmi és a gazdasági élet egyensúlyának hatályosabb biztosításáról* címet viselte, Tasnádi Nagy Andrásnak, a kormánypárt elnökének vezetésével működő bizottság dolgozta ki. Annak a Tasnádi Nagynak, aki a dunamelléki református egyházkerület legfontosabb és legnépesebb egyházmegyéjének, a budapestinek volt a világi vezetője. A képviselőházban a törvényjavaslat elenyésző kisebbségben lévő liberális ellenzői a felsőház, különösen a keresztény egyházak főpapjainak bölcsességében bíztak. Hiába, mert a törvényjavaslat 1938. május 24-én tartott vitája során a katolikus, református és evangélikus egyház képviselői egyöntetűen támogatták azt. A legterjedelmesebb hozzászólásban éppen Ravasz László. A püspök az 1930-as évek második feléig a zsidókérdésben ritkán

³³ A zsidókérdés Magyarországon. Körkérdés. Akik szerint van zsidókérdés. Ravasz László válasza. *Husadik Század*, (1917), 2. 129.

nyilvánított véleményt, ellentétben az I. világháború ideje alatt követett kifejezetten polemikus magatartásával. Tisztában volt azzal is, hogy a református egyház „felekezeti egyenlege” a két világháború között a zsidósággal szemben pozitív volt, s hogy csak a zsidóság felé volt pozitív. Olyannyira, hogy egyes fővárosi parókiákon, így Bereczky Albert és Victor János gyülekezetében a zsidó származású hívek lelkipozíciója elsőrendű feladat lett. Bereczky volt a hivatalos egyház vezető lelkészei közül a legaktívabb a zsidóság felé való odafordulásban. Az első zsidótörvény felsőházi vitájában Ravasz az állampolgári jogegyenlőség útjáról való letérést még nem elvi alapon utasította el, hanem elsősorban a társadalmi béke érdekében tett kompromisszumként.

„Meggyőződésem szerint ennek a törvénynek elfogadása nemcsak az ország békéjét és nyugalomát és biztonságát szolgálja, hanem javára válik végeredményben éppen azoknak, akik elfogadása ellen – elismerem, teljes joggal –, de hevesen tiltakoznak.” Ezen azt értette, hogy a „zsidókérdés” törvényi szabályozása az antiszemitizmus erőszakos kirobbanását hivatott megakadályozni. Majd így folytatta: „a nemzet nyugalmanak [...] semmi esetre sem válik javára, ha egy olyan egyetemes érzést, mint az antiszemitizmus, egyszerűen erőszakkal próbálnánk visszanyomni.” A zsidók kereszténnyé válásával kapcsolatos kételyek felelegetése is a szélsőjobboldal fülének volt kedves muzsika: „ha [...] Magyarországon mind a 443 000 zsidó áttérne a keresztyén vallásra, és zsidó vallású egyén egyetlenegy sem volna többé, a zsidókérdés nemcsak hogy nem lenne megoldva, hanem valószínű, hogy még nehezebbé is válnék.” Amiből logikusan következett, hogy a keresztyén egyházakat felszólította az áttérések megnehezítésére. „A keresztyén egyházak tartsanak bölcs mérsékletet a zsidók átvételében. Van nekünk elég sok rossz keresztyénünk a saját magunk fajtájából, miért hozzunk a zsidó atyánkfiai közül nagy importot?”³⁴

Az ironikus hangnem mögött súlyos döntések érlelődtek, Ravasz álláspontjának a református egyház saját belső jogi szabályozásában is meglett a következménye, nehezebbé lett a betérés az addig hagyományosan nyitott egyházban. Lehet, hogy azt gondolta, a diszkrimináció így megáll a zsidó vallásúak körénél, s nem éri el a már megkeresztelkedetteket. A cionizmust, a zsidóság nemzeti/nemzetiségi alapon történő elkülönülését Ravasz korábban is, most is bátorította, de csak azt, amelynek célja, hogy az „ország határán túl valahol egy erőteljes új nemzeti államot építsen”. Mindezek az elvi megállapítások az etnikai alapú kirekesztés, a vallási bezárkózás elvi alapjait fogalmazták meg. De a beszédnek leginkább azokban a gúnyos fordulatokban mutatkozott meg a hatása, amellyel az ország egyik legműveltebb embere a zsidóknak a magyar műveltséghez való méltatlanságát fejezte ki:

„Magyar a zsidó, állítja valaki, még azt is hallottam, hogy a református felekezet mellett a legmagyarabb felekezet a zsidó. Üljön csak be egy Nyíregyházára menő harmadosztályú kocsiba, amelyben 60–70 hernyósapkás, kaftános zsidó van, akinek a szájában habzik a jiddis, kérdezze meg magától: ez a magyar, ez Árpád népe, ez Arany János népe?”

³⁴ Ravasz László felszólalása az első zsidótörvény felsőházi vitájában 1938. május 24-én. *Felsőházi napló*, 1935. III. kötet. 311.

Bár ellenpontozásul adott néhány elismerő szót is a nemzethű zsidóságnak, a parlamenti jegyzőkönyv szerint ezek a fordulatai arattak különösen nagy tetszést. S nem csupán a felsőház illusztris társaságának jobbszélén. Endre László, ekkor már Pest megyei alispán, 1944-ben pedig a zsidók deportálásának végrehajtásért felelős belügyi államtitkár népbírói tárgyalásán ezt a fordulatot szinte szóról szóra visszaidézte, mint olyanokat, amelyek rendkívül megerősítették antiszemita nézeteiben. Ahogy az egyik érintett, az ismert mecénás, a Gyáriparosok Országos Szövetségének elnöke, Fenyő Miksa 1946-ban megjegyezte:

„Ravasz László püspök úr abban a beszédben, mellyel 1938 májusában az aljas, jogfosztó törvényt elfogadta – mint azóta meggyőződtem, és ezt mentségére mondom: híven önmagához –, nemcsak egész mellet állt ki a javaslat mellett, hanem olyan dús hangszerelésű beszédben támasztotta alá célkitűzéseit, olyan ragyogó metaforákba öltöztette megvetését a zsidóság iránt, olyan inkvizitori göggel szolgáltatatta ki őket további jogfosztásoknak (amikből csakhamar életek fosztása lett), hogy a kételkedőknek gerince megkeményedett s a kormány joggal érezhette – főpapi giro figyelmeztette rá –, hogy elgondolásában túl méltányos volt, s a tiprás útján tovább kell haladnia [...]”³⁵

S a jogfosztás folytatódott. Hiába ígérte meg 1938 szeptemberében Imrédy Béla, Darányi utóda a miniszterelnöki székben, hogy az „egyensúlytörvénnyel” a zsidókérdés jogi szabályozása betetőzést nyer, az év végén igazságügyminisztere, Tasnádi Nagy András benyújtotta *A zsidók közéleti és gazdasági térfoglalásának korlátozásáról* szóló törvényjavaslatot, közkeletű nevén a második zsidótörvényt, amely már nyíltan faji alapra helyezkedett, és rendelkezései a keresztény egyházak zsidó származású tagjait is érintették. Ravasz László először fellépett a törvénnyel szemben. Legnagyobb hatással 1939-es újrán szóló prédikációjában. Arra emlékeztetett, hogy a zsidókérdés létezése kereszténykérdés is, a keresztények Krisztustól kapott missziójukat a zsidóság megtérítésére viszont nem teljesítették. A zsidókérdés megoldása csak a nemzet pedagógiai átalakulásával lehetséges, a törvényhozás további szigorítása pedig nem belső és természetes átalakulást eredményez, hanem a máról holnapra, gyökeres gyorsasággal megváltoztatja a társadalom egész személyi rétegződését. Nem csak neki voltak a törvényjavaslattal kapcsolatban erős fenntartásai. A felsőházban az első zsidótörvény elfogadásával kapcsolatban engedékenységtől eltérően most jóval erősebb opposíció fejlődött ki. Végül azonban az egyházak főpapjainak, köztük Ravasz Lászlónak az újbóli támogatása néhány, a zsidó származású keresztényekre vonatkozó könnyítés fejében végül sikerre vezette az immár Teleki Pál vezette kormányt, s az országgyűlés a második zsidótörvényt is szentesítette.

Ravasz a plenáris ülésen, 1939. április 17-én elmondott hozzászólásában látható önmarcangolással vezette be álláspontját: „könnyebb, kényelmesebb lett volna visszautasítani a törvényt, és ha ma átmenetileg talán nem is lett volna népszerű ez a magatartás, egészen bizonyos, hogy a múlt idővel egyre több megértést tanúsított volna a késői korszak történetírója egy ilyen magatartással szemben”. De úgy vélte, hogy a javaslat

³⁵ Fenyő Miksa: Levél Ravasz László védőbeszédéről. *Haladás*, 2. (1946), 1. 3–4.

„a nemzetvédelem maximumát az egyéni sérelmek minimumával” kapcsolta össze.³⁶ Ravasz azonban felszólalás során ismételten súlyos megállapításokat tett. A magyar–zsidó együttélésből fakadó történeti-kulturális kölcsönhatást kategorikusan és a jövőre nézve is negatívan ítélte meg: „nem lehet megváltoztatni azt a tényt, hogy a zsidóság más, mint a magyarság. Más a zsidó faj mint vallás, mint sors, mint történelmi helyzet, és más mindennek az eredménye, foglalata: a zsidó szellemiség.” Ez már az asszimiláció sikerébe vetett hit teljes elutasítása volt. A miéltre hosszas teológiai eszme-futtatás következett, amelynek konklúziója az volt, hogy a zsidóság eszkatologikus felelősséget visel történelmi sorsáért: „A szentség népe cserbenhagyta a szentség eszméjét. Tanácstalanul, idegenül, szinte feleslegesen állott az oltár előtt, az Úr asztala előtt.” Ami mintegy igazolta is a zsidóságra szakadt szerencsétlenséget: „az új káoszban itt áll a zsidó lélek, szemben egy új alapokon szerveződő, új világ alapvetésével”. Miután teológiailag „helyre rakta”, Ravasznak arra is jutott energiája, hogy a zsidóságot „óva intse” attól, hogy külföldön keressen támaszt a jogfosztás ellen: „A nyugati demokráciákban féktelen izgatás folyik a kiüldözött zsidók részéről mindazokkal az államokkal szemben, amelyek zsidótörvényt alkalmaznak, így Magyarország ellen is. Nagyon fontosnak tartom, hogy a védelemnek effajta formáját legelsősorban az érdekelt hazai zsidóság utasítsa vissza.” (Mily ismerős magyar szituáció!) De jutott a nyugati demokráciáknak is a tanításból. Őket figyelmeztette, nehogy illegitimnek vegyék a magyar álláspontot, hisz a problémával ők is találkozni fognak majd: „Innen ismétlem újra, hogy a nyugati demokráciák is egyszer számolni fognak a zsidókérdéssel, mert ha zsidójuk van, lesz zsidókérdésük is; a kettő együtt jár, külön még soha elő nem fordult magában a világtörténelemben sem a zsidó zsidókérdés nélkül, sem zsidókérdés zsidó nélkül.”³⁷

Ravasz 1938–1939-es, a tárgyban elmondott országgyűlési felszólalásai talán minden egyéb közéleti megnyilatkozásánál nagyobb hatást gyakoroltak a magyar közvéleményre. Nem csak a maga nevében beszélt, 1944-es emlékirata szerint az egyház egész vezetőségének a nézete az övével „többé-kevésbé megegyezett”. Kiterjedt levelezése pedig arról tanúskodik, mennyire nagy nyomást gyakorolt szónoki énjére a saját egyházában is forrongó antiszemita hangulat. Tény és való, hogy Ravasz már az első felsőházi beszédében is felszólította híveit a zsidósággal szembeni méltányos bánásmódra: „Olyan törvényt hozunk, amely sok zsidószármazású embernek – akár keresztyén, akár izraelita – fájdalmat okoz, a legmélyebb fájdalmat a legnemesebb és legjobb ilyen származású embereknek. Mi, keresztyének, ezt ne felejtjük el, gondoljunk rájuk szeretettel, érezzünk gyöngédséget, és érezzünk szeretetet irántuk.”³⁸

A keresztyén egyházak vezetői az 1941 nyarán elfogadott, közkeletűen harmadik zsidótörvénynek nevezett, egészen pontosan „A házassági jogról szóló 1894:XXXI. tc.

³⁶ Ravasz László felszólalása a második zsidótörvény felsőházi vitájában 1939. április 17-én. *Felsőházi napló*, 1935. IV. kötet. 159.

³⁷ Ravasz László felszólalása a második zsidótörvény felsőházi vitájában 1939. április 17-én (1935): i. m. 163.

³⁸ Ravasz László felszólalása a második zsidótörvény felsőházi vitájában 1939. április 17-én (1935): i. m. 163.

kiegészítéséről és módosításáról, valamint az ezzel kapcsolatos fajvédelmi rendelkezésekről” szóló 1941. évi XV. törvénycikket egységesen elutasították, sőt, a református egyház vezetői egységes memorandumban tiltakoztak ellene. A törvény faji megalapozottságát mint tudományosan bizonytalant Ravasz elutasította, és a jogalkotói szándékot „rontásnak” nevezte a keresztény vallás és a keresztény etika lelkületével szemben. Ugyanakkor – 1941 nyarán vagyunk, amikor Ravasz azt látja, hogy a Szovjetunió „recseg-ropog”, Európa túlnyomó része német megszállás vagy befolyás alatt van – a törvény felsőházi vitájában is hajlandó lett volna olyan kompromisszumra, amely a keresztények és zsidók házasságát faji alapon megtiltja. De csak a jövőre nézve, a szerzett jogok megtartásával. Sajnos a háború előrehaladtával maga Ravasz is egyre inkább relativizálta a zsidók iránti „testvéri szeretet” korábban maga által gyakran hangoztatott kívánalmát: „Az, hogy a zsidóban testvért lássak, még nem jelenti azt, hogy elvegyem feleségül [...]” Pedig Karády Viktor kutatásaiból tudjuk, hogy a harmincas évek zsidótörvényeinek hatására nem csökkentek jelentősen a zsidótörvénnyel sújtottak és a „keresztények” közötti házassági kapcsolatok, és a negyvenes évek elejének a zsidóság számára egyre nyomasztóbb időszakában is százával akadtak keresztények, akik a súlyos törvényi nehézségek ellenére vállalták, sőt keresték azt, hogy sorsukat zsidókhoz kössék.³⁹ Ravasz egy 1942. februári rádioprédikációjában implicite mégis jóváhagyta a házassági törvény faji alapon történő módosítását, sőt, hiányolta a cigányok magyarokkal történő keveredése elleni hatósági fellépést:

„Tudományosan még nincs eldöntve, hogy a zsidó fajtával való keveredés a magyar fajtára előnyös-e, vagy hátrányos. Ameddig az egyéni tapasztalatok érvek, inkább az utóbbit lehetne állítani. Magyar és zsidó külön-külön több értékes egyedet termel, mint keveredve. [...] A magyarságtudomány tegye módszeres vizsgálat tárgyává, s ha úgy találná, hogy a magyar–zsidó keverék nem szerencsés, meg kell tenni a védő intézkedéseket. Azt már világosan látjuk, hogy a magyar–cigány keveredés ártalmas, ennek megfelelő intézkedés még nincs.”⁴⁰

1943-ban az egyház olyan missziói szabályrendeletet fogadott el, amely – szakítva az egyházpolitikai törvényekben szabályozott szabad vallásváltoztatással – a református egyházba betérni kívánóktól tizenkét, „méltánylást érdemlő esetben” legalább hat hónapos előzetes oktatást kívánt meg, ráadásul a betérést nem csupán a lelkész, hanem a gyülekezet presbitériumának előzetes jóváhagyásához is kötötte. (A presbitériumokat pedig gyakran ott is fajvédő politikusok vezették, ahol a lelkész nem volt antiszemita, mint például a Budapest-Fasori Református egyházköztségben, ahol a zsidómentésben aktív lelkész, Szabó Imre mellett a presbitérium vezetője Tasnádi Nagy András volt.) A szabályrendelet ellen kifogást egyedül a tiszántúli egyházkerület küldötte, a debreceni Juhász-Nagy Sándor, Károlyi Mihály egykori igazságügy-minisztere tett. Juhász-Nagy okkal hivatkozott

³⁹ Karády Viktor: Gyengéd érzelmek és sorsközösség-választás a magyar zsidó-keresztény házasságokban (1895–1947). In Mózes Endre (összeállította): *Ki szereti a zsidókat? A magyar filozemitizmus*. Budapest, Noran Libro, 2014. 256–270.

⁴⁰ Ravasz László: Faj, nép, nemzet a magyarság szempontjából (Rádioprédikáció, 1942. február 28.) In Ravasz László: *Korbán. Beszéddek, írások II*. Budapest, Franklin, 1943. 300.

az új rendelkezésnek a keresztségről szóló reformátori tanítással való ellentmondására, de a Konvent többi tagja egyhangúan mellőzte állásfoglalását.⁴¹ A szabályrendeletnek Ravasz álságos módon azt a jelentőséget tulajdonította, hogy a „könnyelmű áttérések” ellen volt szükséges megalkotni, s már korábban felmerült az egyházban az igény rá. Élete végéig kitarított amellett, hogy az egyház vezetése a zsidóság „menekülési rémülete” ellen joggal védekezett, akik a keresztséget csupán egy „elsőrangú életbiztosítást nyújtó céggel” kötött szerződésnek vették. Annak, hogy egy ilyen formális, merev jogi szabályozásnak milyen üzenete volt az üldözött zsidóságra és a „fajvédő” keresztényekre nézve, mennyiben rontotta végzetesen a „zsidó maradékhoz” intézett evangéliumi missziós felhívás hitelességét, illetve ellenkező értelemben, miként bátorította meggyőződésükben az antiszemita egyháztagokat, akik mélyebb teológiai műveltség híján csak az állami és az egyházi szabályozás szigorítása közötti párhuzamosságot láthatták, Ravasz nem szolgál magyarázattal. Azt sem tudjuk, hogy az áttérési rendelet visszatartó ereje milyen mértékben érvényesült. Egy nemrég közzétett dokumentum egy, a zsidók szabálytalan keresztelését végző, tevékenységéért felelősségre vont tiszántúli falusi református lelkész lelkiismereti drámáját mutatja be.⁴² És bármily hihetetlen, a rendelet megszegői ellen az egyház, személyesen Ravasz László még 1945 után is, már a zsidóságot sújtó tragédia teljes ismeretében is kezdeményezett fegyelmi eljárást.

A háború elhúzódása, majd a német vereség egyre valószínűbb perspektívájában azonban a zsidó származású keresztények védelmére is történtek intézkedések. 1941 őszén Ravasz interveniált a körösmezei zsidódeportálásból megmenekültek érdekében a belügyminiszternél. A katolikus Szent Kereszt Egyesület mintájára a református egyház Egyetememes Konventje 1942. október 20-án alakította meg a Jó Pásztor Missziói Albizottságot, elnöke Muraközy Gyula lett, titkára, tényleges motorja azonban egy 28 éves ceglédi segédlelkész, Éliás József, maga is zsidó származású lelképásztor. A szervezet feladata a származásuk miatt üldözött egyháztagok lelki és anyagi védelme volt. A Jó Pásztor a vészkorszakban került különösen előtérbe, ekkor nagyon hamar az embermentés központi protestáns orgánumává vált, másfél tucat elszánt és felkészült munkatárssal (köztük Sztehlo Gábor evangélikus lelkésszel, Szentágothai Jánossal, a későbbi neves agykutatóval vagy Kádár Imrével), a háborús körülmények ellenére is hatékony kül- és belföldi információs rendszerrel. Tevékenységét jórészt önkéntes és külföldi adományok biztosították, a református egyház hivatalosan pusztán erkölcsi védelmet nyújtott, nem hivatalosan azonban jóval többet, az anyagi támogatások becsatornázása és a szervezet infrastruktúrája is egyházi segítséggel épült ki. Éliás nem tekintett Ravaszra rokonszenven, benne a méltóságára ügyelő „kegyelmes urat”, a hatalmi embert látta, de nagy formátumát és célratörő határozottságát elismerte.⁴³ Ravasz első találkozásukkor két példázatot mondott neki: „A velencei gályákra rátelepszének a fáradt

⁴¹ Máthé Elek: Zsidómisszió vagy zsidóüldözés? *Teológiai Szemle*, (1960), 45.

⁴² Szász Lajos: „... Aki bűnt követett el bűn nélkül”. A református lelkész és az izraelita felekezetűek megkeresztelése Gégényben 1943/1944-ben. *Kommentár*, (2015), 6. 21–42.

⁴³ Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok*. Budapest, magánkiadás, 1986. 41–42.

költöző madarak, és volt már eset, hogy tömegüktől a gálya elsüllyedt. Gondolkodjam ezen – mondta Ravasz Éliásnak –, s folytatta a másik példázattal: Ha egy csónakban kilenc ember van, akik megmenekülhetnek, de egy tizedik is be akar szállni, akkor annak, aki a csónakot vezeti, milyen matematikával kell döntenie?” Éliás szerint Ravasz a „halál matematikáját” vázolta fel neki, de arra is gondolhatunk, Ravasz azt sugallta, az egyház a zsidó származású keresztények hatékony védelme érdekében nem vállalhatta fel az egész zsidóság védelmét.⁴⁴ Ravasz jól volt informálva a külpolitikai helyzetről. Talán ez is közrejátszhatott példázatai megfogalmazásakor. Amikor ez a beszélgetés zajlott, 1942 őszén, Magyarország az életben maradás utolsó – relatíve biztonságos – európai szigete volt zsidók százezrei számára, noha a tömeggyilkosságba torkolló körösmezei deportálás, a munkaszolgálatosok egyre fokozódó szenvedései és az újvidéki vérengzések már előrevetítették 1944–1945 tragédiáját. Az 1942-ben miniszterelnökké kinevezett Kállay Miklós kormánya, bár retorikájában antiszemita volt, a németek követeléseit a zsidókérdés radikális rendezésére, azaz a zsidók kiirtására következetesen visszautasította.

1944. március 19-e, a német megszállás ebben is gyökeres fordulatot hozott. A megszállókkal Eichmann kommandója is Budapestre érkezett, Kállay a török követségre menekült, az új miniszterelnök, Sztójay Döme bábkormánya sorra hozta a zsidórendeleteket a sárga csillag viseléséről, a gettósításról, s kevesebb mint két hónappal hivatalba lépése után megindultak a halálvagonok a megsemmisítőtáborok felé. Török Sándor írónak, az 1944-ben alakult Keresztény Zsidók Szövetsége alelnökének visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy Ravaszt mélyen megrendítette az úgynevezett auschwitz-i jegyzőkönyv olvasása, amit a Jó Pásztor munkatársai révén, Bereczky Albert közreműködésével 1944 májusában ismert meg.⁴⁵ Nagyon jelentős fordulat állt be magatartásában. Bármilyen szerepet is játszott korábban a zsidótörvénykezésben, kétségtelen tény, hogy a német megszállást követően a keresztény egyházak vezetői közül Ravasz volt a legdinamikusabb a tiltakozások és a mentés szervezésében. Áprilisban kétszer interveniált a kormányzónál, beadványokkal ostromolta a miniszterelnököt, a református vallású belügyminisztert, a kultuszminisztert. Elsősorban kivételeket, kedvezményeket kért a zsidó származású keresztények számára, és emberséges bánásmódot mindenkinek. A deportálások május 15-i megkezdése után néhány nappal az Egyetemes Konvent Sztójay Döme miniszterelnöknek írt beadványát szintén ő fogalmazta:

„Fel kell hívnunk Nagyméltóságod figyelmét azokra a szomorú eseményekre, amelyek más országok zsidóságának hasonló deportálását végső befejezéshez juttatták, s nagyon kérjük Nagyméltóságodat, hogy az ilyen események elkerülésére mindent megtenni, s a magyar királyi kormányról és ezzel az egész magyar nemzetről az ezekért járó felelősséget elhárítani méltóztassék.”⁴⁶

⁴⁴ Szenes (1986): i. m. 60–61.

⁴⁵ Szenes (1986): i. m. 60–61.

⁴⁶ Közli Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen*. Budapest, Traktátus, 1945. 15.; aki a dokumentum datálását május 17-re teszi, és tartalmazza a Ravasz László által készített Pro Memoria, amely viszont 19-re datálja a dokumentumot. Lásd A Dunamelléki Refomátus Egyházkerület 1944–45. évi tanácsülési jegyzőkönyvei. In *A Ráday gyűjtemény évkönyve XI*. Budapest, magánkiadás, 2005. 306.

A levél zárómondatainak diplomáciai visszafogottsága nem takarta el a lényegét: Ravasz magyar egyházfőként elsőként írta le a végrehajtó hatalom fejének azt, hogy a deportálás a „végső befejezés”, azaz tömeggyilkosság. Ugyanakkor az életveszedelemben lévő zsidóság magatartását még ekkor is a régi fenntartásokkal szemlélte: a tömeges áttérési hullámban szerinte az „áttérőket az jellemezte, hogy az egyházban mentsvárat akartak találni, amely őket társadalmi, vagyoni és lelki szemponttól minden veszedelem ellen megvédelmezi”. Ez az érvelés maga is a tradicionális antiszemitizmus eszköztárába tartozik. Bibó István – ennek az álláspontnak az indítékait keresve – a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című, híres, 1948-as tanulmányában arra hivatkozik, hogy a keresztény egyházakban „száz éve gyűlik – teljesen érthetően – az ingerültség azzal szemben, hogy a kikeresztelkedő zsidók tekintélyes része a kikeresztelkedést nem a keresztény hit és vallás közösségébe való belépésként, hanem – ugyancsak érthetően – a zsidó vallási közösség elhagyásának és a rítus által nem tagolt polgári közösségbe való belépésének puszta eszközeként értékeli és kezeli”.⁴⁷ Bibó szerint azonban az egyházak vezetésének elvi fenntartása a keresztység kiszolgáltatásával kapcsolatban nem vette tekintetbe, hogy 1944 tavaszán „az új helyzetben a teológiai probléma is megváltozott: a kérdés ugyanis a komoly zsidóüldözés megkezdésével az lett, hogy szabad-e a keresztiséget kiszolgáltatni [...], tekintet nélkül arra, hogy meggyőzésre és megtérítésre van idő és van-e lehetőség, egyedül azért, hogy egy közvetlen és valóságos életveszedelmet valakinek a feje felől elhárítsunk”.⁴⁸ Nem csak itt feszült komoly etikai deficit Ravasz álláspontjában. Hanem elsősorban a nyilvános tiltakozással való kései próbálkozásban, amit csak a vidéki zsidóság deportálásának befejeztével kísérelt meg. Ráadásul Serédi hercegprímás elutasította a katolikus és protestáns egyházak közös fellépését. De Ravasz még a protestáns egyházak, sőt saját püspökei esetében sem tudta elérni a kormány tömeggyilkos politikájának nyilvános egyházi elmarasztalását.

A Ravasz fogalmazta 1944. június végi tiltakozás tervezetét éppen az erdélyi egyházkerület püspöke, egykori tanítványa, Vásárhelyi János (illetve az egyházkerület főgondnoka, a neves író, az erdélyi trilógia szerzője, Bánffy Miklós), az evangélikus egyház részéről pedig Raffay Sándor ellenállása buktatta meg, akik azt kívánták, hogy a szöveg az angol bombázások elítélését is foglalja magába. A mulasztások felsorolásánál nem hagyható figyelmen kívül, hogy súlyos, életveszélyes betegsége 1944 tavaszán és nyarán jelentősen akadályozta a püspököt az energikus fellépésben. Ravasz álláspontját a dilemma lehetetlenségével próbálta igazolni utólagos helyzetértékelésében: „Mi pedig két malomkö között őrlődtünk. Az egész zsidóság érdekében nyíltan és határozottan szembe kellett szállni az államkormányzattal, az egyes mentességek érdekében alázatos esedezésekkel kellett megnyerni az illetékes miniszter vagy tábornok jóindulatát.”⁴⁹ Ez az álláspont ismételtlen a „tragikai vétség” toposzát mozgósítja. A valódi

⁴⁷ Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. In *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*. Budapest, Gondolat, 1984. 155.

⁴⁸ Bibó (1984): i. m. 155.

⁴⁹ Idézi Ravasz László: *Válogatott írások 1945–1968*. New York, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988. 359.

ellentmondás a keresztény etika alapvető parancsával szemben ott feszült – s erről Ravasz hallgat –, hogy miközben a keresztelésekkel kapcsolatban Ravasz továbbra is merev teológiai álláspontra helyezkedett, önmaga nem nézett szembe saját eljárásának és az eljárást igazoló gondolkodásmód hatalmi-taktikus, az egyház – saját maga által gyakran hangoztatott – prófétai hivatását megtagadó jellegével. Azt, hogy a helyzet az ultima ratiót követelte, Ravasz csak 1944. október 15-e, a nyilas hatalomátvétel után látta be. Miután november végén ismételen válasz nélkül maradt Serédi prímáshoz intézett felhívása egy közös egyházi tiltakozásra a „zsidók égre kiáltó szenvedése” miatt, Szálasihoz írt levelében újból tiltakozott az üldözések ellen.⁵⁰ Ez is válasz nélkül maradt. Decemberben már maga is bujkált, az általános káoszban nyilas suhancok a lakásán keresték, arcképeit összetörték. Elutasította, hogy a nemzetvezető kormányával együtt nyugatra meneküljön. Karácsonykor még prédikált a Kálvin téren, utána feleségétől és családjától elszakítva gyalog ment ki a városligeti Lorántffy Zsuzsanna Szanatóriumba. Az utcákon az előző éjszaka legyilkolt zsidó holttestek heverték. A szanatórium pincéjében bujkált, ahonnan 1945. február 2-án tért vissza a bombatalálatot kapott teológiára. Édesanyja az ostrom alatt halt meg, ideiglenes sírba temették.

„Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia” – Ravasz László útkeresése 1945–1948 között

Az első istentiszteletet február 11-én tartotta a Kálvin téri templomban. A falak remegtek még a Budát ágyúzó orosz aknavetők lövéseitől, a szomszéd épületbe német lövedék csapódott, Ravasz prédikációja közben a szószék rázkódott. A mondanivaló a helyzethez hasonult. „Mi a testnek vetettünk, és halált arattunk” – mondta Ravasz az ágyúszótól és a jövőtől egyaránt rettegő hallgatóságnak, s ebben az ige hirdetésben hangozott el először a bűnbánatra való határozott egyházi felhívás: „Nincs nemzeti megújulás, [h]a ez a nemzedék továbbra is csak mást vádol, mást okol, és nem mer odaállni bátor bűnvallással magára venni a felelősséget.”⁵¹ 1945 áprilisában, az ostrom borzalmaiból ocsúdva pedig azt állapította meg, hogy „Isten ezt a nemzedéket választotta ki arra, hogy Magyarország eddigi történetének legsúlyosabb szakaszát átélje. [...] Az ország fiai közül akadt egy tábor, amely prédául dobta az ezeréves művelődést. Lelkiismeretlenebb, oktanabb és gonoszabb politikát még nem látott a világ.”⁵² 1945. június 4–10. között a Dunamelléki Egyházkerület valamennyi gyülekezetében egyhetes bűnbánati sorozatot tartottak, s a kiadott tájékoztató szerint az előadásoknak „mindnyájunk bűnét, tartozását és felelősségét fel kell tárnia, a magunk bűnét, és nem másokét, mentegetőzés

⁵⁰ Bereczky (1945): i. m. 32.

⁵¹ Idézi Barcza József – Dienes Dénes (szerk.): *A magyarországi református egyház története 1918–1990. Tanulmányok*. Sárospatak, a Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1999. 80–81.

⁵² A Dunamelléki Refomátus Egyházkerület 1944–45. évi tanácsülési jegyzőkönyvei. In *A Ráday gyűjtemény évkönyve XI*. Budapest, magánkiadás, 2005. 285–286.

és prókátorság nélkül”.⁵³ A bűnbánat a református egyház háború utáni évtizedének meghatározó diskurzusa lett. S mint ilyen hamar átpolitizálódott, eszköz lett az egyház irányvonalának és vezetésének meghatározásáért folytatott harcban. 1945 augusztusában a négy egyházkerület püspökei közös pásztorlevelet bocsátottak ki, amelyben az állt, hogy az ország romba dőlésének az erkölcsi romlás volt az oka. A megfogalmazás Ravasz ige hirdetésére utalt:

„Az ország vezetői és népe megfélekezett Istenről, az Ő örök Igéjéről és Törvényéről. Soha még olyan megcsúfolása nem történt a Tízparancsolatnak, mint amely ezen a földön az elmúlt évtizedben végbement. Rettenetes visszaélést üztek a keresztyén(ség) szóval; kisajátították azt egy hatalmi rendszer, egy csaknem teljes egészében keresztyén- és bibliaellenes ideológia alátámasztására, és sok esetben egyenlővé tették a gyakorlati antiszemitizmussal.”⁵⁴

(Más hang volt ez, mint a katolikus egyházé. Az 1945. május 24-i, első püspökkari tanácskozáson Grósz József, a püspöki kar ideiglenes elnöke azt mondta:

„nem hajlandó a múltban érdemeket szerzett embereket kivégezni, csak azért, mert nem tetszenek azoknak, akikkel a múltban szemben álltunk, és tulajdonképpen ma is szemben állunk. [...] Azt, hogy a fajtájukat jobban szerették, mint a zsidókat, és ennek kifejezést is adtak, senki rossz néven nem veheti tőlük. Ha ez antiszemitizmus, akkor ő is antiszemita volt, az ma is, és az lesz a jövőben is, jobban, mint valaha. Mert zsidó honfitársaink a közelmúlt eseményeiből semmit sem tanultak.”⁵⁵)

Ravasz a rettenetes pusztulás és a mulasztások ellenére úgy gondolta, hogy az „egyház egész öröksége ép”, s az „elpusztult világ gyilkos iszaprétegén” még meggyújthatja az első „áldozati gyertyákat”, amelynek nyomán „új fejezet kezdődhet rólunk a világtörténelemben”. Ez az új fejezet nem lehetett a régi egyszerű folytatása. Maga is elismerte, hogy az a világ, amelyben 1943-ban utolsó nyilvános püspöki jelentése elhangzott „századokkal fekszik mögöttünk”. Ravasz azonban úgy vélte, van mozgástér. A templomok tele voltak, s a papírhiány, az infláció és az általános szegénység megannyi gondja sem tudta feledtetni, hogy az egyházak iránt nagy társadalmi bizalommal párosult az 1945-ös újramegújítás. 1945 őszén Ravasz erőteljes politikai állásfoglalást is adott. Sokat idézett értékelése szerint „Magyarországon a háború elvesztésével az egész politikai rendszer szélső jobboldalról olyan erővel vágódott át a szélső baloldalra, hogy ezt az átcsapódást méltán nevezhetjük az egyik legnagyobb forradalomnak.”⁵⁶ Ez a „forradalom” Ravasz szerint a múlt bűneiből él, polarizálja a társadalmat, ahol a gyűlölet és irigység a régi, csak az ellenség neve változott meg, most már nem a destrukciónak, hanem reakciónak

⁵³ Kádár Imre: *Egyház az idők viharaiban. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és ellenforradalmak idején*. Budapest, Bibliotheca, 1957. 140–141.

⁵⁴ Kádár (1957): i. m. 140–141.

⁵⁵ Beke Margit (szerk.): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. Budapest–Köln, Argumentum, 1996. 37.

⁵⁶ *Ravasz László XXIII. és XXIV. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai RT., 1945. 18.

hívják. Ravasz a polgári társadalom megrettent százezreinek érzéseit mondta ki, amikor arról beszélt, hogy „sokszor az a benyomásunk, mintha a jobboldali fasizmust baloldali fasizmus váltotta volna fel”.

Éles ellentétben a két világháború közötti megnyilatkozásaival a demokratikus hagyomány és reformkori liberalizmus szabadságeszményei lettek politikai tájékozódásának új viszonyítási pontjai. Etikus államvezetést kívánt, az új államberendezkedést pedig a nyugati és főképpen az angolszász demokrácia nagy tanításaival igyekezett kiegészíteni. Ahogy az 1945. augusztusi püspöki pásztorlevél fogalmazott: „amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia.” Szabad egyházat kívánt a szabad államban, de időt kért addig, ameddig az egyház a saját lábára tud állni. Eszménye az egyház teljes anyagi függetlensége „államtól, politikától, minden világi hatalmasságtól”. A katolicizmushoz is közeledett. Igaz, Mindszentyt szűk körben „mártíromságra éhes” embernek nevezte. Nyilvánosan azonban a politikai ökumené jobban működött, mint valaha. Ravasz feladva korábbi, a katolikus túlsúlyra vonatkozó aggodalmait, szinte kizárólag a keresztény egyházakat összefűző „lelki szolidaritásról”, „egzisztenciális kapcsolatról”, „egyetemes súlyú közös érdekekről” beszélt. 1946 őszén azt mondta, hogy nem kérdés többé, hogyan viszonyulnak a különböző felekezetek az államhoz: „ma az egész keresztyénség együtt áll vagy bukik.”

A fakultatív hitoktatás bevezetésére vonatkozó, 1946–1947 fordulóján tett kormányzati kezdeményezést a két keresztény egyház közös fellépése hiúsította meg, s addig példátlan módon Ravasz Lászlóval hosszú interjút készített az *Új Ember* katolikus hetilap, amelyet címdoldalán közölt. Az egyházak egységfrontja hatékonyabb ellenállást fejtett ki a kommunista egyeduralmi törekvésekkel szemben, mint az egyre inkább szétmorzsolódó polgári erők, de Ravasz előtt nem volt kétséges, hogy az egyház „a közeljövőben visszazorol a közjogi és közéleti pozíciókból”.

Az egyház vezetésének a legfőbb tehertétele azonban az volt, hogy a vészkorszak idején nem kelt „elegendő eréllyel” az üldözöttek védelmére, úgy, ahogy az „méltó lett volna Ura parancsához”. Ezt a Ravasz oldalán álló Szabó Imre budapesti esperes írta egy magánlevelében.⁵⁷ Nem volt bizalommal Ravasz iránt Karácsony Sándor, a nagy hatású pedagógus és filozófiai író sem, aki az egyházi ifjúsági mozgalmak körében rendkívül elismert volt. Ő és követői a népi baloldal egyfajta spirituális ágát képviselték, és a háború után „jámbor lelkesedéssel úsztak be a politikába, néha egészen ki a bal-szélre, a Kommunista Párt közelébe”.⁵⁸ Az ellenzék többségét viszont mégiscsak a pusztá karrierizmusból „átállók” alkották, legtipikusabban az a Péter János, aki az 1930-as évek végétől az egyházi sajtó egyik emelkedő csillaga volt, mostanra viszont Tildy Zoltán köztársasági elnök személyi titkáráként már a kommunisták beépített embere lett,

⁵⁷ Szabó Imre budapesti református esperes levele Takaró Géza református lelkésznek 1946 elején. In Szabó Imréné Szabó Éva: *„Ég de meg nem emésztetik.” Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. Naplók 1914–1954.* Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001. 426.

⁵⁸ Gombos Gyula: *Szűk esztendő. A magyar kálvinizmus válsága.* Washington D. C., Occidental Press, 1960. 20–21.

s a háttérben kitartóan dolgozott a régi egyházvezetés kompromittálásán és saját hatalmi ambíciói beteljesítésén.

Ezekben a hónapokban a fellángoló és néhol pogromokba csúszó antiszemitizmus is sürgős aktualitást adott a bűnbánatnak. Ravasz 1946 tavaszán arról tájékoztatta Nagy Ferenc miniszterelnököt, hogy „az ifjúság már nem a kormányé, az értelmiség nagy része ellene van, a munkások keserűek, mindenki antiszemita”.⁵⁹ Ugyanakkor az egyház vezetése egyoldalúan a kommunista párt agresszív térnyerésének tulajdonította az antiszemitizmus újraéledését, sőt, a régi antiszemitizmus hangja körökben is megszólalt. Szabó Imre budapesti esperes azt írta naplójában, hogy a rendőrség tele van zsidókkal, Enyedy Andor tiszáninnei református püspök szerint pedig az egyházak munkája a „rettenetes zsidó bűnök” miatt marad eredménytelen: „A zsidó pl. vagonszámra csempészhet, a szegény embert egy kilogramm lopott élelmiszerért elfogják. Tudomása van róla, hogy zsidó nudista táborok vannak országszerte. Cionista mozgalmak keletkeznek mezőgazdasági munka ürügye alatt. Vegyes nembeliek együtt nyaralnak, és gátlástalan szexuális életet élnek.”

Ravasz véleménye a megfogalmazásban különbözött, de ő is azt gondolta, hogy „a síró, panaszkodó zsidóság sérelmeihez görcsösen ragaszkodik, s ezt jogcímként használja fel. Szinte élvezzi a sérelem édességét a bosszú édességéért.”⁶⁰ Erre az időszakra Ravasz legfőbb ellenlábasa Bereczky Albert Pozsonyi úti lelkész lett, aki egy időre államtitkári pozíciót is vállalt a koalíciós kormányban, s fokozatosan szembefordult püspökével – kigazda kötődése ellenére elfogadva a Kommunista Párt vezetőjének, Rákosi Mátyásnak egyre kendőzetlenebb támogatását. Bereczkyék 1946 őszén Budapesten Országos Református Nagygyűlést tartottak, amelynek fő témája a „Hit útján a magyar jövő felé” volt. A rendezvényen Tildy Zoltán köztársasági elnök és felesége is megjelent. A háromnapos konferencia zárónapjának plenáris ülését Ravasz nyitotta meg, „Megtarttatunk” címmel, de ez részéről egyfajta politikus kármérséklés volt, az egyházszakadást akarta megakadályozni. A nagygyűlés fő szónoka ismét Bereczky volt, aki 1944 szegyenletes őszéről beszélt, és két dolgot mondott. Az egyik, hogy nincs jövő, amíg a múltat „gyökeresen meg nem ítéljük” – itt az egyház deficitjére céltzott az 1944-es embermentésben. A másik, hogy nincs jövő anélkül, hogy a jelenben adott új életlehetőséget „alázatosan és engedelmesen elfogadjuk” – itt pedig arra, hogy az egyház nem lehet többé politikai tényező.

Szövetségese, a karrierista missziói lelkész, Békeffy Benő felolvasta a nagygyűlés deklarációját, amelyben a református egyház hitvallást tesz a demokrácia mellett. Ravasz kezdetől fogva csak a hatalmi harc eszközét látta az Országos Református Szabad Tanács

⁵⁹ Szovjet–magyar viszony. Feljegyzés Nagy Ferenc és Sztálin találkozásáról. *História*, 22. (2000), 8. 23.

⁶⁰ Lásd: Szabó Imre: „Ég, de meg nem emésztetik.” *Naplók 1914–1954*. Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001. 423. Enyedi és Ravasz nyilatkozatait idézi Majsai Tamás: Szempontok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához. In Hamp Gábor – Horányi Özséb – Rábai László (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*. Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, 1999. 179–211.

tevékenységében. Stratégiája az egyházon belüli „hallgató többség” mozgósítása volt. 1946 szeptemberében az ORLE közgyűlésén Ravasz nagy visszhangot kiváltó beszédben állította maga mellé a reformátuslelkész-társadalmat. Egyrészt megvédte a két világ-háború közötti revíziós politika támogatását, amely a „négy országba szórt magyarság utolsó nagy összefoglaló gondolata” volt, másrészt szakított a bűnbánat hatalmi eszközzé süllyedt narratívájával. Lelkészek százainak zúgó tapsorkánja közben jelentette ki, hogy az egyház „nem kért bocsánatot a zsidóktól, egyszerűen azért, mert épp úgy nem helyes a mások bűnéért kérni bocsánatot, mint ahogy nem helyes a magunk bűne helyett mások bűnét vallani meg”.⁶¹ Ott és akkor Ravasz győzelmet aratott, a novemberi nagygyűlés hozhatott akármilyen deklarációt, világos volt, hogy a lelkészi kar és a presbiterek túlnyomó többsége az egyházvezetés és személyesen Ravasz mögött áll. A Szabad Tanács 1947 végére gyakorlatilag összeomlott. A mozgalmat elsősorban a belső meghasonlás, Bereczky és Békeffy összekülönbözése törte össze, de az is bebizonyosodott, hogy az egyházi közvéleménnyel nem lehet puccsot csinálni. Mégis, a hatalmi küzdelem vállalásával, az antiszemita közérzetnek való udvarlással Ravasz nem csupán saját korábbi bűnvallásra felszólító nyilatkozatait hiteltelennítette. A magyar kereszténység zsidósághoz való teológiai viszonya is évtizedekre kompromittálódott, s ma is az emlékezetpolitikai küzdelmek hálójában vergődik reménytelenül. A bekövetkező események, a kommunista hatalomátvétel, és Bereczkyék ebben játszott dicstelen szerepe ma is sikeresen elfedi a tényt, hogy a zsidósághoz való viszonyban Ravasz a hamis önfelmentés útját választotta.

Felhasznált irodalom

Szerzői művek

- Ravasz László: Keresztyén szociálizmus. *Erdélyi Protestáns Lap*, (1906), 4.
- Ravasz László: Mit tegyünk? Munkaterv az Erdélyi Kálvin-szövetség számára. *Református Szemle*, 3. (1910), 50. 815.
- Ravasz László: Mikor a zsidó antiszemita. *Protestáns Szemle*, 26. (1914), 6. 386–387.
- Ravasz László: Erdély. *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 7–8. 479–485.
- Ravasz László: Antiszemitizmus? *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 4. 270–271.
- A zsidókérdés Magyarországon. Körkérdés. Akik szerint van zsidókérdés. Ravasz László válasza. *Huszedik Század*, (1917), 2. 129.
- Ravasz László: Kilátásaink. *Református Szemle*, 1919. január 10. 11–12.
- Ravasz László püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1922.
- Ravasz László V. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1926.
- Ravasz László XIII. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1934.
- Ravasz László felszólalása az első zsidótörvény felsőházi vitájában 1938. május 24-én. *Felsőházi napló*, 1935. III. kötet.

⁶¹ Dr. Ravasz László elnöki megnyitó beszéde az Országos Református Lelkészegyesület közgyűlésén, 1946. évi szeptember hó 25-én. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1946. 10.

- Ravasz László felszólalása a második zsidótörvény felsőházi vitájában 1939. április 17-én. *Felsőházi napló*, 1935. IV. kötet.
- Ravasz László: Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére. *Protestáns Szemle*, 46. (1937), 4. 161–166.
- Ravasz László: *Legyen világosság*. I. kötet. Budapest, Franklin, 1938.
- Ravasz László: Erdély. *Magyar Szemle*, 39. (1940), 4. 229–230.
- Ravasz László: *Isten rostájában*. II. kötet. Budapest, Franklin, 1941.
- Ravasz László: Faj, nép, nemzet a magyarság szempontjából (Rádióprédikáció, 1942. február 28.) In Ravasz László: *Korbán. Beszédek, írások II*. Budapest, Franklin, 1943. 292–303.
- Ravasz László *XXII. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1943.
- Ravasz László *XXIII. és XXIV. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai RT., 1945.
- Dr. Ravasz László elnöki megnyitó beszéde az Országos Református Lelkészegek Egyesület közgyűlésén, 1946. évi szeptember hó 25-én. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1946.
- Ravasz László: *Válogatott írások 1945–1968*. New York, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988.
- Ravasz László: *Emlékezéseim*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, 1992.
- Ravasz László: *Erdélyi utam*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 12.967.
- Ravasz László: *A kolozsvári Unió-páholy*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 13.489.

Szakirodalom

- A Dunamelléki Refomátus Egyházkerület 1944–45. évi tanácsulési jegyzőkönyvei. In *A Ráday gyűjtemény évkönyve XI*. Budapest, magánkiadás, 2005. 306.
- Barcza József – Dienes Dénes (szerk.): *A magyarországi református egyház története 1918–1990. Tanulmányok*. Sárospatak, a Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1999.
- Beke Margit (szerk.): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. Budapest–Köln, Argumentum, 1996.
- Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen*. Budapest, Traktátus, 1945.
- Bibó István: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In Hanák Péter (szerk.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*. Budapest, Gondolat, 1984.
- Fenyő Miksa: Levél Ravasz László védőbeszédéről. *Haladás*, 2. (1946), 1. 3–4.
- Gombos Gyula: *Szűk esztendő. A magyar kálvinizmus válsága*. Washington D. C., Occidental Press, 1960.
- Kádár Imre: *Egyház az idők viharában. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és ellenforradalmak idején*. Budapest, Bibliotheca, 1957.
- Karády Viktor: Gyengéd érzelmek és sorsközösség-választás a magyar zsidó-keresztény házasságokban (1895–1947). In Mózes Endre (összeállította): *Ki szereti a zsidókat? A magyar filoszemitizmus*. Budapest, Noran Libro, 2014. 256–270.
- Majsai Tamás: Szempontok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához. In Hamp Gábor – Horányi Özséb – Rábai László (szerk.): *Magyar*

- megfontolások a Soáról.* Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, 1999.
- Máthé Elek: Zsidómisszió vagy zsidóüldözés? *Teológiai Szemle*, (1960), 45.
- Romsics Ignác: *Bethlen István.* Budapest, Osiris, 2005.
- Szabó Imréné Szabó Éva: „Ég, de meg nem emésztetik.” *Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. Naplók 1914–1954.* Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.
- Szabó Imre budapesti református esperes levele Takaró Géza református lelkésznek 1946 elején.
In Szabó Imréné Szabó Éva: „Ég de meg nem emésztetik.” *Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. Naplók 1914–1954.* Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.
- Szász Lajos: „...Aki bünt követett el bűn nélkül.” A református lelkész és az izraelita felekezetűek megkeresztelése Gégényben 1943/1944-ben. *Kommentár*, (2015), 6. 21–42.
- Szekfű Gyula: Az erdélyi probléma. *Napkelet*, 3. (1925), 5. 453–466.
- Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest, ÁKV–Maecenas, 1989 [1920].
- Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok.* Budapest, magánkiadás, 1986.
- Szovjet–magyar viszony. Feljegyzés Nagy Ferenc és Sztálin találkozásjáról. *História*, 22. (2000), 8. 23.
- Varga, Attila: *Elite masonice maghiare Loja Unio din Cluj (1886–1926).* Cluj, Argonaut, 2010.
- Vezér Erzsébet: Beszélgetés Ravasz Lászlóval. In Benda Kálmán et al. (szerk.): *A Ráday gyűjtemény évkönyve VI.* Budapest, MTA, 1989. 305–326.

Vákát

‘Minority’ and ‘Majority’ in the Thought of László Ravasz

In historic Hungary, unlike in Poland and the Czech Lands, Protestantism was a political and intellectual force on a par with Catholicism not only in the sixteenth and seventeenth centuries but right up until the twentieth, even though Protestants were a majority only until the beginning of the Counter-Reformation. After the failure of the 1848 Revolution, the Hungarian national resistance relied on Protestantism, whereas the Habsburg dynasty signed a Concordat with the Vatican in 1855. Protestantism began to be a major force in politics from 1859–1860 onwards, with the struggle to achieve the Protestant patent. The biggest Protestant diocese, that of Debrecen, successfully resisted the absolutist ruler’s centralising and modernising ecumenical reforms, rapidly gaining the support of public opinion in the political nation and indeed the passive goodwill of quite a few Catholic aristocrats close to the Habsburg court. From this time onwards the notion of Calvinism and Protestantism became increasingly synonymous in common parlance, while the ethnic diversity characteristic of the Hungarian Lutheran church prevented it from becoming an active force of Hungarian nationalism. (Half a century later the young writer Zsigmond Móricz declared with brutal frankness what the majority of contemporaries quietly thought: “Calvinism *is* Hungarian Protestantism. The Lutherans are another kettle of fish.”) The weight of Protestantism was also well reflected in the fact that in 1867, when the *Ausgleich* was agreed, the Concordat with the Vatican was immediately rescinded in the lands of the Hungarian crown, and *advowson* (the right of patronage) and with it the right to appoint bishops by ministerial approval, was acquired by liberally-oriented Hungarian statesmen sympathetic to Protestantism. In the first decades of Dualism, this Protestant colouring thoroughly permeated the liberal map of Hungarian politics. This is another reason for speaking henceforward of the liberalism of Dualism as a political configuration of a Protestant character.

Be that as it may, among government ministers and lawmakers, Protestants and especially Calvinists were substantially overrepresented compared with their proportion in the country as a whole. They included, in line with the times, many freemasons, just as in the case of the leading Protestant churchmen. The liberal-emancipatory movement of the late nineteenth century culminated in the 1894 laws on ecclesiastical policy, which established equality before the law for what were called “the accepted faiths”, and also introduced compulsory civil marriage. These laws brought about the emancipation of the Jews. One of the leading proponents of this legislation was the Komárom church leader and former 1848 *honvéd*, Gábor Pap, bishop of Transdanubia, who was already mortally ill when he declared in the Upper House that the Protestants and the Jews shared a common fate.

However, this event came as a shock to the Catholics’ exceptionalist legal status and activated Catholic public opinion which had hitherto remained rather passive. In the

past, Catholic statesmen had been either liberals, like Eötvös and Deák, perhaps also freemasons, like Ferenc Pulszky and Sándor Wekerle, but at all events understanding of the Protestants' cultural superiority. 1895 saw the establishment of the Katolikus Néppárt (Catholic People's Party) and soon political Catholicism, with its unitary organisation and, thanks to its extensive land holdings, its enormous material resources, became an unavoidable political factor, while the Protestant churches were increasingly forced to rely on state support. Additionally, the demographic decline of Calvinism, the "Hungarian religion", was spectacular, just in the decades when "Magyarising assimilation" was at its peak. Not unrelated to these developments was the fact that in the first decades of the twentieth century the Hungarian Protestant churches underwent a conservative intellectual turn, to a large extent caused by their fear of becoming completely insignificant.

László Ravasz: the dilemmas in an exceptional career stemming from the fact of coming from a minority

One of the intellectual forces behind this turn was László Ravasz (1882–1975), one of the most important figures in the "invisible Calvinist pantheon". The most charismatic bishop of the Hungarian Calvinist church in the twentieth century, a spellbinding orator and writer, the most influential public personality of modern Hungarian Protestantism: this is the image of him that lives on in Calvinist public opinion today. In the memory of others, however, he is regarded, contrariwise, as one of the interwar founders of ideological anti-Semitism. No compromise or halfway house exists between these two views: publications about him either praise him passionately or offer an indictment of his activities.

When discussing him it is necessary to make a choice. However, understanding him in historical terms can put an "and" between these contradictory characterisations. Historical accounts of politics that discuss the Hungarian right-wing tradition mention Ravasz, or the names of other Protestant churchmen, only sporadically, which suggests that the influence of former Protestantism since the middle third of the twentieth century has continued to be marginalised and today inspires only a small and ever-dwindling number of those who recall the events, irrespective of the fact that today's Protestant politicians – who are in fact primarily from a Calvinist background – continue to be represented among the political elite in significantly greater numbers than in the population as a whole.

László Ravasz was born into a multiply minority situation. Born in Bánffyhunyard (Huedin, Transylvania) into a Székely family (the Székelys, or Szeklers, are a Hungarian-speaking but ethnically distinct minority, still some half million strong today, in central Transylvania – *trans.*) originally from Marosszék (county Mureş), who had moved to Kolozsvár (Cluj-Napoca, the Transylvanian capital). This strengthened his Székely identity in relation to the highly stratified but isolated western Transylvanian Hungarians of the Kalotaszeg (Țara Călatei) region: "The small Hungarian community of Kalotaszeg is surrounded by a vast Romanian majority. Apart from us, everyone in the village spoke Romanian, the Romanians who came regularly from the mountains each had a house

where they were known, were provided with lodging, food and drink, and where they could leave for safe keeping the goods they took to or brought from the market. Though the Hungarians looked down on them, the two groups rubbed along very well”.⁶²

This is very much a view to which distance lent enchantment, as Kalotaszeg was one of the main sites of Romanian–Hungarian conflict in Transylvania, but the sense of being in danger, passed down from generation to generation, did not affect the Ravasz family, which had settled there in the era of Dualism, and they were even less affected by the Transylvanian Hungarian population’s innate sense of “superiority” over the Romanians, though the Hungarians had been in the minority there for more than two centuries. In Bánffyhunyard the primary social “glue” was the shared confessional identity, that is to say, Calvinism: “Every Hungarian inhabitant of Bánffyhunyard is Calvinist; if he is not, then he is either not from Bánffyhunyard or he is not a Hungarian”.⁶³ He completed his secondary education, however, not in the diasporic environment but in the heart of Hungarian-majority Székelyland, at the Calvinist College in Székelyudvarhely (Oderheiu Secuiesc). Here he found himself in another kind of minority situation: a religious one. Here there was none of the total overlap between faith and nationality⁶⁴ to be found in Bánffyhunyard. Though surrounded by a substantial Calvinist hinterland, Székelyudvarhely itself had a Catholic majority. Ravasz felt that in the “competition” between denominations, the Calvinists were not in a bad position, and this was reflected in his self-awareness as a student, and in this respect, too, he evinced a kind of superiority towards the less educated and, especially, (mostly) less well-off Catholic majority: “The city’s Calvinist minority exhibited a definite sense of superiority towards the Catholic majority”.⁶⁵ When, thanks to his exceptional talent and industry, he was awarded a professorship at Kolozsvár’s Calvinist Theological Academy in 1907, at the tender age of 25, the Kolozsvár press welcomed him thus: “It is his calling to hold together the Hungarians scattered throughout the various parts of Transylvania, to make the church bells that have fallen silent ring out once more, in the interests of freedom of thought and conscience, of the supremacy and future flowering of the Hungarian race”.⁶⁶ This he gladly undertook to do, not only because of his Transylvanian experiences but also as a result of the frustrations he had experienced on his study trip in Germany.

For, as a matter of fact, László Ravasz spent the academic year 1905–1906 in the capital of Wilhelmine Germany, where he not only took advantage of the exceptionally

⁶² László Ravasz: *Emlékezéseim* [Memoirs]. Budapest, Református Egyház Zsinati Iroda, 1992. 31.

⁶³ László Ravasz: A régi Bánffyhunyard [Olden Bánffyhunyard]. In *Isten rostájában II* [In God’s Sieve II]. Budapest, Franklin, 1941. 67.

⁶⁴ ‘Nationality’ in this paper translates *nemzetiség*, a term generally used in Hungarian scholarship for what would now be called an ‘ethnic minority’ or a ‘national minority’, i.e. non-Hungarian ethnicities, such as Slovaks, Serbs, etc., in the historic kingdom of Hungary and often, subsequently, in post-Trianon Hungary – *trans*.

⁶⁵ Ravasz (1992): op. cit. 40.

⁶⁶ Vélemény Ravasz László magántanári dolgozatáról [An assessment of László Ravasz’s *Privatdozent* essay]. *Ellenzék*, 25 May 1907.

rich intellectual milieu – attending the lectures of such scholars as Adolf von Harnack (1851–1930), the most distinguished German liberal theologian, the sociologist and philosopher Georg Simmel (1858–1918), the historian of art Heinrich Wölfflin (1864–1945), as well as the great classical philologist and Nietzsche’s erstwhile adversary, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848–1931) – but also encountered negative stereotypes of Hungarians:

“Over lunch Professor Kunze was intent on enlightening me, seeing that I was a ‘Russian’, about the Hungarian crisis. In his view: 1. The Hungarians are an uneducated people financially supported by Austria, yet despite this they would secede if they could. 2. Most Hungarians are Jews. 3. The Hungarian Protestants are useless, as they all support Kossuth’s political party.” The reaction of the young Ravasz was largely one of tragic pathos: “The Olympian hauteur of the great nations, with which they diminish the Hungarians, veritably makes one’s blood boil. If our situation did not exemplify a great truth of world history and the prompting of a Jeremiah, one would totally despair”.⁶⁷ In 1910, the young László Ravasz joined the Unió lodge of the Kolozsvár freemasons and in this the Protestant tradition of the Enlightenment played a role at least as important as his patriotic commitment to “defending the minority”.⁶⁸ In any event, conservative considerations were to the fore in his activity as a freemason, in particular the prevention of the reform of the franchise, in the interests of preserving the leading role of the Transylvanian Hungarians in political life: “However much we sought a democratic franchise, we saw that in the Hungary of the time the Hungarians were in a minority, the nationality question was one big mess, and we feared that under a universal secret franchise in the countryside, the historical weight of the Hungarian community would be lost”.⁶⁹

At the same time, Ravasz did not attempt to conceal the irreconcilable nature of things that were irreconcilable, but rather confronted them head on, not out of cynicism but from conviction. It was precisely for this reason that he expressly highlighted the hardly reconcilable perspective of Protestant liberalism’s optimism and the humanistic conception of education that he brought with him from the nineteenth century, with the pessimism of the “death of the nation” idea that threatened the Hungarians. Of the pastoral work to be carried out in mixed-religion communities (one of the most important features of the distinctiveness of the Hungarian and Romanian nationalities in the mixed-nationality areas of central Transylvania being the Romanians’ Orthodoxy versus the Hungarians’ Calvinism) he wrote:

In contrast to the Greek Orthodox church (and, more generally, the Romanian church), our congregations are the hearths and propagators of national feeling. In these congregations national sentiment must be completely interwoven with religious life, and while I am loath to suggest that

⁶⁷ László Ravasz: Keresztény szocializmus [Christian Socialism]. *Erdélyi Protestáns Lap*, 4 (1906). 33.

⁶⁸ Attila Varga: *Elite masonice maghiare Loja Unio din Cluj (1886–1926)*. Cluj, Argonaut, 2010. 152.

⁶⁹ László Ravasz: *A kolozsvári Unió-páholy* [The Unió lodge of Kolozsvár]. MS in the archive of the Tiszáninneri Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, Kt. d. 13.489.

our clerisy should be exclusively nationally tinted, or that religious morality should be wholly subordinated to the idea of patriotism, or that the preaching of the Gospel should amount to no more than the empty parroting of patriotic clichés, I must nevertheless insist that in these venues we provide a religio-moral basis to the national idea and that we especially emphasise that aspect of the religio-moral which sanctifies the life of the nation. Let us not be concerned that racial self-awareness is exclusive in nature and often stands in contradiction to universal love, because it is also certain, on the other hand, that the division of society into nations is also a token of the divine order and for us it is a God-given duty to remain Hungarians. The isolated islandmen in the Romanian sea are stunningly low – below the Hungarian average – as regards morality and intelligence. Since the Romanian’s psyche consists of inspissated stupidity, the vast quantity of these people has, through its mass attraction, drawn into its orbit the soul of the Hungarians living in their vicinity. I know of no harder task than to battle against this. Even the prospect of success is many generations distant. The only ways that this problem can be remedied are: keeping the race pure, the general advancement of education, doubling the number of schools, and robust, one-to-one concern for every single soul.⁷⁰

Ravasz’s language and phraseology reveals with unvarnished honesty the national-characterological prejudices of the age, which sometimes verges on a eugenic stance.⁷¹ Though it is true that Ravasz rejects the use of force as a means of imposing supremacy, or as it was sometimes termed “cultural superiority”, and appeals instead to steady and patient educational work, he is pessimistic, in that he is able to hope for a “result”, that is to say “re-Magyarisation”, only in terms of decades or even generations. By the time of the First World War, all hope of this – the prospect of maintaining and strengthening the remaining Protestant Hungarian population of Transylvania – had finally evaporated. In the hope of acquiring Transylvania, Romania declared war on the Central Powers on 27 August 1916 and its forces launched an attack on Transylvania, which was defended by only a few thousand troops. Ravasz formulated his views about the politics of the Transylvanian question on behalf of the wider public in Hungary as follows: “The essence of the Transylvanian question is that, while Transylvania is politically only one part of the unitary and living body of the nation, it nevertheless requires separate treatment as regards culture and education”. This one-sentence thesis is developed through uncompromising, axiomatic statements. By this time, Transylvania was Hungarian only in those areas where it was Székely: “The Romanians have, over the last fifty years, conquered more than could one of the great powers in a battle lasting three years. The Hungarians of the Transylvanian counties have lost their fight for survival: the ground has slipped out from under their feet, the Hungarian word has died on their lips”.⁷² The use of the – to Romanian ears – pejorative term “oláh” for “Romanian” indicates how ethnicised the discourse on cultural superiority had become.

At all events, for Ravasz it was unequivocal that the inconsistently assimilationist politics of Dualism had failed and Transylvania could remain part of Hungary only if Hungarian nationality policy became tougher than as envisaged in the 1868 liberalism

⁷⁰ László Ravasz: Mit tegyünk? Munkaterv az Erdélyi Kálvin-szövetség számára [What shall we do? Plan of action for the Kálvin League of Transylvania]. *Református Szemle*, 3. (1910), 50. 815.

⁷¹ Ignác Romsics: *Bethlen István*. Budapest, Osiris, 2005. 56.

⁷² László Ravasz: Erdély [Transylvania]. *Protestáns Szemle*, 1916. 480.

of József Eötvös and Ferenc Deák: in Ravasz's view "in Hungary only those can be Romanian in language who are Hungarian at heart".⁷³ The victory of the Central Powers over Romania and the signing of a separate peace with Bucharest in May 1918 augured only a brief future for these illusions, and the awakening was all the more bitter for that. On its Christmas 1918 front page, the paper *Kolozsvári Hírlap* published an open letter in Hungarian and French addressed to Brigadier-General Gerescu, commander of the Romanian forces entering the city that day: "Commander! Romanians! [...] You have stepped onto the soil of the town where King Matthias Corvinus was born. We have laid down our weapons. Our only weapon remains the word with which our people have decorated his bronze statue: Justice. It is with this word that we shall appear before the tribunal of Europe".

The interests of the Hungarian minority in Romania, whose leading lights and middle class were financially depleted and had lost their legal privileges at a stroke, were at first most effectively represented by the churches. But their freedom of action must have often seemed like "that of a wooden sword confronting the muzzle of a canon".⁷⁴ Ravasz had already mobilised at the beginning of 1919, and saw in the fate of the minority the emergence of the outlines of a new kind of Hungarian image: "We are consumed by just one possibility: that we will be permanently attached to Romania. We must organise a lay theology, ordain lay ministers, and march towards the Hungarian future with Bible and hymnal in hand".⁷⁵ Between 1919 and 1921 Ravasz, as a church leader, saw his dilemma in the following terms: "Let us not betray the Hungarianness of the church by being overly accommodating, while let not the church cease to be the church by going underground and desperately fighting an irredentist battle".⁷⁶ Ravasz also played a role in the political organisations of the Romanian Hungarians, but in the autumn of 1921 he too departed for Hungary.⁷⁷ His reason was an invitation to become Bishop of the Dunamellék (the Danube region): Ravasz left his homeland because he "could not turn down such an unparalleled and almost unbelievable honour". At the same time this indicated that, for Ravasz, the irredentism-free protection of the minority that he tried prudently to represent could no longer be an effective option in terms of church politics.

"László Ravasz is of the blood of our Székely kin and fled hither from a severed Transylvania. He is steeped in the conviction that our profoundly humiliated nation can arise anew only through a commonality and undivided unity of spirit."⁷⁸ These laudatory words come from the nomination of Ravasz for membership of the Hungarian Academy of Sciences in 1925 and is a reminder that the person of Ravasz also came to

⁷³ Ibid. 484.

⁷⁴ Gyula Szekfű: Az erdélyi probléma [The Problem of Transylvania]. *Napkelet*, May 1925. 458.

⁷⁵ László Ravasz: Kilátásaink [Our Prospects]. *Református Szemle*, 10 January 1919. 11–12.

⁷⁶ Ravasz (1992): op. cit. 136.

⁷⁷ Dr. Ravasz László budapesti papsága [The priesthood of Dr László Ravasz in Budapest]. *Református Szemle*, 1 April 1921. 60.

⁷⁸ *Magyar Tudományos Akadémia tagajánlások 1925-ben* [Nominations for membership of the Hungarian Academy of Sciences]. Budapest, 1925, 3–4. MTAKK, MS 327/f.

symbolise Hungarian revisionism. For the most part Ravasz’s statements on Transylvania are concerned with Hungary’s problems. “In Hungary Protestant and Catholic are further apart than perhaps anywhere on the continent.” In Transylvania, however, Ravasz argued, the evolution of society generated not sharp conflicts but rather sensible compromises: national liberalism is “the noblest and purest passion” in Transylvania’s history. It is no wonder, asserts Ravasz, that social mobility functioned better in Transylvania: “Discounting only the Jews, of the races inhabiting Hungarian soil the Székelys have been its greatest intellectual export”.⁷⁹ Thus, the “Transylvanian spirit” possessed for Ravasz an educative function and this is a diagnosis in which he concurred with the historian Gyula Szekfű, a Catholic, in whose view the great success of the Transylvanian minority movements “is to be sought in the unleashing of societal forces”.

Under the auspices of Hitler and Mussolini the second Vienna Award of August 1940 partly revised the peace treaty of Versailles with respect to the Hungarian–Romanian border. The “return” of northern Transylvania to Hungary obviously filled Ravasz with joy. But his specific suggestions were focused on trying to ensure that in this region Romanian chauvinism was not replaced by chauvinism of a Hungarian kind. For in the Transylvanian (and Partium) territories restored to Hungarian sovereignty more than one million Romanian inhabitants became, once again, citizens of Hungary; in other words, the balance between the nationalities was delicate. Ravasz’s suggestion was to respect the regional separateness of Transylvania. He wrote to the prime minister, Pál Teleki, when the Romanian army entered the country in early September:

During the Trianon years Hungary became alienated from the concept of nationality, its entire spiritual world revolving around the question of how our kinsmen were treated in the successor states. The three nations of Transylvania [i.e. the Hungarians, the Romanians and the “Saxons” (Germans) – *trans.*], particularly those in their younger generations, offer a far better guarantee of realising correct nationality policies than the ways of thinking in Rump Hungary, which have become one-sided.⁸⁰

Indeed, the conservative Ravasz also points out that Transylvania was always more left-wing than the right-wing Hungarian Motherland. “In 1919 the most ardent Hungarians awaited the Red Army, about which they knew only that it was Hungarian and brought liberation.” Ravasz rejected the notion that the Hungarians should wreak vengeance for the wrongs visited upon them in their twenty years as a minority: “No decent Hungarian can think in terms of us doing to the Romanians what they did to us. The question is not what Romanian politics deserves, but rather what policies are worthy of the thousand-year-old moral dignity of the Hungarian nation”.⁸¹ This hope, however, soon evaporated. The “little Hungarian world” was allotted a span of only four years and these four years did not prove long enough for Hungarian policies to convince the Romanian populace

⁷⁹ Ravasz (1992): op. cit. 58–59.

⁸⁰ László Ravasz: Az erdélyi kérdés [The Question of Transylvania]. In *Korbán*. Budapest, Franklin, 1941. 224.

⁸¹ László Ravasz: Erdély [Transylvania]. *Magyar Szemle*, 39. (1940), 4. 229–230.

of the glories of the Hungarian world. Certainly, it was not the people who decided on borders between countries but, once again, the imperialism of the great powers, and Stalin “gave back” Transylvania to Romania, which abandoned Hitler sooner than did the Hungarians, who were branded “Hitler’s last ally”. In the Paris peace treaty of 1947, the Atlantic powers gave the Soviet Union a free hand to settle questions relating to borders in Central and Eastern Europe.

László Ravasz’s image of Transylvania in his old age

The last time László Ravasz visited the land of his birth in his capacity as a bishop was in 1943. After 1945 he fought long-drawn-out rearguard actions against a Communist regime that sought to smash the influence of the churches. These he lost. In May 1948 he resigned his leading posts in the church and in 1952 he was forced to retire even from his ministry, whereupon his life became that of an internal exile: neither orally nor in print was he allowed a voice in Stalinist Hungary. But the bishop was not forgotten: in the eventful and hope-filled summer of 1956 he rejoined Calvinist public life and travelled to Transylvania.⁸² He sensed that the situation of the Transylvanian Hungarians was far more hopeless than it had been between the two world wars. “The Transylvanian Hungarian is virtually as cut off from his brethren in Hungary as from the United States.” The fate of the Hungarians there was in doubt, he went on, because of the “two persecuted races”, the Hungarians and the Jews, a much higher percentage became active Communists than in the case of the Romanians. “Compared with a vast, silent, threatening, patient Romanian majority, it is the Hungarians and the Jews who together bear all the responsibility for Communism.”

The Calvinist church grew grey, seeking its place by toadying to Orthodoxy, which managed to preserve its influence in the Communist state, while the two great Hungarian churches failed to find each other, despite the fact that Áron Márton, the bishop of the Hungarian Catholics, with his “unbending Hungarianness”, was “the leading figure among the Hungarians of Transylvania”. Headlong assimilation raised the painful dilemma of preserving Hungarianness versus the spreading of the Gospel, with the priests in the Hungarian diaspora having to face up to a demand for evangelical work in the Romanian language and people’s “eyes lighting up” at Romanian-language exegesis, while most, apart from the older generations, drifted away from services held in Hungarian. Ravasz advised his young Hungarian friends, who accompanied him in their droves, that “the Hungarian Calvinist should see in his Hungarianness a task furnished by God”. Let them set up reference libraries in their homes, let them make it fashionable to furnish their flats and churches by making direct use of Hungarian folk art. That is, let them keep alive national feeling on a purely cultural basis, which of course helps, as a kind of underground stream, to preserve historical continuity with the essential elements of the

⁸² László Ravasz: *Erdélyi utam* [My Transylvanian Sojourn]. Typescript, Manuscript Archive of the Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény Kt.d. 12.967.

Hungarian nationalism that it had been possible to avow openly in the past. A few months after his return to Budapest, Ravasz became head of the Calvinist Renewal Movement that arose in the wake the 1956 Revolution, which after a period of short but intensive activity was eliminated by Kádárist terror in the spring of 1957. Ravasz’s renewed internal exile lasted almost two decades, until his death in 1975. The aged Ravasz paid his final visit to Transylvania in 1966. In 1968 he told the writer Erzsébet Vezér that he considered himself a Transylvanian through and through.⁸³ The legacy of his Transylvanianness lives on primarily in the notion of an ecumenical Hungarian Calvinism. His career more broadly provides evidence that the construction of identity discourses cannot be isolated from the existential richness of individual experience.

“Being in a minority is no bed of roses” – László Ravasz and Catholicism

The emblematic historian of the period between the two World Wars, the Catholic Gyula Szekfű, described the conflict between Catholicism and Protestantism as one of the most potent sources of tension in society.⁸⁴ On the other hand, Szekfű’s critic, the Protestant writer and thinker László Németh, who took issue with “the Psalmist’s unbelief”, regarded this problem as a confrontation “more delicate than grave”. Probably, they were both right, but one of the dark sides of the religious renaissance of this period was undoubtedly the rivalry between Catholicism and Protestantism, which from today’s perspective often seems risible.

The escalation of the conflict was, in fact, coded: László Ravasz considered that in the age of religious revival the situation between the denominations would of itself become increasingly tense, chiefly because both religious narratives sought to appropriate for their own purposes the entirety of “the nation’s soul”.⁸⁵ The Calvinist bishop of Debrecen Dezső Baltazár, the “last warhorse” of the liberal period, saw behind every political manoeuvre the work of “dark reaction” and the Jesuits, while although bishop Ottokár Prohászka of Székesfehérvár spoke of a “rainbow bridge” between (the Benedictine Abbey of) Pannonhalma and Debrecen, in his diaries he called these statements tactical in nature and held Protestantism responsible for the “age-old schism” and the spread of Communism. In crossing swords with the bishop of Debrecen, Dezső Baltazár, Ravasz only rarely allowed himself the luxury of a confident reproach, but if he had to, he was prepared to go out on a limb. In 1926, in a widely circulated statement, he voiced the following criticism:

⁸³ Erzsébet Vezér: Beszélgetés Ravasz Lászlóval [Conversation with László Ravasz]. *Ráday-Gyűjtemény Évkönyve VI*, Budapest, 1989. 313.

⁸⁴ Gyula Szekfű: *Három nemzedék és ami utána következik* [Three Generations and What Follows Next]. Budapest, 1989, (Reprint). ÁKV/Maecenas. 433–434.

⁸⁵ *Ravasz László XIII. püspöki jelentése* [13th Report on his work as a bishop by László Ravasz]. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1934. 16.

The notion that the Roman Catholic religion is the state religion and beside it we can be only a tolerated *religio*, resounds ever more loudly in public fora and is heard even from the highest echelons; but this is a mistake, since just because something is shouted very loudly or from on high, that does not make it true. People should not praise Catholicism as the only state-forming element at the cost of denigrating Protestantism, because, after all, let us recall that the United States was moulded better by ‘disdained’ and ‘destructive’ Protestantism than was Mexico and many of the states of South America.

Returning from his trip to America in 1929, he applied the principles of minority protection to confront Catholic “majority” politics:

We oppose all efforts – whether pursued consciously or unconsciously – to reconfigure any single church as the state church, whether on the basis of numerical superiority or aspirations to power [...] the principle of relative numbers is a legal guarantee only if and when a minority, protecting itself in a natural way, uses it to guarantee its minimal demands, but it is a *numerus clausus* if and when the majority deploys it against the minority. We demand that a principled distinction be drawn between church and state, so that practical assistance and cooperation may take place without hindrance and on the basis of principles of equity.⁸⁶

Ravasz correctly realised that Protestantism in Hungary certainly meant being condemned to a minority fate, which state assistance may ease but not eliminate: “Being in a minority is no bed of roses, whether at the national or the religious level. But there is an obvious straight path leading out of it: on the one hand, the development as fully as possible of its own unity, of its efficaciousness, of its watertight and impactful nature. On the other, the preservation and development of the interconfessionality of the state and of the laws guaranteeing equality and reciprocity.” At the same time, the anticlerical reflexes of liberal ecclesiastical policy, inherited from the period of Dualism, were also at work in Ravasz. When, following the dethronement of the Habsburgs, the Vatican questioned the right of patronage (advowson) and, specifically, prior ministerial approval for nominations to bishoprics, of which the most spectacular manifestation was the appointment of Jusztinián Serédi to the see of Esztergom in 1927, Ravasz protested publicly *post festa*, fearing that state sovereignty was threatened by “an international power”. Serédi never forgave Ravasz for this public act, nor did he forgive him for the fact that the head of the Protestant church moved in the highest echelons of political power with greater ease than he did. He always addressed him without his titles as “Mr Ravasz”, while the latter, faithful to his polite nature and the age’s obsession with titles, never omitted the former’s full and extravagant form of address: “His Grace, the Cardinal Prince-Primate of Hungary!” In any case, he always aspired to peaceful, indeed cordial relations. He was on friendly terms at the personal level with many members of the episcopate: for example, it was Ravasz who nominated Ottokár Prohászka for membership of the prestigious but largely Protestant Kisfaludy Society, and he also gave an influential eulogy after his death. In the spring of 1940, he even visited the well-known Catholic writer and editor Béla Bangha

⁸⁶ *Ravasz László V. püspöki jelentése* [5th Report on his work as a bishop by László Ravasz]. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1926. 14.

on his deathbed. When it came to interdenominational relations, the bishop positioned his church in the middle of the road:

In a lot of important matters, perhaps in the most important ones, we stand shoulder to shoulder with Catholicism; in a number of issues we consider that we are at one with the tide of liberty, swept along by the eternal human ideal, the purity of humanity. When it comes to realising moral seriousness, the life-shaping passion of prophetic faith, of Christ’s kingdom, then there is none more conservative than we. But when the issue is the fulfilment of human dignity, liberty of conscience and politics, equality, and the value of the individual, there is none more liberal than we.⁸⁷

In line with the vision of the Reformation that he outlined between the wars, Ravasz thought that the religious movements of Luther and Calvin led not only to the birth of Protestantism but also to the “Tridentine renewal” of Catholicism: “The Cluniac reforms of the Middle Ages must be called a reformation in the same way as, from the Catholic point of view, the greatest and most characteristic reformation carried through by the Council of Trent”.⁸⁸ Hence Ravasz frequently reminded his co-religionists that the Catholic church was not simply a power bloc and saw Catholicism as possessing vast reserves of intellectual and spiritual power, even speaking, after his visit in 1937 to the abbeys of Pannonhalma and Zirc, of Catholicism’s “thousand-year-old educative force”. Ravasz considered that Protestantism could no longer harbour the illusion that it was capable of defining the culture of an entire age, but it was a matter of swings and roundabouts, as it could still achieve an independent intellectual profile: “Before the war Protestantism was a confused element in the intellectual atmosphere, that we could neither distinguish nor eliminate but only inhale, the way we inhale oxygen with the air we breathe. After the War it starts to become a free-standing, clearly distinguishable factor, a cross-section or swathe of Hungarian intellectual life”.⁸⁹ This also chimed with his conviction that “it is never possible to build a world or a society on the thesis that everyone is Christian”.⁹⁰ Hence the ecumenical dialogue with Catholicism was for him an attempt at creating a kind of religious united front against the irreversible advance of secularisation. Ravasz, even if he did not create the kind of “rainbow bridge” that many contemporaries would have preferred to see, nevertheless reached a point where he was able to declare that “Christianity shares certain concealed foundations which are bigger, more essential and more important than the cracked or divided carapace”.⁹¹ But this united

⁸⁷ *Ravasz László püspöki jelentése* [Report on his work as a bishop by László Ravasz]. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1922. 25.

⁸⁸ László Ravasz: Október 31 [31 October] (1935). In *Legyen világosság* [Let There Be Light]. Budapest, Franklin, 1938, I. 503.

⁸⁹ László Ravasz: A protestantizmus lényege és sorsa [The Essence and Fate of Protestantism] (1934). In *Legyen világosság* [Let There Be Light]. Budapest, Franklin, 1938, I. 494.

⁹⁰ László Ravasz: A helyes egyházpolitika [Appropriate Ecclesiastical Policy]. In *Isten rostájában* [In God’s Sieve]. Budapest, Franklin, 1941, II. 432.

⁹¹ László Ravasz: Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére [Unity or friendship. A reply to Béla Bangha’s article]. *Protestáns Szemle*, 4 (1937). 161–166.

front he saw in terms of practical cooperation and the communality of prayer, and not in terms of the churches abandoning their dogmatic identities and organisational autonomy:

As long as the question is posed as ‘Protestantism should return to the bosom of Catholicism’ or as ‘the Catholics should adopt the principles of the Reformation’, the whole issue is quite hopeless, nothing more than a pious utopistic hope. If, however, the question is: how many of the tensions between the churches are without foundation or ‘surplus to requirements’, how might it be possible to reduce this tension by getting to know better the opposite side’s ideas and position, what means could be found whereby – while maintaining fully the dogmatic nature of the churches – we can still ensure a common practical stance in relation to certain shared questions, demands, and threats, and – finally – how we might be able to regularly direct our generation’s attention to getting to know the shared contentual aspects of all of Christianity and try to understand historical developments not merely from our own dogmatic point of view but in terms of the internal logic and essence of the historical developments involved: then, for several generations to come, we would be setting ourselves a positive agenda and a tangible task, one with which we would be able to pave the way for churches to get closer to each other.⁹²

With the approach of war, Ravasz increasingly felt the necessity for the churches to express solidarity with each other. In 1939 he notes: “Every church is an ally of old of every other [...]. How small are the disputes that separate us from one another, and how great the interests that unite us!” The shared trauma of the Hungarian Christian churches, one that has to this day not been adequately researched, is that this rapprochement was realised during the evolution of anti-Jewish public sentiment and with the support of anti-Semitic legislation. A characteristic document of this is László Endre’s double-edged New Year greeting of 1936, in which he wished a happy new year not just to the high minister of the Hungarian Protestants but to the “repository of the late Ottokár Prohászka’s spiritual heritage”. This “spiritual heritage”, in the case of László Endre, a racist who later played a key role in the deportation of the Jews, already alluded unequivocally to the churches’ support – irrespective of denomination – for political anti-Semitism. When in 1944, at the time of the catastrophe of the Holocaust, Ravasz finally recognised the gravity of the situation and, reversing completely the anti-Semitism of his career hitherto, attempted to gain the cooperation of the Christian churches in making a public protest, the effort at creating a united insitutional front foundered on mutual mistrust and battles for prestige.

László Ravasz and the Jews

László Ravasz’s attitude to the Jews, too, was seriously conflicted: he was the first, on the Protestant side, to dissolve the liberal consensus, the solidarity and emancipatory alliance between the two “minorities”, the Jews and the Protestants, in his aggressive public pronouncements from 1914 onwards, which enjoyed nationwide influence. Then, at the end of the 1930s, he also supported the first two items of Hungarian legislation

⁹² *Ravasz László XXII. püspöki jelentése* [22nd Report on his activities as a bishop by László Ravasz]. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1943. 8–9.

that discriminated against the Jews, and although from the 1940s onwards he rejected the more radical anti-Jewish legislation, and during the period of the catastrophe repeatedly protested against the deportations, he did not, even at this time, entirely discard his prejudices concerning the “separate fate” of Hungarian Jews, as opposed to Hungarians in the narrow sense. After the War he was the first to call for collective remorse and reconciliation, yet in the ever more restricted political life of the time he did not abandon the political path of self-exoneration, and is thus partly responsible for the inability of the church to process the tragedy of the 1944 Hungarian Holocaust.

László Ravasz’s first encounters with the Jews took place in primary school. He gives a moving account of these in his memoirs. The young Ravasz called his poor Jewish classmate, Dávid Goldstein “rheumy eyed”. When the boy complained about this to the teacher, who happened to be Ravasz’s father, the latter forbade him from sitting at the table at home or at his school desk until he publicly apologised. An important aspect of the story is that the teacher/father tried to make the apology easier to make by explaining how hard and wretched was the life of the boy he had offended. The dialogue between father and son is extremely instructive:

“After dinner my father turned to me:

‘My boy, do you know Dávid Goldstein?’

‘I do.’

‘What do you know about him?’

‘I know that he is a rheumy eyed Jew.’

‘That’s not very much. You see, I know rather more about him. I know his father died this summer. He left ten children. Dávid is the oldest. His mother is seriously ill. Some of the children are being looked after by relatives, but five of them are still at home, and Dávid is their chief means of support.’

‘How do you mean?’ I said, astounded.

‘Well, he gets up at half past three in the morning. He fetches water, makes the fire, and follows his mother’s directions to make his brothers and sisters a soup of some kind. Then he hurries off to the synagogue. A Jewish service can be held only if there are 12 men present, but they no longer have that many. They get over this by paying for 12 men. Not even men, just boys, who are paid for being present. This custom has long become a kind of indirect scholarship, a means of helping out the poorest, Dávid among them. [...] By the time you turn up in school at 8 o’clock, rested and having enjoyed a decent breakfast, Goldstein has already done four hours’ work. Only then does he start school. At noon he hurries home. He makes lunch, washes up, helps out his mother, then he comes back to study with you from 2 to 4. You have often seen him at half past five on his way to the station, rain or shine, with a big basket full of rolls and other baked goods. He gets on the train and sells them steadily, as the train goes all the way to Kolozsvár. At half past eight, on the way back, he carries the basket and at 11 o’clock dumps the money in his mother’s lap and collapses into his father’s bed, next to two of his brothers already asleep there. You see, that’s why Dávid Goldstein is rheumy eyed, that’s why he is pale, fearful, unsure of himself, down-at-heel and neglected. Have you, ever in your life, earned a single forint? Have you ever had to work even for an hour? Now do you see how much better your “rheumy eyed” classmate is than you? Compared to you, he is a true hero [...] My boy, you are a kind-hearted, decent and fair-minded person. It would please me greatly if you could once again sit by my side.’”⁹³

⁹³ Ravasz (1992): op. cit. 15–16.

And the next day the young Ravasz, his cheeks burning, asked in front of the whole class for the forgiveness of the Jewish boy he had humiliated. This story is instructive not only as an illustration of how a child was brought up in those times, though it is a good example of that, too. This scene, played out in the late 1880s, brings to life the time when Hungarian liberalism successfully overcame the wave of anti-Semitism that had swept the country following the Tiszaeszlár blood libel of 1882–1883, Hungary’s version of the Dreyfus affair. But the instructive words of Ravasz’s father reflect not so much the liberalism characteristic of the Hungarian nobility of the second half of the nineteenth century, the paternalistic attitude to the poverty-stricken Jew familiar from the works of Kálmán Mikszáth and Károly Eötvös, as the more puritanical pathos of Transylvanian liberalism.

The adult Ravasz did not, however, follow his father’s example. When in early 1914 László Ravasz took over the editorship of *Protestáns Szemle*, a periodical with a nationwide readership, he abandoned the lukewarm liberalism laced with pietistic devotion that had characterised the journal hitherto for a militant – as we would now say: *Kulturkampf*-like – profile. The stamp of Ravasz’s editorship could be seen in almost every issue and under the veil of an ironic tone, established an ever more clear-cut anti-Semitic rhetoric in a journal that had, until then, been free of it.

Ravasz focused primarily on cultural and intellectual changes in the rapidly transforming society, which he encapsulated in easily digestible and emotional slogans and then organised into a constellation in which the terms “Jew” and “Judaism” were loaded, negative terms:

By Jews and Judaism we mean neither a religion nor a race but an intellectual current that, in its world view, in its contacts, in its moral compass and social behaviour is [...] diametrically opposed to those of Christianity. It is not unequivocally bound to race and religion, because we are aware of quite a few noble individuals among the Jews who are suffering the curse and repulsiveness of Judaism, even though historically many external links connect this disposition to the Jewish race, or rather to its cultural-historical course. Thus the Jewish question is not a denominational one [...] nor is it a racial one [...], for we know of hundreds and hundreds of individuals who are racially pure Jews while their souls are filled with a Christianity ready to be kindled. It is, then, an intellectual tendency that is a fusion of hedonism and utilitarianism which manifests itself in the world of the intellect as a destructive force, in commerce as usury and untrustworthiness, in art as licentiousness and sensuality, in sexual relations as lasciviousness, and in society as pushiness and arrogance. These sins do, of course, exist even without the Jews, but since the Jews are, for historical and biological reasons, the most inclined to commit these sins, they would, without the Jews, be isolated features unconnected with each other, but through the Jews they have become a homogeneous tendency [...]. It is profound and brotherly love for the Jews that makes one truly anti-Semitic, should one wish to free these outstanding individuals of the Judaism that has become attached to them, of the fundamental features of the sick consequences they have been disposed to by their race.⁹⁴

⁹⁴ László Ravasz: Mikor a zsidó antiszemita [When the Jew is antisemite]. *Protestáns Szemle*, 6. (1926). 386.

This rhetoric renewed the age-old dichotomy between Christian and Jew, though this time through the secularisation of its religious content. The “sins” of modernity are intangible, the “perpetrator” and the “victim” both partake of them, for Ravasz criminalises social relations based on consensual relationships and projects them directly onto the concept of Jewry that he has formulated, in which the casuistic caveats have little significance. Though he strove to keep his views distinct from theories based on racial difference, neither at this time nor subsequently did Ravasz make more specific what were those “historical” and “biological” reasons that “predisposed” Jewry to these atavistic sins. At the same time the view of Jewry that he represented was, in one way, “new”: while no respected ecclesiastic on the Protestant side had before him challenged the barely half-century-old heritage of civil rights in Hungary, Ravasz made this challenge one of the cornerstones of his programme from the very outset.

The poetic genius of the age, Endre Ady, who was both its best-known literary celebrity as well as the proud proclaimer of his “Calvinist” identity, was one of the first to call attention to the “new tone”: “In Hungarian Calvinism’s [...] literary journal the most vehement anti-Semitism is being pursued by one László Ravasz, who is worthy of a better fate”. But this pertinent warning went unheeded by Ravasz. He continued to claim that his anti-Jewish statements were based on his “ethical idealism”, which, however, increasingly anticipated the arguments of the affronted ethnic nationalism that came increasingly to the fore from the 1920s onwards:

We hasten to protest against being labelled ‘anti-Semitic’. We are absolutely not. We demand that Hungarian intellectual life be organised on the basis of ethical idealism. [...] We make no secret of the fact that we regard as disgraceful and unworthy of a Hungarian the presumptuous, overconfident, overfamiliar, and cynical manner with which they threaten to extinguish our ancestors’ modest and respectful norms of communication. We honestly declare that from the point of view of national education we regard as a desirable element neither the Galician Jew, who starts the day with fruit brandy and formic acid, nor his son, the commercial traveller, who advances in life to become an army contractor and millionaire, nor his grandson, the sociologist, who propagates a ‘visionary and libidinous’ philosophy in the press, in much the same way as we do not regard as such the Romanian priests burnished in Bucharest, nor the alien clergy that have been smuggled into our country, nor the hollow bumpitiousness of the aristocracy’s offspring making their home in Vienna’s Jockey Club. None of these do we condemn on the grounds of their religion. Every religion, even those that are extinct, is a great, powerful, and sacred thing that, should be taken truly seriously, can sanctify a person and hone a masculine character of distinction and firmness. What we are against are spiritual and intellectual turns of mind and ways of passing judgement, what we are battling is the destructive force of the Antichrist. As a race and religion, Judaism would be for us something to which we are totally indifferent – since the demise of the world is to be sought not in Jews as a race, and even less so in Judaism as a religion, but in people themselves – were it not the case that some strata of the Jews and of Judaism, with their distinctive inter- or trans-culturality, currently carry the rather worrying bacilli of certain seeds of this demise: hedonism, utilitarianism and ahistoricism. Because that is indeed the case. Either we give up the struggle against the decline of the world because we are liberals and do not wish to offend anyone’s sensibilities, or we launch a general campaign of anti-Semitism and declare: strike the Jew, because he is a Jew! Perhaps we shall have the good fortune not to be wounded by any dagger. We declare: stigmatise the unworthy, even if they happen to be Jews! It is our hope and expectation that those Jews of great and noble heart, the men pure of soul, rigorous of morals, and great in faith, the suffering servants of Israel

who carry the sins of their race and bear the defeat of their people (Isaiah 53), will offer us their hand and learn justice and truth from us, that they might look upon us in love.⁹⁵

In the image of “the Jew” that he has thus constructed Ravasz deploys the metaphor for the generations that was so fashionable in his time, depicting Hungarian Jewry’s both socially and culturally pluralistic world as having an organic structure: the first generation is the poverty-stricken immigrant Orthodox Jew, the second the Neolog Jew identified with capitalism’s entrepreneurs, while the third carries the negative image of the assimilated radical intelligentsia of non-Hungarian origin – yet they share a common root. Their crime (or sin) is that they embody all the corrupt practices of the modern world of capitalism – from pauperisation to the relativisation of moral values – but chiefly that they have remained alienated from the values of the Hungarian world of olden times, just like the agents of the Romanian national movements, or – in a sideswipe at Catholicism – the “alien priests”. The diagnosis is not religious but sociological, and as such it is arbitrary, but it is undoubtedly rhetorically effective. For precisely this reason Ravasz’s condescending extension of his hand to the “suffering servants of Israel” does not – because it cannot – be taken up by anyone, except those prepared to deny their ties to the Jewish community, those traditional bonds whose disintegration in Hungarian society Ravasz ascribed to Jewry’s damaging influence.

His strident view was not unremarked. He was asked to contribute to the 1917 debate on the Jewish question in the periodical *Huszadik Század*. In contrast to other Protestant contributors, such as the Buda Calvinist cleric Benő Haypál or professor of theology Jenő Zoványi, who denied that the Jewish question had any relevance and interpreted it as the upending of emancipation and the liberal consensus, Ravasz placed himself squarely in the camp of those who asserted that a Jewish question did indeed exist and demanded a solution at governmental level. That solution could be nothing other than “complete racial assimilation”. In order to realise this assimilation Ravasz also demanded both the reformation of Judaism as a religion and also the reorganisation of its institutional foundations:

It is necessary that the Jews’ opaque synagogal organisation be transformed into a national ‘church’ that is regulated by common law [...]. It is essential that an orthodox and modern Jewish national ‘church’ be organised, with Hungarian as the language of instruction and a Hungarian-language liturgy, rabbinical training, dioceses, and a universal presidium, as well as the possible representation of its theological literature in Hungarian at university level.⁹⁶

At the end of this piece of writing, having listed what he expected of the Jewry – the renunciation of its popular character, the root-and-branch reform of its religion, the willingness to make sacrifices at the collective level – he briefly indicated that promotion of this assimilation was also a task for the Hungarians as a whole: “The historical spell of the Hungarians, the all-conquering truths of the life- and world-view of Christianity

⁹⁵ Antiszemitizmus? [Antisemitism?] *Protestáns Szemle*, 4. (1916) 270–271.

⁹⁶ László Ravasz: *Zsidókérdés Magyarországon. Körkérdés* [The Jewish Question in Hungary. A survey.] *Huszadik Század*, 1917. p. 128.

must be made so strong that it is impossible to resist their power”.⁹⁷ But the essay ends on a somewhat sceptical note: “It is this that will prove most difficult to achieve because of the fragility of the representatives of these glorious truths”.⁹⁸

Thus it can be seen that the anti-Jewish *ressentiment* of the conservative religious regeneration between the wars had already developed by the time of the outbreak of the First World War. As with the highly influential representative of Catholic religion, Ottokár Prohászka, so in the case of Ravasz, the genesis of Hungarian political anti-Semitism is not to be sought in the situation of the revolutionary period of 1918–1919.

From the Jewish Laws to the Holocaust

The regime that came to power in 1919 began with appalling anti-Semitic excesses and atrocities and although as it consolidated it managed to eliminate anti-Semitic street violence, by passing the universal *numerus clausus* legislation that particularly affected the Jews, it signalled that it was breaking with the emancipatory efforts of the liberal, Dualist period. Ravasz played no part in any of this, occupying in the autumn of 1921 the bishopric of the Cis-Danubian Calvinist diocese and during the first 15 years of his service as head of the church he did not poke the incandescent embers burning beneath the ashes. After this decade and a half of relative calm, the Szeged speech of Prime Minister Kálmán Darányi, assessor to the dioceses of Vértesszőlős and Budapest, and an active, practising Calvinist, nevertheless informed the Hungarian general public that “there is indeed a Jewish question, as everyone is aware”.

From this point onwards anti-Semitism became part and parcel of official discourse and, in barely a year, government policy. The First Jewish Law, which reflected its sponsors’ views in its title, “For a more effective safeguard of equilibrium in social and economic life”, was developed by a committee under András Tasnádi Nagy, president of the party in power. Tasnádi Nagy was the lay head of the most important and most populous diocese in the Danube region, that of Budapest. In parliament, the liberal opponents of the bill, a tiny minority, trusted in the wisdom of the chief prelates of, especially, the Christian churches in the Upper House – in vain, as in the course of the debate on the bill on 24 May 1938, the representatives of the Catholic, Calvinist and Lutheran churches unanimously supported it. Of these the one who made the most substantial contribution to the debate happened to be László Ravasz. Until the second half of the 1930s, the bishop rarely expressed his views on the Jewish question, in contrast to his distinctly polemical behaviour during the First World War. He was also clear that between the wars the “denominational equilibrium” of the Calvinist church towards the Jews was positive, and only half of the Jewry were positively inclined towards it. So much so, that in some of the capital’s parishes, for example in the congregations of Albert Berzeviczy and János Victor, the pastoral care of the faithful of Jewish origin became

⁹⁷ Ravasz (1917) op.cit, p. 129.

⁹⁸ Ravasz (1917) op.cit, p. 129.

a task of the first order. Of the leading clerics of the official church the most active in dealings with such Jews was Bereczky. In the first debate on the First Jewish Law in the Upper House, Ravasz's rejection of divergence from the equality of all citizens before the law was not yet based on principle but seen primarily as a compromise that should be made in the interests of social amity. "It is my conviction that the passing of this law will not only serve the peace, tranquillity and security of the country, but will be ultimately to the advantage of those who – quite rightly, I admit – protest most vehemently against its adoption".⁹⁹ By this he meant that the legal regulation of the "Jewish question" was intended to prevent the explosion of virulent anti-Semitism: "The tranquillity of the nation [...] will by no means be best served if we attempt to suppress a universal sentiment like anti-Semitism by sheer force".¹⁰⁰ The repeated raising of doubts about the conversion of the Jews to Christianity was music to the ears of the extreme right, too: "If [...] all of Hungary's 443,000 Jews were to convert to Christianity and there were no longer a single individual of the Jewish faith, not only would the Jewish question not be solved, but it is likely that it would be even more problematic".¹⁰¹ From which it followed logically that he was calling upon the Christian churches to make conversion more difficult. "Let the Christian churches exercise sensible restraint in accepting Jews. We already have enough bad Christians of our own kind, so why should we import a large number of our Jewish kinsmen?"¹⁰² Behind the ironic tone serious considerations were rising to the surface, and Ravasz's point of view also had consequences for the internal legal regulation of the Calvinist church itself, as it soon became more difficult to join that church, which had, until then, traditionally been welcoming of baptisms.

It is possible that he thought discrimination would thus be limited to those who were Jews, and would not be extended to those who had converted earlier. Zionism, the isolation of Jewry on the basis of nationality, was something Ravasz had encouraged earlier, and continued to do so, but only the kind of Zionism that had as its goal "the establishment of a vigorous nation state somewhere beyond the borders of our country". These declarations of principle all laid the theoretical foundations of exclusion on the basis of ethnicity and religious entrenchment. But the influence of the speech was most palpable in those mocking turns of phrase with which one of the most highly educated people in the land

⁹⁹ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, III, p. 308.

¹⁰⁰ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, III, p. 308.

¹⁰¹ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, III, p. 309.

¹⁰² Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, t. III, p. 311.

expressed the unworthiness of the relationship of the Jews to Hungarian culture: “The Jew is Hungarian, it has been claimed, and I have even heard it said that the Jewish denomination is, after the Calvinist, the most Hungarian of all. Let anyone get into the third-class carriage of a train to Nyíregyháza [in the north-east of the country – *trans.*], in which there are 60 to 70 caterpillar-kippah-ed, becaftaned, Yiddish-spouting Jews, and ask himself: are these Magyars, the people of Árpád, the people of the poet János Arany?”¹⁰³

Though he was not without a few positive words for those Jews loyal to the nation, according to the parliamentary minutes it was the above-cited turns of phrase that were especially widely appreciated. And not just by the right wing of the illustrious Upper House. László Endre, by this time sub-prefect (*alispán*) of Pest county, who in 1944 was the undersecretary of state at the Ministry of the Interior responsible for the deportation of the Jews, quoted these words virtually verbatim at his trial at the people’s tribunal, as ones that especially strengthened him in his anti-Semitic views. As one of those affected, the well-known philanthropist and president of the National Association of Industrialists Miksa Fenyő pointed out in 1946:

Bishop László Ravasz, in the speech he made in May 1938 accepting the despicable law that deprived Jews of their rights [...] not only stood foursquare behind the proposal but supported its goals with such lavishly embellished language, dressing up in splendid metaphors his contempt for the Jews, leading the Jews with inquisitorial hauteur to further deprivations of rights (which soon turned into deaths), that the doubters’ spines were stiffened and the government could be justified in thinking that it had been warned by a high cleric that it had been only too generous in its thinking and must continue further along the path to the crushing of the Jews [...].¹⁰⁴

And the process of deprivation of the Jews’ rights continued apace. In vain did Béla Imrédy, Darányi’s successor as prime minister, promise in September 1938 that with the “equilibrium law” the legal regulation of the Jewish question had peaked: at the end of the year András Tasnádi Nagy, his minister of justice, proposed the law “On limiting the expansion of the Jews into the public and economic sphere”, or the Second Jewish Law as it is widely known, which was openly based on race and whose provisions also affected those members of the Christian churches who were of Jewish origin. At first László Ravasz was against the law, most influentially in his 1939 New Year sermon. He reminded his audience that the existence of the Jewish question was also a Christian question, as the Christians had not fulfilled their mission from Christ to convert the Jews. The solution to the Jewish question was possible only with the educative transformation of the nation, and further legal restrictions would result not in a natural, inner transformation but would at breakneck speed, overnight, change the entire stratification of society. He

¹⁰³ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz’s intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, t. III, p. 310.

¹⁰⁴ Miksa Fenyő: Levél Ravasz László védőbeszédéről [Letter on the subject of László Ravasz’s apologia] *Haladás*, 1946. január 5, pp. 3–4.

was not alone in having serious reservations about this proposal. This time in the Upper House there was far stiffer opposition than there had been to the First Jewish Law.

In the end, however, the renewed support of the churches' leading clerics, among them László Ravasz, in return for a few exemptions for Christians of Jewish descent, finally led the government, now headed by Pál Teleki, to pass the Second Jewish Law. In his contribution to the debate in the plenary session on 17 April 1939, Ravasz introduced his views with obvious self-laceration: "It would have been easier and more comfortable to reject the proposed law and if perhaps it would not, at this point in time, have been a popular thing to do, we can be quite certain that with the passing of time historians of this period would have been increasingly understanding of such a position".¹⁰⁵ But in his view the proposal married "the maximum degree of national security with the minimum degree of injustice to the individual". In the course of his speech, however, Ravasz repeatedly made momentous assertions. He stated, categorically and also with respect to the future, his negative view of the historico-cultural interplay arising out of Hungarian–Jewish coexistence: "It is impossible to alter the fact that Jewishness is different from Hungarianness. The Jewish race is different, in terms of religion, fate, historical situation, and as the result and in the framework of all this, the Jewish mentality is different".¹⁰⁶ This amounted to the complete rejection of faith in assimilation.

As to why this should be the case, he offered a long theological excursus which concluded that the Jews bear eschatological responsibility for their historical fate: "The people of the sacrament abandoned the ideal of the sacrament. They stood not knowing what to do, alienated, almost superfluously before the altar, before the table of the Lord", which virtually justified the catastrophe visited upon them: "Here stands the Jewish soul, amidst the new chaos, confronting the laying of the foundations of a new world, organised on new principles". Having theologically "put them in their place", Ravasz even had the energy to "warn" the Jews against seeking support from overseas in challenging their legal deprivations: "In the western democracies there is unbridled agitation by the expelled Jews against all those states that have introduced Jewish laws, including Hungary. I consider it very important that it should be, above all, for the affected Jews of Hungary to reject this form of protection offered to them". (How familiar a Hungarian situation!) But the western democracies also received their share of the reproof, as they, too, would encounter this problem: "I repeat standing here that the western democracies will one day have a reckoning with the Jewish question, because if they have Jews, they

¹⁰⁵ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1939. április 17-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 86.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 17h of April 1939] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, t. IV, p. 159.

¹⁰⁶ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1939. április 17-i ülésén [Bishop László Ravasz's intervention in the 86.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 17h of April 1939] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, t. IV, p. 161.

will have a Jewish question; the two are in lockstep: never in the history of the world have there been Jews without a Jewish question, or a Jewish question without Jews”.¹⁰⁷

Ravasz’s 1938–1939 parliamentary speeches on this topic had a greater effect on Hungarian public opinion than perhaps any other of his public statements. He claimed to be speaking not just in his own name: according to his 1944 memoir, his view was “more or less shared” by the entire leadership of his church. His extensive correspondence provides evidence that the inflamed anti-Semitic mood of his own church did indeed exercise considerable influence on his oratorical ego. There is no getting round the fact that already in his first speech in the Upper House, Ravasz called upon his supporters to deal fairly with the Jews: “We are enacting a law that for many of Jewish origin – whether Christian or Israelite (Jewish) – will cause anguish, and the most profound anguish will be caused to those who are their noblest and finest. We Christians should not forget this: let us think of them with gentleness and let us feel towards them love”.¹⁰⁸

As for Law XV of 1941, passed in the summer of that year and commonly called the Third Jewish Law, entitled “On marriage rights, being the supplementing and modification of Law XXXI of 1894 and the racial protection provisions connected therewith”, this was unequivocally rejected by the leaders of the Christian churches; indeed, the leaders of the Calvinist church protested against it in a joint memorandum. Ravasz rejected the racial foundations of the law as scientifically unproven and declared that the legislative intention was a corrupt practice that went against the ethical character of the Christian religion and Christian ethics.

At the same time – and we are now in the spring of 1941, when Ravasz sees that the Soviet Union is “creaking and crumbling” and most of Europe is under either German rule or German influence – he would have been prepared, even in the debate on the bill in the Upper House, to accept a compromise that forbade marriage between Gentiles and Jews on a racial basis – but only in the future and with the preservation of the rights that had been granted earlier. Unfortunately, as the war wore on, Ravasz tended to increasingly relativise his “brotherly love” for the Jews, the desire for which he had previously frequently expressed: “Just because I see in the Jew my brother does not mean I wish to marry him [...]”.¹⁰⁹ Yet Viktor Karády’s research has shown that the application of the 1930s Jewish Laws did not significantly diminish the number of those affected or marital relations between the “Christians”, and even in the – for the Jews – increasingly oppressive climate of the early 1940s, there were hundreds of Christians who, despite the grave legal difficulties, were prepared to – and even actively sought to – bind their

¹⁰⁷ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1939. április 17-i ülésén [Bishop László Ravasz’s intervention in the 86.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 17th of April 1939] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, t. IV, p. 163.

¹⁰⁸ Ravasz László felszólalása a a felsőház 1938. május 24-i ülésén [Bishop László Ravasz’s intervention in the 67.th session of the Upper Chamber of the Hungarian Parliament on the 24th of May 1938] *Felsőházi Napló*, Budapest, 1935, III, p. 312.

¹⁰⁹ László Ravasz: Koreszme és kijelentés [Spirit of the times and Revelation] In László Ravasz: *Korbán* [Corban]. Budapest, Franklin [1942], I–II, p. 210.

fate to the Jews'. In one of his sermons broadcast on the radio in February 1942 Ravasz nevertheless implicitly approved the modification of the marriage law on racial grounds, and indeed questioned why the authorities failed to enforce the strict separation of the Gypsies (Roma) from the Hungarians:

“Science has not yet determined whether mixing the Jewish race with the Hungarian is advantageous or disadvantageous. In so far as individual experiences may be regarded as arguments one way or the other, the latter may rather be the case. Hungarians and Jews separately produce more valuable entities than if they are intermixed. [...] Let the study of the Hungarian people examine this systematically, and if it should be found that the Hungarian–Jewish admixture is not fortunate, appropriate protective steps must be taken. We can already see that the Hungarian–Gypsy admixture is harmful, yet no appropriate measures have so far been taken.”¹¹⁰

In 1943 the church passed a by-law that broke with the freedom to provide baptisms as hitherto regulated by the ecclesiastical laws by demanding of those wishing to join the Calvinist church twelve (or, in “suitably worthy cases”, six) months of prior religious study, and furthermore any application had to be approved by the congregation’s entire presbytery and not, as hitherto, by the minister alone. (And the presbyteries were often led by racist politicians even where the minister was no anti-Semite, as in the case of the Budapest Fásor Calvinist congregation where alongside Minister Imre Szabó, who was active in rescuing Jews, the presbytery was led by András Tasnádi Nagy.) The only one to raise his voice against the by-law was the delegate of the Transtiszanian diocese, Sándor Nagy-Juhász of Debrecen, who had been Minister of Justice in the government of Mihály Károlyi. Juhász-Nagy pointed out, quite reasonably, that the new by-law contradicted Calvinist teaching on baptism, but the Convent’s other members unanimously ignored his point of view. Ravasz disingenuously claimed that the by-law was necessary to prevent “unserious conversions” and that it had been a desideratum for some time. He insisted to the end of his life that the leaders of the church were right to protect themselves against the “terror of those seeking refuge”, who regarded baptism as merely a “contract with a firm offering first-class life insurance”. Ravasz offered no explanation for the kind of message that such a rigid, formal by-law sent to the persecuted Jews and the “racist” Christians, or for how fatally it damaged the credibility of the evangelical mission towards the “rump Jewry”, and – contrariwise – how it reinforced the anti-Semitic members of the church in their convictions, members who in the absence of a more profound theological education could see only the parallel between the tightening of the legislation of church and state. Nor can we know for certain how effective the by-law was in restricting baptisms. A recently published document shows the crisis of conscience of a Calvinist village minister in Transtiszania, who carried out an irregular baptism of Jews and was taken to task for it. And however incredible it may seem, even after 1945, in full knowledge of the tragedy that had befallen the Jews, the church, and László Ravasz personally, launched disciplinary proceedings against those who violated the by-law. However, as the war dragged on and the prospect of the Germans’ defeat became ever

¹¹⁰ Faj, nép, nemzet, [Race, peoples, nation] In *Korbán* [Corban]. I–II, Budapest, 1943, II, p. 300

more likely, steps were also taken to protect Christians of Jewish origin. In the autumn of 1941, Ravasz intervened at the Ministry of the Interior on behalf of those Jews of Kőrösmező [now Yasinya, Ukraine – *trans.*] who had escaped deportation. Modelled on the Catholics’ Holy Cross Association, the Calvinist church’s Universal Convent established on 20 October 1942 its Good Pastor Mission subcommittee, with Gyula Muraközy as president but with the 28-year-old assistant minister József Éliás, himself a Jewish convert, as its secretary and leading driving force. The organisation was tasked with the spiritual and material protection of those members of the church who were persecuted because of their heritage.

The Good Pastor Mission particularly came into its own during the Holocaust, when it very rapidly became the central Calvinist body for people’s rescue, with almost a score of determined and well-prepared colleagues (among them the Lutheran pastor Gábor Sztéhlo, János Szentágotai, later to become a distinguished brain scientist, and Imre Kádár) with an effective informational network both within and outside the country, despite the wartime conditions. Its activities were financed, for the most part, by voluntary gifts and income from abroad; officially the Calvinist church provided merely moral support, though unofficially it offered much more: both the channelling of the material aid and the infrastructure of the organisation was developed with the assistance of the church. Éliás did not take a sympathetic view of Ravasz, seeing in him the “His Grace” that stood upon his dignity, a man who wielded important power, but recognised his considerable presence and his tenacious determination. The first time they met Ravasz told him two parables: “The tired migratory birds settle on the Venetian galleys and there have been cases where there were so many of them that the galley overturned. Reflect on this”¹¹¹, Ravasz told Éliás, and continued with the other parable: “If in a boat there are nine who can be saved but a tenth wants to climb aboard, what mathematical operations should the leader of the boat apply?”¹¹² Éliás claimed that what Ravasz outlined to him was the “mathematics of death”, but we may also imagine that he was suggesting that the church could not assume the protection of every single Jew when it took on the effective protection of Christians of Jewish origin. Ravasz was well-informed on foreign policy issues. Perhaps this, too, played a role in the formulation of his parables. At this time of this conversation, in the autumn of 1942, Hungary was – if we disregard the deportation of the Jews of Kőrösmező which ended with their mass murder, the massacres in Novi Sad, as well as the ever-increasing suffering of those in the labour battalions – the last, relatively safe haven for hundreds of thousands of Jews in Europe. Though in 1942 the rhetoric of the government of the newly elected prime minister, Miklós Kállay, was

¹¹¹ József Éliás: „A embermentés volt a fő feladat... [The main task was to save Human Life...] In Sándor Szenes: *Befejezetlen múlt. Keresztények, zsidók, sorsok* [Unfinished past, Christians, Jews, Destins], Budapest, 1986, pp. 37.

¹¹² József Éliás: „A embermentés volt a fő feladat... [The main task was to save Human Life...] In Sándor Szenes: *Befejezetlen múlt. Keresztények, zsidók, sorsok* [Unfinished past, Christians, Jews, Destins]. Budapest, 1986, pp. 37–38.

anti-Semitic, it consistently rejected the demands of the Germans for the Jews' radical "settlement", that is to say, their extermination.

The German occupation of Hungary on 19 March 1944 brought about a new turn of events in this respect, too. Eichmann's commandos came with the occupiers, Kállay fled to the Turkish embassy, and the puppet regime of the new prime minister, Döme Sztójay, issued decree after decree concerning Jews: the wearing of the yellow star of David and ghettoisation; and – less than two months after assuming power – the death wagons starting rolling towards the extermination camps.

We know from the memoirs of the writer Sándor Török, deputy president of the Alliance of Christian Jews, that Ravasz was profoundly moved by what was called the "Auschwitz report", to which he gained access, with the assistance of Albert Bereczky, through colleagues at the Good Pastor in May 1944. This resulted in a very significant change in his behaviour. Whatever role he may earlier have played in the passing of the Jewish Laws, there is no question that of the leaders of the Christian churches Ravasz was the most dynamic in organising the protests and the rescue missions. In April he twice intervened with Governor Horthy, bombarding the prime minister and the Calvinist Ministers of the Interior and of Culture with appeals. In the first place he sought exemptions and concessions for the Christians of Jewish origin, as well as humane treatment for all. A few days after the deportations began on 15 May, he was the one who composed the deposition of the Universal Convent to Prime Minister Döme Sztójay: "We must draw Your Honour's attention to those sad events which led to the final demise of the deported Jewry in other countries, and plead with Your Honour to do everything in your power to prevent such events from happening here and thus be good enough to kindly deflect the responsibility for their occurrence from the Royal Hungarian Government and, thereby, from the entire Hungarian nation."¹¹³

The diplomatic restraint of these closing words did not disguise the essence: László Ravasz was the Hungarian church leader to spell out, in writing, to the head of the executive that deportation meant the end, that is to say, mass murder. At the same time, even at this time, he viewed the behaviour of the imperilled Jews with the reservations of old: in the wave of mass conversions, in his view, "the converts typically seek a safe haven in the church to protect them from every danger: socially, spiritually, and as regards their financial assets, too". This argumentation itself comes from the arsenal of traditional anti-Semitism. Seeking the causes of this attitude, the political thinker and politician István Bibó, in his well-known work *The Jewish Question in Hungary after 1944* (1948), argues that in the Christian churches "anger had been quite understandably mounting for the previous century about the fact that a significant portion of the Jews who convert do so not in order to join the community of the Christian faith and religion but, equally understandably, in order simply to abandon the Jewish religious community

¹¹³ A Dunamelléki Református Egyházkerület 1944-45. évi tanácsülési jegyzőkönyvei, [Records of the 1944-1945 Plenary Sessions of the Hungarian Reformed Church's Danubian District] In *Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, XI. Budapest, 2005, p.306.

and enter a civil community unconstrained by ritual”.¹¹⁴ According to Bibó, however, the reservations of the churches’ leadership to the offering of baptism did not take into account the fact that in the spring of 1944 “the theological problem, too, underwent a change in the new situation: with the launching of the gravest persecution of the Jews the question became whether it was right to offer baptism [...] without considering whether there was sufficient time and opportunity to convince and convert, solely in order to obviate the immediate and real danger of a threat to someone’s life”. This was not the sole serious ethical deficit in Ravasz’s stance: there was also the delay in publicly protesting, attempting to do so only after the deportation of the Jews from the countryside had been completed. On top of this, Prince-Primate Serédi rejected a joint protest from the Catholic and Protestant churches. In fact, Ravasz could not convince even the Protestant churches – or even his own bishops – to publicly and openly condemn the government’s policy of mass murder. The plan for the protest, composed by Ravasz at the end of June 1944, was frustrated by his own former student, by this time bishop of the Transylvanian diocese, János Vásárhelyi (or rather by the diocese’s chief warden, the famous writer, author of *The Transylvanian Trilogy*, Miklós Bánffy), while on the part of the Lutheran church it was thwarted by Sándor Raffay, who demanded that the text should include a condemnation of the British bombings as well.

When listing these failings one should not fail to point out that his serious, indeed life-threatening illness over the spring and summer of 1944 gravely hindered the bishop in energetically pursuing his goals. With hindsight he tried to justify his attitude with the impossibility of the dilemma: “We were caught between the devil and the deep blue sea. It was necessary to openly and firmly confront the government in the interests of all Jewry, while in the interests of rescuing individuals we had to gain the goodwill of the appropriate minister or general with humble petitions”.¹¹⁵ This attitude mobilises the topos of “the tragic misdeed”. The real contradiction in the fundamental injunction of Christian ethics – and on this issue Ravasz was silent – lay in the fact that while Ravasz continued to maintain a rigid stance on baptism, he did not himself face up to the aspects of his own approach and tactical thinking that justified this process, nor to the church that denied its prophetic calling, which he himself so frequently voiced. That the situation demanded the *ultima ratio*, Ravasz realised only after the Arrow Cross came to power on 15 October 1944. When his letter to Prince-Primate Serédi calling for a joint church protest against the “sufferings of the Jews that cry out to heaven” again met with no response, he remonstrated with Szálasi against the persecutions once more.

This, too, went unanswered. By December he had himself gone into hiding, as in the general chaos the Arrow Cross’s guttersnipes sought him in his flat and proceeded to smash his pictures. He turned down the chance of fleeing to the west along with “the leader of the nation”. Christmas found him still preaching in Kálvin Square, after which

¹¹⁴ Bibó István: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után [Bishop The Jewish Question in Hungary after 1944]. In Péter Hanák (ed.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus* [Jewish question, assimilation, antisemitism], Budapest, Gondolat, 1984, p.155.

¹¹⁵ Ravasz, 1988, o. cit, p. 359

he broke with his wife and family and walked to the Zsuzsanna Lórántffy sanatorium in the City Park, through streets strewn with the bodies of Jews murdered the previous night. He hid in the cellars of the sanatorium, whence he returned on 2 February 1945 to the theological seminary, which had been bombed. His mother died during the siege of Budapest and was buried in a temporary grave.

“What the Gospel promises, let democracy bring to fruition” – László Ravasz seeking a way forward between 1945 and 1948

He held his first service in the church in Kálvin Square on 11 February 1945. The walls still shook from the sound of the Russian mortars pounding Buda, while German missiles smashed into the building next door, and Ravasz was trembling in the pulpit as he preached his sermon. What he had to say was apposite: “We were thrown against the body and reaped death”, said Ravasz to a congregation fearful equally of the sound of cannon and of the future, and it was in this sermon that the church issued its first clear call for repentance: “There will be no national renewal if this generation continues to blame only others and dares not accept responsibility by having the courage to confess our sins”. In April 1945, awakening from the horrors of the siege of Budapest, he averred that “God has chosen this generation to live through the gravest period of the history of Hungary [...]. There happened to be a camp among the sons of this country that discarded a thousand years of civilisation. The world has never before seen a policy more unscrupulous, more foolhardy, and more evil”.¹¹⁶ Between 4 and 10 June 1945 every congregation in the Danubian diocese held a week of repentance and according to the contemporary information sheet distributed the lectures “were to reveal the sins, the debts, and the responsibility of all of us, without seeking excuses or trying to defend what happened”. Repentance came to define the discourse of the Calvinist church during the first decade after the war, and as such it was rapidly politicised, becoming an instrument in the struggle to define the direction and leadership of the church. In August 1945, the bishops of the four dioceses issued a joint pastoral letter asserting that the cause of the ruin of the country was moral decline. The formulation echoed Ravasz’s sermons:

The leaders and the people of the country forgot God, forgot His eternal Word and Law. Never have the Ten Commandments been mocked on the scale that they have been on this planet over the last decade. The word ‘Christian(ity)’ has been dreadfully abused, appropriated for the support of a tyrannical system, an ideology almost entirely anti-Christian and anti-biblical, and in many cases it was turned into something tantamount to anti-Semitism.

(This was a tone quite different from that adopted by the Catholic church: at the first meeting of its bishops on 24 May 1945, the interim president József Grósz said that “it

¹¹⁶ A Dunamelléki Református Egyházkerület 1944–45. évi tanácsülési jegyzőkönyvei, [Records of the 1944–1945 Plenary Sessions of the Hungarian Reformed Church’s Danubian District] In *Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, XI. Budapest, 2005, p. 284–287.

is not prepared to execute people who have gained merit in the past merely because they do not please those whom we opposed in that past and, indeed, still oppose in the present [...]. That they loved their own race more than the Jews, and gave expression to this view, should be resented by no one. If that is anti-Semitism, then he who was an anti-Semite then remains one now and will be one in the future – indeed: more so than ever. Because our Jewish compatriots have learned nothing from the events of the recent past”.¹¹⁷) Ravasz, in spite of the enormous destruction and terrible failings, thought that “the entire heritage of the church remains intact” and “upon the murderous layer of sludge of the shattered world” it can nevertheless “ignite the first sacrificial candles”, whereafter “a new chapter on us can open in the history of the world”. This new chapter cannot be simply the continuation of the old one.

Ravasz recognised that the world in which his last public declaration as bishop had been made in 1943 “now lies centuries behind us”. However, he was of the opinion that there was room for manoeuvre. The churches were full, not even all the concerns about the paper shortage, inflation and general poverty, could make people forget that the new start in 1945 was accompanied by enormous social confidence in the churches. In the autumn of 1945, Ravasz also articulated a political stance. According to his much-quoted assessment: “In Hungary, with defeat in the war the entire political system has swung from the extreme right to the extreme left with such force that we may rightly call this swing one of the greatest revolutions”. This “revolution”, in Ravasz’s view, fed off the crimes of the past and polarised a society in which hatred and envy are as of old, only the name of the enemy has changed: it is no longer called destruction, but reaction. Ravasz gave voice to the feelings of hundreds of thousands of frightened people in bourgeois society when he said that “often we have the impression that right-wing fascism has been replaced by left-wing fascism”.¹¹⁸ In sharp contrast to his interwar pronouncements, the conceptions of freedom in a democratic tradition and the liberalism of the nineteenth-century Age of Reform became his new points of reference.

He called for ethical government leadership, and strove to supplement the new governmental set-up with the great teachings of western – especially Anglo-Saxon – democracy. As his pastoral letter in August 1945 put it: “What the Gospel promises, let democracy bring to fruition”. He wanted a free church in a free state, but asked for time to allow the church to stand once again on its own feet. His ideal was the complete financial freedom of the church “from the state, from all politics, from all worldly powers”. He also put out feelers to Catholicism, though in his immediate circle he called Cardinal Mindszenty someone “hungry for martyrdom”. In public, however, political ecumenicism was functioning better than ever, and Ravasz gave up his earlier

¹¹⁷ Beke Margit (ed. by): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. [The Records of the Hungarian Catholic Bishops’ Conference 1945–1948] Budapest–Köln, Argumentum, 1996, 37.

¹¹⁸ *A Dunamelléki Református Egyházkerület 23 és 24 tanácsülésének jegyzőkönyve*, [Records of the 23rd. and 24th Plenary Sessions of the Hungarian Reformed Church’s Danubian District, Budapest, Bethlen Gábor, 1945, 18.

concerns about Catholicism being overdominant, spoke almost exclusively in terms of the “spiritual solidarity”, “the existential links”, “the shared interests of the universal burden” that bound the Christian churches to one another. In the autumn of 1946, he declared that it was no longer a question of how individual denominations related to the state: “Today all Christendom sinks or swims together”.¹¹⁹ The government’s initiative of introducing optional religious education at the turn of the year 1946–1947 was frustrated jointly by the two Christian churches, and the Catholic weekly *Új Ember* published a long interview with László Ravasz on its cover: something that had never happened before. The united front of the churches presented a more effective opposition to the strivings for one-party rule by the Communists than the steadily crumbling forces of the bourgeoisie, but Ravasz was under no illusion that the church would “in the not too distant future be forced to retreat from its positions in public law and public life”.

The heaviest burden borne by the leadership of the church was, however, that during the Holocaust it did not rush to protect the persecuted “with sufficient vigour”, “in a way that would have been worthy of the Lord’s command”. Thus wrote, in a private letter, the pro-Ravasz bishop of Budapest, Imre Szabó. Nor was Ravasz trusted by Sándor Karácsony, the influential pedagogue and philosopher, who enjoyed greatly respect in the church youth movements. He and his followers represented a sort of spiritual branch of the “people’s left” and, after the war, “plunged into politics with a naive but enthusiastic goodwill, sometimes swimming far out to the left wing, near the Communist Party”.¹²⁰ The majority of the opposition was, nonetheless, made up of those who had “crossed over” out of sheer careerism, as typified by that János Péter who from the end of the 1930s was a rising star of the ecclesiastical press and now, as personal secretary to the president of the republic Zoltán Tildy, became a Communist stooge who worked assiduously behind the scenes to compromise the old leadership of the church and indulge his own ambitions for power.

During these months, an urgency was lent to the repentance topos by the flaring up of anti-Semitism, which on occasion descended into pogroms. In the spring of 1946, Ravasz informed Prime Minister Ferenc Nagy that “young people are no longer on the side of the government, the greater part of the intelligentsia, too, is against them, the workers are bitter, everyone is anti-Semitic”.¹²¹ At the same time, the church leadership unequivocally ascribed the resurrection of anti-Semitism to the aggressive expansion of the Communist party: indeed, echoes of the anti-Semitism of old could once again be heard in their midst. In his diary, the bishop of Budapest Imre Szabó wrote that the police were full of Jews, while according to Cisztizanian Calvinist bishop Andor Enyedi, the

¹¹⁹ Ravasz László: A magyar refomátusok ma, [Hungarian Calvinists Today] *Élet és Jövő*, 1946, szeptember 28., 1.

¹²⁰ Gyula Gombos: *Szűk esztendőök. A magyar kálvinizmus válsága* [Straitened Years. The Crisis of Hungarian Calvinism]. Washington, Occidental Press, 1960. 20–21.

¹²¹ Szovjet–magyar viszony. Feljegyzés Nagy Ferenc és Sztálin találkozójáról (közli Szabó Csaba) [Soviet–Hungarian relations. Notes on Ferenc Nagy’s meeting with Stalin (published by Csaba Szabó). *História*, 8 (2000). 23.

work of the church remained fruitless because of “the horrendous crimes of the Jews”: “The Jew can, for example, smuggle goods by the wagonload, while the poor man is locked up for stealing a kilo of groceries”.¹²² He is aware of Jewish nudist camps up and down the country, men and women indiscriminately holiday together and indulge in unfettered sexual activity, Zionist movements are springing up everywhere under the guise of agricultural labour organisations.

Ravasz phrased his views differently but he too thought that “the whining, complaining Jews are desperately clinging to the offences committed against them, and exploit these as legal grounds for complaint. They almost enjoy the sweetness of their grievances, treating them as the sweetness of revenge”.¹²³ In this period, Ravasz’s chief adversary became Albert Bereczky, a minister from Pest’s Pozsonyi Road, who for a time also acted as undersecretary of state in the coalition government, and gradually turned against his bishop, accepting, despite his Smallholder Party links, the increasingly undisguised support of the leader of the Communist party, Mátyás Rákosi. Bereczky’s people held a Calvinist Congress in Budapest in the autumn of 1946, of which the chief topic was “Towards the Hungarian Future along the Path of Faith”. The president of the republic, Zoltán Tildy, and his wife, also put in an appearance at this congress. The plenary session on the last day of the three-day event was opened by Ravasz under the title “We Have Been Saved”, but this was on his part a damage limitation exercise, an attempt to prevent a schism in his church. The lead speaker at the congress was once again Bereczky, who spoke of the shameful autumn of 1944 and said two things. One was that there was no future until “we condemn” the past “root and branch”: this was an allusion to the church’s deficit in humanitarian rescue in 1944. The other was that there was no future other than the kind of life on offer at the present time “being humbly and obediently accepted by us”: this was an allusion to the fact that the church could no longer be an actor on the political stage. His ally, the careerist missionary priest Benő Békeffy, read out the congress’s declaration in which the Calvinist church expressed its faith in democracy. From the outset Ravasz saw in the activity of the National Calvinist Free Council only a weapon of the power struggle. His strategy was to mobilise the “silent majority” within

¹²² „Ég, de meg nem emésztetik...”, Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. *Naplók 1914–1954* [“It is ablaze but it is not consumed...”, Imre Szabó, first Dean of the Budapest diocese. *Diaries 1914–1954*]. Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001. 423. Enyedi’s and Ravasz’s statements are cited by Tamás Majsai: *Szemponatok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához* [Aspects of the post-1945 reception of the Shoah in the (Hungarian) Lutheran and Reformed churches]. In *Magyar megfontolások a Soáról* [Hungarian Considerations of the Shoah]. Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, 1999. 179–211.

¹²³ Majsai Tamás: *Szemponatok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához*. [Aspects of the ecclesiastical reception of Hungarian Reformed and Evangelical Churches of the Soa] In: *Magyar megfontolások a Soáról*. [Hungarian regards on the Soa] Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum-Pannonhalmi Főapátság, 1999. pp. 179-211.

the church. In his September 1946 speech at the general meeting of ORLE, the National Alliance of Calvinist Ministers, which resonated widely, he positioned himself on the side of the ministers of the Calvinist church. On the one hand, he defended the support of the revisionist policies of the interwar period as the “final great opportunity to reunite the Hungarians dispersed over four countries”, while on the other, he broke with the topos of repentance, which had declined into being a narrative of a weapon of power. To an avalanche of noisy clapping from hundreds of priests he declared that the church “does not beg for the Jews’ forgiveness, for the simple reason that it is just as wrong to ask for forgiveness of the sins of others as it is to confess to the sins of others instead of our own”.¹²⁴

On this occasion Ravasz was victorious: whatever declaration the November Congress adopted, it was clear that the overwhelming majority of the ministers and the presbyteries stood behind the leaders of the church and the person of Ravasz. The Free Council had, in practice, collapsed by the end of 1947. The movement was rent by internal dissension between Bereczky and Békeffy, but this also proved that no putsch could be carried out against the general opinion within the church. Nonetheless, by his willingness to fight, by playing up to the anti-Semitic sentiment of the general public, Ravasz discredited not just his earlier calls for repentance: he compromised for decades to come the theological relationship of Hungarian Christianity to the Jews, which to this day is floundering hopelessly in the web of the politics of remembrance. The events that followed, the Communist takeover of power and the inglorious role played in this by Bereczky and his allies, continues successfully to disguise the fact in his relationship to the Jews Ravasz opted for the path of spurious self-acquittal.

Bibliography

The author's works

- Ravasz László: Keresztyén szociálizmus. *Erdélyi Protestáns Lap*, (1906), 4.
Ravasz László: Mít tegyünk? Munkaterv az Erdélyi Kálvin-szövetség számára. *Református Szemle*, 3. (1910), 50. 815.
Ravasz László: Mikor a zsidó antiszemita. *Protestáns Szemle*, 26. (1914), 6. 386–387.
Ravasz László: Erdély. *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 7–8. 479–485.
Ravasz László: Antiszemitizmus? *Protestáns Szemle*, 28. (1916), 4. 270–271.
A zsidókérdés Magyarországon. Körkérdés. Akik szerint van zsidókérdés. Ravasz László válasza. *Huszedik Század*, (1917), 2. 129.
Ravasz László: Kilátásaink. *Református Szemle*, 1919. január 10. 11–12.
Ravasz László püspöki jelentése. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1922.
Ravasz László V. püspöki jelentése. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1926.

¹²⁴ [Presidential opening address of László Ravasz in the Plenary Session of the Hungarian Reformed Pastors’ Association on the 25 of September 1946] Ravasz László elnöki megnyitóbeszéde az Országos Református Lelkészegegyesület közgyűlésén, 1946. évi szeptember hó 25-én, Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1946, p. 10.

- Ravasz László *XIII. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1934.
- Ravasz László felszólalása az első zsidótörvény felsőházi vitájában 1938. május 24-én. *Felsőházi napló*, 1935. III. kötet.
- Ravasz László felszólalása a második zsidótörvény felsőházi vitájában 1939. április 17-én. *Felsőházi napló*, 1935. IV. kötet.
- Ravasz László: Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére. *Protestáns Szemle*, 46. (1937), 4. 161–166.
- Ravasz László: *Legyen világosság*. I. Budapest, Franklin, 1938.
- Ravasz László: Erdély. *Magyar Szemle*, 39. (1940), 4. 229–230.
- Ravasz László: *Isten rostájában*. II. Budapest, Franklin, 1941.
- Ravasz László: Faj, nép, nemzet a magyarság szempontjából (Rádioprédikáció, 1942. február 28). In Ravasz László: *Korbán. Beszéddek, írások II*. Budapest, Franklin, 1943. 292–303.
- Ravasz László *XXII. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1943.
- Ravasz László *XXIII. és XXIV. püspöki jelentése*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai RT., 1945.
- Dr. Ravasz László elnöki megnyitó beszéde az Országos Református Lelkészegyesület közgyűlésén, 1946. évi szeptember hó 25-én. Budapest, Bethlen Gábor Nyomda, 1946.
- Ravasz László: *Válogatott írások 1945–1968*. New York, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988.
- Ravasz László: *Emlékezéseim*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, 1992.
- Ravasz László: *Erdélyi utam*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 12.967.
- Ravasz László: *A kolozsvári Unió-páholy*. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjtemény, kéziratár, Kt.d. 13.489.

Secondary literature

- A Dunamelléki Refomátus Egyházkerület 1944–45. évi tanácsülési jegyzőkönyvei. In *A Ráday gyűjtemény évkönyve XI*. Budapest, magánkiadás, 2005. 306.
- Barcza József – Dienes Dénes (eds.): *A magyarországi református egyház története 1918–1990. Tanulmányok*. Sárospatak, a Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1999.
- Beke Margit (ed.): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. Budapest–Köln, Argumentum, 1996.
- Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen*. Budapest, Traktátus, 1945.
- Bibó István: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In Péter Hanák (ed.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*. Budapest, Gondolat, 1984.
- Fenyő Miksa: Levél Ravasz László védőbeszédéről. *Haladás*, 2. (1946), 1. 3–4.
- Gombos Gyula: *Szűk esztendőök. A magyar kálvinizmus válsága*. Washington D. C., Occidental Press, 1960.
- Kádár Imre: *Egyház az idők viharában. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és ellenforradalmak idején*. Budapest, Bibliotheca, 1957.
- Karády Viktor: Gyengéd érzelmek és sorsközösség-választás a magyar zsidó-keresztény házasságokban (1895–1947). In Mózes Endre (ed.): *Ki szereti a zsidókat? A magyar filoszemitizmus*. Budapest, Noran Libro, 2014. 256–270.

- Majsai Tamás: Szempontok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához. In Hamp Gábor – Horányi Özséb – Rábai László (eds.): *Magyar megfontolások a Soáról*. Budapest–Pannonhalma, Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, 1999.
- Máthé Elek: Zsidómisszió vagy zsidóüldözés? *Teológiai Szemle*, (1960), 45.
- Romsics Ignác: *Bethlen István*. Budapest, Osiris, 2005.
- Szabó Imréné Szabó Éva: „Ég, de meg nem emésztetik.” *Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. Naplók 1914–1954*. Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.
- Szabó Imre budapesti református esperes levele Takaró Géza református lelkésznek 1946 elején. In Szabó Imréné Szabó Éva: „Ég de meg nem emésztetik.” *Szabó Imre a budapesti egyházmegye első esperese. Naplók 1914–1954*. Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.
- Szász Lajos: „...Aki bűnt követett el bűn nélkül.” A református lelkész és az izraelita felekezetűek megkeresztelése Gégényben 1943/1944-ben. *Kommentár*, (2015), 6. 21–42.
- Szekfű Gyula: Az erdélyi probléma. *Napkelet*, 3. (1925), 5. 453–466.
- Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest, ÁKV–Maecenas, 1989 [1920].
- Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok*. Budapest, magánkiadás, 1986.
- Szovjet–magyar viszony. Feljegyzés Nagy Ferenc és Sztálin találkozójáról. *História*, 22. (2000), 8. 23.
- Varga, Attila: *Elite masonice maghiare Loja Unio din Cluj (1886–1926)*. Cluj, Argonaut, 2010.
- Vezér Erzsébet: Beszélgetés Ravasz Lászlóval. In Benda Kálmán et al. (eds.): *A Ráday gyűjtemény évkönyve VI*. Budapest, MTA, 1989. 305–326.

Határon túli zsidó életvilágok reprezentációi – Budapesti felekezeti olvasatok és diskurzusok¹

A közösségi stratégiák és a politikai cselekvések adott életvilág keretein belül értelmezhetők, ha a tényleges jelentéstulajdonításokat, önképeket és folyamatokat kívánjuk megérteni. Ebben az értelemben beszélhetünk a „Magyar Izrael” többes kötésben való létéről 1920 és 1944 között. A többes kötés úgy is értelmezhető, mint különböző nemzetállamok, köztársaságok és új monarchiák új kereteinek kényszerítő realitása a korábbi dualista keretekre kidolgozott stratégiákkal szemben, s úgy is, mint a premodern, királyságokhoz való viszonyulások modelljeinek és a különböző modern nemzeteszméknek párhuzamos lojalitásrendszerei és elvárásai, amelyek között az egyénnek vagy a közösségnek helyzetfüggő hierarchiakat kellett felállítani.

Közép-Európát több tudományos kutatás közös életvilágként tematizálja,² vagy felekezeti életvilágait állítja középpontba.³ A Habsburg Birodalom felekezeteinek diskurzustradícióira, a Monarchia felekezeti alapon megélt életvilágaira Klieber mutatott rá katolikus, zsidó, muszlim, pravoszláv és protestáns példán. Ezek az életvilágok alapjaiban határozták meg tagjaik tapasztalatait, lehetőségeit, értelmezéseit és perspektíváit. A zsidóság esetében a judaizmus hagyományai, az átalakuló társadalom lehetőségei és korlátai, valamint a modern nemzeteszmék megjelenése egyaránt hatottak a felekezeti diskurzustradíciók formálódásának útjaira és a tágabb társadalmi környezethez való viszonyulási módokra. Premodern előképek, normák és szimbólumok fonódtak össze modern felvilágosult eszmékkel, ön- és jövőképekkel. A judaizmus hagyományai találkoztak az állampatrióta uralkodótisztelettel és a modern nemzeteszmék szimbolikus politikájával.

A magyarországi izraelita közösségeket változó életvilágaikban érthetjük meg. Életvilág (*Lebenswelt*) alatt a habermasi kulturálisan meghatározott életvilág értendő, ami Alfred Schütz „a természet és a társadalom világát” magába foglaló meghatározására épül, attól viszont a kulturális meghatározottság hangsúlyozásában tér el.⁴ A schützi

¹ A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosítószámú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

² Moritz Csáky – Elena Mannová: *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999.

³ Rupert Klieber: *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*. Wien–Köln–Weimar, Böhlau, 2010.

⁴ Vö. Pászka Imre: *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Szeged, Belvedere, 2007. 154.

megközelítés erősen énközpontú, de nem egyetlen egyén én helyzetéről szól, „hanem éppen az interszubbjektivitásából adódóan mások, velem egy időben élők helyzete” határozza meg.⁵ Az interszubbjektivitás fogalma a kulturálisan meghatározott értelmező közösség volta felől válik lényegessé az izraelita életvilágok szimbolikus jelenségeket adaptáló törekvéseiben. Az értelmezés folyamata interszubbjektivitáshoz, azaz interpretív közösséghez, az adott szituációban megragadható értelmezési kerethez és az egyének által hordozott értelmezési tőkéhez kötött.⁶ Az értelmező közösség gondolata Közép-Európa különböző szociokulturális csoportjait vizsgálva – Klieber megközelítése mellett – Moritz Csáky-nál és követőinél is megjelenik.⁷ Az értelmezésben részt vevők közös ismeretanyagot, értelmezési tőkét hoznak létre, amelyből értelmezéseiket az adott szituáció társadalmi kereti között alakítják ki. A budapesti izraelita sajtó határon túli életvilágokról szóló olvasatai a budapesti izraelita intézményi interszubbjektivitás nyilvános diskurzusai felől érthetők meg.

Joggal merül fel a kérdés, melyik időszak, terület és irányzat életvilágáról van szó? Milyen fórumon történő megjelenítésről? Lehet-e egyáltalán átfogóan beszélni a jelenségről? Tanulmányom a határon túli zsidó életvilágok két világháború közötti sajtó-megjelenítéseivel foglalkozik sajtóforrásokon keresztül, a sajtóra modern fórumként tekintve. A híradások egy közös tudásra, vallási ismeretanyagra támaszkodtak, és mint értelmezések az élő gyakorlatra vonatkoztak. Egyrészt a fővárosi izraelita hírlapírók szempontjából jelentőségtelinek tekintett eseményeket tükrözték, másrészt a hírlapírók sem mentesülhettek koruk domináns társadalmi narratívumainak hatása alól, amelyek többnyire együtt változtak – szűntek meg és termelődtek újra – a társadalmi rendszerek változásával.⁸ A határon túli zsidó közösségek életéről szóló híreket ennek során interpretált eseményeknek tekintem, amelyekhez nem a történeti kritika felől, hanem saját koruk beszédmódjai, nagy társadalmi diskurzusai felől közelítetek. Ennek megfelelően a lokális jelenségeket és azok keretfüggő perspektívákban történő bemutatásait különítem el. Ami különböző szerkesztői/kiadói körökben, intézményi és irányzati lapokban közös jelenség lehet, az a lojalitások (többes kötődések, konfliktusok, stratégiák) kérdése, a közösségvállalások (univerzalizmus, partikularizmus és emlékezet) ügye, az elhatárolódások (amelyek mentális és stratégiai határokat hoznak létre), valamint az értelmező keretek eltérése. Előbbiek tudományos problémaként Adam S. Ferziger, Lois C. Dubin történeti kutatásaiban jelentek meg, utóbbiak Yerushalmi, Aviezer Ravitzky tematizálá-

⁵ Idézi: Pászka (2007): i. m. 153–154.

⁶ Sz. Kristóf Ildikó: Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula*, (1998), 1–2. 67.

⁷ Richard Reichensperger: The Central European „Lebenswelt” and Memory Theory. In Moritz Csáky – Elena Mannová (szerk.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999. 24–26.

⁸ Edward M. Bruner: Az etnográfia mint narratíva. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijarat Kiadó, 2000. 181–197.

sait és a vallási szöveghagyomány kutatását jellemezték.⁹ Továbbgondolva a bécsi egyháztörténész, Rupert Klieber felvetését, az utódállamok zsidó csoportjaira, közösségeire is eltérő keretek által meghatározott életvilágok részeseiként tekintek. Ezeket röviden két kérdés köré lehet rendezni. Miként jelennek meg a határmódosulások által előidézett keretváltások? Miként befolyásolják az értelmezői keretek a helyi hírek megjelenítését? Ezt a budapesti lapok példáin mutatom be.

Izraelita sajtó: felekezetiesedés és modernizálódás

A zsidó felekezeti és mozgalmi sajtó tipikusan modern jelenség volt. Sarah Abrevaya Stein a sajtót egyszerre tekintette a változás manifesztálódásának és mechanizmusának a modern kori zsidóság köreiben.¹⁰ A lapok szerkesztői elitje számára lehetetlen volt a szekuláris és vallási hír, valamint a szekuláris és vallásos olvasó közötti különbségtétel. Ezek a sajtótermékek az urbanizálódó népességhez kötődtek. A nemzeti sajtó és nyelvhasználat 19. század utolsó harmadára tehető virágzása az Osztrák–Magyar Monarchia több pontján vezetett a már emancipált zsidó közösségek tagjainak a nemzeti nyelvű újságírásba történő bekapcsolódáshoz, illetve az izraelita felekezeti sajtó kialakításához és nemzeti nyelvűvé tételéhez. A magyarországi zsidó felekezeti sajtó megelevenedése és a modernitáshoz fűződő különböző stratégiáik megjelenítőjévé válása az 1868–69-es zsidó kongresszushoz s következményeihez kötődött. A budapesti neológ és orthodox modern intézményrendszer a 19. század utolsó harmadában jött létre, és a vidéki zsidósággal folyamatosan tartotta a kapcsolatot. A Pesti Izraelita Hitközséghez közel álló, de ahhoz intézményesen nem kötődő, sőt vele szemben sokszor eltérő álláspontot képviselő *Egyenlőség – Társadalmi hetilap* 1882 és 1938 között képviselte a neológia véleményét. Az *Egyenlőség* betiltását követően helyébe *A Magyar Zsidók Lapja* lépett 1939 és 1944 között. A jüdisch-deutsch *Allgemeine Jüdische Zeitung*ot az Orthodox Irodától független napilapként adták ki, 1919-ben, a Magyarországi Tanácsköztársaság idején pedig betiltották. *Zsidó Újság* címen magyar nyelvre váltott, mivel jüdisch-deutsch olvasótáborának zöme 1920 után az utódállamokhoz került. 1925. október 16-ától *Zsidó Újság. A magyar orthodox zsidóság hetilapja* címen jelent meg. 1939. január 20-tól címét *Orthodox Zsidó Újság. Egyházi és hitbuzgalmi lapra* változtatta. Az Orthodox (Központi) Iroda fővárosi modernizálódó elitjének nézeteit 1944. március 19-ig fogalmazta

⁹ Adam S. Ferziger: *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005; Lois C. Dubin: Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory. *Jewish History*, 28. (2014), 1. 51–81.; Aviézer Ravitzky: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony, Kalligram, 2011.

¹⁰ Sarah Abrevaya Stein: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2004. 16.

meg.¹¹ Eszmehirdető lapokról lévén szó, a világban elfoglalt helyzet és világgép közösségi magyarázata felől fontossá válik a vallási hagyomány, eszkatologikus perspektíva és a haladásezmén, természetjogon alapuló társadalom(át)alakítás viszonyának kérdése. A vézskorszakig hatóan, különböző hangsúlyokkal mindkettő – a Népe történetét alakító Isten, valamint a racionálisan megismerhető és formálható világ gondolata – megjelenik a különböző lapokban. Ez a kettősség a zsidó életvilágok értelmezésében az integráció és az elkülönülés, a racionális és az irracionális gondolkodás sémái felől válik fontossá.

Az államhatalom és a nagy társadalmi diskurzusok „többes kötése”

A rendi világ hatalmi szimbolizmusa vallási eszkatológiákba illeszkedett,¹² legitimációit a vallási emlékezet alaptörténeteire fordította le.¹³ A rendi világ zsidó önértelmezését és helyi hatalomhoz való viszonyát a judaizmus alaptörténeteiből érthetjük meg, amelyek középpontjában a szétszóratról szóló értelmezések álltak.¹⁴ Az uralkodó és a hatalom Isten által legitimált hatalom volt.¹⁵ A koronás fő az Örökkévaló dicsőségének halvány e világi visszatükröződéseként, az Örökkévaló pedig népe sorsának aktív alakítójaként jelent meg a 19. század végétől formálódó magyar izraelita szimbolikus politikában is. A judaizmus vallási hagyománya szerint a koronás fő a társadalom rendjének és a zsidóság biztonságának letéteményese a 20. századig hatóan. A 19. század a zsidó vallási közösségek átalakulásának kora.¹⁶ Európa-szerte ekkor bomlanak fel a premodern, differenciálatlan, testületi-politikai jogokon és kötelezettségeken alapuló önszabályozó

¹¹ A jelzett sajtótermékek mellett a magyar nyelvű zsidó sajtóorgánumokról részletes áttekintést nyújtott Scheiber Sándor. Lásd Scheiber Sándor: *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája 1847–1992*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1993.

¹² Vö. Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz, 1996.

¹³ Vö.: Gernot Kocher: *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*. München, C. H. Beck, 1992; Tomisa Ilona: *Patrona Hungariae* ábrázolások a 16–17. századi főúri hadizászlókon. Különös tekintettel a Fraknói Vármúzeum Zászlógyűjteményének zászlóira Esterházy Pál nádor idejéből (1635–1713). *Ethno-lore*, 32. (2015). 181–218.

¹⁴ Fényes Balázs: *Bűn és büntetés paradigmája a rabbinikus hagyományban*. In Fényes Balázs: *„Őrizzétek meg őriztetemet...” Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*. Budapest, Józsefvárosi Műhely Kiadó, 2011. 10–11.

¹⁵ Dubin (2014): i. m. 57–58.

¹⁶ Bővebben lásd: Glässer Norbert: “Bless Our King, Who You Sent Like Moses”. Jewish religious interpretations of loyalty to Hungarian King Francis Joseph. In Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya (szerk.): *Religion, Culture, Society 3. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2016. 76–95.; Glässer Norbert: “This Crown Came Down to us from Heaven, God Sent it to you Through us”. Neolog Jewish Discourse Traditions on the Coronation of Charles IV. In Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya (szerk.): *Religion, Culture, Society 4. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2017. 9–29.

közösségek. A 19. század második felének magyarországi zsidóságánál így egyszerre jelentek meg a judaizmusnak a rendi hagyományokhoz kapcsolódó rítusai és a modern nemzeti szimbolikus politika érvelési módjai.¹⁷ Ugyanígy a reformok képviselőinek világértelmezését tekintve együtt voltak jelen a judaizmus nemzedéki láncolatot alkotó hagyományának racionális és irracionális elemei a felvilágosodás racionalizmusával és társadalomalakító törekvéseivel. Ezek számunkra azért érdekesek, mert ezekre épültek rá a két világháború közötti zsidó önértelmezések. A nagy háború zsidó középkorú generációja bevett felekezet híveként demonstrálhatta a nemzet, a birodalom és az uralkodó iránti hűségét, s került azt követően gyökeresen más hatalmi és társadalmi keretek közé.¹⁸ Az utódállamok szervezeti és mozgalmi intézményrendszerének létrejöttével a korábban egységes keretek között élő zsidó irányzatok és stratégiák az új politikai realitások részeivé váltak. A háborút követő átrendeződés a dinasztikus birodalmak mellett eltörölte a nemzettudat áttételes birodalmi válfaját is. A dinasztikához való lojalitást új kötődések váltották fel.¹⁹ A két világháború között a közös állam, birodalom iránti lojalitás helyébe az utódállamok népeinek saját egyediségükbe vetett hite lépett. Ennek keretében fontos szempont lett a népek önmegvalósítása saját népi államukban. Az önmegvalósítások általuk kitűzött célját persze Közép-Európa kis nemzetei leginkább csak egymással szemben érthették volna el. A dualizmus idején létrejött Budapest-központú intézményrendszer elitje továbbra is érzékeny maradt az új, határokon kívülre került intézményrészek ügyei iránt. Az elcsatolt területek a magyar hivatalos és a zsidó irányzatok emlékezeti kánonjában eltérő súllyal jelentek meg. Míg az előbbit a területek történeti kontinuitása és az egyes magyar néprajzi csoportoknak tulajdonított unikálitás és autenticitás határozta meg, addig a zsidó értelmezésekben a hitközségi történeti emlékezet mélysége és a zsidóság számaránya határozta meg. Így egyes területek, mint Erdély és a Felvidék hangsúlyosabbá, míg mások, mint az Órvidék, Délvidék kevésbé reflektálttá váltak az egyes lapok híreiben.²⁰ A budapesti neológ *Egyenlőség* Erdéllyel kapcsolatos cikkei mindig hűen követték a főáramban lévő magyar nemzeti stratégiát. Erdély magyarságához hasonlóan Erdély zsidóságát is különleges, romantikus tulajdonságokkal ruházta fel a lap, illetve az összmagyar érdekek képviselőjében játszott kivételes

¹⁷ Glässer Norbert: Állami jelképek – liturgikus környezet. Az integráció útjai a modernizálódó társadalomban izraelita történeti példán. In Oláh János – Zima András (szerk.): *Schöner Alfréd hetven éves*. Budapest, Gabbiano, 2018. 125–138.

¹⁸ Glässer Norbert – Zima András: The Emperor-King's Hungarian Maccabees. The Components of Hungarian Jewish First World War Propaganda. In Z. Karvalics László (szerk.): *Information History of the First World War*. Budapest, L'Harmattan, 2015b. 149–168.

¹⁹ Glässer Norbert – Zima András: Konfliktusok, lojalítások és várákozások határán. Az elcsatolt területek megjelenítése a budapesti zsidó sajtóban. In Glässer Norbert – Glässerné Nagyillés Anikó (szerk.): *Mózes kőtáblái a hármashalmon. Zsidó hagyomány és szimbolikus politika határán*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2015a. 149–189.

²⁰ Az Órvidékről minimális szervezeti vonatkozású hírek jelentek meg. Például az orthodox sajtó éves közgyűlésekről közölt rövid híreket, lásd: *Zsidó Újság*, 1925. december 4. 13. Hírek – Burgerland hitközségei.

szerepüket hangsúlyozta. A zsidóság magyar polgári nemzeti közösségbe való betago-
lódása idején Erdély felértékelődése a magyar népi kultúra felfedezésébe, a „magyar
nemzeti táj és nemzeti kultúra” szerkezetének kialakításába illeszkedett.²¹ Erdélyről a két
világháború közötti kialakított izraelita képek a dualizmus Erdély-képén nyugodtak.
„Az erdélyi zsidóság viszont már a háború befejezése előtt is egyik legelitebb rétege
volt a magyar zsidóságnak, Trianon óta pedig a magyarság és a magyar zsidóság szem-
pontjából egyaránt nagy jelentőséghez jutott”²² – írta az *Egyenlőség* 1938 januárjában.

A határon túli közösségek tényleges helyzete viszont utódállamonként eltérő volt.²³
Az utódállamokhoz csatolt zsidó közösségek 1920 után végérvényesen új hatalmi reali-
tások, intézményi, jogi és gazdasági struktúrák részévé váltak. Ezekben kellett felépíteni
és működtetni saját intézményrendszereiket, érvényesíteni érdekeiket.

Martirologiák és lojalitásmegnyilvánítások kettősségében

Az államhatárok változásával más impériumokhoz került zsidó közösségek a magyar
nemzeteszmével való azonosulásuk és az új hatalmi azonosulási elvárások ütközéséből
eredő konfliktusaikat egyszerre élték meg a zsidó közösségi stratégiák differen-
ciálódásával és az új hatalom iránti lojalitás vallási értelmezéseinek modernizálódott
olvasataival. Így – ha nem elsősorban az intézményi változások történetére helyezük
a hangsúlyt – a budapesti izraelita intézményekhez közel álló sajtóolvasatokban vál-
takozva találhatjuk meg a magyar-zsidó mártíriumokat és az új hatalmak antiszemita
jelenségekkel szembeállítható egyedi gesztusait.

Martirologia mint történeti tapasztalat

A határon túli zsidó életvilágok budapesti értelmezését a martirologia határozta meg.
A zsidó történetírásról szóló munkák – közöttük Jeffry Veidlinger Wissenschaft des
Judentumsszal foglalkozó példái – a tömegek történelemértelmezésének szintjére vonat-
kozóan a *szétszóratás-mártírimum* Memorbuch-hagyományból eredő, vallási háttérű látás-

²¹ Pozsony Ferenc: Néphagyományok az Erdélybe irányuló turizmus szerkezetében. In Landgraf
Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor
tiszteletére*. Budapest, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudo-
mányi Intézet – L’Harmattan – Könyvpont, 2012. 667–668.

²² Európa beleszól a román zsidóüldözés barbár terveibe. *Egyenlőség*, 1938. január 7. 1–2.

²³ Lásd: Glässer–Zima (2015a): i. m.; Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel:
Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig. Budapest, Aposztróf,
2013; Rebekah Klein-Pejšová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana
University Press, 2015.

módot tartják hosszú időszakon át meghatározónak.²⁴ A határon túli zsidó közösségek martirológiájában az izraelita felekezeti hagyomány találkozott a nemzeti szimbolikus politika kortárs értelmezési sémáival.

A közös mártírium a nyelvi és kulturális önmeghatározás együtt elszenvedett csorbításaként is megjelenhetett. Az *Egyenlőség* így tudósított a zsidó felekezet etnikumként történő cseh számlálóbiztosi rovatolásáról:

„Mélységes megdöbbenést keltett a cseh kormánynak az a példátlan eljárása, mellyel Pozsony és Kassa szinmagyar városokat megfosztotta magyar nyelvüktől. Mint ismeretes, a cseh kormány az 1930. évi népszámlálás adataira hivatkozik, melyek ebben a két városban nem állapítottak meg 20%-nyi magyar kisebbséget. [...] A Magyar Zsidó Unióhoz, mint a magyar zsidóság külpolitikai képviselőjéhez érkezett jelentések mutatják, hogy ez a 4000, illetve 2000 főnyi magyarság azért is »hiányzik«, mert cseh népszámlálók Pozsonyban 5423, Kassán pedig 6740 magyarul beszélő, magyarul író és olvasó zsidót vontak le erőszakkal a magyarság arányszámából.”²⁵

Az erdélyi és partiumi izraelita oktatásról írta 1923-ban az *Egyenlőség*: „ezekben az iskolákban a román megszállás után is hűséges magyar érzéssel, a magyar kultúrához ragaszkodó erős hevülettel tovább is csak magyar nyelven tanítottak az összes zsidó tanítók és tanárok. [...] Az összes megszállott régi magyar területeken a zsidóság mindenütt a magyarsággal tartja fenn a szolidaritást.”²⁶ Erdély mellett²⁷ a Felvidék is a nemzeti – és a zsidó kontinuitás – emlékezeti tereként jelent meg.

„Az egész felvidéki zsidóságot rendkívüli izgalomban tartja a pozsonyi neológ hitközség erőszakos feloszlata. A cseh kormány Persián Ádám, az azóta elhunyt antiszemita agitátor feljelentésére oszlatta fel a hitközséget, melyet Persián azzal vádolt meg, hogy vezetői a magyar irredenta szolgálatában állnak, a budapesti zsidósággal élénk kapcsolatuk van és a szombati istentiszteleteken »a magyar fegyverek győzelméért imádkoznak«. Persián feljelentéseire számtalan magyar zsidó börtönöztek be, hurcoltak bíróság elé és a felvidéki zsidóság szenvedésében nem kis része van Persián lelkiismeretlen denunciációinak.”²⁸

Persián viselt múltja a Katolikus Néppárthoz tartozó *Alkotmány* napilap segédszerkesztőjeként,²⁹ Károlyi alatti forradalmi kormánybiztossága, majd Csehszlovákiába emigrálása

²⁴ Jeffrey Veidlinger: The Jewish Historical and Ethnographic Society. Collecting the Jewish Past. In Jeffrey Veidlinger: *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. The Modern Jewish Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2009. 252.

²⁵ Pozsony és Kassa. *Egyenlőség*, 1933. október 7. 1.

²⁶ Szatmári Mór: Nem szabad a zsidó iskolákban magyarul tanítani. *Egyenlőség*, 1923. március 17. 2.

²⁷ Erdélyi zsidók küzdelme a magyarságukért. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 5.

²⁸ Miért oszlatták fel a pozsonyi neológ hitközséget? *Egyenlőség*, 1934. március 28. 10.

²⁹ A recepcióval párhuzamosan az egyházpolitikai harcok részeként a konzervatív arisztokratáknak Zichy Nándor és Eszterházy Miklós Móric vezette csoportja által életre hívott *Alkotmány*, a Katolikus Néppárt lapja folyamatosan támadta a modern társadalmi tendenciákat és a szabadelvű politikai törekvéseket. Klestenitz Tibor szerint az egyházpolitikai küzdelem egyik legfontosabb jellem-

együttal burkolt kritika is volt a magyarországi politikai antiszemitizmusra. A különböző antiszemita lapok az *Egyenlőség* polémiáiban a határon túli zsidók magyarhűségét elvitatató fórumokként nyertek említést. „Csak a magyar antiszemiták brutális elfogultsága zárkózik el az elől, hogy a magyar jövőre irányzott magyar politikának milyen hatalmas erősségét alkotja épp a zsidóságnak ez a meghatóan önzetlen magatartása.”³⁰

A két világháború között fővonalba az új etnikai nemzeti önmeghatározások kerültek Közép-Európa romjain. Az utódállamok etnikumaival való viszony bemutatása nagyban függött az új hatalom zsidósághoz való viszonyulásától. Ez a konfliktusok etnikai vagy egzisztenciális, kultúrmissziós értelmezéseiben is tükröződött. A fővonalbeli revíziós értelmezésekben a határon túli zsidóság felekezeti a magyarságoz soroltatott. Ez ütközött a két világháború közötti Magyarország etnikai besorolásával – a *numerus clausus*t alkalmazó joggyakorlata által. Az ellentmondást a neológ publicisztika igen hamar megírta.³¹ Ennek ellenére cseh viszonylatban a Magyar Revíziós Liga háromnyelvű (angol, német, francia) memorandumából az *Egyenlőség* több pontot címlapon közölt 1934-ben. Indoklását a zsidóság korábbi nemzetiségi diskurzusban játszott szerepének revíziós aktualizálásából merítette. „Szükségesnek tartjuk, hogy az *Egyenlőség* hasábjain ebből az emlékiratból külön is leközljünk azokat a részeket, melyek a csehszlovákiai zsidóság helyzetére vonatkoznak és melyek az egész közvélemény előtt rávilágítanak arra, hogy a zsidó kisebbségek ragaszkodása a magyar nyelvhez milyen erős vára a magyar igazságért vívott küzdelemnek.”³² Az *Egyenlőség* felekezeti lap Romániából és Jugoszláviából történő hatósági kitiltását szintén a neológia által végzett magyar érdekképviselőnek tudta be a szerkesztőség. „Sokezer magyar zsidó hittestvért fosztottak így meg kedvenc lapjának olvasásától, csakis azért, mert lapunk a zsidóságban a magyar szellemet ébren tartja”³³ – kommentálták a hírt.

A határon túli zsidóság magyar kulturális kötődéseinek elvitatása a fajvédelem és az antiszemitizmus sajtó kampányaként jelent meg a neológ publicisztikában. A *Magyarság* és az *Új Magyarság* antiszemita és irredenta lapok 1937 és 1939 között több cikkben vitatták el a felvidéki zsidóság „magyarélműségét”,³⁴ majd a megvalósult revízióhoz kötődő izraelita publicisztikákban is szereplő közös magyar-zsidó

zöje a közéleti hangnem eldurvulása volt. A Katolikus Néppárt a kiegyezés alapjain állt, ugyanakkor a nagypolitikai törésvonalak megosztották a katolikus mozgalmat, és az *Alkotmány* egészében nem képviselte sem a klérust, sem a politikailag aktív katolikusokat. Klestenitz Tibor: *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896–1932*. Budapest, CompLex, 2013. 40., 45–46.

³⁰ Szatmári (1923): i. m.

³¹ Glässer Norbert – Zima András: Unchangingness In Change. The Changed Self-image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56. (2011), 1. 63–92.

³² A zsidó kisebbségek és a magyar nyelv. A Magyar Revíziós Liga emlékirata a zsidó kisebbségek magyarságáról. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 1. 1.

³³ Az Egyenlőséget kitiltották Jugoszláviából. *Egyenlőség*, 1934. november 17. 2.

³⁴ Az Új Magyarság tovább rágalmazza a felvidéki zsidóságot. *Egyenlőség*, 1938. május 27. 9.; Nem a nemzet hangja! *Egyenlőség*, 1938. október 6. 6–7.; Hubay Kálmán képviselő. *Egyenlőség*, 1938. október 20. 1–2.; Minden zsidó: magyarul érez a Felvidéken! *Egyenlőség*, 1938. október

martirologiát.³⁵ Az *Egyenlőség* által a szélsőjobboldali lapok ellenében folytatott apologetikus diskurzus a zsidótörvények és a további rendeletek izraelita sajtóolvasataiban ért véget. Ezeket *A Magyar Zsidók Lapja* ugyanis már a magyarsághoz tartozásnak az állami törvényhozás szintjén megvalósult elvitatásaként konstataálta.³⁶ A vészorszak küszöbén a kazárelmélet³⁷ dualizmus idején kialakult, a honfoglalás integratív szimbolikus politikájára válaszoló narratívumát³⁸ alkalmazták:

„A magyar zsidóság nem volt idegen test ezen a földön; az első zsidó otthonok mestergerendái még Szent István korában épültek. Helyzete, sorsa, boldogulása a változó időkkel együtt változott; változatlan maradt hűsége az országhoz s a néphez, amelynek körében élete eltelt és amellyel történelmileg is, nyelvében is, hagyományaiban is és ideáljaiban is elvegyült. Csak az utolsó száz esztendő történetét nézve is, egész sora lép elő a példákknak; amelyek a magyar zsidók munkájának magyar értékét dokumentálják a közgazdasági élet terén épp úgy, mint a szellem világában.”³⁹

Az antiszemita diskurzus a két világháború között Romániában mindvégig a politika főáramában volt. Főként a haszid hívekre és rebbékre gyakran vetült antiszemita közhelyként a modern nemzetállamok iránti illojalitás vádja. A sorkatonaság – különösen az orthodox és haszid irányzat számára – egyébként is számos problémát jelentett a vallási parancsolatok megtartása terén.⁴⁰ Az új román impérium kételyei és az állam iránti lojalitás kérdése tükröződött a vizsnici haszid rebbéről terjedő történetben az 1920-as évek második felében.

„Tudvalevő, hogy a híres vizsnitzi Rebbe a háboru kitérése óta Nagyváradon lakik. Utóbbi időben feljelentés érkezett a Rebbe ellen a »szigurancá«-ra, miszerint ő a hozzá forduló zsidó katonákat a katonaság kötelékéből való szökésre beszéli rá. Erre a szigurancára (román detektívtestület) két katonaruhába öltözött zsidó detektívet küldött a Rebbehez, akik sirva kértek a Rebbetől tanácsot, hogy »mitevők legyenek, mivel a katonaságnál nagyon kegyetlen bánásmódban részesülnek«. A Rebbe erre megnyugtatta őket s azt tanácsolta, hogy vakon engedelmeskedjenek fellebvalóiknak s tőrjenek mindent szeretettel, így majdan sorsuk a Mindenható kegyelméből meg fog javulni [...].

27. 1–2.; Válasz a Magyarságnak. *Egyenlőség*, 1938. október 27. 4.; Tiltakozás. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. február 9. 6.

³⁵ Zsidók a kárpátaljai magyar feltámadásért. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. március 30. 2.; A magyar kenyér. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. július 31. 1–2.; Hirek – Szent István napi istentisztelet a zombori izr. templomban. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. augusztus 28. 5.

³⁶ Kimélelet... *A Magyar Zsidók Lapja*, 1940. május 3. 1.; A magyar zsidóság. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1942. április 23. 1.

³⁷ Zima András: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19th–20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53. (2008), 2. 243–262.; Konrád Miklós: Zsidók magyar nemzete. A nemzeti múlt zsidó tudományos ábrázolása, különös tekintettel a kazárelméletre. *Századok*, 150. (2016), 3. 631–665.

³⁸ Varga Bálint: Árpád a város fölött. Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon. Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet, 2017.

³⁹ A magyar zsidóság (1942): i. m. 1.

⁴⁰ Vö. Bíró Ákos: *Kétfejű sas Dávid pajzsán. Tábori Rabbínatus az Osztrák–Magyar Monarchia haderejében 1914–1918*. Budapest, Gabbiano, 2013. 26–39.

A detektívek ezután elárulták magukat és a Rebbet szívélyesen gratulálták. Az eset városszerte érthető feltűnést s meglepődést váltott ki.”⁴¹

A román politika zsidóellenes megnyilvánulásairól rendszeresen tudósított a neológ *Egyenlőség* és az orthodox *Zsidó Újság*. Az erdélyi magyarság és az erdélyi magyar zsidóság összetartozását hangsúlyozták, ebben a neológ publicisták egy olyan eszményi kapcsolatot láttattak, amelyet az antiszemita erők sem bonthattak meg, és amit a nehéz idők csak elmélyítettek. Ezekben a hírekben az antiszemita megnyilvánulások román etnikai színezettel jelentek meg. „Egy Glück nevű aknasugatagi ember éjjel egy kis faluba jutott, ahol kénytelen volt éjjeli szállást kérni egy parasztnál. Amikor a paraszt fia haza jött, nagyon dühös lett, minek adtak egy zsidónak hálólhelyet; [...] amikor a házból kijött a paraszt a feleségével és ki akarták csavarni a fiu kezéből a kést [...], a tusakodás hevében a fiu megsebezte anyját. A zsidó a félelemtől félőrülten menekült s bejelentette az esetet a csendőrségnek.”⁴²

A szerbiai antijudaista és antiszemita hírek szerb és magyar etnikai szereplőit inkább alsóbb osztályok osztálytársadalmi problémáinak hordozóiként értelmezték, s zsidóellenességüket így kultúrmisszióval kezelhetőnek tekintették. A fővonalbeli jugoszláv politika is közrejátszott az etnikai színezetet nélkülöző híradásokba, mivel a szerb nemzeti önmeghatározásoknak nem képezte részét a zsidóellenesség. A budapesti izraelita sajtó több bácskai és ószerbiai vérvádhiedelemről tudósított. A Tisza mentén „200 paraszt ásóval, kapával fegyverkezve elindult a keresztény gyermek felszabadítására. A kis fiu apja dorongot fogott a parasztoakra és csak így birta a tömeget feltartóztatni, amíg a csendőrség megérkezett, megfékezte a tömeget és meggyőzte őket arról, hogy egy zsidó gyermeket féltettek zsidó apától. [...] Az ostobaság ily uralma dacára minekünk zsidóknak, az optimizmus népének mégis remélnünk kell, hogy majd csak megvirrad valaha a koponyákban is”⁴³ – írta az újrainduló orthodox sajtó.

Magyarországon a neológia azonosult, a cionista publicisztika pedig párhuzamot vont a magyar nemzeti fájdalommal.⁴⁴ A közös múlt emléke a határon túli zsidóság tematizálásában abból a szempontból válik lényegessé, hogy a róla szóló értelmezésekben kivel, milyen kontextusban és a történeti tudat mely rétegével formál közösséget. A dualizmus idején kialakult magyar izraelita önmeghatározást követő bácskai zsidók például, akik még a Monarchiában szocializálódtak, magyar tudatúak maradtak, és egy ideig a Magyar Párt soraiban is megtalálhatók voltak. Aktívan részt vettek a magyar kulturális életben, figyelemmel kísérték a magyarországi zsidóság életét. Szoros családi kötelékek fűzték őket a magyarországi neológiához. Ezt jól megvilágítja a kényszerű optálások, elűzetések esete is. A jugoszláviai zsidóság megnyugtató helyzetét taglaló cikkek sorában szakadást az előkelő neológ bácskai és bánáti zsidó családok elűzése

⁴¹ Nagyvárad levél – A wizensitzi rebbe bölcs előrelátása. – Román korrupció. *Zsidó Újság*, 1927. május 13. 2–3.

⁴² Hírek – A halott nagyapa megmenti unokája életét. *Zsidó Újság*, 1929. december 13. 11–12.

⁴³ Jugoszláviai levél (Saját tudósítónktól). A miniszter felesége, kit zsidónak néznek. Zsidó apa harca a kisleányért. *Zsidó Újság*, 1925. október 30. 6–7.

⁴⁴ Bővebben lásd: Glässer–Zima (2011): i. m.

jelentett 1934. december 6-án. Az *Egyenlőség* vezércikkét – családirag érintettként – Kiss Arnold neológ főrabbi jegyezte:

„Szegény Mára húgom! Fut veled és árva gyermekeiddel éjszaka homályába, téli zordonságba a tüzesszemű vonat s odakinn a messzi délvidéki temetőben a hallgatag sirből fájdalmas, sikoltó panaszhang csendül, a halott zsidó pap sikoltása: – Negyven esztendőn át hirdettem Istent, eszményt, emberszeretetet ebben a városban. A véremmel, a könnyeimmel öntöztem ennek a városnak minden rögét, minden kövét. – Miért kergették el a gyermekemet, az ártatlan unokáimat?”⁴⁵

A lap tönkretett életutakat, meghurcolt időseket, szétszakított családokat és elűzött kisgyermekeket mutatott be a módos zsidó polgártól az elveszett kispolgári egzisztenciákon át a családos orthodox tanítóig.⁴⁶ A menekültek ellátásáról a szegedi zsidóság és a fővárosi zsidó hitközségi intézmények gondoskodtak. Buday-Goldberger Leó a felsőház tagjaként az esetből az együtt szenvedés toposzát vonta le következtetésként az *Egyenlőség* vezércikkében, a dualizmus korábbi fővonalbeli nemzetkonceptiójában gondolkodva: „A gyűlölet nem ismer felekezeti, vagy ahogy ma szokás mondani, faji különbségeket, és a gyűlölet viharában keresztények és zsidók együtt szenvednek magyar voltukért. [...] A régi protestáns magyar írók, akik annyira szerették összehasonlítani a magyar nép történetét a zsidó népevel, akik Izrael szenvedéseiből merítettek vigaszt az üldözött magyarság szenvedéseire: bizony igazat mondtak. A gyűlölet országútján megint találkozott a magyar lélek és a zsidó lélek.”⁴⁷

Ezt a láttatásmódot azon tény sem változtatta meg, hogy az utódállamok kisebbségpolitikája az önálló etnikus zsidó önmeghatározást preferálta, a magyar közösségek létszámát csökkentendő. A szétszórás martirologiája azonban a híradások szintjén nem maradt meg az egykori országhatárok között, német, szovjet és szentföldi kitekin-téssel bírt. Az okfejtések, kezelési modellek és lehetséges válaszok szintjén a vallási és a modern politikai/jogi értelmezési modellek egymás mellett voltak jelen, irányzatonként eltérő mértékű hangsúllyal, keveredéssel vagy áthallásokkal. Jó példa erre a nagyváradai főrabbi nemzeti elköteleződése, ami a korábbi vallási modelleket is felülírta az alábbi budapesti neológ sajtóértelmezés szerint. „Amikor a »hódító« román király bevonult és tisztelgynie kellett, magyarul szólalt meg, a templomban állandóan tüzes magyar szónoklatokat tart. Hiányos lenne a magyar sors történetírása, ha elhallgatná az igazságot, ha mindezt, minden idők emlékezetére és minden magyar okulására meg nem örökítené”⁴⁸ – írta Dési Géza országgyűlési képviselő Kecskeméti Lipót nagyváradai neológ főrabbról.

⁴⁵ Kiss Arnold: Miért kergették el őket? *Egyenlőség*, 1934. december 15. 1–2. Kiss Arnold budai főrab-biként, a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet tanáráként tevékenykedett, atyja – a cikkben említett – Klein Mór nagybecskereki rabbi volt.

⁴⁶ Elűzött, szomorú magyar zsidó... *Egyenlőség*, 1934. december 15. 3–5.

⁴⁷ Buday-Goldberger Leó, dr., a felsőház tagja: A nagy tanulság. *Egyenlőség*, 1934. december 22. 1.

⁴⁸ Dr. Dési Géza országgyűlési képviselő: Az erdélyi pogrom: Nagyvárad. *Egyenlőség*, 1929. decem-ber 10. 1.

Királyok, államfők elismerő gesztusai

A híradások zöme többnyire a fennálló *status quóra* és a hatalom zsidósághoz való viszonyára vonatkozott. Az új lojalitások vallási legitimációit a sajtóban legfeljebb a „Dina demalchuta dina”, azaz a királyság törvénye törvény, amíg a zsidóság ellen nem irányul talmudi elve (*bNedarim 28a* és *bBava Kama 113a–b*) adta, ami a dualizmus apologetikus és érdekvédő publicisztikáiban is feltűnt korábban. A hatalom szimbolikus gesztusai az új utódállami keretek között eltérő üzenetekkel bírtak a magyarországi izraelita publicisztikában. Többnyire a királyi szövetséges történelmi modelljével (Salo Wittmayer Baron, Yosef Hayim Yerushalmi) értelmezhetők, és az antiszemitizmussal szembeállítható pozitív példaként interpretálták őket a publicisták. A brit uralkodóház udvari zsidóihoz⁴⁹ kötődő hírek mellett jelentős számú hír szólt a szerb királyi család elcsatolt területeken élő zsidók irányában tett gesztusairól az 1930-as évek derekán. Ennek konkrét üzenete 1933-tól a zsidóságot elismerő – az Örökkévaló kegyelméből uralkodó – koronás fő szembeállítása volt a németországi zsidóság ellen fellépő nemzetiszocialista párttal.⁵⁰ A Szent Száva-rend különböző fokozataival kitüntetett vajdasági és horvátországi izraeliták között voltak birtokosok, gyártulajdonosok, orvosok és ügyvédek, nagypolgárok filantróp feleségei, rabbik és hitközségi elnökök.⁵¹ A híradások a társadalom jobbá tételéért, a gazdaság fellendítésért végzett munkájuk elismeréseként mutatták be a királyi elismeréseket. A király zsidó hadsegédeiről, ifjú zsidó uruguayi főkonzuláról, Belgrád a királyi családhoz – barátjaként – bejáratos nagyrabbijáról hozott hírek egy sikeres integráció képét mutatták, abban az impériumban, amelynek viszonyát ugyan érdekelletétek övezik Magyarországgal, de a kormány és az uralkodó zsidó intézmények avatásán képviselteti magát, szenátusának pedig tagja az ország főabbija.⁵² Hasonló hírek jelentek meg a román király vonatkozásában is, bár kisebb számban.⁵³

⁴⁹ Például: Rotschild sógora az angol királyi ház barátja. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 5.; Az angol főrabbi a londoni nagy esküvőn [kép a díszruha leírásával]. *Egyenlőség*, 1934. december 15. 13.

⁵⁰ „A zsidó szolidaritás jegyében”. A jugoszláv hitközségek országos kongresszusa. *Egyenlőség*, 1933. május 5. 18.; A király barátja: az exellenciás főrabbi. „Nálunk nem fog meghonosodni a német antiszemita mozgalom.” Látogatás dr. Alkalay Izsák jugoszláv grandrabbinál. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 1.

⁵¹ Hírek – A cakoveci főrabbi kitüntetése. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 24. 17.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. április 6. 17.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 21. 18.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. október 26. 14.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 14. 16.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. január 9. 10.; Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. február 13. 10.; Zsidó élet vidéken – Újvidék. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 15.

⁵² Hírek – Zsidó főkonzul. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 31. 16.; Hírek – Dr. Alkalay jugoszláv főrabbi a szenátus tagja. *Egyenlőség*, 1932. január 16. 14.; Hírek – Az újvidéki zsidó aggokháza. *Egyenlőség*, 1932. október 1. 29.; Sándor király és a zsidóság. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 1.; Sándor király halála. *Egyenlőség*, 1934. október 20. 1.; Hírek – Sándor király zsidó hadsegédei. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 13.; Hírek – Sándor király zsidó orvosa és ügyvédje. *Egyenlőség*, 1934. november 10. 16.

⁵³ Hírek – A román király látogatása egy zsidó emberbarátnál. *Egyenlőség*, 1931. augusztus 19. 24.; Hírek – Weisz Kálmán nagyváradi textilgyáros kitüntetése. *Egyenlőség*, 1932. március 19. 14.; Hírek – A szatmári főrabbi és a román király. *Zsidó Újság* 1936. november 20. 10.

Tágabb jelenségről van itt szó – amennyiben Sarah Abrevaya Stein egy meglátásával, kategóriájával kezdünk dolgozni –, mint hogy a zsidó sajtó nem tett különbséget szekuláris és vallási hír között. A kérdés a világértelmezési modellek összefonódása felől érthető meg, ami a vallási reneszánsz jegyében más felekezeti sajtótermékeket is meghatározott. Míg a neológia a jogi okfejtéseket és erkölcsi válaszokat részesítette előnyben a zsidóság helyzetének értelmezése során, az orthodoxia az I. világháborúval előállt helyzetre erkölcsi süllyedésként tekintett, az ország területvesztése pedig mint megtéréssel kezelhető büntetés jelent meg a publicisztikákban, a revízió vallási olvasatait hozva létre. Ebbe illeszkedett a munkácsi haszid rebbe budapesti orthodox lapban idézett okfejtése is, miszerint Csehszlovákia léte az égi rendeléssel ellentétes. A rebbét a különböző orthodox híradásokban kifejezetten revizionistaként aposztrofálták, idézték.

„Minden nemzetnek van génusza (»szár«) az égben, amely őrzésére van rendelve, és nem maradhat fenn egy hirtelenül megalakult állam, amelynek nincsen meg az őrangyala; az ilyen államnak előbb-utóbb alkatrészeire kell felbomlania... – szokta mondani. A félév előtt bekövetkezett fordulatnál azután már megértette mindenki, hogy mit állapított meg a cseh rezsim alatt évekkal ezelőtt, a nagy magyarérezelmű Spira főrabbi z. c. l. és köztudomású, hogy ilyen magyar szellemben nevelte egyetlen gyermekét és annak férjét a jelenlegi főrabbit, Rabinowitz Baruchot.”⁵⁴

Többes kötések és változó világok

A határon túli közösségekről nyújtott magyarországi reprezentációk lokális események magyarországi társadalmi diskurzusához és a budapesti zsidó életvilágok kereteihez igazított értelmezései voltak. A többes kötődések és a lojalitáskonfliktusok a magyarországi zsidóság társadalmi helyzete változásának függvényében nyertek új és új értelmet. A határon túli zsidó csoportokkal történő közösségvállalásokat az egyes stratégiák önképei határozták meg. A határon túli közösségi folyamatok terén a különböző tendenciák szelektív megítélésének is elsősorban a fórumul szolgáló lap által képviselt stratégiák voltak az alapjai.

Felhasznált irodalom

Abrevaya Stein, Sarah: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

A király barátja: az exellenciás főrabbi. „Nálunk nem fog meghonosodni a német antiszemita mozgalom.” Látogatás dr. Alkalay Izsák jugoszláv grandrabbinál. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 1.

A magyar kenyér. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. július 31. 1–2.

A magyar zsidóság. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1942. április 23. 1.

⁵⁴ Munkácsi utijegyzetek. *Orthodox Zsidó Újság*, 1939. május 10. 4. [z. c. 1.: zécher caddik livracha – Igaz emléke legyen áldott!]

- A zsidó kisebbségek és a magyar nyelv. A Magyar Revíziós Liga emlékirata a zsidó kisebbségek magyarságáról. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 1. 1.
- „A zsidó szolidaritás jegyében”. A jugoszláv hitközségek országos kongresszusa. *Egyenlőség*, 1933. május 5. 18.
- Az angol főrabbi a londoni nagy esküvőn [kép a díszruha leírásával]. *Egyenlőség*, 1934. december 15. 13.
- Az Egyenlőséget kitiltották Jugoszláviából. *Egyenlőség*, 1934. november 17. 2.
- Az Új Magyarország tovább rágalmazza a felvidéki zsidóságot. *Egyenlőség*, 1938. május 27. 9.
- Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel: *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*. Budapest, Aposztróf, 2013.
- Bíró Ákos: *Kétféjű sas Dávid pajzsán. Tábori Rabbinátus az Osztrák–Magyar Monarchia haderejében 1914–1918*. Budapest, Gabbiano, 2013.
- Bruner, Edward M.: Az etnográfia mint narratíva. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2000. 181–197.
- Buday-Goldberger Leó, dr., a felsőház tagja: A nagy tanulság. *Egyenlőség*, 1934. december 22. 1.
- Csáky, Moritz – Elena Mannová: *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999.
- Dubin, Lois C.: Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory. *Jewish History*, 28. (2014), 1. 51–81.
- Elüszött, szomorú magyar zsidó... *Egyenlőség*, 1934. december 15. 3–5.
- Erdélyi zsidók küzdelme a magyarságukért. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 5.
- Európa beleszól a román zsidóüldözés barbár terveibe. *Egyenlőség*, 1938. január 7. 1–2.
- Ferziger, Adam S.: *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- Fényes Balázs: Bűn és büntetés paradigmája a rabbinikus hagyományban. In Fényes Balázs: *„Őriztétek meg őriztetemet...” Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*. Budapest, Józsefveg Műhely Kiadó, 2011. 7–41.
- Glässer, Norbert: “Bless Our King, Who You Sent Like Moses.” Jewish Religious Interpretations of Loyalty to Hungarian King Francis Joseph. In Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya (szerk.): *Religion, Culture, Society 3. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2016. 76–95.
- Glässer, Norbert: “This Crown Came Down to us from Heaven, God Sent it to you Through us”. Neolog Jewish Discourse Traditions on the Coronation of Charles IV. In Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya (szerk.): *Religion, Culture, Society 4. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2017. 9–29.
- Glässer Norbert: Állami jelképek – liturgikus környezet. Az integráció útjai a modernizálódó társadalomban izraelita történeti példán. In Oláh János – Zima András (szerk.): *Schöner Alfréd hetven éves*. Budapest, Gabbiano, 2018. 125–138.
- Glässer, Norbert – Zima András: Unchangingness in Change. The Changed Self-Image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56. (2011), 1. 63–92.
- Glässer Norbert – Zima András: Konfliktusok, lojalítások és várakozások határán. Az elcsatolt területek megjelenítése a budapesti zsidó sajtóban. In Glässer Norbert – Glässerné Nagyillés Anikó (szerk.): *Mózes kőtáblái a hármashalmon. Zsidó hagyomány és szimbolikus politika határán*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2015a. 149–189.

- Glässer Norbert – Zima András: The Emperor-King's Hungarian Maccabees. The Components of Hungarian Jewish First World War Propaganda. In Z. Karvalics László (szerk.): *Information History of the First World War*. Budapest, L'Harmattan, 2015b. 149–168.
- Hírek – A cakoveci főrabbi kitüntetése. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 24. 17.
- Hírek – A halott nagypapa megmenti unokája életét. *Zsidó Újság*, 1929. december 13. 11–12.
- Hírek – A román király látogatása egy zsidó emberbarátnál. *Egyenlőség*, 1931. augusztus 19. 24.
- Hírek – A szatmári főrabbi és a román király. *Zsidó Újság* 1936. november 20. 10.
- Hírek – Az ujvidéki zsidó aggokháza. *Egyenlőség*, 1932. október 1. 29.
- Hírek – Dr. Alkalay jugoszláv főrabbi a szenátus tagja. *Egyenlőség*, 1932. január 16. 14.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. április 6. 17.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 14. 16.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 21. 18.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. október 26. 14.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. január 9. 10.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. február 13. 10.
- Hírek – Sándor király zsidó hadsegédei. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 13.
- Hírek – Sándor király zsidó orvosa és ügyvédje. *Egyenlőség*, 1934. november 10. 16.
- Hírek – Szent István napi istentisztelet a zombori izr. templomban. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. augusztus 28. 5.
- Hírek – Zsidó főkonzul. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 31. 16.
- Hírek – Weisz Kálmán nagyváradi textilgyáros kitüntetése. *Egyenlőség*, 1932. március 19. 14.
- Hubay Kálmán képviselő. *Egyenlőség*, 1938. október 20. 1–2.
- Jugoszláviai levél (Saját tudósítónktól). A miniszter felesége, kit zsidónak néznek. Zsidó apa harca a kisfiáért. *Zsidó Újság*, 1925. október 30. 6–7.
- Kiss Arnold: Miért kergették el őket? *Egyenlőség*, 1934. december 15. 1–2.
- Kiméletet... *A Magyar Zsidók Lapja*, 1940. május 3. 1.
- Klein-Pejšová, Rebekah: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana University Press, 2015.
- Klestenitz Tibor: *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896–1932*. Budapest, CompLex, 2013.
- Klieber, Rupert: *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*. Wien–Köln–Weimar, Böhlau Verlag, 2010.
- Kocher, Gernot: *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*. München, C. H. Beck, 1992.
- Konrád Miklós: Zsidók magyar nemzete. A nemzeti múlt zsidó tudományos ábrázolása, különös tekintettel a kazárelméletre. *Századok*, 150. (2016), 3. 631–665.
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz, 1996.
- Miért oszlatták fel a pozsonyi neológ hitközséget? *Egyenlőség*, 1934. március 28. 10.
- Minden zsidó: magyarul érez a Felvidéken! *Egyenlőség*, 1938. október 27. 1–2.
- Munkácsi utijegyzetek. *Orthodox Zsidó Újság*, 1939. május 10. 4.
- Nagyváradi levél – A wizensitzi rebbe bölcs előrelátása. – Román korrupció. *Zsidó Újság*, 1927. május 13. 2–3.
- Nem a nemzet hangja! *Egyenlőség*, 1938. október 6. 6–7.
- Pászka Imre: *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Szeged, Belvedere, 2007.
- Pozsony és Kassa. *Egyenlőség*, 1933. október 7. 1.

- Pozsony Ferenc: Néphagyományok az Erdélybe irányuló turizmus szerkezetében. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. Budapest, PTE Néprajz –Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L’Harmattan – Könyvpont, 2012. 667–679.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony, Kalligram, 2011.
- Reichensperger, Richard: The Central European „Lebenswelt” and Memory Theory. In Csáky Moritz – Elena Mannová (szerk.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999. 24–44.
- Rotschild sógora az angol királyi ház barátja. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 5.
- Sándor király és a zsidóság. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 1.
- Sándor király halála. *Egyenlőség*, 1934. október 20. 1.
- Scheiber Sándor: *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája 1847–1992*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1993.
- Sz. Kristóf Ildikó: Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula*, (1998), 1–2. 60–84.
- Szatmári Mór: Nem szabad a zsidó iskolákban magyarul tanítani. *Egyenlőség*, 1923. március 17. 2.
- Tiltakozás. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. február 9. 6.
- Tomisa Ilona: Patrona Hungariae ábrázolások a 16–17. századi főúri hadizászlókon. Különös tekintettel a Fraknoi Vármúzeum Zászlógyűjteményének zászlóira Esterházy Pál nádor idejéből (1635–1713). *Ethno-lore*, 32. (2015). 181–218.
- Válasz a Magyarorságnak. *Egyenlőség*, 1938. október 27. 4.
- Varga Bálint: Árpád a város fölött. Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon. Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet, 2017.
- Veidlinger, Jeffrey: The Jewish Historical and Ethnographic Society. Collecting the Jewish Past. In Jeffrey Veidlinger: *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. The Modern Jewish Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2009.
- Zima András: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19th–20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53. (2008), 2. 243–262.
- Zsidó élet vidéken – Újvidék. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 15.
- Zsidók a kárpátaljai magyar feltámadásért. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. március 30. 2.

Norbert Glässer

Representations of Jewish *Lebenswelten* among the Hungarian Minorities in the Adjacent Countries

Denominational interpretations and discourses in Budapest⁵⁵

In order to understand the real meanings, self-presentations and processes of community strategies and political actions, these must be interpreted within the framework of a particular *Lebenswelt*. It is in this sense that we can speak of the multiple binds within which “Hungarian Israel” existed between 1920 and 1944. Multiple binds can also be understood as the compelling reality of the new frameworks of the various nation states, republics and new monarchies, as contrasted with the strategies that had evolved within the framework of the earlier, Dualist period, and furthermore in terms of the parallel loyalty systems and expectations provided by the models of the relationships with the premodern monarchies and the various modern theories of the nation, amidst which the individual or the community was obliged to construct situation-dependent hierarchies.

A number of scholarly studies of Central Europe have had as their theme its shared *Lebenswelt*,⁵⁶ or placed its denominational *Lebenswelten* front and centre.⁵⁷ Rupert Klieber has identified traditions of discourse in the denominations of the Habsburg Empire, exemplifying these from the Catholic, Jewish, Muslim, Eastern Orthodox, and Protestant traditions. These *Lebenswelten* were fundamental to the circumscription of their members’ experiences, possibilities, interpretations and perspectives. In case of the Jews, the paths of the formation of the traditions of discourse and the ways of relating to the broader social environment, were influenced equally by the traditions of Judaism, the possibilities and limitations of the transforming society, as well as by the rise of the new ideas of nationhood. Premodern prefigurations, norms, and symbols became intertwined with modern, enlightened ideas and images of the self and of the future. The traditions of Judaism came face to face with patriotic respect for the state ruler and the symbolic politics of modern ideas of the state.

⁵⁵ This research was carried out with the support of the project Aspects of the development of an intelligent, sustainable, and inclusive society: social, technological and innovative networks in employment and the digital economy, identifier EFOP-3.6.2-16-2017-00007. The project is supported by the European Union, co-financed by the European Social Fund and the Hungarian state.

⁵⁶ Moritz Csáky – Elena Mannová: *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999.

⁵⁷ Rupert Klieber: *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*. Wien–Köln–Weimar, Böhlau, 2010.

We can best understand the Israelite [i.e. *izraelita*, the technical word those of Jewish faith in Hungary – *trans.*] communities of Hungary in terms of their changing *Lebenswelt*. This term should be taken in the cultural sense defined by Jürgen Habermas, which builds on a definition by Alfred Schütz embracing “the world of nature and society”, though it differs from it in laying greater stress on the cultural component of the definition.⁵⁸ While the Schützian approach is strongly egocentric, it is not concerned with a single individual’s egocentric situation, “but in fact arises from the intersubjectivity of the situation of others living at the same time as myself”.⁵⁹ The concept of intersubjectivity becomes vital to the Israelite *Lebenswelten*’s efforts to adapt symbolic phenomena through the existence of the culturally defined interpretative community. The process of interpretation is linked to intersubjectivity, that is to say, to the interpretative community, the interpretative framework applicable in the given situation, and to the interpretative capital sustained by individuals.⁶⁰ The notion of the interpretative community in studying the various sociocultural groups in Central Europe can be found not only in Klieber’s approach but also in the work of Moritz Csáky and his followers.⁶¹ Those participating in the work of interpretation create shared knowledge, interpretative capital, out of which they develop their interpretations within the social frameworks of the particular situation. The Budapest Israelite press’s readings of the Jewish *Lebenswelten* beyond Hungary’s borders can be understood through the public discourses of Budapest’s Israelite institutional intersubjectivity.

It is legitimate to ask: the *Lebenswelt* of which period, area and trend is under discussion? In which forum is it manifested? Is it in fact possible to discuss the phenomenon *in toto*? This essay will look at depictions in the interwar press of Jewish *Lebenswelten* beyond Hungary’s borders, treating the press as a modern-day forum. The news items provided depended on shared knowledge, secular and religious, and as regards interpretations applied to living practice. On the one hand, they reflected events that the capital’s Israelite journalists regarded as significant; on the other, even the journalists were unable to free themselves from the dominant social narratives of their time, which on the whole varied – ceased and were reproduced – in tandem with changes in the social systems.⁶² I regard news about the life of Jewish communities beyond the borders as events interpreted in this context, and I critique them not historically but in terms of the discourse practices of their own time, i.e. the major social discourses. In this approach I distinguish between local phenomena and their presentation in perspectives that depend on the framework.

⁵⁸ Cf. Pászka Imre: *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Szeged, Belvedere, 2007. 154.

⁵⁹ Cited in Pászka (2007): 153–154.

⁶⁰ Sz. Kristóf Ildikó: Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula*, (1998), 1–2. 67.

⁶¹ Richard Reichensperger: The Central European “Lebenswelt” and Memory Theory. In Csáky–Mannová (1999): 24–26.

⁶² Cf. Edward M. Bruner: Az etnográfia mint narratíva. In Thomka Beáta (ed.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijarat Kiadó, 2000. 181–197.

Issues common to numerous editorial/publishing circles, to periodicals published by institutions, and to denominational trends include the question of loyalties (multiple allegiances, conflicts, strategies), matters of community undertakings (universalism, particularism, and memory), the drawing of lines (which establish boundaries of mentality and strategy), as well as divergences among the interpretative frameworks. The former have surfaced as issues in the historical research of Adam S. Ferziger and Lois C. Dubin, while the latter have been highlighted in the work of Yosef Hayim Yerushalmi and Aviezer Ravitzky and in research on textual tradition.⁶³ Developing further the line of thinking proposed by the Viennese historian of religion Rupert Klieber, I regard the Jewries of the successor states, too, as participating in *Lebenswelten* defined by differing frameworks. These can be briefly ranged around two issues. In what form do the changes of framework occasioned by the frontier modifications appear? In what way do the interpretative frameworks influence the presentation of local news? I exemplify these from the Budapest press.

The Israelite press: fragmentation into denominations and modernization

The Jewish press, both denominational and propagandistic, was a typically modern phenomenon. Sarah Abrevaya Stein regards the press as simultaneously a manifestation and a mechanism of change among Jewry in modern times.⁶⁴ The papers' editorial elite found it impossible to distinguish between secular and religious news, just as between secular and religious readers. These products of the press were closely bound up with the urbanization of the population. The flowering of the national press and of the use of the national language, which may be dated to the final third of the nineteenth century, had the result in numerous parts of the Habsburg Empire of connecting the already-emancipated members of the Jewish communities to journalism in the language of the state, and of the Israelite denominational press beginning to appear in the state language. The flourishing of the Jewish denominational press, and the fact that it became a manifestation of various strategies linked to modernity, was a consequence of the Jewish Congress of 1868–1869 and what followed. The modern institution of the Neologs and the Orthodox in Budapest came into being in the final third of the nineteenth century and was in continuous touch with the Jewry of the countryside.

Egyenlőség – Társdalmi hetilap (Equality – Society Weekly), which was close, though not linked institutionally, to the Israelite Community of Pest, and as a matter of

⁶³ Adam S. Ferziger: *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005; Lois C. Dubin: Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory. *Jewish History*, 28. (2014), 1. 51–81.; Aviezer Ravitzky: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony, Kalligram, 2011.

⁶⁴ Sarah Abrevaya Stein: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2004. 16.

fact frequently expressed views differing from it, represented the view of the Neologs between 1882 and 1938. After *Egyenlőség* was banned, its place was taken by *A Magyar Zsidók Lapja* (The Journal of Hungarian Jews) between 1939 and 1944. The “jüdisch-deutsch” *Allgemeine Jüdisch Zeitung*, published as a daily independently of the Office of Orthodoxy, was banned by the Bolshevik Republic of Councils in 1919. As *Zsidó Újság* (*Jewish Newspaper*) its language switched to Hungarian, as after 1920 most of its “jüdisch-deutsch” readership found itself in the successor states. From 16 October 1925, it was published under the title *Zsidó Újság A magyar orthodox zsidóság hetilapja* (*Jewish Newspaper The Weekly of Hungarian Orthodox Jewry*), changing its name to *Orthodox Zsidó Újság Egyházi és hitbuzgalmi lap* (*Orthodox Jewish Paper Ecclesiastical and Devotional Journal*) from 20 January 1939. It articulated the views of the modernizing elite of the capital’s (Central) Office of Orthodoxy until 19 March 1944. These being papers that propounded ideas, as regards expounding the community’s place in the world and their Weltanschauung, they ascribed importance to the question of the relationship between, on the one hand, religious tradition and the eschatological perspective and, on the other, the (trans)formation of society based on notions of progress and natural law. Until the Shoah, both themes – God as the determiner of His people’s history, as well as the idea of a rationally knowable and determinable world – are found, with varying emphases, in these journals. This duality assumes importance in the interpretation of Jewish *Lebenswelten* through the schemata of integration and isolation, rational and irrational thinking.

The state and “multiple binds” in the major social discourses

The old world order’s power symbolism fitted into religious eschatologies,⁶⁵ translating its legitimations into the fundamental depictions of religious memory.⁶⁶ The old world order’s self-interpretation and relationship to local powers should be seen through the fundamental stories of Judaism, at the heart of which stood interpretations of the diaspora.⁶⁷ The ruler and (secular) power were legitimated by God.⁶⁸ The crowned head, as the pale, earthly reflection of God everlasting, and God everlasting as the active influence upon His people’s fate, was also present in Hungarian Israelite symbolic politics

⁶⁵ Cf. Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz, 1996.

⁶⁶ Cf. Gernot Kocher: *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*. München, C. H. Beck, 1992; Tomisa Ilona: *Patrona Hungariae ábrázolások a 16–17. századi főúri hadizászlókon. Különös tekintettel a Fraknói Vármúzeum Zászlógyűjteményének zászlóira Esterházy Pál nádor idejéből (1635–1713)*. *Ethno-lore*, 32. (2015). 181–218.

⁶⁷ Fényes Balázs: *Bűn és büntetés paradigmája a rabbinikus hagyományban*. In Fényes Balázs: *„Őrizték meg őriztettem...” Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*. Budapest, József Műhely Kiadó, 2011. 10–11.

⁶⁸ Dubin (2014): op. cit. 57–58.

as it evolved from the end of the nineteenth century onwards. According to the Judaic religious tradition the crowned head was the effective guarantor of social order and of the security of Jewry well into the twentieth century. The nineteenth century is the age of the transformation of Jewish religious communities.⁶⁹ Throughout Europe this was the time that premodern, homogeneous self-regulating communities, based on corporate and political laws, began to disintegrate. Thus, among Hungarian Jewry in the second half of the nineteenth century, the rites of Judaism associated with the traditions of the old world order can be found alongside the polemical forms of modern national symbolic politics.⁷⁰ Likewise, as regards the representation of the restructured interpretation of the world, the rational and irrational elements in the generational chain forming Judaic tradition were present alongside Enlightenment endeavours at rationalism and society-formation. These are of interest to us because it was on these that were built the self-interpretations of Jewry between the two world wars. The middle(-aged) generation of the Great War could demonstrate, as members of a recognized faith, its loyalty to nation, empire and ruler, and subsequently found itself in radically different frameworks of power and society.⁷¹ With the advent of the organizational and propagandistic institutions of the successor states, the various Jewish denominations and strategies, which had previously existed in a unitary framework, became parts of new political realities. The restructuring that followed the war eliminated, along with the dynastic empires, the secondary genre of national consciousness of the dynastic kind. Loyalty to the dynasties was replaced by new bonds.⁷² Between the two world wars, loyalty to the joint state of Austria-Hungary was replaced by faith in the distinctive identity of the peoples in the successor states. In this framework peoples' self-realization in their own people's state became an important feature. The goal of self-realization that these small nations of Central Europe had set

⁶⁹ See further Glässer Norbert: "Bless Our King, Who You Sent Like Moses". Jewish religious interpretations of loyalty to Hungarian King Francis Joseph. In Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya (eds.): *Religion, Culture, Society 3. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2016. 76–95.; Glässer Norbert: "This Crown Came Down to us from Heaven, God Sent it to you Through us". Neolog Jewish Discourse Traditions on the Coronation of Charles IV. In Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya (eds.): *Religion, Culture, Society 4. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2017. 9–29.

⁷⁰ Glässer Norbert: Állami jelképek – liturgikus környezet. Az integráció útjai a modernizálódó társadalomban izraelita történeti példán. In Oláh János – Zima András (eds.): *Schöner Alfréd hetven éves*. Budapest, Gabbiano, 2018. 125–138.

⁷¹ See Glässer Norbert – Zima András: The Emperor-King's Hungarian Maccabees. The Components of Hungarian Jewish First World War Propaganda. In Z. Karvalics László (ed.): *Information History of the First World War*. Budapest, L'Harmattan, 2015b. 149–168.

⁷² See further Glässer Norbert – Zima András: Konfliktusok, lojalitások és várakozások határán. Az elcsatolt területek megjelenítése a budapesti zsidó sajtóban. In Glässer Norbert – Glässerné Nagyllés Anikó (eds.): *Mózes köztáblái a hármashalmon. Zsidó hagyomány és szimbolikus politika határán*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2015a. 149–189.

themselves was, of course, achievable at most in relation to one another. The elite of the Budapest-based institutional system that came into being under Dualism continued to be sensitive to the affairs of those parts of the institutions that were now beyond the borders. The disannexed areas had different specific gravities in the canon of memory of Hungarian officialdom and of the Jewish denominations. While for the former these were defined by the historical contiguity of the areas and the uniqueness and authenticity ascribed to individual ethnographic groups, in Jewish interpretations they were defined by the depth of the Jewish community's historical memory and the actual proportion of Jews in the population. Thus particular areas, such as Transylvania and Upper Hungary (today's Slovakia) received greater emphasis, while others, for example the Burgenland (today mostly in Austria) and the south Slav areas (today parts of Slovenia, Croatia and Serbia), received less coverage in the newspaper columns.⁷³ The articles on Transylvania in *Egyenlőség*, Budapest's Neolog paper, always followed faithfully the mainstream Hungarian national strategy. The paper vested the Jewry of Transylvania with the same, special and romantic aura as it did the Magyars of the region, emphasizing their exceptional role in the representation of pan-Hungarian interests. At the time Hungarian Jewry joined Hungary's bourgeois community, the valorization of Transylvania fitted well into the (re)discovery of Hungarian folk culture, the slogan of "Hungarian national landscape and national culture".⁷⁴ Israelite images of Transylvania formed during the 1920s were based on those of the Dualism period. "The Jews of Transylvania, however, were already, before the end of the war, one of the most elite strata of Hungarian Jewry, and since Trianon [i.e. 1920 – *trans.*] it has become very significant from the point of view of Hungariandom and Hungarian Jewry alike,"⁷⁵ wrote *Egyenlőség* in January 1938.

The *de facto* situation of the communities beyond the borders was, however, different in each country.⁷⁶ The Jewish communities in the successor states became, definitively, parts of new power realities, institutions, legal and economic structures. It was in these circumstances that they were obliged to establish and operate their own institutional networks and vindicate their interests.

⁷³ Organizational news from the Burgenland region (Hungarian *Őrvidék*) was minimal, e.g. the Orthodox press published only brief reports on the annual general meetings, see: *Zsidó Újság* 4 December 1925. 13. Hírek – Burgenland hitközségei. (News – Jewish communities in Burgenland)

⁷⁴ Pozsony Ferenc: Néphagyományok az Erdélybe irányuló turizmus szerkezetében. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (eds.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. Budapest, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan – Könyvpont, 2012. 667–668.

⁷⁵ *Egyenlőség*, 7 January 1938. 1–2. Európa beleszól a román zsidóüldözés barbár terveibe [Europe intervenes in the barbaric plans of Romania to persecute the Jews].

⁷⁶ See Glässer–Zima (2015a): op. cit.; Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel: *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*. Budapest, Aposztróf, 2013.; Rebekah Klein-Pejšová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana University Press, 2015.

In the duality of martyrologies and declarations of loyalty

The Jewish communities that, with the changes in the borders, found themselves in new empires, experienced simultaneously, on the one hand, conflicts springing from their identification with the Hungarian national ideology and the expectation that they would identify with the new power-nexus and, on the other, the differentiation of Jewish community strategies and the modernized readings of the religious interpretation of their loyalty to the new power in charge. Hence – if we do not place the primary emphasis on the history of institutional changes – we can discern in the Budapest Israelite press close to the various Jewish institutions readings of Hungarian–Jewish martyrdoms alternating with individual gestures that can be contrasted with the new powers’ anti-Semitic activities.

Martyrology as historical experience

The interpretation in Budapest of the Jewish *Lebenswelten* beyond the borders was characterized by what may be called martyrology. Works of Jewish historiography – including Jeffrey Veidlinger’s examples of *Wissenschaft des Judentums* – on the level of the historical analysis of the masses, have for a long time regarded as definitive a view of the religious background that originates in the *diaspora – martyrdom* Memorbuch tradition.⁷⁷ In the martyrology of the Jewish communities beyond the borders, Israelite denominational traditions have fused with contemporary interpretational schemata of national symbolic politics.

Shared martyrdom could also be found in conjunction with the experience of “maimed” linguistic and cultural self-definition. “The Czech government’s unprecedented decision to deprive the wholly Hungarian cities of Pozsony (Pressburg/Bratislava) and Kassa (Košice) of their Hungarian language has been greeted with profound shock. As is well known, the Czech government has utilized the data of the 1930 census, which in these two cities failed to record a Hungarian minority amounting to 20% of the population [...] Reports received by the Hungarian Jewish Union, as the foreign policy representation of Hungarian Jewry, indicate that these 4,000 and 2,000 Hungarians, respectively, are “missing” because the Czech census-takers mandatorily subtracted from the total number of Hungarians 5,423 Jews (in Pozsony) and 6,740 Jews (in Kassa) who speak, read and write in Hungarian,” reported *Egyenlőség* on the treatment of the Jewish denomination as an ethnicity by the Czech tellers.⁷⁸ On Israelite education in Transylvania and the Partium *Egyenlőség* wrote as follows: “In these schools even after the Romanian occupation all the Jewish teachers taught with loyal Hungarian feeling, with zealous attachment to

⁷⁷ Jeffrey Veidlinger: The Jewish Historical and Ethnographic Society. Collecting the Jewish Past. In Jeffrey Veidlinger: *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. The Modern Jewish Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2009. 252.

⁷⁸ *Egyenlőség*, 7 October 1933.1. Pozsony and Kassa [Pressburg/Bratislava and Košice].

Hungarian culture, and solely in the Hungarian language. [...] On all the ancient, occupied lands of Hungary the Jews maintain solidarity with the Hungarians.”⁷⁹

As well as Transylvania,⁸⁰ Upper Hungary (Felvidék, now Slovakia) too appeared as an area of continuing national – and Jewish community – memory. “All of the Jews of Upper Hungary are up in arms about the forcible disbanding of the Neolog Jewish community of Pozsony. The Czech government had the Jewish community disbanded at the instigation of the anti-Semitic agitator, the late Ádám Persián, who had accused the organization’s leaders of being in the service of Hungarian irredentism in cahoots with the Jews of Budapest, and claimed that in their Sabbath prayers they ‘pray for the victory of the Hungarian armed forces.’ Persián had countless Jews imprisoned, dragged through the courts, and his unconscionable denunciations played no small part in the sufferings of Upper Hungary’s Jews.”⁸¹ Persián’s shady past as assistant editor of the Catholic People’s Party daily, *Alkotmány* (*Constitution*),⁸² his role as commissar in the Károlyi government, followed by his emigration to Czechoslovakia, amounted to veiled criticism of Hungary’s political anti-Semitism. Various anti-Semitic journals were mentioned in *Egyenlőség*’s polemics as forums that questioned the loyalty to Hungary of the Jews beyond its borders. “It is only the brutal prejudice of the Hungarian anti-Semites that prevents them from admitting how this movingly unselfish behaviour of the Jews represents such an enormous bulwark of Hungarian politics with respect to Hungary’s future.”⁸³

Between the two world wars on the ruins of Central Europe pride of place was given to ethnic national self-definitions. How the relationship with the ethnicities of the successor states was presented depended largely on the particular new state’s attitude to the Jews. This was also reflected in ethnic, or existential, cultural-missionary interpretations of the conflicts. Initially, in interpretations of revisionism the Jews beyond the borders were counted as Hungarians. This was at odds with ethnic practice within Hungary, which treated Hungary’s Jews as legally constrained by the *numerus clausus* law. The

⁷⁹ *Egyenlőség*, 17 March 1923. 2. Szatmári Mór: Nem szabad a zsidó iskolákban magyarul tanítani [Teaching in Hungarian in Jewish schools has been banned].

⁸⁰ *Egyenlőség*, 13 October 1934. 5. Erdélyi zsidók küzdelme a magyarságért [The fight of the Transylvanian Jews for Hungarianism].

⁸¹ *Egyenlőség*, 28 March 1934. 10. Miért oszlatták fel a pozsonyi neológ hitközséget? [Why was the Neolog Jewish community of Pressburg disbanded?].

⁸² *Alkotmány* was established by a group of conservative aristocrats led by Nándor Zichy and Miklós Móric Eszterházy and in the ecclesiastical battles remorselessly attacked modern social trends and liberal political efforts. In Tibor Klestenitz’s view one of the most important features of the ecclesiastical wars was that the language of public debate became debased. The Catholic People’s Party supported compromise but the Catholic movement was divided along political lines and the paper did not wholly represent either the clerisy or the politically active Catholics. Klestenitz Tibor: *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896–1932*. Budapest, CompLex, 2013. 40., 45–46.

⁸³ *Egyenlőség*, 17 March 1923. 2. Szatmári (1923): op. cit.

contradiction was rapidly registered by Neolog commentators.⁸⁴ Nonetheless, in the Czech context for instance, a number of points in the trilingual (English-German-French) memorandum of the Hungarian Revisionist League were published on the front page of *Egyenlőség* in 1934. Its reasoning was based on the revisionist version of the role Jews played in the earlier discourse on the nationalities [what we would now call ethnic minorities – *trans.*] “We consider it necessary to highlight in the columns of *Egyenlőség* those sections relating to the position of Czechoslovak Jewry, which will illuminate for public opinion how the attachment of the Jewish minorities to the Hungarian language represents such a strong bastion of the struggle for justice for Hungary.”⁸⁵ The editors also ascribed the banning of *Egyenlőség* by the Romanian and Yugoslav authorities to the fact that the Neologs carried a torch for Hungarian interests. “They have thus deprived many thousands of fellow Jews from reading their favourite journal merely because it keeps the flame of the Hungarian spirit burning in Jewry,”⁸⁶ wrote the paper commenting on the news. Neolog publications saw in campaigns in the press in support of racism and anti-Semitism the denial of the Hungarian cultural bonds of the Jews beyond the borders. Between 1937 and 1939 the anti-Semitic and irredentist journals *Magyarság* (*Hungariandom*) and *Új Magyarság* (*New Hungariandom*) devoted numerous articles to decrying the “pro-Hungarian sentiments”⁸⁷ of the Jews of Upper Hungary, as well as the common Magyar-Jewish martyrology that appeared in Israelite publications, too, linked to the *de facto* revision of the frontiers.⁸⁸ *Egyenlőség*’s discourse of apologetics against the newspapers of the extreme right culminated in readings of the Israelite press concerning the (anti-)Jewish Laws and subsequent decrees. These were registered by *A Magyar Zsidók Lapja* as tantamount to a denial by the state legislature that the Jews

⁸⁴ Glässer Norbert – Zima András: Unchangingness In Change. The Changed Self-image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56. (2011), 1. 63–92.

⁸⁵ *Egyenlőség*, 1 September 1934. 1. A zsidó kisebbségek és a magyar nyelv. A Magyar Revíziós Liga emlékirata a zsidó kisebbségek magyarságáról [The Jewish minorities and the Hungarian language. The Hungarian Revisionist League’s Memorandum on the Hungarianness of the Jewish minorities].

⁸⁶ *Egyenlőség*, 17 November 1934. 2. Az Egyenlőséget kitiltották Jugoszláviából [Egyenlőség banned from Yugoslavia].

⁸⁷ *Egyenlőség*, 27 May 1938. 9. Az Új Magyarság tovább rágalmazza a felvidéki zsidóságot [Új Magyarság continues to slander the Jews of Upper Hungary]; *Egyenlőség*, 6 October 1938. 6–7. Nem a nemzet hangja! [It is not the voice of the nation!]; *Egyenlőség*, 20 October 1938. 1–2. Hubay Kálmán képviselő [Kálmán Hubay, M.P.]; *Egyenlőség*, 27 October 1938. 1–2. Minden zsidó: magyarul érez a Felvidéken! [Every Jew in Upper Hungary feels Hungarian!]; *Egyenlőség*, 27 October 1938. 4. Válasz a Magyarságnak [Reply to Magyarság]; *A Magyar Zsidók Lapja*, 9 February 1939. 6. Tiltakozás [Protest].

⁸⁸ *A Magyar Zsidók Lapja*, 30 March 1939. 2. Zsidók a kárpátaljai magyar feltámadásért [Jews for the Hungarian resurrection of Transcarpathia]; *A Magyar Zsidók Lapja*, 31 July 1941. 1–2. A magyar kenyér [Hungarian bread]; *A Magyar Zsidók Lapja*, 28 August 1941. 5. Hírek – Szent István napi istentisztelet a zombori izr. templomban [News – St Stephen’s Day service in the Jewish temple of Zombor].

were part of Hungariandom.⁸⁹ “Never on this soil was Hungarian Jewry an alien body; the foundations of the first Jewish homes were laid at the time of St Stephen, Hungary’s first king. Its situation, fate, and prosperity rose and fell with the times; its loyalty to the country and the people wherein their lives were lived, and with which it fused historically and linguistically, in its traditions and its ideals, has remained unremitting. Even if we look at the history of just the last hundred years, a whole series of examples leap forth documenting the Hungarian worth of the work of the Jews in the field of economics as well as in the cultural sphere,”⁹⁰ came the response, on the threshold of the Shoah, to the narrative⁹¹ of the integrative symbolic politics of the occupation of the homeland (*honfoglalás*) that had developed under Dualism in the form of the theory of the “Khazar”⁹² origin of the eastern Jews.

Throughout the period between the two world wars anti-Semitic discourse in Romania was in the political mainstream. The accusation of disloyalty to the modern nation states was a cliché frequently levelled above all at followers and rebbes of Hasidism. Military service, especially for the Orthodox and the Hasids, in any case presented numerous problems as regards maintaining religious precepts.⁹³ The doubts of the new Romanian rulers and the question of loyalty to the state were reflected in a widely circulated story about the Rebbe of Wischnitz (now Vyzhnytsia, Ukraine) in the second half of the 1920s. “It is well-known that the famed Rebbe of Wischnitz has lived in Nagyvárad (Oradea, now Romania) since the outbreak of war. Recently he was reported to the ‘Siguranca’ (the Romanian secret police) for allegedly trying to persuade the Jewish soldiers who turned to him to desert from the army. In response the Siguranca dispatched two Jewish detectives dressed in army uniform, who wept as they pleaded for advice as to ‘what to do, as they are being treated very harshly in the army.’ The Rebbe reassured them and advised them to obey their superiors blindly and tolerate everything with love, their life would thus improve thanks to the mercy of the Almighty... The detectives then revealed who they were and heartily congratulated the Rebbe. The case was understandably widely noted in the city and occasioned much satisfaction.”⁹⁴

⁸⁹ *A Magyar Zsidók Lapja*, 3 May 1940. máj. 1. Kiméletet... [Spare us...]; *A Magyar Zsidók Lapja* 23 April 1942. 1. A magyar zsidóság [Hungarian Jewry].

⁹⁰ *A Magyar Zsidók Lapja*, 23 April 1942. 1. A magyar zsidóság [Hungarian Jewry].

⁹¹ Varga Bálint: *Árpád a város fölött. Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon*. Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet, 2017.

⁹² Zima András: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19th–20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53. (2008), 2. 243–262.; Konrád Miklós: Zsidók magyar nemzete. A nemzeti múlt zsidó tudományos ábrázolása, különös tekintettel a kazárelméletre. *Századok*, 150. (2016), 3. 631–665.

⁹³ Cf. Bíró Ákos: *Kétfejű sas Dávid pajzsán. Tábori Rabbinátság az Osztrák–Magyar Monarchia haderejében 1914–1918*. Budapest, Gabbiano, 2013. 26–39.

⁹⁴ *Zsidó Újság*, 13 May 1927. 2–3. Nagyvárad levél – A wizensitzi rebbe bölcs előrelátása. – Román korrupció. [Letter from Nagyvárad – The prescient wisdom of the Wischnitz rebbe – Romanian corruption].

Both the Neolog *Egyenlőség* and the Orthodox *Zsidó Újság* regularly reported the anti-Jewish activities of Romanian polity. They emphasized that Transylvanian Magyardom and Transylvanian Hungarian Jewry belonged together, which the Neolog writers presented as an ideal that not even anti-Semitic forces could sever and which had only been strengthened by hard times. The anti-Semitism of these news items had a Romanian ethnic tinge. “An Aknasugatag (Ocna Şugatag, Romania) man called Glück found himself at nightfall in a small village and was obliged to ask for overnight shelter at a peasant’s house. When the peasant’s son came home, he got very angry that they had given shelter to a Jew [...] when the peasant and his wife came out and wanted to wrest the knife out of the boy’s hand [...] in the heat of the struggle the boy wounded his mother. The Jew fled half-crazed with fear and reported the case to the gendarmerie.”⁹⁵

The ethnic Serbians and Magyars in anti-Jewish and anti-Semitic news reports tended to be seen in terms of the social problems of the lower strata, so that their anti-Jewishness was regarded as being treatable by cultural efforts. Mainstream Yugoslav politics also played a role in news reports lacking an ethnic overtone, since anti-Jewishness did not play a part in Serbian national self-definitions. The Israelite press of Budapest reported several charges of blood libel from the Bácska (Bačka, now mostly Serbia) and the Serbian heartlands. Along the river Tisza “200 peasants armed with spades and hoes set off to set the Christian child free. The little boy’s father picked up a club and attacked the peasants as the only way he could hold the crowd back until the gendarmerie arrived, he stopped the crowd and convinced them that they were trying to deprive a Jewish father of his Jewish child. [...] Despite such pervasive stupidity, we Jews, the people of optimism, must continue to hope that surely light will dawn in heads sometime soon,”⁹⁶ wrote the newly relaunched Orthodox press.

In Hungary the Neologs identified, and the Zionist press drew parallels with Hungarian national suffering.⁹⁷ The highlighting of the memory of the common past among the Jews beyond the borders becomes crucial in interpreting it, depending on with whom and in what context and historical consciousness it creates a community. Those Bácska Jews, for example, who followed the Hungarian Israelite self-definition that evolved under Dualism, having been socialized in the times of the Monarchy, retained their Hungarian consciousness and could even be found, for a time, in the ranks of the Hungarian Party (*Magyar Párt*). They played an active role in Hungarian cultural life, following with keen attention the life of the Jewry in Hungary proper. They were bound by tight familial bonds to the Hungarian Neologs. This is well illustrated by cases of compulsory choices and expulsions. The report on 6 December 1934 of the expulsion of leading Neolog Jewish families from the Bácska and the Banat represented a rupture in a series of articles

⁹⁵ *Zsidó Újság*, 13 December 1929. 11–12. Hirek – A halott nagypapa megmenti unokája életét [News – The dead grandfather saves the life of his grandchild].

⁹⁶ *Zsidó Újság*, 30 October 1925. 6–7. Saját tudósítónktól: Jugoszláviai levél. A miniszter felesége, kit zsidónak néznek. Zsidó apa harca a kisfiáért. [From our own correspondent: Letter from Yugoslavia. The minister’s wife, who is regarded as a Jew. A Jewish father’s battle for his son].

⁹⁷ See further Glässer–Zima (2011): op. cit.

detailing the reassuring situation of the Yugoslav Jewry. *Egyenlőség*'s leader was written by the Neolog chief rabbi, Arnold Kiss, whose family was directly affected. "My dear, unfortunate sister, Maria! The fiery train runs with you and your orphaned children into the darkness of night, the grimness of winter – and out there in the distant cemetery on the southern borders of the land, a painful cry rises up from the silence of the grave, the plaint of the dead Jewish priest: – For forty years in this city I have preached the word of God, preached ideals and the love of one's fellow man. I have watered with my blood and tears every rock and stone of this city. – Why have they hounded out my child, my innocent grandchildren?"⁹⁸ Thus ended the words of the chief rabbi of Buda, a teacher at the National Rabbinical Seminary bearing the name of the emperor Franz Josef, whose father, mentioned in the article, was Mór Klein, rabbi of Nagybecskerek [now Zrenjanin, Serbia]. The newspaper told of numerous ruined careers, uprooted elderly folk, families torn asunder, and children forced to flee, ranging from the affluent Jewish citizen, through lost petit-bourgeois lives, to the Orthodox teacher and his family.⁹⁹ The refugees were looked after by the Jews of Szeged and the Jewish institutions of the capital. In a leader for *Egyenlőség*, Leó Buday-Goldberger, as a member of the Upper House, appealed to the topos of shared Magyar–Jewish suffering, continuing to think in terms of the mainstream conception of the nation as manifested earlier, in the Dualist period. "Hatred knows no denominational or, as it is now said, racial differences, and Christians and Jews suffer together in the conflagration of hatred because they are Hungarian. [...] The Hungarian Protestant writers of old, who were so fond of comparing the history of the Magyar nation with that of the Jews and sought consolation in the sufferings of Israel for the sufferings of the persecuted Hungarians, were indeed right. The Magyar soul and the Jewish soul once again meet on the highway of hatred."¹⁰⁰

This narrative remained unaltered even by the fact that the minority policies of the successor states preferred the independent ethnic self-definition of Jewry, in order to cut down the number of Hungarian communities. In terms of news reporting, however, the diasporic martyrology was not limited to the former countries, but also had a perspective on the German and Soviet lands as well as the Holy Land. As regards argumentation, modes of treatment and answers sought, models of a religious nature and those of a modern, politico-legal nature were present side by side, with emphases that differed according to the direction taken, admixing and overlapping. A good example of this is provided by the rabbi of Nagyvárad's commitment to the nation, which, according to the following interpretation by the Neolog Budapest press, overwrote the earlier religious models. "When the 'conquering' Romanian king marched in and had to pay his respects, he [*sc.* the rabbi] spoke in Hungarian and he regularly holds fiery speeches

⁹⁸ *Egyenlőség*, 15 December 1934. 1–2. Kiss Arnold: Miért kergették el őket? [Why were they hounded away?]

⁹⁹ *Egyenlőség*, 15 December 1934. 3–5. Elüzött, szomorú magyar zsidó... [Hounded, sad Hungarian Jew...]

¹⁰⁰ *Egyenlőség*, 22 December 1934. 1. Buday-Goldberger Leó, dr., a felsőház tagja: A nagy tanulság [Dr Leó Goldberger-Buday, member of the Upper House: The big lesson].

in the temple. Hungarian historiography would be at fault if it remained silent about the truth, if it failed to record all of this, in order that it should be remembered for all time and for all Hungarians to learn from it,"¹⁰¹ wrote the Hungarian M.P. Géza Dési, of the Neolog chief rabbi of Nagyvárad, Lipót Kecskeméti.

Gestures of appreciation by kings and heads of state

The majority of news items concerning the relationship between the state and local Jewry related to the existing status quo and the relationship to the Jews of the powers-that-be. The only religious legitimization of the new loyalties to be seen in the press was the Talmudic principle of *Dina demalchuta dina*, the king's law is the law, provided it was not directed against the Jews (*bNedarim 28a* and *bBava Kama 113a-b*), which had already appeared earlier in the public apologetics and advocacy of the Dualist period.

The symbolic gestures of state power, amid the framework of the new successor states, had differing messages in Hungary's Israelite press. For the most part they are to be understood according to the royalist historical model of the allies (Salo Wittmayer Baron, Yosef Hayim Yerushalmi), and the journalists interpreted them as positive examples that could counter anti-Semitism. In addition to news about the British monarchy's court Jews,¹⁰² a significant number of news items were devoted to gestures made towards the Jews living in the disannexed areas by the Serbian royal house in the mid-1930s. The concrete form that this message took from 1933 onwards was the contrasting of the crowned head, who ruled by the grace of the Eternal One and who acknowledged the Jews, with the National Socialist Party, which attacked the Jews of Germany.¹⁰³ Among the Jews of the Voivodina and Croatia who had been awarded the various grades of the order of St Sava there were landowners, factory owners, doctors and lawyers, the philanthropist wives of *grands bourgeois*, rabbis and heads of local Jewish communities.¹⁰⁴ The news items

¹⁰¹ *Egyenlőség*, 10 December 1929. 1. Dr. Dési Géza országgyűlési képviselő: Az erdélyi pogrom: Nagyvárad [Dr Géza Dési, M.P.: The Transylvanian pogrom: Nagyvárad].

¹⁰² E.g. *Egyenlőség*, 27 October 1934. 5. Rotschild sógora az angol királyi ház barátja [Rotschild's brother-in-law is a friend of British royalty]; *Egyenlőség*, 15 December 1934. 13. Az angol főrabbi a londoni nagy esküvőn [kép a díszruha leírásával] [The English chief rabbi attends a big wedding (picture with a description of the wedding dress)].

¹⁰³ *Egyenlőség*, 5 May 1933. 18. A zsidó szolidaritás jegyében. A jugoszláv hitközségek országos kongresszusa [In the name of Jewish solidarity. Nation congress of Yugoslav Jewish communities]; *Egyenlőség*, 23 September 1934. 1. A király barátja: az excellenciás főrabbi. Nálunk nem fog meghonosodni a német antiszemita mozgalom. Látogatás dr. Alkalay Izsák jugoszláv grandrabbinál [The king's friend: his excellency the chief rabbi. The German anti-Semitic movement will not take root in our homeland. A visit to Dr Izsák Alkalay, grand rabbi of Yugoslavia].

¹⁰⁴ *Egyenlőség*, 24 August 1929. 17. Hírek – A cakoveci főrabbi kitüntetése [News – An award to the chief rabbi of Čakovec]; *Egyenlőség*, 6 April 1929. 17. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 21 September 1929. 18. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 26 October 1929. 14. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 14 September

presented such royal endorsements as validation of their work in improving society and accelerating economic development.

News items about the king's Jewish aides-de-camp, his young Jewish consul-general in Uruguay, the chief rabbi who, as a friend of Belgrade, was a regular visitor to the royal household: these all showed an image of successful integration in a monarchy whose relationship with Hungary was conflicted, but the government and the ruler were represented at inaugurations of Jewish institutions, and its Senate had the country's chief rabbi as one of its members.¹⁰⁵ Similar news items appeared in relation to the King of Romania, though in smaller numbers.¹⁰⁶

This phenomenon is more wide-ranging than suggested by Sarah Abrevaya Stein's insightful comment that the Jewish press did not differentiate between secular and religious news items. The question can be understood in light of the intertwining of models of world interpretations, which also characterized other publications of the religious rebirth. While the Neologs preferred legal argumentation and moral responses to interpret the situations Jews found themselves in, the Orthodox regarded World War I as having been brought about by moral decay, while seeing the losses of the territory of historical Hungary as a punishment that could be healed by adhering more strongly to the Jewish fold, thus creating a religious reading of the revisionist agenda.

Into this fitted well, too, the above-mentioned argument of the Hasid rebbe of Munkács in the Budapest Orthodox periodical, whereby the existence of Czechoslovakia was contrary to the divine order. "Every nation has a genius (*sar*) in heaven, which has been ordered to protect it, and no nation suddenly brought into being can survive without having its own guardian angel; a state of this kind will sooner or later break up into its component parts..." he was wont to say. "After the turning point before the semester everyone understood what the great philo-Hungarian chief rabbi Spira z.c.l. [blessed be

1929. 16. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 9 January 1932. 10. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 13 February 1932. 10. Hírek – Kitüntetés [News – An award]; *Egyenlőség*, 23 September 1934. 15. Zsidó élet vidéken – Újvidék [Jewish life outside the capital – Vojvodina].

¹⁰⁵ *Egyenlőség*, 31 August 1929. 16. Hírek – Zsidó főkonzul [News – A Jewish consul-general]; *Egyenlőség*, 16 January 1932. 14. Hírek – Dr. Alkalay jugoszláv főrabbi a szenátus tagja [News – Chief Rabbi Dr Alkalay is a member of the Senate]; *Egyenlőség*, 1 October 1932. 29. Hírek – Az újvidéki zsidó aggokháza [News – The Jewish old people's home in Vojvodina]; *Egyenlőség*, 13 October 1934. 1. Sándor király és a zsidóság [King Alexander and the Jews]; *Egyenlőség*, 20 October 1934. 1. Sándor király halála [The death of King Alexander]; *Egyenlőség*, 27 October 1934. 13. Hírek – Sándor király zsidó hadsegédei [News – King Alexander's Jewish aides-de-camp]; *Egyenlőség*, 10 November 1934. 16. Hírek – Sándor király zsidó orvosa és ügyvédje [News – King Alexander's Jewish physician and Jewish lawyer].

¹⁰⁶ *Egyenlőség*, 19 August 1931. 24. Hírek – A román király látogatása egy zsidó emberbarátnál [News – The Romanian king's visit to a Jewish friend of humanity]; *Egyenlőség*, 19 March 1932. 14. Hírek – Weisz Kálmán nagyváradai textilgyáros kitüntetése [News – Award to Kálmán Weisz, textile factory owner in Nagyvárad]; *Zsidó Újság*, 20 November 1936. 10. Hírek – A szatmári főrabbi és a román király [News – The chief rabbi of Szatmár and the king of Romania].

his true memory!] had said years ago under the Czech régime, and it is widely known that it was in this same Hungarian spirit that he raised his only child and her husband, the current chief rabbi, Baruch Rabinowitz.”¹⁰⁷ Thus was the rebbe, described as a revisionist, quoted in various Orthodox news bulletins.

Multiple binds and changing worlds

Representations in Hungary proper of the communities beyond the borders consisted of interpretations of local events adjusted to the frameworks of Hungarian social discourses and to Budapest Jewish *Lebenswelten*. The multiple binds and conflicts of loyalty gained new meanings in light of the change in the social situation of Hungary’s Jewry. The willingness to make joint cause with the Jews beyond the borders was defined by the self-images of the particular strategies employed. The selective evaluation of the various tendencies in the field of the communal processes beyond the borders was also defined primarily by the strategies represented by the journals that acted as forums for them.

Bibliography

- Abrevaya Stein, Sarah: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2004.
- A király barátja: az exellenciás főrabbi. „Nálunk nem fog meghonosodni a német antiszemita mozgalom.” Látogatás dr. Alkalay Izsák jugoszláv grandrabbinál. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 1.
- A magyar kenyér. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. július 31. 1–2.
- A magyar zsidóság. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1942. április 23. 1.
- A zsidó kisebbségek és a magyar nyelv. A Magyar Revíziós Liga emlékirata a zsidó kisebbségek magyarságáról. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 1. 1.
- „A zsidó szolidaritás jegyében”. A jugoszláv hitközségek országos kongresszusa. *Egyenlőség*, 1933. május 5. 18.
- Az angol főrabbi a londoni nagy esküvőn [kép a díszruha leírásával]. *Egyenlőség*, 1934. december 15. 13.
- Az Egyenlőséget kitiltották Jugoszláviából. *Egyenlőség*, 1934. november 17. 2.
- Az Új Magyarság tovább rágalmazza a felvidéki zsidóságot. *Egyenlőség*, 1938. május 27. 9.
- Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel: *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*. Budapest, Aposztróf, 2013.
- Bíró Ákos: *Kétfejű sas Dávid pajzsán. Tábori Rabbinátus az Osztrák–Magyar Monarchia haderejében 1914–1918*. Budapest, Gabbiano, 2013.
- Bruner, Edward M.: Az etnográfia mint narratíva. In Thomka Beáta (ed.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2000. 181–197.
- Buday-Goldberger Leó, dr., a felsőház tagja: A nagy tanulság. *Egyenlőség*, 1934. december 22. 1.

¹⁰⁷ *Orthodox Zsidó Újság* 10 May 1939. 4. Munkácsi utijegyzetek [Notes on a trip to Munkács].

- Csáky, Moritz – Elena Mannová: *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999.
- Dubin, Lois C.: Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory. *Jewish History*, 28. (2014), 1. 51–81.
- Elüzött, szomorú magyar zsidó... *Egyenlőség*, 1934. december 15. 3–5.
- Erdélyi zsidók küzdelme a magyarságukért. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 5.
- Európa beleszól a román zsidóüldözés barbár terveibe. *Egyenlőség*, 1938. január 7. 1–2.
- Ferziger, Adam S.: *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- Fényes Balázs: Bűn és büntetés paradigmája a rabbinikus hagyományban. In Fényes Balázs: „Őriztétek meg őriztetemet...” *Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*. Budapest, Józsefvev Műhely Kiadó, 2011. 7–41.
- Glässer, Norbert: “Bless Our King, Who You Sent Like Moses.” Jewish Religious Interpretations of Loyalty to Hungarian King Francis Joseph. In Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya (eds.): *Religion, Culture, Society 3. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2016. 76–95.
- Glässer, Norbert: “This Crown Came Down to us from Heaven, God Sent it to you Through us”. Neolog Jewish Discourse Traditions on the Coronation of Charles IV. In Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya (eds.): *Religion, Culture, Society 4. Yearbook of the MTA – SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2017. 9–29.
- Glässer Norbert: Állami jelképek – liturgikus környezet. Az integráció útjai a modernizálódó társadalomban izraelita történeti példán. In Oláh János – Zima András (eds.): *Schöner Alfréd hetven éves*. Budapest, Gabbiano, 2018. 125–138.
- Glässer, Norbert – Zima András: Unchangingness in Change. The Changed Self-Image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56. (2011), 1. 63–92.
- Glässer Norbert – Zima András: Konfliktusok, lojalítások és várakozások határán. Az elcsatolt területek megjelenítése a budapesti zsidó sajtóban. In Glässer Norbert – Glässerné Nagyillés Anikó (eds.): *Mózes kőtáblái a hármashalmon. Zsidó hagyomány és szimbolikus politika határán*. Szeged, MTA – SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2015a. 149–189.
- Glässer Norbert – Zima András: The Emperor-King’s Hungarian Maccabees. The Components of Hungarian Jewish First World War Propaganda. In Z. Karvalics László (ed.): *Information History of the First World War*. Budapest, L’Harmattan, 2015b. 149–168.
- Hírek – A cakoveci főrabbi kitüntetése. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 24. 17.
- Hírek – A halott nagyapa megmenti unokája életét. *Zsidó Újság*, 1929. december 13. 11–12.
- Hírek – A román király látogatása egy zsidó emberbarátnál. *Egyenlőség*, 1931. augusztus 19. 24.
- Hírek – A szatmári főrabbi és a román király. *Zsidó Újság* 1936. november 20. 10.
- Hírek – Az újvidéki zsidó aggokháza. *Egyenlőség*, 1932. október 1. 29.
- Hírek – Dr. Alkalay jugoszláv főrabbi a szenátus tagja. *Egyenlőség*, 1932. január 16. 14.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. április 6. 17.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 14. 16.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. szeptember 21. 18.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1929. október 26. 14.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. január 9. 10.
- Hírek – Kitüntetés. *Egyenlőség*, 1932. február 13. 10.

- Hirek – Sándor király zsidó hadsegédei. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 13.
- Hirek – Sándor király zsidó orvosa és ügyvédje. *Egyenlőség*, 1934. november 10. 16.
- Hirek – Szent István napi istentisztelet a zombori izr. templomban. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1941. augusztus 28. 5.
- Hirek – Zsidó főkonzul. *Egyenlőség*, 1929. augusztus 31. 16.
- Hirek – Weisz Kálmán nagyváradi textilgyáros kitüntetése. *Egyenlőség*, 1932. március 19. 14.
- Hubay Kálmán képviselő. *Egyenlőség*, 1938. október 20. 1–2.
- Jugoszláviai levél (Saját tudósítónktól). A miniszter felesége, kit zsidónak néznek. Zsidó apa harca a kisfiáért. *Zsidó Újság*, 1925. október 30. 6–7.
- Kiss Arnold: Miért kergették el őket? *Egyenlőség*, 1934. december 15. 1–2.
- Kiméletet... *A Magyar Zsidók Lapja*, 1940. május 3. 1.
- Klein-Pejšová, Rebekah: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana University Press, 2015.
- Klestenitz Tibor: *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896–1932*. Budapest, CompLex, 2013.
- Klieber, Rupert: *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*. Wien–Köln–Weimar, Böhlau Verlag, 2010.
- Kocher, Gernot: *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*. München, C. H. Beck, 1992.
- Konrád Miklós: Zsidók magyar nemzete. A nemzeti múlt zsidó tudományos ábrázolása, különös tekintettel a kazárelméletre. *Századok*, 150. (2016), 3. 631–665.
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz, 1996.
- Miért oszlatták fel a pozsonyi neológ hitközséget? *Egyenlőség*, 1934. március 28. 10.
- Minden zsidó: magyarul érez a Felvidéken! *Egyenlőség*, 1938. október 27. 1–2.
- Munkácsi utijegyzetek. *Orthodox Zsidó Újság*, 1939. május 10. 4.
- Nagyváradi levél – A wizensitzi rebbe bölcs előrelátása. – Román korrupció. *Zsidó Újság*, 1927. május 13. 2–3.
- Nem a nemzet hangja! *Egyenlőség*, 1938. október 6. 6–7.
- Pászka Imre: *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Szeged, Belvedere, 2007.
- Pozsony és Kassa. *Egyenlőség*, 1933. október 7. 1.
- Pozsony Ferenc: Néphagyományok az Erdélybe irányuló turizmus szerkezetében. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (eds.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. Budapest, PTE Néprajz –Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan – Könyvpont, 2012. 667–679.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony, Kalligram, 2011.
- Reichensperger, Richard: The Central European “Lebenswelt” and Memory Theory. In Csáky Moritz – Elena Mannová (eds.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, Academic Electronic Press in the Slovak Republic, 1999. 24–44.
- Rotschild sógora az angol királyi ház barátja. *Egyenlőség*, 1934. október 27. 5.
- Sándor király és a zsidóság. *Egyenlőség*, 1934. október 13. 1.
- Sándor király halála. *Egyenlőség*, 1934. október 20. 1.
- Scheiber Sándor: *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája 1847–1992*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1993.
- Szatmári Mór: Nem szabad a zsidó iskolákban magyarul tanítani. *Egyenlőség*, 1923. március 17. 2.

- Sz. Kristóf Ildikó: Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula*, (1998), 1–2. 60–84.
- Tiltakozás. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. február 9. 6.
- Tomisa Ilona: Patrona Hungariae ábrázolások a 16–17. századi főúri hadizászlókon. Különös tekintettel a Fraknói Vármúzeum Zászlógyűjteményének zászlóira Esterházy Pál nádor idejéből (1635–1713). *Ethno-lore*, 32. (2015). 181–218.
- Válasz a Magyarorságnak. *Egyenlőség*, 1938. október 27. 4.
- Varga Bálint: Árpád a város fölött. Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon. Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet, 2017.
- Veidlinger, Jeffrey: The Jewish Historical and Ethnographic Society. Collecting the Jewish Past. In Jeffrey Veidlinger: *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. The Modern Jewish Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2009.
- Zima András: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19th–20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53. (2008), 2. 243–262.
- Zsidó élet vidéken – Újvidék. *Egyenlőség*, 1934. szeptember 23. 15.
- Zsidók a kárpátaljai magyar feltámadásért. *A Magyar Zsidók Lapja*, 1939. március 30. 2.

Emlékek a színérváraljai zsidókról¹

„Álmomban gyakran látom a jégvirágokat a holdfényben megcsillanni a váraljai ablakon.”²

Előszó

Írásomat, sajnos, már irodalomtörténeti jellegűvé vált epizóddal kell kezdenem: hoszszúra nyúlt amatőr futballpályafutásom során 1976 és 1986 között kisebb megszakításokkal nyolc évet játszottam együtt – kispályán – Esterházy Péterrel (1950–2016). A vele kapcsolatos szerteindázó emlékeimet nemrég vettem papírra.³ Ezek egy része arról szól, hogy tudtomon kívül tanúja voltam a „Mester” emblematikus, nimbuszát joggal megalapozó műve, a *Termelési regény (kisszregény)* születésének (Magvető, 1979), amely, tudvalevő, erősen foci-centrikus. S persze magán viseli a jellegzetes, utóbb „árúvédjegy”-nek számító stílusjegyeket: az állandó villódzást, ellenpontozást, a kocsmái anekdoták, focista kiszólások és a filozófiai mélységű elvonatkoztatások laza kevercsét. Mondhatnám, az arisztokrata származás és a kültelki proli-futballistaság senki máshoz nem hasonlító egyvelegét, ami, finoman szólva, nem könnyíti meg az olvasói recepciót. A fordítókat pedig egyenesen kétségbe ejti, hiszen műfordító-tolmács legyen a talpán, aki ezeket a tipikusan „esterházyos” szösszeneteket, különösen a futballbetéteket, „egy az egyben” vissza tudja adni németül, angolul vagy mondjuk franciául, kivált, ha sohase rúgott labdába életében. Ezt onnan tudom, hogy 1984 nyarán, épp a Franciaországban rendezett foci-Eb idején (1984. június 12. – június 27.), egy kiérdemesült dunántúli belügyesből szolid „vállalkozóvá” átvedlett (egyébként kerti bútorokkal kereskedő), csak magyarul beszélő úr magántolmácsaként körülbelül egy évvel 1982/1983-as kutatói ösztöndíjam lejárta után ismét Párizsban töltöttem tíz napot, s kevés szabadidőmben felkerestem francia barátaimat. Egyikük, a breton eredetű Michel Prigent (1948–2017), aki 2015 márciusáig magyar történelmet oktatott a párizsi Keleti Nyelvek Főiskoláján

¹ A *Többes kötésben. Magyar-zsidó múltak és égtájak* c. budapesti konferencián 2018. február 5-én elhangzott előadás szerkesztett és jelentősen bővített változata. A szerző itt köszöni meg unokabátyjának, id. Kálmán Bélának (Színérváralja, 1943. június 10. – Nagybánya, 2020. január 20.), Kálmán Pálnak (Színérváralja, 1949. november 5. –), Nagy Józsefnek és Szmuck Mártonnak az esszé elkészítéséhez nyújtott segítségét.

² Izsák Majsi egyik, Tel-Avivban élő leányának szíves közlése 2008 júniusában.

³ Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” I. Változatok az „aha-élményre”. *Korunk*, 28. (2017a), 10. 89–95.; Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” II. *Korunk*, 28. (2017b), 11. 105–111. Kötetben: Borsi-Kálmán Béla: *Pseudo-fociesszék. Szélfegyverek a futball, a politika és az irodalom forrásvidékéről*. Budapest, L'Harmattan, 2018. 165–226.

(Sorbonne, INALCO), egy vacsora közben a homlokára csapott: „Jé, te focizol is!” Akkor biztosan tudod franciául, hogy mi a *les*, a *megkerülő*s, az *esernyő*, s főként a „kötény” (alagútcse) s társaik... Szó szót követett s kiderült: az idő tájt együtt élt az apai ágon magyar eredetű Sophie Képès írónővel, aki Járfás Ágnes (*EP* későbbi állandó francia megszólaltatója) társaságában épp a *Termelési regény* francia fordításával birkózott. Így esett, mondhatni sorsszerűen, hogy e *terminus technicusok* épp az én „átadásom”⁴ révén kerültek a poétikus című francia változat⁵ „szövegtestébe...”

Aztán a beszélgetés váratlan fordulatot vett: Sophie, megtudván, hogy Észak-Erdélyből, közelebbről a Partiumból származom, s egyik legfontosabb szakterületem épp a mindenkori magyar–román viszony (különös tekintettel a 18–20. századra), elmondta, hogy van egy idős, Párizsban élő nagynénje, Eva Kepes (Budapest, 1913 – Párizs, 1994. június 9.), aki egy Berlinben lehúzott év után 1938-ban került Párizsba, s kisebb megszakításokkal ott is töltötte hátralévő életét. Először táncosnőként, aztán színésznőként, utóbb háromgyerekes csalápanyaként. Majd ötvenéves korában úgy döntött: új életet kezd, elvált magyar férjétől, ecseteket, festékestubusokat vásárolt, és berendezett magának egy kis műtermet a Sorbonne-tól pár lépésnyire fekvő rue Cujas egyik bérházának ötödik emeletén, s attól kezdve egyre-másra alkotta szebbnél szebb vásznait.⁶ Sophie, aki akkor már jól tudott magyarul, s szerette volna kitapogatni családjá magyar felének Erdélybe és a Partiumba nyúló gyökereit, bakfis korában sűrűn kérdezősködött apjától és annak rokonságától, de mintha falba ütközött volna. Választ egyetlen kérdésére se kapott, be kellett érnie elszórt anekdotákkal, amelyek eredetét nem magyarázták meg, sokszor úgy tettek, mintha meg se hallották volna, miről is érdeklődik... Egyedül az excentrikus Kepes Éva volt némileg bőbeszédűbb: tőle tudta meg, hogy a família egyik ága nemesi oklevéllel bír, amelyen ez a felirat áll: *Szinyérváraljai Vári Kepes...* Ezt hitte is, nem is, mindenesetre az előnevet felnőtt fejjel, amolyan légből kapott kitalációnak gondolta, annyit már tudott a magyar történelemről, hogy sok megtollasodott hungáriai polgárcsalád, köztük németek, szerbek, görögök, macedo-románok,⁷ de sok zsidó is a 18. századtól legalább a millenniumi évekig nagy előszeretettel vásárolt magának különféle nemesi címeket és rangokat, természetesen a hozzáillő cicomás előnévvel. Joggal vélhette tehát, hogy a „szinyérváraljai” is ezek közé tartozik.

A „kutyabórt” a saját szemével ő maga sohase látta, nem tudja, hogy nagynénje birtokában volt-e, vagy ő is csak kislány korában hallott róla mesélni, s persze az is kérdéses, nem kallódott-e el időközben... Csupán érdekességként jelezzük: Radnóti Miklós – *Naplójában* – említi felesége, Gyarmati Fanni egyik rokona (Gyarmati Sándor

⁴ Úgy rémlik különben (ellenőrizni, sajnos, nem tudom), hogy az „átadás” szó szerepel abban az ajánlásban is, amelyet az *Együtt vagy külön utakon* (Budapest, Magvető, 1984) című első könyvemhez írt nekem...

⁵ *Trois Anges me surveillent* [Három Angyal vigyáz rám], roman de Péter Esterhazy (Gallimard, 1989, en collaboration avec Agnès Jarfas).

⁶ Forrás: Sophie Képès: Les vie d’Eva. *La Revue des Ressources*, 2011. január 9.

⁷ Lásd erről például: Borsi-Kálmán Béla: *Elvetélt bizánci reneszánszból Nagy-Románia. Egy állam-esszé etnogenezise*. Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2018. (Különösen: 59–136., 189–227.)

bankigazgató) nevét. Figyelemre méltónak nem azt tartjuk, hogy a nagybácsi a Gutmann nevet cserélte föl a *Gyarmatira*, hanem azt, hogy ő is „szinérváraljai” jelzővel (előnévvel?) szerepel forrásunkban!⁸



1. ábra: Egy Kepes Éva-festmény

Forrás: Sophie Képès: Les vie d’Eva. *La Revue des Ressources*, 2011. január 9; (www.larevuedesressources.org)

Szórványos adatok Szinérváralja múltjából

Utólag nem tudom már rekonstruálni, kinek okozott nagyobb meglepetést a párbeszéd: Sophie Képèsnek vagy jelen sorok szerzőjének? Mert, hogy, hogy nem, Szinérváralja – ugyan 1907 óta *Szinérváralja* gyanánt – nem csupán létező valóság, hanem teljes gyermekkoromat éppen ott, ebben a középkori eredetű, valóban festői mezővároskában töltöttem, amelynek remek földrajzi fekvése miatt nyilván nem véletlenül adták hajdan a „héthegyű város”⁹ nevet, s amely egyebek közt Erdősi Sylvester János (1504 körül – 1552), a tudós grammatikus és bibliafordító szülőhelye is. Mint az ma már csaknem köztudott: őt tekintik az első magyar nyelvtan szerkesztőjének, a magyar nyelvtudomány és esszéírás atyjának.¹⁰

⁸ Lásd: Czeizel Endre: *Költők gének titkok. A magyar költőgénuszok családfaelemzése*. Budapest, Galenus, 2001. 174.

⁹ Lásd erről újabban: Sike Mária Márta – Tamási Attila (szerk.): *Szinérváralja. A héthegyű város. Rendhagyó monográfia*. Nagybánya, Genius, 2015.

¹⁰ Sike–Tamási (2015): i. m. 134–144.

Az 1920 előtti Szinérváraljáról s környékéről, valamint annak archaikus vonásokat őrző, mégis polgárisult társadalmáról a szó szoros értelmében festői képet rajzol az 1909-ben szintén ott született, utóbb Désen megtelepedett festőművész, Incze János lenyűgöző önéletírásában.¹¹ A vidék Isten háta mögötti jellegének közvetett (s persze szubjektív) bizonyítéka, hogy az a közeg, amelyet a neves piktor fényképszerű memóriája rögzített az 1910-es esztendőkről, szinte semmiben nem különbözik attól, ami a leendő történész emlékezetében az 1950-es évek állapotaira s kulturális-mentális szintjére vonatkozóan megmaradt. Úgy repült el fél évszázad tehát, hogy alig változott valami, természetesen a főhatalom cserélődéseitől s az Incze által érdekes módon kevésbé érintett romános jelleg erősödésétől most eltekintve.¹² Minderről Incze János így ír:

„Szinérváralja az én gyermekkoromban (1909–1920) nagyközség, Szatmár megye tíz járása közül az egyiknek a központja volt. A középkorban épült várának romjai még jól láthatók ma is a Várhegy oldalában, köveinek java részét elhordták. Kicsi koromban jártunk oda kirándulni, egy-egy nagy terem csupasz kövei még épen állottak, de mindent belepelt a vadvenyige, a sűrű mogyoró és egyéb bokor, tölgy- meg vadcseserznye.

Titokzatos mesevilág vette körül a romokat, egy pajtásom elmondta, hogy az ő apja hason csúszva bebújt a falak alján lévő oduk egyikébe, homályos alagútfélébe ért, ott egy nagy üstöt pillantott meg, csak úgy ragyogott benne a sok arany, de az üstön egy lidérc ült, attól úgy megijedt, hogy többé sosem mert arrafelé menni”¹³ „A Szinér, színes ér névre – folytatja Incze János – [...] Fábián [István¹⁴ tanító] bácsitól hallottam magyarázatot: tiszta színarany ereket találtak itt, mert ez az egész vidék: Tótfalu, Nagy-, Felső meg Kapnikbánya aranyvidék. Asszonypatakának is nevezték, mert a jövedelem mindig a királyi feleségének a tarsolyába folyt [...].

A reformációnak itt nagy múltja volt, nem messze ide Borpatak, Miszt, Mogyorós, Tótfalu: Misztótfalusi Kis Miklós hazája. Szinérváralján – még az ezeröt százados évek első negyedében – született Erdősi Sylvester János. A reform hívei jó ideig nem építhettek templomot, a mostanit is csak a szigorított engedély alapján: a falu végén, ablak, ajtó az utcára nem nézhetett, nehogy az igazhitűek nyugalma vagy jó erkölceiket megrontsa. Sylvester János emlékére szép kőoszlopot emeltek a piacon, kerítésére a vászónarusok rakodtak, párkányán túrós, téfeles [tejfölt áruló] asszonyok üldögéltek.”¹⁵

¹¹ Incze János: *Önarckép azaz lelátás hat évtized tetejéről*. Bukarest, Kriterion, 1982. Különösen 8., 9–47.

¹² Erre persze a cenzúra s az öncenzúra jelensége is némi magyarázatot adhat, hiszen önéletírását Incze 1982-ben, a ceaușescu „aranykor” legsötétebb időszakában publikálta! Szinérváralja román jellegét annál erőteljesebben domborítja ki a következő kiadvány: Claudiu Porumbăcean – Viorel Câmpean – Kereskényi Sándor: *Oameni din Seini* [Szinérváraljai emberek]. Arad – Satu Mare, Editura „Vasile Goldiș” University Press Arad – Editura Muzeului Sătmărean, 2013.

¹³ Incze (1982): i. m. 37. (Ilyesféle legendás elbeszéléseket magam is hallottam kisfiúként. Nagyanyám és Kandó nagynénémék tudni vélték, hogy a szinyéri várromot titkos rejtekhely köti össze a szomszédos aranyosmeggyesi erődítménnyel, amelynek egy szakasza Kiss bácsiék – cipser eredetű keresek- és bognármester – disznóólja alatt húzódott volna... Úgy rémlik különben, hogy Kiss bácsi felesége és Merli Feri bácsi hitvese testvérek voltak, vagyis mindketten zsidó nőekkel házasodtak.)

¹⁴ Fábián István református tanító Fábián György kálvinista egyházi író (1912–1980) édesapja, aki hosszú ideig a *Szinyér* című hetilapot szerkesztette (Porumbăcean–Câmpean–Kereskényi [2013]: i. m. 147.)

¹⁵ Incze (1982): i. m. 37–38.

Sylvester János emlékműve még az én időmben is a református templom temetőkertjében magasodott. Nagy, fekete gránitoszlop volt, amelyről megtudtam, hogy korábban valóban a városka főterén, a piacon állt, és a román megszállás után – az impériumváltozás évadján – került mai helyére.¹⁶



2. ábra: Szinérváralja a két világháború között

Forrás: Az „alanyi történész” – interjú Borsi-Kálmán Bélával. [Ujkor.hu](https://ujkor.hu/content/az-alanyi-tortenesz-interju-borsi-kalman-belaval) (<https://ujkor.hu/content/az-alanyi-tortenesz-interju-borsi-kalman-belaval>)

Megjegyzés: A két világháború között készült képeslap jobb oldalán a színérváraljai katolikus templom látható, a bal oldali templom 1948-ig a román unitus (görögkatolikus) egyházé volt, majd az ortodoxok birtokába került. A két templom közötti épület a magyar tannyelvű általános iskola, amelynek a hátsó felében az 1950-es években az oktatás folyt. (A háttérben a szinyéri várhegy, a katolikus templom előtt pedig a színérváraljai főtér látható.)

De Sophie közléséről akkor csak az jutott eszembe, hogy gyerekként magam is hallottam egy anekdotát, azt hiszem, épp nagyapámtól, akinek borbélyüzlete a Főtéren volt, s amelynek a főszereplője történetesen a Kepes család egyik férfitagja. Az adoma úgy szólt, hogy a szóban forgó Kepes, akinek jól menő ruhaüzlete volt a színérváraljai „City”-ben, az „impériumváltozás” után, talán az 1920-as évek legelején, nagy értékű biztosítást kötött üzlethelyiségeire természeti csapások esetére. Aztán nem sokkal később valóban tűz ütött ki a boltban, minden porig égett, a tulajdonos pedig, akinek keresztnevét sajnos nem rögzítette a memóriám, miután fölvetta a tetemes kárpótlást, örökre eltűnt Szinérváraljáról. . .

¹⁶ Amúgy az Incze família sem számított tősgyökeresnek. Csak 2001-ben tudtam meg, hogy „Az Incze család a Székelyföld valamelyik református vidékéről került ide. Keresztlevelekből látom, hogy szépapám, Sámuel, nagybányai lakos volt, a fia, János – dédapám – a ’48-as háborúból hazakerült Bányára, itt nősült meg, s 1857-ben itt született János fia, az én nagyapám. Kádármesterséget tanult, a szokásos tanulóévek után Nagybányán házasodott össze Smájkovszky Róza felsőbányai hajadonnal. Minthogy a kádárság Bányán nem volt cikk, borvidékre költözött: Szinérváraljára.” Incze (1982): i. m. 8.

A történetnek semmiféle antiszemita kicsengése nem volt, inkább a magyaros-dzsentrizmus jellegzetes megnyilvánulásaként őrizte meg az emlékezet, hogy íme, volt valaki, egy helyi magyar, aki zseniálisan kibabrált a román államhatalommal...

A gyerekkori adoma s utóbb a Sophie *Képéstől* szerzett értesülés nem hagyott nyugodni, ennél fogva az ezredforduló körül, úgy rémlik, 2001-ben vagy 2002-ben, kilátogatam a szinérválaljai zsidó temetőbe, amelynek gondnoka akkortájt történetesen épp egy volt általános iskolai osztálytársnóm, egy Bereczki lány volt.¹⁷ Alig hittem a szememnek: a temető, amely fölött gyerekkoromban a városka legfelkapottabb szánkózóhelye és sípályája volt, legimpozánsabb, fekete gránitból faragott sírköve épp azé a *Kepes* Lajosé, aki a sírfelirat tanúsága szerint valamikor az 1820-as években címeres magyar nemesi oklevelet kapott a korai hungáriai kapitalizmus előmozdítása¹⁸ – az én szóhasználatomban: a „nemesi polgárisodás” – terén szerzett érdemeiért. Egyik leszármazottja, *Kepess* Ferencz [sic!] (1818. november 1. – 1897. augusztus 9.) „malmos és földbirtokos” (neje, *Kepes* Helén százkét éves korában 1912. október 12-én hunyt el).

Kepes Éva tehát nem beszélt a levegőbe!

A szinérválaljai zsidósággal kapcsolatos gyerekkori emlékeimet szintén nagyjából ugyanekkor, 2001 áprilisában – első párizsi kiküldetésem idején – gondoltam alaposabban újra végig, amikor egy Bíró Bélának 1993 karácsonyán adott,¹⁹ s 2002-ben megjelent

¹⁷ Egyébként mindmáig Bereczki Julianna a válaljai zsidótemető gondnoka, akivel 1955 szeptemberé és 1960 júniusa között egy osztályba jártunk a helyi magyar tannyelvű általános iskolában. Szinérválaljára vonatkozóan sajnos szintén igen kevés adatot tartalmaz Kiss Erika Márta: *Erdély zsidó közösségei a kezdetektől napjainkig a temetők tükrében* – (PhD-értekezés.) Budapest, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, 2014 – című, különben kitűnően dokumentált alapos munkája.

¹⁸ Vö. Németh Ferenc: *Zsidó kereskedők szerepe a magyar polgárosodásban. Beszélgetés Bácskai Vera gazdaságtörténésszel. Szombat*, 1991. március 1.

¹⁹ Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns”. *Korunk*, 6. (1995b), 2. 38–47.; Borsi-Kálmán Béla: A „feladat”. *Jelenkor*, 38. (1995a), 3. 264–273.; valamint kötetben: Borsi-Kálmán Béla: *Kihívás és eretnokség – Adalékok a román–magyar viszony történetéhez*. Sepsiszentgyörgy, Kaláka Könyvek, 1996. 96–111.; továbbá Borsi-Kálmán Béla: *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a „nemesi polgárisodás” témaköréből*. Pécs, Jelenkor, 2002. 223–292. Román változatát – a szatmárhegyi születésű Livia Bacăru fordításában – lásd: *Budapesta literară și artistică. Interferențe, identitate modernă, tentația Occidentului*. In Geo Șerban (szerk.): *Caiete Europene – 1998*. București, Editura Univers, 1998. 178–191. Francia nyelvű variánsát *Histoire d'une vie. Quelques idées sur les conditions de formation des intellectuels hongrois originaires de Roumanie à l'époque de Kádár (1962–1989)* címmel – lásd Catherine Durandin (szerk.): *L'engagement des intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et Hongrie*. Bucarest, Institut Français de Bucarest – Éditions l'Harmattan, 1994. 71–80.; illetve kötetben: Borsi-Kálmán Béla: *Liaisons risquées. Hongrois et Roumains aux XIXe et XXe siècles*. Pécs, Éditions Jelenkor, 1999. 280–290.

kötetembe²⁰ is felvett életinterjú korrektúrájának elkészítése közben egyre több részlet jutott eszembe.

A kutatói szerencse is mellém szegődött, mert néhány éve a világhálón szemembe ötlött egy ritkaságszámba menő szakkönyv, amelyben ezt a – a kisváros erőteljes „polgárisulását” igazoló – passzust találtam:

„Szinérváralja jelenleg is úgy társadalmi mint kulturalis tekintetben a legelőhaladottabb magyar mezővárosok színvonalán áll. Székhelye szolgabírósnak, járásbírósnak, telekkönyvi és adóhivatalnak; van állami elemi, továbbá r. kath., g. kath., reform. és zsidó népiskolája, valamint állami leányiskolája és kiseddóvója. Társadalmi viszonyainak fejlettségéről tanuskodnak nagyszámu egyletei, köztük két casinoja; közgazdasági életének elevenségéről pedig két virágzó pénzintézet beszél. Ipari tekintetben különösen említésre és megtekintésre méltó érdekessége *Kepes Sándor andesit és syenit siremlék-gyára*, mely 1891 óta áll fenn²¹ [...]. Állandóan 50-60 munkást foglalkoztat oly vidéken, hol a phylloxera pusztításai következtében az addig szőlőműveléssel foglalkozott nép keresetképtelenné lett [...]. Ez ipartelep készítményei úgy minőségre, mint arra nézve kiállják a versenyt a külföldiekkel [...].”²²

Szinérváralján, ugyancsak a városka dinamikus civilizálódásáról tanúskodva, 1897 és 1944 között még kiadvállalat is működött: Wieder Jakab Könyvnyomdája. Ez adta ki egyebek között dr. Singer Jakab: *Temesvári rabbik a XVIII. és XIX. században* című nevezetes munkáját. Jacob Wieder és fia, Juda műintézménye „1905 és 1944 között 145 héber és jiddis nyelvű kiadványt jelentetett meg” – olvashatjuk a Szinérváraljáról szóló kismonográfiában. Ezzel a teljesítménnyel a „zsidó-nyomda – a máramarosszigeti és a szatmárnémeti héber betűs nyomdák után – a harmadik legnagyobb nyomda volt”²³ a Partiummal és a Bánsággal kiegészült Erdélyben.

Az előadó (egyszersmind az alant következő sorok szerzője) a főntebb rögzített értesülések ellenére is tudatában van annak, hogy úgyszólván lehetetlen küldetésre (*mission impossible*) vállalkozik, hiszen az a zsidó közösség, amellyel kapcsolatos, halványuló

²⁰ Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns” avagy a „feladat” (Bíró Béla beszélgetése a szerzővel). In Borsi-Kálmán Béla: *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a „nemesi polgárisodás” témaköréből*. Pécs, Jelenkor, 2002. 223–292.

²¹ Kepes Sándor „emlék- és sírkögyártó” neve a *Szinérváralja* című kismonográfiában is felbukkan, mint az 1903. szeptember 20-án ünnepélyes keretek között átadott tiszabecsi *Rákóczi-emlékmű* kivitelezője. A korabeli képeslapokon is megőrkített emlékmű lábuzatán ez áll: „Szatmár vármegye / Ugocsa vármegye / Szatmár-Németi szab. kir. város / 1903. szept. 20.” Az alapra ezt a mondatot vészték: „Kepes Sz. Váralja.” Sike–Tamási (2015): i. m. 173–174.

²² Lásd: Palmer Kálmán (szerk.): *Nagybánya és környéke. A Magyar Országos és Kohászati Egyesület első vándorgyűlése alkalmára*. Nagybánya, Molnár Mihály nyomdája, 1894. 15–316. Idézi Borsi-Kálmán Béla: *Zsidók Temesvárott... és széles e világban. Esszék a magyar–zsidó (zsidó–magyar) szimbiozis történetéből*. Budapest, Lucidus, 2014. 303.

²³ Sike–Tamási (2015): i. m. 46.

emlékeit írásba szeretné foglalni, rég nem létezik, tagjai elsöprő többsége az 1950-es, 1960-as évek fordulóján kivándorolt „Palesztinába”. Számuk már a vézskorszak idején jelentősen megcsappant, mert a Szinerváralja és környéke többségében már elmagyarosodott zsidóságát is „1944 tavaszán Szatmárnémeti gettójába szállították, ahonnan őket is Auschwitzba hurcolták”.²⁴ Komoróczy Géza kutatásaiból ismeretes, hogy 1944-ben az orthodox hitközség rabbija Schwarz Ábrahám korábbi borkereskedő volt, összlétszám: 615, „vagyon a volt: zsinagóga, majorsági vágóhíd, rabbi-lakás, metszők lakása, rituális fürdő; a tagok állami vagyoadó-alapja 1.5 m pengő; hitközségi adóbevétel: 23 e pengő, ebből gabella: 5000 pengő, mikve bevétel: 2200 pengő”.²⁵

A két világháború között a kisvárosban igen tekintélyes számban élő, 1930-ban a helyi lakosság 12,92%-át kitevő, csaknem hétszáz főre rúgó zsidóság alig egy töredéke élte túl a megpróbáltatásokat: mindössze körülbelül másfél százan tértek vissza.²⁶

Az életösztön fellángolása, továbbá az újrakezdés s az újabb identitásváltással együtt járó révbeérés reménye, mármint a felködlő új haza – az akkor még állami entitásként nem is létező *Israel* – ellenállhatatlan vonzása azt eredményezte, hogy a túlélő családok úgyszólván mindegyikében 1945 és 1948 között ismét gyermekek születtek – nemzedéktársaim! De szüleik, nagyon is érthetően, *nem* a szocializmust építő „népi demokratikus” Romániában képzelték el jövőjüket: 1953 és 1965 között elsöprő többségük kivándorolt, *alijázott*. Az a néhány család, amely különféle okokból egy darabig még maradni kényszerült, pár évvel utóbb, legkésőbb az 1970-es évek közepén/végén szintén elhagyta szülőföldjét. Mindössze egy most hetven év körüli férfi, Szmuck Márton („Öcsi”) – „Szmuck bácsi”, a mozigépész 1950. szeptember 29-én született fia²⁷ –, továbbá egy szintén vegyes

²⁴ Sike–Tamási (2015): i. m. 47.

²⁵ Láésd *Magyarországi zsidó hitközségek 1944. április. A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán*. I. rész. Adattár (B). Közzéteszi: Schweitzer József, sajtó alá rendezte: Frojimovics Kinga. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1994. A szerző itt mond köszönetet Komoróczy Gézának e-mailben érkezett értékes kiegészítéséért.

²⁶ Sike–Tamási (2015): i. m. 47. Szilágyi Béla 2001-es, pontosabb adatai szerint 1910 körül Szinerváralja 5360 főnyi összlakosságából nem kevesebb, mint 634 lélek tartozott az izraelita felekezethez (11,8 %). Ez a szám (arány) az 1930-as román népszámlálás kimutatása szerint 663-ra, vagyis 12,92%-ra emelkedett, miközben az összlakosság létszáma valamelyest csökkent. Lásd: Szilágyi Adalbert-Béla (szerk.): *Szinerváralja*. Sárvár–Szinerváralja, az RMDSZ Szinerváraljai Szervezete, (é. n.) 12.

²⁷ A máramaroszi gettói eredetű Szmuck Adolf (1898–1965) családja, akárcsak a Friedmann Szedré, elpusztult Auschwitzban, ezért ő is újránősült, második házastársa ugyancsak keresztény nő volt. Az öreg Szmuck megtagadta, hogy bármit is mondjon Márton fiának az átélt szörnyűségekről, aki azt is csak apja halála után tudta meg, hogy Sz. Adolfnak volt egy „balkézről” való másik keresztény családja is három gyerekkel, akikkel semmiféle kapcsolata nincs, azt se tudja, hogy alijáztak-e vagy Romániában maradtak. Szmuck Márton kivándorlási kérelmét az 1960-as évek közepén – valószínűleg azért, mert édesanyja nem volt zsidó – a nagybányai izraelita hitközség nem támogatta. Akárhogy történt is, meghasonlott felekezetével s ezért maradt szülőföldjén. Ő ugyan csak környékbeli településről, Vámfaluból származó keresztény magyar nőt vett feleségül. Három fiúgyereke közül az egyik a román hadsereg jelenleg Bukarestbe vezényelt deszantos tisztje, aki egy ideig az USA-ban is szolgált, az ottani NATO-központban. Egy másik fia Chicagóban tart fenn

házasságból származó, immár szintén idősebb hölgy²⁸ maradt hírmondónak Váralján, no meg az impozáns, lepusztult állapotában is fenséges zsinagóga, s a gyönyörű fekvésű zsidó temető a szinyéri várrom alatt húzódó, ma is többségében református magyarok által benépesített Közpatak szájánál.

Az önként vállalt feladatot tovább bonyolítja, hogy az emlékezőnek nincs zsidó tudata, felmenői egy római katolikusnak keresztelt dédanyát²⁹ leszámítva kivétel nélkül kálvinista hitben élték le életüket. Olyannyira, hogy a Kálmán család első diplomása, apám,³⁰ 1933 és 1940 között a híres nagyenyedi Bethlen Kollégium növendéke volt,³¹ s kántortanítói oklevelét csak azért nem vehette át 1941 júniusában az enyedi *Alma Mater* dísztermében, mert a történelem az 1940. augusztus 30-i bécsi döntés képében „közbeszólt”, s a végzős osztályt a kolozsvári római katolikus tanítóképző fogadta be. Az anyaintézmény s a végzősök egy életen át melengetett tengernyi emléke³² viszont sok tízezernyi ott rekedt magyarral együtt Dél-Erdélyben maradt...

További nehézséget okoz az emlékező számára, hogy Incze János színérváraljai születésű, híres festőművész már említett, de csupán kevesek által forgatott emlékiratait, egy, az új ezredforduló körül publikált füzetet,³³ valamint a már többször is idézett kismonográfia adatait leszámítva tudomása szerint nem született olyan irodalmi vagy történelmi értékű munka, amely *kizárólag* a színérváraljai zsidóság történetét tekintette volna tárgyának. Ez a megállapítás még inkább vonatkozik a fentebb már szintén említett román nyelvű életrajzi összefoglalóra, amely a kisvároshoz kötődő neves zsidó vagy részben zsidó eredetű személyiségek közül mindössze Szende Pál életútját tünteti fel.³⁴

autóalkatrészekkel kereskedő céget, míg a harmadiknak, a legfiatalabbnak Nagybányán van jól menő, hűtőgépekkel kereskedő kisvállalata. A szerző itt fejezi ki köszönetét Szmucl Mártonnak korábbi értesülései pontosításáért.

²⁸ A családját a holokausztban elvesztő, ezért újra nősülő Friedmann Szender bácsi, a tímár 1952-ben született leánya, Rózsika, aki a már a 19. század végére teljesen megmagyarosodott színérváraljai katolikus sváb közösségből származó Czeiszperger (Zeisperger) Józsefhez – szintén egykori osztálytársam – ment feleségül.

²⁹ Nábrádi Móricz Ottilia (1858–1910 körül) dédapám, Kálmán Ferencz hitvese és atyai nagyapám, id. Kálmán Béla (Fehérgyarmat, 1887 – Szinérváralja, 1963) édesanyja.

³⁰ Kálmán Béla György (Szinérváralja, 1920. február 18. – Verőcemaros, 2000. december 5.).

³¹ Akárcsak pár évvel korábban Incze János is. Vö. Sike–Tamási (2015): i. m. 113.

³² Apám óriási mennyiségű fényképet őrzött az aranykorként megélt enyedi diákevekből, amelyeket gyakran mutogatott két kiskamasz fiának az 1950-es évek vége felé. Jószerével nem is igen tudott másról beszélni. Ez az alapja az én szintén csupán *másodlagos* Erdély-tudatomnak, hiszen 1970 nyaráig – egy 1958 januárjában megtörtént háromhetes szovétai pionírtáborot leszámítva – sohasem jártam Belső-Erdélyben.

³³ Szilágyi (é. n.): i. m. 3–54.

³⁴ Porumbăcean–Câmpean–Kereskény (2013): i. m. 67–69. A váraljai zsidóságról és templomáról mindössze a következő mondat emlékezik meg: „Abban az időben [értsd: az 1950-es években] Szinérváralján több zsidó család lakott a központban és a Vasút utcában. Az utóbbiban állt az impozáns zsinagóga, amely szombatoként tele volt mőzeshitű imádkozó emberekkel.” Porumbăcean–Câmpean–Kereskény (2013): i. m. VI. Szmucl Márton az én emlékeimmel is megegyezően úgy tájé-

Így saját, nem túlságosan szerteágazó kutatásain kívül jobbra ismét csupán gyermekkori emlékeiből meríthet.

Szilánkok egy „primer szocializáció” előtörténetéből

Első, zsidókkal kapcsolatos élményeimet nemigen tudnám konkrétan felidézni, hiszen egy felcseperedőben lévő gyermek mindent természetesnek talál, meg sem fordul a fejében, hogy esetleg nem egészen az. Egy ilyesfajta bizonytalan emlékfoszlány a nagybányai kórházhoz fűződik, ahol öt éves koromban, valamikor 1953 tavaszán, egy román sebészorvos kivette a mandulámat, s körülbelül tíz napot felnőtt nők között, egy kórteremben töltöttem. Anyám persze mindennap meglátogatott, s ilyenkor kivitt a folyosóra, ahol egy alkalommal egy mélyedésben egy másik kis páciens tartózkodott, szintén a mamájával. Mi ketten nagyon közel ültünk le hozzájuk, így akaratlanul kihallgattuk beszélgetésüket. Természetesen semmire sem emlékszem, mi hangzott el közöttük, de a nagyjából velem egyidős kisfiú beszédstílusa, szófordulatai, hanghordozása szokatlannak, egyszersmind nagyon okosnak és vonzónak tündek számomra. Az észjárása és éneklő hangsúlya volt számomra megkapó. Arra is határozottan emlékszem, hogy átfutott rajtam: de jó volna, ha egyszer én is ilyen „intelligens” lehetnék! Utólag azt gondolom, noha semmilyen „bizonyíték” nem áll róla rendelkezésemre, hogy anya és fia a kivándorlásra (alijázásra) készülő nagybányai magyar zsidó közösséghez tartoztak. Aztán, nagyjából ugyanebből az idősíkből felrémlik nagyapám, idős Kálmán Béla (nyugalomba vonult borbélymester) alakja, aki a hagyományos viseletben lévő fekete kalapos sakterral beszélget séta közben az utcán 1952–1953 körül, nyilván a „nagypolitika” idáig, Máramaros tartomány eldugott zugáig leszüremelő „aktuális” eseményeiről. Vagy egy másik emlékszilánk: valamelyik nagyobb zsidó ünnepkor a sakter³⁵ egyik, valószínűleg szatmári előljárója meglátogatta a színérváraljai hitközséget, és a két tekintélyes férfiú kora délelőtt a zsinagógába készülődvén a hat-hétéves kisfiú ámuló szemei előtt ruhakefével éppen a kemény karimájú kalapot dörgöli, ám oly módon, hogy közben tar koponyáját egy-egy nagyobb, négy sarkán megcsomózott zsebkendőből rögtönzött fejfedővel takarja, hogy e röpke pillanat alatt se sértse meg

kozott, hogy a zsidó templom az 1950-es években mindig megtelt sábesz és főként a nagyobb ünnepek idején. (Emiatt sokáig azt gondoltam, tévesen, hogy a váraljai zsidóközösséget viszonylag kevés veszteség érthette a Shoá idején. Ennek, sajnos, az ellenkezője volt igaz!)

³⁵ Héberül a metsző: שחט *sochét* „vágó”, tehát nem egyszerűen a zsidó hentes/mészáros, régiesen: kaszab. Most jutott tudomásomra, hogy van egy enyhe pejoratív értelme, a „metsző” elfogadottabb. Általában, mint a Shoá miatt „lefokozott” váraljai hitközség esetében (hiszen 1944 után már nem neveztek ki ide rabbit!), egyéb hitközségi funkciót is betölt, például vallási felügyelő; olyan istenfélő, hívő ember, aki ismeri, betartja – és betartatja – a törvényeket, szabályokat. Ezenkívül ismeri az állatok felépítését, szigorú vizsgát tesz le, megfelelő rabbinátusi bizonyítvánnyal rendelkezik. Tehát komoly, bizalmi feladatot lát el. Mindez teljes mértékben illett az idős Laufelre!

a rituális előírásokat. Ennek rögzítése nyilván azért volt lehetséges, mert mi mindössze kétháznnyira laktunk a sakteréktől...³⁶

Ehhez tartozik az a reminiszcencia is, hogy a sakter egy udvar végi terebélyes fa alatt felhúzott drótra akasztva vérezteti ki a borotvaélesre fent késsel elmetszett nyakú baromfit, legtöbbször libát, nehogy „tréfli”, hanem szertartásosan „kóser” legyen...

Ezeket a kifejezéseket nagyanyámtól, Kandó Ilonától tanultam el, aki 1895-ben születvén a 20. század elején számos nemzedékéhez tartozó zsidó lánnyal együtt járt a természetesen magyar tannyelvű váraljai elemi iskolába, s többségükkel életre szóló barátságba került. Legközelebbi barátnője a színérváraljai római katolikus vallású órás, Merli Feri bácsi felesége lett, vagyis a természetes keveredés a 20. század első évtizedében már megindult a két felekezet és etnikum között, s a baljós 1930-as, 1940-es években is folytatódott: ismerőseink közül a veretes dzsentri családból származó katolikus vallású Balogh Istvánnak is zsidó származású felesége volt, egyik osztálytársam, a velem épp egy napon született, igen csinos Balogh Zsuzsi elegáns édesanyja, „Mira néni”... és a sor nagyobb „minta” – alaposabb kutakodás – alapján nyilván itt nem érne véget!

S ugyancsak nagyanyám „világosított fel” arról is, hogy miért olyan szomorú a szeme több általam ismert zsidó gyerekeknek (különösen Friedmann Andornak): Kandó Ilona, aki viszonylag gazdag könyvtárat³⁷ örökölt apjától, Kandó Sándor hajdan Boszniát is megjárta borbélymestertől, és „váraljai úrinőként” elég sokat olvasott, szó nélkül a kezembe

³⁶ A közvetlen szomszédok mindkét oldalon románok voltak: jobbra *Sásáranék*, balra a *Mádäian* család. Az öreg Sásáran bácsi azért is nevezetes személyiség volt, mert ő ült rendszeresen Szent Mihály lova – a gyászkoCSI – bakján, amelyet az udvar végében tárolt. Egyébként a Sásáran familia minden tagja, kivált az apámmal egyidős három gyerek tökéletesen tudott magyarul (a később Zsombolyára költözött Cornel bácsi volt apám egyik legközelebbi román barátja), *Mádäianék* viszont csupán törték a korábbi főhatalom nyelvét, akárcsak a távolabbi két szomszéd család, *Marinescuék* és *Dané*. Mindkettőben volt egy-egy nálam körülbelül két évvel idősebb fiúcska: ha jobban belegondolok, épp Dan „Bebi” lehetett első „romántanítóm”, hiszen egy árva szót se tudott magyarul, akárcsak a *Sasáranék* hátsó udvarán, egy eléggé rossz állapotban lévő házikóban lakó Lenghel [Lengyel?] család „Dumi” (Dumitru) nevű, szőke hajú, kék szemű kislánya. Ők is magyarul nem beszélő zsidók voltak, sajnos nem emlékszem, honnan vetődtek Színérváraljára. Úgy tudom, 1954 körül Nagybányára költöztek – soha többé nem találkoztunk...

³⁷ Ebben Petőfi, Ady és József Attila összes költeményein, Jókai, Mikszáth számos művén kívül megvolt Herczeg Ferenc *Pogányok* című regénye is, továbbá egy díszes, hártypapíros Rákóczi-album, Kogutovicz Manó és Kogutovicz Károly földrajzi és történelmi atlaszai, valamint a *Tolnai Világtörténelme* első, tízkötetes (1908–1912) kiadása (Magyar Kir. Közlöny, Pallas Nyomda), a Barátosi Balogh Benedek által jegyzett, megkapó fényképekkel és rajzokkal illusztrált *Séta a világ körül* című etnográfiai összefoglalóval együtt. (Mivel ezt is ugyanazon kiadó vállalat gondozta, és borítója sem igen különbözött a többi kötetétől, a legutóbbi időkig tévesen azt hittem, hogy ez csak amolyan „ráadás”, a XI. kötet, s nem önálló munka! Ez azért történhetett így, mert 1962. július 10-i áttelepülésünk zaklatott pillanataiban két sebtében összerótt faládba gyömöszöltük be szerény ingóságainkat, s abba a Kandó Sándor és Kandó Ilona által gyűjtött könyvek szinte egyetlen darabja se fért be... Helyben maradt rokonaink hordták szét.) Halkan megjegyzem: e könyvtár 1956 és 1962 közötti mániákus olvasgatása nélkül aligha lehetett volna történész belőlem...

nyomott egy *Halálgyár* című, közepes vastagságú, fekete borítós könyvet, amelynek szerzőjére nem emlékszem, tartalma viszont örökre „bevésődött”. Annál is inkább, mert esténként, elalvás előtt, ebből olvasott fel rendszeresen nagyapánknak, aki egy rosszul sikerült szűrkehályog-műtét miatt már csak a nagybetűket tudta kisilabizálni. Így Pali öcsémrel elsörnyedve hallgattuk – a mi közös „szelongunk” is ugyanabban a hálószobában lévén – a borzalmak szakszerű taglalását. (Most, írásomat átolvassva jut eszembe, hogy nagyanyánk egyszer beszélt egy nagyon okos zsidó intellektüelről, aki, valószínűleg az 1920-as évek elején, de lehet, hogy pár évvel később, a „kommunizmus”-ról meg a „cionizmusról” tartott szűk körben előadást. Sajnos nem tudom felidézni, hogy maga is ott volt-e, vagy valamelyik barátnőjétől vette hírét... S persze azt sem tudom már, hogy nevet említett-e egyáltalán.)

Akadnak persze más emlékfoslányok is: az 1950-es évek elején-közepén előfordult néha, hogy egy-egy, főként zsidók által lakott bérházban összegyűlt néhány család vagy baráti kör, s ilyenkor késő éjszakáig áthallatszott a zeneszó, meg a *Geschäft* módozatairól való vitatkozás, talán táncoltak is, mindenesetre eléggé hangosak voltak. Nagyapám kommentárja: „Már megint dajdajoznak!” Ezt a kifejezést se előtte, se azóta nem hallottam, talán ezért is rögzült memóriámban, a hajdani lengyel kisvárosok gettóinak hangulatát idézi föl tudatomban, meglehet, tévesen,³⁸ ahonnan a váraljai zsidók elődei is érkeztek mintegy kétszáz esztendővel korábban, lehet, hogy némely családok még hamarabb.³⁹ Egyébként előítéletes tartalmú megjegyzést nemigen tettek előttünk,⁴⁰ gyerekek előtt: a „seftelés”-nek volt ugyan némi negatív konnotációja, de legalább annyi elismerés is volt benne a „zsidók” életrevalóságáról, akárcsak apám vissza-visszatérő jelzője egy-egy gyerekkori zsidó cimborájáról, miszerint az illető – úgymond – „nagy Macher”...⁴¹ Az egyetlen neheztelő megállapítás, amelyet kicsi koromban hallottam, arra

³⁸ Most tudtam meg: a pészáhi széder este egyik legszebb és legnépszerűbb dala a „*Dájénu*”, ami körülbelül annyit tesz: „már ez is elég lenne nekünk...” Ezt a dalt együtt éneklük a gyermekek és az öregek. A dal refrénje: „*dájénu*”, amit többször egymás után ismételve énekelnek, körülbelül így: „*dáj-dáj-énú, dáj-dáj-énú, dáj-dáj-énú, dájénu, dájénu*”. Mivel maga a szédervacsora már szigorúan napnyugta után zajlik, ezért ezt a dalt késő este, kora éjszaka énekelte a család, együtt. Az éjjeli csöndben a szöveg természetesen kihallatszott a vidéki zsidó házakból.

³⁹ Sike–Tamási (2015): i. m. 45.

⁴⁰ Csupán egyre emlékszem: nagyanyám, ha valami csúnyát akart mondani valamelyik zsidó barátnejáról, időnként kicsúszott a száján a „rűfke” szó... De arról nem tudok, hogy bármelyikükkel is haragban lett volna. A másik, a váraljai magyarok körében közszájon forgó népi bölcsesség úgy hangzott, hogy a zsidók általában értelmeseek, gyors észjárásúak, de ha – igen ritkán – buták, akkor nagyon...

⁴¹ Azt hiszem, ugyanebben a jelentéstartományban értékelendő a főntebb felidézett váraljai Kepes-anekdota is, amelyet családi és baráti körben több variációban is hallottam, annál is inkább, mert Kálmán nagyapám borbélyműhelye valószínűleg nem lehetett túl messze a lángok martalékává lett legendás ruhaüzlettől. Ellenben egy ugyancsak apámtól származó emlékfoslány némileg disszonánssabb tartalmú: egyik gyerekkori zsidó pajtása, akivel bizalmas viszonyban maradt felnőttkorban is, s akinek a nevét sajnos nem jegyeztem meg, *egyedül* élte túl az auschwitzi halálgyárat, minden családtagja s szinte teljes rokonsága „gázban illant el” (Tóth Imre kifejezése!). Apám, egy kicsit ügyetlenül,

vonatkozott, hogy 1920 után szinte minden zsidó család román iskolába járatta gyerekeit. A helyi magyarok ezt, tévesen, leválási, távolodási szándék gyanánt értelmezték.⁴² De ez kevésbé volt elítélő, mint ama magyar famíliák esetében, akik – mint ez több osztálytársammal 1959-ben megtörtént – az ötödik osztálytól kezdve szintén román tagozatra írárták csemetéiket...

Számomra különösen szívet melengető módon az 1920-as évek elején Inczéék is a zsidó negyedbe költöztek, az állomásra vezető Vasút utcában, leánykori nevén Árpád úton laktak, a zsinagóga közelében, de azzal átellenben, közelebb a főtérhez.⁴³

Incze János (ritkának minősítve őket) a következő színérváraljai zsidó családokról emlékezik meg: Ickovits, Katz, Lebovits, Rapaport, Zimmel, említi a nevezetes színérváraljai szeszgyár tulajdonosa – „Klein Lébus bácsi” – nevét, valamint a *heider* (héder)⁴⁴ tudós zsidó tanítója – „Groszmann bácsi” – rokonszenves portréját is megfesti. Gyermekkori zsidó játszótársai közül az alábbiakat veszi lajstromba: Ickovits Hersu, Grósz Samu, Izsák Majsi, Lóvi Icíg.⁴⁵

de őszintén rákérdezett: – *Miért jöttél vissza?* A válasz: – Örökre elmegyek innen Izraelbe, de előtte bosszút állok a fasisztákon! (Alighanem ő volt az, aki egy másik adoma szerint a városházán egy szovjet katonatiszt mellett ülve – immár a Román Kommunista Párt tagjaként – az igazoltatáskor úgy jelezte a „problémás” eseteket, hogy az asztal alatt rálépett a tiszt lábára...) A gyermekkorát Szatmáron, egyetemista éveit Kolozsvárott töltő, oktatói pályáját Bukarestben kezdő és Regensburgban befejező, magát szerényen „matematika történész”-nek nevező Tóth Imre (Szatmárnémeti, 1921 – Párizs, 2010) édesapja, még Róth néven, a *k. und k.* hadsereg egyik legkiválóbb lovastisztje volt, s szolgálatai „jutalma” azonos volt a többi hatszázvalahányezer magyar zsidóéval: „[...] apám hatott rám a legmélyebben, a legmaradandóbban. Apám kabalista volt. Gázban illant el. Itt van eltemetve bennem. Örökké égő nyílt seb. És nem is akarom, hogy begyógyuljon.” Lásd: Staar Gyula: Interjú Tóth Imrével. In Tóth Imre: *Isten és geometria*. Budapest, Osiris, 2000. 452.

⁴² Ez, sajnós, tényleg bekövetkezett, de csak a Shoá után. Vagyis az 1920 után megbicsaklott és elbizonytalanodott magyar (nemzet)tudat ez alkalommal (is) összekeverte az okot az okozattal...

⁴³ Az én emlékeimben azonban *nem* ez volt az Incze-porta. Az Incze János édesapjának második házasságából született három gyerek egyike, az apámmal körülbelül egyidős Incze Sándor kertészete a Szinyér-patak partján, valószínűleg a család valamelyik ágának egy régebbi ingatlanján üzemelt. Apámék jóban voltak a másik két testvérrel (Ferivel és Mancival) is, nyilván hallottak az időközben híres mesterré érett – a román művészettörténetben *Ioan Incze-Dej* néven jegyzett – Jánosról, én azonban csupán bukaresti kultúrtnácsos koromban (1990. október 25. – 1995. június 15.) szereztem tudomást létezéséről. Imént szóba hozott önéletírása pedig csak 2000 decemberében elhunyt apám könyvtárának rendezése közben került a kezembe, így becses adatait először a fentebb említett Bíró Béla által 1993 karácsonyán készített interjú jegyzeteiben hasznosíthattam.

⁴⁴ *Chéder* (eredeti jelentése: szoba): elemi iskola, ahol a kisgyermek a zsidóság alapismereteit sajátítják el (héber olvasás, írás, a Szentírás és a zsidó vallás legelemibb tudnivalói).

⁴⁵ Incze (1982): i. m.



3. ábra: Az 1904-ben épült zsinagóga mai állapotában

Forrás: Szinerváralja–Nagybánya.ro (www.nagybanya.ro/lap/szinervaralja)

Mi a zsidó templom közelében laktunk, alig pár háznyira balra tőle, ugyanebben az irányban pedig a harmadik szomszédunk a Bukovinából a II. világháború után odakeveredett s ennél fogva magyarul nem is beszélő Laufel(d) család volt: a nagy szakállú, keménykalapos sakter, parókát viselő s körmét péntekenként rituálisan tövig levágató felesége, valamint két, nagyjából velünk egyidős, folyton mosolygó gyermeke: Ruhi nevű leánya és Bertalan („Berci”)⁴⁶ nevű fia, Pali öcsém legjobb barátja, akivel magyar–román keveréknyelven érintkeztek, következésképpen egyikük sem tanulta el tökéletesen a másik anyanyelvét. Én viszont kizárólag románul beszéltem velük. Utólag azt hiszem, büszke lehetek arra, hogy az asszír uralkodókra emlékeztető, mindig szertartásos öltözetet viselő, rendkívül jólelkű öreg Laufel gyakran behívott dolgozószobájába, és a Talmud titkaiba igyekezett bevezetni, tudván, hogy fiával ellentétben amolyan könyvmoly vagyok. Idővel pedig valódi „sábesz gojok” lettünk náluk: én cipeltem fel öcsémmel a padlásra – „dagadt ruha” gyanánt – nagyobb ünnepek előtt a háztartási edényeket, s hébe-korba ugyancsak az én tisztem volt a kopaszra nyírt háziasszony vörös színű parókájának elvitele a Fötéren üzemelő fodrászatba. Azt utólag nem tudom hitelt érdemlően megállapítani, hogy rajtuk kívül kik voltak vallásosak a váraljai hitsorsosok közül (a szülők és nagyszülők nemzedéke biztosan, a mi korosztályunkból talán már kevesebben), de az bizonyos, hogy, papíron legalábbis, mindenki az ortodox felekezethez tartozott. Erre utal az a jelenet is, amelyet szintén Pali öcsém osztott meg velem: hat-hét évesnél nem lehetett több, amikor egyedül hazafelé tartva a zsinagóga előtt megállította két szakállas, pajeszos zsidó ember, felszólították, hogy menjen be velük a templomba, ott a hónaljánál fogva megemelték, és megkérték, hogy pattintsa vissza a biztosítékot a zsinagóga villanyáram-ellátását szabályozó szekrénykében... (Jut eszembe, ez a sakteréknél is rendszeresen megtörtént: mi kapcsoltuk fel *post festa* a villanyt!)

⁴⁶ Ma is a fülemben cseng mélyen zengő basszus hangja, ahogy gyermekeit szólongatja: „Ruhele!” Boabi vagy Berciku!

Ugyancsak a mi utcánkban, a „magyar időben” Árpád utcában, a később *Strada Cuza Vodára* átkeresztelt „Vasút-utcában” további zsidó-magyar (magyar-zsidó) családok éltek: három, egymással rokonságban lévő Friedmann família, Ervin, „Baburi”, illetve Andor nevű gyermekeikkel, meg Friedmann Szender bácsi, a tímár.

Kicsit odébb az állomás fele Farkasék laktak, átellenben Judovicsék két, körülbelül velünk egykorú fiúgyerekekkel. Az idősebb, elálló fülű, tömzsi, kedves arcú, szemüveges, „Cuni” becenevű fiú Kolozsváron végezte el az orvosi egyetemet, míg öccse, Jeruzsálem rendőrfőnökeként még ötvenéves kora előtt, a fáma szerint tábornoki rangban, szívrohamban fejezte be hányatott életét.⁴⁷ Többet sajnos nem tudok róluk, de velük kapcsolatos egy elmosódó emlékem, amely valamit azért elárul arról, hogy a román-magyar együttélés bonyodalmai a mi gyermekkorunkba is „begyűrűztek”, bármennyire is szeretnénk azt idillikusnak – a megszépítő messzeség jótékony hatására is – elgondolni. Ez abban nyilvánult meg, hogy egy ízben, úgy rémlik 1958-ban, vagy egy évvel később a Vasút és a Balta utcában⁴⁸ lakó gyerekek a nemzeti/nemzetiségi törésvonal mentén összecsaptak egymással. Persze a perpatvar távolról sem volt véresen komoly, de egyikét pofon azért elcsattant, s némi valagba rugdosások is megestek, a kölcsönös verbális sértegetések pedig nehezen tűrik a nyomdafestéket.⁴⁹ Utólag is szimbolikusnak tartom, hogy a magyarok és a magyar-zsidók egy „táborba” kerültek, jóllehet a zsidó gyerekeknek jócskán lehettek jogos fenntartásaik velünk, az előző „levitézlett” magyar államhatalom ez esetben ártatlan örökösivel szemben. A „főhadiszállás” Judovicséknál volt. Akkor jártam először és utoljára náluk. Az „összejárás” különben nem nagyon volt szokásban, rajtuk – s persze a sakteréken – kívül csak az egyik Friedmann család házában fordultam meg Pali öcsémmel együtt, de ott többször is. Olyannyira, hogy a konyhájukban a főzéshez előszeretettel használt fokhagyma erős illata örökre az orromba ivódott.⁵⁰ Ezzel kapcsolatos a következő történet is, amelyet ugyancsak Kálmán Pál osztott meg velem: ő nem csupán Laufel Bercivel, hanem Friedmann Baburival is nagyon jó barátságban volt, ami azért is figyelemre méltó, mert a gumilabdával⁵¹ vívott megszokott délutáni fejelő meccseken és focizáson kívül más kapocs nemigen volt közöttük, hiszen Pali nem járt korábban a román óvodába, a zsidó gyerekek pedig, mint már utaltam rá, mindnyájan román iskolában végezték tanulmányaikat. A természetes rokonszenv mégis

⁴⁷ Yosef Yehudai (1947–1989).

⁴⁸ Jelenleg Str. Crișan. Sike–Tamási (2015): i. m. 155.

⁴⁹ *Ungur-pungur țapă-n cur – Ie paharul de la cur – Și apoi zi:ce tare bun! – Zsidó vagyok, nem tagadom, amit sz...k, neked adom!* Etc. (Más, hasonló, gyakran verekedésbe torkolló összecsapásokra Pali öcsém és Szmuck Márton is emlékszik, és sajnos én is fel tudok idézni egy esetet 1960 tavaszáról az iskolaudvaron, amikor egy román gyereket úgy kellett kiszedni egyik osztálytársam, Nagy Sanyi kezéből, nehogy kárt tegyen benne...)

⁵⁰ Ennek azért van némi jelentősége, mert 1968 szeptemberében ez volt az egyik döntő láncszeme annak a hosszan elhúzódó folyamatnak, amelynek során – egyfajta „aha-élmény” gyanánt – végül is „azonosítani” tudtam más idősikban lévő, újdonsült pesti barátaim eredetét, amelyről jó néhány esetben nekik sem volt biztos tudásuk, beszélni, kérdezősködni viszont nem illett róla...

⁵¹ Ára, ma is emlékszem: 3 lej 75 bani volt, amelyet apránként kuporgattunk össze öcsémmel.

nagyon erős volt közöttük, mert kiskamaszként sülve-főve együtt töltötték szabadidejüket s ilyenkor nemcsak a korukbéli román gyerekekkel tűztek elég gyakran össze, hanem néha egymással is hajbakaptak. Az egyik ilyen alkonyati csetepaté során Pali lekevert egy pofont a pajeszos, mindig fejedőt viselő Baburinak, s egyúttal a sapkáját is leverte. Nyilván érezhette, hogy nagy hibát követett el, s nem csekély lelkiismeret-furdalása is lehetett, mert lopva után osont, s a leszálló est leple alatt kihallgatta, mit mondott a vérig sértett Baburi a mamájának. Öcsémet megdöbentette a szintén előírásos parókát viselő édesanya kommentárja: „a tűz égesse meg azt, aki ilyet tesz!” A dolognak szerencsére nem lett következménye, nem rontotta meg kapcsolatukat, de Pali egy életre megjegyezte: sem a zsidó szokásokat, sem az évezedes érzékenységet nem tanácsos megsérteni... Különösen, ha az „ítélkező” (és férje) karján ott díszleg a kékeslilás színű „auschwitz számsor”, amely, bizonyára valamiféle „hárítás” gyanánt, az én fejemben nem maradt meg, csak a testvéremében, pedig alig hihető, hogy ne láttam volna...

Jól emlékszem a Vasút és a Balta utca kereszteződésében lakó Steinbergerékre is, a nálam körülbelül egy-másfél évvel idősebb, szőke, kék szemű, „Jóska” nevű fiuk nemzetközi híró ökológusprofesszor lett Tel-Aviv környékén a Bar Ilan Egyetemen. Úgy emlékszem, neki volt egy fekete színű kockás bőrdarabokból összevarrt „rendes” focilabdája, így „bérelt” helye volt az utcácska, a Balta utca kiszáradt patakmedrében lévő másik „grundon” folyó mindennapi focicsaták bármelyik alkalmi csapatában.

Az ellenkező irányban, a Fötér fele, egy másik Friedmann család élt, Andor nevű, nagyjából velem egykorú fiuk nagy barna szeme, szomorú tekintete, mint főntebb már említettem, mélyen megragadt emlékezetemben.

A következő házban ugyanazon az oldalon Izsák „Majsi”, a pék lakott feleségével és két kislányával.

A családfő nagyon kedvelhette apámat, mert amikor 1958 januárjában „sovinisztanacionalista tendenciák” ürügyén elcsapták a magyar iskola igazgatói posztjáról, s a szó szoros értelmében „kenyérgondjaink” támadtak, kérés nélkül, két-három naponta egy-egy „tarka veknival” lepett meg bennünket. (Diszkrétan megdézsmálta a rábizott kelt tészta, s valamelyik leánnyal átküldte, amikor beesteledett! Amikor 2008 nyarán Tel-Avivban közel fél évszázad múltán újra találkoztunk, az egyik lány, immár korosodó hölgy, akkor mesélte azt a vissza-visszatérő álmát, amelyet írásom mottójául választottam...)

Egy ugyancsak ebből a nehéz időszakból származó másik szép gesztust szintén Pali öcsém memóriája őrzött meg: 1958 januárja és 1960 vége között apám nem tudott elhelyezkedni, sehova nem vették fel, néhanapján vasúti talpfákat krampácsolt az állomáson, hogy némi pénzhez jusson. Így a héttagú család egyedüli eltartója anyám lett, akit nem tettek ki a román tanügyből. Szerény tanítónői fizetéséből egy alkalommal egy girhes csirkét vásárolt a piacon, hogy nagyanyám legalább valamilyen sovány levest kotyvaszson belőle: diadalmason vitte hazafelé a cekkerében. Útközben találkozott apám egyik gyerekkori zsidó barátjának a feleségével, aki a saktértől baktatott bánatos arccal a Fötér irányába. Szóba elegyedtek, s kiderült, hogy a kövér kappan, amit levágni vitt a metszőhöz, „tréfli” (tisztátalan) lett. Tudod mit, mondta a jólelkű asszony: cseréljünk! Így is tettek, mi pedig legalább egyszer igazán jóllakhattunk, Kandó Ilona pompás ebédet (vagy vacsorát) rögtönzött a nagyvonalú ajándékból...

Egyébként Izsák Majsitól tudta meg apám, hogy a nagy dérrrel-dúrral beharangozott palesztinai kivándorlás sem volt maga az üdvözülés: Majsi bácsi heréit addig verték⁵² a nagybányai szekusok, míg el nem árulta, hova ásta el a kert végében egy vaskazetában a vészkorszakot is átvészelt megtakarított vagyonekáját. Ily módon egyetlen vas nélkül kezdett 1960 körül az „ígéret földjén” új életet – több mint ötvenévesen.⁵³

A Fötéren állt a hajdani ruhakereskedő Neumannék bérháza, tágas udvarral: az volt Váralja fő „grundja”, itt zajlottak nyaranta kora délutántól késő estig a „vérre menő” focimérkőzések: magyarok, megmagyarosodott „szatmári” svábok, zsidók, románok vegyesen. Itt csak egyetlen dolog számított: ki hogyan bánik a labdával! Ide a két, pajeszos Neumann fiú is lejárogatott. „Jaszi”, az idősebbik, aki engem később Esterházy Péterre emlékeztetett,⁵⁴ kifejezetten ügyes volt, róla azt hallottam, hogy utóbb New Yorkban lett bankár vagy nagykereskedő, de lehet, hogy ez csupán szóbeszéd, és ő is Izraelben él. Nem tudom, milyen rokoni kötelék fűzte őket a nálam öt-hat évvel idősebb Neumann „Öcsi”-hez, aki az egyik legjobb képességű focista volt Váralján,⁵⁵ s úgy hallottam, a kivándorlást követően az izraeli válogatottban is játszott néhányszor, ez persze legenda is lehet. S ha ehhez még azt is hozzáfűzöm, hogy az 1954–1955-ös tanévre szüleim beíratkák a román óvodába, ahová további, a holokausztot szerencsésen átvészelt magyar-zsidó (zsidó-magyar) család is járatta velem nagyjából egyidős gyermekeit, akkor minden túlzás nélkül rögzíthetem: zsidókkal találkozni, együtt lenni, együtt játszani teljesen megszokott, „természetes” dolog, mindennapi életünk szerves részese volt. Steinberger Józsin, Neumann Jaszin kívül Izsák Ervin, akivel csaknem negyven év múlva, bukaresti diplomatakoromban találkoztam újra: a *Jewish Agency* ottani kirendeltségét vezette, továbbá a Szende Pállal⁵⁶ rokon Schwartzék „Szuri” nevű gyermeke (vállig érő hollófekete hajával ő volt az egyik legszebb zsidó lány, akit valaha láttam), továbbá egy sajnos gyermekparalízisben félig lebénult, apró termetű, bájos Holländer lány voltak – mások mellett – társaim, akiket ugyanazzal a céllal adtak be a műintézménybe, mint anyámék engem: az államnyelvet illik minél jobban elsajátítani! De a futballpályán kívül ugyanitt további zsidó családok csemetéivel s persze szüleikkel is nap mint nap

⁵² Öcsém úgy emlékszik: súlyt akasztottak rá, de ez a lényegen nem változtat: megkínózták!

⁵³ Voltak szerencsére szép számmal olyan esetek is, amikor a hagyományos zsidó találékonyság és furfang győzedelmeskedett a román szekus-szisztémán: szintén apámnak mesélte nevetve egyik zsidó barátja, hogy sok alijázó úgy tudta kimenekíteni a családi aranyat/ezüstöt, hogy kis méretű tömbökbe olvasztva az exportra szánt bikák tökébe operálták be a beavatott (lefizetett) állatorvosok Temesvár vagy Arad környékén, s úgy hajtották ki őket Nyugatra, vagy hajón egyenesen Izraelbe, ahol a „hálózat” izraeli tagjai már várták s kiválogatták a valamilyen egyezményes billoggal megjelölt állatokat...

⁵⁴ Lásd bővebben: Borsi-Kálmán (2018): i. m. 165–226. Különösen: 215–216.

⁵⁵ Ő volt apám kedvence, aki játékos-edző korában, 1957–1958 körül jó néhány alkalommal, még serdülőként „berakott” az UNIREA SEINI (Színérváraljai Egyesülés) román harmadosztályban szereplő kezdő csapatába!

⁵⁶ Szende Pál, szül. Schwarz (Nyírbátor, 1879. február 7. – Színérváralja, Románia, 1934. július 15.) közgazdasági író, polgári radikális politikus, 1918–1919-ben, Károlyi Mihály kormányában, majd az azt követő Berinkey-kormányban is pénzügyminiszter.

találkoztam az eddig felsoroltakon kívül: Steinmetz, a másik zsidó pék a Főtéren, Hersku, Markovitsék tartoztak ide, meg Kellerék. A Pestről elszármazott Kellerné Bogáti Judit számtant tanított apám iskolájában a magyar és román elemi osztályok 1959-es „összevonásáig”. Az ő nálunknál öt-hat évvel fiatalabb Ferenc fiuk szintén Kolozsvárt végezte később orvosi tanulmányait, jó nevű urológus lett, akinek szülőházájában is van andrológuspraxisa. További nevek: Wiener (a villanytelep gépésze az élesztőgyárral szemben, az ő udvarukon láttam egy, a váraljai gyerekek vágyai netovábbját jelentő, Amerikából kapott, nagy méretű játék autót, amelybe be lehetett ülni), Berger⁵⁷ (a fogász), Bíró doktor⁵⁸ (a belgyógyász), rá megszólalásig hasonlító Zsuzsi nevű leánya szintén a román óvodába járt. Később jutott tudomásomra, hogy a szatmári Zelkovits Zoltán – akit Zelk Zoltán (1906–1981) néven ismer a magyar irodalomtörténet – serdülőkorában gyakran időzött színérváraljai rokonainál,⁵⁹ több olyan verse is akad, amelyben Váralját emlegeti! S ugyaninnen származott el Nagy-Talavera Miklós (jeles San Franciscó-i történész)⁶⁰ korábban ugyancsak nemesi címet szerzett édesapja, továbbá Bereznay András Londonban élő magyar történész és térképész egyik nagyapja.⁶¹

Nagy-Talavera Miklóssal több alkalommal is találkoztam Bukarestben és Párizsban egyaránt. Arra külön is büszke volt, hogy az ő családja nem askenázi, hanem szefárd eredetű. Egészen különleges az életútja, mert nem csupán Auschwitzot élte túl kamaszként, hanem még az is „megadatott neki”, hogy 1949 és 1955 között a transzszibériai vasutat is építhesse a Bajkálon túl, ukrán csempészek és orosz politikai foglyok társaságában. Így magyar anyanyelvén, a nagyváradi elemi iskolában elsajátított román-, továbbá bécsi egyetemi hallgatóként szerzett némettudásán kívül ukránul és oroszul is kiválóan beszélt. Nicolae Iorgáról, a Vasgárdáról szóló, valamint a magyar és román fasizmusokat összehasonlító angol nyelvű munkái⁶² alpműveknek számítanak a nemzetközi szakirodalomban, akárcsak Bereznay András történeti atlaszai.⁶³

S végül, de nem utolsósorban még egy felemelő emlék: apám egyik legjobb barátja Rosenberg Ernő bácsi volt, aki az 1930-as évek elején Pesten tanulta ki a szabázmesterséget, majd hazatért Szinérváraljára. Egy személyben volt jól menő

⁵⁷ Berger Móric (Nagysomkút, 1914. április 9. – Ashdod [Izrael], 1972. február 18. (Sike–Tamási [2015]: i. m. 47.)

⁵⁸ Dr. Bíró Mátyás (Bethlen, 1904. július 17. – Askelon [Izrael], 1979. április 11.)

⁵⁹ Édesanyja neve Herskovits Mária volt, márpedig több Herskovits család is élt Szinérváralján!

⁶⁰ Budapest, 1929. február 1. – Chico (Kalifornia), 2000. január 23.

⁶¹ Bereznay András anyai nagyapja neve Szemere Imre Ignác volt, akinek „Ullmann és Szemere” néven Pesten volt szabócége. Felesége – Bereznay – neve Ullmann Lujza. (A pontosításért köszönet jár Bereznay Andrásnak!)

⁶² Nicholas Nagy-Talavera: *The Green Shirts and the Others. A History of Fascism in Hungary and Romania.* (h. n.), Center for Romanian Studies 2001; Nicholas Nagy-Talavera: *Nicolae Iorga. A Biography.* (h. n.), Center for Romanian Studies 2008.

⁶³ Bereznay András – Mark Almond: *The Times Atlas of European History.* London, Times Books, 1994; Thomas Cussans: *Kings and Queens of the British Isles.* London, Times Books, 2002; Bereznay András: *Erdély történetének atlasza.* Budapest, Méry Ratio, 2011; Bereznay András: *A cigánység történetének atlasza. Térképezett roma történelem.* Budapest, Méry Ratio, 2018.

úriszabó és futballmecénás. Egy kis üzleti érzékért sem ment éppen a szomszédba, mert nem csupán a hajdani „úriembereknek” dolgozott, hanem a környékbeli havasi román – a mi szóhasználatunkban: „vasány” – napszamosoknak is, akik csütörtökönként csapatostul jöttek a hagyományos hetivásárra. Ernő bácsi szűrt és subát is tudott varrni, ellátta őket mindenféle hasznos zsebbel, amelyekbe ravaszul egy-egy tízlejes bankót rejtett... A kliens persze a próbafülkében megtalálta... Nem alkudozott semmit, azonnal megvette a portékát... Nem csoda, hogy szinte tódultak a vevők a Rosenberg-üzletbe... A jól megtermett, kövérkés Ernő bácsi különben inkább hasonlított magyar dzsentrire, mint zsidó polgárra, szeretett jól élni s cigányzene mellett nagyokat mulatni a kisváros „legendás” vendéglőjében, a Koronában. S persze minden futballmeccsen kint volt, vidékre is elkísérte a csapatot. Nyilván a barátságot az is tovább erősítette, hogy mint már utaltam rá, apám a környék egyik legjobb futballistája volt, aki 1943-ban még Erdély katonaválogatottjába is bekerült, s nem más hívta az Újpestbe, mint alkalmi ellenlábasa, a budapesti honvédválogatottat erősítő Balogh II. Sándor, a magyar nemzeti tizenegy későbbi – a Puskás-korszak előtti – csapatkapitánya. Ernő bácsi számos nemzedék-társával ellentétben hál’ Istennek ép bőrrel megúszta a munkaszolgálatot, majd az 1950-es évek végén kiköltözött Beer Shevába, ahonnan gyakran hazalátogatott. Megtudván, hogy barátja legidősebb fia Bukarestben lett magyar diplomata, az 1990-es évek elején felkeresett a román fővárosban.

Nyár volt, meghívott vacsorázni egy előkelő vendéglő kerthelyiségébe valahol a *Piața Aviatorilor* környékén, Bukarest egyik villanegyedében s nekem szegezte a kérdést:

– Tudod-e, hogy ki az apád? – Kérdően néztem rá, mire így felelt:

– Tudd meg, hogy apád egy ideig Reviczky Imre alezredes beosztottja volt Nagybanán, és rengeteg zsidónak segített a túlélésben és a vagyonmentésben!⁶⁴

Elhűlve s persze büszkén hallgattam: apám ugyanis soha egyetlen szót sem szólt a háború alatti viselt dolgairól, s utóbb áttelepülésünk körülményeiről,⁶⁵ pedig, ha hihetünk Rosenberg Ernő tanúságának, nem volt miért szégyenkeznie. Csak annyit tudtam nagyanyámtól, hogy angol fogságba kerüléséig először Kolozsvárt, majd két

⁶⁴ Lehet, hogy főnöke nevét nem említette, s az igazság az, hogy – talán szemérmességből – magam se néztem utána, mi a konkrét valóság tartalma Rosenberg Ernő közlésének. Egyszer talán fellapozom Deák István tanulmányát (Deák István: Tisztesség és becsület a II. világháborúban. Zsidókat mentő magyar katonatisztek. *História*, 32. [2010], 8. 12–18.), továbbá Reviczky Ádám: *Vesztes háborúk – megnyert csaták. Emlékezés Reviczky Imre ezredesre* (Budapest, Magvető, 1985) című művét, de valószínű, hogy ennek nincs írásos nyoma, hiszen magánakció is lehetett, amiről tényleg jobb hallgatni... Tény viszont, hogy miután hazatért az angol hadifogságból, neki – gyaníthatóan zsidó barátai közbenjárására – nem kellett az igazolóbizottság előtt megjelennie...

⁶⁵ Erről utólagos faggatózás után is mindössze annyit tudok, hogy kétszeri elutasítás után harmadszorra – 1962 júniusában (vagy még május végén) – kaptuk meg az engedélyt, s annak kieszközlésében a szálak egészen Cseterki Lajosig (1921–1983), az Elnöki Tanács titkáráig nyúltak. Cs. L. ugyanis apám osztálytársa volt a Bethlen Kollégiumban, akárcsak Ercse István, a sashegyi Arany János 12 évfolyamos iskola főként állami gondozottakat befogadó bentlakásos intézetének igazgatója és Méhes József (1920–2009), a Vakok Intézete hajdani igazgatója.

évig valóban Nagybányán szolgált karpaszományos zászlósként, s egy másik barátja rebesgette, hogy talán éppen a katonai elhárításnál...

De itt aztán snitt, anyám se mondott erről semmit, talán ő sem tudhatott sokat, hiszen csak 1946 végén ismerkedtek meg Szatmáron. Más szóval az *omerta* nemcsak a túlélő zsidó családokra,⁶⁶ hanem mindenki másra érvényes volt, aki abban a felfordult, veszélyes világban élt.

Utóirat

Írásomat azzal indítottam, hogy túlságosan nagy fába vágtam a fejszemet, esélyeim minimálisak. Ennek ellenére megpróbáltam néhány dolognak a végére járni, mert a vállalkozásomat két dolog mégis megkönnyítette, hézagosan bár, de lehetővé tette. Először is: életem legfogékonyabb első tizenkét évét 1948 és 1960 között *valóban* egyhuzamban a váraljai zsidó negyedben töltöttem. Másodszer pedig: történész (múltkutató) lett a fő foglalkozásom, vagyis mondhatni szakmai ártalomból is rendeznem illett, sőt *kellett* emlékmagyarat. Ráadásul „menet közben”, apránként rá kellett ébrednem, hogy ez, az első pillantásra egymástól független két *tény* az én esetemben szétválaszthatatlanul összefonódott: eszmélkedéseimre nem csupán a színérváraljai *román többség*, hanem a *magyar-zsidó* (zsidó-magyar) *kisebbség* is kitörölhetetlenül rányomta bélyegét: „beépült” személyiségembe. Ezt az alaphelyzetet tovább árnyalta, hogy a zömükben „tősgyökeres” színérváraljai kálvinisták a megmagyarosodott örmény,⁶⁷ cipszer, sváb,⁶⁸ lengyel⁶⁹ szlovén vagy horvát⁷⁰ és cseh⁷¹ származású katolikusokkal szemben is csak viszonylagos többségben voltak, különösen a zsidó negyedben, ahol természetesen változatlanul az izraelita hitsorsosok éltek aránylag a legnagyobb számban, amely már csak a zsidó templom és a Gyár utcai rituális fürdő miatt is megőrizte „zsidós” jellegét.

⁶⁶ Erről kortársam, Gárdos Péter (született: Budapest, 1948. június 8.) így vall egy interjúban: „Anyám és apám 50 éven át nem beszélt semmiről, ami 1945 előtt történt, sőt én sokáig azt sem tudtam, hogy zsidó vagyok. Felnőtt korban szembesültem ezzel igazán. Máig nehezen magyarázható, hogy apám [Gárdos Miklós], aki talentumos, jó tollú újságíró volt, miért nem írta meg az élményeit, amikor még tehette. Így viszont ránk, a második generációra maradt az elszámolás, amit nehéz putonyként cipelünk magunkkal évek, évtizedek óta.” Lásd: Kövesdi Péter: Titkok mérgezik a lelkeket (Interjú Gárdos Péterrel). *Vasárnapi Hírek*, 2018. november 3. 19.

⁶⁷ Csergezán, Kamenszki, Patován. (Volt egy *Ciprisz* nevű család is, akik föltehetően újjörög, esetleg macedo-román eredetűek lehetnek, akárcsak a Ţinţaş nevű família.)

⁶⁸ Jakner, Kretzinger Simf, Tefenhardt, Stauder, Zeispérgel. Vö. Incze (1982): i. m. 38. Nekem (1955–1960 között) volt Groszhardt (Józsi és Matyi), Hölzli (Erzsi és Jani), Ulmann (István), Schönplflug (Zoli), Schmutzer, Printzinger (Ferenc), Ébersz (Pál), Wendlinger (Mária) nevű osztálytársam, illetve tanárom is, az egyik szomszédot pedig Stempel Jóska bácsinak hívták. De jól emlékszem Nágelékre és Starmüllerékre is.

⁶⁹ Brezovszky, Kmiatek, Netoleczky, Radvánszky etc.

⁷⁰ Habarics, Morecz (?).

⁷¹ Konyicska, Smillár, Tomanek, Vavrek.

Ez tehát többszörös *kisebbségi (lét)helyzet*, amely az ebben a milióben szocializálódott individuumot élete végéig elkíséri, akárhova sodorja is később végzete.⁷²

Velem is ez történt, mert bár sokáig nem tulajdonítottam különösebb fontosságot a váraljai zsidókkal, s egyáltalán a zsidósággal kapcsolatos korai élményeimnek, 1962-es áttelepülésünket követően először pataki diákként (1962–1965), majd a pesti bölcsészkar és az Eötvös Collegium hallgatójaként (1968–1973) rengeteg olyan élményben volt részem, amelyek „értelmezése” csak és kizárólag a színváraíjái gyerekkorban bekövetkezett „imprinting” (bevésődés) révén volt lehetséges. Ezzel persze nem azt állítom, hogy a bölcsek kövét a tarsolyomban hordtam volna, de azt igen, hogy hosszú tépelődés után fokozatosan rádöbbentem: tudtomon kívül rendkívül értékes élményanyag birtokába kerültem kisfiú koromban, amelynek módszeres mérlegelése számos olyan összefüggés megértéséhez segíthetett hozzá, amelyek létezéséről – önhibájukon kívül (tabusítva lévén) – magyarországi nemzedéktársaim döntő többségének (a zsidó származásúak nagy részét is beleértve) nem lehet tudomása. Fogódzók híján még a legértelmesebbek is csak nagyon körülményesen, szakkönyvekből, testes monográfiákból, poros levéltári fondokból szerezhetik meg (már ha rászánják magukat) azt az ismeretanyagot s a hozzá tartozó fogalomkészletet, amelyet nekem mondhatni „tálcán kínált” a sors, s amely nélkül igen-igen nehéz, csaknem lehetetlen tájékozódni a magyar társadalomfejlődés és szociálpszichológia különféle, érzelmileg és politikailag egyaránt változatlanul nagyon érzékeny régióiban és bugyraiban. S még ha ez sikerül is (mert miért is ne sikerülhetne?), kérdéses marad, hogy van-e a *terminus technicusok* mögött valós *lételmény*? Saját megélt, olykor megszenvedett *tapasztalat*.

Utólag nagyon valószínűnek tűnik, hogy ezen, gyerek- és kamaszkori emlékeim alapján „gyúrtam össze” 1962 és 1970 közötti mélytudatomban a magam „ideáltipikus zsidó” alakjait, amelyek, bár távolról sem voltak tökéletesek, sokat segítettek a tájékozódásban és tipológiai érzékem formálódásában: viszonylag biztos kiindulópontot jelentettek. Annak ellenére, hogy a magyar társadalomfejlődés, polgárosodás, nemzetté válás

⁷² „Az erdélyi [partiumi] magyarnak van egy viszonylata a román többség iránt Romániában, és van egy viszonylata Magyarországra irányában, ahol a magyarok vannak többségben. S nemcsak a többségi románsághoz képest akar másnak, azaz magyarnak megmaradni, hanem azt is mondja, hogy az erdélyi [partiumi] magyar különbözik a magyarországitól, tehát a saját nemzetével mint többséggel is kisebbségben akar maradni. Úgyhogy *nem tudsz olyat mondani, ami nem kisebbség-többség relációban fogalmazódik meg* [...]. Minden hasonlítás a kisebbség felé vezet, mert mindig csak részecskék hasonlítanak.” Lásd: Páskándi Géza: A kiválasztott és az alkalmas. In Havas Judit – Lengyel Gabriella: *Párbeszélgetés. Írók, költők a Károlyi-palotában*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum – Kortárs – Dinasztia, 2000. 73. (Az én kiemelésem! – B.-K. B.)

lépcsőfokairól, rejtett hierarchiájáról, s a hozzájuk tartozó „idősíkokról”, meg belterjes, mindenhova lehatoló előítélet-rendszeréről⁷³ mit sem tudtam még.

S itt kell visszacsatolnom egyik magyarországi alapélményemhez: sem 1962 és 1965 között Sárospatakon, sem 1968/1970 körül a pesti bölcsészkaron sokáig nem fért a fejembe, hogy miért keresi az én társaságomat több, a budapesti szocialista nomenklatúrából az ottani szigorú, mondhatni, vaskalapos szellemiségű, az 1930-as évek kálvinista értékvilágát őrző Kossuth Lajos Fiúkollégiumba beadott kamasz gyerek, illetve később húsz év körüli fővárosi évfolyamtársam. Holott kedvükre válogathattak volna a nálam sokkal jobban eleresztett vidéki értelmiségi vagy egyenesen lecsúszott „úrincsaládok” csemetéi közül... Mert én őket pesti magyar úrigyerekeknek, úrifíúknak és úrilányoknak néztem, hiszen egy-két kivétellel mindnyájan magyar nevet viseltek, és némileg jobb állapotú ruhájukon kívül szinte semmiben nem különböztek tőlünk, többiektől. Talán csak abban, hogy egy kicsit magabiztosabbnak *látszottak* (nem mindegyikük), és kevésbé tartottak keménykezű nevelőtanárainktól, mint mi.⁷⁴ Nagyon halványan azért már Patakon derengeni kezdett bennem, hogy „mintha” jobban ismerném őket társaimnál, de ennek az ösztönös „tudásnak” a mibenlétét sokáig még magamban sem tisztáztam, s fel sem merült bennem, hogy a vonzódás netán „kölcsonös” is lehet. Vagyis „ők” érzik a magukéval rokonnak a korábbi *kisebbségi léthelyzetből* hozott, átlagosnál kicsit érzékenyebb karakteremet. Arról most nem is beszélve, hogy sokan közülük, úgyszólván véletlenszerűen, ám annál nagyobb sokkot átélve szereztek tudomást a *tényállásról*,⁷⁵ amelynek komoly szakirodalma van ma már.

⁷³ „A [...] (magyarországi) társadalmi osztályozás nemhogy értéksemlegességre törekedne, hanem ellenkezőleg, rendi, majd később a rendies polgári osztálykategóriáinak érvényességét is, a személyek állásának jogosultságát is egy másik síkról kell elnyerje, minősítés formájában. [...] A [magyar társadalomfejlődésben és közgondolkodásban] a mindenhová lehatoló rendi választóvonalak mindkét oldalán, s mindenfajta társadalmi különbséghez, a társadalmi felemelkedés minden formájához minőségi képzetek kötődtek, amelyek kifejeződtek a csoportok egymással szembeni bánásmódjában s a kapcsolati formákban.” Tóth Zoltán: A rendi norma és a „keresztyén polgárisodás”. Társadalomtörténeti esszé. *Századvég*, (1991), 2–3. 69., 91.

⁷⁴ Vö. Borsi-Kálmán (2002): i. m. 229., 232–233., 261.

⁷⁵ Az ezzel kapcsolatos erkölcsi, önazonossági – utóbb természetesen az életvitelre, csoportképződésre, párválasztásra (etc.) is kiható – kérdéseket így fogalmazta meg harmincéves korában – pontosan a „rendszer váltás/változ(tat)ás” egyik csúcspontján, 1989-ben megjelent, fontos, ám alig hivatkozott esszéjében – egy, a „nagy generáció” tagjainál valamivel fiatalabb szerző (rövidítve): „tekinthető-e zsidónak az, *el lehet-e várni*, hogy zsidónak tekintse magát, attól, akinek legfogékonyabb éveit alatt meg sem fordult a fejében, hogy ő zsidó, majd egyik pillanatról a másikra »felvilágosítják« származásáról, vagy »rájön« származására, vagyis váratlanul rázuhan egy olyan teher, amelyhez egész addigi neveltetése szerint semmi köze – *elképzeltető-e*, hogy egy ilyen embernek (akár felnőtt, akár – mint rendszerint – még gyerek) egyik pillanatról a másikra zsidó tudata lesz, hogy zsidó tudata utólag maradéktalanul (ugyanakkor különösebb kompenzálás nélkül) kialakul, és szerves része lesz tudata egészének?!” Márton László: *Kiválasztottak és elvegyülők*. Budapest, Magvető, 1989. 24–25. Márton László diplomatikusan elhatárolódó „reakciójával” e sorok írója is maradéktalanul azonosul: „A választ ezúttal az olvasóra bízom” (25).

Ugyancsak nagyon furcsa volt, hogy a nagyvilágban történt csavargásaim során akárhol (Londonban, Amszterdamban, Bukarestben, Vancouverben, New Yorkban, Párizsban) ültem be egy kávéházba vagy kocsmába, szinte menetrendszerűen megszólítottak, s a különféle nyelveken lezajló társalgás vissza-visszatérő kérdése az volt, hogy nem vagyok-e „véletlenül” zsidó?⁷⁶ Merthogy a beszélgetőpartnerek kivétel nélkül Közép- és Kelet-Európából kivándorolt zsidók leszármazottai voltak...

Száz szónak is egy a vége: a színérváraljai zsidó negyedben egy másik (körülbelül fél évszázaddal korábbi) történelmi idősíkban lezajlott *részleges* zsidó(s) szocializációmát zsidó gyökereiktől már elszakadt, illetve azoktól tudatosan távoltartott magyarországi (főként budapesti) nemzedéktársaim ösztönösen „zsidósnak” érzékelték, noha fogalmilag, akárcsak jómagam, maguk sem lehettek igazán tisztában azok mibenlétével és kifutási lehetőségeivel. Más szóval két különböző eredetű és más-más indíttatású „másodlagos zsidó tudat”⁷⁷ szerencsés találkozásáról volt szó.

Valószínűleg mindmáig.⁷⁸

Epilógus

A színérváraljai magyar zsidóság hajdani pezsgő közösségi (és polgárosító) életének, s egykori relatív (de egyúttal nagyon is valóságos) súlya elégikus mementójaként is

⁷⁶ 1968 kora őszen ezt egyszer az Eötvös Collegiumban – saját, természetesnek remélt közegemben – is megtapasztaltam! Lásd bővebben: Borsi-Kálmán (2002): i. m. 263.; Borsi-Kálmán (2018): i. m. 167.

⁷⁷ Magam, valamiféle összegzésként ezt a rendkívül bonyolult identitáskereső/tisztázó folyamatot hajlamos vagyok egyfajta „másodlagos zsidó tudatként” azonosítani. Ezirányú ismereteimet *Töredék. Töprengés a honi antiszemitizmus természetéről, avagy óvatos javallatok a magyar–magyar viszony rendezésére* címmel próbáltam összefoglalni. Továbbfejlesztett változata: Borsi-Kálmán Béla *Zsidók Temesvárott... és széles e világban. Esszék a magyar–zsidó (zsidó–magyar) szimbiózis történetéből*. Budapest, Lucidus, 2014. 223–261. Ugyanezt a jelenséget történelmi kontextusába illesztett kérdés formájában így fogalmazza napjaink egyik jelentős magyar gondolkodója: „[a hazai zsidóság tagjai] miért maradtak meg zsidónak? [...] Miért nem váltak Mózes-hitű magyarokká [csehekké, lengyelekké, románokká, ahogy Németföld nyugati vidékein igenis Mózes-hitű németekké váltak]? *Érzésem szerint a legjobb úton voltak ehhez*. De aztán jött a holokauszt. S ennek emlékét ki nem törli belőlünk senki és semmi. Nemcsak a túlélőkből, leszármazottaikból sem. *Talán ezeket az emléknymokat ismerem fel a másikon?*” Vajda Mihály: *Mentalitások. Élet és Irodalom*, 2018. február 2. 5.

⁷⁸ A soha el nem érhető teljes (történelmi) Igazság jegyében persze nem hallgathatom el, hogy ez a „tudás” ugyan elméletileg megkönnyíthette volna, ám végső soron – a magyar társas kapcsolatok átpolitizált, változatlanul rendies (gyanakvó) jellege és teljes/tökéletes azonosulást – mindkét „oldalon” – hallgatólagosan *megkövetelő* attitűdje következtében – mégsem tette lehetővé maradéktalan (szerves) beilleszkedésemet egyik mértékadó csoportba/szegmensbe se. Vagyis amit a vámon nyertem, a réven elvesztettem... Lásd: Borsi-Kálmán (2002): i. m. 232–234., 264–266.; Borsi-Kálmán (2018): i. m. 179–190.; A világ pörög, az elitlista stabil. A kulturális kiválóságokról szóló felmérésről Kristóf Luca kutatásvezetővel Nagy N. Péter beszélget. *Élet és Irodalom*, 2019. május 17. 7.

értelmezhető az a tény, hogy a jeruzsálemi Yad Vasem Holokauszt (Soá) Emlékmúzeum azon katakombaszerű részlegében, amely a teljesség igényével őrzi a Közép-Európában elnéptelenedett (elpusztított) zsidó közösségek emléktábláit, a leginkább szemet szűrő sztélé éppen a váraljai zsidóké!

Nem is egyszerűen szokatlan, csaknem félajtónyi (!) mérete teszi azzá a SZINYÉRVÁRALJAI IZRAELITA HITKÖZSÉG feliratú, fehér márvány táblát, hanem a temérdek lengyel, ukrán, román stb. szöveg rengetegéből azáltal is kirí, hogy *magyar nyelvű*, sőt még a régi magyar címet is rávésették megrendelői...⁷⁹

Szomorú mementóként betűrendben és a róluk fennmaradt utolsó feljegyzés dátumával együtt idemácsolom azon személyek adatait – köztük az apámmal egyazon évben (1920-ban) született gyermekkori játszótársaiét –, akiket Szinérváralján anyakönyveztek:

- Benedikt* Miklós, 1913. április 17. (anyja neve: Stern Judit) – eltűnt: Dubenko, 1943. január 23.
Berger Jenő, 1907. június 19. (anyja neve: Dávid Mária) – eltűnt: Alekszejevka, 1943. január 17.
Berkovics László, 1915. (anyja neve: Markovits Gizella) – eltűnt: 1942. december 21.
Berkovics Sándor, 1920. február 7. (anyja neve: Moskovics Gizella) – eltűnt: Ilovskoje, 1943. január 23.
Bíró Géza, 1909. november 28. (anyja neve: Neumann Ilona) – meghalt: Szatmárnémeti, 1944. november 11.
Dolf Hermann, 1917. augusztus 30. (anyja neve: Goldberger Veron) – eltűnt: 1943. január 23.
Felberbaum Lajos, 1918. (anyja neve: Markovits Eszter) – eltűnt: Novij Mir, 1943. január 25.
Grosz Géza, 1902. március 1. (anyja neve: Schoberl Vilma) – eltűnt: Atamanszkoje, 1943. január 23.
Grosz Mór, 1920. július 22. (anyja neve: Perl Berta) – eltűnt: Hoskoje, 1943. január 23.
Helprin Márton, 1920. november 14. (anyja neve: Katz Regina) – eltűnt: Ozirjany, 1944. február 1.
Herskovits Ignác, 1903. december 28. (anyja neve: Herskovits Matild) – meghalt: Dubenko, 1943. január 22.
Herskovits István, 1921. október 3. (anyja neve: Rosner Matild) – sebesülve: Hajdúszoboszló, 1944. augusztus 21.
Herskovits László, 1919. (anyja neve: Rosner Matild) – eltűnt: 1943. január 17.
Herskovits Márton, 1913. július 13. (anyja neve: Herskovits Matild) – eltűnt: Dubenko, 1943. január 23.
Hossko József, 1920. június 3. (anyja neve: Löwy Rozália) – eltűnt: Ilovskoje, 1943. január 23.
Izsák Ábrahám, 1910. december 24. (anyja neve: Friedmann Hani) – eltűnt: Atamanszkoje, 1943. január 23.
Izsák Adolf, 1919. december 10. (anyja neve: Najovics Helén) – meghalt: Nyikolajevka, 1943. január 17.

⁷⁹ Az értesülésért hajdani bukaresti diplomatakollégámnak, Nagy Józsefnek jár köszönet, aki utóbb Kisinyovban és Bogotában volt nagykövet. 2008 nyarán, első izraeli utamon erről a tényről a saját szememmel is meggyőződhettem!

- Izsák Jenő, 1914. augusztus 26. (anyja neve: Friedmann Hani) – eltűnt: Atamanszkoje, 1943. január 23.⁸⁰
- Markovits Sándor, 1908. március 6. (anyja neve: Glück Regina) – eltűnt: Atamanszkoje, 1943. január 23.
- Moskovits Sámuel, 1909. szeptember 19. (anyja neve: Salamon Eszter) – eltűnt: Bugyenij, 1943. január 16.
- Neumann Sándor, 1911. (anyja neve: Weil Szerén) – meghalt (adatok nem maradtak fenn).
- Simon Jenő, 1919. (anyja neve: Steinberger Helén) – eltűnt: Simonkovce, 1943. március 23.
- Weisz Zoltán, 1911 (anyja neve: Izsák Malvina) – eltűnt (adatok nem maradtak fenn).

Felhasznált irodalom

- Bereznay, András – Mark Almond: *The Times Atlas of European History*. London, Times Books, 1994.
- Bereznay András: *Erdély történetének atlasza*. Budapest, Méry Ratio, 2011.
- Bereznay András: *A cigányság történetének atlasza. Térképezett roma történelem*. Budapest, Méry Ratio, 2018.
- Borsi-Kálmán Béla: A „feladat”. *Jelenkor*, 38. (1995a), 3. 264–273.
- Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns”. *Korunk*, 6. (1995b), 2. 38–47.
- Borsi-Kálmán Béla: *Kihívás és eretnkség. Adalékok a román–magyar viszony történetéhez*. Sepsiszentgyörgy, Kaláka Könyvek, 1996.
- Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns” avagy a „feladat” (Bíró Béla beszélgetése a szerzővel). In Borsi-Kálmán Béla: *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a „nemesi polgárisodás” témaköréből*. Pécs, Jelenkor, 2002. 223–292.
- Borsi-Kálmán Béla: Töredék. Töprengés a honi antiszemitizmus természetéről, avagy óvatos javallatok a magyar–magyar viszony rendezésére. In Borsi-Kálmán Béla et al. (szerk.): *Homályzónák. Felvilágosodás és liberalizmus. Tanulmányok Kecskeméti Károly 80. születésnapjára. Zones d'ombre. Lumières et libéralisme. Mélanges offerts à Charles Kecskeméti pour son 80e anniversaire*. (h. n.), (k. n.), 2013. 279–292.
- Borsi-Kálmán Béla: *Zsidók Temesvárott... és széles e világban. Esszék a magyar–zsidó (zsidó–magyar) szimbiózis történetéből*. Budapest, Lucidus, 2014.
- Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” I. Változatok az „aha-élményre”. *Korunk*, 28. (2017a), 10. 89–95.
- Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” II. *Korunk*, 28. (2017b), 11. 105–111.
- Borsi-Kálmán Béla: *Elvetélt bizánci reneszánszból Nagy-Románia. Egy állameszme etnogeneze*. Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2018.
- Cussans, Thomas: *Kings and Queens of the British Isles*. London, Times Books, 2002.
- Czeizel Endre: *Költők gének titkok. A magyar költőgénézusok családfaelemzése*. Budapest, Galenus, 2001.

⁸⁰ Lásd: Gavriel bar Shaked (szerk.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadműveleti területeken – Names of Jewish Victims of Hungarian Labour Battalions*. II. kötet. A–J. New York, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem, 1992. 50., 56., 68., 69., 82., 171., 225., 386., 392., 461., 474., 475., 504., 516.

- Deák István: Tisztesség és becsület a II. világháborúban. Zsidókat mentő magyar katonatisztek. *História*, 32. (2010), 8. 12–18.
- Incze János: *Önarckép azaz lelátás hat évtized tetejéről*. Bukarest, Kriterion, 1982.
- Képès, Sophie: Les vie d'Eva. *La Revue des Ressources*, 2011. január 9. Online: www.larevue-desressources.org
- Kiss Erika Márta: *Erdély zsidó közösségei a kezdetektől napjainkig a temetők tükrében*. (PhD-értekezés.) Budapest, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, 2014.
- Kövesdi Péter: Titkok mérgezik a lelkeket (Interjú Gárdos Péterrel). *Vasárnapi Hírek*, 2018. november 3. 19.
- Márton László: *Kiválasztottak és elvegyülők*. Budapest, Magvető, 1989.
- Nagy N. Péter: A világ pörög, az elitlista stabil. Beszélgetés a kulturális kiválóságokról szóló felmérésről Kristóf Luca kutatásvezetővel. *Élet és Irodalom*, 2019. május 17. 7.
- Nagy-Talavera, Nicholas: *The Green Shirts and the Others. A History of Fascism in Hungary and Romania*. (h. n.), Center for Romanian Studies, 2001.
- Nagy-Talavera, Nicholas: *Nicolae Iorga. A Biography*. (h. n.), Center for Romanian Studies, 2008.
- Németh Ferenc: Zsidó kereskedők szerepe a magyar polgárosodásban. Beszélgetés Bácskai Vera gazdaságtörténésszel. *Szombat*, 1991. március 1. Online: www.szombat.org/archivum/zido-kereskedok-szerepe-a-magyar-polgarosodasban
- Páskándi Géza: A kiválasztott és az alkalmas. In Havas Judit – Lengyel Gabriella: *Párbeszélgetés. Írók, költők a Károlyi-palotában*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum – Kortárs – Dinasztia, 2000. 62–75.
- Palmer Kálmán (szerk.): *Nagybánya és környéke. A Magyar Országos és Kohászati Egyesület első vándorgyűlése alkalmára*. Nagybánya, Molnár Mihály nyomdája, 1894.
- Porumbăcean, Claudiu – Viorel Câmpean – Kereskényi Sándor: *Oameni din Seini*. Arad – Satu Mare, Editura „Vasile Goldiș” University Press Arad – Editura Muzeului Sătmărean, 2013.
- Reviczky Ádám: *Vesztes háborúk – megnyert csaták. Emlékezés Reviczky Imre ezredesre*. Budapest, Magvető, 1985.
- Shaked, Gavriel bar (szerk.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadműveleti területeken – Names of Jewish Victimes of Hungarian Labour Battalions*. II. kötet. A–J. New York, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem, 1992.
- Sike Mária Márta – Tamási Attila (szerk.): *Szinérváralja. A héthegegy város. Rendhagyó monográfia*. Nagybánya, Genius, 2015.
- Staar Gyula: Interjú Tóth Imrével. In Tóth Imre: *Isten és geometria*. Budapest, Osiris, 2000.
- Szilágyi Adalbert-Béla (szerk.): *Szinérváralja*. Sárvár–Szinérváralja, az RMDSZ Szinérváraljai Szervezete, (é. n.)
- Tóth Zoltán: A rendi norma és a „keresztyén polgárisodás”. Társadalomtörténeti esszé. *Századvég*, (1991), 2–3. 75–130.
- Vajda Mihály: Mentalitások. *Élet és Irodalom*, 2018. február 2. 5.

Béla Borsi-Kálmán

Memories of the Jewish Community of Szinérváralja⁸¹

“In my dreams I often see the hoarfrost glistening on the windowpanes of Szinérváralja”⁸²

Introduction

I must begin with an episode that is now, alas, part of literary history: in the course of my fairly long career in amateur football I played for some eight years between 1976 and 1986 in minor-league football with the late, great writer Péter Esterházy (1950–2016). My varied and extensive memories of him I placed on record only quite recently.⁸³ Some of these concern the fact that I was unknowingly witness to the birth of the maestro’s justly emblematic work, *Termelési-regény (kisszregény)* [Novel of Production] (Budapest, Magvető, 1979), which is, as is well-known, strongly football-centric. And, of course, it already bears the imprint of what was to become his trademark style: a loose but heady brew of unceasing flashes of wit, divagations, pub anecdotes, football stories and philosophical meditations. This might be called an incomparable pot-pourri from someone of aristocratic descent and proletarian provincial footballistics that does not, to put it mildly, make him an easy read. And as for his translators, it makes them want to tear their hair out, as there are few who can provide straightforward versions of these typically Esterházyan squibs – especially those set on the football-pitch – whether in English,

⁸¹ An edited and substantially expanded version of a paper read on 5 February 2018 in Budapest at the conference *Többes kötésben. Magyar zsidó múltak és égtájak* [Multiple Binds. Hungarian Jewish Pasts and Landscapes]. The author would like to express his thanks to his uncle, the late Béla Kálmán Sr., (Szinérváralja, 10 June 1943 – 20 January 2020), his brothers Pál Kálmán (b. Szinérváralja, 5 November 1943) and Sándor Kálmán (b. Szinérváralja, 26 September 1954), József Nagy and Márton Szmuck (b. Szinérváralja, 1950) for their help in the preparation of this essay. (*Translator’s note*: Szinérváralja in Transylvania (Romania) is known in Romanian as Seini. Throughout, wherever possible, the Hungarian placename is followed, after a forward slash, by its current Romanian version, but in order to save space only on the first occasion that it is mentioned.)

⁸² Courtesy of one of Majsi Izsák’s daughters, June 2008 (Tel Aviv).

⁸³ Béla Borsi-Kálmán: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” (I.) Változatok az „aha-élményre” (részletek) [Memories and reflections of ‘maestro’ Péter Esterházy, part 1. Variations on the “aha-moment” (extracts)]. *Korunk*, 28. (2017), 10. 89–95; Béla Borsi-Kálmán: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” (II.) [Memories and reflections of ‘maestro’ Péter Esterházy, part 2. Variations on the “aha-moment” (extracts)]. *Korunk*, 28. (2017), 11. 105–111. In book form: Béla Borsi-Kálmán: *Pseudo-fociesszék. Széljegyzetek a futball, a politika és az irodalom forrásvidékéről* [Pseudo-football Essays. Notes from the Headwaters of Football, Politics and Literature]. Budapest, L’Harmattan, 2018. 165–226.

German or French, particularly if they have never kicked a ball in their life. I happen to know this because in the summer of 1984, just as the European Championships were being held in France (12–27 June), I returned for ten days to Paris about a year after my 1982–1983 research scholarship ended, to act as unofficial interpreter for a monolingual ex-ministry of the interior official turned “entrepreneur” (in his case, a dealer in garden furniture in Transdanubia), and in what little free time remained at my disposal I looked up some of my French friends. One of them, the Breton-born Michel Prigent (1948–2017), who until March 2015 taught Hungarian history at the Sorbonne’s Inalco, at one point during dinner struck his forehead with the palm of his hand and exclaimed: “But hey, you play football! So you must surely know the French for the Hungarian terms *les* “offside”, *megkerülő*s “outflanking”, *esernyő* “umbrella movement” and especially *kötény* “nutmeg” and all their fellows...” Soon it turned out that he just happened to be living with the writer Sophie Képès, who was Hungarian on her father’s side and was at that very moment wrestling, together with Ágnes Járffás (subsequently Esterházy’s regular French translator), with his *Novel of Production*. So it happened, by a twist of fate, that I was responsible for the transmission⁸⁴ of these technical terms into the text of the poetically-entitled French version of the book.⁸⁵

The conversation then took an unexpected turn: Sophie, having discovered that I hailed from northern Transylvania, in fact from the Partium, and that a main research interest of mine was Hungarian–Romanian relations (with special reference to the eighteenth to twentieth centuries), told me she had an elderly aunt in Paris, Eva Kepes (Budapest, 1913 – Paris, 9 June 1994), who following a year in Berlin, arrived in Paris in 1938 and spent nearly all of the rest of her life there, first as dancer, then as an actress and later as the mother to three children. Then, at the age of fifty, she decided to start a new life: she divorced her Hungarian husband, bought paints and brushes, and set up a little studio a few steps from the Sorbonne, on the fifth floor of a block of flats in the rue Cujas, and from then on turned out one beautiful painting after another.⁸⁶ By then Sophie spoke rather good Hungarian and was keen to unearth the roots of the Hungarian branch of her family, which reached back to Transylvania and the Partium: she had often asked her father and his relatives about these as a teenager, but seemed to hit a brick wall. She received no answers to any of her questions and had to make do with the occasional anecdote whose origins were never explained, and they often turned a deaf ear to her inquiries. Only the eccentric Eva Kepes was somewhat more willing to talk: it was from her that she discovered that one branch of the family had a patent of nobility bearing the words *Vári Kepes de Szinyérváralja*. She was reluctant to believe this and when she grew up thought that the claim to the title of nobility was made up, knowing enough

⁸⁴ I seem to recall (unfortunately I am unable to confirm it) that the word “transmission” actually appears in my handwritten dedication to her of my first book, *Együtt vagy külön utakon* [Together or Taking Separate Ways]. Budapest, Magvető Kiadó, 1984.

⁸⁵ *Trois anges me surveillent* [Three Angels Stand Guard over Me], roman de Péter Esterházy (Gallimard, 1989, en collaboration avec Agnès Jarfas).

⁸⁶ See Sophie Képès: Les vies d’Eva. *La Revue des Ressources*, 9 January 2011.

about Hungarian history to be aware that in historic Hungary many middle-class families who had made good, among them Germans, Serbs, Greeks, Macedo-Romanians,⁸⁷ but also many Jews, were only too happy to buy, from the eighteenth century onwards but right up to the end of the nineteenth, noble titles and ranks of various kinds adorned, naturally, with suitable fancy “nobiliary particles” (in Hungarian these are prefixed to the surname – *trans.*). She was justified in thinking, then, that “szinyérváraljai” might well be one such nobiliary prefix.

She never actually saw the “sheepskin” that traditionally bore the letters patent of nobility and did not know whether it was ever in her aunt’s possession, or if she had merely heard it spoken of when she was a little girl, and of course it may well be that it had been lost in the meantime. Purely as a matter of curiosity it is worth mentioning that the poet Miklós Radnóti notes in his *Diary* the name of one of his wife Fanni Gyarmati’s relatives (the bank manager Sándor Gyarmati). What is noteworthy is not so much that he changed his name from Gutmann to Gyarmati, but that he is given in our source with the nobiliary prefix “szinyérváraljai” even after the name-change!⁸⁸



A painting by Eva Kepes

I can no longer recall whether it was Sophie Képès or I who was more surprised by our dialogue. Because it so happens that somehow Szinyérváralja, or rather as it has been

⁸⁷ See Béla Borsi-Kálmán: *Elvetélt bizánci reneszánszból Nagy-Románia. Egy állameszme etnogenezise* [From Aborted Byzantine Renaissance to Greater Romania. The Ethnogenesis of a State Idea]. Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2018. (esp. 59–136, 189–227).

⁸⁸ See Endre Czeizel: *Költők, gének, titkok. A magyar költőgénuszok családfaelemzése* [Poets, Genes, Secrets. Analysing the Family Trees of Hungarian Poet Geniuses]. Budapest, Galenus Kiadó, 2001.174.

known since 1907, Szinérváralja, is not just a real place but, in fact, the truly picturesque little medieval market town where I spent my entire childhood. It was no accident that because of its splendid geographical location it was originally called “the town of the seven hills”.⁸⁹ It was also the birthplace of, among others, the noted grammarian and Bible translator János Erdősi Sylvester (c. 1504–1552), now widely recognised as the compiler of the first grammar of Hungarian and the father of Hungarian linguistic scholarship as well as of the Hungarian essay.⁹⁰

Of pre-1920 Szinérváralja and its environs, as well as its society, which had become middle-class despite preserving many archaic features, a – literally – picturesque account is provided in his spellbinding autobiography by the painter János Incze, born there in 1909 (though he later settled in Dés/Dej).⁹¹ Indirect (and, of course, subjective) evidence of this area’s isolation is provided by the fact that the environment that the famous painter’s virtually photographic memory recalled of the 1910s differs hardly a jot from what has remained in the memory of myself, the future historian, regarding the conditions, the culture and the mentality of the 1950s. Thus, half a century flew by almost without any change, apart from, naturally, changes in respect of the authorities in charge and the consolidation of the town’s Romanian character – which, interestingly, is mentioned by Incze only in passing.⁹² Incze has the following to say on this topic: “Szinérváralja in my childhood (1909–1920) was a *nagyközség* [major village as an administrative division – trans.], the centre of one of the ten *járás* [lower-level administrative districts – trans.] of Szatmár/Satu Mare county. On the Várhegy the ruins of its medieval castle can still be clearly seen, though many of its stones have been carried off. When I was small that is where we would go for a day out, the stones of the curious great hall still stood more or less intact, but everything was covered in vegetation, thick nutbushes and other shrubs, oaks and wild cherry trees. The ruins were shrouded in a mysterious world of fable: one of my friends told me that his father had crawled into one of the cavities under the walls and reached something dark and tunnel-like, but though it glittered with gold he saw an incubus sitting on a cauldron and got such a fright that he never dared

⁸⁹ See József Anderco et al.: *Szinérváralja. A héthegyű város. Rendhagyó monográfia* [Szinérváralja. The Town of the Seven Hills. An Unorthodox Monograph]. Nagybánya, Genius Kiadó, 2015.

⁹⁰ Anderco et al. (2015): op. cit. 134–144.

⁹¹ János Incze: *Önarckép* [Self-portrait]. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1982 (see esp. 8, 9–47).

⁹² This may, of course, be explained at least in part by (self-)censorship, since Incze published his work in 1982, in the darkest years of Ceaușescu. The Romanian character of Szinérváralja is adumbrated all the more clearly in the following publication: Claudiu Porumbăcean – Viorel Câmpean – Sándor Kereskényi: *Oameni din Seini* [People of Szinérváralja]. Arad–Satu Mare, Editura “Vasile Goldiș” University Press Arad – Editura Muzeului Sătmărean, 2013.

venture there again”.⁹³ He continues: “The name of the town, Szinér, which was folk-etymologised as szines ér, “coloured vein”, was explained to me by [our teacher, István] Fábíán:⁹⁴ veins of pure gold were found here, because the whole area – Tótfalu/Tăuți de Jos, Nagybánya/Baia Mare, Felsőbánya/Baia Sprie and Kapnikbánya/Cavnic – is one vast goldfield. The area was also known as Asszonypataka (Frauenbach), supposedly because all the income from it always ended up in the queen’s purse [...]. Here the Reformation stretched a long way back: not far away is Borpatak, Miszt/Tăuți, Mogyorós/Măgherăuş, Tótfalu, the birthplace of the famous printer and punch-cutter Miklós Misztótfalusi Kis. János Erdősi Sylvester [see above – trans.], was born in Szinérváralja in the first quarter of the sixteenth century. For a long time the adherents of the Reformation were not permitted to build churches here, even the building of the present church was subject to special conditions: it had to be at the end of the village and none of its doors or windows could look out onto the street in case that blighted the peace and morals of the true believers. A fine stone pillar was raised in the market place to commemorate Sylvester, the railings surrounding it being used by the linen-drapers to display their wares, with the clotted cream sellers sitting at its base”.⁹⁵

And I would add that Sylvester’s column was already to be found in the cemetery of the Calvinist church when I was a child. It was a tall column of granite that, I discovered, had indeed earlier stood in the main square, in the market, and was moved to its present site after the Romanian occupation, with the “change of regime”.⁹⁶

⁹³ Incze (1982): op. cit. 37. (I heard such tales and legends myself as a little boy: my grandmother and my aunt claimed to know that the castle ruins were linked to the nearby fortress of Aranyosmeggyes/Medieşu Aurit by a secret tunnel, a section of which supposedly ran under Uncle Kiss’s pigsty. Incidentally, I seem to recall that the wife of Uncle Kiss, a cooper and wheelwright originally from the Zips region, and Uncle Feri Merli’s wife were sisters, that is to say, they both married Jewish women.)

⁹⁴ The Calvinist teacher István Fábíán, father of the Calvinist writer György Fábíán (1912–1980), who edited the weekly *Szinyér* for many years. Porumbăcean et al. (2013): op. cit. 147.

⁹⁵ Incze (1982): op. cit. 37–38.

⁹⁶ Even the Inczes did not count as “autochthonous”: I discovered only in 2001 that “the Incze family came here from some Calvinist area of Székelyland. I see from baptismal records that my great-great-grandfather Sámuel lived in Nagybánya, and his son, my great-grandfather János, returned there after the fighting in 1848, married and had a son, also János, my grandfather, who was born there in 1857. He was apprenticed to a cooper and when he became a master of his trade, he married, in Nagybánya, Róza Szmájkovszky of Felsőbánya. As there was no demand for coopering in Nagybánya, he moved to wine country: Szinérváralja”. Incze (1982): op. cit. 8.



On the right of this postcard from between the wars can be seen Szinérváralja's Catholic church, while the church on the left belonged until 1948 to the Romanian Greek Catholics, passing subsequently to the Romanian Orthodox. The building between the two churches was the Hungarian-language general school, where – in the rear of the building – teaching continued in the 1950s. (In the background: Szinyér castle. In front of the Catholic church: the main square.)

But at the time all that Sophie's communication brought to mind was an anecdote I had heard as a child, I think from my grandfather (whose barber's shop was on the main square) about one of the male members of the Kepes family. Apparently this Kepes, who ran a prosperous outfitter's in the heart of Szinérváralja, took out – this was perhaps in the very early 1920s – a valuable insurance policy on his premises, lest it be struck by any natural disaster. Not long afterwards a fire broke out in the shop, the building burnt to a cinder, and the owner, whose first name I cannot now recall, collected the substantial insurance money and disappeared for ever from Szinérváralja. The story has no anti-Semitic overtones – I remember it more as a typical piece of Hungarian gentry bravado: here was someone, a local Hungarian, who was clever enough to get the better of the Romanian nation state.

The childhood anecdote and what I later heard from Sophie Képès did not, however, let me rest and so, around the turn of the century, I think in 2001 or 2002, I decided to visit the Jewish cemetery of Szinérváralja, whose caretaker at the time happened to be a former schoolmate of mine, one of the Bereczki girls.⁹⁷ I could hardly believe my eyes: in the cemetery (which when I was a child was the town's most popular place to sleigh and

⁹⁷ Julianna Bereczki attended the same class as I between September 1955 and June 1960 in the local Hungarian-language general school and remains to this day this cemetery's caretaker. There is, unfortunately, very little about Szinérváralja in Erika Márta Kiss's doctoral dissertation *Erdély zsidóközösségei a kezdetektől napjainkig a temetők tükrében* [Cemeteries as Sources of Information about the Jewish Communities of Transylvania, from the Beginnings Down to Our Time]. Budapest Jewish University, 2014, which is otherwise an excellent, thoroughly documented work.

ski) the most striking gravestone, carved of black granite, happened to be that of Lajos Kepes, who according to the inscription on it received sometime in the 1820s a patent of nobility for services to the early promotion of capitalism in greater Hungary (what I have called “the evolution of the nobility into the middle-class”).⁹⁸ One of his descendants was Ferencz Kepess [sic] (1 November 1818 – 9 August 1897), “miller and landowner”, whose wife Helén Kepes died aged 102 on 12 October 1912.

So Eva Kepes was not talking through her hat!

It was also around this time, April 2001, when I was first sent to Paris, that I began to think more about my childhood memories of the Jews of Szinerválja, as the correcting of the proofs of an interview – that I had given to Béla Bíró at Christmas 1993,⁹⁹ but which only appeared in a volume of mine published in 2002¹⁰⁰ – brought more and more memories to the surface.

I had some serendipity in my research, too, because some years ago on the internet I chanced upon a rare specialist work, in which I found the following paragraph, supporting my view that the town was very much on the way to becoming middle-class:

Today Szinyerválja ranks among the most advanced market towns as regards both social and cultural achievements. It is the seat of a district court, a magistracy, and home to a land registry and a tax office. It boasts a state primary school, as well as Roman Catholic, Greek Catholic, Calvinist and Jewish schools, a state girls’ school, and a nursery. Evidence of its advanced social development is provided by its many societies, among them two casinos, and its lively economic life is evidenced by two flourishing financial institutions. With regard to its industry, particularly worth mentioning and, indeed, visiting is the interesting *Andesite and Syenite Fumery Manufacturing of Sándor Kepes*,

⁹⁸ Cf. Ferenc Németh: [Zsidó kereskedők szerepe a magyar polgárosodásban. Beszélgetés Bácskai Vera gazdaságtörténésszel](#) [The Role of Jewish Traders in Hungarian Embourgeoisement. A Conversation with the Historian of Economics Vera Bácskai]. *Szombat*, 1 March 1991.

⁹⁹ Béla Borsi-Kálmán: Az ideális „asszimiláns” [The Ideal ‘Assimilee’]. *Korunk*, (1995), 2; Béla Borsi-Kálmán: „A feladat” [‘The Task’]. *Jelenkor*, (1995), 3, collected in: Béla Borsi-Kálmán: *Kihívás és eretnecség – Adalékok a román–magyar viszony történetéhez* [Challenges and Heresy. Contributions to the History of Romanian–Hungarian Relations]. Sepsiszentgyörgy, Kaláka Könyvek, 1996. 96–111; Béla Borsi-Kálmán: *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a „nemesi polgárisodás” témaköréből* [Noble into Bourgeois, or Bourgeois Transformed into Noble. Writings On the “Nobility’s Embourgeoisement”]. Pécs, Jelenkor Kiadó, 2002. 223–292, Romanian translation by Livia Bacăru in Geo Șerban (ed.): *Budapesta literară și artistică. Interferențe, identitate modernă, tentația Occidentului*. In *Caiete Europene – 1998*. București, Editura Univers, 1998. 178–191, French version: *Histoire d’une vie. Quelques idées sur les conditions de formation des intellectuels hongrois originaires de Roumanie à l’époque de Kádár (1962–1989)*. In Catherine Durandin (ed.): *L’engagement des intellectuels à l’Est. Mémoires et analyses de Roumanie et Hongrie*. Bucarest, Institut Français de Bucarest, Éditions l’Harmattan, 1994. 71–80, collected in: Béla Borsi-Kálmán: *Liaisons risquées. Hongrois et Roumains aux XIX^e et XX^e siècles* (ed. Michel A. Prigent). Pécs, Éditions Jelenkor, Petite Europe, 1999. 280–290.

¹⁰⁰ Az ideális „asszimiláns” avagy a „feladat” (Bíró Béla beszélgetése a szerzővel) [The Ideal ‘Assimilee’, or the ‘Task’ (Béla Bíró in Conversation with the Author)], Borsi-Kálmán (2002): op. cit.

founded in 1891¹⁰¹ [...]. It has 50–60 permanent employees in a region where, as a result of the ravages of phylloxera, those who had hitherto been employed in viticulture had become unable to earn a living [...]. The products of this industrial site compare well with those from overseas in terms of both quality and price [...].¹⁰²

Further proof of the dynamism of Szinérváralja is provided by the fact that between 1897 and 1944 it even had a publishing house: Jakab Wieder's printing press. This published, among others, Dr Jakab Singer's important work on the rabbis of Temesvár/Timișoara in the eighteenth and nineteenth centuries, *Temesvári rabbik a XVIII. és XIX. században*. The publishing house of "Jacob Wieder and his son Juda published 145 works in Hebrew and Yiddish between 1905 and 1944", according to the monograph on Szinérváralja. This makes it, therefore, "the third largest Jewish printing press, after those of Máramarosziget/Sighetu Marmăției and Szatmárnémeti/Satu Mare"¹⁰³ in greater Transylvania (i.e. when the Partium and the Banat are included).

The author of these lines is aware, despite the materials recorded above, that he has undertaken what is virtually a "mission impossible", since the Jewish community whose fate he is attempting to record thanks to his fading memory has long ceased to exist, the vast majority of their number having emigrated at the end of the 1950s and the early 1960s to what they still called "Palestine" (i.e. Israel). Their numbers had already been severely depleted during the Shoah, as the Jewish population of Szinérváralja and its environs – already mostly well on the way to Magyarisation – "were deported in the spring of 1944 to the Szatmárnémeti ghetto and thence to Auschwitz".¹⁰⁴ We know from the work of Géza Komoróczy that in 1944 the Orthodox community's rabbi was the former wine-merchant Ábrahám Schwarz, the population was 615 (this must refer to the number of families), and its assets consisted of "the synagogue, the abbatoir of the manor, the rabbi's residence, the homes of the ritual slaughterers, the ritual bath; the state tax-base of its members was 1.5 million pengő, tax revenue from the religious community was

¹⁰¹ The name of Sándor Kepes, "monumental and funerary mason", also appears in the monograph *Szinérváralja*, as the creator of the Rákóczi memorial in Tiszabecs unveiled on 20 September 1903. The memorial can also be seen on contemporary postcards. The text on its base reads (in translation) "Szatmár county/Ugocea county/Szatmár-Németi Royal Free City/20 Sept. 1903", followed by "Kepes Sz. Váralja". Anderco et al. (2015): op. cit. 173–174.

¹⁰² See Kálmán Palmer et al. (eds.): *Nagybánya és környéke. A Magyar Országos Kohászati Egyesület első vándorgyűlése alkalmára* [Nagybánya and its Environs. On the occasion of the first peripatetic meeting of the Pan-Hungarian Metallurgical Union]. Nagybánya: printed by Mihály Molnár, 1894. 315–316. (Emphasis in the original.) Cited in: Béla Borsi-Kálmán: *Zsidók Temesvárott... és széles e világban. Esszék a magyar–zsidó (zsidó–magyar) szimbiózis történetéből* [The Jews in Temesvár... and Elsewhere in This Wide World. Essays on the history of the Hungarian–Jewish (Jewish–Hungarian) symbiotic relationship]. Budapest, Lucidus Kiadó, 2014. 303.

¹⁰³ Anderco et al. (2015): op. cit. 46.

¹⁰⁴ Ibid. 47.

23,000 pengő, of which the gabella [goods tax – trans.] was 5,000 pengő, and income from the mikve 2,200 pengő”.¹⁰⁵

Of the town’s 700 or so Jews in 1930, forming a not inconsiderable 12.92% of the town’s population, only a fraction survived the war: altogether no more than about 150 returned.¹⁰⁶

The result of hope springing up anew and the sense that they had returned with a new identity and a keenness to make a new start – and not least the irresistible pull of a new homeland on the horizon, a state entity still not yet known by the name of Israel – was that in the survivor families a number of children were born between 1945 and 1948: those of my own generation. But their parents, quite understandably, did not see their future as “building socialism in the ‘people’s democracy’” of Romania: the overwhelming majority of them went on Aliyah to Israel between 1953 and 1965. The few families who, for various reasons, had to stay on a little longer, left their homeland a few years later, by the mid-to-late 1970s. Nowadays, all that remains of Szinerválja’s Jewish population is Márton Szmuck, now aged about 70, the son of cinema technician ‘Uncle’ Szmuck, born in 1950,¹⁰⁷ and an elderly lady, also from a mixed marriage,¹⁰⁸ in addition to the imposing synagogue, majestic even in its dilapidated state, and the gloriously laid out Jewish cemetery under the ruins of the castle of Szinerválja, at the mouth of the Közpatok river, an area even today populated mostly by Hungarian Calvinists.

This voluntarily undertaken task is further complicated by the fact that the person recalling this past – me – has himself no Jewish identity and all his ancestors – apart from

¹⁰⁵ I thank Géza Komoróczy for supplying these very valuable supplementary data by e-mail.

¹⁰⁶ Ibid. According to more detailed figures from Béla Szilágyi in 2001, of the total population of Szinerválja in 1910, i.e. 5,360 souls, no less than 634 (11.8%) belonged to the “Israelite denomination”. According to the Romanian census of 1930, this figure rose to 663 (12.92%), while the total population declined somewhat. Adalbert-Béla Szilágyi (ed.): *Szinerválja. Sárvár–Szinerválja, Az RMDSZ Szinerváljai Szervezete*, 2001. (Statistical data on p. 12.)

¹⁰⁷ The family of Adolf Szmuck, originally from Máramarosziget (1898–1965), like that of Szender Friedmann, was wiped out in Auschwitz, so he remarried, his second wife also being a Christian. Szmuck senior refused to say anything about the suffering he had endured to his son Márton, who only found out about them after his death – along with the fact that his father had a second, also Christian, family with three children with whom he has no contact of any kind: he does not know whether they remained in Romania or emigrated to Israel. Márton Szmuck’s request to emigrate to Israel in the mid-1960s was not endorsed by Nagybánya’s Jewish community, probably because his mother was not Jewish. Be that as it may, he quarrelled with his denomination and therefore remained in the land of his birth. He too married a Christian Hungarian, this time from nearby Vámfalu/Vama. Of their three boys, one is an army officer currently stationed in the Romanian capital following service with NATO in the USA, the second has a business selling car-parts in Chicago, while the youngest runs a successful small firm in Nagybánya selling refrigerators. The author is grateful to Márton Szmuck for this additional information.

¹⁰⁸ Szender Friedmann, a tanner, having likewise lost his family in the Holocaust, also remarried and had a daughter, Rózsika, who in turn married another former classmate of mine, József Czeiszperger (Zeiszperger), from Szinerválja’s community of Catholic “Danube Swabians”, which had completely Magyarised by the end of the nineteenth century.

one great-grandmother baptised a Catholic¹⁰⁹ – lived out their lives in the Calvinist faith. So much so, that the first person in the Kálmán family to graduate from high school, my father,¹¹⁰ attended the renowned Bethlen Kollégium at Nagyenyed/Aiud between 1933 and 1940¹¹¹ and was unable to receive his teaching certificate in June 1941 in the ceremonial hall of his alma mater because history, in the form of the Vienna Award of 30 August 1940, supervened and the graduating class was absorbed by the Catholic teacher training college of Kolozsvár. The parent institution, however, along with the vast sea of memories that the graduands cherished all their life,¹¹² remained stranded in southern Transylvania, along with many tens of thousands of ethnic Hungarians.

A further difficulty for this memorist is that – apart from the already mentioned but little-known memoirs of the well-known Szinérváralja-born painter János Incze, in a booklet published around the turn of this century,¹¹³ and the short monograph already quoted from several times – to the best of his knowledge no work of literature or history has so far been devoted exclusively to the history of Szinérváralja's Jews. This is the case despite the Romanian-language biographical account mentioned earlier, which mentions, of the numerous famous Jewish or partly Jewish personalities associated with Szinérváralja, only Pál Szende's career.¹¹⁴

Thus, apart from my own, not especially extensive research,¹¹⁵ I am perforce obliged to rely largely on my own childhood memories.

My first memories connected with Jews I can barely summon up concretely, for a child growing up treats everything as natural and it never occurs to him that some things are perhaps not. A sliver of memory of this kind concerns the hospital in Nagybánya where, at the age of five,

¹⁰⁹ Otilia Móricz of Nábrád (1858 – c. 1910), my great-grandfather, Ferencz Kálmán's wife and mother of my paternal grandfather, Béla Kálmán, Sr. (Fehérgyarmat, 1887 – Szinérváralja, 1963).

¹¹⁰ Béla György Kálmán (Szinérváralja, 18 February 1920 – Verőcemasos, 5 December 2000).

¹¹¹ Just like János Incze, some years earlier (Anderco et al. [2015]: op. cit. 113.)

¹¹² My father kept a vast number of photographs of what he called his 'golden years', his student years at Nagyenyed, which he frequently showed off to his teenage sons at the end of the 1950s. Indeed, he rarely talked of anything else. This is the basis of my genuinely *secondary* Transylvanian identity, for until the summer of 1970 (discounting a three-week stint in a pioneer camp in Szováta/Sovata in January 1958) I had not set foot in Inner Transylvania.

¹¹³ Szilágyi (2001): op. cit. 3–54. (Statistical data on p. 12.)

¹¹⁴ Porumbăcean (2013): op. cit. 67–69. Of the Jews of Szinérváralja and their synagogue only these sentences occur in the volume: "In those days [sc. the 1950s] several Jewish families lived in the town centre and in Vasút Street. In the latter stood the imposing synagogue which on Saturdays filled with worshippers of the Mosaic faith". (p. VI). In line with my own memories, Márton Szmuck told me that in the 1950s the synagogue was always full on Shabbat and on the high holidays. (For this reason for a long time I mistakenly thought that the community suffered little during the Shoah. Alas, the opposite was the case.)

¹¹⁵ See notes 18 and 19.

sometime in the spring of 1953, I had my tonsils removed by a Romanian surgeon and I spent about ten days in a ward with grown-up women. Of course, my mother would visit me every day and take me out into the corridor, where there was on one occasion another patient, also with his mother. We sat quite close to them and so willy-nilly overheard their conversation. I do not, of course, remember anything they actually said, but the way the boy – who was about my age – spoke, his turns of phrase and his intonation I recall finding unusual and at the same time very intelligent and attractive. It was his way of thinking and the sing-song pattern of his speech that entranced me. I also definitely recall that it occurred to me: how nice it would be if I, too, were ever so “intelligent”! In retrospect, though I have no evidence of any kind for the notion, I think mother and son must have belonged to those members of the Nagybánya Jewish community who were about to go on Aliyah, to emigrate. And also, from roughly this time, the figure of my grandfather, the elderly Béla Kálmán, a retired master barber, looms up, as he converses on the street with the shochet¹¹⁶ in his traditional hard black hat, around 1952–1953, obviously about political events that have filtered down to the farthest corners of the province of Máramaros/Țara Marmatei. Another fragmentary memory: on one of the major Jewish holidays, one of the schohet’s superiors (probably from Szatmár) visited the Szinérváralja Jewish community and the two highly respectable gentlemen, on their way to the synagogue, stood before this 6- or 7-year-old, who stared at them wide-eyed as, while they brushed down their hard hats with a clothes brush, they improvised coverings for their bald pates with handkerchieves knotted at the corners, to ensure that not even for this brief moment should they offend against the precepts of their religion. This memory was no doubt easier to summon up because we lived only two doors down from the shochet.¹¹⁷

¹¹⁶ In Hebrew שוחט *shochet* “slaughterer” is thus not simply the Jewish butcher or, in older Hungarian “kaszab”. I only recently realised that it has a somewhat pejorative overtone, so that “slaughterer” is more acceptable as a translation. Generally, as in the case of the Szinérváralja community downgraded as a result of the Shoah, he as a God-fearing believer also fulfilled other community functions, such as religious “supervisor”, the person who knows and adheres to the rules and regulations (and ensures others do so, too), for no rabbi was appointed here after 1944! Additionally, he knows all about the various parts of the animals, has to pass a rigorous examination and possesses an appropriate rabbinical certificate. In other words, he carries out serious and confidential tasks. This was in every respect a post suited to the elderly Laufer! (The author would like to thank József Nagy for this valuable supplementary information.)

¹¹⁷ The people next door were, on both sides, Romanians: the Săsărans on the right and the Mădăians on the left. Old Mr Săsăran was a notable personage because it was he who generally sat on St Michael’s horse on the hearse that was kept in the back of the courtyard. By the way, every member of the Săsăran family, notably the three children who were my father’s contemporaries, spoke perfect Hungarian (old Cornel, who later moved to Zsombolya/Jimbolia, was one of my father’s closest Romanian friends), while the Mădăians spoke only broken Hungarian, the language of the former ruling power, just as did the more distant neighbours, the Marinescu and the Dan families. In both families there were boys about two years my senior, and if I think about it, ‘Bebi’ Dan must have been my first ‘teacher’ of Romanian, as he spoke not a word of Hungarian, just as the blond and blue-eyed son, ‘Dumi’ (Dumitru), of the Lenghels (Lengyels?), who lived in a rather dilapidated little house behind the Săsărans. They were non-Hungarian-speaking Jews and unfortunately I do not recall how they came to live in Szinérváralja. I believe they moved to Nagybánya around 1954 and I have not seen them since.

Another, associated reminiscence is of the shochet hanging up on a wire tied to a big tree in the yard the poultry – usually a goose – that had had its neck cut with a razor-sharp knife, so that it could bleed out in order to ensure it was not “treif” but ritually “kosher”.

These expressions I picked up from my grandmother, Ilona Kandó, who having been born in 1895, naturally attended the Hungarian-language primary school in Szinérváralja, along with many Jewish girls of her generation and became lifelong friends with the majority of them. Her best friend married the Roman Catholic clockmaker of Szinérváralja, Feri Merli, which shows that the natural commingling of the two religions and ethnicities was already underway in the first decade of the twentieth century, and continued even through the ominous 1930s and 1940s: of our acquaintances István Balogh, from a root-and-branch Catholic gentry family, also married a Jewish woman, the elegant “Auntie Mira”, mother of the rather pretty Zsuzsi Balogh, a classmate of mine born on the same day as me. If we looked hard enough, we would doubtless find many more cases of this kind.

And it was also my grandmother who enlightened me about why so many of the Jewish children that I knew, especially Andor Friedmann, looked so sad: Ilona Kandó, who inherited a fairly large library¹¹⁸ from her father, the master barber Sándor Kandó (who had once even visited Bosnia), and who as a “lady of Szinérváralja” read a great deal, once pressed into my hands a fairly thick book bound in black and entitled *Death Factory*, whose author I do not recall¹¹⁹ but the contents of which have remained etched in my memory. All the more so because it was from this volume that she would read nightly to our grandfather, who as the result of a botched eye-operation could only make out block capitals. So, with my younger brother Pali, we listened horror-struck – our shared “chaise-longue” being in the same bedroom – to the systematic accounts of the horrific events. (Now, reading over what I have written, I suddenly recall that my grandmother once told of a highly intelligent Jewish intellectual who, probably in the early 1920s, but perhaps a few years later, gave a lecture to a small circle on “Communism” and “Zionism”. Unfortunately, I cannot recall whether she had been in the audience or had

¹¹⁸ This included, apart from the collected poems of Sándor Petőfi, Endre Ady and Attila József, and many of the works of the novelists Mór Jókai and Kálmán Mikszáth, and also Ferenc Herczeg’s novel *Pogányok* [Pagans], as well as a beautifully illustrated “Rákóczi Album”, the geographical and historical atlases of Manó and Károly Kogutowicz, and the first edition (1908–1912) of Tolnai’s ten-volume *History of the World*, and also Benedek Barátosi Balogh’s ethnographic work *Séta a világ körül* [A Stroll Around the World], illustrated with striking photographs and drawings. (As this came out from the same publisher and had a similar cover, until very recently I wrongly thought it was a sort of supplementary volume, not an independent work. This may well have happened because in the stressful rush of our move to Hungary on 10 July 1962, we stuffed our modest belongings into two hurriedly knocked together wooden crates and had no room for even a single one of the books Sándor and Ilona Kandó had amassed. These were carried off by those of our relatives who remained in Romania.) I would mention, in passing, that without my voracious reading in that library between 1956 and 1962 I could hardly have become a historian.

¹¹⁹ Tamás Gusztáv Filep has suggested the volume was the third edition of Ota Kraus and Erich Kulka’s *Halálgyár* [Death Factory], translated by László Balassa, Budapest, Kossuth Kiadó, 1958, a bestseller in its time. My thanks to him for this highly plausible suggestion.

merely heard about it, and of course I no longer know whether she actually mentioned a name at all.)

There are, of course, a few other fragments of memory as well: in the early and mid-1950s it would sometimes happen that in a tenement mainly inhabited by Jews, families and friends would gather and on such occasions music could be heard late into the night, and there would be talk of the various deals that were being made, there was perhaps dancing, too, – at all events, there was a lot of noise. My grandfather would comment: “There they go, *deydeying* again!” This was an expression I had not heard before, nor have I since, and perhaps the reason I remember it is that (perhaps wrongly) it conjures up for me the atmosphere of the Polish small-town shtetls,¹²⁰ the ghettos whence the ancestors of Szinérválja’s Jews, too, had come some two centuries before, perhaps even earlier in the case of some families.¹²¹ On the whole, derogatory remarks were rarely made in front of us children:¹²² though “seftelés” (wheeling and dealing) had a certain negative connotation, it also implied, at least as much, appreciation of the dynamism of “the Jews”, in the same way as Father regularly referred to some of his childhood friends as “big *machers*”.¹²³ The only somewhat contemptuous remark I heard when I was small was

¹²⁰ I discovered recently that one of the most beautiful and most popular songs of the Pesach seder-night is “Dayenu”, which means something like “even this much would suffice us”. This is a song that is sung by young and old together. The refrain is “dayenu” which is repeated in approximately the form “day-day-enu, day-day-enu, dayenu, dayenu”. Since the seder supper takes places strictly after sunset, this song is sung by the whole family late in the evening/early in the night. In the night-time silence, the text could naturally be heard from the Jewish houses. See the first song at www.youtube.com/watch?v=VtLKOCfwct4 (The whole album can be accessed at www.youtube.com/playlist?list) Once again my thanks to József Nagy for these details.

¹²¹ Anderco et al. (2015): op. cit. 45.

¹²² I recall only one: my grandmother, when she wanted to say something nasty about one of her Jewish (female) friends sometimes the word “rűfke” (prostitute, slut, “easy” woman) would slip out, but I am not aware of her ever being at odds with any of them. The other piece of folk wisdom that was in wide circulation among the Hungarians of Szinérválja was that the Jews are generally intelligent and quick-witted but when – very rarely – they are stupid, they are *very* stupid indeed.

¹²³ I think that the above-mentioned Kepes anecdote, which I heard in a variety of forms from family and friends, should be considered in the same light, especially as my grandfather Kálmán’s barber shop could not have been located far from the famous clothier’s destroyed by fire. On the other hand, another sliver of memory, also about my father, is somewhat at odds with this: one of my father’s childhood Jewish pals, with whom he remained on intimate terms even in adulthood, and whose name I have unfortunately forgotten, was the *sole* survivor of the death camp at Auschwitz, as every member of his family and virtually all his relatives went “up in the smoke [i.e. of the gas chambers – *trans*.]”. My father, a little naively but honestly asked him: “Why did you come back?” His reply: “I will move to Israel for ever, but first I will have my revenge on the Fascists!” (He was probably the same person who, according to another anecdote, already as a member of the Romanian Communist Party sitting beside a Soviet officer at an identity check, signalled the “problem” cases by stepping on the officer’s toes under the table.) The father of Imre Tóth (Szatmárnémeti, 1921 – Paris, 2010), who spent his childhood in Szatmár, went to university in Kolozsvár, had a teaching career that began in Bucharest and ended in Regensburg and called himself, modestly, “a historian of

that *after 1920* almost every Jewish family made its children go to a Romanian school. The local Hungarians wrongly interpreted this as an intention to distance themselves and cut themselves off from the community.¹²⁴ But this was less damning than in the case of those families which, as happened with several of my classmates in 1959, had their children transferred to Romanian schools from grade 5.

For me it was especially poignant when in the early 1920s the Inczes, too, moved into the Jewish quarter's Vasút (formerly Árpád) Street, close by the synagogue but facing it, nearer to the main square.¹²⁵

János Incze recalls the following Jewish families in Szinérváralja (pointing out that Jews were, in fact, thin on the ground): Ickovits, Katz, Lebovits, Rapaport, Zimmel, and he also notes the name of the owner of the famous alcohol manufactory in Szinérváralja, Lébus Klein, as well as painting a sympathetic portrait of the scholarly Jewish teacher of the *cheder*,¹²⁶ “Mr Groszmann”. Of his childhood playmates who were Jewish he lists Hersu Ickovits, Samu Grósz, Majsi Izsák and Icíg Lóvi.¹²⁷

mathematics”, was – still under his original name Róth – one of the K.u.K. army's most outstanding horse-cavalrymen and the reward for his services was the same as the other 600,000 or so Hungarian Jews: “[...] It was my father who had the most profound and lasting influence on me. My father was a Cabalist. He went up in the smoke of the gas chambers. He lies here, buried in me. An open wound, eternally aflame. Nor do I want it to ever heal.” See Gyula Staa's interview with Imre Tóth in: Imre Tóth: *Isten és geometria* [God and Geometry]. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 452.

¹²⁴ Unfortunately, this did in fact happen, but only *after* the Shoah. That is, this was a(nother) case of the post-1920, faltering and increasingly insecure, Hungarian (national) identity confusing cause and effect. See on this the views of Mihály Vajda: *Mentalitások* [Mentalities]. *Élet és Irodalom*, 2 February 2018. 5.

¹²⁵ In my memory, however, it was *not* this house that was the Inczes' home. That was the nursery, on the banks of the Szinyér river, of Sándor Incze, who was about the same age as my father and one of the three children of his father János Incze's second marriage. This was probably located on an older property of one of the branches of the family. My parents were also on good terms with the two other siblings, Feri and Manci, and had obviously heard of János, who as Ioan Incze-Dej became a distinguished historian of Romanian art, though I came across him only during my time as Cultural Counsellor in Bucharest (25 October 1990 – 15 June 1995). His above-mentioned autobiography I found only as I was sorting out the library of my father, who died in December 2000, so the first time I was first able to make use of the valuable information about him was in the notes to my Christmas 1993 interview with Béla Bíró (see above).

¹²⁶ *Cheder* (originally meaning ‘room’): a primary school “where the little ones learn the basics of Judaism (reading and writing Hebrew, the Scriptures, and the fundamentals of the Jewish religion)”. See Kiss (2014): op. cit. 79.

¹²⁷ Incze (1982): op. cit.



The synagogue, built in 1904, as it looks today

We lived close by the synagogue, only a couple of houses down on the left-hand side, and our next-door-but-one neighbour was the Laufel(d) family, which had ended up there from Bukovina after World War II and therefore did not speak Hungarian: the long-bearded, hard-hatted shochet, his wig-wearing wife, who cut her nails severely every Friday as ritual demanded, had a couple of always-smiling children roughly our age: a girl Ruhi and a son Bertalan ('Berci'),¹²⁸ my brother Pali's best friend: they communicated in a mixture of Hungarian and Romanian. As a result neither learnt the other's mother tongue, though for my part, I spoke only Romanian with them. In retrospect I think I can be proud that the extremely kind-hearted old Laufel, who reminded me of the rulers of ancient Assyria and always wore ritual garb, frequently called me into his study and tried to induct me into the secrets of the Talmud, knowing that, unlike his son, I was a bookworm. In time we became truly "shabbat goyim" to the family: it was my brother and I who would lug their household pots and pans up to the attic before the high days and holidays, and it was also my duty from time to time to take the russet-coloured wig of the virtually bald mistress of the house to the hairdresser's in the main square. Looking back I cannot say for certain who else of their fellow Jews in the town were observant (the parents' and grandparents' generation surely were, but fewer of those of our age, but it is certain that, at least on paper, they were all Orthodox.) This is suggested, too, by a scene that my brother Pali has shared with me: he cannot have been more than six or seven years old when, on his way home alone, he was stopped in front of the synagogue by two bearded, sidelock-wearing Jews, who asked him to accompany them into the building and, once inside, lifted him up so he could switch the lights back on at the fusebox. (That reminds me, this often happened at the shochet's, too: we would be the ones to switch the lights back on *post festa*.)

¹²⁸ The father's deep bass as he summoned his children: "Ruhele!", "Boabi", or "Bericu!" still rings in my ears to this day.

Also in our street, called Árpád Street in “Hungarian times”, later Vasút (Railway) Street and even later re-named Strada Cuza Voda, there lived several more Jewish–Hungarian (Hungarian–Jewish) families: three families called Friedmann, all related, with their children Ervin, “Baburi” and Andor, and old Szender Friedmann, the tanner.

A little farther on, closer to the railway station, lived the Farkases, and opposite them the Judovicses, with (again) sons roughly our age. The older one, stocky, pleasant-faced, glasses-wearing, and with sticky-out ears, was nicknamed Cuni and became a physician in Kolozsvár, while his younger brother, whose name time has erased from my memory, allegedly had his tumultuous life as Jerusalem’s chief of police cut short by a heart attack though he was not yet fifty years old. Sadly I know no more about them, but I have a faint memory connected to them which reveals something about how even in our childhood the complications of Romanian–Hungarian coexistence took their toll, however much we would like to think that – with distance lending enchantment to the view – back in those days they were idyllic. Concretely I seem to recall that once, in 1958 or 1959, the children of Vasút Street and Balta Street¹²⁹ clashed along national/minority lines. Of course, the fracas was far from bloody or even serious, but there was a slap or two here and there and some kicks in the rear, while the verbal abuse that was heard is barely printable.¹³⁰ In retrospect I also see it as symbolic that Magyars and Hungarian Jews ended up in the same “camp”, even if the Jewish kids did indeed have justifiable reservations about us innocent heirs of the discredited Hungarian state that was formerly in charge. The “headquarters” were at the Judovicses. That was the first and last time I visited them. In fact, it was not common for Jews and non-Jews to get together, and apart from them and, of course, the shochet and his family, my brother Pali and I saw only one of the Friedmann families at all regularly, though to them we did go quite often. So much so that the powerful smell of the garlic that they were fond of using in their kitchen has for ever lodged in my nose.¹³¹ The following story, also shared with me by Pali, is also connected: he was good friends not only with Berci Laufel but also with Baburi Friedmann, which is noteworthy because apart from the regular afternoon football matches played with the rubber ball,¹³² there were not many things that brought them together, as Pali did not go to Romanian kindergarten before, while the Jewish children, as I have mentioned, all completed their studies in Romanian schools. There was, however, a very strong natural affinity between

¹²⁹ Now Str. Crișan (Anderco et al. [2015]: op. cit. 155.)

¹³⁰ *Ungur-pungur țapă-n cur – le paharul de la cur – Și apoi zi: ce tare bun!* [I am a Jew – I don’t deny it – To you I’ll give everything I sh*t!] etc. (My brother Pali and Márton Szmuck also recall such street fights and, unfortunately, I too can remember one in the school playground in the spring of 1960, when I had to rescue a Romanian lad from the clutches of my classmate Sanyi Nagy.)

¹³¹ This is somewhat significant because in September of 1968 it proved to be a decisive olfactory link in the chain of the extended process whereby – in a kind of ‘aha moment’ – I was ultimately able to identify where some of the new friends I made in Budapest hailed from. Often they could not have been aware of this, and it was unseemly to raise the matter.

¹³² I still remember how much this cost: 3 lei, 75 bani, for which we saved up with my brother in dribs and drabs.

them, because as youngsters they spent so much of their free time together and it was not only with their Romanian coevals that they fell out: they often fought among themselves, too. In the course of one of these afternoon clashes Pali slapped the sidelock-sporting Baburi, who always had his head covered, and even managed to knock his cap off. He must have sensed that he had made a big mistake and had no little remorse because he slunk after Baburi under cover of darkness to overhear the mortally offended boy report the incident to his mother. Pali was shocked by the response of the mother, who wore the prescribed wig: “May whoever who does such a thing burn in the flames!” Fortunately the matter had no serious consequences and their relationship was unaffected, but Pali remembered all his life that it is not advisable to offend against either Jewish customs or the Jews’ thousand-year-old sensitivities. Particularly if the arm of the one “passing judgement” (and her husband) is adorned with the bluish “Auschwitz numbers”. I have not, unlike my brother, retained this memory, probably as a kind of “self-defensive” gesture, yet it is scarcely credible that I did not also see these tattoos.

I well remember the Steinbergers, too, who lived on the corner of Vasút and Balta Streets and whose blond, blue-eyed son Jóska, a year or eighteen months my senior, became an internationally renowned professor of ecology at Tel Aviv’s Bar Ilan University.¹³³ I seem to recall that he owned a “proper” football, sewn of black patches of leather, thus ensuring for himself a regular place on any *ad hoc* team playing a match on the other “pitch”, in the dried-up bed of the stream in tiny Balta Street.

In the opposite direction, towards the main square, lived another Friedmann family, whose son Andor, roughly my age, has remained lodged deep in my memory because of his big brown, melancholy eyes, as mentioned above.

In the next house along, on the same side, lived “Majsi” Izsák, the baker, with his wife and two daughters. The head of the family must have been very fond of my father, because when in January 1958, he was sacked from his post as head of the Hungarian school for “chauvinist-nationalistic tendencies” and we had literally nothing to eat, Majsi would surprise us, unbidden, every two or three days with a “brown loaf”. (He would discreetly raid his allocation of dough and have the loaf sent over with one of his daughters after dark. When, almost half a century later, in the summer of 2008, we met in Tel Aviv, one of the girls, by then an elderly lady, told me of the recurring dream she had, which has provided the motto for this piece.)

Another noble act from those difficult times has also been preserved by my brother Pali: between January 1958 and the end of 1960, my father could not find a job as no one was willing to take him on, and he would occasionally lay down railway sleepers at the station to make some money. Thus my mother became the principal support of our family of seven, as she was not thrown out of her job in the Romanian school system. From her modest teacher’s salary she once bought a scrawny chicken at the market so my grandmother could make some thin chicken soup, and she was carrying it home triumphantly in her bag. On the way she ran into the wife of one of my father’s childhood Jewish friends trudging with a sad face back to the shochet in the direction of the main

¹³³ Prof. Yosef Steinberger. <https://life-sciences.biu.ac.il/en/node/609>.

square. They started talking and it turned out that the fat capon she was carrying from the shochet was, after all, “treif”. The kind-hearted woman said: “I tell you what, let’s swap!” And that is how, just once, we managed to have a filling meal, with Ilona Kandó improvising a splendid lunch (or maybe dinner) out of the generous gift.

By the by, it was from Majsi Izsák that my father discovered that the much-touted emigration to Palestine was not all it was cracked up to be: Majsi’s testicles were beaten¹³⁴ by the Securitate in Nagybánya until he revealed where in his garden he had buried the iron casket containing what little he had managed to salvage of his assets through the Shoah. So he began his new life in the Promised Land around 1960 without a penny to his name, aged over 50.¹³⁵

In the main square stood the lodging house of the former clothes dealers, the Neumanns, with its spacious courtyard: this served as Szinérváralja’s main football pitch and was the scene every summer of matches “to the death” from early afternoon late into the night, with a mix of Hungarians, Magyarised Swabians (ethnic Germans) from Szatmár, Jews and Romanians. Here only one thing mattered: skill with the ball. Among those who used to participate were the two sidelock-wearing Neumann boys. Jaszi, the older of the two, who had Péter Esterházy’s looks,¹³⁶ was really good: I heard he later became a banker or wholesaler in New York, but that may be just a rumour and he too may be living in Israel. I do not know how they were related to “Öcsi” Neumann, five or six years my senior, who was one of the most talented football-players in Szinérváralja,¹³⁷ and after he emigrated – or so I heard – he even played a few times for the Israeli national team, though this may of course be just a fairytale. And if I add to this that in the academic year 1954–1955 my parents enrolled me in the Romanian kindergarten, where several Hungarian–Jewish (Jewish–Hungarian) families fortunate enough to survive the Holocaust also enrolled their offspring, then I can record without the slightest exaggeration that meeting and playing and, in general, spending time with

¹³⁴ My brother remembers it as him having had weights hung on him, but it makes little difference: he was tortured. Sándor, who must have been four or five years old at the time, and therefore still slept in my parents’ bedroom, overheard what my father whispered to my mother about this. After reading the first draft of this piece he wrote in an e-mail to me on 7 July 2019, *inter alia*: “Jews would be tortured by having a typewriter hung from their penis and being forced to walk around carrying it. Father whispered this to Mother. That’s how I remember it”.

¹³⁵ Fortunately there were many cases when traditional Jewish resourcefulness and astuteness triumphed over the Romanian Securitate system: one of his Jewish friends told my father, laughing, that many of those on Aliyah managed to spirit their family silver and gold out of the country by placing them in small packets sewn into the back passages of exported cattle by veterinary surgeons they had bribed in the Temesvár and Arad areas. The animals were then herded out west, or onto boats headed straight for Israel, where local members of the network were ready and waiting to pick out the specially-tagged creatures.

¹³⁶ See further Borsi-Kálmán (2018): *op. cit.* 165–226 (especially 215–216).

¹³⁷ A favourite of my father’s, who as a player and trainer picked him around 1957–1958 as a youngster several times to play for the juniors of the Romanian third league team, Unirea Seini (Szinérváralja United).

Jews was a wholly natural, habitual thing to do, an organic part of our everyday life. My fellows included, in addition to Józsi Steinberger and Jaszi Neumann, Ervin Izsák, whom I met again some forty years later when I was a diplomat in Bucharest, where he headed the local office of the Jewish Agency, as well as Szuri, the child of the Schwarzes, who were related to Pál Szende¹³⁸ (Szuri, with her shoulder-length, raven-black hair, was one of the most beautiful Jewish girls I have ever seen), as well as, among others, the charming, slightly built daughter of the Holländers, who were sent to the institution by their parents for the same reason as I, namely to learn the state language as well as possible. But it was not just on the football-pitch that I would meet on a daily basis the children as well as the parents of Jewish families other than those listed earlier, among them Steinmetz, the other Jewish baker in the main square, Hersku and the Markovitses, as well as the Kellers. Mrs Keller, née Judit Bogáti, originally from Budapest, taught mathematics in my father's school until the 1959 "forced merger" of the Hungarian and Romanian schools. The Kellers' son, Ferenc, some five or six years younger than us, subsequently also completed his medical studies in Kolozsvár, becoming a well-regarded urologist with an andrological practice in the land of his birth, too. Other names include Weiner (a mechanic at the power station opposite the yeast factory: it was in the Weiners' yard that I saw the dream of every boy in Szinérváralja, a big toy car you could climb into, a present from America), Berger¹³⁹ (the dentist), Dr Bíró¹⁴⁰ (the internist), whose daughter Zsuzsi was his spitting image and also attended the Romanian kindergarten. I found out only later that Zoltán Zelkovic, who hailed from Szatmár and is known in the Hungarian literary world as Zoltán Zelk (1906–1981), spent a lot of time with his Szinérváralja relatives in his youth,¹⁴¹ and wrote several poems mentioning Szinérváralja. And also here was born Miklós Nagy-Talavera,¹⁴² the noted historian, later of San Francisco, whose father had earlier acquired a patent of nobility, as well as – lastly – one of the grandfathers of London-based historian and cartographer András Bereznay.¹⁴³

I met Miklós Nagy-Talavera numerous times, both in Bucharest and Paris. He was especially proud that his family was not of Ashkenazi but of Sephardic origin. He had quite a spectacular career: not only did he survive Auschwitz as an adolescent, but he was "fortunate" enough to work, between 1949 and 1955, on the Trans-Siberian railway, in

¹³⁸ Pál Szende (né Schwarz) (Nyírbátor, 7 February 1879 – Szinérváralja, 15 July 1934), writer on economics, radical politician, Minister of Finance in Mihály Károlyi's government 1918–1919 as well as in the Berinkey Administration that followed it.

¹³⁹ Móric Berger (Nagysomkút/Şomcuta Mare, 9 April 1914 – Ashdod, Israel, 18 February 1972). Anderco et al. (2015): op. cit. 47.

¹⁴⁰ Dr Mátyás Bíró (Bethlen/Beclean, 11 April 1979 – Ashkelon, Israel, 17 July 2004). Ibid. 48.

¹⁴¹ His mother was born Mária Herskovits. (NB There were several families called Herskovits in Szinérváralja.)

¹⁴² Miklós Nagy-Talavera (Budapest, 1 February 1929 – Chico, California, 23 January 2000).

¹⁴³ András Bereznay's maternal grandfather was called Imre Ignác Szemere. He had a tailor's shop in Budapest, Ullmann and Szemere. His wife – András Bereznay's grandmother – was called Lujza Ullmann. (I am grateful to András Bereznay for these details.)

the company of Ukrainian smugglers and Russian political prisoners. Thus, in addition to Hungarian, his mother tongue, he learnt (in primary school in Nagyvárad) Romanian, at university in Vienna he picked up German, and he also spoke excellent Ukrainian and Russian. His English-language publications on *Nicolae Iorga, the Iron Guard*, and a comparison of Hungarian and Romanian fascism¹⁴⁴ are acknowledged as standard works worldwide, just as are the historical atlases of András Bereznay.¹⁴⁵

And last but not least, an uplifting memory: one of my father's best friends was old Ernő Rosenberg, who after learning the profession of tailoring and cutting in Budapest at the beginning of the 1930s returned to Szinérváralja. He was both a gentleman's tailor and a financial patron of football. He had plenty of business *nous*, as he worked not only for the "gentlemen" of the old world but also for the Romanian day-labourers of the local Avas region (the "vasánys" as we used to call them), who would come in droves to the traditional weekly Thursday market. He was able to make the traditional Hungarian *szűrs* and *subas*, the full-length shepherd's cloaks of felt and sheepskin, supplying them with useful pockets in which he craftily hid 10-lei banknotes: these the client would find in the changing rooms and would therefore immediately buy the item without bothering to haggle. No wonder customers flocked to Rosenberg Outfitters! Stocky and podgy Uncle Ernő resembled more the Hungarian gentry than a Jewish burgher and enjoyed the good life, having a fine old time with gipsy bands in the legendary local restaurant, the Korona. And, of course, he was there at every football match and even accompanied the team on their away matches. The friendship was doubtless reinforced by the fact that, as I have already mentioned, my father was one of the best football players in the area, in 1943 even being recruited for the Transylvanian army team and by no less a person than his occasional sparring partner and a stalwart of the Budapest team Honvéd, Sándor Balogh II, who was later (just before the Puskás period) to captain the Hungarian national team. Fortunately, uncle Ernő, unlike many of his fellows, managed to avoid labour service and emigrated to Beer Sheva in Israel at the end of the 1950s, though he frequently came back to visit. On one of these trips, having discovered that his best friend's son was a diplomat in Bucharest, he looked me up in the Romanian capital.

It was summer, so he invited me to have dinner with him in an elegant outdoor restaurant somewhere near the Piața Aviatorilor in one of Bucharest's villa quarters, and asked point blank:

"Do you know who your father was?"

¹⁴⁴ Nicholas Nagy-Talavera: *The Green Shirts and the Others. A History of Fascism in Hungary and Romania*. Las Vegas, Center for Romanian Studies, 2001; *Nicholas Nagy-Talavera: Nicolae Iorga: A Biography*. Las Vegas, Center for Romanian Studies, 2008.

¹⁴⁵ András Bereznay: *The Times Atlas of European History*. London, Times Books, 1994; András Bereznay: *Kings and Queens of the British Isles*. London, Times Books, 2002. (He made the maps for both books.) See also András Bereznay: *Erdély történetének atlasza* [Atlas of Transylvanian History]. Budapest, Méry Ratio Kiadó, 2011; András Bereznay: *A cigányság történetének atlasza – Térképezett romatörténelem* [A Historical Atlas of the Roma – Roma History in Maps]. Budapest, Méry Ratio Kiadó, 2018.

I looked at him in some surprise, whereupon he said:

“Let me tell you that he served for a time under Colonel Imre Reviczky in Nagybánya and helped countless Jews to survive and to retain their assets!”¹⁴⁶

I was stunned but, of course, proud, for my father had never said a single word about what he had done in the war nor about the circumstances of our much later resettlement,¹⁴⁷ though if Ernő Rosenberg is to be believed, he had nothing to be ashamed of. All I knew from my grandmother was that until he was taken prisoner by the English, he served first in Kolozsvár and then, indeed, in Nagybánya as a commissioned officer, and another of his friends once suggested that it was perhaps in some defensive role.

But that is all. My mother had said nothing more, perhaps even she knew little, as they had only met in Szatmár at the end of 1946. In other words, *omertà* reigned supreme not only among the Jewish families that survived¹⁴⁸ but everyone else living in that dangerous world turned upside-down.

Postscript

I began by saying that I had bitten off more than I could chew and that my chances of success were minimal. Nevertheless, I have tried to get to the bottom of a few things

¹⁴⁶ He may not in fact have mentioned the name of his boss and the truth is that – perhaps out of modesty – I did not chase up myself how much truth there was in Ernő Rosenberg’s claim. Perhaps one day I will look up István Deák’s article, *Tisztesség és becsület a II. világháborúban* [Honour and decency in World War II]. *História*, 32. (2010), 8. 12–18, and Ádám Reviczky’s *Vesztesháborúk – megnyert csaták – Emlékezés Reviczky Imre ezredesre* [Wars Lost – Battles Won – Colonel Imre Reviczky in Memoriam]. Budapest, Magvető, 1985, but there is probably no written record of this, as it could have been a private endeavour which it is indeed best to keep quiet about. But it is a fact that after he returned from being a prisoner of war he was not summoned before the political screening committee, I suspect because his Jewish friends intervened.

¹⁴⁷ Quizzing them about this much later I know only that after being rejected twice, at the third attempt we received permission to leave in late May or early June of 1962, the trail for obtaining this permission leading back to Lajos Cseterki (1921–1983), secretary to the Presidential Council, who was my father’s classmate in the Bethlen Kollégium – as were István Ercse, head of the Sashegy János Arany school for children in state care, and József Méhes (1920–2009), formerly head of the Institute for the Blind.

¹⁴⁸ On this topic my contemporary Péter Gárdos (b. Budapest, 8 June 1948) had this to say in an interview: “For fifty years my parents said nothing about what happened before 1945 – in fact, for a long time I didn’t even know I was Jewish. I faced up to this properly only in adulthood. To this day I find it difficult to explain why my father, Miklós Gárdos, a gifted journalist, didn’t set down on paper his experiences while he could. As he didn’t, the reckoning was left to us, the next generation. It was a heavy burden we carried on our backs for years, even decades”. See Péter Kövesdi’s interview with Péter Gárdos: *Secrets poison the soul. Vasárnapi Hírek*, 3 November 2018. 19.

because a couple of factors did, after all, make the undertaking easier, or at least partly possible:

- a) I did spend all of the first, and most impressionable, twelve years of my life, those between 1948 and 1960, in the Jewish quarter of Szinérváralja.
- b) The study of history (i.e. researching the past) has become my chief occupation, which is to say that it was my professional duty to put my memories into some kind of order. In addition, *en route* as it were, I had gradually to realise that these, at first sight unconnected, facts were in my case inextricably intertwined: not only the Romanian majority but, equally, the Hungarian Jewish minority of Szinérváralja have impressed themselves ineradicably on my consciousness and have, indeed, become embedded in my personality. This basic situation was further nuanced by the fact that the (for the most part) root-and-branch Calvinists of Szinérváralja, were only relatively in a majority over the Magyarised Catholics of Armenian,¹⁴⁹ Zipser (ethnic Germans from the Slovak area), “Danube Swabian” (ethnic German),¹⁵⁰ Polish,¹⁵¹ Slovene or Croat¹⁵² and Czech¹⁵³ origin, especially in the Jewish quarter, where of course those of Jewish faith continued to live in relatively greatest numbers and which, if only because of its synagogue and the ritual baths in Gyár Street, retained its Jewish character. This was thus a way of life, a multiple minority situation, that accompanies the individual socialised in this milieu all through his life, wherever fate should later happen to cast him.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Csergezán, Kamenszki, Patován. (There was also a family called Ciprisz, presumably neo-Greek or perhaps Macedo-Romanian in origin, like the family by the name of Țințaș.)

¹⁵⁰ Jakner, Kretzinger, Simf, Tefenhardt, Stauder, Zeispergel, (cf. Incze [1982]: op. cit. 38). Between 1955 and 1960 I had classmates and teachers called Groszhardt (Józsi and Matyi), Hölzli (Erzsi and Jani), Ulmann (István), Schönplflug (Zoli), Schmutzer, Printzinger (Ferenc), Ébersz (Pál) and Wendlinger (Mária), and one neighbour was Uncle Jóska Stempel. But I also well remember the Nágels and the Starmüllers.

¹⁵¹ Brezovszky, Kmiatek, Netoleczky, Radvánszky and so forth.

¹⁵² Habarics, Morecz (?).

¹⁵³ Konyicska, Smillár, Tomanek, Vavrek.

¹⁵⁴ “The Transylvanian [Partium] Hungarians have one relationship to the Romanian majority in Romania and another to Hungary proper, where Hungarians are in the (overwhelming) majority. And they want to remain different, that is to say Hungarian, not only *vis-à-vis* the majority Romanians but also insist that the Hungarians of Transylvania [Partium] differ from the Hungarians of Hungary proper: in other words, it wants to remain a minority *vis-à-vis* its own majority nation, as well. *Thus, nothing can be said that is not formulated in terms of minority–majority* [...]. Every comparison points towards the minority because it is only and always particles that resemble each other.” Géza Páskándi: A kiválasztott és az alkalmas [The Chosen and the Suitable]. In Judit Havas – Gabriella Lengyel (eds.): *Párbeszélgetés. Írók, költők a Károlyi-palotában* [Conversations à Deux. Writers and Poets in the Károlyi Palace]. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum – Kortárs – Dinasztia, 2000. 73. (My emphasis.)

This is indeed what happened to me, because although for a long time I did not ascribe any particular importance to my early experiences with the Jews of Szinérváralja, or indeed with Jews in general, after our move to Hungary in 1962, first as a student at Sárospatak (1962–1965) and then as an undergraduate in the Arts Faculty of Budapest University and a member of the Eötvös Collegium (1968–1973), I had countless experiences that I was able to “interpret” solely and exclusively thanks to the “imprinting” I had in my Szinérváralja childhood. By this I do not, of course, mean to suggest that I carried some kind of holy grail in my knapsack, but rather that after much reflection on the topic I gradually came to realise that, subconsciously or unconsciously, I had acquired extraordinarily valuable life experiences in my boyhood, the systematic processing of which could help me understand a number of interconnections, of whose existence the overwhelming majority of my Hungarian coevals (including many of those of Jewish background) – through no fault of their own, since they were taboo topics – could not be aware. In the absence of such handles on it, even the most intelligent of them could obtain only with a great deal of effort – from specialist books, bulky monographs, and dusty archives – the kind and volume of knowledge and the conceptual framework involved, that was, as one might put it, handed to me on a plate by Fate, and without which it is extremely difficult, if not impossible, to orient oneself amidst the various nooks and crannies of Hungarian societal development and social psychology, topics which continue to remain highly sensitive both at the emotional and at the political level. And even if they should somehow manage to do this (and there is no reason why they should not), it remains questionable whether, behind the *termini technici*, there is genuine, personally lived-through, and sometimes suffered-through, practical experience.

In retrospect it seems very likely that it was on the basis of these childhood and adolescent memories that I kneaded together, between 1962 and 1970, in the depths of my consciousness, my “ideal” Jewish personae which, though far from perfect, helped me greatly to orient myself and to shape my typological sensibility: they ensured a relatively secure point of departure, despite the fact that I knew almost nothing at the time about the stages and hidden hierarchies in the evolution of Hungarian society, the formation of the middle class and of the nation, the time-depths involved, and the internal system of prejudices that everywhere reached far down into the depths.¹⁵⁵

And here I must return to one of my fundamental experiences in Hungary: neither during the years spent in Sárospatak (1962 to 1965), nor around 1968–1970 in the Arts

¹⁵⁵ “The [...] (Hungarian) social class system not only does not strive for neutrality of values but on the contrary must gain the validity of the categories of its estates, and subsequently of the quasi-estate, middle-class categories, as well as the justification for individuals’ standing, on a different level, in the form of qualification [...]. To both sides of the pervasive divide [in the evolution of Hungarian society and in public thinking] and to every kind of societal division, to every means of bettering oneself in society, qualitative concepts were attached, which manifested themselves in the way the groups treated each other and in the forms of contact.” Zoltán Tóth: A rendi norma és a „keresztyén polgárisodás”. Társadalomtörténeti esszé. [The Norm of the Estates and ‘Christian Embourgeoisement’. An Essay on Social History]. *Századvég*, (1991), 2–3. 69–91.

Faculty in Budapest, did it, for a long time, dawn on me *why* many strict, one might even say diehard, members of the Budapest socialist *nomenklatura*, young people enrolled in the Lajos Kossuth College for Boys, who preserved the values of the Calvinist world of the 1930s – and later my fellow students in their early twenties in the capital – *sought my company*, in particular? Whereas they could have taken their pick of children of intellectual families from the countryside, or even from “genteel” families that had slipped down the ladder.

Because that was how I saw them, as genteel Hungarian boys and girls from Budapest, for with one or two exceptions, they all had Magyar names and apart from their clothing being somewhat better quality than ours, they differed from us not in the slightest, unless perhaps in that they (though not all of them) *seemed* to be a little more self-assured and were less afraid of our strict teachers than were we.¹⁵⁶ Though already in Sárospatak it did begin to dawn on me that I seemed to know them better than did my fellows – but the nature of this instinctive knowledge did not become clear even to myself for a long time, and it never occurred to me that the attraction might be reciprocated (that is to say, that they felt that the more than averagely sensitive character that I brought with me from my previous *minority existence* might be closely related to theirs). To say nothing of the fact that many of them, by chance, as it were, experienced with a shock so much the greater the true state of affairs,¹⁵⁷ which has by now spawned a library of specialist literature.

It was equally curious that, wherever in the course of my wanderings in the outside world (London, Amsterdam, Bucharest, Vancouver, New York, Paris) I happened to sit down alone in a café or pub, I would invariably be approached and asked in the course of the conversations, whatever the language, whether I did not, by any chance, happen to be Jewish?¹⁵⁸ Because my interlocutors would invariably turn out to be descendants of Jews who had emigrated from Central and Eastern Europe.

¹⁵⁶ Cf. Borsi-Kálmán (2002): op. cit. 229, 232–233, 261.

¹⁵⁷ The associated questions of ethics and identity – which subsequently inevitably affect ways of life, group formation, choice of life partner, etc. – were formulated at age 30, just at the high point of the “regime change” in 1989, by an author a little younger than “the great generation”, in an important if little-cited essay, which may be summed up thus: “Is it possible to regard someone as a Jew, *is it possible to expect* him to regard himself as a Jew, if in his most impressionable years it never occurred to him that he was a Jew, and it was only from one day to the next that he was informed, or realized, that he was a Jew, that is to say that he was unexpectedly landed with a burden he had had no connection with in his upbringing: *is it conceivable* that such a person (whether an adult or, as is more common, a child) can acquire a Jewish identity overnight, that he can develop a complete Jewish identity (without, subsequently, having to pay a price), and that that identity becomes an organic part of his whole consciousness?” László Márton: *Kiválasztottak és elvegyülők* [The Chosen and the Blenders]. Budapest, Magvető Kiadó, 1989. 24–25. (Emphases in the original.) The present author fully identifies with Márton’s diplomatic answer to this question: “I leave the response to the reader”. Ibid. 25.

¹⁵⁸ I once experienced this myself, even in the Eötvös Collegium, in the early autumn of 1968. See further Borsi-Kálmán (2002): op. cit. 263; Borsi-Kálmán (2018): op. cit. 167.

In conclusion: my *partially* “quasi-Jewish” socialisation in the Jewish quarter of Szinerváralja in another, some half-century old, historical time was felt by those of my coevals in Hungary (especially in Budapest) who had become detached from their Jewish roots, or who had consciously kept their distance from them, to be intuitively “quasi-Jewish”, even if – like me – they could not really have been aware of its nature and possible outcome. In other words, it was a matter of the fortunate coalescence of a “secondary Jewish identity”¹⁵⁹ from two kinds of origin and different motivations.

And this probably remains the case to this day.¹⁶⁰

Epilogue

In the catacombs of the Yad Vashem Holocaust History Museum in Jerusalem, which preserve a complete record of the Central European Jewish communities destroyed during World War II, the most striking stele happens to be that of the Jews of Szinerváralja, a fact which should be interpreted as an elegiac memorial to the scintillating quondam communal – and increasingly middle-class – life of the Hungarian Jews of Szinerváralja

¹⁵⁹ For my part, as some kind of summing up, I am inclined to identify this very complex identity-seeking/identity clarifying *process* as a kind of “secondary Jewish identity”. I have tried to summarise my views on this topic in: *Töredék. Töprengés a honi antiszemitizmus természetéről, avagy óvatos javallatok a magyar–magyar viszony rendezésére* [Fragment. Reflections on the nature of anti-Semitism in Hungary, or cautious proposals for dealing with the Hungarian–Hungarian relationship], a volume of 324 pages currently accessible as an e-book on the website of the [National Széchényi Library](#) and the [István Bibó Intellectual Workshop](#). An expanded version: Borsi-Kálmán (2014): op. cit.; see also Béla Borsi-Kálmán et al. (eds.): *Homályzónák/Zones d’ombre. Felvilágosodás és liberalizmus/Lumières et libéralisme. Tanulmányok Kecskeméti Károly 80. születésnapjára* [Mélanges offerts à Charles Kecskeméti pour son 80eanniversaire]. Budapest, Kortárs Kiadó, 2019. 419–436. The same phenomenon is discussed in its historical context by one of Hungary’s leading contemporary thinkers: “[Why did Hungarian Jews] remain Jewish? [...] Why did they not become Hungarians [Czechs, Poles, Romanians] of the Mosaic faith [in the way that in the western parts of the German lands Jews did indeed become Germans of the Mosaic faith]? *I feel that they were very much on the pathway to this.* But then came the Holocaust. And nothing and no one will ever erase the memory of this, and not only from the survivors and their descendants. *Is it perhaps the traces of these memories that I recognise in the Other?*” Vajda (2018): op. cit. 5.

¹⁶⁰ In the interests of the never-attainable, complete (historical) Truth, I have to say that while this “knowledge” would have made it easier to do so in theory, the thoroughly politicised, enduringly estate-like (suspicious) character of Hungarian social relationships and the complete and total identification that it *demand*s from both sides, did not, ultimately, make it possible for me to fit fully into any of the key segments or categories. That is to say, anything that I gained on the swings, I lost on the roundabouts (Cf. Tóth [1991]: op. cit.), and see further Borsi-Kálmán (2002): op. cit. 232–234, 264–266; Borsi-Kálmán (2018): op. cit. 179–190; and also Péter N. Nagy’s conversation with lead researcher Luca Kristóf in: *A világ pörög, az elitlista stabil. A kulturális kiválóságokról szóló felmérésről* [The world spins, the list of elites stays still. On the survey conducted among outstanding cultural figures]. *Élet és Irodalom*, 17 May 2019. 7.

and its relative (but at the same very real) weight. This is evidenced not only by the unusual, almost half-a-door-wide plaque in white marble that bears the inscription *The Jewish Community of Szinérváralja*, but also by how it stands out from the forest of Polish, Ukrainian, Romanian, etc. texts by virtue of the fact that it is written *in the Hungarian language* and, furthermore, has had the ancient Hungarian coat-of-arms engraved on it.¹⁶¹

Appendix

By way of a melancholy memorial I list here the personal data of those (including my father's playmates, some born in the same year as he, 1920) who are recorded as having been born in Szinérváralja:

- Benedikt*, Miklós, 17 April 1913 (mother's maiden name: Judit Stern) – disappeared: Dubenko, 23 January 1943.
- Berger*, Jenő, 17 June 1907 (mmn: Mária Dávid) – disappeared: Alekseyevka, 17 January 1943.
- Berkovics*, László, 1915 (mmn: Gizella Markovits) – disappeared: 21 December 1942.
- Berkovics*, Sándor, 7 February 1920 (mmn: Gizella Moskovics) – disappeared: Ilovskoye, January 1943.
- Bíró*, Géza, 28 November 1909 (mmn: Ilona Neumann) – died: Szatmárnémeti, 11 November 1944.
- Dolf*, Hermann, 30 August 1917 (mmn: Veron Goldberger) – disappeared: January 1943.
- Felberbaum*, Lajos, 1918 (mmn: Eszter Markovits) – disappeared: Novy Mir, 25 January 1943.
- Grosz*, Géza, 1 March 1902 (mmn: Vilma Schoberl) – disappeared: Atamanskoye, 23 January 1943.
- Grosz*, Mór, 22 July 1920 (mmn: Berta Perl) – disappeared: Hoskoye, January 1943.
- Helprin*, Márton, 14 November 1920 (mmn: Regina Katz) – disappeared: Oziryany, 1 February 1944.
- Herskovits*, Ignác, 28 December 1903 (mmn: Matild Herskovits) – died: Dubenko, 22 January 1943.
- Herskovits*, István, 3 October 1921 (mmn: Matild Rosner) – wounded: Hajdúszoboszló, 21 August 1944.
- Herskovits*, László, 1919 (mmn: Matild Rosner) – disappeared: 17 January 1943.
- Herskovits*, Márton, 13 July 1913 (mmn: Matild Herskovits) – disappeared: Dubenko, 23 January 1943.
- Hossko*, József, 3 June 1920 (mmn: Rozália Löwy) – disappeared: Ilovskoye, January 1943.
- Izsák*, Ábrahám, 24 December 1910 (mmn: Hani Friedmann) – disappeared: Atamanskoye, 23 January 1943.
- Izsák*, Adolf, 10 December 1919 (mmn: Helén Najovics) – died: Nikolayevka, 17 January 1943.

¹⁶¹ I am grateful for this information to my former diplomatic colleague in Bucharest, József Nagy, who later served as Ambassador in Chişinău and Bogotá. I was able to confirm this with my own eyes in the summer of 2008, on my first visit to Israel.

- Izsák, Jenő*, 26 August 1914 (mmn: Hani Friedmann) – disappeared: Atamanskoye, 28 January 1943.¹⁶²
- Markovits, Sándor*, 6 March 1908 (mmn: Regina Glück) – disappeared: Atamanskoye, 23 January 1943.
- Moskovits, Sámuel*, 19 September 1909 (mmn: Eszter Salamon) – disappeared: Budeny, 16 January 1943.
- Neumann, Sándor*, 1911 (mmn: Szerén Weil) – died (no further data available).
- Simon, Jenő*, 1919 (mmn: Helén Steinberger) – disappeared: Shimonkovce, 23 March 1943.
- Weisz, Zoltán*, 1911 (mmn: Malvina Izsák) – disappeared: Hungarian eastern front, January 1943.¹⁶³

Bibliography

- Bereznay, András – Mark Almond: *The Times Atlas of European History*. London, Times Books, 1994.
- Bereznay András: *Erdély történetének atlasza*. Budapest, Méry Ratio, 2011.
- Bereznay András: *A cigányság történetének atlasza. Térképezett roma történelem*. Budapest, Méry Ratio, 2018.
- Borsi-Kálmán Béla: A „feladat”. *Jelenkor*, 38. (1995a), 3. 264–273.
- Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns”. *Korunk*, 6. (1995b), 2. 38–47.
- Borsi-Kálmán Béla: *Kihívás és eretnenség. Adalékok a román–magyar viszony történetéhez*. Sepsiszentgyörgy, Kaláka Könyvek, 1996.
- Borsi-Kálmán Béla: Az ideális „asszimiláns” avagy a „feladat” (Bíró Béla beszélgetése a szerzővel). In Borsi-Kálmán Béla: *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a „nemesi polgárisodás” témaköréből*. Pécs, Jelenkor, 2002. 223–292.
- Borsi-Kálmán Béla: Töredék. Töprengés a honi antiszemitizmus természetéről, avagy óvatos javallatok a magyar–magyar viszony rendezésére. In Borsi-Kálmán Béla et al. (szerk.): *Homályzónák. Felvilágosodás és liberalizmus. Tanulmányok Kecskeméti Károly 80. születésnapjára. Zones d'ombre. Lumières et libéralisme. Mélanges offerts à Charles Kecskeméti pour son 80e anniversaire*. (h. n.), (k. n.), 2013. 279–292.
- Borsi-Kálmán Béla: *Zsidók Temesvárott... és széles e világban. Esszék a magyar–zsidó (zsidó–magyar) szimbiózis történetéből*. Budapest, Lucidus, 2014.
- Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” I. Változatok az „aha-élményre”. *Korunk*, 28. (2017a), 10. 89–95.
- Borsi-Kálmán Béla: Emlékek és reflexiók EP „Mesterről” II. *Korunk*, 28. (2017b), 11. 105–111.
- Borsi-Kálmán Béla: *Elvetélt bizánci reneszánszból Nagy-Románia. Egy állameszme etnogenezise*. Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2018.
- Cussans, Thomas: *Kings and Queens of the British Isles*. London, Times Books, 2002.
- Czeizel Endre: *Költők gének titkok. A magyar költőgénuszok családfaelemzése*. Budapest, Galenus, 2001.

¹⁶² See Dr Gavriel bar Shaked (ed.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadműveleti területeken* [Names of Jewish Victims of Hungarian Labour Battalions], vol. II. A–J, New York, 1992, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem. 50, 56, 68, 69, 82, 171, 225, 386, 392, 461, 474, 475, 504, 516.

¹⁶³ *Ibid.* vol. III. K–ZS. 232, 266, 293, 513, 704.

- Deák István: Tisztesség és becsület a II. világháborúban. Zsidókat mentő magyar katonatisztek. *História*, 32. (2010), 8. 12–18.
- Incze János: Önarckép az az lelátás hat évtized tetejéről. Bukarest, Kriterion, 1982.
- Képès, Sophie: Les vie d'Eva. *La Revue des Ressources*, 2011. január 9. Online: www.larevuedesressources.org
- Kiss Erika Márta: *Erdély zsidó közösségei a kezdetektől napjainkig a temetők tükrében.* (PhD-értekezés.) Budapest, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, 2014.
- Kövesdi Péter: Titkok mérgezik a lelkeket (Interjú Gárdos Péterrel). *Vasárnapi Hírek*, 2018. november 3. 19.
- Márton László: *Kiválasztottak és elvegyülők.* Budapest, Magvető, 1989.
- Nagy N. Péter: A világ pörög, az elitlista stabil. Beszélgetés a kulturális kiválóságokról szóló felmérésről Kristóf Luca kutatásvezetővel. *Élet és Irodalom*, 2019. május 17. 7.
- Nagy-Talavera, Nicholas: *The Green Shirts and the Others. A History of Fascism in Hungary and Romania.* (h. n.), Center for Romanian Studies, 2001.
- Nagy-Talavera, Nicholas: *Nicolae Iorga. A Biography.* (h. n.), Center for Romanian Studies, 2008.
- Németh Ferenc: Zsidó kereskedők szerepe a magyar polgárosodásban. Beszélgetés Bácskai Vera gazdaságtörténésszel. *Szombat*, 1991. március 1. Online: www.szombat.org/archivum/zido-kereskedok-szerepe-a-magyar-polgarosodasban
- Páskándi Géza: A kiválasztott és az alkalmas. In Havas Judit – Lengyel Gabriella: *Párbeszélgetés. Írók, költők a Károlyi-palotában.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum – Kortárs – Dinasztia, 2000. 62–75.
- Palmer Kálmán (szerk.): *Nagybánya és környéke. A Magyar Országos és Kohászati Egyesület első vándorgyűlése alkalmára.* Nagybánya, Molnár Mihály nyomdája, 1894.
- Porumbăcean, Claudiu – Viorel Câmpean – Kereskényi Sándor: *Oameni din Seini.* Arad – Satu Mare, Editura „Vasile Goldiș” University Press Arad – Editura Muzeului Sătmărean, 2013.
- Reviczky Ádám: *Vesztes háborúk – megnyert csaták. Emlékezés Reviczky Imre ezredesre.* Budapest, Magvető, 1985.
- Shaked, Gavriel bar (szerk.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadműveleti területeken – Names of Jewish Victimes of Hungarian Labour Battalions.* II. kötet. A–J. New York, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem, 1992.
- Sike Mária Márta – Tamási Attila (szerk.): *Szinérváralja. A héthegegy város. Rendhagyó monográfia.* Nagybánya, Genius, 2015.
- Staar Gyula: Interjú Tóth Imrével. In Tóth Imre: *Isten és geometria.* Budapest, Osiris, 2000.
- Szilágyi Adalbert-Béla (szerk.): *Szinérváralja.* Sárvár–Szinérváralja, az RMDSZ Szinérváraljai Szervezete, (é. n.)
- Tóth Zoltán: A rendi norma és a „keresztény polgárosodás”. Társadalomtörténeti esszé. *Századvég*, (1991), 2–3. 75–130.
- Vajda Mihály: Mentalitások. *Élet és Irodalom*, 2018. február 2. 5.

Szalai Miklós

A kárpátaljai zsidóság identitása (1867–1944)

A történelmi Magyarországnak Kárpátalja egy földrajzilag, etnikailag, kulturálisan a többitől elkülönült tájegysége – és ez így maradt azután is, hogy a terület a trianoni béke után elkerült Magyarországtól, és Csehszlovákiának lett a része. De a kárpátaljai zsidóság is a magyar zsidóságnak egy sajátos identitású csoportja... Ennek a sajátos kárpátaljai zsidó identitásnak pedig fontos szerepe van a magyar zsidóság és ma már a *világzsidóság* történetében is. Szeretnék idézni két szöveget, amelyeket ha összevetünk, láthatjuk, hogy mennyire ellentmondásos jelenségről van szó. Az első Bartha Miklós, a nagy hírű magyar függetlenségi publicista, jogász és parlamenti képviselő *Kazár földön* című művéből származik:

„A többi is így él. Nem tanul, nem művelődik, nem mosdik. Csinálja az üzletet és a gyermeket. Esküszik hamisan. Sokszor gyújtogat. Megesonkítja ellensége barmát. Vádaskodik alaptalanul. Veszteget, ahol lehet. Korrumpál mindenütt. Pénteken este gyertyát gyújt és megfürdik a rituális életben. Hangosan imádkozik és némán csal. A földről lenyúzza a termőréteget, a népről a bőrt.

Szopora, mint a bogár. Élelmes, mint a veréb. Pusztít, mint a patkány. Az uradalom által elgyöngített hegyvidéki népet úgy támadta meg a kazár, mint a sötét, félelmes és undorító légytömeg a megsebzett és elhagyott állatot [...].”¹

A második szöveg Ivan Olbrachttól, egy cseh kommunista írótól származik, az ő *Átok-völgye* című novelláskötetéből, amelyet a kritikusok Olbracht írói pályája csúcsának tekintenek:

„A padlón már készen álltak a tejjel töltött vödörök. Mert minden mikvében csak forrásvíznek szabad lennie, s a forrásvízzel az Úr szemében csak a tej egyenlő, mert az is tiszta forrásból fakad. Így határoztak a tudósok hosszú vitatkozás után, és így van ez megírva a Sulchan Áruchban.

A rabbi azt parancsolta, hogy tejet öntsenek a mikvébe.

De mi történt a mikvével? Milyen csoda teljesedik be ott lent, a gödör fenekén?! Nézzetek oda mindannyian, akiknek szeme van, és halljátok, akik nem láthattok.

Eltűnt a víz, eltűnt a kis forrás üveglabdája, és minden tejjé vált, tejjé, tejjé, tejjé, olyan fehérséggé, mint a szétterített sábeszi köntös, vagy mint a meggyfa virága. Eltűnt a mikve, eltűnt Riva bűne, eltűnt a polnai nép átka; minden elrejtőzött, betakarózott ebbe a fehérségbe, széthullt az idő örökévalóságában. Ime, nézzétek, és örvendjete és vigadjatok!

A tej csobogva emelkedik, egész nap emelkedik, már betölti a határvonal alatti fél centimétert, majd elválik a víztől, a víz megtisztul; a mikve újra mikve lesz, és a polanaiai újra elnyerik az Úr tetszését. Örvendjete és vigadjatok!”²

¹ Bartha Miklós: *Kazár földön*. Kolozsvár, Ellenzék Könyvnyomda, 1901.

² Ivan Olbracht: *Bajok a mikve körül*. In Ivan Olbracht: *Átok-völgye*. Budapest, Magyar Helikon, 1969.

Az első szöveg meglehetősen ellenszenvvel szól a kárpátaljai zsidóságról, a második együttérzéssel és szeretettel. De egyetértenek abban, hogy a kárpátaljai zsidóságnak fontos az ortodox zsidó vallás. A kárpátaljai zsidóság a magyar ortodox zsidóság egészétől eltérő identitását egy, az 1860-as években kialakult vallási irányzat, az ultraortodox vagy, ahogy ma nevezik Izraelben, a *haredi* judaizmus alakította ki.

A magyar ortodoxia és azon belül az ultraortodoxia természetesen nem azonos a felvilágosodás, a modernitás előtt létező vallásos zsidósággal – bármennyire is szereti magát azzal azonosnak láttatni. Az ortodox zsidóság olyan módon alakult ki, hogy a vallásos zsidóság a modernitás, a felvilágosodás különböző kihívásaival szemben védekezve átalakította és megmerevítette a maga vallási hagyományát, s ennek során akaratlanul is *megváltoztatta* ezt a hagyományt.

A magyar zsidó ortodoxiát egyértelműen Mose Schreiber pozsonyi rabbi, a Chatam Szofer teremtette meg, aki 1806-tól haláláig, 1839-ig volt a pozsonyi hitközség rabbija, ott nagyhírű, nagy létszámú jesivát alapított, s a következő évtizedekben a kialakuló magyar ortodox zsidóság csaknem valamennyi nevesebb rabbija az ő tanítványaiból került ki. Chatam Szofer nemcsak rendkívüli tudása, hanem mélyen átélt, személyes vallásossága és tanári egyénisége is a magyar ortodox zsidóság vezérévé tette. Chatam Szofer a Németországban kialakuló és onnan a Habsburg Birodalomba is áttérjedő – vallási – reformmozgalom ellenében a következő elvet tette meg a vallási törvényt magyarázat alapulvéve: „minden új tilos a Tóra szerint.” Egy 1810-es prédikációjában így fogalmazta meg ezt: „Az Örökkévaló, áldott legyen a neve, minden nemzedékben feljogosította a bölcseket, hogy újabb szokásokat vezessenek be Izrael népe közt. És miután a bölcsek megalkották ezeket a szokásokat, csakis attól a tiszta szándéktól vezérelve, hogy kerítést emeljenek a törvények köré, és ezek a szokások gyökeret eresztettek, senkinek sincs joga megváltoztatni őket.”

A Chatam Szofer 1839-es halálát követő évtizedek döntő változásokat hoztak a magyar ortodox zsidóság életében. A szabadságharc alatt a magyar zsidók jelentős része szóval és tettel részt vett az eseményekben, világossá téve, hogy magát a magyar nemzettel és a magyar nyelvvel azonosítja. A nemzeti függetlenségért és a modern polgári állam megalkotásáért harcoló magyar politikai elit is – a szabadságharc törvényhozásával – világossá tette, hogy kész a zsidóság emancipációjára. Ugyanakkor az emancipáció feltételének még olyan haladó gondolkodású és minden antiszemitizmustól távol álló személyiség is, mint Kossuth, a vallásreformot tartotta. Pesten létrejött és Pozsony tekintélyét elvitatva az ország legnagyobb zsidó közösségévé vált egy olyan hitközség, amely az istentiszteletben a modern esztétikai elvárásoknak és a magyar nyelvnek tett engedményeket.

A szabadságharcot eltipró osztrák abszolútizmus alatt maga az emancipáció ügye elodázódott, viszont a Bach-rendszer korszerűsítette és kiterjesztette a népoktatást, világossá vált, hogy a modern államban a zsidó gyermekek sem járhatnak kizárólag a hagyományos vallási iskolába, hanem részesülniük kell német vagy magyar nyelvű népoktatásban is. 1851-ben a frankfurti ortodox zsidó közösség rabbijává Hirsch Sámson Raphaelt, a modern zsidó ortodoxia legnagyobb hatású teoretikusát választották, akinek eszmei befolyása hamarosan kisugárzott egész Németországra, s a Habsburg

Birodalomra is. Hirsch egyik tanítványa, Azriel Hildesheimer hamarosan megjelent Magyarországon, s fiatal kora ellenére nagy befolyásra tett szert magyar ortodox körökben is, Kismartonban pedig sokakat vonzó modern jesivát létesített. Hirsch és Hildesheimer neoortodox álláspontja – miközben a vallástörvény bármilyen megváltoztatását és a reformerek által bevezetett istentiszteleti újításokat ők is elleneztek – két ponton tért el radikálisan a magyar ortodox rabbik többségétől. Az egyik az volt, hogy Hirsch a jiddissel szemben pártfogolta a modern német irodalmi nyelvet, ezen a nyelven is írt és prédikált, a másik pedig az, hogy Hirsch szerint a világi tudományok megismerése összeegyeztethető az ortodoxiával. A világi tudományok tanulmányozásának kérdésében a Chatam Szofer nem foglalt egyértelműen állást. Fia és utóda Pozsonyban, a Ktáv Szofer, valamint a Felvidék általában szintén a pozsonyi jesivában kiképzett rabbijai pedig nem ítélték el egyértelműen a német nyelv zsinagógai használatát, mert a pozsonyi és általában a felvidéki zsidóság az akkulturáció folytán egyre inkább elnémetesedett, és a jiddis prédikációt a hívők nem értették volna. Ezért ebben a két kérdésben szakadás jött létre a felvidéki ortodoxia és Északkelet-Magyarország, az úgynevezett „Unterland” ortodoxai között.

Az 1860-as évekre nyilvánvalóvá vált, hogy az abszolutista rendszer helyett Magyarországon előbb-utóbb valamilyen magyar nemzeti állam fog létrejönni, és ez az állam olyan módon fogja rendezni a zsidóság ügyét is, hogy azt – a hitközségek rendi viszonyok között kialakult rendszere helyett – valamilyen egységes és az állam által felügyelt felekezeti szervezetben fogja egyesíteni. Az ortodoxok attól tartottak, hogy a létrejövő felekezeti szervezetben alárendelt helyzetbe kerülhetnek a neológokkal, azokkal a zsidókkal szemben, akik a német zsidóság úgynevezett „konzervatív” irányzatát követték, és készek voltak az oktatásba és az istentisztelet külsőségeibe is a magyarsághoz való akkulturáció elemeit belevinni.

Ekkor lépett fel Chatam Szofer egyik tanítványa, a szikszói rabbi, Lichtenstein Hillél (1814–1891) és veje, Akiba Jozsef Schlesinger (1838–1922), akik beszédeikben és írásaikban kérlelhetetlen vallási szigorúsággal támadták már nem annyira a neológokat, hanem inkább Hildesheimert, és a modern ortodoxiát, sőt a felvidéki, az ő álláspontjuknál mérsékeltbb ortodoxokat, még Chatam Szofer fiát, a Ktáv Szofert is. Álláspontjuk – bár folyton rá hivatkoztak – túlment a Chatam Szoferén, mert nemcsak azt állították, hogy a zsidóságnak a vallástörvényen kívül meg kell tartania valamennyi történelmileg kialakult szokását, hanem azt is, hogy – különösen a modern viszonyok, az emancipáció közepette – specifikus módon kell megőriznie a saját nemzeti identitását is. A zsidó identitásnak Lichtenstein szerint alapvetően három megőrzendő jegye van: a név (sém), a nyelv (lósajn) – amin ő a jiddis nyelvet értette – és a ruházkodás (malbis). A három szóból alkották meg a „salem” mozaikszót, ami „teljes”-t jelent, a zsidóság teljességét, így vált a „salem” az irányzat jelszavává. Csak az tekinthető teljes értékű zsidónak, aki a halachán kívül megtartja a „salem”-et is: vagyis nem magyarosítja a nevét, jiddis nyelven beszél és a hagyományos zsidó öltözetet viseli. A „salem” semmilyen módon *nem* volt megalapozható a halachából, ezért az ultraortodoxok Jónás próféta könyvének egy bizonyos versére és egy Tanna Debbe Elijahu nevű, 10. századi midrásra hivatkozva igyekeztek megalapozni. A szóban forgó versben Jónás úgy határozza meg a saját

identitását: „Héber vagyok, s az Örökkévalót félem én” (Jón 1.9.). Ez Lichtensteinék magyarázata szerint azt jelenti, hogy a nemzeti identitás nem azonos a vallásával, hanem mintegy megelőzi azt, s éppen ezért a nemzeti identitásnak azokat az elemeit is meg kell őrizni, amelyeket a vallástörvény nem ír elő expliciten. A Tanna debé Eljahu elbeszélése szerint viszont a zsidók azzal érdemelték ki a Kivonulást és a Tóra adását Istentől, hogy Egyiptomban, idegen országban, idegen elnyomatás alatt is ragaszkodtak saját szokásaikhoz, nyelvükhöz.

Kárpátalján az irányzat hamar tért hódított. Mi volt ennek a magyarázata? Egyrészt a zsidók aránya egy-egy városi, falusi közösségen belül rendkívül magas volt, Munkácson például a lakosság fele, így az asszimiláció kényszere is gyengébb volt. Másrészt pedig Kárpátalján a nem zsidó lakosság is rendkívül szegénynek és iskolázatlannak számított. Nem volt olyan művelt középosztályi réteg, polgárság vagy nemesség, amelybe a zsidóságnak beilleszkedni társadalmi felemelkedést jelentett volna. Ezért a zsidók nem érezték azt, hogy külsőségekben és nyelvhasználatukban igazodniuk kellene azokhoz a nem zsidókhoz, akikkel érintkeztek. Ezen a vidéken tehát nem működtek azok a motivációs tényezők, amelyek az ország más részein előmozdították a zsidóság asszimilációját.

Lichtenstein Hillél és a körülötte csoportosuló megkísérelték saját álláspontjukat egy – elvileg az egész magyar ortodoxiát reprezentáló – rabbigyűlés összehívásával, s egy, az egész magyar zsidóságra kötelező halachikus döntvény, úgynevezett „p’ szak din” kimondásával érvényesíteni. Ez volt az úgynevezett nagymihályi (ma: Mihalovce) zsinat. A nagymihályi zsinat határozatban mondott ki egy sor, az ortodoxiát a neológiától elválasztó tételt. Többek között megtiltotta, hogy a zsinagógákban bármilyen nyelven prédikáljanak a jiddis nyelven kívül, továbbá deklarálta, hogy tilos bármilyen régi szokást megváltoztatni. Tilos a kórust alkalmazó templomba még belépni is, tilos a kórus imájára „amen”-t mondani, tilos a tóraolvasó emelvényt (almemor, bima) a frigyszekrény elé helyezni, tilos a templomban esketni, a templomra tornyot építeni – mert ezek az újítások keresztény vallási szokások átvételét jelentik. Volt azonban egy pont, amelyet hiába akartak Lichtensteinék kimondatni a zsinattal: nevezetesen a világi tanulmányok teljes tilalma. A határozatot számos ortodox rabbi nem írta alá, fenntartásaikat fejezték ki. Azriel Hildesheimer rabbi pedig nyilvánosan szembeszállt vele.

Az 1867–1868-as országos izraelita kongresszuson azután ténylegesen sor került az ortodoxia és a neológia elválására. Hildesheimer megpróbálta létrehozni a „kulturált ortodoxok” csoportját, de magára maradt, és végül elhagyta Magyarországot. Ám a kialakuló és önállóságát végül hosszas harcok után elnyerő egységes magyar ortodox szervezetben nem érvényesült a nagymihályi zsinat álláspontja sem, bár az továbbra is hivatkozási alap maradt a szélsőortodoxia számára. A magyar ortodox zsidóság a továbbiakban egy „centrista” és egy „ultraortodox” irányzat között oszlott meg, s az utóbbi bázisa Kárpátalja volt. A nem ultraortodox zsidók a dualizmus Magyarországon nem ragaszkodtak a hagyományos külső fellépéshez, öltözködéshez, és bár a templomi hitszónoklat nyelve náluk is a jiddis volt, egyébként rendelkeztek német és magyar nyelvű sajtóval, könyvkiadással is, és mindig hangoztatták a magyar hazával való azonosulásukat. Ami pedig az oktatást illeti – noha a felsőfokú stúdiumokat gyanakvással kezelték –, állami felügyelet alatt álló felekezeti elemi és polgári iskolákba adták gyermeke-

iket. Az ultraortodoxok viszont gyermekeiket a hagyományos héderbe, vallási iskolába járátták, a magyar nyelvet legfeljebb a magyarokkal való érintkezés során használták, s a hagyományos külső fellépéshez is ragaszkodtak.

Az ultraortodoxia és a haszidizmus eredetileg egyáltalán nem azonos fogalmak, a Chatam Szofer például kifejezetten ellenezte a haszidizmust, mert – sok más ortodox rabbival együtt – úgy vélte, hogy annak miszticizmusa és a karizmatikus vezetők kultusza a Talmud-tanulás és a vallástörvény szigorú betartása rovására mehet. Azonban a kiegyezés után az ultraortodox irányzat felismerte, hogy a haszidok haszid viselethez ragaszkodása és a világi kultúrától való elzárkózásuk nélkülözhetetlen szövetségessé teszi őket a modernizáló irányzatok elleni harcban.

A haszidoknál viszont – habár eredetileg a haszidizmus a szegény és tanulatlan zsidó tömegek lázadását fejezte ki a rabbiknak és a jómódúaknak a zsidó közösségen belüli vezető szerepével szemben – a Talmud-tanuláshoz való korábbi viszony megváltozott, és a leghíresebb jesivák éppen a haszid rabbik udvarához kötődtek. A nagy kárpátaljai jesivákba a többi ortodox vidékekről is tömegesen jártak növendékek. A dualizmus Magyarországon az ultraortodoxia és a haszidizmus nagyjából már ugyanazt jelentette. A haszidok kezdetben a cári Orosz-Lengyelországból és Galíciából szivárogtak be Magyarországra, de a 19. század közepére már külön magyar haszid rabbidinasztiák jöttek létre: a szpinkai Weiss, a munkácsi Spira és a szigeti Teitelbaum család. Magyarországon azonban mindvégig voltak követői a külföldi nagy haszid rabbiknak: a viznyicinek és a száncinak is.

A közhittel ellentétben a dualizmus kori Magyarországon már nem került sor számottevő zsidó bevándorlásra Galíciából. De mivel a galíciai gyökerű kárpátaljai ultraortodox zsidók lélekszáma gyorsan nőtt, és északkeleti irányból vándoroltak el az ország belseje, a Tiszántúl és Budapest felé, ezért megszületett az a mítosz, hogy tömegesen vándorolnak be Galíciából a magyarsághoz asszimilálódni nem tudó és nem akaró zsidók. Furcsa módon ezt a mítoszt a liberális, neológ zsidóság is átvette és terjesztette, mert ilyen módon azt lehetett állítani, hogy az „évszázadok óta itt élő” zsidók magyar érzésűek, asszimilálódni akarnak, és csak az új bevándorló zsidók nemzetidegenek...

A kárpátaljai falusi nép – ruszinok és magyarok – többé-kevésbé harmonikusan együtt élt a zsidósággal. A zsidók voltak a boltosok, a hitelezők, a kocsmárosok, a parasztságnak amolyan „mindenesei”. Az antiszemita zavargások általában elkerülték Kárpátalját, a képviselő-választásokon sokszor jutottak be Kárpátaljáról zsidó vallású képviselőjelöltek a parlamentbe.

Az államhatalom szempontjából – amely a dualizmus korában az etnikailag egységes nemzeti állam megteremtésére törekedett, s a magyar nyelvű oktatás kiterjesztését tekintette erre a legfontosabb eszköznek – a kárpátaljai zsidósággal a fő probléma az volt, hogy ők nem tudtak az állami normáknak megfelelően működő felekezeti iskolákat felállítani, hanem gyermekeiket az úgynevezett „zugiskolákba” járátták, ahol osztatlan iskolában a hitközség által felfogadott, világi műveltséggel nem rendelkező tanító, a „melamed” foglalkozott a gyerekekkel. Az állami iskolába a zsidó gyerekek vagy egyáltalán nem, vagy csak a vallási iskola mellett jártak, ez pedig kedvezőtlenül hatott vissza műveltségükre: tömegesen voltak köztük olyanok, akik magyarul olvasni sem tudtak. A magyar

nacionalisták és az asszimilációra törekvő neológ zsidóság egyaránt azt követelte a kormányzattól, hogy hatékonyan lépjen fel az ortodox „zugiskolák” ellen; a kormányzat ezt azonban mindig csak lagymatagon tette. (Titkos paktumok jöttek létre a hatóságok és az ortodox közösségek között: az ortodox „zugiskolák” megtűrése fejében a rabbik a választásokon tömegesen „szállították” az ortodox szavazatokat a kormánypártnak.)

Az állam és a kárpátaljai zsidóság közötti egyedüli komoly konfliktust a nagybiratok által tönkretett szegény ruszin nép felszegélyezésére indított úgynevezett „hegyvidéki akció” jelentette 1896-ban. Az akció vezetését egy Egan Ede nevű agrármérnökre bízta, aki állami támogatású hitelszövetkezetekkel és fogyasztási szövetkezetekkel akart a lakosság nyomorán segíteni. A hegyvidéki akció persze objektíve is ellentétes volt a közvetítő kereskedelemről, alkoholárusításból és kishitelek nyújtásából élő falusi zsidók érdekeivel, de a konfliktushoz hozzájárultak Egan szélsőséges antiszemita érzelmei is, aki valóban meg volt győződve arról, hogy a kárpátaljai nép nyomorának a bevándorolt zsidók uzsoráskodása és törvénytelen üzletelése az oka. Mikor azonban 1900-ban kormányhivatalnokként nyilvános előadáson fejtette ki nézeteit, a liberális Széll-kormány elmozdította az akció éléről. Később Egan különös körülmények között meghalt; az ő védelmében írta Bartha Miklós azt a könyvet, amelyet a tanulmány elején idéztem.

Általánosságban tehát azt mondhatjuk, hogy bizonyos változások ellenére a kárpátaljai zsidóság Trianonig megőrizte a maga egységes, hagyományos arculatát. Bár a hitközségek mind ortodox jellegűek voltak, a városokban azért kialakult egyfajta kulturált és a vallástörvény betartásával már nem törődő zsidó középosztály is.

Az I. világháború és a forradalmak, majd az új, csehszlovák államhatalom azonban, amelynek igazgatása alá Kárpátalja került, alapvető megrázkódtatást jelentett a kárpátaljai zsidó közösségnek. Cseh vagy csehszlovák identitást csak kevés zsidó akart magáévá tenni, de a hagyományos kárpátaljai zsidóságnak új kihívással is szembe kellett néznie: a cionizmussal. A cionizmusnak csekély vonzereje volt Kárpátalján a háború előtt. Az I. világháború alatt azonban a brit kormány a Balfour-deklarációval, majd a Népszövetség a San Remó-i határozattal elvileg elismerte a cionizmus céljait. A nemzeti önrendelkezés wilsoni ideológiája átjárta az I. világháború utáni Európa egész közéletét, így zsidó kisebbségi – cionista és anticionista – pártok jöttek létre Lengyelországban, Romániában és Csehszlovákiában egyaránt. A csehszlovák állam pedig, amely maga is a nemzeti önrendelkezés ideológiája nevében jött létre, különösen kedvező terepet biztosított a cionista mozgalomnak, már csak azért is, mert a prágai kormány a cionista mozgalom, a zsidó nemzeti érzés felébresztése segítségével akarta megosztani a sok magyar érzésű zsidót is magába foglaló szlovákiai magyar kisebbséget. Az új helyzetben, amikor a háború és a vele járó elszegényedés miatt az addig is szegény kárpátaljai zsidóság jelentős része a palesztinai kivándorlásban látta a kiutat, a cionista mozgalom jelentős sikert ért el Kárpátalján. Az új államban a kárpátaljai zsidók csaknem valamennyien zsidó nemzetiségűnek vallották magukat a népszámlálásokon, s a cionista értelmiség héber nyelvű iskolákat hozott létre a régióban, amelyek közül a leghíresebb a munkácsi héber gimnázium volt. Bár ezekbe az iskolákba csak a kárpátaljai zsidó tanulók 4–5%-a járt, befolyásuk a szellemi életre ennél jóval nagyobb volt. Az ultraortodox zsidókat már

pusztán az általuk szent nyelvnek tekintett héber tanítási nyelvként való használata is felháborította, ezenkívül a cionisták többsége sohasem élt az ortodox elvárásoknak megfelelő vallásos életet. Végül az ortodoxok jelentős része úgy vélte: a zsidóságnak a Szentföldre való visszatérése csak a Messiás eljövetele után következhet be, ezért a cionisták voltaképpen szembeszegülnek Isten akaratával, amikor politikai eszközökkel akarják ezt elérni. Habár Kárpátalján is megjelent az ortodoxiát és a cionizmust összekapcsoló mizrachista irányzat, de nem ért el jelentős sikereket: az ortodoxia és a cionizmus ellentéte kibékíthetetlennek bizonyult.

A héber nyelvű gimnáziumok mellett eleven zsidó közélet és sokszínű – főleg jiddis nyelvű – zsidó sajtó jött létre Kárpátalján. Emellett a csehszlovák állam jelentős sikereket ért el a közoktatás kiterjesztésében. A zsidó fiatalok pedig szívesebben jártak a cseh állami, mint a ruszin vagy magyar felekezeti iskolába, mert ott zavartalanul megőrizhették vallási-nemzeti identitásukat.

Most az ultraortodoxiának tehát már nem a modernitás, hanem egy specifikusan zsidó modernitás kihívásával kellett szembenéznie. A két világháború közötti kárpátaljai zsidóság legnagyobb tekintélyű, karizmatikus vezetője, a munkácsi haszid rebbe, Spira Lázár az új fejleményekre sajátos teológia kidolgozásával válaszolt. Úgy látta, hogy az I. világháború és a vele járó világméretű átrendeződés a Messiás közeli eljövételének a jele, amolyan „szülési fájdalom” a világ megváltása előtt. S ebben a helyzetben a vallásos zsidóságnak semmilyen más teendője nem lehet, mint a Messiás várása, és a mindenféle politikázástól való elzárkózás. Spira ezért nemcsak a cionizmust ítélte el, egyebek között kiközösítéssel fenyegetve meg azokat a szülőket, akik a munkácsi héber gimnáziumba adják gyermekeiket, hanem a nemzetközi fórumokon és az egyes országokban is a cionizmus ellen fellépő ortodox világszervezet, az Agudat Israel működését is. Habár Spira a munkácsi közösségen vaskézrel uralkodott, az egész kárpátaljai ortodox zsidóságra nem tudta kiterjeszteni ideológiai befolyását, már csak azért sem, mert rosszízű konfliktus zajlott le közte és a belzi rebbe között.

A kárpátaljai zsidóság a nagy gazdasági világválsággal együtt járó tömeges elszegényedéssel, az antiszemizmussal feléledésével, majd a terület Magyarországhoz való visszacsatolásával elveszítette azokat az önkifejezési, szerveződési, identitásformálási lehetőségeket, távlatokat, amelyeket a csehszlovák demokrácia az 1920-as években kínált. A magyar állam a visszacsatolt területeken az anyaországénál szigorúbban alkalmazta a zsidótörvényeket, a vallási élet kivételével nem engedélyezett semmilyen társadalmi szervezetet sem. A holokausztban pedig a kárpátaljai zsidóság nagy része elpusztult. A megmaradtak hazatérve a szovjet korszakban már nem tudták megőrizni zsidó identitásukat, s akik csak tudtak, az 1960-as években alijáztak. A kárpátaljai zsidóság története így Kárpátalján voltaképpen véget ért, de nem ért véget a nagyvilágban: mindenekelőtt Amerikában és Izraelben.

A korábbi máramarosszigeti haszid rabbinasztiból származó, de az 1930-as években Szatmáron rabbivá választott Joel Teitelbaum (1887–1979) lett a szatmári haszidok irányzatának megalapítója. A szatmári haszidok jelentik az Izrael Államot és a cionizmust elutasító ultraortodoxia legerősebb irányzatát. A rebbe, aki túlélte a holokausztot, *Vayoel Moshe* című könyvében sajátos anticionista teológiát dolgozott ki, amely szerint

a cionizmus – az, hogy a zsidóság szekuláris államot hozott létre a Szentföldön – ugyanazt jelenti, amit a kereszténység szerint az Antikrisztus, a gonoszság kumulálódását a végidőkben. S szerinte a holokauszt is Isten büntetése a cionizmusért.

A szatmári haszidok és több más kárpátaljai ortodox közösség túlélői virágzó közösségeket hoztak létre Amerikában és Izraelben. Ezekben az új közösségekben a jesivák, a Talmud-tanulás jelentősége jóval nagyobb, mint korábban; az izraeli haredi közösséget a szociológusok úgy írják le, mint a talmudtudósok társadalmát. Az Izrael Államot elutasító, a katonáskodást megtagadó, csak a Talmud tanulmányozásával foglalkozó és gyorsan szaporodó haredi zsidóság egyre súlyosabb problémát okoz Izraelnek: az izraeli társadalomba való integrálásuk fontos vitatémája ma az izraeli közéletnek. Nyugodtan elmondhatjuk tehát, hogy a maga sajátos vallásosságával a kárpátaljai zsidóság döntően hozzájárult Izrael és a világzsidóság arculatának kifermálásához.

Felhasznált irodalom

- Baranyi Béla (szerk.): *Kárpátalja. Budapest*, Magyar Tudományos Akadémia – Dialóg Campus, 2009.
- Bartha Miklós: *Kazár földön*. Kolozsvár, Ellenzék Könyvnyomda, 1901.
- Frojmovics Kinga: *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon*. Budapest, Balassi, 2008.
- Keren-Kratz, Menachem: Is the Jewish State the Ultimate Evil or a Golden Opportunity? Ideology vs. Politics in the Teachings and Actions of Rabbi Yoel Teitelbaum – the Satmar Rebbe. *Jewish Political Studies Review*, 29. (2018), 1–2. 5–26.
- Kopka János: *Zsidó emlékek a Felső-Tisza vidékén*. Nyíregyháza, Kelet Press, 2004.
- Köves Slomó (szerk.): *Zsidó szakadás. Hamburgtól Nagymihályig*. Budapest, Noran Libro, 2009.
- Magid, Shaul: The Political Theology of R. Yoel Teitelbaum, the Satmar Rebbe. In Köves Slomó (szerk.): *Zsidó szakadás. Hamburgtól Nagymihályig*. Budapest, Noran Libro, 2009.
- Nadler, Allan L.: The War on Modernity of R. Hajjim Eleazar Shapira of Munkacz. *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 14. (1994), 3. 141–168.
- Olbracht, Ivan: Bajok a mikve körül. In Ivan Olbracht: *Átokvölgye*. Budapest, Magyar Helikon, 1969.
- Porat, Dina: Amalek's Accomplices' Blaming Zionism for the Holocaust. Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s. *Journal of Contemporary History*, 27. (1992), 4. 695–729.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messzianizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Budapest, Pesti Kalligram, 2011.
- Shaked, Gavriel bar (szerk.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadművelési területeken – Names of Jewish Victims of Hungarian Labour Battalions*. I–III. kötet. New York, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem, 1992.
- Silber, Michael K. (szerk.): *Magyar zsidó történelem – másképp. Jeruzsálemi antológia*. Budapest–Jerusalem, Múlt és Jövő Alapítvány, 2008.
- Silber, Michael K.: *The Emergence of Ultra-Orthodoxy. The Invention of a Tradition*. Online: <http://huji.academia.edu/MichaelSilber>
- Szalai Miklós: Cionizmus, neológia, ortodoxia. A magyar zsidó identitás dilemmái a két világháború közötti Magyarországon. *Múltunk*, 49. (2004), 3. 59–120.

Miklós Szalai

The Ethnoreligious Identity of Transcarpathian Jewry (1867–1944)

Transcarpathia has always formed a distinctive geographical unit of historical Hungary, ethnically and culturally separate from other parts of the country, and remained so even after the post-World War I peace treaties, when Transcarpathia was severed from Hungary and became part of Czechoslovakia. However, not only is Transcarpathia a distinctive region of historical Hungary, but Transcarpathian Jewry form a distinctive group of Hungarian Jewry, possessed of a distinctive religious identity. This identity played an important role in the history of Hungarian Jewry in the past and continues to do so in the history of Jews worldwide. Here I would like to cite two contrasting texts to show that the phenomenon in question was a very paradoxical one. The first is taken from *Kazár földön* [In the Land of the Khazars],³ a political pamphlet (although one with some socio-scientific pretensions), written by one of Hungary's best-known nationalistic publicists, the jurist and member of parliament Miklós Bartha (1848–1905):

The rest of them also live this way. They don't study, they don't educate themselves, they don't wash. They just do business and make children. They tell lies. They often commit arson. They maim their enemies' cattle. They bear false witness. They bribe wherever they can. They corrupt everywhere and everybody. They light candles on Friday nights and bathe in ritual liquids. They pray noisily and cheat silently. They strip the tilth from the soil, and their skin from the people.

They are as prolific as bugs. They are as sharp as a knife. They destroy like rats. The people of the mountains, weakened by their landlords, were attacked by the Khazars in the way a dark, terrifying and revolting host of flies attacks a wounded and abandoned animal.⁴

The second text is from Ivan Olbracht (1882–1952), a Czech Communist writer, from his volume *Golet v údolí* [Golet in the Valley] (1937), regarded by the critics as his finest work:

On the floor the buckets were ready, full of milk. For the *mikveh* may contain only water from the spring, and in the eyes of the Lord only milk has the same value as water from the spring, because milk, too, comes from a pure source. This was the conclusion reached by the Sages after much debate, and this is what is written in the *Shulchan Aruch*.

Now the rabbi commanded that milk be poured into the *mikveh*.

³ NB In the political discourse of the time “Khazar” referred not to the historical Khazars, but to Ashkenazi Jewry, or its Eastern (Polish–Russian) part. Both Hungarian Jews and the anti-Semites of the day generally accepted the theory that all or most East European Jews were the descendants of the Khazars.

⁴ Miklós Bartha: *Kazár földön* [In the Land of the Khazars]. Kolozsvár, Ellenzék Könyvnyomda, 1901.

But what happened in the *mikveh*? What was the miracle that happened down there, at the bottom of the trench? Let all of you who have eyes look, and those that cannot see, listen.

The water vanished, the glass in the little spring vanished, and everything turned into milk, into milk, milk, milk, turning into the white of the white Shabbos gown, or the flower of the sour cherry. The *mikveh* vanished, the sin of Rivah vanished, the curse weighing upon the people of Polana; everything was hidden, shrouded in this whiteness, disintegrating in this eternity of time! Lo and behold, rejoice and feast, you Jews of Polana!

The milk rises burbling, rises all day long, and then it reaches that half-centimeter below the rim, then it separates from the water, the water is purified: the *mikveh* becomes the *mikveh* once more, and the people of Polana once again find favour in the sight of the Lord. Rejoice and feast!⁵

As can be seen, the first text speaks with strong antipathy about the Transcarpathian Jews, while the second speaks with strong empathy and love. But they agree in one respect: the importance of orthodox Judaism in the life of Transcarpathian Jewry. Their ethnoreligious identity was formed by a religious trend that arose in the 1860s, ultra-orthodoxy or, as it is called nowadays in Israel, *haredi* Judaism.

Hungarian orthodoxy, and its ultra-orthodox tendency, is not of course identical with the religious Judaism that existed before the Enlightenment, however keenly it would like to be perceived as such. Orthodox Judaism evolved from religious Judaism as that faced the various challenges of the Enlightenment and modernity, transforming and entrenching its religious traditions and in the course of this process the community – unconsciously and involuntarily – modified this tradition.

Hungarian Jewish orthodoxy was unquestionably the creation of Rabbi Moses Schreiber, known as Chatam Sofer, Rabbi of Pressburg (Pozsony/Bratislava) from 1806 to 1839. Here he founded a famous yeshiva and in the subsequent decades almost all the well-known rabbis of the Hungarian Orthodox community studied under him. Chatam Sofer emerged as the leader of the Hungarian Orthodoxy not only because of his extraordinary knowledge of the Talmud, but because of his profound personal spirituality and his talent as a teacher. Faced with the religious reform movement that emerged from Germany with the activity of Moses Mendelssohn and expanded into the Habsburg Empire, Chatam Sofer made the following principle the basis for expounding Jewish law: “The Torah prohibits everything that is new”. As he put it in one of his sermons in 1810: “In generation after generation the Holy One, blessed be His name, gave the Sages the power to introduce new customs to the people of Israel. And since the Sages formulated these customs and rules motivated solely by the virtuous intention of creating a protective fence around the Laws, and they have indeed taken root, no one has the right to effect any change in them”.

The decades following the death of Chatam Sofer in 1839 brought about decisive changes in the life of Hungarian orthodoxy. Many Hungarian Jews took part, in both word and deed, in the 1848–1849 Hungarian Revolution and War of Independence, demonstrating that they identified with the Hungarian nation and the Hungarian language. And the Hungarian political elite, in its struggle for national independence and the creation

⁵ Cited from the Hungarian translation Ivan Olbracht: *Bajok a mikve körül* [Troubles around the *Mikveh*]. In *Átokvölgye* [Accursed Valley]. Budapest, Magyar Helikon, 1969.

of a modern liberal nation state, also made clear, through the laws enacted during the War of Independence, that it was ready to emancipate Hungary's Jewry. At the same time, however, even a progressive thinker like Lajos Kossuth, untainted by any hint of anti-Semitism, considered the reform of the Jewish religion a necessary precondition of the Jews' emancipation. A Jewish community came into being in Budapest that challenged the previous authority of Pressburg by introducing reforms to the liturgy that made concessions to modern aesthetic demands and the Hungarian language.

Under the Austrian absolutism that suppressed the War of Independence, the issue of emancipation was put on the back burner, but the Bach régime modernised and expanded public education and it became clear that in a modern state Jewish children could no longer be expected to attend only traditional religious schools, but had to participate in public education in the German or the Hungarian language. In 1851, the orthodox Jewish community of Frankfurt elected as its rabbi Samson Raphael Hirsch, the most influential exponent of modern Jewish orthodoxy, whose influence soon spread throughout Germany and into the Habsburg Empire, too. One of his disciples, Azriel Hildesheimer, soon came to Hungary and, despite his youth, became highly influential in Hungarian orthodox circles, founding a modern yeshiva in Kismarton (today Eisenstadt in Austria), which proved very popular. Hirsch and Hildesheimer held neo-orthodox views: while they too opposed any changes in the *halacha* and the liturgical reforms introduced by the reformers, they differed from the majority of the Hungarian orthodox rabbis on two issues. One was that Hirsch promoted the use of the modern German literary language, rather than of Yiddish. Hirsch wrote and gave his sermons in literary German. The other issue was that, in Hirsch's view, the study of secular sciences was compatible with orthodoxy. The rabbis of Hungary were divided on these issues. On the question of the secular sciences, Chatam Sofer did not adopt an unequivocal stance. His son and successor in Pressburg, Ketav Sofer (1815–1871), together with other rabbis in Upper Hungary (most of whom had been, as mentioned, educated in the Pressburg yeshiva), could not condemn the use of German in the synagogue because the Jews of Pressburg, and the Jews in Upper Hungary in general, were becoming increasingly Germanised and could not understand sermons in Yiddish. Because these two issues a split arose between the Orthodox Jews of Upper Hungary and those of north-east Hungary (the so-called Unterland).

By the 1860s, it had become clear that Habsburg absolutism in Hungary would not be sustained for much longer and that the creation of a Hungarian national state was in the offing; a state would deal with Jewish affairs in such a way that the feudal system of the Jewish communities would be replaced by a unitary national confessional organisation under the aegis of the state. The Orthodox feared that in this organisation they would be in a position subordinate to the Neologs, those Magyar Jews who followed the so-called "conservative" tendency of German Jewry (founded by Zacharias Frankel) and were prepared to introduce elements of acculturation to the Magyar environment into Jewish education and liturgy.

It was at this time that two new leaders appeared on the Jewish scene: the rabbi of Szikszó, Hillel Lichtenstein (1814–1891), and his son-in-law, Akiva Yosef Schlesinger

(1838–1922). They both attacked their opponents with unrelenting religious rigour – not so much the Neologs, but rather Hildesheimer and modern orthodoxy, and even those Orthodox in Upper Hungary who were more moderate than they, not sparing even Ketav Sofer himself. Although they continually claimed to be appealing to the authority of Chatam Sofer, their orthodoxy surpassed his in its conservatism, since they held not only that the Jews had to insist – in addition to the Laws – on all of their historic customs and traditions, but also that they should preserve – especially under modern conditions, the conditions of Jewish emancipation – their national identity in a quite specific way. In Lichtenstein’s view Jewish identity had three hallmarks which had to be preserved: the person’s name (“shem”), the mother tongue (“lashon”), by which he meant Yiddish, and the garb (“malbish”). From these three words Lichtenstein, Schlesinger and their followers fashioned the acronym “shalem”, which in Hebrew means “complete”. To be a “complete” Jew one had to be “shalem”, that is – beyond the full observance of the Laws – have a Jewish (i.e. not Magyarised) name, use the Jewish language (Yiddish), and wear Jewish apparel. But because this definition of Jewishness could in no way be derived from the traditional sources of the *halakha*, the ultra-orthodox camp based their conception on a particular verse in the book of the prophet Jonah (Jonah I:9), and a midrash composed in the 10th century. In this verse the prophet identifies himself thus: “I am Hebrew and I fear the Lord”, which the ultra-orthodox interpreted as meaning that national identity is not the same as religious identity, that is to say, Jewish national identity is primary and for this very reason it is necessary to preserve even those features of it that are not prescribed in explicit terms. And according to the midrash Tanna Debe Eliyahu, the reasons Jews merited the Exodus and the Sinaitic revelation was by ensuring they preserved their national identity, customs and language even in the oppressive conditions of the Egyptian exile.

The tendency represented by Lichtenstein and Schlesinger soon gained ground in Transcarpathia. What is the explanation for this? On the one hand, the proportion of Jews in many cities and villages was extremely high: for example, in Munkács (Mukachevo, now Ukraine), they formed half the population, hence the imperative to assimilate and acculturate was considerably weaker than elsewhere. On the other hand, the majority of the non-Jewish population consisted of very poor, backward and uneducated people. Thus, there was no bourgeoisie, middle class, or (lower) nobility for any upwardly mobile Jews to assimilate into. The Jews did not feel any pressure to adjust in linguistic or other respects to those non-Jews that they encountered in the region: the motivating forces that elsewhere made assimilation/acculturation such an attractive option for Jews did not exist in this environment.

Lichtenstein and his camp attempted to impose their religious views on all of Hungarian Jewry by convening a general rabbinical conference – representing, in principle, all of Hungarian Orthodoxy – at Nagymihály (Michalovce, now Slovakia), where they made the “council” pass a halachic decision (*psak din*) concerning a whole range of issues that divided Neology from Orthodoxy. The Council of Nagymihály prohibited sermons being held in synagogues in any language other than Yiddish, changing any ancient custom of the community, moving the *bimah*, the platform for reading the Torah, from its

traditional place in the middle of the synagogue to in front of the Ark of the Torah scrolls, to even enter a synagogue that employed a choir, and so on, because these were seen as the adoption of Christian customs. There was one item, however, which Lichtenstein and Schlesinger failed to push through: a full ban on secular studies. Many Orthodox rabbis refused to sign the Nagymihály proclamation, expressing their reservations to Lichtenstein and his supporters, while Rabbi Azriel Hildesheimer publicly opposed it.

Then, at the National Israelite Congress of 1867–1868, Orthodoxy and Neology finally parted ways. Hildesheimer tried to form a group of the “educated orthodox”, but remained isolated, and ultimately left the country. But the Council of Nagymihály’s religious perspective also failed to dominate in the emerging Hungarian Orthodox organisation which, after a long and painful struggle, secured independence from the Neologs, although the Council’s decrees remained points of reference in debates within Orthodoxy. In subsequent years, Hungarian Orthodoxy was divided between a “centrist” and an “ultra-orthodox” wing, and the heartland of the latter remained Transcarpathia. The not-so-extreme orthodox Jews in Dualist Hungary did not insist on the traditional dress-code, and although the language of the sermons remained almost invariably Yiddish, they issued Hungarian- and/or German-language publications, and always emphasised that they identified with the Hungarian homeland. As for education, although they viewed advanced studies with some suspicion, they did enrol their children in state-supervised confessional elementary schools and colleges, while the ultra-orthodox Jews sent their children to the traditional “cheder” (religious school), used the Magyar language at most when conversing with non-Jews, and insisted on wearing traditional Jewish garb.

Ultra-orthodoxy and Hasidism are not, in origin, identical concepts: for instance, Chatam Sofer explicitly opposed Hasidism, because – along with many other Orthodox rabbis and scholars – he suspected that the movement’s mysticism and its cult of charismatic leadership would come at the cost of the intensive study of the Talmud and the strict observance of the religious law. But after the Austro–Hungarian Ausgleich (Compromise) of 1867, the ultra-orthodox current recognised that the Hasids’ insistence on the traditional garb and their rejection of secular studies made them indispensable allies in the struggle against modernity.

On the one hand, while Hasidism initially articulated the rebellion of the poor and uneducated Jewish masses against the leading role of the rabbis and well-to-do elements in the Jewish communities, in the nineteenth century their relationship to the world of learning changed dramatically and the courts of the Hasid charismatic rabbis became, in fact, famous yeshivas, centres of Talmudic studies. The great Transcarpathian yeshivas also welcomed orthodox students from other parts of the country in large numbers. By the Dualist era, ultra-orthodoxy and Hasidism in Hungary had become more or less synonymous. Originally, the Hasids had poured into Hungary from Tsarist Russian Poland and Galicia, but by the middle of the nineteenth century independent Hasidic rabbi dynasties had become established in historic Hungary: the Weisses in Szaplónca (Spinka in Yiddish, now Săpânța, Romania), the Spiras in Munkács (now Mukachevo, Ukraine), the Teitelbaums in Sziget (now Sighetu Marmației, Romania). However, Hungary was

also home to followers of some great Hassidic rabbis abroad: the rabbis of Vizhnitz (now Vyzhnytsia, Ukraine) and Tsanz (now Nowy Sącz, Poland), for example.

Contrary to general belief, there was no large-scale Jewish immigration from Galicia into Dualist era Hungary. However, because the ultra-orthodox Jews of Galician origin in Transcarpathia multiplied rapidly and tended to migrate from the north-east of the country ever further into central Hungary, and especially towards Budapest, the myth arose that there was a mass immigration of Galician Jews, who were neither willing nor able to assimilate into the Hungarian nation. Curiously, this myth was also endorsed and transmitted by some liberal Jewish circles: this was a way that these liberal Jews could emphasise that Jews who had lived in Hungary for centuries had a Magyar identity and feelings and wanted to assimilate, and that it was only the Galician immigrants who were “alien” to the Hungarian nation.

The village people of Transcarpathia – Ruthenes and Hungarians – coexisted with the Jews in a more or less harmonious way. The Jews were the shopkeepers, the moneylenders, the innkeepers, acting as “all-purpose suppliers” to the peasantry. There were generally few anti-Semitic riots in the region, and in the parliamentary elections in many cases Jewish representatives were elected for the region.

From the point of view of the powers-that-be – which in the age of Dualism aspired to create an ethnically unified Hungarian national state, and regarded the most important means of this the expansion of education in the Hungarian language – the main problem with Transcarpathian Jewry was that they were neither willing nor able to establish confessional schools and run them in accordance with the educational norms of the Hungarian state, but instead sent their children to unregistered, one-room religious elementary schools, where the children were taught by a *melamed*, a teacher retained by the Jewish community but lacking any secular education. Jewish children were either not sent to public schools at all, or they attended them only in addition to going to religious schools, with deleterious effects on their education: large numbers of them could not even read Hungarian. Both the Hungarian nationalists and the Neolog Jewry demanded that the state take effective legal action against these unregistered orthodox schools, but the state enforcement of the educational laws was only half-hearted. (There were often surreptitious arrangements between the authorities and the Orthodox communities, whereby in return for tolerating the unregistered Orthodox schools, the rabbis would guarantee Jewish votes for the governing party.)

The only occasion there was serious conflict between the Magyar state and Transcarpathian Jewry was in 1896, when the state launched the so-called “mountain action” for the relief of the impoverished Ruthenes, who had been ruined by the *latifundia*. The project was headed by an agricultural engineer (whose father was Scottish), Ede Egán (1851–1901), who sought to alleviate the hardship of the population through state-financed credit unions and consumer cooperatives. The “mountain action” was in direct conflict with the interests of village Jews, who made their living from trade, the sale of alcohol and the provision of small amounts of credit to the villagers, and the tension was exacerbated by Egán’s extreme anti-Semitism, since he was convinced that the misery of the Transcarpathian people was caused by the immigrant Jews’ usurious practices

and illegal trade. But when Egán expounded his views in a public lecture in 1900, the liberal Széll Government removed him from his post. Shortly after this Egán died in suspicious circumstances and it was in his defence that Miklós Bartha wrote the book cited at the beginning of this paper.

Thus it may be said that, in general, despite some changes Transcarpathian Jewry preserved its traditional unitary identity until the Treaty of Trianon (1920). Although all the communities were Orthodox, there was also, in the cities, a cultured Jewish middle class, who no longer observed the *halacha*.

However, World War I, and the revolutions that followed, as well as the newly created Czechoslovak state that now administered the region, came as a profound shock to the Transcarpathian Jewish community. Only a few Jews wanted to adopt an entirely new “Czechoslovak” identity – but the traditional Jewish community had to confront a new challenge: that of Zionism. Before World War I, Zionism was a fairly insignificant force in Transcarpathia. However, during the war the British Government (in the Balfour Declaration), and then the League of Nations (in the San Remo Resolution) recognised, in principle, the aims of Zionism. The Wilsonian ideology of national self-determination pervaded the political life of the European countries after the war, with Jewish minority parties (both Zionist and anti-Zionist) coming into existence in Poland, Romania and Czechoslovakia, too. The Czechoslovak state, which owed its very existence to the ideology of national self-determination, provided especially fertile soil for the Zionist movement, as the Czech Government sought to sow division in Slovakia’s Magyar minority (which included many Jews who sincerely held Magyar national sentiments) by supporting the awakening Jewish national consciousness, the Zionist movement. The new situation, where a significant part of the Transcarpathian Jewish masses, who were very poor even before the war and were now even poorer and saw a way out of their desperate condition through emigration to Palestine, increased the attraction of Zionism for many Transcarpathian Jews. In the new state, the Transcarpathian Jews almost all declared their nationality as Jewish. Zionist intellectuals established Hebrew schools in the region, among which the Hebrew high school in Munkács was the most renowned. Although only about 4 to 5 per cent of Transcarpathian Jewish pupils attended these schools, their influence on the Jewish intellectual life was far greater than this might suggest. On the other hand, the ultra-orthodox Jews were incensed even by the mere use of Hebrew for everyday purposes, for they regarded Hebrew as a “sacred” language, and, to cap it all, most Zionists did not lead a devout life by Orthodox standards. Last but not least, most of the Orthodox rabbis and thinkers believed that the return of the Jews to the Holy Land would and should occur only through divine intervention, on the return of the Messiah: thus the Zionists, by hastening the redemption of Israel by political means, were defying the will of God. Although the Mizrahi movement, which sought to reconcile Zionism with orthodoxy, did gain a foothold in Transcarpathia, it failed to achieve much success: the conflict between Zionism and Orthodoxy proved to be irreconcilable.

Besides having Hebrew-language secondary schools, Transcarpathia enjoyed a lively Jewish public life and a multi-faceted, mostly Yiddish-language, Jewish press. In addition, the Czechoslovak state achieved important successes in expanding public education.

And Jewish youngsters went more willingly to Czech public schools than to the Ruthenian or Hungarian confessional ones, because the former also permitted the preservation of their religious-national identity.

Thus ultra-orthodoxy now had to face not the challenge of modernity in general, but the challenge of a specifically Jewish modernity: that of Zionism. Lázár Spira, the Munkács *rebbe* who enjoyed the greatest respect among the charismatic leaders of Transcarpathian Jewry, responded to the new developments by articulating a distinctive theology. The *rebbe* saw in World War I, and the new international order that followed, with all of its transformations, crises and conflicts, the sign of the immediate coming of the Messiah: he believed that these historical trends represented the “birth pangs” of the redemption of the world. In these circumstances, religious Jews therefore had but one duty: to prepare for the redemption by strictly observing *halakha* and by studying the Torah. They had to cut themselves off from politics, even from the politics of Orthodoxy. Spira thus condemned not only Zionism (threatening with excommunication – *herem* – parents who sent their children to the Hebrew high school in Munkács), but also the international anti-Zionist orthodox organisation, the Agudath Yisrael. Although Spira ruled the Munkács community with an iron fist, he was unable to extend his ideological influence to all the Orthodox of Transcarpathia, if only because of a rather distasteful conflict between him and the Belzer *rebbe*.

With the mass poverty brought about by the Great Depression, the revival of anti-Semitism, and the re-annexation of the region to Hungary, the Jews of Transcarpathia lost the rich possibilities of self-expression, self-organisation and identity formation that Czech democracy provided in the 1920s. In the re-annexed territories, the Hungarian state applied the (anti-)Jewish Laws more strictly than in the motherland, prohibiting all forms of Jewish social organisation, apart from the religious. Many Transcarpathian Jews were deported and killed in 1941 in the massacre at Kamianets-Podilskyi, and the entire Transcarpathian Jewish community perished in the Holocaust in 1944. The few who survived the death camps and returned to their homeland could not preserve their Jewish religion and identity under Soviet rule and most of them made Aliyah to Israel in the 1960s. Today there remain only a very few and very tiny Jewish communities in Transcarpathia. In its homeland, therefore, the history of Transcarpathian Jewry practically came to an end – though it survived elsewhere in the world, especially in the USA and Israel.

Joel Teitelbaum (1887–1979), who came from a Hasidic rabbinic dynasty in the town of Máramarosziget (Sighetu Marmăției), founded the sect of the Satmar Hasids, who today represent the most powerful current of *haredi* Judaism, rejecting both Israel and Zionism. The *rebbe*, who survived the Holocaust, elaborated in his book *Vayoel Moshe* an anti-Zionist theology. According to his conception Zionism – the establishment of a secular state in the Holy Land – is an open and collective revolt against God and His Torah, and plays a role in history similar to the Christian concept of the Antichrist: the cumulation of evil at the end of history. And according to the *rebbe* the Holocaust, too, was God’s punishment for Zionism. The Satmar Hasidim and the survivors of several other Orthodox communities of Transcarpathia established flourishing communities in

America and Israel. In these communities the importance of the yeshivas and Talmudic studies is more marked than it was in earlier times: sociologists describe the *haredi* community of Israel as a “society of Talmudic scholars”. The *haredi* camp – reproducing at a rapid pace, refusing to recognise the State and military service, and devoting itself almost exclusively to study – is causing more and more problems for Israel, its integration being an important topic of public debate in Israeli society. It is therefore no exaggeration to say that, with its distinctive approach to religion, the Jews of Transcarpathia have contributed significantly to the evolution of the current complexion of Israel and of world Jewry.

Bibliography

- Baranyi Béla (ed.): *Kárpátalja*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia – Dialóg Campus, 2009.
- Bartha Miklós: *Kazár földön*. Kolozsvár, Ellenzék Könyvnyomda, 1901.
- Frojimovics Kinga: *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon*. Budapest, Balassi, 2008.
- Keren-Kratz, Menachem: Is the Jewish State the Ultimate Evil or a Golden Opportunity? Ideology vs. Politics in the Teachings and Actions of Rabbi Yoel Teitelbaum – the Satmar Rebbe. *Jewish Political Studies Review*, 29. (2018), 1–2. 5–26.
- Kopka János: *Zsidó emlékek a Felső-Tisza vidékén*. Nyíregyháza, Kelet Press, 2004.
- Köves Slomó (ed.): *Zsidó szakadás. Hamburgtól Nagymihályig*. Budapest, Noran Libro, 2009.
- Magid, Shaul: The Political Theology of R. Yoel Teitelbaum, the Satmar Rebbe. In Köves Slomó (ed.): *Zsidó szakadás. Hamburgtól Nagymihályig*. Budapest, Noran Libro, 2009.
- Nadler, Allan L.: The War on Modernity of R. Hazzim Eleazar Shapira of Munkacz. *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 14. (1994), 3. 141–168.
- Olbracht, Ivan: Bajok a mikve körül. In Ivan Olbracht: *Átokvölgye*. Budapest, Magyar Helikon, 1969.
- Porat, Dina: Amalek’s Accomplices’ Blaming Zionism for the Holocaust. Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s. *Journal of Contemporary History*, 27. (1992), 4. 695–729.
- Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messzianizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Budapest, Pesti Kalligram, 2011.
- Shaked, Gavriel bar (ed.): *Nevek. Munkaszázadok veszteségei a keleti magyar hadműveleti területeken – Names of Jewish Victims of Hungarian Labour Battalions. I–III*. New York, Szól a Kakas Már – Beate and Serge Klarsfeld Foundation – Yad Vashem, 1992.
- Silber, Michael K. (ed.): *Magyar zsidó történelem – másképp. Jeruzsálemi antológia*. Budapest–Jerusalem, Múlt és Jövő Alapítvány, 2008.
- Silber, Michael K.: *The Emergence of Ultra-Orthodoxy. The Invention of a Tradition*. Online: <http://huji.academia.edu/MichaelSilber>
- Szalai Miklós: Cionizmus, neológia, ortodoxia. A magyar zsidó identitás dilemmái a két világháború közötti Magyarországon. *Múltunk*, 49. (2004), 3. 59–120.

Vákát

Zvi Hartman

Zsidó értelmiségiek szembenézése az asszimiláció kudarcával (1918–1945)

Zsolt Béla és Pap Károly (Budapest), Ligeti Ernő (Kolozsvár)

„Nemzeti, aki jogot véd; nacionalista, aki jogot sért
(más népeket, önző előnyökért).”
Illyés Gyula, 1970

Az asszimilációs csapda: a zsidóság helyzete a trianoni békét követően nemzetállammá vált Magyarországon

Miután a magyarországi zsidóság 1867-ben teljes körű polgári és politikai jogokat nyert, aktívan bekapcsolódott a magyar társadalom vérkeringésébe. A zsidók a magyar állam sikeres polgáraivá váltak, kulcsszerepet játszottak a 19. század végi Magyarország modernizálásában. Ezzel párhuzamosan az őket befogadó társadalom tagjai egyre inkább úgy érezték, nem tudják tartani a lépést új vetélytársaikkal. A magukat magyarnak valló állampolgárok számának növelése érdekében az állam vezetői az ország minden, a magyar kultúrát és nyelvet elfogadni akaró etnikai csoportjából igyekeztek minél nagyobb számban asszimilálni a magyar nemzethez. Ezen etnikai csoportok közül a zsidóság volt az, amely a leginkább hajlandóságot mutatott arra, hogy – C. A. Macartney megfogalmazása szerint – „statisztikailag eggyé váljon”¹ a magyarsággal, míg más nemzeti kisebbségek elutasították ezt. Ennek köszönhetően a politikai vezetés sikeresen megnövelte a magyar nyelvet beszélők számát az országban, amelyet nyugat felől a németesség, kelet felől a szlávok és a románok határoltak.

A zsidóság – beleértve azokat is, akik kelet felől vándoroltak be az országba – élni akart a magyar befogadó politika adta lehetőségekkel, s nagyban hozzájárultak a magyar nyelv és kultúra gyarapításához. Ez egy új típusú interetnikus kooperáció kezdete lett. Sőt, a zsidóság más nemzetiségeket is igyekezett a magyar nyelv és kultúra számára megnyerni. Ilyen körülmények között hangsúlyosan kell feltennünk a kérdést: mely körülmények játszottak szerepet az antiszemitizmus hazai megerősödésében?

Magyarországon a zsidók az élet minden területén sikeressé tudtak válni, amit a magyarok irigykedve figyeltek. A világháborús vereség, a trianoni békeszerződés megkötésének kényszere és a mindennapok frusztrációja termékeny talajnak bizonyultak a rasszista és fasiszta ideológiáknak.

¹ C. A. Macartney: *Hungary, a Short History*. Oxford, Oxford University Press, 1962. 193.

Az antiszemitizmus első jeleit Magyarországon Gyurgyák János az I. világháború idejére vezeti vissza, bár ez már korábban is jelentkezett. Ugyanakkor Gyurgyák arra kereste a választ, hogy mi újat hozott magával a „háborúk szele” a zsidók és a magyarok között fennálló kapcsolatban. Kezdetben a magyarok elégedettek voltak a dualizmus kori helyzettel, hiszen egy virágzó társadalom részeivé váltak. Ez azonban fokozatosan megváltozott: a méltóságérzetüket egyre inkább sértette a „törtető zsidó szellemiség”. A magyar nacionalisták úgy érezték, a zsidók fenyegetést jelentenek a nemzetre. A fajelmélet magyar szószólói nacionalista érzelmeiktől vezéreltetve kirekesztő politikát hirdettek, és követelték a zsidók eltávolítását a kulturális élet vezető pozícióiból.

Az antiszemitizmus egyik szószólója a szocialista nézeteket valló Ágoston Péter² (1874–1925) volt, a *Huszadik Század* című baloldali-radikális, szociológiai folyóirat munkatársa, ahol a szerzők nagy többsége zsidó vagy kikeresztelkedett zsidó (konvertita) volt. Ágoston azzal vádolta a zsidókat, hogy a háború alatt igyekeztek minél inkább elkerülni a frontszolgálatot, amelyben neki részt kellett vennie, s ezért úgy vélte, neki mint keresztény magyarnak kevesebb eszköze van célt érnie.³ Ágoston antiszemita nézeteit *A zsidók útja* című könyvében foglalta össze.⁴

Írásában azt állította, hogy a zsidók mások, mint a keresztények. A különbség oka szerinte valójában lényegtelen, maga a különbség ténye a fontos. Ha egy értelmiséginek, mint Ágoston – aki a Kun Béla vezette marxista kormányban is vezető szerepet töltött be – kétségei voltak arról, hogy a zsidók valóban a magyar társadalom részei lennének, akkor az asszimilációnak lehetetlennek kellett lennie. Mindez jól illusztrálja, hogy a más nemzetiség okozta frusztráció – legyen annak valós vagy képzelte alapja – könnyen válhat a kiválasztott csoport elleni negatív attitűd eszközüvé. Így az I. világháború előkészítette a talajt az antiszemitizmus megerősödéséhez Közép-Európában.

Mindezek ellenére Ágoston tagadta, hogy antiszemita volna. Megpróbálta meggyőzni olvasóit, hogy az antiszemitizmust lehetséges objektív tényezőkkel alátámasztani.⁵ Ágoston olyan bonyolult elméletekkel állt elő, amelyek valójában jól ábrázolják, hogy az antiszemitizmus nem tárgyilagosan leírható fogalom. Egy „érzésből” ered, amelynek „talán lehet valós alapja”. Azt állította, hogy megéri az antiszemitizmus gyökereit. Kísérlete, hogy antiszemita érzelmeit leplezze, jól illusztrálja, hogy általánosságban nem tartotta lehetségesnek a zsidóknak a keresztény társadalomba való integrációját, és főképpen nem a magyar társadalomba való beilleszkedésüket. Másképp fogalmazva, a szocialista egyenlőségről hangoztatott elvei nem vonatkoztak a zsidók befogadására is.

² Ágoston Péter a temesközi (bánsági) Zsombolyán született, Budapesten jogot hallgatott. Károlyi Mihály kormányában miniszteri posztot töltött be, a Kun Béla vezette Magyarországi Tanácsköztársaságban 1919 márciusától külügyi népbiztosként vett részt, majd a kommunista rezsim bukása után (az ún. népbiztosperben halálra ítélték) – fogolycseré révén került 1922-ben egy időre a Szovjetunióba.

³ Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmetörténet*. Budapest, Osiris, 2001. 89.

⁴ A könyv az ún. „zsidókérdéssel” foglalkozva nagy hullámokat vert a közéletben.

⁵ Ágoston Péter: *A zsidók útja*. II. kötet. Nagyvárad, Nagyvárad Társadalomtudományi Társaság, 1917. 23.

1919 tavaszán egy szélsőbaloldali, túlnyomórészt zsidókból álló bolsevik kormány vette át az ország vezetését, amelyet egy erdélyi (magyar) zsidó, Kun Béla vezetett. Ez a marxista rezsim azonban kevesebb mint fél év múlva megbukott, és nem sokkal később Horthy Miklós kormányzó és Bethlen István miniszterelnök vezetésével visszaállt a háború előtti monarchikus államforma. Ezzel kezdetét vette az úgynevezett keresztény-nemzeti kurzus Magyarországon. A magyarok többségének szemében 1914-től Trianonig, a nemzetet ért valamennyi csapásért az élet minden területén elharapódzó „zsidó szellemiség” volt a felelős.

A jobboldali-konzervatív politikai vezetés nem sok erőfeszítést tett a két világháború közötti időszakban azért, hogy az ország zsidó lakossága otthon érezhesse magát. Az első zsidóellenes lépések egyike volt az úgynevezett *numerus clausus*, amely a zsidók egyetemekre való beiratkozását korlátozta. A következő a Központi Statisztikai Hivatal elnökének, Kovács Alajosnak a hazai zsidóság számbavételére irányuló munkája.⁶ 1922-ben publikált írásában vitatja, hogy a zsidók egy része sikeresen integrálódott volna a magyar társadalomba az 1867-es emancipációs törvényt követően, vagy hogy hozzájárultak volna az ország modernizálásához. Ennek ellenére elismerte, hogy ebben az időszakban kifejezetten szükség volt olyan nemzetiségekre, amelyek hajlandóak voltak azonosulni a magyar kultúrával és nyelvvel annak érdekében, hogy a magyarok számát statisztikailag növelni tudják. A zsidók voltak leginkább hajlandók erre, minden más nemzetiségnél jobban tudtak alkalmazkodni ehhez a közpolitikai folyamathoz.

Azonban a zsidók voltak azok is, akik létrehozták a bolsevik rezsimet, és ráerőltették az internacionalista eszméket a magyar szellemiségre és nemzeti öntudatra. Ez Kovács szemében megbocsáthatatlan bűn volt. Számára ezen a ponton szertefoszlott a „zsidó csoda”. Megpróbált „tudományos” magyarázatot találni a zsidók I. világháború alatt tanúsított viselkedésére. Az ő olvasatában a zsidók így álltak bosszút a magyar antiszemitizmus miatt, amely az emancipációt megelőzően már évszázadok óta létezett, bár szunnyadt a dualizmus időszaka alatt.

A magyarok szemében az önbecsülésük és önképük visszaszerzése a „mások” – esetünkben a zsidók – kirekesztését jelentette.

Nézetem szerint a magyar társadalom a világháború és a békediktátumok után becsapva érezte magát, és mindenért a zsidóságot hibáztatta. Freuddal szólva: „mindig a másik felelős az én nehézségeimért.”

Fejtő Ferenc, a magyar-zsidó származású francia szociológus 1997-ben az évezredes, közös magyar–zsidó történelemről írt.⁷ Szerinte ez a két etnikai csoport olyan, mint egy furcsa pár. Valójában ez az elmélet Ady Endre feltételezését vette alapul a 20. század elejéről, majdnem száz évvel korábról. Ady úgy jellemezte a magyar–zsidó kapcsolatot, mint egy viszontagságokkal teli szerelmi viszonyt. Ady 1917-ben a zsidókkal való együttműködést áldásként élte meg, s nem átokként; olyan folyamatként, mely feltétlenül szükséges Magyarország jövőjének szempontjából. Őszintén hitt abban, hogy a zsidó–magyar integráció létfontosságú, s mindkét félnek meg kell tennie mindent azért, hogy

⁶ Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, szerzői kiadás, 1922.

⁷ Fejtő Ferenc: *Magyarság, zsidóság*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 2000.

sikeres legyen. Nézetem szerint Ady igazi filozemita volt. A liberális zsidók többségének szemében ő testesítette meg az ideális keresztény-magyar értelmiségit.

A két világháború közötti Magyarországon nem létezett jelentős liberális erő, amely folytatni tudta volna Ady korábbi tiltakozását az antiszemita kiadványokkal és megnyilvánulásokkal szemben.

A többségi nemzet „másokat” kirekesztő politikája nem csupán magyar jelenség volt. A náci Németországban 1935-ben hozták meg a fajelméleten alapuló, úgynevezett nürnbergi törvényeket. Ezek kiindulásul szolgáltak az olyan, protofasiszta politikai rezsimeknek, mint amilyenek Magyarországon és Romániában kerültek hatalomra, hogy 1938-ban hasonló törvénykezést vezessenek be. A légkör megérett az „idegenek” – zsidók – kirekesztésének népszerűsítésére.

Esetünkben a kérdés nyitva marad: a zsidó értelmiségiek miért nem tudták megérteni a magyar politikai vezetés megnyilatkozásait, törvényhozási lépéseit és tetteit, különösen az 1920-as trianoni békeszerződés után?

Úgy tűnik, a magyarországi zsidók abba a hamis hitbe ringatták magukat, hogy az országban valójában csak néhány tucat szélsőséges antiszemita van, akik véletlenül kerültek vezető pozícióba, s ez csupán egy múló állapot.

Alább két példát mutatok be erre a megközelítésre.

Pap Károly (1897–1945) tipikus asszimiláns zsidó volt, tehetséges gondolkodója és írója a két világháború közötti Magyarországnak. Voltak időszakok, mikor zsidónak érezte magát, volt, mikor magyarnak, s időnként mindkettőnek. Politikai nézeteit tekintve voltak kommunista időszakai, és örökösen próbálta megtalálni helyét a magyar társadalomban. Íróként megvolt a képessége arra, hogy műveiben megjelenítse saját, belső identitásválságát. Pap Károly 1897-ben született Sopronban. Apja, Pollák Miksa Mihály magyar érzelmű, neológ rabbi volt, aki arra nevelte fiát, hogy ő legyen a következő rabbi a családban. A fiatal Pollák Papra magyarosította nevét, ám hamarosan eltávolodott a zsidó vallástól.

Az I. világháború során természetesen őt is besorozták. A keleti frontra került, ahol találkozott szegény, magyar, paraszti származású katonákkal, és szembesült ezen társadalmi réteg szociális problémáival. Ennek hatására kommunistává vált, dezertált a magyar hadseregből, s csatlakozott a Vörös Hadsereghez.

Budapestre visszatérve esszéiben belső konfliktusairól beszélt, középpontba helyezve a hitet és az erkölcsöt. Elmélyült a keresztény tanokban, és valószínűleg lelkes kereszténnyé vált volna, ha az antiszemitizmus és az erőszakos, keresztény nacionalizmus szele fel nem támad.

1935-ben jelent meg *Zsidó sebek és bűnök* című műve. Ebben elhibázottnak tartja a „városi liberális zsidók” hozzáállását a magyar parasztság szociális nehézségeihez. Szerinte a városi zsidóknak egyáltalában nem kellene beavatkozniuk abba, hogyan bánnak a magyar nemesek a parasztsággal.⁸ A magyaroknak egyedül kell megoldaniuk a saját

⁸ „Mert, amit a magyar úr, a magyar polgárság és magyar munkásság leginkább a magyar paraszt ellen hibázott, azt a zsidó polgárnak és zsidó munkásnak nem volt joga kijavítani.” Lásd: Pap Károly: *Zsidó sebek és bűnök. Vitairat. Különös tekintettel Magyarországra*. Budapest, Kosmos, 1935. 72.

szociális problémáikat, s a zsidóknak nem kellene egyik etnikai vagy társadalmi csoport sorsában sem meghatározó szerepet betölteniük. Számára teljesen egyértelműnek tűnt, hogy egy zsidónak semmiképpen sem szabad vezető politikai szerepet vállalnia Magyarországon. Nézete szerint a zsidóságnak el kell fogadnia kisebbségi helyzetét, és nem a javíthatásán kellene fáradoznia. Emellett Pap igyekezett megérteni az antiszemita gondolkodásmódját, s valószínűleg minden zsidó sorstársánál közelebb járt ahhoz, hogy belássa az asszimiláció kudarcát.

Kommunista pillanataiban Pap Jézust egyfajta „proletár vezetőként” ábrázolta, aki egyaránt küzdött asszimiláns zsidók és az antiszemita ellen.

Pap nézőpontjának lényegét egy 1934-ben írt cikkében találjuk meg, amely Németh László antiszemita nézetei ellen íródott. Németh időnként antiszemita álláspontot képviselt, máskor viszont igyekezett megérteni a zsidók dilemmáit. Pap felvázolta a diaszpóra zsidóságának helyzetét, és különösképpen saját, magyarországi státusát. Félelemmel töltötte el a feladat, hogy őszintén beszéljen mind a magyaroknak, mind a hazai zsidóságnak a diaszpóra állapotáról.

Pap egyfelől érezte, hogy ősei hite, a judaizmus testét és lelkét egyaránt átítatja. Másrészt az erős magyarságtudat volt a tető, amely alatt felnőtt és élt, amely meghatározta anyanyelvét és írását.

„Németh idegenként, a zsidó irodalom képviselőjeként lát engem” – írja Pap. „Zsidónak, tehát valóban idegennek születtem.” A folytatásban elmondja, miszerint elfogadja, hogy idegenként kezelik, s ezt nem rója fel sem Némethnek, sem más magyar író kortársának. Önmaga zöld ágra akart vergődni saját, idegennek tartott pozíciójával, de megélhetése hozzákötötte őt a magyar nyelvhez, s hitt benne, hogy minden, az országban élő és dolgozó magyar zsidónak fel kell ismernie, hogy a magyar nyelvhez és kultúrához tartozik. Meggyőződése szerint mindenki, aki elkötelezett és lojális ehhez az elgondoláshoz, magyarnak számít. Vagyis egy néphez való tartozás az illető munkásságán keresztül nyilvánul meg.⁹

Azonban míg az elkötelezett munkás mindig az általa kiszolgált emberekért él, azok, akikben megvan a hajlam a kizsákmányolásra, mindig súlyos károkat fognak okozni a közösségnek, amelyben élnek. Manapság, a kapitalizmus időszakában, a kizsákmányolás egyre inkább kézzelfoghatóvá válik nemcsak Magyarországon, hanem minden, kapitalista berendezkedésű társadalomban. A zsidók nem csupán beilleszkedtek ebbe a rendszerbe, hanem kifejezetten vezető szerepet töltenek be benne. Pap marxista nézeteiben a kapitalizmus és a kizsákmányolás kéz a kézben jár.

Pap úgy vélte, két fő oka van az antiszemitizmusnak. Az egyik a folyamatos küzdelem a gazdasági túlélésért, pozíciókért, és az ebből eredő féltékenység. Meglátása szerint ez a féltékenység egy teljesen természetes reakció volt a többségi társadalom részéről. A másik okot azonban nem tudta pontos terminussal leírni. E mögött Németh azon kijelentése húzódott meg, miszerint „[m]inden nemzetnek megvan a maga sajátos lelkülete”.¹⁰

⁹ Pap Károly: Válasz egy különítményes vallomására. In Kőbányai János (szerk.): *A zsidóság útja. Esszék (1848–1948)*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000. 242–247.

¹⁰ Pap (2000): i. m. 244.

Amellett, hogy Pap nem tudott egyetérteni ezzel a nézettel, szerinte ez nem feltétlenül jelent antiszemitizmust, ellentmondva ezzel más magyar zsidók – mint Hatvany Lajos vagy Ignó Pál – álláspontjának.¹¹ Pap hangsúlyozta, hogy a zsidók megtettek minden tőlük telhetőt, segítették a különböző nemzeteket, akikkel együtt éltek, s Némethnek ezt észben kellene tartania kritikái megfogalmazásakor. Németh elismerte, hogy Pap igen elkötelezett és lojális zsidó munkás.

Amikor Németh a zsidókat okolta Trianonért, Pap úgy vélte, hogy vitapartnere túlreagálja a zsidók felelősségét a történetekben. Ugyanakkor kijelentette: „Minden népnek meg kell őriznie egyedülálló, belső lelki értékeit s nem ajánlatos másokéval vegyítenie.”¹² Papot Buchenwaldba – onnan pedig Bergen-Belsenbe – deportálták, s nem élte túl a holokausztot.

Az asszimiláns zsidó értelmiségi másik példája Zsolt Béla. 1895-ben született Komáromban, s 1920-ban költözött Budapestre, és az ezt követő két évtizedben az egyik legtermékenyebb magyarországi szerzővé vált: tíz regényt jelentetett meg, és számos cikket publikált különböző újságokban. Írásaiban következetesen baloldali-liberális pozíciót foglalt el, vehemensen támadta a Trianon utáni Magyarország jobboldali kormányzatait, élesen bírálva az agráriusokat (népieket), akik piedesztálra emelték a nemzeti romantikával átítatott falu világát. Számos írásában szembeszállt azzal a sovíniszta elgondolással, miszerint a tiszta magyar faj gyökere a vidék. Nézete szerint mind a városi munkások, mind a parasztság számára hasznos lenne a nyugati típusú városi életmód meghonosítása az országban.¹³ Gondolkodásában közel állt más liberálisokhoz, mint például a korábban már említett Ady Endréhez.

Zsolt folyamatosan őrlődött saját vágyálmai és a kegyetlen valóság között. Úgy érezte, közelebb áll keresztény magyar polgártársaihoz, mint bármely más ország zsidó állampolgáraihoz. Meggyőződése volt, hogy zsidók és magyarok hasonlítanak egymásra lelkükben, kultúrájukban és nyelvükben, sőt, közös antropológiai gyökerekkel rendelkeznek. Hitt magyarok és zsidók közös sorsában, míg a valóság arcul nem csapta.

Elhagyva Budapestet, 1939 nyarán Párizsba (ahol korábban többször is járt) költözött feleségével, de hamarosan mindent megtettek azért, hogy visszatérhessenek, és sikerült az utolsó, Budapest felé induló vonatra felszállniuk. Zsoltot 1942-ben elhurcolták egy ukrajnai kényszermunkatáborba, majd 1944-ben a nagyváradi gettó foglya volt. A háborút követően visszatért Magyarországra, még mindig azt remélve, hogy demokratikusabbá teheti a magyar társadalmat.

Ez volt az egyetlen hely számára, ahol saját önazonosságát meg tudta találni íróként, az írott szó művészeként. Itt saját nyelvén tudta kifejezni nézeteit, és egy olyan miliőben létezhetett, amelyet mindennél jobban ismert. Pontosan tudta, hogyan kell reagálnia a magyar társadalom rezdüléseire és szeszélyeire. Még az után is, hogy az ország

¹¹ Pap (2000): i. m. 245.

¹² Pap (2000): i. m. 244.

¹³ Zsolt Béla: A nagyerdő és a nagyvilág. In Zsolt Béla: *Kőért kenyér. Vezércikkek 1921–1939*. Budapest, (k. n.), 1939. 49.

megtagadta őt, hitt abban, hogy visszaváltoztathatja azzá a nemzeté, amely 30 évvel korábban volt.

Az alább következő idézetekből – közülük az utolsó kettő teljesen ellentmond egymásnak – az látható, hogy Zsolt Béla nem igazán látott más alternatívát Magyarország előtt, mint visszatérni a liberális értékekhez, még akkor is, ha az idők a legkeményebb próbáknak vetették alá érzelmeit, és tulajdonképpen ő maga is tudta, hogy szavainak nincs igazán súlya.

„Hazám a frontvonalra küldött engem, de nem azért, hogy megvédjem, hanem, hogy kényszermunkával próbára tegye hűségemet és fizikai határait. A megbélyegzettség, a katonák ordas viselkedése mind azt akarta elérni, hogy vagy meghaljak, vagy olyannyira meggyűlöljem hazámat, hogy végül eláruljam. Valóban majdnem meghaltam, de nem árultam el nemzetemet, mert alapvetően képtelen vagyok elárulni bárkit vagy bármit. Nem is tudtam valójában meggyűlölni, inkább egy olyan, feloldhatatlan konfliktusba kerültem vele, mintha a saját édesanyám aljas módon eltaszított volna engem, megpróbált volna megmérgezni s örökségemet részeg szeretőkre költötte volna.”

„Nem voltam képes másra cserélni [hazámat], mégcsak elméletben sem, miközben a zsidók körülöttem Palesztináról, az új hazáról álmodoztak – bár mindez kétségkívül csak elméleti kérdés már.”¹⁴

„Hogyha hazám gázkamrába küld engem, akkor már nincs szükségem rá. [...] Magyarországon kívül nem érdekel más haza.”¹⁵

Zsolt 1945-ben hazatért Svájcából, ahová az egyik Kasztner-vonat utasaként jutott el 1944-ben.¹⁶

Az írott szó embereként – sok zsidó író és publicista sorstársához hasonlóan – képtelen volt elképzelni, hogy más kultúrkörben éljen, mint amelyben felnőtt, a cionista eszmével és az alijázással nem tudott teljes mértékben azonosulni, hiszen ez nem csupán egy új nyelv elsajátítását jelentette volna, hanem egy új nemzetbe való beilleszkedést is.

Ellentétben a tudósokkal, fizikusokkal, matematikusokkal, kémikusokkal, akiknek (egyszerűen szólva) csak egy új nyelvet kellett megtanulniuk ahhoz, hogy szakmaikat az új otthonukban is gyakorolni tudják, az íróknak egy újfajta gondolkodásmódot és egy „új valóságot” kellett (volna) elsajátítaniuk.

Zsolt „racionalizált” elmélete a szerzett (magyar) identitásról, mint saját, „valós” identitása, sajnálatos módon elbukott. Még a holokausztt sem tudta eltávolítani a magyar kultúrától. Számára a cionizmus csupán utópia volt, s nem tudta magát azonosítani más, nyugati társadalmakkal.

Az I. világháborút lezáró békék és az új nemzetállamok létrejötte következtében már nem maradt hely a zsidók számára az új országokban. Az asszimilált magyar zsidóság számára különösen nehéz volt felismerni az új közép-európai nacionalizmusok sötét arcát.

Tudva, amit ma tudunk, a „mások” – esetünkben a trianoni Magyarország zsidósága – elfogadásának képtelensége nem okozott volna meglepetést. Az újonnan létrejött és frusztrált nemzetállamok – közöttük Magyarország is – nem tudtak liberális, befogadó

¹⁴ Zsolt Béla: *Nine Suitcases*. London, Random House, 2004. 49.

¹⁵ Zsolt (2004): i. m. 49–50. A szerző 1945-ben kezdte el írni emlékiratait.

¹⁶ A Kasztner-vonatokról lásd: Anna Porter: *The Kasztner Trains. The True Story of Rezső Kasztner, Unknown Hero of the Holocaust*. Vancouver, Douglas & McIntyre, 2007.

álláspontot képviselni a területükön élő más nemzetiségekkel szemben. A nemzetállam alapja szerintük a „tisztá faj” kellett hogy legyen. Nem létezett semmilyen metszéspont az antiszemita gondolkodásmódja és az asszimilált zsidók között, akiket mint „a magyar fajra leselkedő fenyegetést” láttak.

Asszimiláció a multietnikus Erdélyben: kettős kudarc – Ligeti Ernő esete

Erdély csak egy példa a soknemzetiségű régiókra Európában, ahol a különböző mítoszok igencsak megnehezítették az itt élő közösségek életét. Meglehetősen nehéz feladat felvázolni a három fontos erdélyi nemzetiség – magyarok, románok és zsidók – egymáshoz való viszonyát. Utólag azt mondhatjuk, hogy egyikőjük sem viselkedett túl bölcsen, még úgy sem, hogy egyiküknek alapos oka volt arra, hogy úgy cselekedjen, ahogyan tette.

Ahogy a trianoni Magyarországon, úgy Erdélyben is vízvázalstónak bizonyultak az I. világháborút lezáró békék a térség zsidóságának szempontjából. Visszatekintve úgy tűnik fel, az erdélyi zsidók a világháború előtt a magyarosodás mézes-mázos ígéretének foglyai voltak, nemigen létezett más lehetőség számukra, mint a magyar kultúrába való beolvadás. 1920-ban azonban Erdély Románia része lett, s a zsidók hirtelen egy teljesen új világban találták magukat.

Az 1919–1920-as párizsi környéki békéket követően az új román nemzetállam – amely magában foglalta a régi királyságot, valamint Erdélyt, Bukovinát és Besszarábiát – valójában egy soknemzetiségű ország lett, amelyben a románok aránya csupán 71,9%-os volt.¹⁷ Következésképpen igencsak nehézkes volt közös nevezőre hozni a nemzetiségi és vallási szempontból rendkívül színes lakosságot. A Kárpátok mindkét oldalán a zsidók voltak azok, akik a politikai vezetés szerint legjobban megtestesítették a fiatal nemzetállamra leselkedő veszélyeket. A bukaresti vezető rétegek komolyan hittek abban, hogy ezek az „idegen elemek” akadályozzák Románia fejlődését.

A 19. század során és a 20. század elején a magyarok elnyomták a románokat, akik többséget alkottak Erdély területén. Azért, hogy befolyásukat növelni tudják a térségben, a magyarság minden lehetséges módon igyekezett biztatni a zsidóságot, hogy magyarnak vallja magát. Cserébe a zsidók egyenlő polgári és politikai jogokban részesültek. Mivel a zsidóságnak nem voltak semmiféle területi igényei a magyar állammal szemben, így készen álltak hűséget fogadni a magyar nyelv és kultúra iránt.

A zsidó író, Ligeti Ernő (1891–1945) – aki Kolozsváron született Lichtenstein néven – számos regényt és cikket publikált a két világháború közötti időszakban, amelyekből jól látható, hogy nem igazán sikerült megemésztienie az őt körülvevő nemzetek mentalitásában bekövetkezett változásokat. Visszatekintve úgy tűnik, szándékosan nem nézett szembe a valósággal. Hitt benne, hogy az asszimilált zsidóságnak lehet helye a magyar nemzetben, s igyekezett meggyőzni elsősorban saját magát, de magyar

¹⁷ *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*. II. kötet. București, Editura Institutului central de statistică, 1930. XXIV.

kollégáit is arról, hogy a hozzá hasonló zsidó értelmiségiek integráns részei a társadalomnak, amelyben élnek. Ez volt a hitvallása, függetlenül a valóságtól. Csapdába esett a liberális és demokratikus társadalom létének illúziójában. Személye tökéletes példája annak a szemléletmódnak, amely jellemző volt az asszimilált zsidóság nagy többségére és kis részben a magyar, valamint román értelmiségiekre, akik hittek ebben az elképzelésben.

Újságírói karrierjét Nagyváradon, a liberális napilapnál, a *Nagyváradai Naplónál* kezdte, ugyanott, ahonnan Ady Endre is indult 1900-ban.¹⁸ Később a kolozsvári *Keleti Újság* egyik vezető publicistája lett, amely 1927-től az Országos Magyar Párt hivatalos lapja volt. Az 1920-as években ez a két újság számított a legmeghatározóbb liberális lapnak Erdélyben.

A román nacionalizmus feléledése Erdélyben már jóval az I. világháború előtt elkezdődött. A román nemzeti mozgalmat Erdélyben, Bánátban és a magyar területeken 1881-ben alapították. A magyar hatóságok igen határozottan léptek fel a nemzetiségi vezetők ellen, akik közül többeket le is tartóztattak.

Az I. világháború idején, mikor Ligeti jogot hallgatott a kolozsvári egyetemen, tudatában volt a magyarok és románok között lévő feszültségnek, ám nem ismerte fel a helyzet komolyságát. A magyar író, Kós Károly már 1911-ben felhívta a figyelmet az egyre feszültebb helyzetre a két nemzet között.¹⁹

A háborút követően az ifjú transzilvanista Ligeti egyre inkább szembesült a nemzetiségeket szétválasztó szakadékkal. Ligetit az őt körülvevő környezet inspirálta a *Föl a bakra* című regénye megírásakor, amelyben szülővárosának három legjellemzőbb etnikumát jeleníti meg: románokat, magyarokat és zsidókat. Sok ironia jellemzi ezt a művet. A regény hősei a háborút követően igyekeznek megtalálni helyüket az életben. Megpróbálják megemésztetni a változásokat és kitalálni, hogyan tudnák kezelni az új helyzetet. Elekes, a fiatal magyar banktisztviselő megfogadta magának, hogy nem avatkozik bele más kisebbségek életébe.²⁰ Ligeti Elekest egy állandóan őrlődő, bizonytalanokodó magyarként festi le, miközben a könyv más magyar karakterei az elvesztett Erdélyt gyászolják.

Elekes alapvetően közömbös volt az 1918-as változásokkal kapcsolatban. Az idő múlásával azonban egyre inkább foglalkoztatni kezdi a magyar kisebbség sorsa, és egyre növekvő aggodalommal követi az eseményeket.

Egy másik szereplő, Ștefănescu, a magas rangú román tiszt bátran arról biztosítja a magyar lakosságot, nem fogja megakadályozni, hogy csárdást táncoljanak.²¹

A háború végén szinte nap mint nap alakultak különböző – román, magyar, szász, székely – nemzeti tanácsok, amelyek valamelyike majd mindennap fel s alá masírozott

¹⁸ Hegedűs Nándor: *Ady Endre Nagyváradai napjai*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet, 1957. 11.

¹⁹ Kántor Lajos: Ligeti Ernő – és amit átélt. *Kortárs*, 46. (2002), 2–3. 148.

²⁰ Ligeti Ernő: *Föl a Bakra*. Kolozsvár, Erdélyi Magyar Szépmíves Céh, 1925. Elekest a könyvben számtalanszor az új rezsim „anti-hőse”-ként emlegetik.

²¹ Ligeti (1925): i. m. 40.

Kolozsvár utcáin.²² A helyzetet Ligeti Elekes feleségének, Mariskának szavaival érzékelteti, aki döbbenet figyelte a román katonák parádéját a városban: „Soha nem gondoltam volna, hogy ennyi román van a világon.”²³

Stern, a könyv zsidó karaktere, aki Ligetihez hasonlóan újságíró, arról elmélkedik, hogy a zsidóság már mély gyökeret eresztett a magyar kultúrában. Személyes nehézségeiről is beszámol, arról, hogy milyen nehezen tud alkalmazkodni az új román rezsimhez. Stern nem tagadja meg zsidó mivoltát, de emlékezteti az olvasót magyar kulturális gyökereire és vágyára, hogy egy liberális társadalomban élhessen.

Ligeti elmagyarázza olvasóinak, hogyan értelmezi a transzilvanizmus ideológiáját. „Minden etnikumnak nyitottnak kell lennie egymás felé, és egyenlő jogokkal kell rendelkezzenek saját nyelvükhöz és kultúrájukhoz.”²⁴ *Élni és élni hagyni*, ez volt Ligeti Ernő hitvallása. Könyörgött magyar sorstársaihoz, hogy ne hagyják, hogy a nacionalista szlogenek foglyul ejtsék érzéseiket és tetteiket. Zsidóként követelte a választás jogát, hogy önmagát magyarként definiálhassa, azt, hogy anyanyelvén, magyarul írhasson, anélkül, hogy emiatt inzultus érné. Csak egy célnak szabad lennie, a békés együttélésnek. „Mi, erdélyiek javíthatatlan romantikusok vagyunk” – vallotta Ligeti.²⁵

Az 1920-as években Ligetinek meggyőződése volt, hogy elszakíthatatlan kapocs létezett korábban az erdélyi magyarok és Magyarország között. Ez azonban csak 1918-ig tartott, amikor is minden nemzetiség igyekezett újradefiniálni saját nemzeti identitását, és biztosítani jelenlétét a térségben, amelyben élt. Nem létezett tolerancia az „idegen” vagy a „más” irányába. A liberális Ligeti – aki nosztalgiával gondolt a Ferenc József-i időszakra, a dualizmus korára – hajlandósága és vágya a békés változásra illúzióknak bizonyult.

Az 1920-as években Ligeti szorosan együttműködött Paál Árpáddal, a liberális körök hangadó transzilvanista újságírójával, míg az nem vált szélsőjobboldali antiszemitává. Mindkettőjük alapító tagja volt az Erdélyi Magyar Írók Szövetségének, az *Erdélyi Szépműves Céhnek*,²⁶ amely 1928 és 1944 között nyitott volt minden író és költő számára Erdélyben, aki magyar nyelven alkotott. A szövetségnek számos zsidó tagja is volt.²⁷

A *Keleti Újságnál* töltött évek után, 1934-ben Ligeti megalapította Kolozsváron a *Független Újság* című hetilapot, egy független, liberális szemléletű folyóiratot, amelytől azt remélte, hogy ellensúlyozni tudja az egyre növekvő mennyiségű fasiszta sajtóterméket.²⁸ 1940-ben Észak-Erdély újból Magyarország részévé vált, így az 1938 és 1940 között elfogadott magyarországi zsidótörvények Erdélyben is hatályba

²² Ligeti (1925): i. m. 53.

²³ Ligeti (1925): i. m. 53.

²⁴ Ligeti (1925): i. m. 64.

²⁵ Ligeti (1925): i. m. 112. Stern szavain keresztül fejezi ki Ligeti saját nézeteit.

²⁶ Kántor (2002): i. m.

²⁷ Lásd az *Erdélyi Helikon* adatbankját: <https://erdelyihelikon.adatbank.ro/>.

²⁸ Lásd például a szélsőjobboldali folyóiratot, az *Erdélyi Lapokat*, amelyet Nagyváradon alapítottak 1932-ben, s a magyar katolikus egyház politikai és pénzügyi támogatását élvezte.

léptek. Ligeti 1943-ban Budapestre költözött, itt konzervatív napilapnak, a *Magyar Nemzet*nek kezdett el dolgozni. Bár rendelkezett a magyar hatóságok által kibocsátott menlevéllel, a nyilasok 1945 januárjában meggyilkolták.

Ligeti már 1922-ben megfogalmazta a nemzeti hovatartozásról kialakított koncepcióját, miszerint „egy nemzethez való kötődés a kultúrában gyökerezik”.²⁹ Nézete szerint a nemzeti öntudat a történelmi élményeken alapul. Annak ellenére, hogy a magyar nemzet nem volt hajlandó őt, az asszimilálódni akaró zsidót befogadni, ő mégis minden tekintetben magyarként tekintett önmagára. A magyar kultúrába született bele, és csak magyar nyelven tudta kifejezni önmagát. Mégis, kételkedett a magyarok zsidók iránti jóindulatában. Másrésztől, úgy gondolta, a magyarok reálsan látták azt, hogy a zsidók sosem lesznek a magyar társadalom integráns részei sem Magyarországon, sem Erdélyben.

Ellentétben a legtöbb magyar zsidóval, Ligeti szeretett volna együttműködni a cionistákkal,³⁰ akik csalódtak mind a románokban – akik nem tudták kezelni az új helyzetet –, mind a látszólag liberális nézeteket valló magyarokkal való együttműködésben. Ugyanakkor tisztában volt vele, hogy egy ilyen típusú együttműködés igencsak vágyálomszerű. Ligeti méltányolta az erdélyi cionista mozgalom kitartását az önálló zsidó nemzeti identitás mellett.

Ligeti úgy érezte, hogy románok megpróbálják különválasztani a zsidókat a magyaroktól azzal, hogy a cionista mozgalomhoz való csatlakozást szorgalmazzák. Szerintük a zsidóknak saját nemzeti törekvéseikre kell koncentrálniuk, nem a magyar nemzeti mozgalomban részt venniük. Mindez észszerűnek hangzott Ligeti számára, bár szkeptikus volt a tekintetben, hogy a románokat pontosan mi motiválja a zsidó nemzeti mozgalom támogatására. Azt feltételezte, hogy a románok azért igyekeznek ebbe az irányba befolyásolni a zsidókat, mert statisztikailag növelni igyekeznek a románok számát, ahogyan 1918 előtt a magyarok is hasonló politikával próbálkoztak saját számuk gyarapítására. Ahhoz, hogy ez sikerülhessen, először a zsidókat kellett leválasztani a magyarokról.

Ligetit aggasztotta a magyar belpolitika új iránya, az úgynevezett keresztény-nemzeti kurzus, amely lényegében a zsidók kirekesztését jelentette. A magyar kormányzat első intézkedése ebbe az irányba a *numerus clausus* bevezetése volt 1920-ban, ami a zsidó diákok egyetemre való beiratkozását korlátozta.

Saját bevallása szerint őt ekkoriban nem saját identitása aggasztotta, hanem sokkal inkább az, ahogyan a magyarok a zsidókat látták. Annak ellenére, hogy megvolt a képessége arra, miszerint a maga mélységben lássa a nyugtalanító változásokat, amelyek bekövetkeztek a magyarok mentalitásában, s amelyek már nem adtak teret semmiféle szabad érzelmi, emocionális önkifejezésnek, mégis képtelen volt felismerni a keresztény-nemzeti kurzus egyre sötétebb arcát. Ligeti próbálkozása, hogy önmagát és a magyarokkal együttérző zsidóságot meggyőzze magyarságukról, kudarcot vallott. Minél inkább idegenként kezelték a magyarok a zsidókat, ők annál inkább igyekeztek

²⁹ Ligeti (1925): i. m.

³⁰ Ligeti (1925): i. m. 81.

minden lehetséges módon kifejezni magyar identitásukat. A magyarok emiatt azzal vádolták őket, hogy egy olyan szekerre akarnak felkapaszkodni, amely egyáltalán nem akarja őket felvenni.

Ligeti megközelítése ellentmond Anthony D. Smith etnoszimbolista elméletének.³¹ A teória szerint – amelyet Anthony Smithen kívül Montserrat Guibernau és John Hutchinson is képvisel³² – a nemzetek identitása, öndefiníciója a körülmények függvényében folyamatosan változik. Azonban a történelmi emlékek és ősi mítoszok generációról generációra változatlanok maradnak.

Ligeti szerint az úgynevezett „szerzett identitás” az egyén alapidentitása – amelytől nem lehet megszabadulni –, az egyén természetének részévé válik. Egyfajta „hangulatingadozasként” definiálta azt, mikor a zsidók őseikre és közel-keleti gyökereikre emlékeztek. Szerinte semmi szükség nincs arra, hogy megtagadják múltjukat. Elgondolását a prominens angol államférfi alakjával, Disraelivel támasztotta alá, akiről köztudott volt, hogy ősei soha nem foglaltak helyet Arthur király kerekasztalánál.³³ Ligeti megpróbálta ezt saját magának és olvasóinak is megvilágítani. Szerinte a zsidók igenis beilleszthetők a magyar társadalomba a másságuk ellenére is.

Ligeti elmélete az egyén szerzett identitásának elsőbbségéről, sajnos, megbukott. A magyarok valóban nem tudták befogadni zsidó társaikat. Fenyegetésnek látták őket, olyanoknak, akik megpróbálják átvenni az irányítást az életük fölött, megfosztják őket saját értékeiktől, sőt, ami még rosszabb, saját értékrendszerüket igyekeznek ráerőszoakolni a magyarokra.

Vádiratszerű publicisztikájában azzal szembesítette a magyarokat, hogy számukra csak az a jó zsidó, aki a pénztárcáját kinyitja, de a száját nem. Ligeti szerette volna, ha a magyarok megváltoznak. Vágyálomszerű elképzelése abból az érzésből eredt, hogy önmagát csak és kizárólag magyarként tudta definiálni. Nem tudta elképzelni azt, hogy a magyar kultúra egymagában is létezhet, mindenfajta zsidó befolyás nélkül.

Megdöböntette, hogy számos nacionalista szószóló úgy gondolta: csak azok az igazi magyarok, akik földművelésből élnek.

Nevetségesnek tartotta azt az általa „földhözragadt magyarok”-nak nevezett réteget, akik szerint Erdély azoké, akik nem hagyják sorsára, tehát a parasztságé. A magyarok ezen csoportja azzal vádolta a zsidóságot, hogy válság idején ők az elsők, akik elhagyják a süllyedő hajót. Ellentétben a magyar nacionalista sajtó állandóan hangoztatott vádjával, miszerint a zsidók megbízhatatlan internacionalisták, Kecskeméti Lipót, a nagyváradi neológ főrabbi például nem volt hajlandó hitközségét elhagyni azért, hogy budapesti főrabbi legyen, holott ez hatalmas előrelépést jelentett volna számára. Ligeti szemében Kecskeméti – akinek mélyreható ismeretei voltak nemcsak a judaizmusról, hanem a magyar nyelvről és kultúráról is – jelenítette meg az ideális magyar zsidót.

³¹ Anthony D. Smith: *Myth and Memoirs of the Nation*. Oxford, Oxford University Press 1999.

³² Vö. Smith (1999): i. m.

³³ Ligeti (1925): i. m. 83.

Az általam áttekintett időszakot (1918–1940) követően, 1941-ben megjelent könyvében összefoglalta az erdélyi magyarságnak az elmúlt két évtizedben kisebbségben töltött szomorú sorsát.³⁴

Négy évvel később a nyilasok feleségével együtt meggyilkolták.

Összegzés

Három zsidó értelmiségi, író és újságíró törekvéseit, életútját tekintettük át írásunkban, akik mind a magyar kultúrkörhöz tartoztak – Pap Károly és Zsolt Béla Budapesten, Ligeti Ernő Kolozsváron –, és a végsőkig kitartottak mellette. Ez volt az a kultúra, amelyben felnőttek, amelyet minden lélegzetvétellel magukba szívtak. Tökéletesen ismerték a nyelvét, és érezték minden apró rezdülését. Osztottak a magyarok minden örömeiben és bánatában. Mindhárman a két világháború között értek el pályájuk és alkotóképességük csúcsára, s mindeközben mély sajnálattal és döbbenettel figyelték a magyar zsidóság kirekesztésének folyamatát. Bár sokáig tagadni próbálták a valóságot, fokozatosan megértették, hogy a világháborút követően megváltozott a zsidók szerepe a társadalomban, és belátták, hogy a nemzetállami koncepció soha nem lesz befogadó a kisebbségekkel szemben, különösen nem a zsidókkal szemben.

Ligeti Ernő volt az első hármójuk közül, aki – már 1922-ben – érezte, hogy az új határok között élő magyarok fokozatosan eltávolodnak eddigi szövetségeseiktől és sors-társaiktól, a zsidóktól. Ő, aki csapdába esett románok és magyarok között, már igen korán világosan látta, hogyan teszi meg a magyar politika az első lépéseket a zsidók kirekesztésére.

Ellentétben az asszimilációt hirdető zsidókkal és konvertitákkal, a Budapesten élő Pap Károly tisztában volt vele, hogy a zsidóságnak semmi esélye sincs a magyar társadalomba való beolvadásra. Következésképpen igyekezett meggyőzni zsidó honfitársait, hogy adják fel végre az asszimilációról és befogadásról szövögetett álmaikat, fogadják el kisebbségi mivoltukat, és főképpen hagyjanak fel azzal, hogy megpróbálják befolyásolni, miként vezetik a magyarok az országot.

Hármójuk közül Zsolt Bélát kell emlitenünk azon értelmiségi példajaként, aki képtelen volt megérteni: a magyarok soha nem integrálják a zsidókat. Cikkeiben mindent megtett azért, hogy meggyőzze keresztény-magyar olvasóit arról, identitása és kultúrája csak és kizárólag magyar, s könyörgött, hogy a többségi társadalom ne árulja el, ne taszítsa el őt. Ezzel együtt is azonban be kellett látnia, hogy a többségi társadalom soha nem fogja igazán befogadni.

Tulajdonképpen mindhárman képtelenek voltak belátni, hogy hazájuk kitaszítja magából őket. Pap Károlyt deportálták, s nem élte túl a megpróbáltatásokat. Ligetit a nyilasok lötték agyon a nyílt utcán 1945 januárjában. Csak Zsolt Béla élte túl a holokausztot, csodával határos módon.

³⁴ Ligeti Ernő: *Súly alatt a pálma. Egy nemzedék szellemi élete. 22 esztendő kisebbségi sorsban.* Kolozsvár, Fraternitas R.-T., 1941.

Felhasznált irodalom

- Ágoston Péter: *A zsidók útja*. II. kötet. Nagyvárad, Nagyváradai Társadalomtudományi Társaság, 1917.
- Fejtő Ferenc: *Magyarság, zsidóság*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 2000.
- Filep Tamás Gusztáv: *Ligeti Ernő – Egy urbánus transzilvánista*. Budapest, MMA Kiadó, 2019.
- Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmetörténet*. Budapest, Osiris, 2001.
- Hegedűs Nándor: *Ady Endre nagyváradai napjai*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet, 1957.
- Kántor Lajos: Ligeti Ernő – és amit átélt. *Kortárs*, 46. (2002), 2–3. 144–150.
- Katz, Jacob: *From Prejudice to Destruction. Anti-semitism 1700–1933*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, szerzői kiadás, 1922.
- Lichtmann Tamás: *Pap Károly*. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Lichtmann Tamás: *Az igazságkereső Pap Károly*. Budapest, Múlt és Jövő, 2001.
- Ligeti Ernő: *Föl a Bakra*. Kolozsvár, Erdélyi Magyar Szépművés Céh, 1925.
- Ligeti Ernő: *Súly alatt a pálma. Egy nemzedék szellemi élete. 22 esztendő kisebbségi sorsban*. Kolozsvár, Fraternitas R.-T., 1941.
- Ligeti Ernő: Erdély zsidósága. In Kőbányai János (szerk.): *A zsidóság útja. Esszék (1848–1948)*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000. 253–260.
- Macartney, C. A.: *Hungary, a Short History*. Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Pap Károly: *Zsidó sebek és bűnök. Vitairat. Különös tekintettel Magyarországra*. Budapest, Kosmos, 1935.
- Pap Károly: *Zsidó sebek és bűnök és más publicisztikák*. Szerkesztette Nagy Sz. Péter, Sebes Katalin, Kőbányai János. Budapest, Múlt és Jövő, 2000.
- Pap Károly: Válasz egy különítményes vallomásra. In Kőbányai János (szerk.): *A zsidóság útja. Esszék (1848–1948)*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000. 242–247.
- Porter, Anna: *The Kasztner Trains. The True Story of Rezső Kasztner, Unknown Hero of the Holocaust*. Vancouver, Douglas & McIntyre, 2007.
- Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*. II. kötet. București, Editura Institutului central de statistică, 1930.
- Smith, Anthony D.: *Myth and Memoirs of the Nation*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Zsolt Béla: A nagyerdő és a nagyvilág. In Zsolt Béla: *Kőért kenyér. Vezércikkek 1921–1939*. Budapest, (k. n.), 1939. 46–52.
- Zsolt, Béla: *Nine Suitcases*. London, Random House, 2004.

Zvi Hartman

Facing the Assimilation of Jewish Intellectuals (1918–1945)

Béla Zsolt and Károly Pap (Budapest), Ernő Ligeti (Kolozsvár)

The good nationalist guards rights,
the bad nationalist slights them,
– not least of the people he selfishly blights.
Gyula Illyés (1970)

After Hungarian Jews were granted full civil rights in 1867, they played an active part in Hungarian society. They became thriving citizens of the Hungarian state, playing an essential role in westernising Hungary in the late nineteenth century, while the Magyars (used here henceforth to refer to those who saw themselves as ethnic Hungarian citizens of the Hungarian state – *trans.*) increasingly felt that they had been left behind. In order to swell the number of Hungarian citizens, the leaders of the Magyars “recruited” all the various ethnic groups of Greater Hungary prepared to embrace Hungarian language and culture. Among those groups, the Jews were the main ethnicity ready to become “statistically united”,³⁵ as Carlile A. Macartney put it, whereas other ethnicities tended to reject this. Thus the leaders of the Magyars enlarged their Hungarian-speaking population in a country which had the Germans as their neighbours to the west and the Slavs and Romanians as neighbours on the other side of Hungary, in the east.

The Jews of Hungary, including those who immigrated to Hungary from other eastern countries, were ready to embrace the Magyars’ “inclusivist policy” and as a result they made major contributions to Hungarian language and culture. This was the beginning of a new kind of interethnic cooperation. The Jews even attempted to win over other ethnicities to the acceptance of Hungarian language and culture.

What led to the rise in anti-Semitism?

In Hungary, the Jews were able to succeed in every field of endeavour and the Magyars were envious of their success. Their defeat in World War I, the Treaty of Trianon, and frustration in daily life proved fertile ground for racist and fascist ideologies.

János Gyurgyák has traced the first manifestations of anti-Semitism in Hungary back to World War I, seeking to answer the question: what brought about these “winds of change”, after what had been formerly a “close relationship” between the Magyars and the Jews? Initially, the Magyars were satisfied that the latter formed an integral part of a flourishing

³⁵ Carlile A. Macartney: *A Short History of Hungary*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962. 193.

society. Gradually, however their feelings and sense of dignity came to be offended by the “aggressive Jewish mentality”. They increasingly saw the Jews as a “national threat” to the “pure Magyar race”. Based on these national feelings, the Magyar spokesmen for racial theories voiced their exclusivist politics and demanded the removal of the Jews from leading cultural positions in Hungary.

One of the first spokesmen for anti-Semitic views was the Hungarian Socialist Péter Ágoston,³⁶ a contributor to the radical left-wing sociological review *Huszdik Század*³⁷ (*The Twentieth Century*), most of whose contributors were Jewish or Jewish converts to Christianity. He accused the Jews of avoiding military service in the Great War in which he himself was obliged to take part. As a Christian Magyar (Hungarian) he felt he was discriminated against. Ágoston’s philosophical approach to anti-Semitism is outlined in his book *A zsidók útja* [The Way of the Jews].³⁸

In this book he claimed that Jews were different from Christians. Irrespective of the reason for this, he claimed, what mattered was the fact of their difference. If an intellectual like Ágoston, a leading figure in Béla Kun’s Marxist government, had doubts about the Jews being part and parcel of the Hungarian nation, assimilation was bound to be impossible. This shows how frustration caused by another ethnicity, whether factual or imagined, can easily become a trigger for a negative attitude towards the group targeted. Thus, the atmosphere of World War I and the postwar era paved the way for the growth of anti-Semitic sentiment in Central Europe.

Yet Ágoston denied he was anti-Semitic. He tried to convince his readers that an “objective” explanation for anti-Semitism was possible.³⁹ He expounded complicated theories, which, however, demonstrated that anti-Semitism was not a phenomenon capable of being described objectively, but stems from a “sentiment” that “might perhaps have a basis in reality”. He claimed to understand the roots of anti-Semitism. His attempt to disguise his anti-Semitic feelings well illustrates that he did not really believe in the possibility of Jewish integration into Christian society in general and into Hungarian society in particular. In other words, though he preached socialist equality, that did not include the integration of the Jews.

³⁶ Péter Ágoston (1874–1925) studied law at the University of Budapest and was a member of the Socialist Party. – Ágoston Péter a szociáldemokrata párt tagja volt. schg He was a minister in Mihály Károlyi’s “Aster Revolution” Government at the end of 1918, and for a week in August 1919 Deputy People’s Commissar for Foreign Affairs during Béla Kun’s short-lived Hungarian Soviet Republic. He subsequently went into exile (Moscow, London and finally Paris).

³⁷ *Huszdik Század* (*The Twentieth Century*), a radical social journal read initially mainly by Jews and former Jews. The first issue appeared, symbolically, in January 1900, as a kind of declaration of the dawning of a new century and a new political and social era.

³⁸ This book had a stormy reception, as it was the first in the twentieth century to discuss the so-called “Jewish Question”. János Gyurgyák: *A zsidókérdés Magyarországon – Politikai eszmetörténet* [The Jewish Question in Hungary – The History of a Political Idea]. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 89.

³⁹ Péter Ágoston: *A zsidók útja* [The Path of the Jews]. Nagyvárad, A Nagyváradai Társadalomtudományi Intézet kiadása, 1917, vol. II. 23.

In the spring of 1919, a Bolshevik government came to power in Hungary, led by Béla Kun, a Transylvanian Jew, and consisting primarily of Jews. However, this Marxist régime lasted less than six months before the prewar monarchy was restored with Miklós Horthy as “Regent” and István Bethlen as Prime Minister. This was the beginning of a “national Christian turn” in Hungary, intended to compensate the defeated Magyars. In the eyes of most Magyars, all the calamities visited upon Hungary between 1914 and Trianon in 1920 were attributable to Jewish involvement in every sphere of life.

The right-wing conservative regime in the interwar period expended little effort to make the local Jews feel at home in the Magyar society. One of the first steps taken against the Jews was the law imposing a *numerus clausus* in the universities. The next step was the efforts of the chief statistician of the Hungarian Central Bureau of Statistics in Budapest, Alajos Kovács, to count the number of Jews in the country. In 1922, he published a paper⁴⁰ which challenged the view that some Jews had successfully integrated into Hungarian society after the 1867 emancipation or had contributed to the country’s modernisation. Nevertheless he admitted that there was a definite need at the time for a “Greater Hungary”, in which the country’s ethnicities absorbed Magyar language and culture and swelled the numbers of Hungarians in statistical terms. The Jews proved themselves more ready than any of the other ethnicities to adopt this policy.

However, it was also the Jews who had imposed a Bolshevik régime and internationalist ideas upon the Hungarian spirit and Magyar national identity. In Kovács’s eyes this was an unforgivable sin. For him this was the point at which the “Jewish magic” evaporated. He sought a “scientific” explanation for the Jews’ behaviour in World War I. In his view, this was their way of taking vengeance on the Hungarian anti-Semitism that had existed for centuries before the emancipation, although it had lain dormant under Dualism (1867–1920), the period when the Jews were their “demographic kin”.

For the Magyars it was essential for the recovery of their self-respect and self-image to exclude the “Other” – in this case the Jews.

In my view Hungarian society, following its defeat at the postwar peace treaties, felt cheated and laid all the blame squarely on the Jews. In Freudian terms: “It is the ‘Other’ that is always responsible for my problems”.

François Fejtő, the Hungarian Jewish French sociologist wrote in 1997 about the thousand years of shared Hungarian–Jewish history.⁴¹ In his view these two ethnicities formed an “odd couple”. In fact, this theory was based on the poet Endre Ady’s assumptions from the beginning of the twentieth century, nearly a century earlier.

⁴⁰ Alajos Kovács: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon* [The Expansion of the Jews in Hungary]. Budapest, published by the author, 1922.

⁴¹ François Fejtő: *Magyarság, zsidóság* [Magyars and Jews]. Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 2000.

Ady characterised this relationship as a love affair, with all its concomitant ups and downs. In 1917 he saw the partnership with the Jews as a blessing and not as a curse, essential to Hungary's future. He believed that Hungarian Jewish integration was necessary and that both sides should do their utmost to make this a successful project. In my view, Endre Ady was a genuine philo-Semite. In the eyes of many Jewish liberals, he represented the ideal Magyar (Christian) intellectual.

In interwar Hungary there were no significant liberal forces capable of supporting Endre Ady's objections to anti-Semitic publications and activities. Hungary was not the only country where the dominant ethnicity had a policy of excluding the "Other". After the adoption of the Nuremberg Laws in Germany in 1935, the proto-fascist regimes in countries like Romania and Hungary, for example, felt free to introduce similar legislation three years later, in 1938. The climate was ripe for promoting the exclusion of the "aliens", namely the Jews.

In our case the question still remains: why did Jewish intellectuals fail to grasp the seriousness of the Hungarian Government's declarations, legislation and actions, especially after the Treaty of Trianon in 1920? It would seem that Jews in Hungary deluded themselves into believing that there were merely a few dozen criminals who, by some mistake, had ended up in positions of power in their country and that this was merely a transient situation.

Below I give a brief account of two careers that exemplify this statement.

Károly Pap (1895–1945) was a typical assimilated Jew, a gifted thinker and writer in interwar Hungary. There were times when he felt Jewish, and others when he felt Hungarian, and sometimes he felt he was both. He also had his communist moments. In short, he was continually trying to find his place in Hungarian society. He was able in his writing to describe his internal conflicts of identity. Born in 1895 in Sopron, on Hungary's border with Austria, his father, Miksa Mihály Pollák, a rabbi with Hungarian nationalistic views, brought up his son to follow him as a rabbi. The young Pollák changed his surname to Pap, which in Hungarian means both priest and rabbi, but soon distanced himself from the Jewish religion. In World War I, he enlisted in the Austro-Hungarian army like a good Hungarian citizen and fought on the Eastern Front. There he encountered impoverished Hungarian peasant-soldiers and had to confront their social background, resulting in his becoming a communist and deserting from the Hungarian army to join the Red Army. Back in Budapest he expressed his inner conflicts in essays focusing on morality and faith. He immersed himself in the study of Christianity and would probably have turned into an ardent Christian had it not been for the winds of anti-Semitism and violent Christian nationalism.

In his book *Zsidó sebek és bűnök* [Jewish Wounds and Sins], published in May 1935, Pap saw the attitude of the "urban liberal Jews" towards the social problems of the Hungarian peasants as flawed. In Pap's opinion urban Jews had no right to interfere

with the Hungarian nobles' treatment of the peasants.⁴² The Magyars should be left to solve their social conflicts on their own and the Jews should not attempt to influence the fate of any other ethnic group. He considered it quite obvious that no Jew should play a leading role in Hungarian politics. The Jews should accept their minority status in Hungarian society and should not make any effort to change it. Pap also tried to understand the anti-Semites' thinking and did, perhaps, understand better than any of his fellow Jews the nature of the failure of assimilation. In his Communist moments Pap saw Jesus as a "proletarian leader" who fought against both assimilated Jews and anti-Semites. Pap summed up his views in a 1934 article challenging the writer László Németh's anti-Semitic pronouncements. On occasion Németh espoused anti-Semitic views, though at other times he tried to understand the Jews' dilemma.

Pap outlined the situation of the Jews in the diaspora and in particular his own position in Hungary. He said that it was with fear in his heart that he took upon himself the task of trying honestly to explain the situation of the Jews in the diaspora both to the Magyars and to the Jews. Pap felt that, on the one hand, the faith of his ancestors, Judaism, permeated his body and soul. On the other hand, his strong sense of Hungarianness provided him with the roof over his head, his language, his writing and his livelihood. "Németh sees me as a foreigner or alien, and a representative of Jewish literature in Hungary", Pap wrote. "I was born a Jew and thus I am indeed a foreigner." He went on to say that he was reconciled to being treated as a foreigner and felt no resentment on this account, neither towards Németh nor other contemporary Hungarian writers. He wanted himself to come to terms with his position as a foreigner, but he depended for his livelihood on the Hungarian language and believed that all Hungarian Jews living and working in Hungary should recognise that they were dependent on the Hungarian language and Hungarian culture. In his view everyone in Hungary committed to this view counted as a Hungarian. In other words, the sense of belonging to a people expressed itself through labour.⁴³

However, while the committed "labourer" should always live for the people he serves, those with a natural predisposition for exploitation will always damage the people amongst whom they live. Exploitation had now, in the capitalist era, become increasingly palpable both in Hungary and in other capitalist societies. The Jews had not only integrated into capitalist society but even advanced to leading positions. In Pap's Marxist view, capitalism and exploitation went hand in hand.

Pap claimed that anti-Semitism sprang from two main causes. One is the ongoing struggle for economic survival and the envy it occasioned, which in his view was an entirely natural reaction from society's majority. The other cause of anti-Semitism,

⁴² "Because it was especially against the Magyar peasant that the Magyar middle and working classes had erred, and the Jewish middle and working classes had no right to make amends for this." See Károly Pap: *Zsidó sebek és bűnök* [Jewish Wounds and Sins]. In *Zsidó sebek és bűnök és publicisták* [Jewish Wounds and Sins and Journalists]. Budapest, Múlt és Jövő, 2000a. 66.

⁴³ Pap (2000a): op. cit.; Károly Pap: *Válasz egy különítményes vallomására* [Response to the Confession of a Death Commando Trooper]. In János Kőbányai (ed.): *A zsidóság útja. Esszék, 1848–1948* [The Way of the Jews. Essays, 1848–1948]. Budapest, Múlt és Jövő, 2000b. 242–247.

however, Pap could not describe accurately: Németh's claim that "every nation has its distinctive cast of mind (or soul)."⁴⁴ While Pap could not support this view, he nevertheless claimed, unlike other Jews like Lajos Hatvany or Pál Ignóty, that it was not tantamount to anti-Semitism.⁴⁵ Pap emphasised that the Jews always did their best to assist the various nations among whom they lived and that this should be born in mind by Németh when formulating his views. Németh acknowledged the fact that Pap was a devoted and loyal Jewish "labourer". While Németh held the Jews responsible for the outcome of the Treaty of Trianon, Pap thought that Németh exaggerated the role they played in the events. Yet at the same time he stated: "Every people should preserve the uniqueness of their spiritual values and it is not advisable that it be mingled with those of others".⁴⁶

During the Shoah Pap was transported to Buchenwald, where he perished.

A second example of the assimilated Jew is provided by Béla Zsolt. Born in 1895 in Komárom on the Slovak border, he moved to Budapest in 1920 and over the following two decades became one of the most prolific authors in Hungary. He published ten novels and numerous articles in journals. In his writings he consistently expressed left-liberal views. He vehemently opposed the right-wing governments of post-Trianon Hungary and sharply criticised the "Agrarians", who glorified a "rural life" soaked in nationalist romanticism. In many of his writings he challenged the chauvinistic view that the supposed purity of the Magyar race was rooted in the Hungarian countryside. In his view, both urban workers and peasants would benefit from adopting the Western urban way of life.⁴⁷ In this respect he was similar to other liberals like Endre Ady, mentioned earlier.

Zsolt was perpetually torn between wishful thinking and harsh reality. He described himself as a man who felt closer to his fellow Christian Magyars than to Jews in other countries. He declared that Jews and Magyars in Hungary were similar with regard to their souls, culture and language, and even had common anthropological roots. He believed in the common fate of the Jews and the Hungarians, until reality slapped him in the face.

Zsolt and his wife left Budapest in the summer of 1939 and moved to Paris, but they soon made every effort to return and caught the last train back to Budapest. In 1942, he was transported by cattle truck to a Hungarian forced labour camp in Ukraine and in 1944 found him in the ghetto of Nagyvárad (Oradea) in Transylvania. At the end of the war, he returned to Hungary still hoping he could help make Hungarian society more democratic. This was the only place he could identify as a writer, here in Hungarian society he could express his views, in his own language and in the national milieu that he knew best. Here he

⁴⁴ Pap (2000b): op. cit. 244.

⁴⁵ Ibid. 245.

⁴⁶ Ibid. 244.

⁴⁷ Béla Zsolt: *Kőért kenyér. (Vezércikkek 1921–1939)* [Bread in Return for Stones. (Leading Articles 1921–1939)]. Budapest, 1939. 49, in an article: „Nagyerdő is nagyvilág” [The forest is also the wide world].

understood and knew exactly how to react to society's every tremor and murmur. Even after his country had rejected him, he still believed that he could change the nation back to the way it had been thirty years earlier.

The quotations below – the last two totally contradicting each other – suggest that Zsolt did not really see any alternative for Hungary than a return to liberal values, even though his feelings had been put to the hardest of tests and he sensed that he really did not have much say in the matter.

My homeland had sent me out to the front, not in order to protect it, but to test my loyalty and my physical limits by forced labour, stigmatization, cruelty, and soldiers behaving like animals, until I either died or began to loathe it enough to betray it. I did almost die but I did not betray my homeland because I am fundamentally incapable of betraying anybody or anything. I did not even come to really loathe it, but rather came into a terrible conflict with it, as if I had been callously rejected by my mother through poisoning me and spending my inheritance on drunken lovers.

...I haven't been able to exchange [my homeland] for another, not even in theory, while the Jews around me continue to dream of Palestine as the new homeland – although this is admittedly a purely theoretical matter at this point.⁴⁸

If my homeland⁴⁹ [...] is sending me to the gas chambers,⁵⁰ then I do not need it anymore [...]⁵¹
A homeland other than Hungary is of no interest to me.⁵²

In 1945 Zsolt made his way back to Hungary from Switzerland, where he had been taken on Kasztner's train in 1944.⁵³

Zsolt – a writer and journalist like so many of his fellow Jewish Hungarian writers – could not imagine himself living anywhere other than where he had grown up and could not fully identify with the Zionist ideal of Aliyah to Israel, as this would have meant not just learning a new language but also assimilating into another nation.

In contrast to scientists, physicists, mathematicians, chemists, for example, who (to simplify somewhat) “merely” needed to learn a new language in order to be able to practise their professions in the new homeland, writers needed to adjust to a new way of thinking, to grasp a “new reality”.

Zsolt's “rationalised” theory of the (Hungarian) acquired identity as his “real” identity failed in a most unfortunate fashion. Even the Holocaust could not free him of his addiction to the Hungarian mentality. To him, Zionism seemed utopia and he could not identify with any other Western society.

After the peace treaties and the crystallisation of the various nation states, no room remained for Jews. It was especially difficult for assimilated Hungarian Jews to appreciate the new, dark face of the Central European nationalisms.

⁴⁸ Béla Zsolt: *Nine Suitcases*. Trans. Ladislaus Löb. London, Cape, 2004. 49.

⁴⁹ The Wishnitz synagogue used as the “hospital of the Oradea ghetto in 1944”, see Zsolt (2004): op. cit. 1–4.

⁵⁰ Zsolt began to write his memoirs after the war, in 1945.

⁵¹ Zsolt (2004): op. cit. 49.

⁵² Ibid. 50.

⁵³ On Kasztner's train see Anna Porter: *Kasztner's Train*. London, Constable & Robinson Ltd, 2008.

Knowing what we know today, the inability to process the ‘Other’ – in our case the Jews of post-Trianon Hungary – should not come as a surprise. The newly created, frustrated post-Versailles nation states, Hungary included, could not adopt a liberal, welcoming stance towards the other ethnicities living on their political terrain. They considered that the nation state had to be built on the foundation of a “pure race”. There was no meeting point between the anti-Semites and the assimilated Jews, who were seen as a “threat to the Hungarian race”.

Assimilation in Multi-ethnic Transylvania: A Double Failure – The Case of Ernő Ligeti

Transylvania provides just one of many examples of a multi-ethnic society in Europe, where myths complicated the lives of the various cohabiting ethnicities. Sketching the interrelations between various ethnicities in the Transylvanian triangle – Romanians, Hungarians and Jews – is quite a complicated task. Looking back upon events, we can say that none of these ethnicities acted wisely, even though each found what was to them a rational reason to act as they did.

As in post-Trianon Hungary the postwar agreements proved to be a turning point for Jewish fate in this area. In retrospect it turns out that the Jews in Transylvania before World War I were caught in the Hungarian “honey trap” of assimilation to Hungarian culture, as they really had little alternative. In 1920, however, when Transylvania became part of Romania, the Jews awoke to a new world.

After the Versailles Treaties of 1919–1920, the Romanian nation state, now including the Old Kingdom (the Regat), Transylvania, Bukovina and Bessarabia, became a multi-ethnic entity where only 71.9% of the population was Romanian.⁵⁴ Consequently, it was difficult to find a common denominator for all its inhabitants. On both sides of the Carpathian Mountains (Transylvania and the Old Kingdom), the Jews provided the best pretext for explaining the “malignancies” of the new nationstate. The leading circles in Bucharest seriously believed that these “foreign elements” were impeding the natural development of Romania.

Throughout the nineteenth and the early twentieth century, the Hungarians had treated the Romanians who formed a majority in Transylvania quite cruelly. In order to increase their influence in the area, the Hungarians, who were in a minority, encouraged the Jews to become their “statistical brethren”. In return, the Jews would receive equal rights. Since the Jews had no ties to any neighbouring land, they were prepared to declare their loyalty to the Hungarian language and culture.

The Kolozsvár (Cluj)-born Jewish writer Ernő Ligeti, né Lichtenstein (1891–1945), published books and articles in the interwar period suggesting that he had not assimilated the changes in the mentality of the nations surrounding him. In retrospect, it would seem he deliberately kept his eyes firmly shut. He believed that assimilated Jews had a chance

⁵⁴ Institutul Central de Statistică. București, 1930. XXIV.

of being part of Hungarian society and wanted to persuade, first and foremost himself, but also the Magyars, that Jewish intellectuals like himself should form part and parcel of the society in which he lived. This was his credo regardless of the situation that prevailed in real life. He was trapped in his misconception of a liberal society. He represented the views of a large part of assimilated Jewry as well as a thin stratum of both Romanian and Hungarian intellectuals in Romania who believed in a liberal and democratic society.

Ligeti began his journalistic career at *Nagyváradai Napló*, a liberal *daily* in Nagyvárad, which also launched the career of the well-known Hungarian poet and journalist Endre Ady in 1900.⁵⁵ Later Ligeti matured into one of the leading journalists at Kolozsvár's *Keleti Újság*, which in 1927 became the official paper of the Hungarian Party in Transylvania. In the 1920s, these were the two leading Hungarian liberal newspapers in Transylvania. The Romanian nationalist revival in Transylvania began long before World War I: the Romanian National Movement in Ardeal (the Romanian name for Erdély/Transylvania – *trans.*), the Banat and Hungary was founded as early as 1881. The Hungarian authorities dealt harshly with the Romanian national leaders and some of them were arrested.

During World War I, when Ligeti was studying law at the University of Kolozsvár, he was aware of the tension between the two ethnic groups but did not appreciate its gravity. As early as 1911, the Hungarian writer Károly Kós (1883–1977)⁵⁶ had noted the increasing tensions between Hungarians and Romanians. After the war, the young Transylvanian author Ligeti became aware of the rift between the various ethnicities. Influenced by this atmosphere he wrote his novel, *Föl a bakra* [Up into the Driver's Seat] (1925), describing the typical “ethnic” characters in his hometown Kolozsvár: Romanians, Hungarians and Jews. This novel is characterised by a great deal of irony. The heroes are trying to find their places in life after the war. They try to understand the changes and find ways of dealing with the new situation. Péter Elekes, a Hungarian junior bank clerk promises that he will not interfere in the lives of other minorities. He is depicted as a constantly conflicted, hesitant Hungarian,⁵⁷ while the other Hungarian characters in the novel are mourning the “loss” of Transylvania. Though Elekes was – as mentioned – initially indifferent to the changes that occurred in 1918, he gradually began to take an interest in the fate of the Hungarian minority in Transylvania and followed events with growing anxiety.

Another protagonist, Ștefănescu, on the other hand, a high-ranking Romanian officer, confidently⁵⁸ assures the Hungarians that he will not prevent them from dancing the *csárdás*.⁵⁹

⁵⁵ Nándor Hegedűs: *Ady Endre nagyváradai napjai* [The days of Endre Ady in Nagyvárad]. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet, 1957. 11.

⁵⁶ Lajos Kántor: Ligeti Ernő – és amit átélt [Ernő Ligeti – and what he lived through]. *Kortárs*. (2002), 2–3. 148

⁵⁷ Ernő Ligeti (1925): *Föl a bakra* [Up into the Driver's Seat]. Kolozsvár, Erdélyi Szépművészeti Céh, 1925. Elekes is mentioned several hundred times in the book as one of the “anti-heroes” of the new regime.

⁵⁸ *Ibid.* 40.

⁵⁹ The Hungarian dance. *Ibid.*

In the aftermath of the war Romanian, Hungarian, Szekler (an ethnically distinct, Hungarian-speaking group of over half a million in central Transylvania – *trans.*) and “Saxon” (German) “National Councils” were established and one or other of these groups would march down the main streets of Kolozsvár almost every day.⁶⁰ Ligeti describes the situation through the comment of Elekes’s wife, Mariska, as she watches, stunned, Romanian soldiers marching in the Transylvanian city: “I would never have imagined that there were so many Romanians in the world”.⁶¹

Stern, the Jewish character in the book is a journalist like Ligeti and speaks of Jewishness being deeply rooted in Hungarian culture and about his difficulties in trying to adapt to the Romanian regime. Stern does not deny the fact that he is Jewish but reminds the reader of his Hungarian cultural roots and his aspiration to live in a liberal society.

Ligeti explains to his readers his definition of “Transylvaniam”. “Every ethnicity should be tolerant of every other and have equal rights to its own language and culture.”⁶² *Live and let live* was Ernő Ligeti’s credo. He begged his Hungarian kinsmen not to allow their thoughts and feelings to be ensnared by nationalistic slogans. For himself as a Jew, he demands the right to define himself as a Hungarian: the right to write in Hungarian, his mother tongue, without being reviled for it. There should be only one goal – peaceful coexistence. “We Transylvanians are incurable romantics”,⁶³ says Ligeti, via Stern’s words.

In the 1920s, Ligeti voiced his conviction that there was an unbreakable bond between the Hungarians in Transylvania and in Hungary. This situation, however, lasted only until 1918, when each ethnic group tried to redefine its national identity and to ensure its presence in the area it inhabited. There was no tolerance toward “the foreigner”, “the Other”. Ligeti, who as a liberal always claimed he was for peaceful change, became disillusioned. He was filled with nostalgia for the era of the emperor Franz Joseph.

At this time, too, Ligeti collaborated closely with the Hungarian Transylvanian journalist Árpád Paál (1880–1944), a leading light in liberal circles before he became an extreme right-wing anti-Semite. They were among the founding members of the Hungarian Writers’ Association of Transylvania, the *Erdélyi Szépmíves Céh*,⁶⁴ membership of which was open to all those writers and poets in Transylvania who wrote in Hungarian during the years 1928–1944. Many of its members were Jewish.⁶⁵

In 1934, after working for *Keleti Újság*, Ligeti founded in Kolozsvár the weekly *Független Újság*, an independent paper with liberal views which he hoped would be

⁶⁰ Ibid.53.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. 64.

⁶³ Ibid. 112.

⁶⁴ Lajos Kántor: Ligeti Ernő – és amit átélt [Ernő Ligeti – and what he lived through]. *Kortárs.* (2002), 2–3. 144–150.

⁶⁵ Ferenc Galambos: [Erdélyi Helikon repertórium 1928–1944.](#)

a counterweight to the growing fascist press.⁶⁶ In 1940, the northern part of Transylvania again became a part of Hungary and the anti-Jewish laws enacted between 1938 and 1940 came into force here, too, and in 1943 Ligeti moved to Budapest where he began working for the right-wing daily *Magyar Nemzet*. Although he had a letter of safe conduct from the Hungarian authorities, which meant that he could not in principle be executed, he was nevertheless murdered by the Hungarian fascists of the Arrow Cross in January 1945.

As early as in 1922, Ligeti articulated his views on national identity: “Identification with a particular nation is rooted in culture”.⁶⁷ In his view, ethnonational identity is based on historical memory. In spite of the fact that the Hungarian nation refused to accept an assimilated Jew like himself, he considered himself Hungarian in every respect. He had been born into Hungarian culture and could express himself only in Hungarian. Yet he doubted the Magyars’ goodwill towards the Jews. On the other hand, he thought they were right in thinking that Jews could never form an integral part of Hungarian society, neither in Hungary nor in Transylvania.

In contrast to most of the Transylvanian Jewish Hungarophiles, Ligeti dreamed of cooperation with the Zionists,⁶⁸ who were as disappointed by the inability of both (apparently liberal) Romanians and Hungarians, to achieve the goal of integration. At the same time he was aware of the fact that this kind of cooperation was, very likely, wishful thinking. Ligeti was appreciative of the Transylvanian Zionist Movement’s understanding of the postwar Hungarian Government’s new discriminative legislation. In other words, as a Hungarophile he had doubts about his own conduct.

In his eyes the Romanians were trying to separate the Jews from the Magyars by suggesting that the former should be “Zionists”. The Jews should focus on their own national aspirations and not try to be part of the Hungarian national movement. This sounded reasonable to Ligeti, although he was somewhat sceptical about the reasons for the Romanians’ promotion of the Jewish national movement. He suspected that their ulterior motive was to boost the size of the Romanian population statistically, just as the Hungarians had striven to do so before 1918. In order to do this, they would first have to separate the Jews from the Hungarians.

Ligeti was concerned about the new trends in Hungarian internal policy. The Transylvanian Jewish writer was worried that the new Christian trend in Hungary meant exclusionist behaviour towards the Jews. The first significant step in this direction by the post-Trianon

⁶⁶ See for example the right-wing Hungarian paper *Erdélyi Lapok*, founded in Nagyvárad in 1932. This paper was financed and politically supported by the Hungarian Catholic Church.

⁶⁷ Ernő Ligeti: A zsidó kérdés Erdélyben?! In Ernő Ligeti: *Erdélyi vallatása*. Kolozsvár, 1922. 75–87.

⁶⁸ Ernő Ligeti: *Ibid.* 81

Hungarian Government was the introduction of the *numerus clausus* limiting the number of Jewish students in the universities.

According to his own testimony, what bothered Ligeti in 1922 was not the definition of his own identity but, much more, the Magyars' perception of the Jews. In spite of his ability to profoundly appreciate the changes which the Hungarians had undergone and which no longer allowed any mental and emotional freedom of expression, what was unable to fully appreciate was the ever darker aspects of this "Christian-national" turn. Ligeti's attempt to convince himself and those of his fellow Jews who were Hungarophiles of their Hungarianness proved unsuccessful. The more the Hungarians treated the Jews as foreigners, the more the Jews strove to express their "Hungarianness" in every possible way. The Magyars accused them of trying to climb onto a train that was not at all inclined to take them on board.

Ligeti's approach runs directly counter to Anthony D. Smith's theory of ethno-symbolism.⁶⁹ According to the ethno-symbolists, amongst whom we also find Montserrat Guibernau and John Hutchinson,⁷⁰ the identity or self-definition of the nation continually adjusts to prevailing circumstances. Historical memory and ancient myths, however, remain intact down the generations.

According to Ligeti, what he called "acquired identity" is the individual's fundamental identity, from which no escape is possible: it becomes second nature. Ligeti characterised as "mood swings" (his term) those times that the Jews recalled their ancestors and their ties with the Orient. He saw no need for them to deny their past. He supported this with the example of the prominent English statesman Disraeli. It was common knowledge that the latter's ancestors "never sat at King Arthur's round table".⁷¹ Ligeti tried to shed light on this both for himself and his readers: Jews can be part of Hungarian society in spite of their otherness. They are still wholly Hungarian.

Unfortunately, Ligeti's theory that the individual's acquired identity is pre-eminent, proved to be untenable. The Magyars could not truly accept their Jewish fellows. They saw the Jews as a threat who tried to control their lives, depriving them of their values, or worse: forcibly replacing them with their own.

In his indictment of the Hungarians he tried to make them appreciate how the Hungarian community regarded a Jew as a good Jew when opened his wallet but not his mouth. Ligeti wanted the Hungarians to change their ways. This was wishful thinking deriving from the feeling that he himself could never be anything but Hungarian and he could not imagine Hungarian culture without Jewish influence.

He was astounded that many Hungarian nationalist theorists believed that "authentic" Hungarians were those who tilled the soil. Ligeti ridiculed the "earthbound, provincial Hungarians", as he called them, who claimed that the land of Transylvania belonged to those who had never abandoned it, meaning the farmers and the peasantry. These

⁶⁹ Anthony D. Smith: *Myth and Memoirs of the Nation*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁷⁰ Montserrat Guibernau – John Hutchinson (eds.): *History and National Destiny: Ethnosymbolism and its Critics*. Oxford, Blackwell, 2004.

⁷¹ Ernő Ligeti: A zsidó kérdés Erdélyben?! In Ernő Ligeti: *Erdély vallatása*. Kolozsvár, 1922. 83.

provincial Hungarians accused the Jews of being the first to flee the sinking ship in times of crisis. In contrast to the view of the Hungarian nationalist press, that the Jews were unreliable internationalists, Lipót Kecskeméti, Nagyvárad's Neolog Chief Rabbi refused to abandon his congregation in order to serve as Chief Rabbi in Budapest, even though it would have meant a significant promotion for him. For Ligeti, Kecskeméti, who had profound knowledge both of the Hungarian language and of Judaism, embodied the ideal of the Hungarian Jew.

After the period under discussion here, that is 1918 to 1940, Ligeti published a book summarising the unfortunate fate of the Hungarian minority in Transylvania in the preceding two decades.⁷²

Four years later he and his wife were killed by the Hungarian Arrow Cross.

Summary

The three Jewish intellectuals discussed here, journalists and authors in the Hungarian cultural sphere, Pap and Zsolt in Budapest and Ligeti in Kolozsvár, all clung to that Hungarian cultural sphere with all their might to the bitter end. This was the only culture they could live and breathe in. They were masters of the language with all its nuances. They shared both the joys and the tribulations of the Hungarian people. These three men of letters reached the peak of their careers and creativity between the two world wars and watched with profound sorrow and dismay the process of the Jews' exclusion. Although they tried to deny the reality, they gradually came to understand that after the First World War the situation of the Jews in society underwent a change and had to admit that the concept of the nation state could never be receptive towards any minority, and especially not to the Jews.

In spite of, or perhaps because of, the fact that he lived in Transylvania, Ligeti was the first of the three to notice, in 1922, that the Magyars in the new Hungary had begun to distance themselves from their fellows, the Jews. Ligeti, who fell between the two stools of the Romanians and the Hungarians was already aware in 1921 of the first steps that the Hungarians in Budapest were taking against the Jews.

In contrast to most assimilated Jews and converts, Pap in Budapest understood that the Jews stood no chance of integrating into Hungarian society. He therefore pleaded with his fellow Jews to give up their dream of assimilation and to admit that they were a minority and, above all, that they should not try to tell the Hungarians how to run their country.

The most reluctant of the three to understand that the Hungarians would never accept the Jews as Hungarians was Béla Zsolt. In his writings he did everything he could to try and convince his Christian Magyar readers that his identity and his culture was wholly and exclusively Hungarian and begged them not to betray him or reject him. Yet at the same time he was obliged to admit that the majority society would never truly accept him.

⁷² Ernő Ligeti: *Súly alatt a pálma. Egy nemzedék szellemi élete – Emlékirat* [Palma sub Pondere. The Intellectual Life of a Generation – A Memoir]. Kolozsvár, Fraternitas, 1941.

All three refused to believe that their homeland would reject them. Pap was dispatched to a concentration camp, where he died, while Ligeti was shot in broad daylight by the Arrow Cross in January 1945. Only Zsolt, miraculously, survived.

Bibliography

- Ágoston Péter: *A zsidók útja*. Nagyvárad, Nagyvárad Társadalomtudományi Társaság, 1917.
- Fejtő Ferenc: *Magyarság, zsidóság*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 2000.
- Filep Tamás Gusztáv: *Ligeti Ernő – Egy urbánus transzilyanista*. Budapest, MMA Kiadó, 2019.
- Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmetörténet*. Budapest, Osiris, 2001.
- Hegedűs Nándor: *Ady Endre nagyváradai napjai*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet, 1957.
- Kántor Lajos: Ligeti Ernő – és amit átélt. *Kortárs*, 46. (2002), 2–3. 144–150
- Katz, Jacob: *From Prejudice to Destruction. Anti-semitism 1700–1933*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, szerzői kiadás, 1922.
- Lichtmann Tamás: *Pap Károly*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.
- Lichtmann Tamás: *Az igazságkereső Pap Károly*. Budapest, Múlt és Jövő, 2001.
- Ligeti Ernő: *Föl a Bakra*. Kolozsvár, Erdélyi Magyar Szépművészeti Céh, 1925.
- Ligeti Ernő: *Súly alatt a pálma. Egy nemzedék szellemi élete. 22 esztendő kisebbségi sorsban*. Kolozsvár, Fraternitas R.-T., 1941.
- Ligeti Ernő: Erdély zsidósága. In Kőbányai János (szerk.): *A zsidóság útja. Esszék (1848–1948)*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000. 253–260.
- Macartney, Carlile A.: *A Short History of Hungary*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962.
- Pap Károly: *Zsidó sebek és bűnök. Vitairat. Különös tekintettel Magyarországra*. Budapest, Kosmos, 1935.
- Pap Károly: *Zsidó sebek és bűnök és más publicisztikák*. Szerkesztette Nagy Sz. Péter, Sebes Katalin, Kőbányai János. Budapest, Múlt és Jövő, 2000.
- Pap Károly: Válasz egy különítményes vallomására. In Kőbányai János (szerk.): *A zsidóság útja. Esszék (1848–1948)*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000. 242–247.
- Porter, Anna: *The Kasztner Trains. The True Story of Rezső Kasztner, Unknown Hero of the Holocaust*. Vancouver, Douglas & McIntyre, 2007.
- Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*. II. kötet. Bucuresti, Editura Institutului central de statistică, 1930.
- Smith, Anthony D.: *Myth and Memoirs of the Nation*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Zsolt Béla: A nagyerdő és a nagyvilág. In Zsolt Béla: *Kőért kenyér. Vezércikkek 1921–1939*. Budapest, (k. n.), 1939. 46–52.
- Zsolt, Béla: *Nine Suitcases*. London, Random House, 2004.

Kulturális heterogenitás, többes irodalmi kötődés, plurális identitásformák Szenes Erzsínél

Szenes Erzsi (Rajec, 1902 – Jeruzsálem, 1981) költő, író, újságíró személye és munkái a cseh/szlovákiai magyar kisebbségi irodalomtörténetben, az izraeli magyar közéleti-irodalmi nyilvánosságban voltak ismertek és elismertek, azonban a magyar irodalomtörténet számára alakja, munkái úgyszólván láthatatlanok maradtak. Az 1942-ig kisebb-nagyobb megszakításokkal a Kassához közeli Nagymihályon élő Szenes Erzsi életpályája, munkái kettős (többes) kulturális pozícionáltságról tanúskodnak: a két háború közötti Csehszlovákiában újságíróként dolgozott magyar nyelvű napilapoknál (*Kassai Napló*, *Prágai Magyar Hírlap*, *Magyar Újság*), költeményeit rangos folyóiratok (és napilapok), többek között a *Nyugat*, a *Múlt és Jövő*, a *Pesti Napló*, *Szép Szó*, a pozsonyi *Esti Újság* közölték. A Budapesten megjelent három verseskötetét (*Selyemgombolyag*, 1924; *Fehér Kendő*, 1928; *Szerelmet és halált énekelek*, 1936) a korszak vezető írói, irodalmárai méltatták. Írt kisregényt (*Nyártól nyárig*, 1943), elbeszéléseket is. 1939-től azonban magyar zsidóként a nagymihályi gettóba zárták. 1942 decemberében, a deportálás elől sikerült átszöknie Budapestre, családja viszont otthon maradt. 1944. március 21-én az SS kezére került: előbb a Zrínyi utcai börtönbe, majd Kistarcsára hurcolták, onnan Auschwitzba deportálták, végül Fallerslebenben egy hadigyarba került kényszermunkára.

A koncentrációs táborokból való kiszabadulása után kiderült, hogy családjából egyedül ő élte túl a holokausztot. Ezt követően Pozsonyban néhány évet tudott eltölteni, egy szlovák lapnak írta cikkeit, majd 1949 decemberében Izraelbe alijázott. Élete végéig Izraelben élt, dolgozott a Tel-Avivban működő *Új Keletnek*, ezekben az években két kötete jelent meg (*Van hazám*, 1956, 1959; *A lélek ellenáll*, 1966). Előadóművészként szerepelt költői esteken, dolgozott a Jad Vasem magyar archívumának. *A lélek ellenáll* című naplóval 1966-ban – amelyet a Szépirodalmi Kiadó adott ki – újra a magyar közönség elé lépett, Magyarországra is látogatott, tanúságtevőként a holokauszt emlékezete, a múltfeldolgozás, a magyar-zsidó történeti múlt képviselőjeként tudott megszólalni a hazai nyilvánosságban.

Szenes Erzsi többes identitásának, valamint az írásaiban megjelenő többes kulturális kötődés alakzatainak értelmezéséhez konstruktivista identitás- és reprezentációelméletekkel, valamint a transzkulturalizmus (vagy transznacionális irodalomtudomány) fogalmi keretével érdemes dolgozni. A szövegek és a szubjektumpozíciók ugyanis mindig kereszteződő viszonyokban vesznek részt, vagyis az identitás sem nem egyféle, sem nem állandó entitás, hanem mint összetett, heterogén konstrukció különböző tengelyekhez (*nemzeti, nemzetiségi, gender, nemi, korcsoporti, foglalkozáshoz*

kapcsolódó identitás stb.) kapcsolódó viszonyrendszerben alakul;¹ valamint a tévesen önazonosságként tételezett identitás a másság és idegenség tapasztalatával, törések, hasadások által tudja saját elbeszélhető formáját létrehozni (*narratív identitás*).² Tanulmányomban, amely az utóbbi években elkezdett forráskutató, archiváló és értelmezői műveleteket tartalmazó kutatásomra épül,³ a Szenes Erzsi pályáját meghatározó többes kulturális, politikai szituáltság összetett viszonyrendszerére mutatok rá, valamint a szerző írásaiban kirajzolódó identitásmintázat komplexitására három különösen gazdag szövegtartományból hozok példákat. Így a két háború között született lírájából, az izraeli tárcanovellákból és *A lélek ellenáll* című naplóból emelem ki a többes kötődéssel kapcsolatban releváns aspektusokat.

Kettős irodalmi kötődés: magyar író Csehszlovákiában

Szenes Erzsi két világháború közötti irodalmi tevékenységére egyfelől művei (szerény) recepciójából, naplójából és az újonnan feltárt, az izraeli *Új Kelet*ben közölt írásaiból lehet következtetni. A Nagymihályban (Mihailovcén) élő Szenes írói, újságírói pályája éppen akkor indult el, amikor a magyar kulturális közösséghez tartozás feltételei átalakultak. Az 1919/20-ban átfőrmálódó geopolitikai helyzet, az újonnan létrejött Csehszlovák Köztársasághoz kerülés többféle tapasztalatot jelentett, kijelölte és meghatározta egy új kultúrához, közösséghez, értékrendhez tartozás keretfeltételeit. Szenes Erzsi magyar íróként szerette volna magát elismertetni, de szándékát Csehszlovákiából kellett megvalósítania. A csehszlovákiai, vagyis a kortárs diszkurzusban szlovenszkoínak nevezett irodalmi közösség tagjává válva egyfelől olyan közösségbe került, amely közösség határon túliként a magyar kultúra fennmaradásáért küzdött, ugyanakkor azt is fontos észrevenni, hogy e közösségi magyar identitásnak, kultúrának a tartalmi eltértek

¹ Lásd többek között: Stuart Hall: The Question of Cultural Identity. In Stuart Hall – Paul Du Gay (szerk.): *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1996. 274–323.; Malinák Judit: A személyes identitás létrejötte a médiakultúra globalizálódásának kontextusában. *Jel-kép*, (2005), 1. 21–36.

² Lásd többek között: Paul Ricoeur: A narratív azonosság. Ford. Seregi Tamás. In László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia*. Budapest, Kijárat, 2001. 15–25.; Tengelyi László: Élettörténet és sorsesemény. Budapest, Atlantisz, 1998.

³ Vö. Jablonczay Tímea: Megtalált (?) identitás. Szenes Erzsi: A lélek ellenáll. In Dobos István – Bene Sándor (szerk.): *A magyarságtudományok önértelmezései. A doktoriskolák II. nemzetközi konferenciája*. Budapest, 2008. augusztus 22–24. Budapest, Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2009; Jablonczay Tímea: Nagymihálytól Jeruzsálemig. Az újralfedezett írónő: Szenes Erzsi. *Szombat*, (2014b), 3. 30–34.; Jablonczay Tímea: Marginalizáltság és határkezelés. Az identitás kereszteződése Szenes Erzsinnél. *Társadalmi Nemek Tudománya. Interdiszciplináris eFolyóirat*, (2014a), 2. 18–36.; Jablonczay Tímea: Száműzetés, melankólia, a nyelv idegensége Szenes Erzsi költészetében. *Irodalmi Szemle*, 2018b. május 6.; Jablonczay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni?”. Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsi írásaiban. *Múlt és Jövő*, (2018a), 2–3. 151–166.

a Horthy-kori Magyarországtól.⁴ Az értékválasztásbeli hangsúlyeltolódások szorosan összefüggtek a megváltozott területi-politikai szituáltsággal. A határon túl maradt és új politikai rezsim alá került szlovenszkói írók, irodalmárok – többek között Szvatkó Pál, Fábry Zoltán, Peéry Rezső, Tamás Mihály, Sebesi Ernő, Szenes Piroska, Győri Dezső, Darkó István, Neubauer Pál és Szenes Erzsi is – egy sajátos jelleggel rendelkező kisebbségi magyar irodalom megteremtésében gondolkodtak. A határváltozással – vagyis azzal, hogy a csehszlovákiai magyar közösség területen kívülivé vált – a haza fogalma átértékelődött, jelentése módosult, hiszen a nemzethez való viszonya alakult át.⁵ A nemzeti jellegétől megfosztott hazafogalom a tér metaforikus újraértésével a lokalitásban nyert új tartalmat.⁶

Fábry Zoltán, a kor neves irodalmára utal arra, hogy a regionalitás ugyan a magyar kultúrától való izolálást eredményezte, nem volt saját hagyományuk, de „Szlovenszkó a magyar szó emberségének, internacionalizmusának fő közvetítő állomása”-ként aposztrofálódott.⁷ Az irodalmi alkotások szociális tettet jelentettek, vagyis sokkal nagyobb nyomaték került a szociális problémák, társadalmi egyenlőtlenségek ábrázolására, így az irodalom szövegetikai dimenziójára. Fábry *vox humanája*, az „emberséges hang”, az emberi helytállás etikai imperatívuszát fejezte ki.⁸ Fábry fontosnak tartotta a haladó európai irodalmakkal való együttműködést, a szlovák és magyar irodalom közötti fordítást, a nemzeti-keresztény dilettantizmustól való távolságtartást, a szociális kérdésekre való nagyobb odafigyelést, a demokratikus értékek tartalmi megjelenítését.⁹ A társadalmi együttélés szolidaritásra épülő értékeinek hangsúlyozása szinte magától értetődik, hiszen a szlovenszkói magyar közösség egy multikulturális, multiethnikus közegben élt; a szlovák, cseh, német környezetbe való beágyazottság a demokratikus értékekre, a tolerancia, a világ felé nyitottság elvének hirdetésére és megvalósítására hajlamosították. „Mi vagyunk a legnyugatibb magyarok”, vallotta Szvatkó Pál.¹⁰ Az önmeghatározás részét képezte a „multikulturális szlovenszkói másság” tudata, amelynek értékét megpróbálták a magyarországi magyarokkal is elfogadtatni, de – ahogy arra Bárczy Zsófia utal – mire elismerték volna, addigra ezt az értéket az uralomra jutott szlovák fasizmus megsemmisítette.¹¹

Szenes Erzsi számára így az egyik kettős jelleg az irodalmi közösséghez tartozás vonatkozásában értelmezhető, és a centrum és periféria viszonyát érinti. Mai perspektívából látható, hogy a csehszlovákiai irodalmi közösséghez tartozás egy haladó,

⁴ Ehhez lásd: Bárczy Zsófia: *A másság reprezentációja. Magyar regények Szlovenszkon*. Nyitra, Konstantin Filozófus Egyetem, 2014. 30.

⁵ Bárczy (2014): i. m. 52.

⁶ Bárczy (2014): i. m. 55.

⁷ Vö. Turczel Lajos: *Hiányzó fejezetek. Tanulmányok a két világháború közötti csehszlovákiai magyar irodalomról és sajtóról*. Pozsony, Madách, 1982. 33–44.

⁸ Gál Éva: *A két világháború közötti csehszlovákiai magyar regény*. Pozsony, AB-ART, 2012. 17.

⁹ Turczel (1982): i. m.

¹⁰ Krammer Jenőre hivatkozik Gál (2012): i. m. 27.

¹¹ Vö. Bárczy (2014): i. m. 39.

demokratikus értékrendet magáénak tudó közösségi identitást fejezett ki, de a kortársak számára a szlovenszkói irodalom a magyar irodalom regionális változataként a perifériára kerülést jelentette (a maga konnotációival együtt). A magyar irodalompolitikában bekövetkező konzervatív fordulatnak is köszönhető, hogy az egyenrangúként való elismeretés a határon túli magyar írók számára majdnem lehetetlen volt. Az 1920-as években a magyar kultúra legprogresszívebb lapja, a *Nyugat* számára a csehszlovákiai magyar irodalom nem igazán volt érdekes. Babits, noha helyet adott a csehszlovákiai magyar szerzőknek a *Nyugatban*, nem érdeklődött különösebben viszonyaik iránt, kritikákat nem írt megjelent munkáikról, és Baumgarten-díjat sem juttatott íróiknak. Ez a tendencia valamelyest változott, amikor Móricz átvette a lap szerkesztését. (Érdekességként említjük meg, Babits egy ízben mégis kivételt tett: Baumgarten-pénzből épp Szenes Erzsinek juttatott segílyt, amikor Davosban súlyos betegségből gyógyították.¹²)

Ebben az összefüggésben érdekes, hogy Szenes Erzsik irodalmi tevékenységét a későbbi szlovákiai magyar irodalomtörténészek is úgy értékelik, hogy ő volt az az alkotó a két világháború közötti Csehszlovákiában, „akinek talán a legtöbb esélye volt kitörnie annak szűkös keretei közül, s Magyarországon, sőt tágabb összefüggésekben is ismert és elismert költővé válnia”.¹³ A magyar irodalmi elismerés – visszamenőleg értékelve – sikerült neki: az 1920-as és 1930-as években publikált líráját (*Selyemgombolyag; Fehér Kendő; Szerelmet és halált énekelek*) nemcsak számontartották, hanem Ignóty, Radnóti, Füst Milán, Komlós Aladár kiváló kritikát is írt róluk. Költészetének korabeli elismerését az is bizonyítja, hogy antológiák vették fel verseit kötetekbe. Ilyen például az *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse*,¹⁴ vagy a magyar lírikusok olasz antológiája, az *Accordi Magiari* fordításkötete (1928), amelyben olyan szerzők mellett szerepel versével, mint Ady, Babits, Kosztolányi vagy Juhász Gyula.¹⁵ Nemcsak lírikusként ismerték és ismerték el, hanem rövidprózája is mindig bekerült a csehszlovákiai magyar szerzők irodalmi válogatásába.¹⁶ Szenes maga nyilatkozta, hogy egyidejűleg volt tagja a csehszlovákiai Masaryk Akadémiának, a budapesti Írók Egyesületének és az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatnak (IMIT) is.¹⁷ Így az irodalmi nyilvánosságban való szereplése a kultúrák találkozási pontján elfoglalt helyzetéről tanúskodik: egyszerre publikált a *Nyugatban*

¹² Turczel Lajos: Babits Mihály szlovákiai kapcsolatai. In Turczel Lajos: *Tanulmányok és emlékezések*. Pozsony–Budapest, Madách–Európa, 1987. 152–156.

¹³ Az írás beszédes címe egy idézet az íróntól: „Nem vagyok azonos többé önmagammal...” Lásd: Tóth László: Nyolc arckép. In Tóth László: *Elfeleltt évek. Esszék, cikkek, interjúk*. Pozsony, Kalligram, 1993. 64–69.

¹⁴ Babits Mihály (szerk.): *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse*. Budapest, Nyugat, 1932.

¹⁵ Lásd: *Accordi Magiari*. Ford. Gino Sirola. Trieste, Parnaso, 1928. A kötet Schöpflin Aladár előszavával jelent meg, és 1941-ig 8 kiadást ért meg.

¹⁶ Többek között: *Hegyvidéki bokréta* (1934), *Szlovenszkói magyar elbeszélők* (1938), *Szlovenszkói vásár* (1980). Amikor Szenes Erzsik Darvas Jánossal, Győry Dezsővel és Vozári Dezsővel a *Prágai Magyar Hírlap*nál dolgozott, 1930-ban Prágában *Nyitott könyv. Prágai magyar költők antológiája* című kötetet jelentkeztek.

¹⁷ Szenes Erzsik: *A lélek ellenáll*. Budapest, Szépirodalmi, 1966. 9.

és a *Múlt és Jövőben* (a *Nyugat* 1924–1929 között, a *Múlt és Jövő* 1924–1944 között közli néhány versét és elbeszélését), ahogy néhány verse a *Szép Szóba* és az *IMIT Évkönyvbe* vagy a Komlós Aladár szerkesztette *Ararátba* is bekerült.¹⁸ Verseit és publicisztikai írásait nemcsak magyarországi vezető orgánumok hozták, hanem csehszlovákiai magyar lapok állandó munkatársa is volt. Írt a pozsonyi *Esti Újságnak*, újságíróként dolgozott a *Kassai Naplónak*, a *Prágai Magyar Hírlapnak*, a *Magyar Újságnak*, utóbbinak szerkesztőjeként. A háború után néhány évig egy pozsonyi szlovák nyelvű hetilapban volt állandó rovata *Knihy a Osudy* címmel (*Könyvek és sorsok*), amelyben a vészkorszak és üldöztetés témáját dolgozta fel.

Többes kulturális kötődés, plurális identitásformák

Szenes Erzsi két világháború közötti lírai művei, elbeszélései kontextusának értelmezését nagyban árnyalhatják az 1950-es évektől Izraelben írt visszaemlékező, tanúságtevő tárcái. Kutatásom egyik hipotézise, hogy Szenes Erzsi csehszlovákiai magyar-zsidóként plurális identitásformával tudott élni, azaz nem a kultúrnemzet által kikényszerített, rögzített identitással kellett azonosulnia, amely egyben már a diszkriminációt is tartalmazta, hanem élhetett a többes kulturális kötődés egyidejűségének lehetőségével. Az új társadalmi környezet lehetővé tette a kulturális heterogenitás, a többkultúrájúság közvetítését, az identitások interakcióban tartását, és ennek lenyomataival találkozunk korabeli lírai nyelvében, majd az 1950-es évektől Izraelben íródo visszaemlékező tárcáiban, novelláiban is.

Szenes Nagymihályban élő magyar-zsidó családba született, apja, Singer Mátyás, magyar tanító volt. A család anyanyelve tehát a magyar, de gyerekként a szlovák környezet ugyanannyira lehetővé teszi számára a szlovák nyelv használatát.¹⁹ A család jól tudott szlovákul és németül is, és az apa a rabbinikus hagyomány folytatójaként a héber nyelvre is tanította a gyermek Szenes Erzsit.²⁰ A zsidó identitáshoz való kötődés vállalása, megvallása a két világháború közötti szövegeinek is alkotóeleme. Komlós Aladár szavaival megfogalmazva, hogy „mer zsidó lenni” és ugyanakkor nem szakítja el „a magyarsághoz fűző szálát”,²¹ vagyis össze tudja egyeztetni az asszimilációt és a zsidó öntudatot, az annak a területi és politikai változásnak, illetve az annak nyomán kialakuló identitásopciók életbe lépésének volt köszönhető, amely a dél-szlovákiai zsidóság számára más feltételeket biztosított, mint a magyarországi zsidóság számára. Komlós híressé

¹⁸ Szenes Erzsi: Írjad, csak írad. In *Ararát. Magyar zsidó évkönyv az 1944. évre*. Budapest, Országos Izr. Leányárvaház, 1944. 30.

¹⁹ Egyik visszaemlékező írásában jegyzi meg, hogy csak a szüleivel beszélt magyarul, a játszótársáival szlovákul. Szenes Erzsi: Felszakadó emlék. *Új Kelet*, 1968c. szeptember 22. 6.

²⁰ Visszaemlékezése szerint inkább kevesebb sikerrel.

²¹ Komlós Aladár: Zsidók válaszüton. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba*. (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997b. 20.

vált állítása, amely szerint „[a]z igazság az, hogy magyar is vagyok, zsidó is vagyok és nemzetközi is vagyok!”,²² és ezen állítás tartalma éppen ebben a csehszlovák környezetben látszik érvényesülni (rövid időre) 1920 és 1938 között. Komlós Kassáról Bécsbe, majd Budapestre költözik az 1920-as években. Szenes Erzsike Komlóstól eltérően a két világháború közötti évtizedekben nem települ át Magyarországra (1942 decemberében szöknie kell Budapestre), hanem Dél-Szlovákiából kapcsolódik magyar és csehszlovákiai magyar irodalmi fórumokhoz. A kétféle politikai szituáció nemcsak az imént látott értékrendbeli különbségekben meghatározó (szlovenszkói magyar irodalom), de a zsidóság önidentifikációja, nemzethez való viszonya tekintetében is nagy különbségeket jelentett. A csehszlovákiai magyar zsidóság 1920–1938 közötti történetére vonatkozó rövid reflexió előtt nézzük meg, hogy témánkat illetően a magyar irodalompolitikai viszonyok történetében milyen jelentős változások voltak.

A kettős (magyar és zsidó) irodalmi kötődés témája irodalomtörténeti szempontból az utóbbi évszázadban nagy vitákat generált. A magyar irodalomtörténet számára szemléletbeli problémát vet fel, hogyan beszélhetünk, beszélhetünk-e egyáltalán „zsidó” irodalomról, és az hogyan illeszthető be a nemzeti irodalmi rendszerbe. Kiss József *Hét* című lapja az asszimilációs szerződés megerősítésével a magyar nemzeti kultúrába, irodalomba való integráció evidenciáját szemlélteti: egyenrangú állampolgárok és egyének a modern magyar irodalom megteremtésében együtt vesznek részt, vagyis a kettősség, ambivalencia a 19. század utolsó évtizedeiben nem jelenik meg kérdésként.²³ Török Petra is megerősíti, hogy a 20. század fordulója előtt elméleti viták nem merültek fel a magyar zsidó irodalom kérdésével kapcsolatban.²⁴

A Patai József szerkesztette *Múlt és Jövő* a zsidó tradíció vállalását jelentette be, de a magyar kultúrán belül, a „magyarosodás programjával”,²⁵ azaz a kettős kötődés elvét támogatta, és a nemzeti irodalom részeként értelmezett magyar nyelvű zsidó irodalom jelenlétének elfogadtatására ösztönzött. Kőbányai János kiemeli, hogy a *Múlt és Jövő* a felekezeti sajtóval szemben is újdonságot hozott, hiszen nem bezárkózó vallási irodalmat, hanem modern zsidó kultúrát próbált teremteni, nyugat-európai kulturális eredményekre apellálva magyar kulturális kontextusban.²⁶ A folyóirat olyan igénnyel állt elő, amely nagy polémiaikat váltott ki, amikor arra célzott, hogy „a művészetnek, irodalomnak s társadalomnak létezik egy zsidó olvasata, értelmezhetősége is: tehát nem vallási (felekezeti), hanem népi tartalma, tapasztalata és interpretálhatósága”.²⁷ 1919–1920-tól

²² Komlós (1997b): i. m. 11.

²³ Ungvári Tamás: Asszimilációs stratégiák. In Török Petra (szerk.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997. 56.

²⁴ Török Petra: A zsidó irodalom értelmezésének fordulópontjai a magyar zsidó sajtóban 1880–1944 között. In Török Petra (szerk.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997. 141–142.

²⁵ Kőbányai János: *A magyar-zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás*. Budapest, Múlt és Jövő, 2012. 151–152.

²⁶ Kőbányai (2012): i. m. 152.

²⁷ Kőbányai (2012): i. m. 157.

azonban a magyar zsidóság a fokozódó nacionalizmus és diszkrimináció légkörében a kettős kötődés elvét egyre kevésbé tudta magáénak vallani, hiszen a kollektív identitás vállalása azonnal a kirekesztést, az antiszemita támadásokat indította be, egyre több zsidóellenes megnyilatkozás jelent meg az irodalomkritikában a magyar irodalom zsidó jellegének hangsúlyozásával.²⁸ Komlós Aladár 1921-ben Eperjesen írt, *Zsidók válaszáton* című híres írásában az asszimiláció és disszimiláció következményét alapvető pontossággal ragadja meg: zsidóként „szégyellem bevallani a zsidó voltomat”, mert a zsidóság befogadása, az emancipáció csak félig sikerült, csak papíron jött létre, a modern zsidóság gyötrelmes bizonytalanságot, bujkálást és szégyent élt meg, ugyanis a befogadó közeg felől érkező negatív előítéllettel találkozott.²⁹ Elsajátította a magyar kultúrát, a magyar nyelvet, a magyarság földje, dolga iránt érdeklődik, írja Komlós, ám miután elveszítette, feladta zsidó identitását, a magyar közösség a nemzetből való kutasztással válaszolt. A nemzet dönt az egyén/csoport felől, mert a nacionalizmus a származáson alapuló kategorikus identitással való azonosulást tudja elismerni, „miközben az ember belül nem biztos, hogy dönteni tud hovatarozásáról”. „Téves látáson alapult a régi híres dilemma”, fogalmaz Komlós, „hogy zsidók vagyunk vagy magyarok. Mintha csak vagy zsidók, vagy magyarok lehetnénk! Pedig mind a kettő voltunk, ha nem is egyenlő arányban.”³⁰

Az antiszemizmus fokozódásával a magyar zsidóság meghasonlottsága is erősödött. A fenyegetettség többféle választ szült, az identitás traumatizáltságát megélők részéről már a holokauszt előtt is megjelent a rejtekezés, az elfojtás, az identitás le- és megtagadása.³¹ Az úgynevezett zsidó öngyűlölet szélsőséges változatának tragikus-ironikus megidézése jelenik meg legnagyobb erővel Zsolt Béla regényeiben. Laczó Ferenc ugyanakkor arra mutat rá, hogy az 1930-as és 1940-es években kibontakozott egy olyan identitás-diszkurzus, amely főként a kettős identitás lehetőségfeltételeit próbálta körbejárni. Fontos hozzátenni, hogy Komlós Aladár kezdeményezése – főként a *Libanon*, *Ararát* és az *IMIT évkönyvekről* van szó – kétségbeesett kísérletként értelmezhető, amellyel Komlós a disszimiláció, a fenyegetettség idején a „kivetetteteket a szolidaritás” felé irányította.³² Laczó az *IMIT évkönyvek* 1929 és 1943 között megjelent szövegeiben megképződő kollektív identitásdiszkurzusából a magyar-zsidó kettős identitás öt formáját látja kirajzolódni: a zsidóság vallás volta melletti állásfoglalást (felekezeti identitás), a kettős identitás kevert formáját (problémátlan együttesség, kötőjeles identitás), az asszimilációs

²⁸ Török (1997): i. m. 142.

²⁹ Komlós (1997b): i. m. 12.; Lásd még: Komlós Aladár: A zsidó lélek. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba.* (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997a. 38–41.

³⁰ Komlós (1997b): i. m. 17.

³¹ Karády Viktor: Trauma és zsidó identitás. In Márton László (szerk.): *Zsidó identitás a Holokauszt után.* Budapest, Bibó István Közéleti Társaság – Pallas Páholy, 2014. 32.

³² Ungvári (1997): i. m. 63.

és zsidóságot megőrző összeegyeztetést, a népi, de magyar zsidó identitást és a magyar identitás primátusát valló kettős identitást.³³

Az irodalomtörténeti vonulatok alakulását is meghatározta a társadalmi diszkrimináció erős jelenléte. Török Petra úgy látja, hogy az 1930-as évekre a magyar-zsidó irodalom kettészakadt, a magyar normákat érvényesítő asszimiláltak irodalmára és a felekezeti irodalomra, amely viszont a zsidó téma és modern formanyelv ötvözését nem tudta megvalósítani.³⁴ Az írók önidentifikációja tekintetében azonban Kőbányai János – Laczó Ferenchez hasonlóan – a fokozódó fenyegetettség következtében több válaszdási lehetőséget lát: az identitás megtagadásán, a katolizáláson vagy éppen ellenkezőleg, a cionizmushoz való kapcsolódáson kívül voltak olyanok is, akiknél néhány munkájukban megjelent a kötelék fontossága, valamint utal egy olyan csoportra, akiknél a kettős kötődés ugyan hangsúlyos volt, de nevük a holokauszt és a trauma által kettőtört pályát következtében ismeretlen maradt. Kőbányai ez utóbbi csoportban sorolja fel Tamás Sári, Sebesi Ernő, Timár Magda és „a táborkból Izraelben otthonra lelt Szenes Erzszi” nevét.³⁵ Sebesi Ernő, Szabó Béla, Szenes Erzszi, Szenes Piroska, Forbáth Imre, Berkó Sándor, Kaczér Illés vagy Neubauer Pál a dél-szlovákiai régióhoz, a csehszlovákiai magyar irodalmi közösséghez tartozva jelentkeztek Magyarországon munkáikkal. A társadalmi környezet eltérő volta meghatározta a megszólalásmód, a kisebbségi identitáshoz való viszony ábrázolásának kérdését is. Ennek az írócsoportnak, így Szenes Erzsinek is a jelenléte a magyar irodalom ezen időszakában egy sajátos hangot jelent, főként a többes identitás, többkultúrájúság pozitív és progresszív módon történő bemutatásával.

A többes nyelvi, kulturális tradícióhoz tartozás megélésének társadalmi-politikai feltételei vannak, amelyre a masaryki Csehszlovák Köztársaságban alkalom nyílt. A szlovák történész, Yeshayahu Jelinek szerint a szlovákiai területen élő zsidóság letelepedése óta („az elmúlt háromszáz évben”) nem az etnikai és vallási identitás meghatározása volt probléma (azzal tisztában voltak), hanem a nemzeti identitás egyértelműsége volt kérdéses. Több területi identitáshoz kapcsolódó nemzeti hovatartozás közül választhattak, amely német, magyar vagy szlovák asszimilációt jelentett.³⁶ A zsidóság szempontjából óriási hordereje volt annak, hogy a Csehszlovák Köztársaságban a zsidóságot nemzeti-séggként ismerték el.³⁷ A zsidó nemzetiségi jogkör és politikai szerepvállalás lehetőségét

³³ Laczó Ferenc: A magyar zsidó kettős identitás formái. Tudományos szövegek identitásdiskurzusa-írói. In Bíró Zsuzsanna Hanna – Nagy Péter Tibor (szerk.): *Zsidóság – tradícionális és modernitás*. Budapest, Wesley János Kiadó, 2012. 119–126.

³⁴ Török (1997): i. m. 149.

³⁵ Kőbányai János: Virágzás halál után. A magyar zsidó költészet 150 éve. *Látó*, (2010), 12.; Kőbányai (2012): i. m. 182.

³⁶ Kovács Judit idézi Jelineket. Lásd: Kovács Judit: *Az identitás kérdése és paradox volta Gejza Vámoš műveiben*. Budapest, Wesley János Kiadó, 2004b. 11.

³⁷ Kovács (2004b): i. m. 9.; Rebekah Klein-Pejsová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2015. 35. Filep Tamás Gusztáv ezzel szemben inkább korlátozásnak látja a nemzetiséggé válást. Egyfelől azt mondja, hogy másodrendű állampolgárok lesznek, másfelől „a népszámlálások idején a megszállt területek zsidóságát e nemzetiség

a cionista mozgalom ügyeként szokás értelmezni; a zsidó nemzeti politika Csehszlovákiában túlnyomórészt cionista vállalkozás volt.³⁸ A Zsidó Nemzeti Tanács terjesztette ugyanis elő, hogy az újonnan létrejött államban a zsidóság nemzetiségi jogkört kapjon. Létrehozták a Zsidó Pártot (Zidovská strana) is, amely koalícióval – a lengyel kisebbség képviselétével és a Csehszlovák Szociáldemokrata Párttal együttműködve – jutott be a parlamentbe.³⁹ A masaryki Csehszlovák Köztársaság demokratikus jogállamként „nagy nemzetközi elismerést vívott ki magának azzal, hogy jóváhagyta a Zsidó Nemzeti Tanács igénybejelentését a zsidók teljes egyenlőségére és a zsidó nemzet nemzetiségi kisebbségi jogaira vonatkozóan”.⁴⁰ Masaryk a tolerancia ügye mellett állt ki, fellépett az antiszemitizmus ellen és támogatta a cionizmust.⁴¹ A magyarországi cionista mozgalomtól eltérően – amelyet csak egy szűk kör karolt fel⁴² – a csehszlovákiai szerveződés komoly identitásformáló tényező lett, a zsidó ifjúság képzését (például mezőgazdasági munka szorgalmazása), a héber nyelv oktatását célozta meg, és elképzelései között szerepelt az önálló zsidó állam megteremtése.⁴³

A zsidóság nemzetiséggé válása természetesen nem volt konfliktusmentes a társadalmi együttélés tekintetében, és nyilvánvalóan az állam részéről voltak politikai okai is. A térséggel foglalkozó történészek elmondják, hogy a kormány nem leplezett célja volt, hogy a zsidóságot elkülönítse a magyaroktól.⁴⁴ Ez a politikai aktus a közösségen belül az antiszemitizmus egy sajátos politikai változatát szintén megalapozta: összefonódott a magyarellenességgel.⁴⁵ Azt, aki magyarnak vallotta magát, magyarul beszélt, a szlovák üggyől való elpártolással vádolták, de aki a szlovák vagy csehszlovák érdekek

bevállására *biztatták, presszionálták* vagy önkényesen így regisztrálták”. Filep Tamás Gusztáv: Felvidéki zsidó magyarok a csehszlovákiai magyar közéletben 1918/19–1938. In Hatos Pál – Novák Attila (szerk.): *Kisebbség és többség között. A magyar és a zsidó/izraeli etnikai és kulturális tapasztalatok az elmúlt századokban*. Budapest, Balassi Intézet – L’Harmattan, 2013. 37.

³⁸ Klein-Pejsová (2015): i. m. 62.

³⁹ Kovács (2014b): i. m. 9.

⁴⁰ Klein-Pejsová (2015): i. m. 35.

⁴¹ Noha a közbeszédben nem volt megengedett a nyílt antiszemitizmus, a katolikus szlovák társadalom falusias légkörének antijudaizmusa és nacionalizmusa mégis erőszakos zsidóellenes megmozdulásokat, atrocitásokat idézett elő. Vö. Simon Attila: Kettős szorításban. A dél-szlovákiai zsidóság Trianon és Auschwitz között. *Fórum. Társadalomtudományi Szemle*, 16. (2014), 4. 4–5.

⁴² Ehhez lásd: Novák Attila: *Átmenetben. A cionista mozgalom négy éve Magyarországon*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2000; Laczó Ferenc: *Felvilágosult vallás és modern katasztrófa között*. Budapest, Osiris, 2014. 124.

⁴³ Kovács Éva: *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két háború között 1918–1938*. Somorja–Dunaszerdahely, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum, 2004a. 21.

⁴⁴ Vö. Kovács (2004a): i. m.; Simon Attila (2014): i. m.; Filep (2013): i. m.

⁴⁵ Evans „magyarofóbiának” írja le a szlovákok antiszemitizmusának ezen változatát. Lásd: R. J. W. Evans: Hungarians, Czechs, and Slovaks. Some Mutual Perceptions 1900–1950. In Mark Cornwall – R. J. W. Evans (szerk.): *Czechoslovakia in a Nationalist and Fascist Europe 1918–1948*. New York, Oxford University Press, 2007. 119.

felé tájékozódott, azt a magyarok vádolták hűtlenséggel.⁴⁶ Másfelől viszont a zsidóság egy sokkal elfogadóbb identitásválasztási lehetőséggel találkozott, az asszimiláció nem volt feltétel, hanem többféle identitásopcióra volt mód, az asszimiláció, disszimiláció és zsidó önrendelkezés, illetve ezek kevert változata is érvényesülhetett. Vagyis, ahogy Kovács Éva fogalmaz, a kizárólagos nemzeti identitás alá rendelődés helyett a plurális identitásformák megélésére volt lehetőség a két világháború közötti Csehszlovákiában.⁴⁷ Ennek a magyartól eltérő politikai és kulturális kontextusnak a kettős identifikáció szempontjából is óriási jelentősége van. Egyfelől igaz az, hogy a magyar politikai nemzet alól kikerülő dél-szlovákiai zsidóság egy kis része, amely a cseh/szlovák nyomás ellenére is megtartotta magyar identitását, a magyar kultúra fenntartásában és az ellenzéki politikában is rendkívül fontos szerepet töltött be,⁴⁸ másfelől viszont a zsidó identitása vonatkozásában is választhatott a nemzetiségi, és egyéb felekezeti változatok között.

Kulturális sokféleség Szenes Erzsi írásaiban

Szenes Erzsi két világháború közötti lírájában és Izraelben írt tanúságtevő tárcáiban, novelláiban a kettős (többes) kulturális kötődés jelzései, a többféle hagyományhoz tartozás egyszerre van jelen, és mindez a fent említett szociokulturális háttérrel együtt kap értelmet. A kettősség nála – a magyarországi írótól eltérően – úgy lesz szétbontatlan egység, hogy ezen a kettősségen (többes identifikáción) belül sokféle identitástartalom tud jelentőssé válni. Vagyis sokkal inkább mozgó, alakulásban, interakcióban levő identitáspozícióval kell számolnunk, amely attól a politikai, irodalmi, élethelyzetbeli kontextustól, társas és társadalmi interakciótól függ, amely éppen meghatározza a dialógusban szereplők szituáltságát és megszólalásmódját. Így a felekezeti, cionista vagy magyar kulturális, európai (kozmpopolita), magyar–szlovák identitás minta hangsúlyozása kontextustól függően változik. Ezeknek az identitásopcióknak a megvalósulásából néhány példát szeretnék hozni.

Szenes „a magyar irodalom és Európa egységében gondolkodott mindvégig”, írja már Tóth László is.⁴⁹ Az *Új Kelet*ben megjelent visszaemlékező írásaiból pedig egyértelműen kiolvasható, hogy a két világháború közötti Csehszlovákiában élő magyar író nemcsak azért nehéz, sőt lehetetlen egyetlen identitáshoz rögzíteni, mert többszörös identitása a „sokszerzős” kultúrához tartozásból táplálkozott, hanem mert ez a kultúra a szimbolikus és fizikai értelemben is az állandó úton levést tette lehetővé számára (európai identitás, kozmpopolitizmus). A csehszlovákiai demokratikus keretek Szenes számára további lehetőséget kínáltak, a kozmpopolita attitűd kialakulásának a feltételeit: az akkor 4–5 idegen nyelvet beszélő Szenes újságíróként Prága, Berlin, Párizs, Budapest, Firenze között állandóan úton volt, kapcsolatokat épített, éles szemmel figyelte a világ szellemi

⁴⁶ Simon (2014): i. m. 6.

⁴⁷ Kovács (2004a): i. m.

⁴⁸ Filep (2013): i. m. 39

⁴⁹ Tóth (2013): i. m. 65.

mozgalmaikat, technikai haladását, kulturális eseményeken vett részt, és legfőképpen írt. Éppen a prágai magyar élet nyitottságára figyelt fel, annak pozitív tartalmát aknáztta ki, a kulturális találkozások által megképződő nagyfokú reflexivitás lehetőségét.⁵⁰

Ha a líráját nézzük, azt láthatjuk, hogy költészete az 1920-as években induló lírai kísérletek sorába illeszkedik, egy sajátos női hang kialakításával. Ez a saját hang azonban nemcsak a modern lírai kezdeményezésekkel együtt alakult (önmegszólító, dialogikus versformák), hanem a zsidó bibliai, rituális és irodalmi hagyomány az önmeghatározás és önkifejezés szerves része lesz költészetének. Értelmezésem szerint saját hangjának (költői identitásának) kialakítása modern költő nyelvként a zsidó tradícióra való ráhagyatkozással történik, amely nem csupán stíluselem. Témáit – főként a szerelem, a nő-férfi viszony, magány, lemondás, élet-halál – modern feldolgozásukkal együtt sokszor bibliai képekhez és tartalomhoz igazítja, de formavilága is bibliai: a gondolatritmusra épülő szabadversben alkotott. A gondolatritmus, amelynek jellemzője, hogy gondolatok, nyelvi egységek, képek tagolják a versritmust, értelmezhető természetesen avantgárd hatásként is; ebben a költészetben nemcsak a modern progresszivitást, hanem a tradicionális bibliai motívumokat ugyanannyira képviseli. Mindazonáltal a vallási metaforika és formavilág abban a modern nyelvi környezetben jelenik meg versalkotó elemként, amelyben a lírai alany az idegenség, kitisztottság léttapasztalatával szembesül, és a „női” megszólaló női szubjektivitása – a patriarchális norma visszautasításaként – diszkurzív pozícióként a versnyelvvvel együtt formálódik.

Szenes költészetét a csehszlovákiai magyar és a magyarországi irodalmi közösség hasonlóképpen értékelte, de külön figyelmet érdemel, hogy jellemzőinek értékelésénél vannak hangsúlyeltolódások. A két világháború közötti verseinek korabeli fogadtatásánál láthatjuk, hogy főként a női megszólalásmód, „asszonyiség önkifejeződését” látják érvényesülni a versekben, kiemelik a gondolatritmusra épülő szabadvers feltűnő formai jegyét, és mindenütt feltűnik, hogy saját hangra szert tett költőt dicsérnek. Fábry Zoltán egyértelmű elismeréssel beszél Szenesről, de számára a szlovenszko-i irodalomba való beágyazottsága lesz fontos.⁵¹ A magyarországi kritika felől is támogatást kap, Radnóti, Füst Milán, Komlós Aladár, Ignótus a *Nyugat*-ban értékeli pozitívan Szenes költészetét.⁵² Feltűnhet azonban, hogy lírájának egyik jellemző jegyét, a bibliai utaláshálóra való hagyatkozást csupán a csehszlovákiai kritika nevezi meg, míg a magyarországi iroda-

⁵⁰ Szenes Erzs: A prágai magyar szigetről. *Prágai Magyar Hírlap*, 1930. augusztus 10. 10.

⁵¹ Fábry Zoltán: Nőíró Szlovenszkon. In Fábry Zoltán: Kúria, kvaterka, kultúra. Adalékok a csehszlovákiai magyar kultúra első fejezetéhez (1918–1938). Pozsony–Budapest, Slov. vyd. krásnej lit. – Szépirodalmi, 1964. 61–65.

⁵² A teljesség igénye nélkül: Komlós Aladár: Magyar költészet Szlovenszkon. *Nyugat*, 19. (1926), 17.; Ignótus: Vers és verselés. Neovojtina 3. *Nyugat*, 19. (1926), 18.; Ignótus: Szenes Erzs: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.; Füst Milán: Szenes Erzs: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.; Radnóti Miklós: Szenes Erzs új versei. *Nyugat*, 29. (1936), 6.; Görög Ilona: Szenes Erzs költeményei. *Szép Szó*, 1. (1936), 2. 190.; Komlós Aladár: Irodalmi Napló. Szerelmet és halált énekek. *A Toll*, (1936). 104–106.; Gálos Magda: Szerelmet és halált énekek. *Magyar Könyvbarátok Diáriuma*, 4. (1936), 5–6. 144.; Egri Viktor: Szenes Erzs: Szerelmet és halált énekek. *Magyar Írás*, 5. (1936), 5. 108–109.

lomkritikában a zsidó tradícióra való utalás kevésbé jelenik meg manifeszt módon. Fábry Zoltán „zsidó biblikus egyszerűséget megvalósító, szentimentalizmust felszámoló igazi szerelmi líra”-ként definiálhatja *Oly messze vagy* című versét (*Fehér Kendő*), illetve „biblikus nehéz nyelvű kinyilatkozás”-ról ír versei kapcsán általában is.⁵³ Csanda Sándor, a szintén csehszlovákai magyar irodalomtörténész az 1960-as években Szenes költészetét e szavakkal jellemzi: „megtalálható későbbi, érett költészetének számos alapvető motívuma is: az ószövetségi zsidó misztika, a könnyes, tragikumra hajlamos életszemlélet, a természettel kapcsolatos költői hasonlatok bősége stb.”⁵⁴ Ignotus (Magyarországról) ezzel szemben csupán arra utal, hogy „szavainak súlykülönbsége versmértékké zamatosodik, a verstelen vers, a kötetlen ritmus-standard példájává”,⁵⁵ s Komlós sem emeli ki az ószövetségi párhuzamot, csak metaforikusan és távolról utal a megfelelésre.⁵⁶

Szenes verseiben a zsidó nyelvi és irodalmi tradícióhoz való kötődést láthatjuk olyan témák és képek megidézésénél, mint a házasság, a zsidó rítusok által megteremtett menyasszonyiség, amely ugyan idegenné válik számára, de a törvény (zsidó hagyomány szerinti) betartásának kérdése továbbra is alapvető marad. A patriarchális mintától való eltérés, elidegenedés, a házasság visszautasítása és a lemondás következményei jelennek meg több költeményében, például az *Ó Menyasszony!* vagy a *Nem fáj nekem* című versekben. A *Nem fáj nekem* című vers kezdeti sorai – „Nem fáj nekem a narancsvirág-koszorú a lányok homlokán, / Megdobálom őket mazsolával, / Mint a templomban menyegző előtt a vőlegényeket, / Őseim hite szerint” – a patriarchális házasságtól, a zsidó rituálé által szentesített női szereptől való eltávolodást idézi fel.⁵⁷ A *Nyugatban* 1927-ben (majd a *Fehér kendő* című kötetben) megjelent, *A férfi szól*⁵⁸ című versében a modernség és a vallási tradícióra hagyatkozás kettősége van jelen, amelyben épp az lesz különleges, hogy a saját női hangot az apai hagyományhoz – a nyelvhez és kultúrához – való viszonyba állításon keresztül látja megvalósíthatónak. A vers egyik fontos metaforája, „a templom ott Jeruzsálemben”, az apa és isten szavának örökidejűsége, egy egyértelművé tett bibliai és népi hagyományt szólít meg, mind formai, mind képhasználatában a zsidó vallási emlékezetet teszi meg verse kiindulópontjával.

A holokauszt után, a pálya második felében írt szövegekben – az izraeli évek alatt írt tanúságtevő tárcákban és elbeszélésekben – az identitásvesztés és a többszörös kötődések újrakonstruálási műveleteit olvashatjuk. Ezek az írások emlékezeti szövegek, amelyekben a zsidó hagyományhoz, identifikációhoz kapcsolódó reflexiók, a múlt újraírása kerül előtérbe, ahol a tanúságtétel, a halottak feletti gyász és az elveszített otthon emlékei is hangsúlyosak lesznek. Ezekben az évtizedekben részben a megmaradt kéziratokból,

⁵³ Fábry Zoltán: Szenes Erzsí versei. In Fábry Zoltán: *Összegyűjtött írásai 2.* (Szerk.: Fonód Zoltán.) Pozsony–Budapest, Madách–Szépirodalmi, 1981. 256–257.

⁵⁴ Csanda Sándor: Szenes Erzsí költészete. *A Hét*, 12. (1967), 9. 11–12.

⁵⁵ Ignotus (1926): i. m. 464.

⁵⁶ Vö: Komlós (1936): i. m.; Komlós Aladár: *Kritikus számadás*. Budapest, Szépirodalmi, 1977. 279–281.

⁵⁷ Szenes Erzsí: *Szerelmet és halált énekelek*. Budapest, Franklin, 1936. 58.

⁵⁸ Kötetben: Szenes Erzsí: *Fehér kendő*. Kassa, Genius, 1927. 57.

részben emlékezetből megpróbálja a múltat felidézni, és tanúságtevéként egy eltűnt világ és lakói életét szeretné megörökíteni: az elpusztított nagymihályi zsidóság életét, családját, saját elrabolt életét teszi elevenné. A zsidó bibliai és cionista hagyományhoz való kötődésről számos, Izraelben kiadott, tanúságtevő memoárként olvasható tárcában beszél. Emlékeket idéz fel a Csehszlovákiában megelevenedő cionizmusról több írásában (*Emlékezés a nagymihályi zsidókra; Az én kis városom*). Többen készülnek és indulnak el Erebebe, írja: „Már az államfordulat előtt is pislákol az ősi föld utáni vágy, de szinte közvetlenül a beállott változás után, mintha ezer láng táplálta volna hirtelen, fellobbanó fáklya lett.”⁵⁹ Herzl és Nordau műveit olvassák és olvastatják, olyan kimagasló egyéniségek tartanak náluk előadásokat, mint Max Brod, Ávigdor Haméiri, Patai József vagy Újvári Péter. „Hámeiri kétszer látogatott el Nagymihályra – írja –, első előadását én vezettem be. Úgy ünnepezték, mint valami királyi küldöttet Dávid városából, Jeruzsálemből [...]” Ő maga is tartott cionista előadást a II. világháború előtt Firenzében,⁶⁰ 1944 márciusában Pap Károllyal egyszerre kapott Goldberger-díjat.⁶¹ Külön témája Prága zsidó kultúrája – több szöveg foglalkozik a prágai zsidó temetővel; utal rá, hogy zsidó tárgyú írásaiért Prága városa egy évig újságírói ösztöndíjban részesítette a háború előtt.⁶²

A *Van hazám* című kötetben közölt írások közül az *Apám fája* című tárcanovella Szenes Erzsi talán egyik legszebb írása.⁶³ Az emlékezeti szövegben a bibliai, vallási tradíció és a népi, cionista törekvésekre való emlékezés, a saját családi emlékezet kapcsolódik össze, és íródik rá az izraeli jelenre, vagyis itt a múlt és jelen egygyé olvad, a megidézett táj egyszerre bibliai és jelenbeli, egyszerre kapcsolódik a gáluti világhoz és időhöz. A szöveg központi metaforája a fa és a föld, amely a zsidó vallási tradícióban és a cionizmusban gyökerező jelentéssel fonódik össze. Szenes elbeszélője feleleveníti, hogy a cionizmus megújulásával Csehszlovákiában mozgalom indult Palesztina betelepítésével kapcsolatban, fákat vásároltak és ültettek el a későbbi Izrael földjén. A Zsidó Nemzeti Alap ugyanis már évtizedekkel Izrael megalakulása előtt, földek megvásárlásával, erdőtelepítési programot hirdetett, és a zsidó telepesek a föld átalakítását fásítással próbálták megvalósítani. Szenes családi hagyományának része volt, hogy fákat ültettek valakinek a nevére Palesztinában, a tárca elbeszélője szerint az apa mintegy előreküldte a fákat, amelyek lehetővé tették a föld lakhatóvá tételét, és ezzel a család emlékezetét odakapcsolták Izrael földjéhez. A fának a zsidó tradícióban emlékmű szerepük is van: amikor az erdőnek egy személy vagy csoport nevét adták, odafűzték a holtak emlékezetét a földhöz, összekötötték a múltat és jövőt.⁶⁴ A szövegben megszólított fák viszont élő

⁵⁹ Szenes Erzsi: *Az én kis városom. Új Kelet*, 1968d. október 13. 12.

⁶⁰ Szenes Erzsi: A héber nyelv rajongói a világirodalomban. *Új Kelet*, 1961. szeptember 29. 5.

⁶¹ Szenes Erzsi: Kései sirató. *Új Kelet*, 1970. szeptember 18. 14.

⁶² Szenes Erzsi: A prágai zsidó temető. *Új Kelet*, 1962a. február 3. 11.; Szenes Erzsi: A prágai régi zsidó temető a magyar költészetben. *Új Kelet*, 1967. június 30. 6.

⁶³ A *Van hazám* tartalomjegyzéke szerint a *United Hungarian Jews of America* szervezet irodalmi díjában részesült írás.

⁶⁴ Esther Benbassa – Jean-Christopher Atthias: *Izrael – föld és szentség*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2008. 135.

emlékezetté válva a holokauszt áldozatait is gyászolják: az apa által előreküldött fák a galuti múlttal, a meggyilkoltak emlékezetével és a hazával teremtenek kapcsolatot, és az Izrael földjére érkezést és otthonra találást szimbolikusan segítik.

Szenes Erzszi számára a magyar kultúrához tartozása, magyar és európai kulturális identitása fontos maradt Izraelben is. Amikor apja könyvtáráról számol be, leírja, hogy egyszerre voltak otthon héber könyvritkaságok, rézkarcos művek, bibliák és haggadák, cionista irodalmak, de Schiller, Goethe, Storm, Keller, Shakespeare, Berzsenyi, Vajda és a magyar klasszikusok is. Szenes maga az új magyar irodalommal gazdagítja könyvtárakat – Ady, József Attila, Illyés, Vas István kötetét kellett a határon átcsempésznie.⁶⁵ Számos cikke tanúskodik a magyar irodalom, költészet iránti szeretetéről, előszeretettel fordul az európai és magyar írók zsidó kapcsolatai felé, a holokauszt után fontos témája lesz, hogy kik mit tettek/nem tettek a vészkorszakban,⁶⁶ és tanúságot tesz a magyar-zsidó mártírírók mellett. A már említett Fábry Zoltánról, a csehszlovák irodalmárról külön cikkben emlékezik meg (*Hódolat Fábry Zoltánnak*), akire nemcsak mint a kortárs antifasiszta irodalom kimagasló alakjaként gondol, hanem mint a humánus örököjére, aki a „legsötétebb hitleri korszakban is” „tántoríthatatlanul harcolt az antiszemitizmus ellen”.⁶⁷ Van írása Jókairól, Kiss Józsefről, Karinthyról, Molnár Ferencről, foglalkozik Kosztolányival, Arany Jánossal, de szép cikket közöl a magyar írónőről, Kaffka Margitról is. Kaffka 1911-ben Berlinben járt, és hazautaztában két napot eltöltött Prágában. Ekkor írta *Város* című ciklusát, benne a Löw rabbit idéző verssel a prágai zsidó temetőről, amely Szenes szerint Kiss József hasonló tárgyú verséhez képest is különleges, egyedüli a magyar poézisben.⁶⁸ József Attila többször kerül elő visszaemlékezéseiben, de a két háború közötti lírájában több verse jelölt intertextuális viszonyról árulkodik József Attila költeményeivel. Egy apró adalék is előkerül az emlékek közül: 1930-ban, Szenes Erzszi egy csehszlovák gyermekkórus (a Bakule) hangversenyét szervezte meg Budapestre, a Zeneakadémiára. Cseh és szlovák népdalok fordításához Szenes Erzszi József Attila számára készített nyersanyagot, amelyekből a fordítás a Japán kávéházban néhány délután alatt elkészült. Amikor az 1960-as években az Akadémiai Kiadó négy kötetben kiadta József Attila összes munkáit, ezeket a cseh és szlovák népdalfordításokat Szenes Erzszi kutatta fel, és helyezteti el a fordításokat tartalmazó kötetben.⁶⁹ Az 1960-as években megszorodnak a „múltfeldolgozáshoz” kapcsolódó írások, több szövegben tér vissza Nagymihály elpusztított zsidó közösségének életére, és az üldöztetés éveiről, a koncentrációs táborokról is ír feljegyzéseket.

A csehszlovákiai/szlovákiai magyar-zsidó kisebbségi lét bizonyos rétegeit tekintve az 1920-as, 1930-as években írt verseiben gyümölcsöző, termékeny forrás, de először

⁶⁵ Szenes Erzszi: A könyvtár. *Új Kelet*, 1968b. szeptember 13. 4.

⁶⁶ Szenes Erzszi: Magyar írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962b. március 9. 13.; Szenes Erzszi: Szlovák írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962c. március 30. 6.

⁶⁷ Szenes Erzszi: Hódolat Fábry Zoltánnak. *Új Kelet*, 1968a. július 12. 13.

⁶⁸ Szenes (1967): i. m. 6.

⁶⁹ Szabolcsi Miklós talál egy példányt a műsorfüzetből Szabolcsi Bencénél – két év kutatás után. Lásd: Szenes Erzszi: *Visszfényben*. *Új Kelet*, 1971. október 22. 14.

a fasiszta Szlovákiában, majd 1942 végétől Magyarországon zsidónak bélyegezve már az élete forog kockán, származása miatt atrocitások érik. A Masaryk-korszakot követően 1938-tól, a Hlinka-féle néppárt hatalomra jutásával, a náci Németország bábállamként létrejött Szlovákiában a zsidóság sorsa azonnal megpecsételődött: radikális antiszemita programmal a zsidóság többségi lakosságából való kiiktatását hajtották végre. Szenes 1939 és 1942 között a nagymihályi gettóban naplót vezetett, ennek szövegén alapul az 1966-ban, Magyarországon megjelent *A lélek ellenáll* című könyve. A napló kiadásával Szenes Erzszi az 1960-as években meginduló műltfeldolgozás és a rövid időre megélelnkülő izraeli–magyar együttműködés egyik képviselője, diplomatája lett. Az *Új Kelet*ben publikált írásaihoz, és a *Van hazám* tárcáihoz képest (1956, 1959), amelyekben az önreflexív módon lejegyzett emlékek az izraeli jelen felől értelmeződnek, és izraeli magyar közönségnek szóltak, *A lélek ellenáll* hangsúlyosan a magyar közönséget szólítja meg. A naplóban a magyar kulturális identitás tartalmaival a magyar közösséghez tartozást emeli ki: magyar, európai kulturális identitásához tartozó irodalmi, nyelvi elemek szabályozzák az írás menetét; a kirekesztés, a halállal való szembenézés pedig kényszerűen alakítja a zsidó mint traumatizált identitás megformálását. A napló az íráson keresztül történő ellenállás formájaként értelmezhető. A szövegből az derül ki, hogy Szenes a gettóban európai és magyar írókat olvas, hogy megpróbálja lélekben, szellemileg túlélni a megpróbáltatásokat. De azt is regisztrálja: „Kortársaink és barátaink csaknem kivétel nélkül eladtak bennünket. De legalább hallgatnának, de beszélnek, legalább ne írnának, de írnak.”⁷⁰ A napló szövege szerint a szlovák fasiszmus fokozódó nyomására a megbélyegzést és kirekesztést – ugyancsak a sajátos politikai szituáltság miatt – kettős kiközösítésként éli meg, amely mint magyar zsidót sújtja. „Zsidó és magyar, egyik is bűn, a másik is, a kettő együtt a legnagyobb.”⁷¹ Helyzete azért is sajátos, mert irodalmi, tudományos munkáival valóban a szlovákiai magyar kultúra működését szolgálta egy, a magyar kultúrát ellehetetlenítő kontextusban.

„Ha a zsidók nem beszélnének ebben a városban magyarul – írja –, aligha lehetne már magyar szót hallani. A zsidóknak ismételtelen eltiltják már a magyar beszédet, de hiába tiltják el. [...] Az árják már nem szívesen köszönnek zsidónak, vagy egyáltalán nem köszönnek. Egyesek, ha egyedül vannak s nem társaságban, a régi hangon üdvözölnek bennünket, s olyan alázatosan, mintha bocsánatot kérnének tőlünk – de ha többen vannak együtt – nyilván egymástól való féltükben –, a levegőbe néznek, átnéznek rajtunk. Apámnak, aki magyar tanító volt itt egykor és két-három generációt nevelt fel, még a g-egyenruhások (gárdisták) [is] szoktak köszönni, persze ha nem látja senki, s apám úgy köszön vissza, mint régen: – Szervusz, fiam.”⁷²

Magyarságában és zsidóságában üldözöttként a magyaroktól várja 1941-ben a segítséget, de már tudja: „[...] minden idegem egy olyan világhoz van kötve, olyan közösséghez, mely nem akar tudni rólam.” Éppen ez teszi – ha lehet – még tragikusabbá ezt a sorsot:

⁷⁰ Szenes (1966): i. m. 38.

⁷¹ Szenes (1966): i. m. 316.

⁷² Szenes (1966): i. m. 178.

végül éppen a náci népiértókkal kollaboráló magyar állam juttatja 1944. március 21-én az SS kezére.

A Budapesten megjelent könyv a magyar közönség figyelmére számított: a magyar kultúrához való tartozását, onnan való kirekesztését, az üldöztetést és saját irodalmi múltját szerette volna bemutatni. A naplóról 1966 és 1967 között számos recenzió született, és a legtöbb reflexió azokat az elemeket tartja fontosnak kiemelni a naplóból, amelyek az író magyar identitását erősítik.

„Aki ennyire ragaszkodik az európai és magyar irodalomhoz, mint ő, aki ilyen reménnyel vár tőle erősítést és feleletet, a halálos veszélyben is a magyar népmesékbe mélyed, Arany és Tompa leveleit olvassa, a Toldiért rajong, s azokat hívja segítségül, akik a civilizáció erejében hittek: Martin du Gard-t, Babitsot, Kosztolányit, József Attilát, Benedek Marcellt, a kor áramlatai ellenére tanulságosan bizonyítja hovatarozását.”⁷³

Mezei András is hangsúlyozza, hogy a megsemmisítő táborok árnyékában is gondolatai „ott járnak folyton-folyvást a magyaroknál: Hazám.”⁷⁴ A könyvvel egyidejűleg Szenes Erzszi is újra megjelenik a magyar irodalmi, kulturális nyilvánosságban: 1966-ban Juhász Ferenc meghívására Magyarországra látogatott, és a könyvnap díszvendége volt.⁷⁵ Illés Endre, a Szépirodalmi Kiadó vezetője újra lekötötte közlésre *Selyemgombolyag* című, eredetileg 1926-ban kiadott verseskötetét.⁷⁶ Szenest több lap, rádió kérdezte, fellépett az Egyetemi Színpadon is. Fedor Ágnes szerint Szenes Erzszi naplója a magyar Anne Frank képét rajzolja meg, azzal a különbséggel, hogy felnőtt írta, csodával határos módon sikerült élve maradnia, és „tanúbizonyságot tenni élményeiről”.⁷⁷ Szenes a korabeli interjúkban elmondta, hogy az Eichmann-perben,⁷⁸ a Hunsche–Krumey-tárgyaláson, a frankfurti bíróság előtt is tanúvallomást tett, ugyanis rajta volt azon a szerelvényen, amelyet már kormányzói utasításra visszarendeltek a határról, de ahogy ő fogalmazott, Eichmann parancsára az SS másodszor is kilopott a határon. 1966-os, magyar nyilvánosságban való megszólalása, megjelenése azért is fontos, mert személyében a magyar-zsidó történelmi múlt képviselője vált láthatóvá, aki a múlt olyan feldolgozásához próbált hozzájárulni, amely a magyar-zsidó traumatizáltság, történet, identitás kulturális, irodalmi meghatározottságát az izraeli magyar-zsidó identitás felől fogalmazta újra.

Peremiczky Szilvia szerint „mivel a magyarországi zsidóság emancipációjáért folytatott harca hosszú ideig vitathatatlan sikertörténetnek tűnik”, a cionizmus nem tudott erőteljesen megjelenni a magyar irodalmon belül, és a holokausztot követően

⁷³ Ágh István: Szenes Erzszi: A lélek ellenáll. *Új Írás*, (1967), 1. 123.

⁷⁴ Mezei András: A lélek ellenáll. *Élet és Irodalom*, 10. (1966) 38. 4.

⁷⁵ Szenes (1966): i. m.

⁷⁶ Erről lásd: N. n.: Szenes Erzszi további sikerei Budapesten. *Új Kelet*, 1966. június 24. 7.; Benedek Pál: Szenes Erzszi halálára. *Új Kelet*, 1981. IV. 21. 2.

⁷⁷ [Fedor] Á[gnés]: Egy elásott napló sorsa. Szenes Erzsébet beszél „A lélek ellenáll” című könyvéről. *Magyar Nemzet*, 1966. május 25. 4.

⁷⁸ Az Eichmann-perben 1962. május 25-én tett tanúvallomása a Jewishgen (Museum of Jewish Heritage, New York) honlapján olvasható.

a kettős identitás politikai okokból nem tudott uralkodóvá válni.⁷⁹ Ezzel szemben a két világháború közötti Csehszlovákiában élő magyar zsidóság, amely egyszerre tartotta életben a magyar nyelvet és kultúrát egy, a magyarral nem szimpatizáló környezetben, ugyanakkor megtarthatta és megerősíthette mind vallási, mind kisebbségi identitását. A multikulturális és multietnikus légkörben élő magyar-zsidó írók 1920–1938 között szabadabb, nyitottabb, plurális identitásformákkal azonosulhattak, amelyeknek lenyomatait közvetítik írásaik is. Ezért lehet az, hogy Szenes Erzsébet költészetében, munkáiban, kiállításában a zsidó identitáshoz való pozitív viszonyulást látjuk érvényesülni. Mert sem a zsidó, sem a magyar hagyományt nem kellett megtagadnia a cseh-szlovák multikulturális társadalmi környezetben. Arra is érdemes felfigyelni, hogy költészetében a zsidó tradícióhoz való viszony a női identitás mentén és a modernség tapasztalatához képest problematizálódik. Az üldözöttség után Izraelben új hazát és otthont kereső író számára a kettős (többes) kultúrához tartozás élménye szintén alapvető, de a holokauszt által kettétört élet alaptapasztalata, annak feldolgozhatatlansága meghatározó marad. Gréda József, az *Új Kelet*-ben Szenes Erzsébetre így emlékezik: „a Nyugat sok magyar zsidó tollforgatója között ő volt az, akit nem származása, hanem heves érdeklődése és azonosulása jogán nevezhetünk magyar-zsidó alkotónak [...], aki mindig azt portálta, ami a nehéz magyar-zsidó sorsról szól.”⁸⁰

Felhasznált irodalom

Szenes Erzsébet munkái

Fehér kendő. Kassa, Genius, 1927.

A prágai magyar szigetről. *Prágai Magyar Hírlap*, 1930. augusztus 10. 10.

Szerelmet és halált énekelek. Budapest, Franklin, 1936.

Írjad, csak írjad. In *Ararát. Magyar zsidó évkönyv az 1944. évre.* Budapest, Országos Izr.

Leányárvaház, 1944.

A héber nyelv rajongói a világirodalomban. *Új Kelet*, 1961. szeptember 29. 5.

A prágai zsidó temető. *Új Kelet*, 1962a. február 3. 11.

Magyar írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962b. március 9. 13.

Szlovák írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962c. március 30. 6.

A lélek ellenáll. Budapest, Szépirodalmi, 1966.

A prágai régi zsidó temető a magyar költészetben. *Új Kelet*, 1967. június 30. 6.

Hódolat Fábry Zoltánnak. *Új Kelet*, 1968a. július 12. 13.

A könyvtár. *Új Kelet*, 1968b. szeptember 13. 4.

Felszakadó emlék. *Új Kelet*, 1968c. szeptember 22. 6.

Az én kis városom. *Új Kelet*, 1968d. október 13. 12.

Kései sirató. *Új Kelet*, 1970. szeptember 18. 14.

Visszfényben. *Új Kelet*, 1971. október 22. 14.

⁷⁹ Peremiczky Szilvia: *Jeruzsálem a magyar irodalomban.* Budapest, Gondolat, 2012. 200.

⁸⁰ Gréda József: Szenes Erzsébet emléke áldás. *Új Kelet*, 1981. április 24. 7.

Szakirodalom

- Accordi Magiari*. Ford. Gino Sirola. Trieste, Parnaso, 1928.
- Ágh István: Szenes Erzs: A lélek ellenáll. *Új Írás*, (1967), 1. 123.
- Babits Mihály (szerk.): *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse*. Budapest, Nyugat, 1932.
- Bárczy Zsófia: *A másság reprezentációja. Magyar regények Szlovenszón*. Nyitra, Konstantin Filozófus Egyetem, 2014.
- Benbassa, Esther – Jean-Christopher Athias: *Izrael – föld és szentség*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2008.
- Benedek Pál: Szenes Erzs halálára. *Új Kelet*, 1981. IV. 21. 2.
- Csanda Sándor: Szenes Erzs költészete. *A Hét*, 12. (1967), 9. 11–12.
- Egri Viktor: Szenes Erzs: Szerelmet és halált énekelek. *Magyar Írás*, 5. (1936), 5. 108–109.
- Evans, R. J. W.: Hungarians, Czechs, and Slovaks. Some Mutual Perceptions 1900–1950. In Mark Cornwall – R. J. W. Evans (szerk.): *Czechoslovakia in a Nationalist and Fascist Europe 1918–1948*. New York, Oxford University Press, 2007.
- Komlós Aladár: Magyar költészet Szlovenszón. *Nyugat*, 19. (1926), 17.
- Fábry Zoltán: Nőíró Szlovenszón. In Fábry Zoltán: *Kúria, kvaterka, kultúra. Adalékok a csehszlovákiai magyar kultúra első fejezetéhez (1918–1938)*. Pozsony–Budapest, Slov. vyd. krásnej lit. – Szépirodalmi, 1964. 61–65.
- Fábry Zoltán: Szenes Erzs versei. In Fábry Zoltán: *Összegyűjtött írásai 2.* (Szerk.: Fonód Zoltán.) Pozsony–Budapest, Madách–Szépirodalmi, 1981. 256–257.
- F[edor] Á[gnes]: Egy elásott napló sorsa. Szenes Erzsébet beszél „A lélek ellenáll” című könyvéről. *Magyar Nemzet*, 1966. május 25. 4.
- Filep Tamás Gusztáv: Felvidéki zsidó magyarok a csehszlovákiai magyar közéletben 1918/19–1938. In Hatos Pál – Novák Attila (szerk.): *Kisebbség és többség között. A magyar és a zsidó/izraeli etnikai és kulturális tapasztalatok az elmúlt századokban*. Budapest, Balassi Intézet – L’Harmattan, 2013.
- Füst Milán: Szenes Erzs: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.
- Gál Éva: *A két világháború közötti csehszlovákiai magyar regény*. Pozsony, AB-ART, 2012. 17.
- Gálos Magda: Szerelmet és halált énekelek. *Magyar Könyvbarátok Diáriuma*, 4. (1936), 5–6. 144.
- Görög Ilona: Szenes Erzs költeményei. *Szép Szó*, 1. (1936), 2. 190.
- Gréda József: Szenes Erzs emléke áldás. *Új Kelet*, 1981. április 24. 7.
- Hall, Stuart: The Question of Cultural Identity. In Stuart Hall – Paul Du Gay (szerk.): *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1996. 274–323.
- Ignotus: Vers és verselés. Neovojtina 3. *Nyugat*, 19. (1926), 18.
- Ignotus: Szenes Erzs: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.
- Jabloneczay Tímea: Megtalált (?) identitás. Szenes Erzs: A lélek ellenáll. In Dobos István – Bene Sándor (szerk.): *A magyarságtudományok önértelmezései. A doktoriskolák II. nemzetközi konferenciája*. Budapest, 2008. augusztus 22–24. Budapest, Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2009.
- Jabloneczay Tímea: Marginalizáltság és határkezelés. Az identitás kereszteződései Szenes Erzsínél. *Társadalmi Nemek Tudománya. Interdiszciplináris eFolyóirat*, (2014a), 2. 18–36.
- Jabloneczay Tímea: Nagymihálytól Jeruzsálemig. Az újrafelfedezett író: Szenes Erzs. *Szombat*, (2014b), 3. 30–34.
- Jabloneczay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni”. Az izraeli újrakezdés Szenes Erzs írásában. *Múlt és Jövő*, (2018a), 2–3. 151–166.

- Jabloneczay Tímea: Száműzetés, melankólia, a nyelv idegensége Szenes Erzszi költészetében. *Irodalmi Szemle*, 2018b. május 6. Online: <https://irodalmiszemle.sk/2018/05/11296/>
- Karády Viktor: Trauma és zsidó identitás. In Márton László (szerk.): *Zsidó identitás a Holokauszt után*. Budapest, Bibó István Közéleti Társaság – Pallas Páholó, 2014.
- Klein-Pejsová, Rebekah: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2015.
- Komlós Aladár: Irodalmi Napló. Szerelmet és halált énekelek. *A Toll*, (1936). 104–106.
- Komlós Aladár: *Kritikus számadás*. Budapest, Szépirodalmi, 1977.
- Komlós Aladár: A zsidó lélek. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba*. (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997a. 38–41.
- Komlós Aladár: Zsidók válaszüton. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba*. (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997b. 11–26.
- Kovács Éva: *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két háború között, 1918–1938*. Somorja–Dunaszzerdahely, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum, 2004a.
- Kovács Judit: *Az identitás kérdése és paradox volta Gejza Vámoš műveiben*. Budapest, Wesley János Kiadó, 2004b.
- Kőbányai János: Virágzás halál után. A magyar zsidó költészet 150 éve. *Látó*, (2010), 12. Online: <http://epa.oszk.hu/00300/00384/00088/1857.htm>
- Kőbányai János: *A magyar-zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás*. Budapest, Múlt és Jövő, 2012.
- Laczó Ferenc: *Felvilágosult vallás és modern katasztrófa között*. Budapest, Osiris, 2014.
- Malinák Judit: A személyes identitás létrejötté a médiakultúra globalizálódásának kontextusában. *Jel-kép*, (2005), 1. 21–36.
- Mezei András: A lélek ellenáll. *Élet és Irodalom*, 10. (1966) 38. 4.
- N. n.: Szenes Erzszi további sikerei Budapesten. *Új Kelet*, 1966. június 24. 7.
- Novák Attila: *Átmenetben. A cionista mozgalom négy éve Magyarországon*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000.
- Peremiczky Szilvia: *Jeruzsálem a magyar irodalomban*. Budapest, Gondolat, 2012. 200.
- Radnóti Miklós: Szenes Erzszi új versei. *Nyugat*, 29. (1936), 6.
- Ricoeur, Paul: A narratív azonosság. Ford. Seregi Tamás. In László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia*. Budapest, Kijárat, 2001. 15–25.
- Simon Attila: Kettős szorításban. A dél-szlovákiai zsidóság Trianon és Auschwitz között. *Fórum. Társadalomtudományi Szemle*, 16. (2014), 4. 3–15.
- Tengelyi László: Élettörténet és sorsesemény. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Tóth László: Nyolc arckép. In Tóth László: *Elfeledett évek. Esszék, cikkek, interjúk*. Pozsony, Kalligram, 1993. 64–69.
- Török Petra: A zsidó irodalom értelmezésének fordulópontjai a magyar zsidó sajtóban 1880–1944 között. In Török Petra (szerk.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997.
- Turczel Lajos: *Hiányzó fejezetek. Tanulmányok a két világháború közötti csehszlovákiai magyar irodalomról és sajtóról*. Pozsony, Madách, 1982.
- Turczel Lajos: Babits Mihály szlovákiai kapcsolatai. In Turczel Lajos: *Tanulmányok és emlékezések*. Pozsony–Budapest, Madách–Európa, 1987. 152–156.
- Ungvári Tamás: Asszimilációs stratégiák. In Török Petra (szerk.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997.

Vákát

Tímea Jablonczay

Cultural Heterogeneity, Multiple Literary Ties and Plurality of Identities in the Work of Erzsi Szenes

While the personality and work of the poet, writer and journalist Erzsi Szenes (Rajec [now Slovakia], 1902 – Jerusalem, 1981) are familiar to and appreciated by readers in the Hungarian minority in Czecho/Slovakia as well as Hungarian readers and the Hungarian-speaking general public in Israel, as regards the Hungarian literary canon overall, she has remained virtually unknown. The career and works of Erzsi Szenes, who until 1942 lived mostly in Nagymihály (Michalovce) near Kassa (Košice, [now Slovakia]), exemplify double (multiple) cultural positionality: in interwar Czechoslovakia she worked for Hungarian-language dailies (*Kassai Napló*, *Prágai Magyar Hírlap*, *Magyar Újság*), while her poems were published in quality journals (and dailies), including *Nyugat*, *Múlt és Jövő*, *Pesti Napló*, *Szép Szó*, and the *Esti Újság* of Pozsony (Pressburg/Bratislava). Her three volumes of verse published in Budapest (*Selyemgombolyag* [Skein of Silk], 1924, *Fehér kendő* [White Kerchief], 1928 and *Szerelmet és halált énekelek* [Of Love and Death I Sing], 1936) were reviewed by the leading writers and littérateurs of the time. She also wrote novella (*Nyártól nyárig* [From Summer to Summer], 1943), as well as short stories. From 1938 on, however, being a Hungarian Jew, she was confined to the Nagymihály ghetto. In December 1942, she managed to escape deportation and fled to Budapest, though her family remained in Nagymihály. On 21 March 1944, she fell into the clutches of the SS: initially held in Zrínyi Street jail, she was dragged off to the concentration camp of Kistarcsa, near Budapest, from where she was deported to Auschwitz. She ended up doing forced labour in a factory making military equipment in Fallersleben [now part of Wolfsburg, Lower Saxony]. After she was liberated from the camps, it turned out that she was the only member of her family to survive. She was able to spend the next few years in Pozsony, writing articles for a Slovak paper, then, in December 1949, she went on Aliyah to Israel and worked for the Tel Aviv-based journal *Új Kelet*; during these years she published two volumes (*Van hazám* [I Have a Homeland], 1956, 1959 and *A lélek ellenáll* [The Soul Resists], 1966), gave poetry recitals, and worked in the Hungarian archive of Yad Vashem. When her diary *A lélek ellenáll* [The Soul Resists] was reissued by the Budapest publishing house Szépirodalmi Kiadó in 1966, she was once again able to present her work to the Hungarian public; she also visited Hungary and could speak out as a witness and a representative of Holocaust memory: of the processing of the past, in particular of the historical Hungarian Jewish past.

To capture Erzsi Szenes's multiple identities and the nature of the multiple bonds that appear in her writing, it seems best to utilise the conceptual framework of constructivist theories of identity and representation as well as of transculturalism (or transnational literary scholarship). For the texts and the positions of the subject invariably participate in intersecting relationships, that is to say, identity is not something that is

either of a single kind, nor is it fixed; rather, it evolves as a complex, heterogeneous construct in a network of relationships operating on a variety of axes (*identity linked to nationality, ethnicity, gender, sexuality, age-cohort, profession, etc.*);⁸¹ furthermore, falsely presupposing that self-identification is identity can bring about its own narratable form through its experience of otherness and alienation, of breaches and cracks (*narrative identity*).⁸² In this essay, which builds on my recent research in sources and archives and on interpretative processes,⁸³ I identify the complex network of relationships that defines the multiple cultural and political loci of Erzszi Szenes's career, as well as exploring examples from three particularly rich textual areas relevant to the complexity of the identity models that emerge from the writer's oeuvre, highlighting aspects relevant to multiple allegiances from her interwar lyrical poetry, her testimonial narratives (feuilletons and short stories) written in Israel, and her diary, *A lélek ellenáll* [The Soul Resists].

A double literary allegiance: a Hungarian writer in Czechoslovakia

One source of information about Erzszi Szenes's interwar literary activity is provided by the (modest) reception of her works, her diary, and from her recently unearthed writings published in the Israeli journal *Új Kelet*. The literary and journalistic career of Szenes began in Nagymihály, just as the circumstances of the Hungarian cultural community were undergoing upheaval. The transformation of the geopolitical situation in 1919–1920, the fact of belonging to the newly created Czechoslovak Republic, involved a wide range of experiences, demarcating and defining the framework of conditions of belonging to

⁸¹ See, inter alia, Stuart Hall: The Question of Cultural Identity. In Stuart Hall – Paul Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1996. 274–323. Judit Malinák: A személyes identitás létrejötte a médiakultúra globalizálódásának kontextusában [The emergence of personal identity in the context of the globalization of the media]. *Jel-kép*, 2005. 1. 21–36.

⁸² See, inter alia, Paul Ricoeur: A narratív azonosság [Narrative Identity]. In János László – Beáta Thomka (eds.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia* [Narratives 5. Narrative Psychology]. Budapest, Kijárat, 2001. 15–25; László Tengelyi: Élettörténet és sorseseemény [Life Story and Events of Fate]. Budapest, Atlantisz, 1998.

⁸³ Tímea Jablonczay: Megtalált (?) identitás. Szenes Erzszi: A lélek ellenáll [Found (?) Identity. Erzszi Szenes: The Soul Resists]. In István Dobos – Sándor Bene (eds.): *A magyarságtudományok önértelmezései. A doktoriiskolák II. nemzetközi konferenciája*. Budapest, 22–24 August 2008; Tímea Jablonczay: Nagymihálytól Jeruzsálemig. Az újrafelfedezett író: Szenes Erzszi [From Michalovce to Jerusalem. The Newly Discovered Writer Erzszi Szenes]. *Szombat*, 3. (2014). 30–34; Tímea Jablonczay: [Marginalizáltság és határkezelés. Az identitás kereszteződései Szenes Erzszinél](#) [Marginalization and the Negotiation of Borders. Intersections of Identity in Erzszi Szenes]. *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat*, 4. (2014), 2. 18–36; Tímea Jablonczay: Száműzetés, melankólia, a nyelv idegensége Szenes Erzszi költészetében [Exile, Melancholy, and the Alienness of Language in the Poetry of Erzszi Szenes]. *Irodalmi Szemle*, (2018), 5; Tímea Jablonczay: „Csak szabadságban érdemes élni”. Az izraeli újrakezdés Szenes Erzszi írásaiban [“Only in freedom is life worth living”. Starting over in Israel in the writing of Erzszi Szenes]. *Múlt és Jövő*, (2018), 2–3. 151–166.

a new culture, a new community and a new set of values. Erzsi Szenes would have liked to have been recognised as a Hungarian writer, but she had to try to realise this ambition from her location in Czechoslovakia. Having become a member of the literary community of Czechoslovakia, or rather of Slovensko (*Szlovenszókó* in Hungarian), as it was called in the discourse of the time, she found herself, on the one hand, in a community that, being outside Hungary's borders, struggled to maintain its Hungarian culture; at the same time, however, it is important to note that the nature of this community's Hungarian identity and culture differed from those of Horthy's Hungary.⁸⁴ The differences of emphasis in respect of choice of values were closely connected with the changes in areal and political loci. The writers and *littérateurs* who found themselves outside the borders of Hungary proper and under the new régime of Slovensko – among them Pál Szvatkó, Zoltán Fábry, Rezső Peéry, Mihály Tamás, Ernő Sebesi, Piroska Szenes, Dezső Győri, István Darkó, Pál Neubauer, as well as Erzsi Szenes – thought in terms of the creation of a minority Hungarian literature possessed of a distinctive character. Through the border changes – that is to say, by virtue of the fact that the Hungarian community of Czechoslovakia became extraterritorial – the concept of the homeland was revalued and its meaning was modified as a result of its relationship to the nation being transformed.⁸⁵ The concept of “the homeland”, now deprived of its national character, was invested with new content in its location through the metaphorical reinterpretation of space.⁸⁶

Zoltán Fábry, the renowned writer and critic of the age, suggested that although regionality resulted in isolation from (mainstream) Hungarian culture, so that they did not have their own tradition, yet “Slovensko” became the “chief staging post for the transmission of humanity and internationalism of the Hungarian word”.⁸⁷ The work of literary creation counted as a social activity, so that far greater emphasis came to be laid on the depiction of social problems, social inequalities, and hence the ethical dimension of the literary text. Fábry's *vox humana* was the articulation of the ethical imperative of humane steadfastness.⁸⁸ Fábry considered it important to cooperate with progressive European literatures, to translate to and fro between Hungarian and Slovak literature, to ensure one kept one's distance from dilettante national-Christianity, paying more attention to social issues and to the demonstration of democratic values.⁸⁹ The emphasis on values built on social coexistence is virtually self-evident, as the Hungarian community

⁸⁴ See Zsófia Bárczy: *A másság reprezentációja. Magyar regények Szlovenszókón* [The Representation of Otherness. Hungarian Novels in Slovensko]. Nyitra, Nyitra Konstantin Filozófus Egyetem, 2014. 30.

⁸⁵ *Ibid.* 52.

⁸⁶ *Ibid.* 55.

⁸⁷ Lajos Turczel: *Hiányzó fejezetek. Tanulmányok a két világháború közötti csehszlovákiai magyar irodalomról és sajtóról* [Missing Chapters. Studies in the Hungarian Literature and Journalism of Interwar Czechoslovakia]. Bratislava, Madách, 1982. 33–44.

⁸⁸ Éva Gál: *A két világháború közötti csehszlovákiai magyar regény* [The Czechoslovak Hungarian Novel Between the Two World Wars]. Pozsony, AB-ART, 2012. 17.

⁸⁹ *Ibid.*

of Slovensko lived in a multicultural and multiethnic environment: being embedded in a Slovak–Czech–German environment meant that it was inclined to profess and instantiate democratic values and the principle of toleration and openness to the world. “We are the most westerly Hungarians”, avowed Pál Szvatkó.⁹⁰ Part of their self-definition consisted in the awareness of “multicultural Slovensko otherness”, the value of which they tried to have accepted also by the Hungarians of Hungary proper; however, as Zsófia Bárczy has pointed out, by the time they might have succeeded, this value was annihilated by the forces of Slovak fascism that had come to power.⁹¹

Thus, for Erzsi Szenes one kind of doubleness can be interpreted with respect to belonging to the literary community that affects the relationship between centre and periphery. In hindsight it can be seen that belonging to the Czechoslovak literary community expressed a progressive community identity with a democratic set of values, but for contemporaries the Hungarian literature of Slovensko, as a regional variety of Hungarian literature, meant a move to the periphery, with all its (negative) connotations. Thanks not least to the conservative turn in Hungarian literary politics that followed, it was almost impossible for Hungarian writers beyond the borders to be recognised as being of equal standing. As far as *Nyugat*, the most progressive Hungarian cultural journal of the 1920s was concerned, Czechoslovak Hungarian literature did not deserve much attention. Though its influential (co-)editor, the poet Mihály Babits, did publish Czechoslovak authors on its pages, he was not especially interested in their situation, did not review their work, nor did he ever award them the prestigious Baumgarten prize. This situation changed somewhat when the novelist Zsigmond Móricz took over as editor. As a curiosity, however, it is worth noting that Babits did on one occasion make an exception, awarding some money to – as it happens – Erzsi Szenes herself, when she was recovering from a serious illness in the Swiss resort of Davos.⁹²

In this connection it is interesting that Erzsi Szenes’s literary activity is judged by later Slovak Hungarian literature scholars in terms of her being the creative writer in interwar Czechoslovakia “who had, perhaps, the best chance of breaking out of its narrow confines, and becoming known and appreciated in Hungary and even further afield”.⁹³ Looking back, she did achieve recognition in the Hungarian literary world: her lyrical verse published in the 1920s and 1930s (*Selyemgombolyag* [Skein of Silk], *Fehér kendő* [White Kerchief], *Szerelmet és halált énekelek* [Of Love and Death I Sing]) were not merely noticed, but outstanding writers like Ignotus, Miklós Radnóti, Milán Füst and Aladár Komlós wrote excellent reviews of them. Contemporary recognition of her poetry was also provided by the fact that she was anthologised in volumes such

⁹⁰ Cited from Jenő Krammer in Gál (2012): op. cit. 27.

⁹¹ Cf. Bárczy (2014): op. cit. 39.

⁹² Lajos Turczel: Babits Mihály szlovákiai kapcsolatai [Mihály Babits and Slovakia]. In *Tanulmányok és emlékezések* [Studies and Reminiscences]. Bratislava, Madách – Budapest, Európa, 1987. 152–156.

⁹³ The eloquent title of the piece is a quotation from the author: “I am no longer identical with myself...” László Tóth: Nyolc arckép [Eight Portraits]. In *Elfeledett évek. Esszék, cikkek, interjúk* [Forgotten Years. Essays, Articles and Interviews]. Pozsony, Kalligram, 1993. 64–69.

as *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse* [New Anthology. Young Poets' One Hundred Most Beautiful Poems],⁹⁴ and the Italian anthology of Hungarian lyric poetry, *Accordi magiari* (1928), in which she appeared alongside such great poets as Endre Ady, Babits, Dezső Kosztolányi and Gyula Juhász.⁹⁵ She was known, and renowned, not only as a poet, but her shorter prose pieces, too, were regularly included in anthologies of Czechoslovak Hungarian writing.⁹⁶ As she herself pointed out, she was simultaneously a member of the Czechoslovak Masaryk Academy, the Writers' Union of Budapest and the Israelite Hungarian Literary Society (IMIT).⁹⁷ Thus, her presence in the literary public space offers evidence of her position at the meeting point of cultures: she had poems and short stories published in both *Nyugat* (between 1924 and 1929) and the Jewish cultural journal, *Múlt és Jövő* (between 1924 and 1944), as well as a handful of poems in the radical *Szép Szó*, the *IMIT Annual* and Aladár Komlós's Jewish yearbook, *Ararát*.⁹⁸ Her poems and journalism appeared not only in leading journals in Hungary proper; she also contributed regularly to the Czechoslovak Hungarian press, writing for the *Esti Újság* of Pozsony, the *Kassai Napló* of Kassa, the *Prágai Magyar Hírlap* of Prague, as well as *Magyar Újság*, which she also edited. For a few years after the war she had a regular column, *Knihy a Osudy* [Books and Fates], in a Slovak-language weekly, in which she explored themes of persecution and the Shoah.

Multiple cultural bonds, plural forms of identity

The interpretation of the context of Erzsi Szenes's interwar poetry and prose can be considerably nuanced by her feuilletons as witness testimonies involved in recalling past events, which she wrote in Israel from the 1950s onwards. One of the hypotheses of my research is that as a Hungarian Jew in Czechoslovakia, she was able to live with a plural identity; that is to say, she did not have to accept an identity forced upon her by the *Kulturnazion*, which was by definition discriminatory, but rather was able to exploit the simultaneity of her plural cultural bonds. The new cultural environment made possible the transmission of cultural heterogeneity and multiculturalism, the maintenance in interaction of identities, and we find impressions of this in her poetry at this time

⁹⁴ *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse* [New Anthology. Young Poets' One Hundred Most Beautiful Poems]. Budapest, Nyugat-kiadás, 1932.

⁹⁵ The volume appeared with a preface by Aladár Schöpflin and was reissued eight times up to 1941. See Gino Sirola (ed.): *Accordi Magiari*. Trieste, Parnaso, 1928.

⁹⁶ *Inter alia: Hegyvidéki bokréta* [Mountain Bouquet] (1934), *Szlovenszkói magyar elbeszélők* [Hungarian Short Story Writers from Slovensko] (1938), *Szlovenszkói vásár* [Market in Slovensko] (1980). When Erzsi Szenes was working with János Darvas, Dezső Győri and Dezső Vozári at the *Prágai Magyar Hírlap*, they published a volume, *Nyitott könyv. Prágai magyar költők antológiája* [Open Book. Anthology of Prague Hungarian Poets] (Prague, 1930).

⁹⁷ Erzsi Szenes: *A lélek ellenáll* [The Soul Resists]. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1966. 9.

⁹⁸ Erzsi Szenes: *Írjad, csak írjad* [Write, just Write]. *Ararát*, 1942. 30.

and subsequently also in her recollections of this period in her writing in Israel from the 1950s onwards.

Erzsi Szenes was born into a Hungarian Jewish family in Nagymihály; her father Mátyás Singer was a teacher of Hungarian. The family's mother tongue was thus Hungarian, but the Slovak environment made it equally possible for her to employ the Slovak language.⁹⁹ The family also spoke Slovak and German well and, continuing the rabbinical tradition, her father also taught her the Hebrew language when she was a child.¹⁰⁰ The acceptance and profession of her allegiance to a Jewish identity form constituent elements of her interwar texts, too. In the words of Aladár Komlós, she “dares to be Jewish” and at the same time she does not “sever the ties binding her to Hungariandom”,¹⁰¹ in other words, she was able to reconcile assimilation and Jewish consciousness thanks to the fact that the areal and political changes or, to be more precise, the coming into existence of the identity options that evolved in their wake, ensured for the Jews of southern Slovakia conditions different from those enjoyed by the Jews of Hungary. The exclamation of Komlós, since become famous, that: “The truth is, I am Hungarian, as well as Jewish, as well as international!”,¹⁰² seems to have been (briefly) realised precisely in this Czechoslovak environment between 1920 and 1938. Komlós moved from Kassa to Vienna, and then to Budapest in the 1920s. Unlike him, Erzsi Szenes did not resettle in Hungary in the interwar years (though in 1942 she was forced to flee to Budapest), but rather connected with Hungarian and Czechoslovak Hungarian literary forums from her home in southern Slovakia. This double political location defines not only the value system just described (Hungarian literature of Slovensko), but indicates great differences also as regards the self-identification of the Jews and their relationship to the nation. Before reflecting briefly on the history of the Czechoslovak Hungarian Jewry between 1920 and 1938, let us consider the more important changes relevant to our topic that took place in the politics of Hungarian literature.

The topic of double (Hungarian–Jewish) literary allegiance has generated much controversy over the last hundred years. For Hungarian literary historiography, it presents a problem: how, if at all, can we speak of “Jewish” literature and, if we can, how is it to be fitted into the national literary network? József Kiss's journal *A Hét* exemplifies how the reinforcement of the assimilatory contract helps integration into Hungarian national culture, especially literature: citizens and individuals of equal standing take part side by side in the creation of a modern Hungarian literature, that is to say, in the final decades

⁹⁹ In a reminiscence she writes that she spoke Hungarian only with her parents, but Slovak with her playmates. Felszakadó emlék [Fragment of a Memory]. *Új Kelet*, 22 September 1968. 6.

¹⁰⁰ She recalls that in this he was rather less successful.

¹⁰¹ Aladár Komlós: Zsidók a választúton [Jews at the Crossroads]. In *Magyar–zsidó szellemi történet a Reformkortól a Holocaustig. II. Bevezetés a magyar–zsidó irodalomra* [Hungarian Jewish Geistesgeschichte from the Age of Reform to the Holocaust. II. Introduction to Hungarian Jewish Literature]. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 1997. 20.

¹⁰² *Ibid.* 11.

of the nineteenth century this duality or ambivalence does not appear to be an issue.¹⁰³ Petra Török agrees that before the turn of the twentieth century there were no theoretical debates on the question of Hungarian Jewish literature. *Múlt és Jövő*, under the editorship of József Patai, stood for a commitment to the Jewish tradition, while supporting, within Hungarian culture, a “programme of Hungarisation”,¹⁰⁴ that is, it supported the principle of dual allegiance, and urged acceptance of the presence of Hungarian-language Jewish literature as part and parcel of the nation’s literature. János Kőbányai stresses that *Múlt és Jövő* was a novelty with regard to the denominational press, too, in that it strove to create not an inward-looking religious literature but a modern Jewish culture, aspiring to western European cultural achievements in the Hungarian cultural context.¹⁰⁵ The journal made claims that occasioned major debates when it suggested that “art, literature and society have a Jewish reading: they can have not religious (denominational) content, but content, experience, and interpretation that relates to the people as a whole”.¹⁰⁶ From 1919–1920 onwards, however, as the atmosphere grew increasingly nationalistic and discriminatory, Hungarian Jewry was less and less able to stand by the principle of dual allegiance, as cleaving to a collective identity immediately set in train a chain of exclusionary, anti-Semitic attacks, with more and more anti-Jewish declarations in literary criticism emphasising the Jewish character of Hungarian literature.¹⁰⁷ Aladár Komlós, in his famous work *Zsidók a választúton* [Jews at the Crossroads], written in Eperjes [now Prešov, Slovakia] (1921) identifies the consequences of assimilation and dissimilation with fundamental precision: as a Jew “I am ashamed to admit that I am Jew”, because the acceptance of Jews, their emancipation, has been only half achieved, on paper; modern Jewry has lived through excruciating uncertainty, hiding, and shame, for it met with prejudices from the supposedly accepting party.¹⁰⁸ The Jews have made Hungarian culture and the Hungarian language their own, they are deeply involved in the lands

¹⁰³ Tamás Ungvári: Asszimilációs stratégiák [Strategies of Assimilation]. In Petra Török (ed.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar zsidó irodalom létformáiról* [The Boundary and the Bound. Reflections on the Forms of Hungarian Jewish Literature]. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, Yahalom Zsidó Művelődéstörténeti Kutatócsoportja, 1997. 56.

¹⁰⁴ János Kőbányai: *A magyar zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás* [The History of Hungarian Jewish Literature. Blossoming and Eradication]. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2012. 151–152.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.* 157.

¹⁰⁷ Petra Török: A zsidó irodalom értelmezésének fordulópontjai a magyar zsidó sajtóban 1880–1944 között [Turning Points in the Interpretations of Jewish Literature in the Hungarian Jewish Press between 1880 and 1944]. In *A határ és a határolt. Töprengések a magyar zsidó irodalom létformáiról* [The Boundary and the Bound. Reflections on the Forms of Hungarian Jewish Literature]. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, Yahalom Zsidó Művelődéstörténeti Kutatócsoportja, 1997. 142.

¹⁰⁸ Komlós (1997): op. cit. 12. See Aladár Komlós: A zsidó lélek [The Jewish Soul]. In *Magyar–zsidó szellemi történet a Reformkortól a Holocaustig. II. Bevezetés a magyar–zsidó irodalomba* [Hungarian Jewish Geistesgeschichte from the Age of Reform to the Holocaust. II. Introduction to Hungarian Jewish Literature]. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 1997. 38–41.

and the business of the Magyars, writes Komlós, yet having lost and/or given up their Jewish identity the response from the Magyar community was to expel them from the nation. It is the nation that decides about the individual/group, because nationalism can recognise identification with a categorical identity based on ancestry, “whereas it is not certain that you can yourself determine where you belong”. As Komlós puts it: “The age-old dilemma is based on a flawed view. As if it were possible for us to be either only Jews or only Magyars! Because we are both, if not in equal measure”.¹⁰⁹ With the intensification of anti-Semitism Hungarian Jewry became increasingly divided against itself. Being under threat produced several kinds of response, those who experienced a traumatising of identity already, before the Holocaust, showed signs of concealment, suppression, the denial of identity.¹¹⁰ The tragic-ironical realisation of the extreme version of what is known as Jewish self-hatred appears most powerfully in the novels of Béla Zsolt. At the same time, Ferenc Laczó points out that in the 1930s and early 1940s there emerged an identity discourse that concentrated on the attempt to elaborate, primarily, the conditions under which a dual identity might be possible. It is important to add that Aladár Komlós’s initiative – we are thinking mainly of the yearbooks *Libanon*, *Ararát* and *IMIT* – can be seen as a desperate attempt to guide the “banished” in the direction of “solidarity” at the time of dissimulation and terror.¹¹¹ Laczó, in the identities of collective discourse in the *IMIT Yearbooks*’ materials between 1929 and 1943, sees the development of the outlines of five kinds of Hungarian Jewish dual identity: a position on the side of religious Judaism (denominational identity), a hybrid form of double identity (unproblematic coexistence, “hyphenated” identity), an assimilatory accommodation that preserves Jewishness, a folk Hungarian Jewish identity, and a dual identity that asserts the primacy of Hungarian identity.¹¹²

The powerful presence of social discrimination also defined the course of literary historical developments. In Petra Török’s view, by the 1930s Hungarian Jewish literature had split in two, into the literature of those who had assimilated Magyar norms, and into denominational literature which, however, was unable to realise the melding of Jewish themes with a modern formal language.¹¹³ As regards the writers’ self-identification, however, János Kőbányai (like Ferenc Laczó) sees several types of response (stemming from the increase in the level of threat) in addition to attempted denial of identity: Catholicisation; its diametrical opposite, joining Zionism; there were also those in

¹⁰⁹ Ibid. 17.

¹¹⁰ Viktor Karády: Trauma és zsidó identitás [Trauma and Jewish Identity]. In László Márton (ed.): *Zsidó identitás a Holokauszt után* [Jewish Identity after the Holocaust]. Budapest, Bibó István Közéleti Társaság, 2014. 32.

¹¹¹ Ungvári (1997): op. cit. 63.

¹¹² Ferenc Laczó: A magyar zsidó kettős identitás formái. Tudományos szövegek identitásdiskurzusairól [Forms of Hungarian Jewish Dual Identity. On Discourses of Identity in Scholarly Texts]. In Zsuzsanna Hanna Bíró – Péter Tibor Nagy (eds.): *Zsidóság – tradicionalitás és modernitás* [Jewry – Tradition and Modernity]. Budapest, Wesley János Kiadó, 2012. 119–126.

¹¹³ Török (1997): op. cit. 149.

whose work the importance of an allegiance was occasionally emphasised; furthermore, he mentions a group whose double allegiance was emphatic but whose names, as a result of the trauma and careers shattered by the Holocaust, remain unfamiliar. Kőbányai mentions in the latter group the names of Tamás Sári, Ernő Sebesi, Magda Timár – and “Erzsébet Szenes, who after the camps found a home in Israel”.¹¹⁴ Ernő Sebesi, Béla Szabó, Erzsébet Szenes, Piroska Szenes, Imre Forbáth, Sándor Berkó, Illés Kaczér and Pál Neubauer made their name in Hungary proper as authors belonging to the southern Slovak region, members of the Czechoslovak Hungarian literary community. The different social environment also defined how they made their voice heard and the depiction of their relationship to their minority identity. The presence of members of this group in this period of Hungarian literature, thus of Erzsébet Szenes too, represents a distinctive voice, by demonstrating multiple identity and multiculturalism in a positive and progressive way.

There are sociopolitical preconditions to experiencing the fact of belonging to multiple linguistic and cultural traditions, for which the Czechoslovak Republic under the leadership of Masaryk provided opportunities. According to the Slovak historian Yeshayahu Jelinek, since the time the Jews settled in the area of Slovakia (“in the last three centuries”) the problem has been not the definition of ethnic and religious identity (they were clear about that) but the unequivocal nature of national identity. They could choose from among several national affiliations linked to areal identities, meaning German, Hungarian or Slovak assimilation.¹¹⁵ From the point of view of Jewry the fact that in the Czechoslovak Republic being Jewish was recognised as a nationality (what we would now call an ethnic minority – *trans.*) carried enormous weight.¹¹⁶ It is usual to interpret the possibility of the Jewish involvement in the national legal sphere as a matter for Zionism; Jewish national politics in Czechoslovakia was mostly a Zionist enterprise.¹¹⁷ So it was that the National Jewish Council submitted a proposal that Jewry in the newly-created state should have the status of a nationality (i.e. ethnic minority – *trans.*). Also established was the Jewish Party (*Židovská Strana*), which entered parliament in coalition with the

¹¹⁴ János Kőbányai: *Virágzás halál után. A magyar zsidó költészet 150 éve* [Blossoming after Death. 150 Years of Hungarian Jewish Poetry]. *Látó*, 21. (2010), 12; Kőbányai (2012): op. cit. 182.

¹¹⁵ Judit Kovács citing Jelinek. See Judit Kovács: *Az identitás kérdése és paradox volta Gejza Vámoš műveiben* [The Question and the Paradoxical Nature of Identity in the Work of Gejza Vámoš]. Budapest, Wesley János Kiadó, 2004. 11.

¹¹⁶ *Ibid.* 9; Rebekah Klein-Pejšová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington, Indiana University Press, 2015. 35. Tamás Gusztáv Filep, on the other hand, regards “becoming an ethnic minority” as restricting. He claims that, on the one hand, they become second-class citizens, and on the other “when censuses were taken, the Jews of the occupied territories were encouraged, pressured or simply arbitrarily registered as such”. Tamás Gusztáv Filep: *Felvidéki zsidó magyarok a csehszlovákiai magyar közéletben, 1918/19–1938* [Jewish Hungarians of Upper Hungary in Czechoslovak Public Life, 1918/1919–1938]. In Pál Hatós – Attila Novák (eds.): *Kisebbség és többség között. A magyar és a zsidó/izraeli etnikai és kulturális tapasztalatok az elmúlt századokban* [Between Minority and Majority. Hungarian and Jewish/Israeli Ethnic and Cultural Experiences in Past Centuries]. Budapest, Balassi Intézet – L’Harmattan, 2013. 37.

¹¹⁷ Klein-Pejšová (2015): op. cit. 62.

Polish minority and the Czechoslovak Social Democratic party.¹¹⁸ The Czechoslovak Republic, as a *Rechtstaat* under the leadership of Masaryk, “gained considerable international approval by accepting the demands of the National Jewish Council as regards the complete equality of the Jews and the national (i.e. ethnic – *trans.*) minority rights of the Jewish nation”.¹¹⁹ Masaryk stood for tolerance, was proactive against anti-Semitism and encouraged Zionism.¹²⁰ Unlike the Zionist movement in Hungary – which enjoyed the support of only a narrow circle¹²¹ – the Czechoslovak organisation became a force to be reckoned with in identity formation, targeting the training of Jewish youth (e.g. encouraging agricultural work) and the teaching of the Hebrew language, with the goal of creating an independent Jewish state.¹²²

Naturally, the formation of the Jewish state did not happen without conflicts arising as regards social coexistence and from the angle of the state it obviously had political causes, too. Historians of this part of Europe point out that it was quite blatantly the goal of the government to separate the Jews from the Magyars.¹²³ This political act also laid the foundation for a distinctive political version of anti-Semitism within the community: it became intertwined with anti-Hungarian feeling.¹²⁴ Those who declared themselves Hungarians and spoke Hungarian were accused of alienation from the Slovak cause, while those expressing interest in the Slovak or Czechoslovak cause were accused by the Hungarians of disloyalty.¹²⁵ On the other hand, Jewry met with a much more sympathetic identity-choosing possibility, whereby assimilation was not a precondition – on the contrary, several kinds of identity “options” were available: assimilation, dissimilation, Jewish self-determination, or some hybrid form of these. In other words, as Éva Kovács

¹¹⁸ Judit Kovács (2004): op. cit. 9.

¹¹⁹ Klein-Pejšová (2015): op. cit. 35.

¹²⁰ Although blatant anti-Semitism was not permitted in public discourse, the rural anti-Jewish atmosphere and nationalism of the Slovak Catholic society led to anti-Jewish attacks and atrocities. Attila Simon: *Kettős szorításban. A dél-szlovákiai zsidóság Trianon és Auschwitz között* [The Double Constrained. The Jews of Southern Slovakia between Trianon and Auschwitz]. *Fórum: Társadalomtudományi Szemle*, 16. (2014), 4. 4–5.

¹²¹ See on this topic Attila Novák: *Átmenetben. A cionista mozgalom négy éve Magyarországon* [In Transition. Four Years of the Zionist Movement in Hungary]. Budapest, *Múlt és Jövő Kiadó*, 2000; Ferenc Laczó: *Felvilágosult vallás és modern katasztrófa között* [Between Enlightened Religion and Modern Catastrophe]. Budapest, Osiris, 2014. 124.

¹²² Éva Kovács: *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két háború között 1918–1938* [Lopsided Assimilation. The Jews of Kassa between the Two World Wars, 1918–1938]. Somorja, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Dunaszerdahely, Lilium Aurum, 2004. 21.

¹²³ Cf. Éva Kovács (2004): op. cit.; Simon (2014): op. cit.; Filep (2013): op. cit.

¹²⁴ R. J. W. Evans dubs this variant of Slovak anti-Semitism “Magyarophobia”. See R. J. W. Evans: Hungarians, Czechs, and Slovaks: Some Mutual Perceptions, 1900–1950. In Mark Cornwall – R. J. W. Evans (eds.): *Czechoslovakia in a Nationalist and Fascist Europe 1918–1948*. Oxford, Oxford University Press, 2007. 119.

¹²⁵ Simon (2014): op. cit. 6.

put it, in interwar Czechoslovakia instead of being shoehorned into a single, exclusive national identity, it was possible to exist in plural forms of identity.¹²⁶

This context, politically and culturally different from that of Hungary, has enormous significance from the point of view of dual identification, too. On the one hand, it is true that a small part of the Jewry of southern Slovakia, liberated from the Hungarian political nation, retained its Hungarian identity despite Czech/Slovak pressure and fulfilled a crucial role in maintaining Hungarian culture and in oppositional politics;¹²⁷ on the other hand, however, as regards its Jewish identity, it was able to choose between national and other denominational varieties.

Cultural diversity in the writings of Erzsi Szenes

In Erzsi Szenes's interwar poetry and in her feuilletons and short stories written in Israel, indications of dual (multiple) cultural bonds, the fact of belonging to several traditions, are simultaneously present and obtain their meaning in the socio-cultural context outlined above. Unlike in the work of writers in Hungary proper, the duality in her case becomes an indivisible unity by virtue of the fact that within this duality (multiple identification) several kinds of identity-content can become significant. That is, we must count on, rather, an identity that is dynamic and continuously in the course of formation and interaction, which depends precisely on that particular political and literary context of a way of life, on those social interactions which define the position and manner of articulation of those taking part in the dialogue. Thus the emphasis on a particular model of identity – denominational, Zionist, or Hungarian cultural, European (cosmopolitan), Hungarian–Slovak – changes depending on the context. I would like to offer a few examples of the realisation of these identity options.

Szenes, as already noted by László Tóth, “thought throughout in terms of the unity of Hungarian literature and Europe”.¹²⁸ The retrospective pieces that appeared in *Új Kelet* unambiguously suggest that it is difficult or even impossible to tie down a Hungarian writer living in interwar Czechoslovakia to a single identity, not only because their multiple identity derived from the fact that they belonged to a “multi-author” society, but equally because this culture made it possible for him/her to be constantly *en route*, both physically and symbolically (European identity, cosmopolitanism). The Czechoslovak democratic framework offered Szenes further opportunities, in particular the preconditions for developing a cosmopolitan attitude: Szenes, who by this time was fluent in four or five foreign languages, was constantly *en route* as a journalist between Prague, Berlin, Paris, Budapest and Florence, building links, watching with a sharp eye the intellectual movements and the technical advances of the age, participating in cultural events, and – above all – writing. It was in particular the open nature of Prague

¹²⁶ Éva Kovács (2004): op. cit.

¹²⁷ Filep (2013): op. cit. 39.

¹²⁸ Tóth (1993): op. cit. 65.

Hungarian life that she chronicled, exploiting its positive aspects, the possibility of a high degree of reflexivity formed through cultural encounters.¹²⁹

If we consider her poetry, we can see that it fits well into the experiments in lyrical poetry that began in the 1920s and develops a distinctive female voice. This personal, distinctive voice did not, however, simply evolve alongside initiatives in the modern lyric (dialogic verse forms that address the self); rather, Jewish biblical, ritual and literary traditions become an organic part of self-definition and self-expression in her poetry. In my view, the development of her own voice (her poetic identity) in the form of a modern poetic language relies on a Jewish tradition that is no mere stylistic feature. She often adjusts her themes – chiefly: love, relations between men and women, loneliness, resignation, life and death – and their modern elaboration to biblical imagery and content, but her formal world, too, is biblical: she wrote in a free verse that built upon the rhythms of thought. Rhythms of thought, realised by the structuring of the rhythm of the poem in terms of thought and language units, and images, can of course also be interpreted as an avantgarde influence; in this poetic oeuvre it represents not only modern progressivity but also, in equal measure, traditional biblical motifs. Nonetheless, the religious metaphors and form worlds appear as constitutive elements of the poems in a modern linguistic environment wherein the lyrical “I” confronts the experience of living an alien and outcast existence, and the feminine subjectivity of the “female” speaker articulates, through the language of the poem, a discursive position that constitutes a refutation of the patriarchal norm.

Szenes’s poetry was interpreted in a similar way by literary audiences in both Hungary and by Czechoslovak Hungarian readers, but it is important to note that in the evaluation of its characteristic features there are different emphases. In the reception of her interwar poetry we can see that it is chiefly the feminine “nature” of the utterance, “the self-expression of womanliness” that is seen as constitutive of her poems, emphasising the striking formal feature of the free verse built upon rhythms of thought, and it is everywhere evident that a poet with a voice of her own is being praised. Zoltán Fábry’s praise for Szenes is unequivocal, but for him what is important is her embeddedness in the literature of Slovensko.¹³⁰ She also received succour from reviewers in Hungary: among those who wrote positively about her poetry in *Nyugat* were Miklós Radnóti, Milán Füst, Aladár Komlós and Ignótus.¹³¹ It is noteworthy, though, that a typical feature

¹²⁹ Erzsí Szenes: A prágai magyar szigetről [On Prague’s Hungarian Island]. *Prágai Magyar Hírlap*, 10 August 1930. 10.

¹³⁰ Zoltán Fábry: Nőíró Szlovenszón [A female writer from Slovensko]. In *Kúria, kvaterka, kultúra. Adalékok a csehszlovákiai magyar kultúra első fejezetéhez (1918–1938)* [House in the Country, a Drink and a Chat, Culture. Contributions to the First Chapter of Czechoslovak Hungarian Culture]. Bratislava, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry – Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1964. 61–65.

¹³¹ A selection from the reviews: Aladár Komlós: Magyar költészet Szlovenszón [Hungarian Poetry in Slovensko]. *Nyugat*, (1926), 17; Ignótus: Vers és verselés. Nevojtina 3 [Poetry and the writing of poetry. Nevojtina 3]. *Nyugat*, (1926), 18; Ignótus: Szenes Erzsí: Fehér kendő [Erzsí Szenes: White Kerchief]. *Nyugat*, (1927), 22; Milán Füst: Szenes Erzsí: Fehér kendő [Erzsí Szenes: White Kerchief].

of her lyric verse, its reliance on the network of biblical references, is mentioned only by reviewers in Czechoslovakia, while in Hungarian criticism, her allusions to Jewish tradition are downplayed. Zoltán Fábry is able to characterise her poem *Oly messze vagy* [You are so far away] (from *Fehér kendő* [White Kerchief]) as “true love lyric that manifests a Jewish biblical simplicity and rejects sentimentalism”, and he writes more generally about her poems as being “in a weighty, biblical language”.¹³² Sándor Csanda, another Czechoslovak literary historian, writing in the 1960s, characterises her poetry as follows: “In it may be found several basic motifs of her later, mature poetry: the Jewish mysticism of the Old Testament, a lachrymose view of life that inclines to the tragic, an abundance of poetic similes connected to nature, etc.”.¹³³ By contrast, from Hungary Ignotus alludes merely to the fact that “the differences in the weight of her words acquires the savour of a form of versification, an example that sets the standard for the free rhythm of the poetryless poem”,¹³⁴ nor does Komlós mention Old Testament parallels, referring only metaphorically and indirectly to this connection.¹³⁵

In Szenes’s poems we can see her allegiance to Jewish linguistic and literary tradition in the evocation of themes and images such as marriage and bridehood in Jewish ritual which, though she has become alienated from it, in terms of the issue of observing the law (in accordance with Jewish tradition) remains fundamental. Divergence, indeed alienation from the patriarchal model, the rejection of marriage, and the consequences of resignation are themes in several of her poems, e.g. *Ó Mennyasszony!* [Oh, Bride!] and *Nem fáj nekem* [It Does Not Pain Me]. The opening lines of the latter poem – *The orange blossom wreath on the girls’ brow does not pain me, / I shower them with raisins, / As I do the bridegrooms in the temple before the wedding, / In accordance with my ancestors’ faith* – suggest a distancing from the patriarchy of marriage, from the female role sanctified by Jewish ritual.¹³⁶ Her poem *A férfî szó* [The Male Word],¹³⁷ which appeared in *Nyugat* in 1927 (and was collected in her volume *Fehér kendő* [White Kerchief]) is

Nyugat, (1927), 22; Miklós Radnóti. Szenes Erzsi új versei [Erzsi Szenes’s New Poems]. *Nyugat*, (1936), 6; Ilona Görög: Szenes Erzsi költeményei [The Poems of Erzsi Szenes]. *Szép Szó*, (1936), I. 190; Aladár Komlós: Irodalmi Napló. Szerelmet és halált énekelek [Literary Diary. Of Love and Death I Sing]. *A Toll*, (1936). 104–106; Magda Gálos. Szerelmet és halált énekelek [Of Love and Death I Sing]. *Magyar Könyvbarátok Diáriuma*, (1936). 144; Viktor Egri: Szerelmet és halált énekelek [Of Love and Death I Sing]. *Magyar Írás*, (1936), 5. 108–109.

¹³² Zoltán Fábry: Szenes Erzsi verse [Erzsi Szenes’s Poem]. In *Fábry Zoltán. Összegyűjtött írásai 2. Válogatta, összeállította Fonód Zoltán/Fábry Zoltán* [Collected Works 2. Compiled and edited by Zoltán Fonód/Zoltán Fábry]. Bratislava, Madách Kiadó – Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1981. 256–257.

¹³³ Sándor Csanda: Szenes Erzsi költészete [Erzsi Szenes’s Poetry]. *A Hét*, 12. (1967), 9. 12.

¹³⁴ Ignotus (1926): op. cit. 464.

¹³⁵ Cf. Komlós (1936): op. cit.; Aladár Komlós: *Kritikus számadás* [A Critical Accounting]. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1977. 279–281.

¹³⁶ Erzsi Szenes: *Szerelmet és halált énekelek* [Of Love and Death I Sing]. Budapest, Franklin, 1936. 58.

¹³⁷ Collected in Erzsi Szenes: *Fehér kendő* [White Kerchief]. Kassa, Genius, 1927. 57.

characterised by the presence of the duality of modernity and dependence on religious tradition, and what is distinctive about it is the prospect of achieving a distinctive female voice of her own through positing a relationship to paternalistic tradition via language and culture. One of the important metaphors of the poem, “the temple there, in Jerusalem”, the timelessness of the word of God the father, appeals to an unequivocally biblical and folk tradition, taking Jewish religious memory, both in form and image, as its starting point.

In the texts written after the Shoah, the feuillets as testimonies and short stories composed in Israel in the second half of her career, we can discern the topoi of identity loss and the attempts to reconfigure multiple allegiances. These writings are memorial texts, in which reflections linked to Jewish tradition and identification and the rewriting of the past come to the fore, in which witness, mourning the dead and memories of the lost home, too, are emphasised. In these decades she tries to evoke the past, partly on the basis of such manuscripts as remained and partly from memory, and as a witness she wishes to immortalise the life of a lost world and its inhabitants: she evokes the world of the destroyed Jews of Nagymihály, her family, the life of which she, too, has been deprived. In several pieces (*Emlékezés a nagymihályi zsidókra* [Remembering the Jews of Nagymihály], *Az én kis városom* [Little Town of Mine]), she summons memories of Czechoslovakia’s fledging Zionism. Many are preparing, and leaving for, Eretz, she writes: “Even before the regime change the faint light of the desire for the ancient land was burning, but almost immediately after the change occurred, as if fed by a thousand flames, it suddenly flared into a blazing torch”.¹³⁸ The works of Herzl and Nordau were widely read, and lectures were held by such luminaries as Max Brod, Avigdor Hameiri, József Patai and Péter Újvári. “Hameiri twice visited Nagymihály”, she writes. “I introduced his first lecture. He was celebrated like some royal envoy from David’s city, Jerusalem (...).” She herself gave a lecture on Zionism before the Second World War in Florence,¹³⁹ in March 1944 she was awarded a Goldberger Prize alongside the writer Károly Pap. She had a special interest in the Jewish culture of Prague: several of her pieces are about Prague’s Jewish cemetery, and she mentions that before the war she was awarded a year-long journalist scholarship by the city of Prague for her Jewish-themed writing about the city.¹⁴⁰

In the collection *Van hazám* [I Have a Homeland], the novella *Apám fája* [My Father’s Trees] is perhaps one of Szenes’s most beautiful.¹⁴¹ In this reminiscence, biblical and religious tradition and remembrance of the population’s Zionist efforts are interwoven with those of her own family, and are superscribed upon the Israeli present; that is to say,

¹³⁸ Erzszi Szenes: *Az én kis városom* [My Little City]. *Új Kelet*, 13 October 1968. 12.

¹³⁹ Erzszi Szenes: *A héber nyelv rajongói a világirodalomban* [Enthusiasts of the Hebrew Language in World Literature]. *Új Kelet*, 29 September 1961. 5.

¹⁴⁰ Erzszi Szenes: *A prágai zsidó temető* [Prague’s Jewish Cemetery]. *Új Kelet*, 3 February 1962. 11; Erzszi Szenes: *A prágai régi zsidó temető a magyar költészetben* [Prague’s Old Jewish Cemetery in Hungarian Poetry]. *Új Kelet*, 30 June 1967. 6.

¹⁴¹ According to the table of contents in *Van hazám* [I Have a Homeland], it was awarded the literary prize of the United Hungarian Jews of America.

past and present meld into one and the scene that is evoked is simultaneously biblical and contemporary, both linked to the world and time of the galut. The central metaphor of the text is the soil and the tree, which intertwines with its meaning in Jewish religious tradition and Zionism. Szenes's narrator brings to life how the renewal of Zionism launched a movement in Czechoslovakia linked to the settlement of Palestine: trees were bought and planted in what was later to become the soil of Israel. For the Jewish National Fund had advertised, decades before the formation of Israel, a programme of forestation through land purchase, and the Jewish settlers tried to achieve the transformation of the soil through afforestation. It was part of the Szenes family tradition to plant trees in people's names in Palestine; according to the narrator, the father would send the trees ahead, making the habitation of the land possible, and thus linked the memory of the family to the soil of Israel. In Jewish tradition trees also play the role of memorials: when the name of a person or group is given to a forest, the names of the dead become attached to the soil, linking past and present to each other.¹⁴² The trees addressed in the text, however, become living memorials, mourning the victims of the Shoah as well: the trees dispatched in advance by the father create a link with the galut past, the memory of the murdered, and the homeland, and symbolically aided arrival and settlement in the land of Israel.

For Erzsi Szenes the fact of belonging to Hungarian culture – her Hungarian and European identity – continued to be important in Israel, too. When describing her father's library, she recalls how it comprised, in equal measure, Hebrew rarities, works with copper engravings, Bibles, haggadas, Zionist works, and also the works of Schiller, Goethe, Storm, Keller, Shakespeare, the Hungarian poets Dániel Berzsenyi and János Vajda, as well as the Hungarian classics. Szenes herself enriched the library with more recent Hungarian literature that she had to smuggle across border: the works of Endre Ady, Attila József, Gyula Illyés and István Vas.¹⁴³ Several articles bear witness to her love of Hungarian literature and poetry; she is particularly interested in the Jewish links of European and Hungarian writers, and after the Shoah, an important theme of her work is who did (and did not do) what during that period,¹⁴⁴ and she bears witness to the Hungarian Jewish martyr writers. In an article devoted to the memory of Zoltán Fábry (mentioned earlier), *Hódolat Fábry Zoltánnak* [Homage à Zoltán Fábry], she considers him not only an outstanding figure of contemporary antifascist literature, but also a champion of humanity, who “even in the darkest days of Hitler”, “fought uncompromisingly against anti-Semitism”.¹⁴⁵ She writes about Mór Jókai, József Kiss, Frigyes Karinthy and Ferenc Molnár, as well as Dezső Kosztolányi and János Arany,

¹⁴² Esther Benbassa, Jean-Christopher Atthias: *Izrael – föld és szentség* [Israel – Land and Sanctity]. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2008. 135.

¹⁴³ Erzsi Szenes: A könyvtár [The Library]. *Új Kelet*, 13 September 1968. 4.

¹⁴⁴ Erzsi Szenes: Magyar írók a vészkorszakban [Hungarian Writers in the Holocaust]. *Új Kelet*, 9 March 1962. 13; Erzsi Szenes: Szlovák írók a vészkorszakban [Slovak Writers in the Holocaust]. *Új Kelet*, 30 March 1962. 6.

¹⁴⁵ Erzsi Szenes: *Hódolat Fábry Zoltánnak* [Homage à Zoltán Fábry]. *Új Kelet*, 12 July 1968. 13.

but also has a fine piece on the Hungarian author, Margit Kaffka. Kaffka visited Berlin in 1911, and on her way home spent two days in Prague. This was when she wrote her cycle *Város* [City], which includes her poem about the city's Jewish cemetery invoking rabbi Löw, a work that she considers, even bearing in mind József Kiss's poem on the same topic, a unique, special contribution to the corpus of Hungarian poetry.¹⁴⁶ The poet Attila József frequently crops up in her memories, and several of her interwar poems show an intertextual relationship with his poetry. A propos of this, a minor episode is worth mentioning: in 1930, Erzszi Szenes organised a concert in Budapest's Academy of Music for a Czechoslovak children's choir (Bakule). Over a few afternoons in the Café Japán, she prepared rough translations of Czech and Slovak folksongs for Attila József. When in the 1960s, the publishing house of the Hungarian Academy published the latter's complete works in four volumes, it was Erzszi Szenes who retrieved those translations of Czech and Slovak folksongs and ensured they had a place in the volume devoted to his translations.¹⁴⁷ In the 1960s, the number of writings "processing the past" multiply, and she returns repeatedly to the life of the destroyed Jewish communities of Nagymihály, as well as writing about the years of persecution and the concentration camps.

As regards certain aspects of Czechoslovak/Slovak Hungarian Jewish minority existence, the poems she composed in the 1920s and 1930s are a rich and fruitful source, but – branded a Jew – her life was at risk, first in Slovakia and then, from the end of 1942, in Hungary, and she suffered atrocities because of her origins, becoming a victim of the Shoah. When the Masaryk era ended in 1938 with the coming to power, as the Nazi Germany's puppet state, of Hlinka's party, the fate of the Jews in Slovakia was immediately sealed: the elimination of the Jews from the majority population was carried out through a radical anti-Semitic programme. Szenes wrote a diary in the Nagymihály ghetto between 1939 and 1942, which forms the basis of her book *A lélek ellenáll* [The Soul Resists], published in Hungary in 1966. With the publication of the diary, she became one of the representatives, indeed diplomats, of the processing of the past that began in the 1960s and of the short-lived period of Israeli–Hungarian cooperation that blossomed at this time. Compared with the writings that appeared in *Új Kelet* and the short prose of *Van hazám* [I Have a Homeland] (1956, 1959), in which the self-reflexive memories are interpreted through the prism of the Israeli present, *A lélek ellenáll* [The Soul Resists], is emphatically addressed to a Hungarian audience in Hungary. In the diaries, her Hungarian cultural identity emphasises the fact that she belongs to the Hungarian community: the flow of the writing is determined by literary-linguistic elements belonging to her Hungarian–European cultural identity, while the confrontation with exclusion and death necessarily shape the formation of her identity as a traumatised Jew. The diary can be seen as a form of resistance through the written word. It emerges from the text that in the ghetto she read European and Hungarian writers in order to try to spiritually and intellectually survive the ordeal. But she also records that: "Our friends and contemporaries, almost

¹⁴⁶ Szenes (1967): op. cit. 6.

¹⁴⁷ Miklós Szabolcsi found a copy of the concert programme at Bence Szabolcsi's – after searching for two years. In Erzszi Szenes: Visszfényben [Reflected Light]. *Új Kelet*, 22 October 1971. 14.

without exception, sold us downriver. But at least: if only they remained silent, yet they speak; if only they did not pick up a pen, yet they do”.¹⁴⁸ Her diary tells us that, under the increasing pressure of Slovak fascism, she experiences stigmatisation and exclusion, and also because of the distinctive political situation, a double ostracism that afflicted her as a Hungarian Jew. “Jewish and Hungarian: to be one is a sin, to be the other, too, is a sin, and greatest sin is to be both together.”¹⁴⁹ Another reason her situation is distinctive is that with her literary and scholarly work she truly served Slovak Hungarian culture in a context that made Hungarian culture all but impossible. “If the Jews of this city did not speak Hungarian”, she writes, “it would hardly be possible to hear any Hungarian at all. Jews are now repeatedly forbidden to speak Hungarian, but this is done in vain [...]. Aryans no longer greet Jews in the street gladly, if at all. Some people, when they are on their own, and not in company, greet us as they did of old, and do so humbly, as if begging our pardon, but when there are several of them together, their obvious fear of one another makes them look away or look through us. To my father, who taught Hungarian here once and brought up two or three generations, even those in G-uniform (the Guardists) generally say hello, of course, only when no one else is watching, and my father always responds as of old: Hello, my dear boy.”¹⁵⁰ As one persecuted for her Hungarianness and her Jewishness, she expects the Hungarians’ help in 1941, but she already knows: “[...] with every nerve and sinew I am bound to a world, to a community, that does not want to know about me”. And this is precisely what makes her fate even more tragic, if possible: in the end it is the Hungarian state, as a collaborator with the Nazi prosecutors of genocide, that ensures she gets into the clutches of the SS on 21 March 1944.

The book published in Budapest aimed to claim the interest of the Hungarian public: she wanted to demonstrate that she belonged to Hungarian culture, that she had been excluded from it, that she had been the persecuted, and to signal her own literary past. Numerous reviews of the diary appeared in 1966–1967; most of them considered it important to highlight those elements of it which reinforced the writer’s Hungarian identity. “Someone who clings so tightly to European and Hungarian literature, who seeks from it strength and support with so much hope, someone who even in mortal danger buries herself in Hungarian folktales, reads the letters of János Arany and Mihály Tompa, enthuses about Arany’s Toldi trilogy, and calls for help from those who believed in civilization’s powers: Martin du Guard, Mihály Babits, Dezső Kosztolányi, Attila József, and Marcell Benedek, someone like this offers edifying proof of where she belongs, defying the currents of the age.”¹⁵¹ András Mezei also stressed that even in the shadow of the extermination camps, her thoughts “constantly revolve around the Hungarians: My homeland”.¹⁵² At the same time as the publication of the book, Erzsi Szenes reappeared on the Hungarian literary and cultural scene: at the invitation of

¹⁴⁸ Szenes (1966): op. cit. 38.

¹⁴⁹ Ibid. 316.

¹⁵⁰ Ibid. 178.

¹⁵¹ István Ágh: Szenes Erzsi: A lélek ellenáll [Erzsi Szenes: The Soul Resists]. *Új Írás*, (1967), 1. 123.

¹⁵² András Mezei: A lélek ellenáll [The Soul Resists]. *Élet és Irodalom*, 17 September 1966. 4.

the poet Ferenc Juhász she visited Hungary in 1966 and was guest of honour on that year's Day of the Book.¹⁵³ Endre Illés, the managing director of Szépirodalmi Kiadó, contracted her volume of poetry *Selyemgombolyag* [Skein of Silk], originally published in 1926, for republication.¹⁵⁴ She was interviewed by several newspapers and on radio, as well as making an appearance on the stage of the University Theatre. According to Ágnes Fedor, Erzszi Szenes's diary can be seen as that of a Hungarian Anne Frank, with the difference that it was written by an adult who, by something verging on a miracle, managed to survive and "bear witness to her experiences".¹⁵⁵ In interviews at the time Szenes spoke of being a witness in the Eichmann trial¹⁵⁶ and at the trial of Hunsche and Krumej in Frankfurt in 1964, for she was on the transport that was called back from the border by Horthy, but which, as she put it, on Eichmann's orders, was slid over the border for a second time by the SS. Her public appearances in Hungary were also important because in her person she embodied the representation of the Hungarian Jewish historical past, and she tried to contribute to processing that past by reformulating the traumatised nature, history and literary-cultural definitions of Hungarian Jewish identity from the perspective of Israeli Hungarian Jewish identity.

According to Szilvia Peremiczky, "because Hungarian Jewry's protracted struggle for emancipation appeared for a long time to have been an incontrovertible success", Zionism could not appear as a force within Hungarian literature, while after the Shoah double identity could not become dominant for political reasons.¹⁵⁷ On the contrary, the Hungarian Jewry of interwar Czechoslovakia, which kept alive both Hungarian language and culture in an environment that was antipathetic to Hungarian, was at the same time able to maintain and strengthen both its religious and its minority identity. Between 1920 and 1938, the Hungarian Jewish writers who lived in a multicultural and multiethnic environment were able to identify with a freer, more open, plural set of forms of identity, signs of which are also evident in their writing. This is why it is possible for us to discern in Erzszi Szenes's poetry, prose and situation as a whole, a positive relationship to Jewish identity: because in the Czech/Slovak multicultural social environment she did not have to deny either Jewish or Hungarian tradition. It is also worth noting that in her poetry the relationship to Jewish tradition is interrogated along the fault line of female identity and compared to her experience of modernity. For the writer seeking, after the persecutions, a new home and homeland in Israel, the experience of belonging to a dual (multiple) culture(s) was also crucial, but what remains definitive – because of its unprocessable nature – is the fundamental experience of a life broken in two by the Shoah.

¹⁵³ Szenes (1966): op. cit.

¹⁵⁴ See [Anonymously]: Szenes Erzszi további sikerei Budapesten [Erzszi Szenes's successes in Budapest continue]. *Új Kelet*, 24 June 1966. 7; Pál Benedek: Szenes Erzszi halálára [On the death of Erzszi Szenes]. *Új Kelet*, (1981) April. 2.

¹⁵⁵ Ágnes Fedor: Egy elásott napló sorsa. Szenes Erzsébet beszél „A lélek ellenáll” című könyvéről [The fate of a buried diary. Erzsébet Szenes on her book “The Soul Resists”]. *Magyar Nemzet*, 25 May 1966. 4.

¹⁵⁶ Her testimony at the Eichmann trial (25 May 1962) is available online on the homepage of Jewishgen (Museum of Jewish Heritage, New York) <https://kehilalinks.jewishgen.org/Michalovce/documents/Testimony-of-Erzszi-Elisheva-Szenes.pdf>

¹⁵⁷ Szilvia Peremiczky: *Jeruzsálem a magyar irodalomban* [Jerusalem in Hungarian Literature]. Budapest, Gondolat, 2012. 200.

József Gréda, writing in *Új Kelet*, recalls Erzszi Szenes thus: “Of the many Hungarian Jewish writers and journalists who appeared on the pages of Nyugat, she was the one whom it is not because of her origins, but because of her passionate concerns and bonds of sympathy, that we can call a Hungarian Jewish artist [...], who always shouldered what is tough about Hungarian Jewish fate”.

Bibliography

Szenes Erzszi's works

Fehér kendő. Kassa, Genius, 1927.

A prágai magyar szigetről. *Prágai Magyar Hírlap*, 1930. augusztus 10. 10.

Szerelmet és halált énekelek. Budapest, Franklin, 1936.

Írjad, csak írjad. In *Ararát. Magyar zsidó évkönyv az 1944. évre*. Budapest, Országos Izr. Leányárvaház, 1944.

A héber nyelv rajongói a világirodalomban. *Új Kelet*, 1961. szeptember 29. 5.

A prágai zsidó temető. *Új Kelet*, 1962a. február 3. 11.

Magyar írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962b. március 9. 13.

Szlovák írók a vészkorszakban. *Új Kelet*, 1962c. március 30. 6.

A lélek ellenáll. Budapest, Szépirodalmi, 1966.

A prágai régi zsidó temető a magyar költészetben. *Új Kelet*, 1967. június 30. 6.

Hódolat Fábry Zoltánnak. *Új Kelet*, 1968a. július 12. 13.

A könyvtár. *Új Kelet*, 1968b. szeptember 13. 4.

Felszakadó emlék. *Új Kelet*, 1968c. szeptember 22. 6.

Az én kis városom. *Új Kelet*, 1968d. október 13. 12.

Kései sirató. *Új Kelet*, 1970. szeptember 18. 14.

Visszfényben. *Új Kelet*, 1971. október 22. 14.

Secondary literature

Accordi Magiari. Tr. Gino Sirola. Trieste, Parnaso, 1928.

Ágh István: Szenes Erzszi: A lélek ellenáll. *Új Írás*, (1967), 1. 123.

Babits Mihály (ed.): *Új Anthologia. Fiatal költők 100 legszebb verse*. Budapest, Nyugat, 1932.

Bárczy Zsófia: *A másság reprezentációja. Magyar regények Szlovenszón*. Nyitra, Konstantin Filozófus Egyetem, 2014.

Benbassa, Esther – Jean-Christopher Atthias: *Izrael – föld és szentség*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2008.

Benedek Pál: Szenes Erzszi halálára. *Új Kelet*, 1981. IV. 21. 2.

Csanda Sándor: Szenes Erzszi költészete. *A Hét*, 12. (1967), 9. 11–12.

Egri Viktor: Szenes Erzszi: Szerelmet és halált énekelek. *Magyar Írás*, 5. (1936), 5. 108–109.

Evans, R. J. W.: Hungarians, Czechs, and Slovaks. Some Mutual Perceptions 1900–1950. In Mark Cornwall – R. J. W. Evans (eds.): *Czechoslovakia in a Nationalist and Fascist Europe 1918–1948*. New York, Oxford University Press, 2007.

Komlós Aladár: Magyar költészet Szlovenszón. *Nyugat*, 19. (1926), 17.

- Fábrzy Zoltán: Nőíró Szlovenszón. In Fábrzy Zoltán: *Kúria, kvaterka, kultúra. Adalékok a csehszlovákiai magyar kultúra első fejezetéhez (1918–1938)*. Pozsony–Budapest, Slov. vyd. krásnej lit. – Szépirodalmi, 1964. 61–65.
- Fábrzy Zoltán: Szenes Erzsí versei. In Fábrzy Zoltán: *Összegyűjtött írásai 2.* (Ed.: Fonód Zoltán.) Pozsony–Budapest, Madách–Szépirodalmi, 1981. 256–257.
- F[edor] Á[gnes]: Egy elásott napló sorsa. Szenes Erzsébet beszél „A lélek ellenáll” című könyvéről. *Magyar Nemzet*, 1966. május 25. 4.
- Filep Tamás Gusztáv: Felvidéki zsidó magyarok a csehszlovákiai magyar közéletben 1918/19–1938. In Hatos Pál – Novák Attila (szerk.): *Kisebbség és többség között. A magyar és a zsidó/izraeli etnikai és kulturális tapasztalatok az elmúlt századokban*. Budapest, Balassi Intézet – L’Harmattan, 2013.
- Füst Milán: Szenes Erzsí: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.
- Gál Éva: *A két világháború közötti csehszlovákiai magyar regény*. Pozsony, AB-ART, 2012. 17.
- Gálos Magda: Szerelmet és halált énekelek. *Magyar Könyvbarátok Diáriuma*, 4. (1936), 5–6. 144.
- Görög Ilona: Szenes Erzsí költeményei. *Szép Szó*, 1. (1936), 2. 190.
- Gréda József: Szenes Erzsí emléke áldás. *Új Kelet*, 1981. április 24. 7.
- Hall, Stuart: The Question of Cultural Identity. In Stuart Hall – Paul Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1996. 274–323.
- Ignotus: Vers és verselés. Neovojtina 3. *Nyugat*, 19. (1926), 18.
- Ignotus: Szenes Erzsí: Fehér kendő. *Nyugat*, 20. (1927), 22.
- Jablonczay Tímea: Megtalált (?) identitás. Szenes Erzsí: A lélek ellenáll. In Dobos István – Bene Sándor (eds.): *A magyarságtudományok önértelmezései. A doktoriskolák II. nemzetközi konferenciája*. Budapest, 2008. augusztus 22–24. Budapest, Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2009.
- Jablonczay Tímea: Marginalizáltság és határkezelés. Az identitás kereszteződései Szenes Erzsínél. *Társadalmi Nemek Tudománya. Interdiszciplináris eFolyóirat*, (2014a), 2. 18–36.
- Jablonczay Tímea: Nagymihálytól Jeruzsálemig. Az újrafelfedezett író: Szenes Erzsí. *Szombat*, (2014b), 3. 30–34.
- Jablonczay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni”. Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsí írásaiban. *Múlt és Jövő*, (2018a), 2–3. 151–166.
- Jablonczay Tímea: Száműzetés, melankólia, a nyelv idegensége Szenes Erzsí költészetében. *Irodalmi Szemle*, 2018b. május 6. Online: <https://irodalmiszemle.sk/2018/05/11296/>
- Karáy Viktor: Trauma és zsidó identitás. In Márton László (ed.): *Zsidó identitás a Holokauszt után*. Budapest, Bibó István Közéleti Társaság – Pallas Páholy, 2014.
- Klein-Pejsová, Rebekah: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2015.
- Komlós Aladár: Irodalmi Napló. Szerelmet és halált énekelek. *A Toll*, (1936). 104–106.
- Komlós Aladár: *Kritikus számadás*. Budapest, Szépirodalmi, 1977.
- Komlós Aladár: A zsidó lélek. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba*. (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997a. 38–41.
- Komlós Aladár: Zsidók válaszáron. In Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig. II. Bevezetés a magyar-zsidó irodalomba*. (Szerk. Kőbányai János – Kiss József.) Budapest, Múlt és Jövő, 1997b. 11–26.
- Kovács Éva: *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két háború között, 1918–1938*. Somorja–Dunaszerdahely, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum, 2004a.

- Kovács Judit: *Az identitás kérdése és paradox volta Gejza Vámoš műveiben*. Budapest, Wesley János Kiadó, 2004b.
- Kőbányai János: Virágzás halál után. A magyar zsidó költészet 150 éve. *Látó*, (2010), 12. Online: <http://epa.oszk.hu/00300/00384/00088/1857.htm>
- Kőbányai János: *A magyar-zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás*. Budapest, Múlt és Jövő, 2012.
- Laczó Ferenc: *Felvilágosult vallás és modern katasztrófa között*. Budapest, Osiris, 2014.
- Malinák Judit: A személyes identitás létrejötte a médiakultúra globalizálódásának kontextusában. *Jel-kép*, (2005), 1. 21–36.
- Mezei András: A lélek ellenáll. *Élet és Irodalom*, 10. (1966) 38. 4.
- N. n.: Szécsényi Erzsébet további sikerei Budapesten. *Új Kelet*, 1966. június 24. 7.
- Novák Attila: *Átmenetben. A cionista mozgalom négy éve Magyarországon*. Budapest, Múlt és Jövő, 2000.
- Peremiczky Szilvia: *Jeruzsálem a magyar irodalomban*. Budapest, Gondolat, 2012. 200.
- Radnóti Miklós: Szécsényi Erzsébet új versei. *Nyugat*, 29. (1936), 6.
- Ricoeur, Paul: A narratív azonosság. Ford. Seregi Tamás. In László János – Thomka Beáta (eds.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia*. Budapest, Kijárat, 2001. 15–25.
- Simon Attila: Kettős szorításban. A dél-szlovákiai zsidóság Trianon és Auschwitz között. *Fórum. Társadalomtudományi Szemle*, 16. (2014), 4. 3–15.
- Tengelyi László: Élettörténet és sorseseemény. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Tóth László: Nyolc arckép. In Tóth László: *Elfeledett évek. Esszék, cikkek, interjúk*. Pozsony, Kalligram, 1993. 64–69.
- Török Petra: A zsidó irodalom értelmezésének fordulópontjai a magyar zsidó sajtóban 1880–1944 között. In Török Petra (ed.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997.
- Turczel Lajos: *Hiányzó fejezetek. Tanulmányok a két világháború közötti csehszlovákiai magyar irodalomról és sajtóról*. Pozsony, Madách, 1982.
- Turczel Lajos: Babits Mihály szlovákiai kapcsolatai. In Turczel Lajos: *Tanulmányok és emlékezések*. Pozsony–Budapest, Madách–Európa, 1987. 152–156.
- Ungvári Tamás: Asszimilációs stratégiák. In Török Petra (ed.): *A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról*. Budapest, Országos Rabbiképző Intézet, 1997.

Vákát

Novák Attila

Érdekközösség vagy érdekkapcsolat?

A magyar és a cionista diplomácia kapcsolatai az 1930-as évek második felében

Az 1930-as évek második felében a magyar külpolitika törekvéseit egy új tényező támogatta. Ez az új tényező a „nemzetközi” cionista diplomácia, illetve annak néhány európai vezetője volt. Magyar hivatalos/félhivatalos részről is létezett fogadókészség erre, sőt voltak olyanok, akik a cionizmust magyar nemzeti szempontból is támogatandónak vélték. A kérdés az, hogy mivel magyarítható ez a különösnek tűnő „szövetség” akkor, amikor a szélsőjobboldal ereje és a náci Németország politikai befolyása is erősödött Magyarországon. Továbbá: ha a magyar külügyi vezetésnek is érdekében állt a kapcsolatok erősítése, akkor miért nem vált tartóssá a diplomáciai viszony?

Az első kérdésre nem nehéz megadni a választ. A magyar cionista mozgalomra ekkor nehezedő rendőri nyomás, vagyis a gyűjtések akadályozása, a nemzetközi cionista mozgalom előadói mozgásszabadságának korlátozása s az egyéb zaklatások mind-mind szükségessé tették az európai cionista vezetők tárgyalásait, amelyek egyébként más országokban is folytak. Ami a nemzetközi színteret illeti: a palesztinai zsidóságra (1936-ban közel 385 ezer fő), a *jisuvra* nagy nyomás nehezedett, mert arab lázadás söpört végig az „országon”, és az infrastruktúrában komoly károk keletkeztek, ezért az egész világon megindították a Mifal Bitzaron akciót: a gyűjtési igény intenzívvé válását jórészt ez motíválta. A Jewish Agency (egy magyar dokumentum szerint) 1936. október 2-i körlevelében szólította fel a magyarországi zsidó egyesületeket a gyűjtésre, eszerint a gyűjtési cél összesen 300 ezer font (a világban), míg a magyar zsidóságnak 7500 fontnak megfelelő összeget kellene „összealapoznia” – legalábbis a tervek szerint.¹ A Magyar Cionista Szövetség és a Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége is „Bizaron”-bizottságot alapított, mindenki felkészült az intenzív gyűjtésre.

Az első problémák

A Magyar Cionista Szövetség és a Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége munkája 1935 körül kezdett ellehetetlenülni. A cionizmus iránt a magyar zsidóság szélesebb körei megnyerésére (1926 decemberében) létrehozott Pro-Palesztina Szövetség – mindaddig – évenkénti belügyminisztériumi engedélyezéssel zavartalanul gyűjtötte a pénzt,

¹ 1937. január 7. 901/55/1936.fk.állro. M. kir. rendőrség budapesti főkap. Államrendészeti osztály. T. MZSPPSZ engedély nélküli gyűjtése. Hiv. sz.: 595/1936.VII.res. A főkapitányhelyettes levele a belügyminiszterhez. MNL OL K 149 1936-7-8486.

illetve az ennek megfelelő sékelt hivatalosan „a palesztinai magyar zsidók segélyezésére”. A sékel a cionista mozgalomhoz való tartozás konkrét jele volt s tagdíjként funkcionált. Az összegyűjtött összeget a Keren Kajemet Lejiszrael (Zsidó Nemzeti Alap) és a Keren Hajeszod („Palesztinai Alapítványi Alap”) számára gyűjtötték, amelyek – mint a cionista „világ” nemzetközi intézményei – lehetővé tették azt, hogy a mozgalom földet és gépeket vásároljon Palesztinában. A KKL és a KH a Pro-Palesztina Szövetség szakosztályaiként működtek Magyarországon.

1935. december 31-én a Pro-Palesztina Szövetség gyűjtési engedélye lejárt, s azt a belügyi szervek nem hosszabbították meg, sőt 1936 júniusában határozatban tagadták meg. Indokként a Horthy Miklósné által indított nyomor- és ínségnyhító akcióra hivatkoztak, vagyis arra, hogy ennek sikerét minden gyűjtés, így a cionista perselyezés is akadályozza, mert feleslegesen von el pénzt a polgároktól. 1936 szeptemberében a BM VII. osztályának egy alosztálya (az egyesületekkel foglalkozó) a másiknak (a közbiztonságinak) írta meg azt, hogy az „utóbbi években” a társadalomjóléti és karitatív adománygyűjtések melletti más célokat szolgáló adománygyűjtésekkel annyira igénybe vették a magyar közönség áldozatkészségét, „hogy az előbb említett és az ínségesek segélyezését szolgáló adománygyűjtések eredményét veszélyeztették”.² A belügyminiszter ezért 167.800/1936.B.M.s. jelzésű rendeletében korlátozta az adománygyűjtést, és ez még a keresztény egyházakat is negatívan érintette. Mivel még belföldre is csak részben lehet segélyezni, „ennél fogva külföldre irányuló segélyezési tevékenység engedélyezése kellően nem indokolható”.³

Az érvelés azért hatott már – ebben a vonatkozásban is – problematikusnak, mert a cionista alapokba befolyt pénz nem volt nemzetgazdasági szempontból óriási összeg, ráadásul más zsidó szervezet (így a Magyarországi Autonom Orthodox Izraelita Hitfelekezet Központi Irodája) 1931-től visszavonásig kapott gyűjtési engedélyt, amelyet, legalábbis külön, nem vontak vissza.⁴ Mivel az ortodoxia a magyar eredetű hagyományos szentföldi vallásos zsidóság számára gyűjtött, és nem követett olyan behatárolható és közvetlen politikai célt, amely esetleg a magyar zsidó belső status quót érinthette volna, e tevékenység útjába a hatóságok nem gördítettek akadályt.

Bár a budapesti főkapitányság államrendészeti osztálya nem tudta, hogy a Magyar Cionista Szövetség – még az eredeti engedélyezés alapján – sem gyűjthet, és ez némileg megkönnyítette kezdetben a Mifal Bitzaron akció munkáját (előadásokkal kapcsolatos, illetve azok utáni, nem túl nagy hatékonyságú perselyező gyűjtést végeztek),⁵ ám 1936 őszén a szervek már egyértelműen tiltották az összes gyűjtést, és a vidéki főkapi-

² 1936. szeptember 24. BM a VII. Közbiztonsági osztálynak (8486/res.1936.VII.) A VII. Osztálytól az MZSPPSZ adománygyűjtési eng. tárgyában. MNL OL K 149 1936-7-8486.

³ MNL OL K 149 1936-7-8486.

⁴ 1937. március 31. Másolat a 180.287.1936.V.a. B.M. számú kiadmányról. Válaszirat szám: 5639/1936.II. Tárgy: MZSPPSZ adománygyűjtése. Csom.mell. M. kir. Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter Urnak Budapest. Az ortodoxok 193.871/1931.B.M. szám alatt visszavonásig kaptak engedélyt, a lakáso(ko)n történő gyűjtésre. MNL OL K 149 1936-7-8486.

⁵ 1937. január 7. A budapesti főkapitányhelyettes levele a belügyminiszternek.

tány (felsőbb utasításra) az egész ország területéről összesített adatok alapján jelentette Budapestnek, milyen cionista jellegű gyűjtések vannak folyamatban az országban.

A magyarországi mozgalom tevékenységét egy „hangulati” jelenség is megnehezítette: a cionistákkal szemben fokozódott a belügyi szervek bizalmatlansága. A rendőrség már korán felfigyelt az úgynevezett *hachsarák* tevékenységére: ezek olyan cionista elő-/felkészítő központok voltak, ahol az ifjúságot a palesztinai fizikai munkára képezték ki. Így, ha csekély mértékben is, de a munkanélküliségen is segíteni tudtak. A hatóságok azonban a bolsevizmus „melegágyaként”, az „ateista-kommunista veszély” egyik fő hazai ágenseként tartották számon őket, s e telepek kollektivistikus életformája csak megerősítette az előítéleteket. Az 1930-as évek második felét több hachsarabotrány rázta meg, amelyek a külföldi cionista vezetők szemében legalább annyira számítottak, mint a gyűjtési problémák. Ezek a botrányok főleg a marxista-cionista Hasomer Hacairt, valamint több kisebb, főként baloldali csoportot (például Dror, Stam Chaluc stb.) érintettek, de egy idő után az egész cionista mozgalom működését veszélyeztették: a szélsőjobboldali sajtó óriási kampányától övezve kellett a hivatalos cionista vezetésnek e roppantul kényes ügyeket „kezelnie”.

A zavarokhoz az is hozzájárult – s a második kérdésre a válasz itt rejtőzik –, hogy a Magyar Izraeliták Országos Irodáját és a Pesti Izraelita Hitközséget kézbentartó neológ Stern Samu (1874–1946) és köre ellenségesen viselkedett a cionistákkal szemben. A cionisták és a hitközség vezetése között – minden híreszteléssel ellentétben – nem elsősorban anyagi nézeteltérések voltak. Módosabb emberek a Magyar Cionista Szövetség vezetésében is helyet foglaltak. De a cionista mozgalom sok olyan zsidó munkásfiatalt is „felszívott”, akiket a hitközség nem tudott megszólítani. A cionisták így nemcsak a hitközségi élet demokratizálását, hanem a fizikai munkát végző zsidó rétegek fokozottabb érdekképviseletét is követelték, amely összekapcsolódott a cionista mozgalom egyik fő elméleti és gyakorlati célkitűzésével, a kétkezi munkásokra történő átrétegződéssel. A hitközségi vezetés árulónak tekintette a „nemzeti” zsidókat, hiszen úgy látták, hogy szétfeszítik az általuk követett asszimilációs politika kereteit. Ennek megfelelően kormányzati összeköttetéseiket is felhasználták arra, hogy a cionista törekvéseket megakadályozzák, és külön neológ szervezetet akartak alapítani a palesztinai gyűjtésekre – éppen ezek monopolizálására; belső belügyminisztériumi iratokban erre hivatkozva nem adtak ekkor gyűjtési engedélyt a cionista szervezeteknek.

A cionista tevékenység akadályozásának híre hamar eljutott a megfelelő külföldi fórumokra. A *Jewish Agency for Palestine* (*Szochnut/Zsidó Ügynökség*), amely a Népszövetség megalakulása után a cionista érdekeket képviselte a külvilág felé, két európai nagyvárosban is akcióba kezdett.

Beavatkozási kísérletek

Az egyik akciót Nachum Goldmann (1895–1982), a Jewish Agency Népszövetség melletti, genfi delegátusa irányította. Goldmann érdekes figura volt, a *Comite des Delegations Juives* vezetőjeként, majd 1936-ban a *Zsidó Világkongresszus* egyik megalapítójaként

több szálát is a kezében tartott: kisebbségi zsidó ügyekben, de főleg cionista témákban exponálta magát, és az évek folyamán karrierje egyre csak felfelé ívelt, a II. világháború után a Jewish Agency és a Zsidó Világkongresszus vezetője lett. A másik kezdeményezést a londoni „csoport” vezette. Itt főként Arthur Lourie-nak (1903–1978), a Jewish Agency politikai titkárának (az 1960-as években Izrael kanadai és nagy-britanniai nagykövete lett) és Selig Brodetsky matematikus professzornak (1888–1954), a Jewish Agency executívája tagjának (és később a Jeruzsálemi Héber Egyetem második elnökének) a nevét kell megemlítenünk.

A Jewish Agency ebben az időben rendkívül intenzív diplomáciai tevékenységet folytatott. Nagy erővel lobbizott azért, hogy az európai hatalmakat meggyőzze a zsidó állam megteremtésének fontosságáról. Az angolok ez idő tájt küldték ki az úgynevezett Peel-bizottságot, amely megpróbálta felosztani Palesztina területét s amely jelentését éppen a XX. cionista kongresszus előtt adta ki.

A magyarországi problémák hírére azonnal felvették a kapcsolatot a magyar külképviseletekkel. A „postás” szerepét Genfben Velics László (1890–1953), Magyarország népszövetségi követe, az 1917-től külügyi szolgálatban álló karrierdiplomata, Londonban pedig a szintén nem csekély diplomáciai tapasztalattal rendelkező Masirevich Szilárd (1879–1944) nagykövet töltötte be. Goldmann 1936. június 22-én egy többoldalas memorandumot adott át Genfben Velicsnek.⁶ Levelében ismeretlenül is megszólítja, és arra kéri a magyar hatóságokat, hogy ne akadályozzák a cionisták munkáját. A Magyar Cionista Szövetség számára a gyűjtési tevékenység folytatását, a Pro-Palesztina Szövetségnek pedig alapszabály-módosítása engedélyezését kérte. Mégpedig arra hivatkozva, hogy:

„Nincs a világnak egyetlen olyan országa sem, ahol a kormány állást foglalt volna olyan belső zsidó vitákban, amelyek a zsidók hazafias magatartását és magától értetődő kötelességeik elismerését – mint államuk lojális állampolgáráét – egyáltalán nem érintik. [...] Természetesen a magyar zsidóságon belül is van ellenfele a cionizmusnak. De ez az ellentét belső, zsidó nézeteltérések miatt alakult ki, amelyeknek nincs közük sem a magyar érdekekhez, sem a magyar bel- és külpolitika alapelveihez [...]”

Goldmann azt is felajánlotta, ha szükséges, azonnal Budapestre utazik, hogy tárgyaljon az illetékesekkel, egyébként pedig (magyar külügyi információk szerint) Törökországnak is hasonló ajánlatot tett.

A dokumentumból egyértelműen kitetszik a cionisták álláspontja. Eszerint a zsidóknak mint magyar állampolgároknak kötelességük teljesíteni a minden magyar állampolgárra vonatkozó előírást, de mint egy nép tagjainak, speciális követelményeknek kell eleget tenniük. Ezek a követelmények egy kulturális, vallási vagy „nemzeti” kisebbséget írnak körül. A zsidó népen belüli konfliktusokhoz – e logika szerint – a magyar államhatalomnak nincs köze, hiszen kizárólag a zsidók belső ügyeit érinti. Velics diplomáciai levélben postázta a memorandumot, de megjegyezte, hogy nem sok esélyt lát az adománygyűjtési korlátozás feloldására. Ugyanakkor a levélben már megjelennek azok a potenciális gazdasági előnyök, amelyeket a cionisták nyújthatnak a magyar

⁶ MNL OL K 149 BM Res.1936-7-8486.

gazdaságnak: az ottani kereskedők „szívesen fokoznák propagandájukat a magyar áruk javára, ha nálunk a cionizmus szabadon szervezkedhetnék. Az esetleges gyűjtések eredménye szintén áruexport által transferáltnak” – írja Velics a magyar külügynek írott jelentésében.⁷ Azt is leírja, hogy (értésülése szerint) a török képviselő is hasonló instrukciókat kért kormányától.

Közben 1936. december 2-án a budapesti rendőrség házkutatást tartott a Pro-Palesztina Szövetségnél, és a mintegy 500 pengőnyi összeget (a gyűjtés eredményét) lefoglalta.⁸ Velics – feltehetőleg Goldmann kérésére – levelében ezzel az ügygel is foglalkozott, és javasolta a rendőri eljárás megszüntetését. A Pro-Palesztina Szövetséget azért is kedveli – írja –, mert „antibolsevista”, és Angliában „magas körök” is támogatják. Antikommunista világszervezetet „tervez” a zsidóság – állítja Velics –, ráadásul hajlandók lennének foglalkozni (Zsidó Világkongresszus) a cseh szovjetbarátsággal, „és e tekintetben természetesen annál könnyebben helyezhetünk el mi is megfelelő hírsanyagot náluk, ha nem történnek olyan incidensek, amelyek őket ellentétbe hozhatják Magyarországgal”.⁹ A genfi követ sürgetésére a külügyi vezetés az eljárás megszüntetése miatt levélben fordult a Belügyminisztériumhoz.¹⁰

Goldmann magyarországi látogatási ajánlata nemsokára meghallgatásra talált. Velicsen keresztül feltett kérdésére, hogy kivel is tárgyaljon, Kánya Kálmán külügyminiszter (1869–1945) először Balla Pálhoz,¹¹ a minisztérium politikai osztályának egyik titkárához irányította. Ez később megváltozott, hiszen Balla feladata nem magának a tárgyalásoknak a lefolytatása, hanem csak előkészítése volt.¹² A cionisták részéről Buk Miklós (1907–1962), az MCSz főtitkára vett részt a tárgyalások előkészítésében. Buk Miklós – aki 1935 és 1944 között volt a Cionista Szövetség e posztján, és később, Izraelben Moshe Buk néven vált ismertté – az egyik leginveciózusabb szellemi alakja volt a magyarországi zsidó nemzeti mozgalomnak. Kreatív szociológiai munkáiban a zsidó állam megszületését fizikai törvényszerűségként írta le.¹³

A tárgyalások szükségességének felvetése mellett a bojkott lehetősége is felmerült. A Keren Kajemet Lejiszrael még 1936. december 15-én a Szochnut politikai osztályá-

⁷ MNL OL K 149 1936-7-8486.

⁸ A Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége levele a M. Kir. Rendőrség Államrendészeti Osztályához. MNL OL K 149 BM Res.1937-7-4113. Valamint: CZA (Central Zionist Archives, Jeruzsálem, Izrael) S6 1918.

⁹ MNL OL K 63-1939-43. 1936. december 18.

¹⁰ MNL OL K 63-1939-43. 1936. december 18.

¹¹ Balla Pálról nem tudunk sokat. Egy forrás szerint létezett egy Balla Pál nevű államtitkár, aki az 1940-es évek elején (1939–1944) a Miniszterelnökség II.B. osztályát vezette, amely a külföldön élő magyarok ügyeivel foglalkozott. Lásd: Seres Attila: Domokos Pál Péter missziója a bukaresti magyar követségen (1940–1941). *Magyar Kisebbség*, 14. (2009), 3–4. 276–321.

¹² MNL OL K 63-1939–43. 1937 január 26.

¹³ Buk Miklós: Mit akar a cionizmus? Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1935; Buk Miklós: *A kétezeréves út. A zsidókérdés történet-szociológiája*. Budapest, Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége, 1943. (Héberül: *Haderech bat haalpayim*. Jerusalem, Hocaat Javne, 1962.)

hoz írott levelében felvetette, hogy bojkottálják a magyar árukat Palesztinában.¹⁴ Maga Goldmann is magáévá tette ezt az elképzelést, szerinte ugyanis ez a lépés jól előkészítené magyarországi tárgyalásait.¹⁵ Végül Leo Lauterbach (1886–1968) –, aki a Cionista Világszervezet szervezeti osztályát vezette – közölte a „külügyminiszterrel”, hogy a bojkott ötletét elvetették, mivel nemcsak hogy taktikai célszerűsége kétséges, hanem az importőrök sem fognak engedelmessé válni a Szochnut nyomásának.¹⁶

1937. február 12-én a sajtó által csak „cionista külügyminiszternek” nevezett Goldmann Budapestre érkezett. Itteni tartózkodását azonban különös esemény zavarta meg. Február 16-ára meghirdetett előadását a rendőrség biztonsági okokra hivatkozva (főleg a jobboldali cionisták fenyegetőzéseiről van szó) nem akarta engedélyezni, pedig megtartása érdekében még a (később fontos szerepet játszó) Revíziós Liga főtitkára, Fall Endre (1891–1954) is szót emelt.¹⁷ „Felsőbb” utasításra (belügyminisztériumi beavatkozásra) végül az előadásra sor került.

Az érdekközösség

1937. február 13-án Goldmann a Külügyminisztériumba érkezett. Tárgyalópartnere, Apor Gábor „rendkívüli követ és meghatalmazott miniszter” (1889–1969) volt. A beszélgetés alatt Apor – saját feljegyzése szerint – „receptive” viselkedett, Goldmann pedig a magyar és a cionista külpolitika „érdekközösségéről” beszélt. Szerinte még a revízió is érdeke a zsidóságnak, hiszen Romániával ellentétben itt „gyöngyélete” van. De mit jelent itt az „érdekközösség” szó? Lehet-e beszélni közös érdekekről?

Nos, úgy vélem, hogy csak elméleti síkon, hiszen elvileg adott a két „anyaország”: Magyarország és Palesztina, amelyek mellett ott vannak a „határokon túli területek”. Minden létező vagy még csak készülőfélben lévő nemzetállamnak az az érdeke, hogy védje a „határokon túliak” jogait, ami a magyar állam esetében a romániai és más külszágban élő magyarok, a cionisták részéről pedig a diaszpórában élő zsidók „nemzetiségi” érdekvédelmét jelentette, amelyet egyébként a cionista mozgalom – befolyása és hatása erősödésével – egyre inkább magára vállalt. Ha két nemzeti mozgalom között nincsenek területi viták, még egymás szimpatizánsai is lehetnek, természetesen szigorúan kölcsönöségi alapon, és még akkor is, hogy ha utóbbi esetben az állam még nem létezett.

Első ránézésre arra gondolhatnánk, hogy a kényszerűségből felajánlkozó Goldmann és a fogadó Apor Gábor szabályos adásvételi „szerződést” kívánt kötni, s az ennek megfelelő retorika megkönnyítette ezt. Ám ennél sokkal többről van szó.

Goldmann felajánlotta, hogy ha nem akadályozzák a magyarországi cionista munkát, akkor latba veti befolyását a Népszövetségnél, s kisebbségi ügyekben együttműködik a magyar delegációval. S ez nem felelőtlen ígéret volt. Egy 1938 elején keletkezett

¹⁴ CZA S25 1989.

¹⁵ CZA S6 1918. 1936. december 27.

¹⁶ CZA Z4 10345/1. 1937. eleje.

¹⁷ Balla Pál „Pro Domo” feljegyzése. MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. február 12.

külgyminisztériumi feljegyzés szerint Goldmann kisebbségi ügyekben „sűrűn kooperál” a magyar diplomatákkal.¹⁸ Sőt, Goldmann még az első zsidótörvény után is csitította szervezetét, próbálta moderálni a kitört felháborodást.

A Jewish Agency nemcsak a magyarországi problémák megoldását kívánta, hanem saját „nemzeti” céljainak a támogatását is. 1937. szeptember 13-án Goldmann elküldte Ballának a palesztinai helyzetről szóló többoldalas levelét, remélve azt, hogy Magyarország a Jewish Agency mögött fog felsorakozni, ha a Népszövetség megvitatja a felosztási terveket.¹⁹

Közben a másik csoport is mozgásba lendült. 1937. március 17-én Arthur Lourie, november 3-án pedig Selig Brodetsky adott át memorandumot a londoni magyar képviselő vezetőjének.²⁰ Előzőleg meglátogatták a nagykövetséget, és Masirevich kérésére foglalták írásba az elmondottakat. A szövegek majdnem szóról szóra ismétlik meg azt, amit már Goldmann is többször kifejtett, sejtetve, hogy a cionista apparátus egy határozatát interpretálták külön-külön. A magyar követet mindenestre sikerült meggyőzniük, s Masirevich meg is jegyezte: „A zionisták kérését indokoltnak s a magyar érdekekkel összegeyztetethetőnek tartom.”²¹

A gyűjtések újraengedélyeztetését még mindig nem sikerült elérni, ezért Goldmann felajánlotta, hogy október 14-én vagy 15-én a magyar fővárosba utazik.²² A külügyi vezetés azonban nem tartotta indokoltnak az utazást, hiszen sem a belügyi, sem az 1937 áprilisában véleményezésre felkért kultuszminisztériumi tárcát nem tudta meggyőzni.²³ Balla hiába kereste fel Szöllősy belügyminisztériumi tanácsost, ő Stern Samu neológ hitközségi vezetőre és körére hivatkozva megtagadta az engedély kiadását.

A külügyminisztérium azonban hiába hivatkozott a „Goldmann irányítása alatt álló nemzetközi zsidó sajtó”-ra, Szöllősy és Tomcsányi Kálmán (1881–?) belügyminisztériumi államtitkár továbbra is hajthatatlan maradt. A Belügyminisztérium és a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium más politikát követett, mint a külügyi apparátus. Ezt a politikát nem a „határokon túl élő” magyarok nemzetiségi jogainak a nyugati támogatása, hanem a hazai zsidóság *establishmentjének* fenntartása és segítése motiválta.

A kultuszárca – amellyel Sternéknek kiváló kapcsolatai voltak – a gyűjtést egy kézben kívánta összpontosítani. A hitközségi vezetés létre is hozta a *Magyar Izraeliták Szentföldi és Egyéb Telepítéseit Támogató Egyesületet*, amely a kezdetektől fogva élvezte a tárca bizalmát. Ez annak ellenére volt így, hogy a brit hatóságok által kiadott palesztinai bevándorlási engedélyeket csak a Jewish Agency oszthatta tovább. S ezeket az engedélyeket a helyi cionista szervezetek kapták meg, azok a szervezetek, amelyek jórészt függetlenek voltak a hitközségi struktúráktól.

¹⁸ MNL OL K 63 – 1939–43. 1938. február 2.

¹⁹ MNL OL K 63 – 1939–43.

²⁰ Brodetsky Goldmannak. CZA 4 10345/1. 1937. március 17. Valamint: MNL OL K 63 1939–43.

²¹ MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. március 31.

²² Goldmann Ballához. MNL OL K 63 –1939–43. 1937. október 5.

²³ Balla „Pro Domo” feljegyzése. 1937. október 14. MNL OL K 63 – 1939–43., valamint 15. és 22.

Ezzel az eseménnyel szinte egy időben tovább erősödött a mozgalomra nehezedő rendőri nyomás. 1937 novemberének első napjaiban több mint harminc cionistát állított elő a budapesti rendőrség. A fiatalok nagy része VII. és VIII. kerületi hachsarákról került ki. A „felforgató tevékenység” vádját nemsokára ejtették, de az ügy felborzolta a jobboldali sajtó kedélyét. Ezek a lapok ismét bedobták a köztudatba az előkészítő telepek „ateista-bolsevista-lázító” tevékenységéről szóló „híreket”. A Magyar Cionista Szövetség heteken keresztül magyarázkodásra kényszerült, s így tovább romlott a tárgyalási pozíciója. Ezen kívül a szövetség kénytelen volt összes hachsaráit bezárni.

1938. február 2-án Buk ismét a Külügyminisztériumba látogatott, hogy előkészítse Goldmann újabb tárgyalásait. Meghirdetett előadását ismét csak a külügyi vezetés erőteljes nyomására engedélyezte a Belügyminisztérium. Az Apor Gáborral folytatott eszmecsereéről nem maradt fenn dokumentum, ám azt lehet tudni, hogy közvetlen hatása nem volt a látogatásnak.

Goldmann február 6-án, a Magyar Cionista Szövetség Herzl-termében elmondott beszédében többek között kijelentette: „Egyébiránt le kell szögezmem, hogy Genfben a magyar megbízottak részéről a legnagyobb erkölcsi támogatásban részesültem, mert ők tudják, hogy itt nem csak a zsidókról van szó, hanem a kisebbség jogáról.”²⁴ A dicséretből a külügyi tárca is részesült: „Gyakran találkoztam politikai munkám közben magyar államférfiakkal, azokkal a kitűnő férfiakkal, akik legalább annyira hívatva vannak a magyar érdekeket képviselni, mint az asszimiláns zsidó notabilitások, s kijelenthetem, hogy ezeknek a férfiaknak egyáltalán nincsenek ilyen természetű meggondolásaik.”²⁵

Azonban Goldmann ismét dolgvégezetlenül utazott vissza Genfbe.

Liaison Genfben – könyv Budapesten

Az „érdekközösség” eszméjét a külvilág számára is érzékelhetően képviselte a Revíziós Liga genfi titkára, Tamás András (1900–1963). A régi székely családból származó és román börtönököt megjárt, majd a magyar revíziós politika apostolává szegődő Tamás – aki számos európai országban tevékenykedett, és főleg franciául adott ki könyveket a magyar álláspont megismertetése érdekében – felismerte a nagy lehetőséget.²⁶ Amikor dr. Fodor Lajos, a XX. cionista kongresszusra (1937. augusztus, Zürich) delegált egyik magyar küldött már a kongresszus után Genfben megkereste, termékeny kapcsolat alakult ki közöttük. A hatvani ügyvéd régi cionista volt és – Raphael Patai (1910–1996) visszaemlékezése szerint – az 1930-as évek elején apjával, Patai Józseffel (1882–1953)

²⁴ *Zsidó Szemle*, 1938. február 11. 4.

²⁵ *Zsidó Szemle*, 1938. február 11. 7.

²⁶ Hortobágyi Jenő (szerk.): *Keresztény közéleti almanach. II. kötet. M–ZS*. Budapest, „Pátria” Irodalmi Vállalat és Nyomdai Részvénytársaság, 1940. 1059.

együtt vettek 10 dunam (2,5 hold) földet Tel-Aviv közelében (Shunat Boruchow), a mai Givatayimban, ahol két házat is építtetett a később (1940-ben) alijázó Patai.²⁷

A baloldali cionista küldött és a magyar revíziós politika egyik képviselője közti találkozásból könyv született: Fodor 1937-ben megjelent könyvének²⁸ előtanulmányát a genfi titkár írta „A zsidó állam és a magyar kisebbségvédelem” címmel. A könyvet kiadó szervezet a hatóság által vegzált baloldali marxista Hasomer Hacaír volt (más néven), amelynek ténye jól megvilágítja azt, hogy a magyar külügyi gondolkodás el tudott vonatkoztatni a belpolitikai kényszerektől, és a szövetségkeresés igénye olyan helyekre is „kiterjeszkedett”, amelyet egyébként a belpolitikai helyzet nem tett volna lehetővé. A baloldali és magyarországi Erec Jisrael Haovedet cionista választási koalíció embere 1938. április 5-i levelében (Jeruzsálemba, a Cionista Világszervezet executívájához címezve) büszkén hivatkozott a „Propaganda” címszó alatt arra, hogy a 20 ezer példányban megjelent könyv előszavát az a „magyar diplomata” írta, aki „[a]rra mutat rá tanulmányában, hogy a magyar nemzeti érdekek megkövetelik a cionista világszervezettel végzett közös munkát”.²⁹

A kelet-európai zsidóságot Tamás beemeli az európai nemzeti kisebbségek sorába. Leszögezi, hogy a zsidóság „általános problémáját” a magyar hivatalos politikától, közvéleménytől és a magyar zsidóságtól független tényezők fogják megoldani, és hogy a magyarkérdés ugyanannak a kérdésnek a része, mint a cionizmus. Mint írja:

„Felesleges és céltalan minden oppozíció, sokkal helyesebb, ha komoly tanulmány tárgyává tesszük a zsidóság nemzetközi kérdését s annak valóságához viszonyítjuk a magyar zsidóságnak fejlődési irányát. Ezen az úton haladva, a kérdés megoldása után olyan előnyöket kérhetünk és követelhetünk, melyekre előre megfontolt álláspontunk következtében jogosan igényt is tarthatunk.” (7)

Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy minden nép kitermelte a saját ideálját, amely megmentheti őt a „periodikus bűnbakoskodástól”. Ahogyan fogalmaz: „A magyarság kitermelte a revizionizmust és magáévá tette a kisebbségek nemzetközi védelmének elvét; a zsidóság gondolkodó tömegei viszont kitermelték a cionizmust és azzal párhuzamosan az általuk is elfogadott kisebbségi rendszert.” Szerinte nem kétséges, hogy lesz zsidó állam, ezt az I. világháború eldöntötte. A zsidóságot nem fogja érdekelni a magyar antiszemitizmus, amelyet egyébként a kereszténység erői megfelelő helyére fognak „redukálni”.

Tamás András szerint a zsidó állam a Népszövetség által fog létrejönni, és tagja lesz a szervezetnek, amely a kisebbségi „procedúrában” is változást fog előidézni. Magyar szempontból azért is kívánatos a zsidó állam népszövetségi szereplése, „mert ezáltal a népszövetség közgyűlése VI-ik bizottsága útján, állandóan napirenden tarthatná a kisebbségi kérdést”. (9) A „mai” helyzet alapján – véli Tamás – a Népszövetség közgyűlésének

²⁷ Raphael Patai: *Apprentice in Budapest. Memories of a World that is no more.* (h. n.), Lexington Books, 2000. 126.

²⁸ Fodor Lajos: *Zsidó sorskérdések és a XX. Cionista Kongresszus.* Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1937.

²⁹ CZA S5/ 2004.

VI. bizottságában addig nem vetődik fel a kisebbségi kérdés, amíg Németország vissza nem lép a szervezetbe, „vagy amíg a Népszövetség tagállamai közé nem vesznek fel egy olyan államot, amelynek eminens kisebbségvédelmi érdekei feljogosítják arra, hogy ezt a kérdést állandóan és eredményesen képviselje”. Erre a szerepre pedig csak két állam vállalkozhat: Svájc vagy a „megalakítandó önálló zsidó állam”.

Stern Samu, a magyar zsidók „diktátora”

A Magyar Cionista Szövetség és a Pro-Palesztina szövetség 1938. február 11-én újabb beadvánnyal fordult a magyar kormányzati szervekhez.³⁰ A szöveg részletesen eseteli a magyar–palesztinai gazdasági kapcsolatok előnyeit és a perselygyűjtéssel kapcsolatos problémákat. De a Belügyminisztérium tovább késleltette az ügy elintézését.

1938. március 1-én Goldmann levelet írt Apor Gáborhoz. Állítása szerint Genfben beszélt Kádár Lászlóval (a BM V. igazgatási rendészeti osztály vezetőjével), aki azt mondta, hogy a belügyi apparátus elvben nem ellenzi a gyűjtési engedély kiadását, de azt a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium a hitközségi vezetés beleegyezéséhez köti. Goldmann tőle szokatlan módon így fakadt ki:

„Annak az álláspontnak a fenntartása, hogy a neológ országos vezető beleegyezése nélkül semmi-féle gyűjtés vagy tevékenység nem végezhető, ténylegesen azt jelenti, hogy Stern udvari tanácsos urat a Belügyminisztérium vagy a Kultuszminisztérium hatalmának a segítségével a magyar zsidók diktátorává nevezik ki [...]”³¹

Velics László 1938. május 19-i, Kánya Kálmán külügyminiszterhez írott levelében felfedi azokat a főként diplomáciai természetű dilemmákat, amelyekkel a genfi misszió „találkozott”.³² Beszámol arról, hogy a Zsidó Világkongresszus a zsidótörvényt a kötelező kisebbségi szerződések elleni merényletnek tartja, és megbízta párizsi, londoni és washingtoni képviselőiket azzal, hogy interveniáljanak a helyi magyar nagyköveteknél. Május elején a ZsVK két kommuniké adott ki, igazából informatív és nem annyira harcias tartalmúakat, ezekben neves közéleti emberektől idéztek a zsidók érdekében tett kijelentéseket. A második kommuniké is

„általában mérsékelt hangnemben van tartva [sic], helyenként azonban erőteljes kifejezéseket is használ. Kifejti, hogy a magyar kormány magas kultúráról és illemérzéről téve tanúságot, elismeri a zsidóknak gazdasági életünk felépítésében játszott nagy szerepét. Épp ezen elismerés mutatja azonban, hogy a zsidóellenes rendszabályok csak a »loi de la jungle« által inspiráltattak, mely szerint az erősebb könyörtelenül felfalja a gyengébbet. A közlemény továbbá kifejti, hogy mint

³⁰ „Emlékirat a magyarországi Palesztina-munka jelenleg fennálló egyes nehézségei tárgyában.” MNL OL K 63–1939–43. 19.

³¹ MNL OL K 63–1939–43.

³² 1938. május 19. Velics László követ jelentése (21/pol.–1938.) Kánya Kálmán km.-nek. MNL OL K 63 1939/43.

minden modern államban, Magyarországon is az állam a legnagyobb vállalkozó és munkaadó. A zsidók tehát a magángazdaságra vannak korlátozva, és épp ebből akarják most őket kiszorítani.”³³

A Zsidó Világkongresszus 1938. május 6-án félhavi információs bulletint adott ki *Correspondance Juive* címmel, amelyben az osztrák, magyar és romániai zsidók helyzetével is foglalkoztak. A május 11-én tartott sajtófogadáson Goldmann osztogatta ezt a jelenlévőknek, de – Velics megjegyzése szerint – a magyar zsidók helyzetét nem hozta szóba a Titkárságon, hiszen: „Remélik, hogy magyarországi barátaik révén a magyar kormányt engedékenységre bírhatják [...]”³⁴ Nagyon fontos az, ahogyan Velics figyelmezteti a külügyminisztert arra, hogy nagyon vigyázniuk kell, nehogy úgy járjanak, mint a *numerus clausus* törvény idején, amikor is úgy állították be a magyar küldöttek az egész törvényt, hogy például a kereskedelmi és hasonló iskolákra nem vontakozik, mert ott nem akarják a zsidókat „korlátozni”. Mivel a magyar kormány akkor a zsidókat kisebbségnek tekintette, nehezen érvelhet most amellett, hogy nem tekinti annak. A „recevabilitás” (elfogadhatóság) elleni harcot nem eszerint kell megvívni – véli a diplomata – hanem „[l] egcélszerűbb eljárásnak tehát az mutatkoznék, hogy a cionista és nem-cionista zsidók között már most megmutatkozó taktikai eltérést kihasználva, a magyarországi zsidóság saját jól felfogott érdekében ideje korán tiltakozzék minden külföldi beavatkozás és akaratuk ellenére történő petícionálás ellen”.³⁵ Teljesen világos az, hogy a magyar diplomácia az akkori kormánypolitika „szolgálólányaként” egyszerűen minél jobban el akarta fogadtatni a zsidótörvényt a zsidó világgal, és ki akarta védeni a támadásokat azzal, hogy – ellentéteikre alapozva – pacifikálni akarta a magyar zsidóságot.

A Belügyminisztérium 1939-ben mind a Pro-Palesztina Szövetségnek, mind a hitközségi fantomcionista szervezetnek megadta a gyűjtési engedélyt. Az államhatalommal jó viszonyt fenntartani akaró Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége a lefoglalt összeget (558,72 pengő) fele-fele részben a „Magyar a magyarért” segélyakció és a „Horthy Miklós Nemzeti Repülőalap” számára ajánlotta fel, amelyhez 1938 decemberében a belügyminisztérium is hozzájárult.³⁶ Az „érdekközösség” ábrándja azonban a zsidótörvények, a magyar kormányzati szervek érdekellentétei és a hivatalos zsidó vezetés magatartása miatt hamar szertefoszlott. A Jewish Agency vezetésének sajnálattal kellett tudomásul vennie, hogy a csekély nemzetközi tekintéllyel rendelkező Stern Samu-féle stáb befolyása erősebb Magyarországon, mint a jelentős kapcsolatrendszerrel rendelkező nemzetközi cionista szervezeté. Ugyanakkor még 1939 januárjában is azt jelentette Velics László követ, hogy Goldmann – minden panasa ellenére – megígérte neki, szervezete nem viszi a Nemzetek Szövetsége elé az első zsidótörvény ügyét.³⁷

³³ MNL OL K 63 1939–43.

³⁴ MNL OL K 63 1939–43.

³⁵ MNL OL K 63 1939–43.

³⁶ M. kir. BM VII. Res. osztály 15695. szám. Érk. 1938. A beadvány száma és kelte: 356/8/1938. fk.állro. A főkapitányi felterjesztésre érkezett válasz 1938. december 17-én született. MNL OL K 149 1936-7-8486.

³⁷ Velics László követ jelentése (6/pol–1939) 1939. január 23. A KM-nek, Csáky Istvánnak (dr. gróf Kőrösszeghi és Adorjáni). Magyar Királyi Képviselőt a Nemzetek Szövetsége mellett. MNL OL K

1939 után megváltozott a Jewish Agency álláspontja. A második zsidótörvény bevezetése után már nem érdekelte a határokon túli magyar kisebbség problematikája, hiszen sokkal elementárisabb léthelyzetre és veszélyre kellett választ adnia. Nachum Goldmann pedig New Yorkba menekült, 1940 szeptembere már ott találta.

Összegzés

A magyar diplomácia egyes körei 1936–1937-ben eljutottak odáig, hogy a hagyományos, két világháború közti kisebbségvédelmi rendszert alapul véve a közeljövőben megalakuló zsidó állam támogatása Magyarország számára pozitív lehet: ebben nem véletlenül jártak élen a hivatalos magyar álláspontot megjelenítő „civil” Revíziós Liga vezetői és vezető funkcionáriusai, akiknek mindenféle szempontból nagyobb volt a mozgásszabadságuk, mint a sokkal kötöttebb pályán mozgó diplomatáknak. A zsidóságnak mint egy potenciális nemzetállam „külföldön” élő nemzeti kisebbségének a számbavételét, az erdélyi, (cseh)szlovákiai és jugoszláviai magyar kisebbséggel való párhuzamosság megteremtését, az ebben rejlő pozitív politikai lehetőséget Nachum Goldmann és társai „láttatták be” a magyar külügyi adminisztráció embereivel, akik jó érzékkel vették és vetették észre a magyar kisebbségvédelem „habarcsát”, amelyhez a helyi cionisták problémáit is „kötni” lehet. Nem véletlen az sem, hogy éppen Genfben akadt egy magyar újságíró és politikus, aki viszont a magyar revízió érdekében óhajtott volna hasznosítani a cionista szervezeteket, illetve a potenciálisan létrejövő zsidó államot. A zsidó nemzeti szemlélet képviselőinek fő ellenfele, a magyar neológ zsidó vezetés viszont nem pusztán az antiszemitizmustól és az elért jogi egyenlőség visszavételétől való félelmében, de hatalmi okokból is, a belső valláspolitikai monopólium fenntartása érdekében is ragaszkodott a zsidóságnak pusztán vallásfelekezeti ként való reprezentációjához, amelyre egyébként – az európai politikai viszonyok rosszabbra fordulásával – racionális indoka is volt. A megosztottság azt eredményezte, hogy más frazeológia alakult ki belföldre, és más külföldre szánva, a vallás- és közoktatási tárca a neológok, a külügyi a cionisták érvelését engedte közel magához, bár a teljes azonosulás azért nem következett be, és az államhatalom és a hivatalos zsidóság is vigyázott arra nyilvánosan, hogy az addig kialakult, a zsidóságot érintő jogi-nyelvi definíciókat ne puhítsa fel túlságosan. Ugyanakkor e kapcsolat 1938 után arra szolgált, hogy a zsidótörvények nemzetközi hatását tesztelje a magyar hivatalosság. A magyar–cionista érdekközösségnek elemi előfeltétele volt ebben az időben az I. világháború után kialakult európai kisebbségvédelmi rendszer, a Nemzetek Szövetsége működése, amelynek hanyatlása, majd bukása és az európai zsidóüldözések megindulása magával hozta ennek a konstrukciónak az összedőlését is. Így távolodott el egymástól a történelem viharában a két, nehezen összeillő fél.

Felhasznált irodalom

- Buk Miklós: *Mit akar a cionizmus?* Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1935.
- Buk Miklós: *A kétezeréves út. A zsidókérdés történetiszociológiája.* Budapest, Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége, 1943.
- Fodor Lajos: *Zsidó sorskérdések és a XX. Cionista Kongresszus.* Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1937.
- Hortobágyi Jenő (szerk.): *Keresztény közéleti almanach. II. kötet. M–ZS.* Budapest, „Pátia” Irodalmi vállalat és nyomdai részvénytársaság, 1940.
- Patai, Raphael: *Apprentice in Budapest. Memories of a World that is no more.* (h. n.), Lexington Books, 2000.
- Seres Attila: Domokos Pál Péter missziója a bukaresti magyar követségen (1940–1941). *Magyar Kisebbség*, 14. (2009), 3–4. 276–321.
- Zsidó Szemle*, 1938. február 11.

Levéltári források

1936. szeptember 24. BM a VII. Közbiztonsági osztálynak (8486/res.1936.VII.) A VII. Osztálytól az MZSPPSZ adománygyűjtési eng. tárgyában. MNL OL K 149 1936-7-8486.
1937. január 7. 901/55/1936.fk.állro. M. kir. rendőrség budapesti főkap. Államrendészeti osztály. T. MZSPPSZ engedély nélküli gyűjtése. Hiv. sz.: 595/1936.VII.res. A főkapitányhelyettes levele a belügyminiszterhez. MNL OL K 149 1936-7-8486.
1937. március 31. Másolat a 180.287.1936.V.a. B.M. számú kiadmányról. Válaszirat szám: 5639/1936.II. Tárgy: MZSPPSZ adománygyűjtése. Csom.mell. M. kir. Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter Urnak Budapest. Az ortodoxok 193.871/1931.B.M. szám alatt visszavonásig kaptak engedélyt, a lakáso(ko)n történő gyűjtésre. MNL OL K 149 1936-7-8486.
1938. május 19. Velics László követ jelentése (21/pol.–1938.) Kánya Kálmán km.-nek. MNL OL K 63 1939/43.
- A Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége levele a M.Kir.Rendőrség Államrendészeti Osztályához. MNL OL K 149 BM Res.1937-7-4113.
- Balla „Pro Domo” feljegyzése. 1937. október 14. MNL OL K 63 – 1939–43.
- Balla Pál „Pro Domo” feljegyzése. MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. február 12.
- Brodetsky Goldmannak. CZA 4 10345/1. 1937. március 17.
- CZA S25 1989.
- CZA S5/ 2004.
- CZA S6 1918.
- CZA S6 1918. 1936. december 27.
- CZA Z4 10345/1. 1937 eleje.
- Goldmann Ballához. MNL OL K 63 –1939–43. 1937. október 5.
- „Emlékirat a magyarországi Palesztina-munka jelenleg fennálló egyes nehézségei tárgyában.” MNL OL K 63 – 1939–43. 19.
- M. kir. BM VII. Res. osztály 15695. szám. Ér. 1938. A beadvány száma és kelte: 356/8/1938. fk.állro. A főkapitányi felterjesztésre érkezett válasz 1938. december 17-én született. MNL OL K 149 1936-7-8486.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1936. december 18.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1937 január 26.

Novák Attila

MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. március 31.

MNL OL K 63 – 1939–43. 1938. február 2.

Velics László követ jelentése (6/pol–1939.) 1939. január 23. A KM-nek, Csáky Istvánnak (dr. gróf Kőrösszeghi és Adorjáni). Magyar Királyi Képviselő a Nemzetek Szövetsége mellett.

MNL OL K 63-1939-43.

Attila Novák

A Community of Interests or a Relationship of Interest?

Hungarian and Zionist Diplomatic Contacts in the Second Half of the 1930s

In the second half of the 1930s, a new factor emerged in Hungarian foreign policy. This was “international” Zionist diplomacy, along with some of its European leaders. There was also an openness to this on the part of Hungarian officialdom (and semi-officialdom), and there were even some who considered that Zionism should be supported in the Hungarian national interest. The question is: what lay behind this seemingly curious alliance at a time when the power of the extreme right and the political influence of Nazi Germany in Hungary was on the rise? Furthermore: if it was also in the interests of the leading lights of Hungarian foreign policy to improve relations, why did this diplomatic relationship fail to become permanent?

The first question is not difficult to answer. Police pressure on the Zionist movement at this time, that is to say, the obstruction of fundraising activities, the restriction of the freedom of those active in the international Zionist movement, and other kinds of harassment, all necessitated talks between leaders of Zionism in Europe, talks that were also taking place in other countries. As for the international scene: the Palestinian Jews (nearly 385,000 people in 1936), the Yishuv, was under great pressure because Arab riots swept the land and serious damage to the infrastructure resulted in the launch of the Mifal Bitzaron (consolidation and security) campaign worldwide: this was largely motivated by the intensification of the demand for raising funds. According to a Hungarian document, the Jewish Agency in a circular of 2 October 1936 called on Jewish associations to raise a world total of £300,000, while the Hungarian Jews would have to “pass the hat round” for the equivalent of £7,500; or at least, that was the plan.³⁸ The Hungarian Zionist Association and the Pro-Palestine Alliance of Hungarian Jews also established a Bitzaron Committee, everyone prepared for intensive fundraising.

The first signs of problems

The work of the Hungarian Zionist Association and the Pro-Palestine Association of Hungarian Jews began to become impossible around 1935. The Pro-Palestine Alliance

³⁸ 7 January 1937 (901/55/1936.fk.állro.). Royal Hungarian Police, Budapest HQ. Public Order Department. Subject: Pro-Palestine Alliance of Hungarian Jews (Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége). Ref. no: 595/1936.VII.res. Letter from the Deputy Chief of Police to the Minister of the Interior. In MNL (MOL) National Archives of Hungary (hereafter: NAH) K 149 1936-7-8486.

for Zionism, established in December 1926 with the aim of winning round a broader spectrum of Hungarian Jewry, had until then been raising and donating funds on the basis of an annual permit from the Ministry of the Interior, officially “for the assistance of Palestinian Hungarian Jews”. The shekel was a concrete symbol of belonging to the Zionist movement and functioned as a membership fee. The funds were collected for the Keren Kayemeth Leyisrael (KKL, Jewish National Fund) and the Keren Hayesod (KH, Palestine Foundation Fund), which – as the international institutions of the Zionist world – enabled the movement to purchase land and machinery in Palestine. KKL and KH operated in Hungary as departments of the Pro-Palestine Alliance.

The Pro-Palestine Alliance’s fundraising licence expired on 31 December 1935 and was not extended by the Ministry of the Interior; in fact, it was legally terminated in June 1936. The reason advanced for this was that all fundraising of this kind, including the Zionists’, would limit the scope of the poverty relief campaign launched by the wife of the Governor, Admiral Miklós Horthy, by syphoning away Hungarian citizens’ generosity. In September 1936, the sub-department of the Ministry of the Interior’s Department VII dealing with associations wrote to the one responsible for public security that in “recent years” donations for purposes other than social welfare and charity had been taking advantage of the Hungarian public to such a degree “that they seriously endangered the success of appeals to aid the indigent”. For this reason the Minister of the Interior, by decree No. 167.800/1936. B.M., was restricting the collection of donations, which even had a negative impact on Christian churches. Since even the homeland was able to benefit only to a limited extent, “there is not sufficient justification for allowing the raising of funds destined for overseas”.³⁹

The explanation caused immediate problems because the money flowing into the Zionist foundations was not a huge sum from the point of view of the national economy, and not least because another Jewish organisation, the Magyarországi Autonom Orthodox Izraelita Hitfelekezet Központi Irodája (Central Bureau of the Orthodox Israelite Denomination of Hungary) had received permission to raise funds from 1931, which was not revoked, at least not separately.⁴⁰ Since the orthodox collected funds for the use of the religious Yishuv of Hungarian origin, and so did not pursue such limited and direct political goals as might have affected the Hungarian Jews’ internal status quo, the authorities did not prevent them from pursuing this activity.

Although the State Security Department of the Budapest Police HQ was unaware that the Hungarian Zionist Alliance could not collect even on the basis of the original authorisation, and this made the work of the Mifal Bitzaron appear somewhat easier

³⁹ 24 September 1936. Ministry of the Interior to the VIIth Public Security Department (8486/res.1936. VII) from the VIIth Dept. re: fundraising by MZSPPSZ. In NAH K 149 1936-7-8486.

⁴⁰ 31 March, 1937. Copy of document 180.287.1936.V.a. B.M. no. Document. Reply number: 5639/1936. II. Subject: Fundraising by MZSPPSZ. Orthodox Jews were granted permission to collect funds until further notice under BM no. 193.871/1931. They could collect money in private apartments. In NAH K 149 1936-7-8486.

(collecting money at stage performances and not very efficiently at that),⁴¹ by the autumn of 1936 the Hungarian authorities had already banned all collections, and the chief of police outside the capital (on orders from above) reported to Budapest on the basis of data aggregated from all over the country about Zionist fundraising up and down the country.

The Hungarian movement's activities were made more difficult by a change in the atmosphere: the increasing mistrust of the internal organs towards the Zionists. From an early stage the police were alert to the activities of the so-called *hachsharas* (hachsharoth), Zionist preparatory training centres where young people received training for physical work in Palestine. Thus, they helped to ease unemployment, if only minimally. The authorities, however, regarded them as "hotbeds" of Bolshevism and one of the main domestic sources of the "atheistic-communist threat", and the collectivist way of life in these centres only reinforced their prejudices. The second half of the 1930s was shaken by several hachshara scandals, which in the eyes of foreign Zionist leaders were at least as problematic as the difficulties encountered in fundraising. These scandals mainly affected the Marxist-Zionist Hashomer Hatzair, and several smaller, mainly left-wing, groups (e.g. Dror, Shtam Chalutz, etc.), but eventually they began to endanger the operation of the Zionist movement as a whole, and the official Zionist leadership had to handle these extremely delicate cases amidst a vociferous campaign by the right-wing media.

These difficulties – and the answer to the second question lies buried here – were compounded by the fact that the National Office of the Hungarian Israelites and the Budapest Jewish Community, under the direction of the Neolog Samu Stern (1874–1946) and his circle, were hostile to the Zionists. Contrary to rumour, the differences between the Zionists and the leadership of the Jewish community were not primarily to do with money. The leadership of the Hungarian Zionist Association included people of means. But the Zionist movement also absorbed many Jewish working class youth, to whom the community had little to say. The Zionists thus demanded not only the democratisation of the Jewish community but also increased representation of the Jewish strata carrying out physical labour, which was linked to one of the main theoretical and practical objectives of the Zionist movement, the re-stratification of manual workers. The community leadership regarded "national(ist)" Jews as traitors, since they were seen as attempting to break up the framework of the assimilation policy that they followed. Accordingly, they used their government connections to frustrate Zionist aspirations and to establish a separate Neolog organisation to fundraise for Palestine – indeed, they sought to monopolise this activity; internal documents of the Ministry of the Interior indicate that this was the reason the Zionist organisations were not allowed to do so.

News of the obstruction of Zionist activity soon reached the relevant overseas venues. The Jewish Agency for Palestine, which represented Zionist interests in the outside world after the founding of the League of Nations, swung into action in two European capitals.

⁴¹ Letter of the Deputy Chief of Budapest Police to the Minister of Internal Affairs, 7 January 1937. In NAH K 149 1936-7-8486.

Attempts at intervention

One of the activities was directed by Nachum Goldmann (1895–1982), a delegate of the Jewish Agency to the League of Nations in Geneva. Goldmann was an interesting personality: as leader of the Comité des Délégations Juives, and as one of the founders of the Jewish World Congress in 1936, he had a finger in several pies. He played a role in Jewish minority affairs but devoted himself mainly to Zionist issues and became increasingly prominent over the years, rising, after World War II, to being head of the Jewish Agency and the World Jewish Congress. The other initiative was that of the London Group. Its leading figures included Arthur Lourie (1903–1978), political secretary of the Jewish Agency (and Israeli Ambassador to Canada and the U.K. in the 1960s) and Selig Brodetsky (1888–1954), member of the Jewish Agency's executive and later second president of the Hebrew University of Jerusalem.

At this time, the Jewish Agency was very active in the diplomatic sphere. It lobbied intensively to convince the European powers of the importance of creating a Jewish State. It was at this time that the British dispatched the Peel Commission to investigate the causes of unrest in Palestine. This report, recommending partition, appeared prior to the 20th Zionist Congress.

The news of the problems in Hungary prompted the Zionists to contact the Hungarian representatives at once. One of the intermediaries in Geneva was László Velics (1890–1953), Hungary's representative at the League of Nations, who had served as a diplomat since 1917, and another was Szilárd Masirevich (1879–1944), an experienced diplomat and ambassador in London. In Geneva on 22 June 1936 Goldmann handed Velics a multi-page memorandum.⁴² In this (aware that his name was unknown to the Hungarian diplomats) he called upon the Hungarian authorities not to hamper the work of the Zionists, to allow the Hungarian Zionist Association to continue its fundraising activities, and the Pro-Palestine Alliance to amend its statutes. The memorandum stated: "In no country in the world has the government intervened in internal Jewish debates which do not affect the loyalty and the self-evident responsibilities of the Jews as loyal citizens of their state". It continued: "Of course, there is opposition to Zionism even within Hungarian Jewry. But this difference of opinion has arisen due to internal Jewish disagreements and has nothing to do with Hungarian interests or with the principles of Hungarian domestic and foreign policy". Goldmann also offered to travel to Budapest if necessary in order to negotiate with the authorities; by the way (according to Hungarian foreign ministry sources), he made a similar offer to Turkey.

The position of the Zionists is clearly outlined in the document: Jews as Hungarian citizens are duty-bound to comply with the requirements for all Hungarian citizens, but as members of a people, they are obliged to satisfy special requirements also. These requirements are those of a cultural, religious or "national" (we would now say "ethnic" – *trans.*) minority. By this logic, the Hungarian state has no involvement in the conflicts among the Jewish people, since these concern only the internal affairs of the

⁴² NAH K 149 BM Res.1936-7-8486.

Jews. Velics sent the memorandum as a diplomatic letter but noted that he did not see much chance of having the constraint on fundraising lifted. At the same time, the letter points out the potential economic benefits that may accrue to the Hungarian economy from the Zionists: merchants and tradesmen there “would gladly increase their promotion of Hungarian goods if Zionism could freely organize in our country. The proceeds of any fundraising would also be transferred by means of commodity exports”, writes Velics in his diplomatic report to Budapest.⁴³ He also stated that he understood the Turkish representative had sought similar instructions from his government.

Meanwhile, on 2 December 1936, the police in Budapest raided the premises of the Pro-Palestine Alliance and seized the sum of about five hundred pengő, the proceedings of the fundraising effort.⁴⁴ Velics, presumably at Goldmann’s request, also raised this issue in his letter and proposed that the police action be terminated. Another reason he is in favour of the Pro-Palestine Alliance, he writes, is because it is “anti-Bolshevik” and enjoys the support of “the higher echelons” in England. Velics claims that the Jews are “planning” to establish a worldwide anti-communist organisation and they would be inclined to entertain the Czechs’ friendship towards the Soviets “and, in this regard, it would of course be easier to place appropriate items of news with them if there are no incidents likely to bring them into conflict with Hungary”.⁴⁵ At the urging of the representative in Geneva, the Ministry of Foreign Affairs sent a letter to the Ministry of the Interior calling for the termination of the police action.⁴⁶

Goldmann’s offer to visit Hungary was soon taken up. Inquiring via Velics about whom he should negotiate with, he was initially directed by Kálmán Kánya, Hungary’s Foreign Minister (1869–1945), to Pál Balla, a secretary in the ministry’s political department.⁴⁷ This instruction was later modified, because Balla’s job was not the conduct of the negotiations themselves, but only their preparation.⁴⁸ For the Zionists it was Miklós Buk (1907–1962), Secretary-General of the Zionist Association who took part in preparations for the negotiations. Miklós Buk, who held this position in the Zionist Association between 1935 and 1944 and in Israel was later known as Moshe Buk, was one of the most lively

⁴³ NAH K 149 1936-7-8486.

⁴⁴ NAH K 149 BM Res. 1937-7-4113. Letter of the Hungarian Jews’ Pro Palesztina Szövetsége (Pro Palestine Alliance) to the Public Department of the Royal Hungarian Police. Also: CZA (Central Zionist Archives, Jerusalem, Israel) S6 1918.

⁴⁵ NAH K 63-1939-43. 18 December 1936.

⁴⁶ NAH K 63-1939-43. 18 December 1936.

⁴⁷ Little is known about Pál Balla. According to one source, in the early 1940s (1939–1944) a civil servant named Pál Balla headed the II.B Department of the Prime Minister’s Office dealing with the affairs of Hungarians living abroad. See Attila Seres: Pál Péter Domokos’s Mission to the Hungarian Embassy in Bucharest (1940–1941). *Magyar Kisebbség*, 53–54. (2009), 3–4. 276–321.

⁴⁸ NAH K 63-1939-43. 26 January 1937.

thinkers of Hungary's Jewish national movement. In his original sociological works he described the birth of the Jewish state as a "physical law or necessity".⁴⁹

In addition to the possibility of negotiations, there was also the possibility of a boycott. On 15 December 1936, Keren Kayemeth Leyisrael, in a letter to the political department of the Sochnut, suggested a boycott of Hungarian goods in Palestine.⁵⁰ Goldmann himself also embraced this idea, because he believed that this would usefully pave the way for his negotiations in Hungary.⁵¹ Eventually, Leo Lauterbach (1886–1968), head of the Organizational Department of the World Zionist Organization, told Goldmann – whom the media had dubbed "Foreign Minister" – that the idea of a boycott had been dropped, because not only were there doubts about its tactical expediency, but he feared that importers would not yield to pressure from the Sochnut.⁵²

Goldmann arrived in Budapest on 12 February 1937. His stay was, however, marred by a curious event. The police banned his lecture, scheduled for 16 February, on security grounds (mainly threats from right-wing Zionists), though even Endre Fall (1891–1954), the Secretary-General of the Revisionist League, who was later to play an important role, raised his voice in support of holding it.⁵³ The lecture did, in fact, eventually take place, on orders "from above": at the intervention of the Ministry of the Interior.⁵⁴

"A Community of Interests"

Goldmann visited the Ministry of Foreign Affairs on 13 February 1937. His interlocutor was Gábor Apor, "Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary" (1889–1969). During their conversation, Apor – according to his own notes – was "in receptive mode", while Goldmann spoke of "the community of interests" between Hungarian and Zionist foreign policy. In his view, even revision of the Trianon borders was in the Jews' interests since, unlike in Romania, in Hungary the Jews "lived in clover". But what does "community of interests" mean in this particular case? Can one speak of common interests?

⁴⁹ See Mirjam Buk's memoir: www.szombat.org/archivum/hol-volt-hol-nem-volt-2. He was the author of the following books: *What Does Zionism Want?* Budapest, Hungarian Zionist Association, 1935; 2nd edition 1940; *The Two-Thousand-Year Journey. The Sociology of the Jewish Question*. Budapest, 1943; 2nd edition March 1944. (The book was burned by the Arrow Cross.) The Hebrew edition appeared in 1962, a few days before his death: *Haderech bat haalpayim*. Hotzaat Javne 1962; reissued by the Oneg Shabbat Club in Budapest in 1995.

⁵⁰ CZA S25 1989.

⁵¹ CZA S6 1918. 27 December 1936.

⁵² CZA Z4 10345/1. Beginning of 1937.

⁵³ NAH K 63-1939-43. 17 February 1937. Pál Balla's Note "Pro Domo".

⁵⁴ NAH K 149 BM Res.1937-7-4113. Letter from the Hungarian Jewish Pro-Palestine Federation to the State Security Department of the Royal Hungarian Police. See also CZA/Central Zionist Archives, Jerusalem, Israel/S6 1918.

In my view this is possible only on a theoretical level, because in principle the two “motherlands”, Hungary and Palestine, each have their own “territories beyond the borders”. It is in the interests of every existing (or emergent) nation state to protect the rights of those “beyond its borders”, which in the case of the Hungarian state meant the protection of the “nationality” interests of the Hungarians living in Romania and the other foreign (adjacent) countries, while in the Zionists’ case, this involved the interests of the Jews in the Diaspora, something that the Zionist movement, as it grew in strength and influence, increasingly took it upon itself to represent. If there are no territorial disputes between two national movements, they may even be positively inclined towards each other: of course, strictly on a reciprocal basis, and even if, as in the latter case, the state does not (yet) exist.

At first glance, one might think that Goldmann and the host, Gábor Apor, intended to agree a straightforward “sale and purchase” contract, and this was made easier by the rhetoric. But far more than this was at stake.

Goldmann offered that, provided the Hungarian authorities did not obstruct the Zionists’ efforts in Hungary, he would use his influence at the League of Nations and cooperate with the Hungarian delegation in minority issues. And this was not an irresponsible promise. According to a memo from the Ministry of Foreign Affairs at the beginning of 1938, Goldmann was “closely” cooperating with Hungarian diplomats in minority affairs.⁵⁵ Indeed, even after the first anti-Jewish law, Goldmann tried to temper the outrage in Zionist circles.

The Jewish Agency wanted not only to solve Hungary’s problems, but also to support its own “national” ambitions. On 13 September 1937, Goldmann sent Balla a long letter on the situation in Palestine, hoping that Hungary would line up behind the Agency when the League of Nations discussed plans for partition.⁵⁶

Meanwhile, the other group also swung into action. On 17 March 1937, Arthur Lourie, and on 3 November Selig Brodetsky, handed a memorandum to the head of the Hungarian delegation in London.⁵⁷ They had previously visited the embassy and, at Masirevich’s request, set down these points in writing. The texts reasserted almost word for word what Goldmann had repeatedly said, suggesting that they were offering separate interpretations of one of the Zionists’ decisions. At all events, they managed to win over the Hungarian ambassador and Masirevich noted, “I consider the Zionists’ request to be justified and compatible with Hungarian interests”.⁵⁸

The re-licensing of fundraising had still not been achieved, so Goldmann offered to visit the Hungarian capital again on 14 or 15 October.⁵⁹ However, the Foreign Ministry did not consider the visit warranted, since they could not convince either the Ministry of Internal Affairs, or the Ministry of Culture, which was asked for an opinion in April

⁵⁵ NAH K 63-1939-43. 2 February 1938.

⁵⁶ NAH K 63-1939-43.

⁵⁷ CZA 4 10345/1. Brodetsky to Goldmann, 17 March 1937. Also NAF K 63 1939-43.

⁵⁸ NAH K 63-1939-43. 31 March 1937.

⁵⁹ NAH K 63-1939-43. Goldmann to Balla, 5 October 1937.

1937, to support it.⁶⁰ Balla tried to appeal to Szóllósy, counsellor in the Ministry of Internal Affairs, but he refused to issue a licence on the grounds that Samu Stern, the Neolog leader and his circle, were against it.

However, the Ministry of Foreign Affairs cited “the international Jewish press manipulated by Goldmann” in vain: Szóllósy and Kálmán Tomcsányi (1881–?), Secretary of State in the Ministry of the Interior, remained unmoved. The policy pursued by the Ministry of the Interior and the Ministry of Religious and Educational Affairs differed from that of the Foreign Office. This policy was not motivated by the western support for the “nationality rights of Hungarians living beyond the borders”, but by the maintenance and assistance of Hungary’s Jewish “establishment”.

The cultural officials – with whom Stern and his people had excellent connections – wanted to concentrate fundraising in a single authority or organisation. To this end the leadership of the community created the Association for Supporting Hungarian Israelites’ Settlements in the Holy Land and Elsewhere (*Magyar Izraeliták Szentföldi és Egyéb Telepítéseit Támogató Egyesülete*), which enjoyed the confidence of the ministry from the outset. This was despite the fact that the British authorities’ permits to immigrate to Palestine could be distributed only by the Jewish Agency. And these permits were given to local Zionist bodies that were largely independent of the community organisation.

Virtually simultaneously, police pressure on the movement increased. In the first days of November 1937, Budapest police arrested more than 30 Zionists, most of them young people from *hachsharas* in the seventh and eighth districts of Budapest. The charge of “subversive activity” was soon dropped but continued to greatly exercise the right-wing press, which again revelled in the “atheistic–Bolshevik–agitatory” activities of the training centres. The Hungarian Zionist Association had to devote several weeks to explaining the situation and its influence declined further accordingly. It was also obliged to close all its *hachsharas*.

2 February 1938 found Buk once again at the Ministry of Foreign Affairs, in order to pave the way for a new round of talks with Goldmann. Once again, the Ministry of the Interior allowed the scheduled lecture to go ahead only under heavy pressure from the Ministry of Foreign Affairs. No records of the discussions with Apor are extant, but we know that the visit had no direct impact.

In his speech at the Hungarian Zionist Association’s Herzl Hall on February 6, Goldmann stated, *inter alia*: “I have to say that in Geneva I received the greatest possible moral support from the Hungarian commissioners, because they know that the issue is not just about Jews, but about minority rights.”⁶¹ The Ministry of Foreign Affairs also received a measure of praise: “I often met with Hungarian statesmen during my political work, outstanding men who are able to represent Hungarian interests at least as ably as the assimilated Jewish worthies, and I can say that they are without any ulterior motives.”⁶²

⁶⁰ NAH K 63-1939-43. Note “Pro Domo” of Balla. 14, 15 and 22 October 1937.

⁶¹ *Zsidó Szemle*, 11 February 1938. 4.

⁶² *Ibid.* 7.

So, once again, Goldmann returned to Geneva with nothing to show for his pains.

Liaison work in Geneva – Book publication in Budapest

The idea of a “community of interests” was also represented to the outside world by András Tamás (1900–?), the secretary of the Revisionist League. Tamás was the scion of an old Székely family, who did the rounds of Romanian prisons before becoming a supporter of Hungarian revisionism, and worked in several European countries, publishing books chiefly in French to promote the Hungarian position. He recognised this great opportunity.⁶³ When Dr Lajos Fodor, a Hungarian delegate to the 20th Zionist Congress held in Zurich in August 1937, sought him out in Geneva immediately after the congress, a fruitful relationship developed between them. The lawyer from the town of Hatvan was a Zionist of long standing, and – according to Raphael Patai (1910–1996) – at the beginning of the 1930s, together with the latter’s father, József Patai (1882–1953), bought 10 dunam (2.5 hectares) of land near Tel Aviv (Shunat Boruchov), in today’s Givatayim, where two houses were built by Patai when he emigrated in 1940.⁶⁴

A book was born from the encounter between the left-wing Zionist and one of the representatives of Hungarian Revisionism: in *The Jewish State and the Hungarian Minority Protection* the secretary in Geneva wrote 31 of the preliminary studies for Fodor’s 1937 work *Questions of Jewish Fate and the 20th Zionist Congress*.⁶⁵ The book was published (under another imprint) by the Hungarian authorities’ bugbear, the left-wing Marxist Hashomer Hatzair. This suggests that Hungarian foreign policy thinking was able to distance itself from domestic political constraints and that the need to find allies extended to areas which the domestic political situation would not otherwise have made possible. The left-winger and member of the Zionist electoral coalition Eretz Yisrael Haovedeth in Hungary, proudly referred, in his letter of 5 April 1938 to the executive of the World Zionist Organization, to the fact that the foreword to the book, which sold 20,000 copies, was written by the “Hungarian diplomat”, who “pointed out [...] that Hungary’s national interests require that it cooperate with the Zionist world organization”.⁶⁶

Tamás regards East European Jews as one of Europe’s national minorities. He points out that the “general problem” of the Jews will be solved by factors independent of Hungarian official politics, public opinion and Hungarian Jewry, and that the Hungarian question is part of the same question as Zionism. “Opposition is unnecessary and unreasonable; it

⁶³ Keresztény Közéleti Almanach. Vol. II. M-ZS. Budapest, „Pátria” Irodalmi vállalat és nyomdai részvénytársaság, 1940. 1059.

⁶⁴ Raphael Patai: *Apprentice in Budapest. Memories of a World That Is No More*. Lanham, MD, Lexington Books, 2000. 126.

⁶⁵ Published by the Magyar Cionista Szövetség Budapest: Budapest, Seventh and Eighth District Branch, 1937.

⁶⁶ CZA S5/2004.

is far better if a serious study is carried out on the international issue of Jewishness, and if we relate the direction of the development of Hungarian Jewry to that reality. Along this path, after having solved the question, we can ask for and, indeed, demand benefits that we can justly claim as a result of our prudent position.” (p.7), he writes.

Tamás draws attention to the fact that every nation has developed its own ideal that can save it from being “periodically scapegoated”. “The Hungarians have developed revisionism and embraced the principle of international minority protection; however, the Jewish thinking masses have developed Zionism and, in parallel, the minority system that they have adopted,” he writes. There is no doubt that there will be a Jewish state; that was decided by the First World War. The Jews will not be concerned by Hungarian anti-Semitism, which will in any case be put in its proper perspective by the forces of Christianity.

According to András Tamás, the Jewish state will come into being via the League of Nations and will be a member of the organisation, which will also bring about a change in the minority “process”. For this reason, too, it is desirable from the Hungarian point of view for the Jewish state to be represented in the federal organisation “because this would allow its general assembly to keep the minority issue permanently on the agenda of Committee VI”. (9) As things stand, writes Tamás, Committee VI of the League of Nations will not have the minority issue on its agenda until Germany returns to the organisation, “or until a nation with preeminent minority protection interests has the power to consistently and effectively represent this issue among its member states”. Only two states could carry out this role: Switzerland or the “independent Jewish state that is to be established”.

Samu Stern, “Dictator” of the Hungarian Jews

On 11 February 1938, the Hungarian Zionist Association and the Pro-Palestine Alliance submitted a new petition to the Hungarian Government.⁶⁷ The text lays out in detail the advantages of economic relations between Hungary and Palestine and the problems associated with fundraising. But the Ministry of the Interior continued to delay the case.

On 1 March 1938, Goldmann wrote to Gábor Apor, saying he had spoken in Geneva with László Kádár (head of the department of public administration in the Ministry of the Interior), who said that the ministry did not object in principle to the issue of licences to raise funds, but that the Ministry of Religious and Educational Affairs made this conditional on the agreement of the leaders of the Jewish community. Goldmann, in a manner that was unusual for him, burst out: “Maintaining the position that no fundraising or other activity can be pursued without the consent of the Neologs’ national leader means

⁶⁷ NAH K 63-1939-43. 19. “Emlékirat a magyarországi Palesztina-munka jelenleg fennálló egyes nehézségei tárgyában” [Memorandum on some of the current difficulties of work on Palestine in Hungary].

that court counsellor Stern has been, with the assistance of the Ministry of the Interior or the Ministry of Culture, declared *de facto* dictator of Hungarian Jews”.⁶⁸

In his letter to Foreign Minister Kálmán Kánya dated 19 May 1938, László Velics outlines the dilemmas, primarily of a diplomatic nature, that the Geneva mission encountered.⁶⁹ He reports that the World Jewish Congress considers Hungary’s Jewish laws an assault on mandatory minority contracts and has charged its representatives in Paris, London and Washington to intervene with the local Hungarian ambassadors. At the beginning of May, the World Jewish Congress issued two communiqués, truly informative and not especially aggressive in tone, citing statements about Jews by distinguished public figures. The second communiqué is “generally moderate in tone, but at times employs forceful expressions. It argues that the Hungarian Government, with its elevated sense of culture and propriety, acknowledges the important role played by Jews in building our economic lives. However, this very acknowledgment shows that anti-Jewish regulations were inspired only by the principle of the survival of the fittest, whereby the stronger relentlessly devours the weaker. The communiqué goes on to explain that as in all modern states, so in Hungary, too, the state is the biggest entrepreneur and employer. So the Jews are restricted to the private enterprise economy and it is precisely from this sphere that they now want to supplant them”.⁷⁰ From 6 May 1938 onwards the Jewish World Congress issued a fortnightly information bulletin entitled *Correspondance Juive*, devoted, *inter alia*, to the situation of the Austrian, Hungarian and Romanian Jews. This was distributed to the attendees by Goldmann at a press conference on 11 May, but Velics recorded that he did not raise the situation of the Hungarian Jews in the Secretariat, because “[...] they hope that through their Hungarian friends they can influence the Hungarian Government towards greater tolerance”.⁷¹ Velics’s warning to the Foreign Minister is particularly important: they must take great care not to behave as they did at the time of the numerus clausus law, when the Hungarian delegates implied that the law did not apply to commercial academies and the like because they did not intend to “restrict” Jews in that sphere. Since the Hungarian Government considered the Jews to be a minority at that time, it is difficult to argue “now” that it was not. According to the diplomat, the struggle against “receivability” (acceptability) should not be fought along these lines. Rather: “The most expedient course of action would thus seem to be to exploit the tactical division that already exists between Zionist and non-Zionist Jews in order that the Jews of Hungary, in their own interests, protest as early as possible against any outside interference or against petitions lodged against their will”.⁷² It is quite clear that Hungarian diplomacy, as the “handmaiden” of government policy at the time, simply

⁶⁸ NAH K 63-1939-43.

⁶⁹ 19 May 1938. Report of Ambassador László Velics (21/pol.-1938) to Minister of Foreign Affairs Kálmán Kánya. In NAH K63 1939/43.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

wanted to have the Jewish Law accepted by the Jewish world and to defend itself against attacks on it by assuaging Hungarian Jewry on the grounds that they were divided.

In 1939, the Ministry of the Interior granted permission to fundraise both to the Pro-Palestine Alliance and also the Jewish community's phantom-Zionist organisation.⁷³ The Hungarian Jews' Pro-Palestine Association, wishing to maintain good relations with the state, wanted to split the confiscated amount (558 pengő and 72 fillér) on a 50–50 basis between the “Hungarians for Hungarians” relief action and the “Miklós Horthy National Aviation Foundation”, to which proposal in December 1938 the Ministry of the Interior also gave its approval. However, the dream of a “community of interests” rapidly dissipated because of the Jewish Laws, conflicts of interest between Hungarian government bodies, and the behaviour of the official Jewish leadership. The Jewish Agency's leaders noted with regret that Samu Stern's crew, who enjoyed little international standing, were more influential in Hungary than the Zionist organisation, which possessed a significant international network. However, even in January 1939, Ambassador László Velics reported that Goldmann had promised him, despite all his protestations, that his organisation would not raise the issue of the First Jewish Law at the League of Nations.⁷⁴

The situation of the Jewish Agency changed after 1939. Following the introduction of the Second Jewish Law, it was no longer interested in the problems of the Hungarian minority beyond the borders, because it had to confront a more existential situation and dangers. Nachum Goldmann fled to New York in September 1940.

Summary

In 1936–1937, certain diplomatic circles in Hungary came to the conclusion that the support of the Jewish state, expected to be founded in the near future on the basis of the traditional, interwar system of minority protection, could be beneficial to Hungary. It was no accident that the official Hungarian viewpoint in this attitude was better represented by the leaders and officials of the Revisionist League, who enjoyed greater freedom of movement in every way, than by the diplomats, who were obliged to operate within a much narrower ambit. It was Nachum Goldmann and his colleagues who convinced the Hungarian Ministry of Foreign Affairs to consider Jews as a national (i.e. ethnic – *trans*.) minority living beyond the borders of a potential nation state, creating a parallel with the Hungarian minorities in Transylvania, (Czecho)slovakia and Yugoslavia, and thereby alerting them to the positive political opportunity offered by this situation. The administration had the good sense to realise that the problems of local Zionists could be effectively linked to the issue of the protection of the rights of the Hungarian national minorities. It is no coincidence that there was a Hungarian journalist and politician in

⁷³ NAH K 149 1936-7-8486.

⁷⁴ Report of Ambassador László Velics (6/pol-1939) 23 January 1939 to Minister of Foreign Affairs István Csáky (Dr Count Körösszeghi and Adorjáni). Royal Hungarian Delegation at the League of Nations. In NAH K63-1939-43.

Geneva who wanted to use the Zionist organisations and the Jewish state-to-be in the interests of Hungarian revisionism. However, the main opponents of the Jewish national approach, the Hungarian Neolog Jewish leadership, insisted that Jews be treated purely as a religious denomination not only because they feared anti-Semitism and the loss of their hard-won equality before the law, but also for reasons of sheer power, that is to say, in order to maintain their religio-political monopoly at home. They had a rational reason for this, too: the fact that political relations in Europe had taken a turn for the worse. The divisions resulted in the development of one vocabulary for home consumption and another for overseas. The Ministry of Religion and Public Education cleaved closer to the views of the Neologs, while the Ministry of Foreign Affairs was closer to the Zionists. Neither, however, identified fully with either group, and both the state and the official Jewish bodies were careful in public not to dilute the legal and linguistic definitions that had evolved for discussing the Jews. However, after 1938, this relationship was used by the Hungarian authorities to put the international impact of the Jewish Laws to the test. At this time, a fundamental precondition of the community of interests between the Hungarians and the Zionists was the establishment of the European minority protection system that had evolved after the First World War and was operated by the League of Nations, whose decline and fall, together with the beginning of the persecution of the Jews in Europe, brought about that system's collapse. Thus did the tempests of history ensure that these two hardly compatible parties moved far away from each other.

Bibliography

- Buk Miklós: *Mit akar a cionizmus?* Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1935.
- Buk Miklós: *A kétezeréves út. A zsidókérdés történetiszociológiája.* Budapest, Magyar Zsidók Pro-Palesztina Szövetsége, 1943.
- Fodor Lajos: *Zsidó sorskérdések és a XX. Cionista Kongresszus.* Budapest, Magyar Cionista Szövetség, 1937.
- Hortobágyi Jenő (ed.): *Keresztény közéleti almanach. II. kötet. M–ZS.* Budapest, „Pátria” Irodalmi vállalat és nyomdai részvénytársaság, 1940.
- Patai, Raphael: *Apprentice in Budapest. Memories of a World that is no more.* (h. n.), Lexington Books, 2000.
- Seres Attila: Domokos Pál Péter missziója a bukaresti magyar követségen (1940–1941). *Magyar Kisebbség*, 14. (2009), 3–4. 276–321.
- Zsidó Szemle*, 1938. február 11.

Archival sources

1936. szeptember 24. BM a VII. Közbiztonsági osztálynak (8486/res.1936.VII.) A VII. Osztálytól az MZSPPSZ adománygyűjtési eng. tárgyában. MNL OL K 149 1936-7-8486.
1937. január 7. 901/55/1936.fk.állro. M. kir. rendőrség budapesti főkap. Államrendészeti osztály. T. MZSPPSZ engedély nélküli gyűjtése. Hiv. sz.: 595/1936.VII.res. A főkapitányhelyettes levele a belügyminiszterhez. MNL OL K 149 1936-7-8486.

1937. március 31. Másolat a 180.287.1936.V.a. B.M. számú kiadmányról. Válaszirat szám: 5639/1936.
II. Tárgy: MZSPPSZ adománygyűjtése. Csom.mell. M. kir. Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter
Urnak Budapest. Az ortodoxok 193.871/1931.B.M. szám alatt visszavonásig kaptak engedélyt,
a lakáso(ko)n történő gyűjtésre. MNL OL K 149 1936-7-8486.
1938. május 19. Velics László követ jelentése (21/pol.–1938.) Kánya Kálmán km.-nek. MNL OL
K 63 1939/43.
- A Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége levele a M.Kir.Rendőrség Államrendészeti
Osztályához. MNL OL K 149 BM Res.1937-7-4113.
- Balla „Pro Domo” feljegyzése. 1937. október 14. MNL OL K 63 – 1939–43.
- Balla Pál „Pro Domo” feljegyzése. MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. február 12.
- Brodetsky Goldmannak. CZA 4 10345/1. 1937. március 17.
CZA S25 1989.
CZA S5/ 2004.
CZA S6 1918.
CZA S6 1918. 1936. december 27.
CZA Z4 10345/1. 1937 eleje.
- Goldmann Ballához. MNL OL K 63 –1939–43. 1937. október 5.
- „Emlékirat a magyarországi Palesztina-munka jelenleg fennálló egyes nehézségei tárgyában.”
MNL OL K 63 – 1939–43. 19.
- M. kir. BM VII. Res. osztály 15695. szám. Ér. 1938. A beadvány száma és kelte: 356/8/1938.
fk.állro. A főkapitányi felterjesztésre érkezett válasz 1938. december 17-én született. MNL
OL K 149 1936-7-8486.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1936. december 18.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1937 január 26.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1937. március 31.
- MNL OL K 63 – 1939–43. 1938. február 2.
- Velics László követ jelentése (6/pol–1939.) 1939. január 23. A KM-nek, Csáky Istvánnak (dr.
gróf Kőrösszeghi és Adorjáni). Magyar Királyi Képviselőt a Nemzetek Szövetsége mellett.
MNL OL K 63-1939-43.

Magyar ajkú zsidók szervezetei Palesztinában/Izraelben (1918–1960)

A Palesztinába, később Izraelbe bevándorolt magyar ajkú zsidók korán felismerték, hogy a közös származás és nyelv alapján életre hívott szervezetek segítségével képviselhetik érdekeiket, elősegíthetik az új környezetben adódó problémák megoldását, valamint a kapcsolatok vagy a közös emlékek megőrzését. A Szentföldre való visszatérés gondolata mindig is a zsidó vallás és azonosság részét képezte. Magyarországról a zsidók már a 17. századtól kezdve látogatták az Oszmán Birodalom alá tartozott Palesztinát.¹ Chatam Szofer (1763–1839) a zsidó ortodoxia vezetője, az asszimiláció ellenszereként támogatta a visszatérést a Szentföldre, mások, mint Akiba Jozsef Schlesinger (1838–1922) rabbi határozottabban képviselték az álláspontot, és az ereci letelepedés reményében elhagyták a magyar földet.²

A Szentföldön az első szervezeti formát Hátám Szofer tanítványai hozták létre. A *Kolel Ungarn Monarchia* segélyszervezet a Jeruzsálemben az életet befejezni vágyók puszta létfenntartását tekintette fő feladatának. Mivel a 19. század hetvenes és nyolcvanas éveiben a bevándorlók növekvő száma miatt a lakhatás bizonytalanná vált, a társulat Chaim Sonnenfeld³ kezdeményezésére az óváros falain kívül egy tízlakásos házakból álló új települést épített. A Batei Hungarin (Magyar Házak) lakásait ingyen adták ki a Monarchiából érkezett új bevándorlóknak egy évre.⁴

Az I. világháború után egy szervezettebb, a cionista mozgalom erőforrásait is felhasználó kivándorlási hullám vette kezdetét Magyarországról és az elcsatolt magyar területekről. A kibucalapítók mellett szakképzett mérnökök, orvosok, tudósok települtek át Palesztinába.⁵ Az 1919-ben indult harmadik, majd 1924-ben folytatódó negyedik és ötödik alijahullám jelentősen megnövelte a palesztinai zsidóság, vagyis a jisuv létszámát. 1933-tól a bevándorlás britek általi korlátozásával pedig kezdetét vette az illegális alija

¹ David Giladi: A magyarországi zsidók és Erec Izrael. In Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa. A magyarországi zsidóság – történelem, közösség, kultúra*. Budapest, Kossuth, 2009. 128.

² Walter Pietsch: *Reform és ortodoxia. A magyar zsidóság belépése a modern világba*. Budapest, Múlt és Jövő, 1999. 89–98.

³ Jozsef Chaim Sonnenfeld (1848–1932): Magyarországon, Verbón született rabbicsaládba. A pozsonyi jesivában tanult, majd rabbi lett. 1873-ban Jeruzsálembé költözött, ahol az ortodox zsidó közösség egyik vezetőjévé lépett elő.

⁴ Pietsch (1999): i. m. 77–78.; Bányai Viktória: Magyar ajkú zsidó közösségek a világban. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László (szerk.): *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Budapest, Gondolat, 2008. 412–417.

⁵ David Giladi: Pesti mérnökök – Izrael országépítői. *Szombat*, 4. (1992), 8. 9–16.

korszaka.⁶ A bevándorlás szociális és társadalmi nehézségek sorát okozta. A mandátum időszakában a bevándorlócsoporthoz rivalizáltak egymással, ezzel is hátráltatták az egységes zsidó társadalom létrejöttét. Izrael Állam megalakulása után az átmeneti sátor-táborok a meglevő társadalmi ellentéteket szociális kilátástalansággal is tetézték.⁷ A jisuv társadalmi rendszere a különböző bevándorlócsoporthoz mentén tagolódtott. A palesztinai bevándorlás kezdetétől megszokott jelenségnek számított az új bevándorlócsoporthoz kizárása az előző bevándorlók által alapított társadalmi és politikai intézményekből.⁸

A bevándorlók igen hamar beilleszkedtek a jisuv (majd később az ország) alapszintű politikai, valamint kulturális keretei közé. A legtöbben elfogadták az izraeli társadalom alapvető szimbólumait és előfeltételeit: a zsidó-izraeli nemzeti létet, az országgal szembeni lojalitást, és azonosultak az ország biztonsági feltételeivel. Mindeközben bizonyos mértékig fennmaradt a származási hely szerinti „etnikai identitás” választóvonal a különböző csoportok között.⁹ Ennek függvényében a bevándorlók integrációját és az izraeli társadalmi-gazdasági életben kialakított pozícióját a származási országuk és társadalmi hálójuk határozta meg.¹⁰ Ezek a szociokulturális csoportok szervezeti szinten is elkülönültek. A Landsmannschaft (szövetség) koncepciója alapján összeállt szervezetek az egy régióból vagy országból származó zsidó bevándorlókat gyűjtötték egybe, annak érdekében, hogy társadalmi struktúrát, bizonyos mértékű politikai tőkét és közösségi támogatást nyújtsanak tagjaiknak.¹¹

A bevándorló csoportok nyelvi különállása volt a legszembetűnőbb. Más csoportokhoz hasonlóan a Palesztinába/Izraelbe telepedett magyar zsidók is számtalan olyan szervezetet, intézményt vagy vállalkozást alapítottak, amelyeket a magyar nyelv kapcsolt egybe. Számukra a magyar nyelv nemcsak identitásuk egyik fontos tényezőjé, hanem sok esetben a szórakozás, az informálódás vagy kapcsolattartás egyetlen eszközét jelentette. A magyar nyelvterületről érkezett bevándorlók héber nyelvtudása más bevándorló csoportokhoz képest elmaradott volt.¹²

Izraelben a magyar nyelv megőrzésének lehetőségeiről nemrég két írás született: Szalai Anna irodalomtörténész a Pásztor Béla által Izraelben alapított magyar nyelvű színjátszásról írt.¹³ Jablonczay Tímea pedig egy felvidéki költőnő, Szenes Erzsébet életén

⁶ Anita Shapira: *Israel. A History*. Waltham, Brandeis University Press, 2012. 106–107.

⁷ Dvora Hacohen: *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950's and After*. New York, Syracuse University Press, 2003. 190–210., 230.

⁸ Részletesen lásd: Olosz Levente: A magyar ajkú zsidóság helye az izraeli társadalomban. In Fedinec Csilla (szerk.): *Terek, intézmények, átmenetek. Határhelyzetek (VIII)*. Budapest, Balassi Intézet – Márton Áron Szakkollégium, 2015. 142.

⁹ Shemuel Eisenstadt: *The Transformation of Israeli Society. An Essay in Interpretation*. New York, Routledge, 1985. 307., 319.

¹⁰ Hacohen (2003): i. m. 255.

¹¹ Eisenstadt (1985): i. m. 319.

¹² Olosz (2015): i. m. 156.

¹³ Szalai Anna: Volt egyszer egy magyar színház. Mozaikok Pásztor Béla izraeli magyar nyelvű társulatáról 1953–1957. *Regio*, 25. (2017), 4. 192–226.

és írásain keresztül mutatta be a magyar kulturális térből az izraelibe való átmenetet.¹⁴ Jelen tanulmány fókuszában az 1918 és 1960 között működő érdekképviseleti, társadalmi szervezetek, intézmények, csoportosulások állnak, amelyek az integráció és a magyar-zsidó kultúra kettősségében örültek. A jelzett időszakban élt a legtöbb magyar ajkú Izraelben, így a szervezetek is ekkor határozták meg leginkább a közösség életét.

Szervezetek a mandátum területén

A 19. század közepén létrejött *Kolel Ungarn Monarchia* később földrajzi régiók szerint fragmentálódott. Grünbaum József rabbi 1909-es szentföldi látogatása során már a magyartól elkülönült önálló erdélyi, máramarosi és munkácsi kolel (közösség) is találkozott. Szerinte az elkülönülés oka egyfelől az eltérő régiókból érkezettek magas lélekszáma, másfelől az így létrejött kolel mozgásterének kibővülése az adakozók megszólítása során. Az erdélyiek a magyar házak mintájára saját lakóházakat és imaházat építettek.¹⁵

A zsidó nemzeti eszmének elkötelezett fiatal mérnökök egy csoportja 1920-ban hagyta el Magyarországot. Palesztinában folytatták karrierjüket, miközben a zsidó nemzeti érdekeket is szolgálták. A Brünn Jenő által vezetett csoport Hágomlim¹⁶ név alatt szerveződött meg. Saját kommunában éltek Jeruzsálemben, ahol közös kasszával, konyhával és lakóhellyel rendelkeztek. Nehéz palesztinai életüket így próbálták megkönnyíteni.¹⁷ Eközben Tel-Avivban Vadas Jenő és felesége, Wertheimer Lea háza vált a magyar jisuv központjává. Az új olék (bevándorlók) itt találtak segítségre, tanácsra, szállásra. Avigdor Hameiri és Patai József is szállóvendége volt a háznak. A Vadas házaspár köré csoportosult bevándorlókból alakult meg 1923-ban (mások szerint előbb) a Duna-medencei halucok (héberül: *Agudat Haluce Duna*) egyesülete. A tel-avivi magyar-zsidó bevándorlók nem akarták, hogy az egyesületük nevében a magyar szó szerepeljen, azt a fehérterror időszaka elidegenítette tőlük. A 20–30 tagból álló szervezet vezetősége Vadas Jenő elnökből, Salpeter Zsigmond alelnökből és Salpeter Julius titkárból állt.¹⁸

A Duna Egyesületből nőtt ki a *Hitachdut Ole Hungaria – Magyar Bevándorlók Szövetsége* (röviden HOH), amely a továbbiakban dominálta a magyar-zsidó szervezeti életet Erec Izraelben. Az alapítást csak visszaemlékezések örökítik meg. A „magyarok” bevándorlószervezetét – amelyet még ekkor valószínűleg nem neveztek *Hitachdut Ole*

¹⁴ Jablonczay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni.” Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsí írásában. *Múlt és Jövő*, (2018), 2–3. 151–166.

¹⁵ Giladi (1992): i. m. 70.; Grünbaum József: *A föld, mely mindenki előtt szent. Egy szentföldi társasutazás naplója*. Dicsőszentmárton, Jeremiás Nyomda, 1910. 37., 51–53.

¹⁶ Jelentése 'visszaadni, visszafizetni'. Jótékony szervezetre utal.

¹⁷ Giladi (1992): i. m. 55.

¹⁸ Ávrám Fuchs: Az első héber város magyarjai. *Új Kelet*, 1969. június 27.

Hungariának – 1927-ben szukot félünnepén alapította Barsi Dávid,¹⁹ Gut Árpád,²⁰ Weiszbürg Chaim²¹ és Krémer Mose a tel-avivi tengerparti strandkaszinó teraszán. A magyar egyesület baráti összejöveteleket tartott és kölcsönösen segítette, támogatta tagjait.²²

A Hitachdut Ole Hungaria hivatalos alapító okirata szerint a szervezetet 1932 májusára a jeruzsálemi adminisztrációban is bejegyezték. Ekkortól számíthatjuk hivatalos működését, már nem csak kis asztaltársaság gyülekezetét jelentette. 1932-ben vezetősége a következő személyekből állt: Jozsef Tikvah (elnök), Jitszák Bilitzer (titkár), Simha-Bunem Katzburg (pénztáros). Az alapító dokumentum szerint a szervezet két fő célkitűzést követett: a jogvédelem és a föld-, illetve házvásárlás; a magyarországi zsidósággal ápolt jó kapcsolat és az alija elősegítése.²³ Ebben az időszakban néhány ezer magyar anyanyelvű élt Erec Izraelben. Mivel az alijázók csak elvétve érkeztek az országba, a lakás- és munkahelygondok megoldása nem tartozott a szervezet elsődleges feladatai közé. Társadalmi kapcsolatok ápolásával és szórakoztatással foglalkoztak. A magyar nyelvűek előszeretettel látogatták a Tel-Avivban székelő egyesület tágas klubhelyiségét. A „Magyar Klub” tagjai számára rendezett előadásoknak, báloknak, megbeszéléseknek adott helyet, de sokszor gyűltek itt össze a tagok informális társalgásra, a bőséges büfékínálat melletti szórakozásra is. Jellemző Sauber Sándornak, a HOH 1930-as évek közepén megválasztott elnökének visszaemlékezése az egyesület évi hagyományos táncmulatságára, amely olyan jól sikerült, hogy 400 font tiszta jövedelmet hozott.

„A bál jövedelme nagy anyagi gondot okozott a vezetőségnek, mert nem tudta, mit kezdjen a pénzzel. Segélyre szorulóknak nem voltak, sikunkölcsön ismeretlen fogalom volt, a Szochnut címét pedig csak a beavatottak ismerték. Erre az egyik vezetőségi tag indítványára minden szombat este a klubhelyiségben a tagok számára, a HOH költségére házimulatságot rendeztünk. A kiadásokat az egyesület pénztárából fizették, és minden tagnak jogában volt egy vendéget meghívni.”²⁴

¹⁹ Barsi Dávid (1877–1954): gyermekorvos, 1920-ban alijázott. Felállította az első csecsemőgondozót Palesztinában.

²⁰ Gut Árpád (1877, Kéthely – 1948, Tel-Aviv): mérnök, 1921-ben települt át Palesztinába, ahol többek között részt vállalt a tel-avivi Galé Aviv kaszinó építésében.

²¹ Weissbürg Chaim (1892, Diósfalu – 1959, Izrael): ügyvéd, cionista vezető. Jogi tanulmányait Budapesten végezte, ahol belépett az 1903-ban alapított Makkabea zsidó főiskola diákok szervezetébe. 1915-ben orosz fogságba esett, ahol fogolytársai körében terjesztette a cionista eszmét. 1918-as hazatérését követően Erdélyben telepedett le, és részt vett az Erdélyi Zsidó Nemzeti Szövetség létrehozásában, valamint a cionista intézményrendszer kiépítésében. Főként a Palesztina-munka területén, erdélyi zsidók palesztinai letelepítésében vállalt szerepet. 1925-ben maga is kivándorolt Izraelbe.

²² Rosenfeld Sándor: A Hitachdut Oléj Hungária születési bizonyítványa. *Új Kelet*, 1952. november 14. 4.; Dan Ofry (szerk.): *A húszéves Izrael*. Tel-Aviv, Lumen, 1969. 318.

²³ Tahanot Hitachdut Olei Hungariah be-Eretz Yisraél [A HOH alapító okirata], Grindeld, 1932. – Az eredeti az Izraeli Nemzeti Könyvtárban, míg másolata a szerző birtokában található (továbbiakban INK).

²⁴ Sauber Sándor: Tizenhét évvel ezelőtt... *Új Kelet*, 1952. november 21. 6.

A „*landsmanchaft*” eszméjével összhangban²⁵ a Magyarország más régióiból, városaiból érkező „olé” csoportok külön egyesületeket alapítottak. 1931-ben Blank Illés máramarosi ügyvéd, elkötelezett cionista vezető hozta létre a Hitahdut Ole Máramaros elnevezésű szervezetet.²⁶

Az illegális alija korszakában

A magyarországi zsidótörvények és az antiszemita közhangulat következtében a Magyarországról Palesztinába emigrálók száma jelentősen megugrott. A brit hatóságok mindközben korlátozták a bevándorlók számát, illegális alijára kényszerítve a palesztinai zsidó szervezeteket. Az 1930-as évek végén HOH-irodák nyíltak Jeruzsálemben és Haifán is. A hivatalos indoklás szerint arra törekedtek, hogy előmozdítsák és meggyorsítsák tagjainak gazdasági, szellemi, társadalmi megerősödését és egybeforrását a jisuvval.²⁷

A HOH-szervezetek az illegális bevándorlók (*maapilok*) legszükségesebb igényeit kezelték. Éjjeli szálláshelyek jöttek létre, meleg ebédet, ruhákat osztottak, tanácsadást, munkaközvetítést, ingyenes orvosi és ügyvédi szolgáltatást nyújtottak, héberkurzusokat szerveztek. Kölcsönpénztáruk kis összegű (5–10 fontnyi) konstruktív kölcsönöket hitelezett.²⁸ Az első nagyobb magyar-zsidó illegális alijacsoport tagjai a felvett kölcsönökből kisipari üzemeket, műhelyeket indítottak.²⁹ A tel-avivi HOH 40 tagú iparos szakosztályt szervezett, ahol ipari munkára képezték át a bevándorlókat.³⁰ Szemléltetésképpen a jeruzsálemi HOH az 1939 és 1941 közötti időszakban 700, magyar nyelvterületről érkezett olénak nyújtott támogatást.

1943-ban több hónapos egyeztetés után a három helyi HOH együttműködéséből létrejött egy központi szerv, elnökének Jordán Viktor orvost választották. Remélték, hogy az egységes szervezet nagyobb súlyt képvisel a jisuv intézményeinek szemében. A helyi szervezetekhez hasonlóan a központi iroda is komoly anyagi gondokkal küzdött, és mivel a folyamatos finanszírozást nem tudták biztosítani, hamarosan megszűnt. A helyi szervezetek a három városban (Tel-Aviv, Jeruzsálem, Haifa) tovább működtek, és folytatták a megkezdett munkát.³¹

²⁵ A *landsmanchaft* szervezeti forma az Amerikai Egyesült Államokban alakult ki, miután kelet-európai zsidók a 19. század végén sorozatosan kölcsönös segítségnyújtásra szakosodott szervezeteket hoztak létre az egyazon városból elszármazottak tömörítésével. Lásd: Daniel Soyfer: *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York 1880–1939*. Detroit, Wayne State University Press, 2001. 46–47.

²⁶ *Eli Eshed haya gibor. 120 shana lehuledet doctor Eliaha Blanc*. [Egy hős volt. Eliya Blank születésének 120 éves évfordulójára.] (É. n.)

²⁷ *Hitachdut Ole Hungaria Értesítő*. Jeruzsálem, 1941. november. 1–4. – INK.

²⁸ *Hitachdut Ole Hungaria Értesítő*. Tel-Aviv, 1941. június 25. 6. – INK.

²⁹ Barzilay István: A HOH és a máápillhajók. *Új Kelet*, 1952. november 14. 5.

³⁰ *Hitachdut Ole Hungaria Értesítő*. Tel-Aviv, 1941. szeptember 1. 1–2. – INK.

³¹ *A HOH Országos Központ Értesítő*. Jeruzsálem, 1943. október. 1–3. – INK.

A háború alatt, ha az angol hatóságok az illegálisan érkezett bevándorlókat elfogták, akkor őket különböző táborokba, többnyire Ciprusra szállították. A HOH gyűjtést szervezett a táborok magyar anyanyelvű lakóinak, így juttattak számukra ruhaneműt, könyveket és élelmiszert.³² Az európai zsidóüldözések elől menekülő, nincstelenül Palesztinába érkező olék átmeneti elhelyezése sokáig megoldatlan maradt. Sok olé óvóhelyeken és parkokban szállt meg, a szerencsésebbek a menhelyeken és kenyereskocsikban találtak éjjeli menedéket. Az áldatlan állapotok felszámolásáért a tel-avivi HOH egy akciót indított, amely ráébresztette az ország közvéleményét és a nemzeti intézményeket a problémára. A bné-bráki elmeogyintézet lakóinak átköltöztetése napján, az utolsó beteg távozása után a szervezet képviselői, több tucat olé kíséretében megszállták az intézmény három épületét. Az eseményről másnap részletesen beszámoltak a sajtó előre meghívott képviselői. A közvélemény szimpátiával fogadta a „bné-bráki plisát” (inváziót).³³

Hasonló okok miatt a jeruzsálemi szervezet *bet olimot* (átmeneti szállást) hozott létre. A Szenes Hanna nevét viselő szállót 1945-ben avatták fel a jeruzsálemi Dávid utca egyik nagyobb épületében. „Nagy hálótermei és lágeréletre emlékeztető berendezései” azonban nem tettek pozitív benyomást az ott lakókra, így 1947 végén a szállást új épületbe költöztették a Nahlat Ahim negyedben, egy újonnan épített tizszobás házba.³⁴

Később a lakáshiány vált sürgető, orvosolandó problémává. A tel-avivi HOH *sikunt* (lakótelepet) építő vállalatot alapított, amely egy-két szobás lakásokat épített Givat Smulben és Nahlat Jicchakban, ahol több bevándorlócsalád mellett a magyar jisuv vezetői is éltek. A lakásokhoz kedvezményes áron juthattak hozzá a tagok.³⁵ Továbbá a magyar egyesület zsidó nemzeti intézményekkel együttműködve magyar ajkú bevándorlócsaládok tucatjait juttatta lakásokhoz.³⁶

A sikereket azonban beárnyékolta a szervezeti élet struktúrájából származó problémák. A HOH csoportjainak taglétszáma elmaradt a várakozásoktól. A három csoport (*szniff*) 1943-ban mindössze 1000 tagot számlált. Mivel bevételeinek túlnyomó részét a rendszertelenül befizetett tagdíjból szerezte, állandó pénzhiánnyal küszködött.³⁷ A jeruzsálemi szervezet vezetősége még 1948-ban is arra panaszkodott, hogy a tagdíjából befolyt összeg egy hónapban nem haladja meg a 20 fontot.³⁸ A néhány tucat személyből álló magot leszámítva a tagság és általában a magyar jisuv közönnyel viseltetett a szervezet, valamint a felvállalt ügyek iránt. Olyan egyszerű kérések is süket fülekre találtak, mint egy általános névjegyzék összeállítása a közösség tagjairól.³⁹

³² *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő. 1947.* – A Magyar Nyelvtérületről Származó Zsidóság Emlékmúzeuma (továbbiakban: Múzeum), C9312; Barzilay (1952): i. m.

³³ Fodor Sándor: A bné-bráki plisa. *Új Kelet*, 1952. november 14. 4.

³⁴ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő.* Jeruzsálem, 1948. január 26. 6. – INK.

³⁵ Barzilay (1952): i. m.; *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő. 1947.* – Múzeum C9312.

³⁶ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő.* 1946. március. – Múzeum, C931.

³⁷ *Hitachdut Ole Hungaria Országos Központ Értésítő.* Jeruzsálem, 1943 október. 1–3. – INK.

³⁸ *Hitachdut Ole Hungaria...* (1948. január 26.): i. m. 7. – INK.

³⁹ *Hitachdut Ole Hungaria Központi Értésítő.* 1946. december. 2–4.; A Strochlitz Intézet, Marton Ernő dossziéja, 8/4.

Palesztinában sokan nem nézték jó szemmel a származáson és kulturális sajátosságokon alapuló csoportosulást. Még a magyar nyelvű közösségből is kételkedő és bíráló hangok hallatszottak. Löbl Lajos, a tel-avivi HOH ügyvezető elnöke 1941-ben igyekezett meggyőzni a közösség tagjait a szervezet szükségességéről. Azzal érvelt, hogy „kell egy szervezet ma még, amely meg tudja rostálni az ugyanazon körből, nyelvterületről származó, hasonló mentalitásban felnőtt embereket, amely ismeri azok nyelvét, problémáit és első gondjait, tud velük beszélni, és vezetni tudja őket az első lépéseknél”.⁴⁰

Izrael Állam megalakulása és új kihívások

A háború után a bevándorlás fokozódásával egyre több feladat hárult a szervezetekre. 1947-re hozzávetőlegesen 30 ezer magyar ajkú élt Palesztinában, 1949-re ez a szám megtriplázódott.⁴¹ A nagyobb településeken újabb helyi csoportok alakultak. 1946-ban Netanján és Rehovoton, 1949-ben Petah-Tikván. 1950-ben már a HOH tíz helyi csoportja működött. Izrael Állam kikiáltása után a bevándorlás szabaddá vált, de a lakhatási, a foglalkoztatási, az ellátási feltételek nem követték a lakosság gyarapodásának ütemét. A kevés lakhely és jegyrendszer jellemzi ezt a korszakot. Sokan pályamódosításra kényszerültek a megélhetés biztosításáért.⁴² A HOH helyi szervezetei már nem tudták kezelni a felmerülő lakhatási és elhelyezési nehézségeket. Ismét szóba jött egy központi szervezet létrehozásának terve, amely lakásokat építhet és központi kölcsönpénztárt állíthat fel.

1950 májusára összehívtak egy konferenciát. A legfontosabb vitapontot az képezte, hogy a bevándorlók beolvasztását, illetve a több delegátus által vélelmezett diszkriminációt politikai vagy szervezeti alapon oldják meg. Egyesek a szövetséget politikai párttá alakították volna, hogy így képviselje a magyar anyanyelvűek érdekeit. Jó példát nyújtott erre a német-zsidók bevándorló egyesülete, amely az 1930-as években politikai párttá alakult. Mások egy egységes szervezetet szerettek volna, amely sikeresen lép fel a közösség érdekében és segíti tagjai beilleszkedését, de a politikai színtértől távol marad. Végül az utóbbi csoport érvei győzedelmeskedtek, a HOH nem alakult át politikai párttá.⁴³ A konferencia két konkrét tervet vázolt fel, egy építővállalat és a központi kölcsönpénztár felállítását. Sikeresen csak az utóbbi működött. A pénztár elsősorban üzleti célokra nyújtott kisebb kölcsönöket. Később, 1957-ben létrehoztak egy másik hasonló alapot, a CHOMA-t, amely családokat támogatott. A kölcsönpénztár tízéves mérlege alapján 900 olécsaládnak nyújtott kölcsönt 400–700 sékel összegben.⁴⁴

A HOH Országos Központjának Irodáját Tel-Avivba helyezték, első elnökének Marton Ernőt választották meg. A központhoz a kisebb-nagyobb városokban helyi csoportok kapcsolódtak. 1960-ra 14 aktívan és 4 időlegesen létező szniffről számoltak be.

⁴⁰ *Hitachdut Ole Hungaria...* (1941. június 25.). i. m. 5. – INK.

⁴¹ Olosz (2015): i. m. 147.

⁴² Szalai (2017): i. m. 197.

⁴³ A vita részleteit lásd: Olosz (2015): i. m. 151–155.

⁴⁴ Ofry (1969): i. m. 319.

A Tel-Avivban létesített központ nem véletlen: a legtöbb magyar ajkú ezen a településen élt. Ennek fényében nem meglepő, hogy a városban pezsgő magyar kulturális és szervezeti élet folyt. Itt tanultak a legtöbben héberül. 1954-ben 3000-en vettek részt a nyelvtanfolyamokon.⁴⁵ A magyar jisuv a tel-avivi nagy zsinagógában gyűlt össze 1953-ban, hogy a holokausztban elpusztult sorstásakra emlékezzen.⁴⁶ Aktív szervezeti életet tudott felmutatni a haifai, jeruzsálemi és natanjai HOH is. Míg a haifai szervezet kerti multságairól,⁴⁷ addig a jeruzsálemi kulturális rendezvényeiről volt híres.⁴⁸ A natanjai HOH – több más akció mellett – saját műkedvelő gárdát toborzott tagjaiból, akik állandó előadásokon szórakoztatták az érdeklődőket.⁴⁹

A nagyobb városokon kívül a HOH működtetése komoly logisztikai, technikai vagy anyagi kihívást igényelt. A Negevben például az óriási távolságok miatt a HOH vezetőségének gondot okozott a magyar ajkú telepéseknek szánt ismeretterjesztő előadások és szórakoztató műsorok megszervezése. Megoldásként a tel-avivi HOH kultúrestjeit hangszalagon küldték ki az összes negevi településre.⁵⁰

A HOH alapfeladatának tekintette a magyar zsidók alijájának elősegítését. Ezért tiltakozó petícióval fordultak a magyar kormányhoz, amelyben az ország zsidóságának szabad alijáját követelték. A nyomtatványt több tízezeren írták alá.⁵¹ A HOH a magyar ajkú közösség érdekeit az izraeli kormány előtt is képviselte. 1960-ban küzdött az izraeli rádió magyar adásának megszüntetése ellen, végül elérték, hogy heti háromszor 10 percben biztosítsák az adás sugárzását.⁵²

A megosztott izraeli magyar ajkú közösséget a Hitachdut Ole Hungaria nem tudta egygé kovácsolni. A különállásnak politikai, vallási, de legfőképpen területi tényezői voltak. A két világháború közötti erdélyi cionista mozgalom sikere tovább öröklődött Izraelbe, így a HOH vezetése döntően az erdélyi zsidóság kezében összpontosult. Emiatt a magyar jisuv egy jelentős része nem azonosult a szervezettel, belső körökben Hitachdut Ole Transszilvániának csúfolták.⁵³ Válaszul újabb és újabb szervezetek jöttek létre, ezek saját eszmei vagy politikai elkötelezettség alapján képviselték közösségüket.

⁴⁵ Hitachdut Ole Hungaria Közleményei. *Új Kelet*, 1954. december 8. 3.

⁴⁶ Harminc elpusztult hitközség menórája lobogott hanukakor a tel-avivi nagytemplomban. *Izraeli Képeslap*, 1953. december 17. 5–6.

⁴⁷ Haifa nagy eseménye: a HOH nyári kertmultsága. *Izraeli Képeslap*, 1954. június 3. 3.

⁴⁸ Óriási siker jegyében folyt le a jeruzsálemi HOH élőújsága. *Új Kelet*, 1960. július 5. 7.

⁴⁹ Hitachdut Ole Hungaria Közleményei. *Új Kelet*, 1952. október 30. 2.

⁵⁰ Közműhelyt rendez be Tel-Avivban a HOH. *Új Kelet*, 1954. október 3. 2.

⁵¹ Teljes sikerrel zárult le a magyar alijáért indított petíció. *Új Kelet*, 1952. november 21. 1.; Marton Ernő: Harcban a magyar zsidóság alija jogáért. *Új Kelet*, 1952. december 5. 3.

⁵² [Szerkesztői üzenet]. *Izraeli Figyelő*, 1965. szeptember 6.

⁵³ A HOH országos konferenciája. MNL OL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/d i.. 05427 d.

1961-ben 16 részben vagy egészben az izraeli magyar zsidósághoz köthető szervezet⁵⁴ működött.⁵⁵

A Bne Herzl 1952-ben alakult a trianoni Magyarországról elszármazottak kezdeményezésére. Az olék lelki, kulturális, gazdasági beilleszkedését segítette, s a jótékonyág, az egymás iránti megbecsülés és a politikamentes szemlélet jellemezte. Minden évben, Herzl halálának évfordulóján estet rendeztek emlékezetére. Az 1966-ban alapított Herzl-díjjal a cionista mozgalomban és sajtóban végzett kiemelkedő tevékenységért jutalmaztak két díjazottat.⁵⁶ A Chug Joce Hungaria Hamizrachi, a magyar anyanyelvűek vallásos csoportjának szervezete az olék beilleszkedését segítette, kulturális és szociális feladatokat látott el. Az olék számára kulturális délutánokat, kölcsönpéntárt, hébertanfolyamokat és Talmud-oktatást biztosítottak.⁵⁷ A szigetiek szervezete, a Hitachdut Ole Máramarosziget szintén a szociális munkára helyezte a hangsúlyt, a területéről érkezett haszid családoknak nyújtott támogatásokat.⁵⁸

Az amerikai magyar-zsidók által gyűjtött adományok elosztása szintén megosztó tényezőnek számított. A Hungarian Jews of America (UHJA) Salpéter Gyula (Julius) irányításával 1954-ben hozott létre izraeli tagozatot, hogy az idősebb korosztály szakmai beilleszkedését segítsék, szakmai átképzésükről gondoskodjanak. E célból Ramat-Ganban saját átképző- és idősothont építettek.⁵⁹ A HOH vezetői azért bírálták a szervezetet, mivel az Egyesült Államokban az izraeliek számára összegyűjtött pénzből az izraeli tagszervezet nem részesült, projektjei sorozatosan kudarcot vallottak.⁶⁰

Az 1950-es években egyre több „magyar” klub létesült az országban a társas kapcsolatok és kulturális élet ápolására. Példaként az országos magyar nyelvterületről származó zsidók köre, Cfátban a magyarul beszélők kultúrköre vagy az Arany Klub említhető. A klubok tagjai rendszeresen találkoztak, rendezvényeken, felolvasóesteken vettek részt. Konkrét célokkal is alakultak szervezetek: a német kártérítést szorgalmazta a nyolcezer tagot számláló Volt Náci Munkaszolgálatosok Izraeli Szövetsége.⁶¹ Az 1960-as évek közepén létrejött a nemzetközi zsidó nőszervezet, a Women’s International Zionist

⁵⁴ Szervezetek neve: Brit Risonim, Aviv Barissza, Chug Kadima, UHJA Izraeli Tagozata, Bne Herzl, Makkabea Főiskolai Hallgatók Egyesülete, Idősebb Dolgozók Szövetsége, Chug Joce Hungaria Hamizrachi, Bne Brith Nordau Páholy, Kadima (somér szervezet), Hitachdut Ole Merkáz Europa, Igud Joce Karpatorusz, Irgun Ole Máramarosziget, Cur-Salom, Chug Hátám Szofer, Hitachdut Ole Hungaria.

⁵⁵ *A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának jegyzőkönyve*. Tel-Aviv, 1961 április 15–16. 3.

⁵⁶ Ofry (1969): i. m. 337–340.

⁵⁷ Ofry (1969): i. m. 343–344.

⁵⁸ Ofry (1969): i. m. 346.

⁵⁹ Ofry (1969): i. m. 341–342.; Letették az UHJA ramat-gami otthonának alapkövét. *Új Kelet*, 1956. május 9. 2.

⁶⁰ Sauber Sándor: Számoljon el az UHJA. *Izraeli Figyelő*, 1960. november. 1–2.

⁶¹ Feljegyzés. Az Izraelben élő magyarok közötti emigrációs politikai munkáról. 1964. MNL OL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/b i. 08243/1 d; Szafadi levél, 1953. szeptember 21. MNL OL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/b i. 096/2 d.

Organization (WIZO) magyar nyelvű tagozata. Színvonalas kulturális előadásai és szemináriumai évekig sikeresen működtek.

Az izraeli politikai pártok a magyarul beszélő olék szavazatának megszerzéséért magyar tagszervezeteket hoztak létre. Ezek a csoportok magyar nyelven, saját rendezvényeken, sokszor saját kiadványokkal csábították magukhoz a potenciális szavazókat.⁶² A legismertebb a Klálcionista Párt magyar tagozata, a Chug Kadima volt. Ezek a párttagozatok és kiadványaik jellemzően csak a választások idején működtek. Az 1960-as évek végére pedig végleg megszűntek.

Magyar Zsidók Világszövetsége

A pénzügyi finanszírozás zavartalan biztosítása és nagyobb érdekképviselési erő kialakítása vezetett el a Magyar Zsidók Világszövetségének létrehozásához. Marton Ernő, a HOH izraeli elnöke és Schultz Ignác,⁶³ az Amerikai Egyesült Államok magyar ajkú zsidóságának egyik vezetője 1952-ben járt közre az alapításban. Az ernyőszervezet a világban szétszórt magyar anyanyelvű zsidókat egy intézményi hálóban kapcsolta össze. Az alapítók – túlzó lelkesedésükben – 600 ezer magyar anyanyelvű zsidóval számoltak.⁶⁴ Kezdetben 21 országban létesítettek tagszervezeteket, később már csak a nagyobb magyar-zsidó központokban maradtak fent. A Világszövetség izraeli tagozatának tisztét értelemszerűen a HOH látta el.⁶⁵ Más tagszervezetekhez hasonlóan ő is teljes autonómiát élvezett. A Világszövetség nem elválasztani, hanem visszavezetni akarta a magyar zsidóságot az egyetemes zsidó közösségbe. A siker előfeltétele azonban – érveltek – a magyar zsidók különleges feladatainak megoldása volt.⁶⁶

A szétszórt magyar-zsidók összefogása elsősorban Izrael és az izraeli magyar ajkú zsidóság érdekeit szolgálta.⁶⁷ A Világszövetség mindenekelőtt pénzügyi segítséget nyújtott izraeli társszervezetének. Az ambiciózusabb projekteket a HOH végezte, miközben a támogatást az amerikaik adták, az izraeli szervezet tagdíjai csak saját működését fedezték.⁶⁸ A Tel-Avivban felállított iparműhelyhez varrógépeket biztosítottak,⁶⁹ ruhacsomagokat, szeretetsomagokat küldtek a rászorulóknak.⁷⁰ Az érdekvédelmi célokat, az olék beilleszkedését az izraeli társadalmi, gazdasági és politikai életbe a Világszövetség

⁶² Új magyar nyelvű hetilapok a választások alatt. *Izraeli Képeslap*, 1955. február 17. 6.

⁶³ Schultz Ignác (1894, Galánta – 1954, USA): politikus, író, költő. A két világháború közötti cseh-szlovákiai magyar aktivizmus kiemelkedő képviselője. 1938-ban az Egyesült Államokba emigrált.

⁶⁴ A Magyarszármazású Zsidók Világszövetségének ünnepélyes megalakulása. *Hatikva*, 1952. január 25. 4–5.; Nánási Miklós: Visszapillantás és előre nézés. *Izraeli figyelő*. 2. (1961), 2. 3.

⁶⁵ A haifai konferencia általános vitája. *Új Kelet*, 1952. december 5. 5.

⁶⁶ Görög Frigyes: Előszó a konferenciához. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 1.

⁶⁷ *A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának...* (1961): i. m. 4.

⁶⁸ Ben Hagai: Ki fedezze a HOH központjának költségvetését? *Új Kelet*, 1953. június 19. 6.

⁶⁹ Közműhelyt rendez be... (1954). i. m. 2.

⁷⁰ Barzilay István: Második és utolsó interjú Schultz Ignáccal. *Új Kelet*, 1954. október 11. 7.

országszerte alapított központjai (Social Center) segítették. 1954-ben, a szervezet első igazgatójáról, Schultz Ignácról elnevezett központ építését kezdték meg Tel-Avivban.⁷¹ Később Haifán, Natanján, Rehovoton, Beer-Seván és Jeruzsálemben állítottak fel hasonló épületeket. Ezekben a magyar jisuv tagjai kultúrelőadásokon vettek részt, munkaközvetítési, lakásszerzési szolgáltatásokat, orvosi és jogi segítséget kaptak.⁷²

A széles körű társadalmi munka ellenére a HOH soha nem tudta beteljesíteni célját, hogy az izraeli magyar ajkú zsidóság domináns, egységes szervezetévé váljon. Az 1950-es konferencia és a későbbi erőfeszítések⁷³ mind hiábavalónak bizonyultak. A közösség tagjai közül sokan abban látták a fő problémát, hogy a magyar zsidók Magyarországon átvették a magyar turáni átkot, a széthúzást és viszálykodást.⁷⁴ Ennélfogva Izraelben a magyar jisuv „megszervezetlen, sőt megszervezhetetlen” maradt. A Világszövetség megalakulása némiképp segítette a problémán, pénzügyi támogatás reményében számos magyar ajkú szervezet csatlakozott hozzá.⁷⁵

Az állandóan megjelenő kritikákra válaszul, miszerint a magyar bevándorlókat segítő szervezetek hátráltatják az izraeli társadalom összeolvadását, a HOH vezetősége a magyar olék speciális igényeit hangsúlyozta. Emellett nyomatékosították, hogy csak addig tartják fenn a szervezeti kereteket, ameddig a teljes beolvadás – kulturális, gazdasági és mentális síkon – meg nem valósul. Kimondatlanul ott lebegett a vezetők szeme előtt a magyar-zsidó közösség felemelése is, nem tartották helyénvalónak, hogy számuk és gazdasági-kulturális tőkájükhöz képest alacsonyabb helyet foglalnak el az izraeli társadalomban.⁷⁶ Az izraeli kormány a magyar kultúra terjesztését nem nézte jó szemmel, de a bevándorlóknak nyújtott támogatások miatt mégis tolerálta a szervezetet. Pluszterhektől szabadították meg, elősegítették az aliját, illetve extra adományokat hajtottak fel, amelyek végső soron Izrael érdekeit szolgálták.⁷⁷

⁷¹ Letették a Schultz Ignác nevét viselő telavivi kultúrház alapkövét. *Új Kelet*, 1954. november. 8. 1–2.

⁷² Szántó Dániel: Jubilál a Tel-Avivi Social Center. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 4.

⁷³ 1954-ben a HOH vezetősége egy, a magyar jisuv szervezeti egységéről szervezett megbeszélésen azzal a feladattal bíz meg néhány személyt, hogy lépjenek érintkezésbe a magyar jisuv különböző alakulataival, és találjanak módot arra, hogy ezek a HOH-hoz kapcsolódjanak. Lásd: Tanácskozás a magyar jisuv szervezeti egységéről. *Új Kelet*, 1954. november 24. 3.

⁷⁴ Buk Miklós: Megszervezhető-e a magyar jisuv Izraelben? *Új Kelet*, 1950. május 12. 6.

⁷⁵ Rosenfeld Sándor: És az elszáradt ág kivirágzik. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 1.

⁷⁶ Egy példa: Lőrincz Slomo, a Kneszet (az izraeli parlament) sokáig egyetlen magyar származású tagja 1961-ben az izraeli kormány és állami szervek képviselői előtt kijelentette, azzal becsülnék nagyra a magyar zsidóságot „ha a közélet terén a pártok magyar tagjaik számarányának megfelelő képviseletet biztosítanak a parlamentben is”. Lásd: *A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának...* (1961): i. m. 5.

⁷⁷ Hogyan látja Ben Gurion a magyar zsidóságot? [*Újságkivágás*], Múzeum. 003/C.3861.1197; *A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának...* (1961): i. m. 4–5.

Magyar kultúra Izraelben

A magyar jisuv vezetői úgy gondolták, hogy mindaddig, amíg az új olé nem sajátítja el az ország közös nyelvét, anyanyelvén kell kultúrát és szórakozást biztosítani számára. Erre azért is szükség volt, mert a magyar nyelvterületekről érkezett bevándorlók nagyon kultúraorientáltak számítottak. Amos Oz úgy emlékszik a magyar nyelvű bevándorlókra, akik szenvedtek attól, hogy „Jeruzsálemben nem volt opera vagy balett és olyan színház, amit megértettek volna. Attól is szenvedtek, hogy az intellektuális élet akkori egyetlen formájában, az olvasásban és a nyelvi kommunikációban nem tudtak részt venni.”⁷⁸

A HOH kulturális estjein a közösség tagjai, vezetői, tudósok tartottak előadásokat magyarul, magyar nyelvű művészek léptek föl, rendezvényeket szerveztek. Teadélutánok, felolvasóestek, táncos esték, bálók, társkereső estek várták a széles körben meghirdetett programok közönségét.⁷⁹ Purimkor a helyi csoportok rendeztek jelmezbált, zenekarral, tombolával, büfével vagy bálkirálynő-választással.⁸⁰ A nagyobb városokban heti rendszerességgel szervezett rendezvényeket az 1950-es években látogatták a legtöbben. A szervezet a magyar ajkú művészek számára művészpártoló bizottságot alapított, amelynek keretében az újonnan érkezett művészeknek kiállításokat, hangversenyeket biztosított. Az eseményeknek kettős célja volt: részint reprezentatív szemléltetést nyújtott a magyar ajkú jisuv művészi és szellemi teljesítményéről, részint pedig az akciók jövedelméből a munkára és továbbképzésre váró magyar ajkú művészeket támogatták.⁸¹ 1944-től minden évben Nordau-díjat osztottak ki az élen járó magyar-zsidó íróknak, művészeknek, tudósoknak. A díjazottak között megtalálhatóak Abádi Ervin, Kishont Ferenc vagy Patai József. A kulturális eseményeket néha összekötötték a segélyezéssel. 1957-ben, a Dan hotelben megrendezett divatbemutatót a magyar forradalom során érkezett új olék megsegítésére rendezték.⁸²

A legelterjedtebb kulturális és szórakozási lehetőségeket kölcsönkönyvtárak, könyvesboltok, mozik és színházak nyújtották. A DAAT, az egyik legnagyobb magyar kölcsönkönyvtár már 1941-ben működött,⁸³ Haifán Samuel, Tel-Avivban Jámbor Erzsébet kölcsönkönyvtára szolgálta ki az olvasóközönséget.⁸⁴ A magyarországi diplomaták szerint 1953-ban nyolc magyar könyvesbolt-kölcsönkönyvtár működött, többségük

⁷⁸ „A háború ellentéte nem a szerelem, hanem a béke.” Kőbányai János interjúja Ámosz Ozzal. *Kalligram*, 28. (2019), 4. 73.

⁷⁹ Az izraeli magyar sajtó rendszeresen beszámolt a helyi szervezetek rendezvényeiről. Lásd például: *Új Kelet*, 1949. október 11. 2.; *Hitachdut Ole Hungaria Értesítő*. Tel-Aviv, 1946. április. 6. – Múzeum.

⁸⁰ A HOH ez évi bálján. *Új Kelet*, 1953. január 16. 2.

⁸¹ A HOH közleményei. *Új Kelet*, 1949. november 4. 11.

⁸² HOH divatbemutató a Dan szállóban. *Izraeli Képeslap*, 1957. május 23. 10–11.

⁸³ *HOH Értesítő*. Tel-Aviv, 1941. június 25. 3. – INK.

⁸⁴ *A HOH Országos Központ Értesítő*. 1946. december 7. – Strochlitz Intézet.

Tel-Avivban és Haifán.⁸⁵ A magyar könyvek iránti keresletet mutatják a sajtóban tucat-számra megjelent könyvtár-, és könyvesbolthirdetések. A magyar szervezet, a magyar követség és izraeli mozik gyakran mutattak be a közönségük számára népszerű filmeket.⁸⁶ Pásztor Béla (1895–1966) színész, rendező magyar nyelvű színházat indított. A társulata 1953 augusztusa és 1957 októbere között tizenhárom magyar nyelvű produkciót állított színpadra. Ezeket több alkalommal az ország nagyobb városaiban telt házas közönség előtt játszották.⁸⁷ Palesztinában/Izraelben 1936 és 1985 között 85 periodika jelent meg magyar nyelven.⁸⁸ Legnépszerűbbnek a hétköznapiakon 15 ezer, míg hétvégéken 20–25 ezer⁸⁹ példányszámot ért, 1948-ban újraindult *Új Kelet* napilap számított. A *Jövő* és az *Izraeli Képeslap* hetilapok véleményformáló elemzései, rovatait is sokan olvasták. A magyar újságok elsősorban a tapasztalt újságírókra támaszkodtak, de fiatal tehetségeknek is lehetőséget nyújtottak kibontakozásra. Később olyan, világhírre szert tett alkotók, mint Kishont Ferenc, Tomi Lapid (Lampel Tamás), Gárdos Károly (Dosh) és Yaakov Farkas (Zeev) kezdték karrierjüket az *Új Kelet*nél. Az 1950-es évek közepére már mindannyian az egyik legnagyobb izraeli napilap, a *Maariv* szerkesztőségében dolgoztak. A héber lap irányvonalában és tartalmában a „magyar” túlsúlyt az olvasóközönség is érzékelte, hamarosan a „magyar maffia” megnevezést ragasztották a négyesre.⁹⁰ Más írók, újságírók, művészek nem tudták a héber nyelvismeretüket magas szintre emelni, így magyar nyelven alkottak tovább. Az 1950-es években a magyar nyelvű közönség még buzgón fogyasztotta munkáikat, azonban később a piac zsugorodásával munkájuk fölöslegessé vált, ők pedig az izraeli héber irodalom margójára sem kerültek fel.⁹¹

A héber nyelv elsőbbségét védő politikai és társadalmi csoportok a közös nyelv, a héber egyedüli használatát sürgették, az olé legfontosabb feladatát a héber tanulásában látták. A magyar sajtó számukra elfogadhatatlan kompromisszumot jelentett. Az *Új Kelet* alapítását a hatóságok adminisztratív eszközökkel hátráltatták, később papírhiányra hivatkozva korlátozták, 1951-ben pedig egy törvénytervezettel akarták teljesen ellehetetleníteni.⁹² Az *Új Kelet* szerkesztősége a héberül nem tudó bevándorlók érdekében kardoskodott: állította, hogy a lap magyar nyelven héber kultúrához juttattja az olét, és az izraeli identitást erősíti benne.⁹³ A magyar színház hasonló kritikákban részesült.

⁸⁵ Jelentés. Magyarok Világszövetségének Izraeli tagozata. 1953. szeptember 10. MNL OL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/a i. 0518 d.

⁸⁶ Levél. Tárgy: A „Déryné” vetítése Tel-Avivban. MNL OL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 9 d 18/g i. 0128 d.

⁸⁷ Szalai (2017): i. m. 206–225.

⁸⁸ Féder Zoltán: *Izraeli könyvtárakban. Két bibliográfia*. Tel-Aviv, Eked, 2004. 128–168.

⁸⁹ Szalai (2017): i. m. 226.; Jelentés. Az Izraelben élő magyar emigráció helyzete és tevékenysége. 1960. december 14, MNL OL, Izrael TÜK 1945-64, XIX-J-1-j, 8. b. 20/b i. 008347 d.

⁹⁰ J. Levine: A Tremendous Demonstration of Vitality. *The Jerusalem Post*, 2008. május 18.

⁹¹ Magyarok Izraelben. *Izraeli Képeslap*, 1957. május 23. 8.; Ephraim Kishon: *Volt szerencsém. Kishont Ferenc önéletrajza*. Budapest, Akadémiai, 1994. 136.

⁹² Schön Dezső: Feltámadás az *Új Kelet*en. *Új Kelet*, 1969. február 21. 16.

⁹³ Marton Ernő: Mit akarunk. *Új Kelet*, 1948. augusztus 11. 1–2.

Pásztor Béla védekezésre kényszerült. Többször kifejtette, hogy nem a magyar kultúrát terjeszti Izraelben, hanem a héberül még nem értő, magyar anyanyelvű közönségnek szeretne kulturális élményt, szórakozási lehetőséget adni.⁹⁴ 1952-től egy viszonylagos elfogadás korszaka köszöntött be a magyar-zsidó kultúra terjesztőivel szemben.

A Magyar Zsidók Világszövetségének megalakulásával egy átfogó magyar-zsidó történelem megírását tűzték ki célul. A munkát anyagi fedezet hiányában sokáig nem kezdték el. 1960-ban a Világkongresszus történelemszövetséget állított fel, amely később több kötetet kiadott a zsidók magyarországi történetéről (például *Hungarian Jewish Studies*, 1966–1973, *Hebrew Poetry in Hungary*, 1966).⁹⁵ A magyar-zsidó szervezet nagy terve a magyar–héber szótár kiadása 1960-ban látott napvilágot Grosz Eliezer nyelvtudós közreműködésével.⁹⁶

Összegzés

A Magyarországon lezajlott zsidó asszimiláció magán hagyta nyomait, így a magyar kulturális kötődés erősnek számított a magyar nyelvterületekről Palesztinába, majd Izraelbe bevándorolt zsidók között. A magyar nyelv és származási terület alapján alapított szervezetek a vélt diszkrimináció felszámolására, bevándorlók felkarolására, segítségére jöttek létre. A csoporton belüli megosztottság megakadályozta a munka összehangolását és a Hitachdut Ole Hungaria alatt egy egységes szervezet megalakítását. A szervezetek kettős szerepet tölthettek be: kezdeményezéseik megkönnyítették sok bevándorló beolvadását, miközben az általuk szervezett kulturális programokon keresztül tagjaik a magyar-zsidó kultúrát, valamint társadalmi kötelekeket őrizték. Valószínűsíthető, hogy emiatt a közösség egy része sokáig magyar kulturális buborékban élt.

A magyar-zsidó szervezetek örökös küzdelme a kívánt integráció és közös származás, kultúra alapján álló erős szervezeti keret megalkotása között egy magyar-zsidó szubkultúrát hozott létre mind a mandátumi Palesztinában, s majd később Izraelben. A zsidó-magyar és izraeli identitás kettőssége⁹⁷ az új oléknál, valamint héberül kevésbé tudó bevándorlóknál jelentkezett. A szervezetek által kínált programok jellemzően nagyobb városokban találtak hívószóra. A kibucokban a héber kultúra elsajátítása gond nélkül lezajlott, az ottani magyar származásúak magyar nyelvvel és kultúrával csak elvétve találkoztak. Az 1940-es és 1950-es években a kulturális, szórakozást biztosító rendezvényeket ezrek látogatták, az 1960-as évektől, az első bevándorlógeneráció számának csökkenésével a résztvevők száma is megcsappant. A kettős kötődés terhei és a beolvadás

⁹⁴ Szalai (2017): i. m. 201.

⁹⁵ *A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának...* (1961): i. m. 9–20.

⁹⁶ Grosz Eliezer szótára. *Izraeli Figyelő*, 1960. november. 5.

⁹⁷ Váczi Gergő: *In-Betweenness. Is Hungarian Aliyah a Migration Phenomenon?* (Diplomamunka.) Budapest, Central European University Department of Sociology and Anthropology, 2014. 56.

nehézségei nem csak a magyar zsidókat sújtották, ez más első generációs bevándorló-csoportoknál is megfigyelhető.⁹⁸

Kishont Ferenc és a „magyar maffia” munkássága példa arra, hogy a magyar-zsidó szubkultúra az izraeli főszórá részévé tudott válni. Munkáikban ők az izraeli társadalomról alkotott reflexióikat fejezték ki, ezek pedig a *Maariv* napilappal idővel az izraeli kultúra részévé váltak.

Felhasznált irodalom

Levéltári források

- A Magyar Nyelvterületről Származó Zsidóság Emlékmúzeuma, Cfat, Izrael
I fond – Izrael
H fond – Sajtóanyag
Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára
Külügyminisztérium Titkos Iratok –TÜK, (XIX–J–1–j), Izrael
Külügyminisztérium Adminisztratív Iratok – KÜM, (XIX–J–1–k), Izrael
The Strochlitz Institute for Holocaust Research (SIHR),
Marton Ernő gyűjtemény (23. Doboz)

Sajtó (napi- és hetilapok, folyóiratok, közlönyök)

<i>Hatikva</i>	1947–1960
<i>Hitachdut Ole Hungaria Központi Értesítője</i>	1941–1948
<i>Hitachdut Ole Hungaria Értesítő. Tel-Aviv</i>	1941–1946
<i>Hitachdut Ole Hungaria Értesítő. Jeruzsálem</i>	1941–1948
<i>Izraeli figyelő</i>	1960–1965
<i>Izraeli Képeslap</i>	1953–1959
<i>Új Kelet</i>	1948–1969

Könyvek és tanulmányok

- „A háború ellentéte nem a szerelem, hanem a béke.” Kőbányai János interjúja Ámosz Ozzal.
Kalligram, 28. (2019), 4. 72–77.
A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának jegyzőkönyve. Tel-Aviv, 1961. április 15–16.
Bányai Viktória: Magyar ajkú zsidó közösségek a világban. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László (szerk.): *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Budapest, Gondolat, 2008. 412–417.

⁹⁸ Yoav Gelber: The Historical Role of the Central European Immigration to Israel. *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 38. (1993), 1. 339.

- Eisenstadt, Shemuel: *The Transformation of Israeli Society. An Essay in Interpretation*. New York, Routledge, 1985. Online: <https://doi.org/10.4324/9780429315411>
- Eli Eshed haya gibor. 120 shana lehuledet doctor Eliaha Blanc*. [Egy hős volt. Eliya Blank születésének 120 éves évfordulójára.] (É. n.)
- Féder Zoltán: *Izraeli könyvtárakban. Két bibliográfia*. Tel-Aviv, Eked, 2004.
- Gelber, Yoav: The Historical Role of the Central European Immigration to Israel. *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 38. (1993), 1. 323–339. Online: <https://doi.org/10.1093/leobaeck/38.1.323>
- Giladi, David: Pesti mérnökök – Izrael országépítői. *Szombat*, 4. (1992), 8. 9–16.
- Giladi, David: A magyarországi zsidók és Erec Izrael. In Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa. A magyarországi zsidóság – történelem, közösség, kultúra*. Budapest, Kossuth, 2009.
- Grünbaum József: *A föld, mely mindenki előtt szent. Egy szentföldi társasutazás naplója*. Dicsőszentmárton, Jeremiás Nyomda, 1910.
- Hacohen, Dvora: *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950's and After*. New York, Syracuse University Press, 2003.
- Jabloneczay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni.” Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsi írásában. *Múlt és Jövő*, (2018), 2–3. 151–166.
- Kishon, Ephraim: *Volt szerencsém. Kishont Ferenc önéletrajza*. Budapest, Akadémiai, 1994.
- Levine, J.: A tremendous demonstration of vitality. *The Jerusalem Post*, 2008. május 15. Online: www.jpost.com/Local-Israel/In-Jerusalem/A-tremendous-demonstration-of-vitality
- Ofry, Dan (szerk.): *A húszéves Izrael*. Tel-Aviv, Lumen, 1969.
- Olosz Levente: A magyar ajkú zsidóság helye az izraeli társadalomban. In Fedinec Csilla (szerk.): *Terek, intézmények, átmenetek. Határhelyzetek (VIII)*. Budapest, Balassi Intézet – Márton Áron Szakkollégium, 2015. 138–159.
- Pietsch, Walter: *Reform és ortodoxia. A magyar zsidóság belépése a modern világba*. Budapest, Múlt és Jövő, 1999.
- Shapira, Anita: *Israel. A History*. Waltham, Brandeis University Press, 2012.
- Soyer, Daniel: *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York 1880–1939*. Detroit, Wayne State University Press, 2001.
- Szalai Anna: Volt egyszer egy magyar színház. Mozaikok Pásztor Béla izraeli magyar nyelvű társulatáról 1953–1957. *Regio*, 25. (2017), 4. 192–226.
- Váczi Gergő: *In-Betweenness. Is Hungarian Aliyah a Migration Phenomenon?* (Diplomamunka.) Budapest, Central European University Department of Sociology and Anthropology, 2014.

Levente Olosz

Hungarian–Jewish Organisations in Palestine–Israel (1918–1960)

The Hungarian-speaking Jews who emigrated to Palestine and later to Israel soon recognised that they could best represent their interests, resolve problems arising in their new environment, as well as maintain relationships and preserve shared memories, by establishing organisations based on their shared language and origins. The idea of returning to the Holy Land has always formed part of the Jewish religion and identity. Jews from Hungary visited Palestine, then ruled by the Ottoman Empire, from the seventeenth century onwards.⁹⁹ Chatam Sofer (1762–1839), the leader of Jewish Orthodoxy, favoured the return to the Holy Land as an antidote to assimilation, while others, such as Rabbi Akiva Yosef Schlesinger (1838–1922) was an even more ardent advocate of this view and left Hungary in the hope of settling in Eretz.¹⁰⁰

The first such organisation in the Holy Land was established by the disciples of Chatam Sofer. The aid agency Kolel Ungarn Monarchia regarded as its main mission ensuring the survival of those who wished to live out their lives in Jerusalem. Since the increasing numbers of immigrants in the 1870s and 1880s made housing provision uncertain, the association built a new settlement of ten residential houses outside the old town, on the initiative of Chaim Sonnenfeld.¹⁰¹ The Batei Hungarin (Hungarian Houses) were rented out free of charge for a one-year period to immigrants from the Austro–Hungarian Monarchy.¹⁰²

The end of the First World War saw the start of a more organised wave of emigration from Hungary and the adjacent territories with Hungarian speakers, which utilised the resources of the Zionist movement. Alongside the kibbutz founders, qualified engineers,

⁹⁹ David Giladi: A magyarországi zsidók és Erec Izrael [The Hungarian Jews and Eretz Yisrael]. In Anna Szalai (ed.): *Hágár országa: A magyarországi zsidóság – történelem, közösség, kultúra* [The Land of Hagar: The Jews of Hungary – History, Community, Culture]. Budapest, Antall József Alapítvány, 2009. 128.

¹⁰⁰ Walter Pietsch: *Reform és ortodoxia – A magyar zsidóság belépése a modern világba* [Reform and Orthodoxy. Hungarian Jewry in the Modern World]. Budapest, Múlt és Jövő Alapítvány, 1999. 89–98.

¹⁰¹ Yosef Chaim Sonnenfeld (1848–1932). Born into a rabbinical family in Verbó, Hungary [now Vrbové, Slovakia], he studied at Bratislava's Yeshiva and became a rabbi. In 1873 he moved to Jerusalem where he became one of the leaders of the Orthodox Jewish community.

¹⁰² Pietsch (1999): op. cit. 77–78; Viktória Bányai: Magyar ajkú zsidó közösségek a világban [Hungarian-speaking Jews in the World]. In Nándor Bárdi – Csilla Fedinec – László Szarka (eds.): *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században* [Minority Hungarian Communities in the Twentieth Century]. Budapest, Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, 2008. 412–417.

doctors and scientists made their way to Palestine.¹⁰³ The third wave of Aliyah¹⁰⁴ in 1919, followed by the fourth and the fifth in 1924, significantly increased the number of Palestinian Jewry, known as the Yishuv. And as a consequence of restrictions on immigration by the British authorities, 1933 saw the beginning of a new era: that of illegal Aliyah.¹⁰⁵ Immigration resulted in a string of social problems. Under the Mandate, the immigrant groups were at odds with each other and thus hindered the formation of a unified Jewish society. After the creation of Israel, the transit camps for new immigrants added a layer of social despondency to the ongoing social conflicts.¹⁰⁶ The social system of the Yishuv was structured along the lines of the immigrant groups. From the beginning of Palestinian in-migration, it was standard practice to exclude the latest wave of immigrants from the social and political institutions established by the preceding wave.¹⁰⁷

The immigrants integrated rapidly into the basic political and cultural structures of the Yishuv (and later of the country). The majority embraced the basic symbols and tenets of Israeli society: the existence of the Jewish–Israeli nation and loyalty to the country, accepting the security considerations that this entailed. Nevertheless, to some degree, the “ethnic identity” of the individual groups according to their places of origin was also preserved.¹⁰⁸ Accordingly, the integration of the immigrants and their position in the social and economic life of Israel was determined by their country of origin and their social network.¹⁰⁹ Socio-cultural groups were also distinct at the organisational level. The Landsmannschaft principle brought together Jewish immigrants from the same region or country, in order to provide a social structure and a measure of political capital and of community support to their members.¹¹⁰

The most striking feature of the immigrant groups was their linguistic distinctness. Like other immigrant groups, the Hungarian Jewish newcomers established numerous organisations, institutions and enterprises undergirded by the Hungarian language. For them their Hungarian mother tongue was not just an important element of their identity, but often also their only means of communicating, obtaining information, and enjoying

¹⁰³ David Giladi: *Pesti mérnökök – Izrael országépítői* [Engineers from Pest – Builders of Israel]. Budapest, Ex Libris – Múlt és Jövő, 1992. 9–16.

¹⁰⁴ Jewish immigration to Palestine and Israel.

¹⁰⁵ Anita Shapira: *Israel. A history*. Waltham, MA, Brandeis University Press, 2012. 106–107.

¹⁰⁶ Dvorah Hacohen: *Immigrants in Turmoil: Mass Immigration to Israel and Its Repercussions in the 1950s and After*. Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2003. 190–210, 230.

¹⁰⁷ See further Levente Olosz: A magyar ajkú zsidóság helye az izraeli társadalomban [The Situation of Hungarian-speaking Jews in Israeli Society]. In Csilla Fedinec (ed.): *Terek, intézmények, átmenetek. Határhelyzetek (VIII)* [Areas, Institutions, Transitions. Border Positions (VIII)]. Budapest, Balassi Intézet, 2015. 142.

¹⁰⁸ Shmuel Eisenstadt: *The Transformation of Israeli Society: An Essay in Interpretation*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1985. 307, 319.

¹⁰⁹ Hacohen (2003): op. cit. 255.

¹¹⁰ Eisenstadt (1985): op. cit. 319.

entertainment – all the more so as the Hebrew-language skills of the immigrants arriving from Hungarian language areas lagged behind those of other immigrant groups.¹¹¹

Two recent works have analysed the nature of Hungarian language maintenance in Israel. The literary historian Anna Szalai has written about the Hungarian theatrical productions of Béla Pásztor in Israel,¹¹² while Tímea Jablonczay has described the transition from the Hungarian cultural environment to the Israeli one through the life and work of a poet from Upper Hungary, or the Felvidék, (now the Slovak Republic) Erzsi Szenes.¹¹³ This paper focuses on the social organisations, institutions and groups torn between integration and Hungarian Jewish culture in the period from 1918 to 1960. This was when the number of Hungarian-speaking Jews in Israel was at its greatest and thus also the time when the influence of their organisations on the life of the community was at its most powerful.

Organization on the territory of the Mandate

The Kolem Ungarn Monarchia, created in the mid-nineteenth century, later became areally fragmented. During his 1909 visit to the Holy Land, Rabbi József Grünbaum already encountered kolels (communities) from Transylvania, Máramaros/Maramureş (now Romania) and Munkács/Mukachevo (now Ukraine) that had split off from the Hungarian community that came from Hungary proper. He considered that the reasons for this were the large numbers coming from outside Hungary proper, on the one hand and, on the other, the increased funding that the enlarged kolel could thus solicit. Transylvanian Jews established their own residential houses and houses of prayer along the lines of the “mainland” Hungarian ones.¹¹⁴

One group of young engineers committed to the Jewish national idea left Hungary in 1920. They continued their careers in Palestine while also serving Jewish national interests. This group led by Jenő Brünn was organised under the name Chagomlim.¹¹⁵ They lived in Jerusalem in a commune, sharing home, kitchen and income, thus trying to make their tough life in Palestine somewhat easier.¹¹⁶ Meanwhile, in Tel Aviv, the

¹¹¹ Olosz (2015): op. cit. 156.

¹¹² Anna Szalai: Volt egyszer egy magyar színház. Mozaikok Pásztor Béla izraeli magyar nyelvű társulatáról 1953–1957 [Once there was a Hungarian theatre. Fragments of a mosaic from Béla Pásztor’s Israeli Hungarian-language company, 1953–1957]. *Regio*, 25. (2017), 4. 192–226.

¹¹³ Tímea Jablonczay: „Csak szabadságban érdemes élni.” Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsi írásaiban [“Only in freedom is life worth living.” Starting over in Israel in the writings of Erzsi Szenes]. *Múlt és Jövő*, (2018), 2–3. 151–166.

¹¹⁴ Giladi (1992): op. cit. 70; József Grünbaum: *A föld, mely mindenki előtt szent. Egy szentföldi társasutazás naplója* [The Land that Is Sacred to All. The Diary of a Visit to the Holy Land]. Dicsőszentmárton (now Târnăveni, Romania), Private edition, 1910. 37, 51–53.

¹¹⁵ Return, repay. It refers to charitable organisations.

¹¹⁶ Giladi (1992): op. cit. 55.

house of Jenő Vadas and his wife Lea Wertheimer became the centre of the Hungarian Yishuv. Here the new *olés* (Jewish immigrants to Israel) found help, advice and lodging. Those staying here included Avigdor Hameiri and József Patai. The organisation of the Halutz from the Danube Basin (in Hebrew: Agudat Halutze Duna) was composed of the immigrants clustered around the Vadases, husband and wife, in 1923 (or even earlier, according to some sources). The Hungarian Jewish immigrants from Tel Aviv did not want to include the designation ‘Hungarian’ in the name of their association, as they had become estranged from Hungary during the White Terror. The organisation had 20 to 30 members and was headed by its president Jenő Vadas, vice-president Zsigmond Salpéter and secretary Julius Salpéter.¹¹⁷

The Organization of Hungarian Immigrants (Hitachdut Ole Hungaria – HOH) grew out of the Danube Association and continued to dominate Hungarian Jewish organisational life in Eretz Yisrael. Only oral records of its founding survive. The immigrant organisation of the ‘Hungarians’ – at the time probably not yet called Hitachdut Ole Hungaria – was founded during Sukkot of 1927 by Dávid Barsi,¹¹⁸ Árpád Gut,¹¹⁹ Chaim Weiszburg¹²⁰ and Moshe Krémer, on the terrace of Tel Aviv’s beachside casino. The Hungarian association’s members met regularly and helped and supported each other.¹²¹

According to the articles of the association of the Hitachdut Ole Hungaria, it was officially registered by the Jerusalem administration on May 1932. This also marks the date it officially started to function and was no longer just a small-scale meeting place for friends. In 1932, its leadership consisted of Josef Tikvah (president), Jitsak Bilitzer (secretary), and Simha-Bunem Katzburg (treasurer). According to the articles of the association, its main goals were twofold: on the one hand, to offer advice on legal and real estate purchasing matters and, on the other, to strengthen the bonds within Hungarian Jewry and assist Aliyah.¹²² At this time there were just a few thousand Hungarian-speaking Jews living in Eretz Yisrael. Since there were few new immigrants, issues of housing and employment were not a priority for the association, which was involved, rather,

¹¹⁷ Ávrám Fuchs: Az első héber város magyarjai [The first Hebrew city’s Hungarians]. *Új Kelet*, 27 June 1969.

¹¹⁸ Dávid Barsi (1877–1954), paediatrician, made Aliyah in 1920. He set up the first kindergarten in Palestine.

¹¹⁹ Árpád Gut (Kéthely, 1877 – Tel-Aviv, 1948). An engineer, he moved to Palestine in 1921, where he took part in the construction of Tel Aviv’s Galé Aviv casino.

¹²⁰ Chaim Weiszburg (Diósfalu [now Orechové, Slovakia], 1892 – Israel, 1959). A lawyer and Zionist leader, he studied law in Budapest, where he joined the Makkabea, the Jewish Students’ Association. Returning from Russian captivity in 1918, he settled in Transylvania and participated in the establishment of the Transylvanian Zionist institutional network. In 1925 he emigrated to Israel.

¹²¹ Sándor Rosenfeld: A Hitachdut Oléj Hungária születési bizonyítványa [The birth certificate of the Hitachdut Ole Hungaria]. *Új Kelet*, 14 November 1952. 4; Dan Ofry: *A húszéves Izráel* [Israel at Twenty]. Tel Aviv, 1969. 318.

¹²² *Tahanot Hitachdut Ole Hungariah be-Eretz Yisrael* [HOH’s founding charter], Jerusalem: Grindeld, 1932. The original is in the National Library of Israel, while a copy is in the author’s possession.

in strengthening community bonds and in the provision of entertainment. Hungarian-speaking Jews were fond of visiting the association's spacious clubroom in Tel Aviv. The Hungarian Club hosted lectures and talks, balls and discussions for its members, who also often came here for informal conversation and to take advantage of the dining facilities. A typical recollection of Sándor Sauber, the president of the HOH elected in the mid-1930s, is of the association's traditional annual dance held by the association, which on one occasion made a net profit of £400.

The income from the ball occasioned a lot of head-scratching among the leadership of the organization, because they did not know what to do with the money. They needed no aid, the idea of shikun lending was unknown and few were privy to the address of the Sochnut. That was how, on the suggestion of a board member, we began to hold Saturday house-parties in one of the clubrooms, financed by the HOH. The costs were met out of the association's resources and every member had the right to invite a guest.¹²³

In line with the concept of the Landsmannschaft,¹²⁴ groups of olés arriving from various regions and cities of Hungary created their own, separate associations. For example, in 1931 a lawyer and prominent committed Zionist from Maramureş County, Illés Blank, set up the organisation Hitachdut Ole Máramaros.¹²⁵

The era of the illegal Aliyah

The number of Hungarian immigrants to Palestine significantly increased as a consequence of Hungary's anti-Jewish legislation and the rise of general anti-Semitic sentiment in the population. At the same time, the British authorities were limiting the number of immigrants, forcing the Jewish organisations from Palestine into illegal Aliyah. At the end of the 1930s, the HOH opened offices in both Jerusalem and Haifa. Their declared aim was to promote and reinforce the economic, spiritual and social integration of their members into the Yishuv.¹²⁶

The offices of the HOH addressed the most urgent needs of the illegal immigrants (Maapil). They secured overnight accommodation, distributed hot food and clothing, provided counselling, job placement, free medical and legal advice, and held Hebrew

¹²³ Sándor Sauber: Tizennyolc évvel ezelőtt... [Eighteen years ago...]. *Új Kelet*, 21 November 1952. 6.

¹²⁴ Landsmannschaften evolved in the United States as immigrant benevolent associations. They were formed and named after the members' place of birth or (East European country of) residence, and offered mutual aid, as well as housing and social assistance. See Daniel Soyfer: *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York, 1880–1939*. Detroit, Wayne State University Press, 2001. 46–47.

¹²⁵ Eli Eshed haya gibor. 120 shana lehuledet doctor Eliaha Blanc [He was a hero. The 120th anniversary of Eliya Blank's birth].

¹²⁶ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő* [Hitachdut Ole Hungaria Bulletin]. Jerusalem, November 1941. 1–4.

language courses. Their bank was prepared to offer them small starter loans, of £5–£10.¹²⁷ With the help of the loan, the members of the first substantial illegal Hungarian Jewish Aliyah group were able to set up small industrial enterprises and workshops.¹²⁸ The Tel Aviv HOH established an industrial department where immigrants could retrain for factory work.¹²⁹ By way of illustration, between 1939 and 1941, the Jerusalem HOH provided support for 700 olés from Hungarian-speaking areas.

In 1943, after several months of negotiations, a central organisation was established on the basis of the collaboration between the three local HOHs, with Dr Viktor Jordán elected as its president. It was hoped that the unified organisation would carry more weight with the Yishuv's institutions. Like the local organisations, the central office also faced serious financial difficulties, and since it could not guarantee continuous funding, it was soon abolished. The local organisations continued their work in three cities: Tel Aviv, Jerusalem and Haifa.¹³⁰

During the war, the illegal immigrants caught by the British authorities were sent to camps, mostly in Cyprus. HOH launched a fund for the Hungarian residents of these camps and so managed to send them clothing, books and food.¹³¹ Temporary accommodation for olés fleeing from the European pogroms, who arrived penniless in Palestine, continued to be a problem in the long term. Many olés found accommodation in shelters or parks, the more fortunate got to spend the night in refuges or in vans. The Tel Aviv HOH's initiative to eliminate such unfortunate conditions raised both public and official awareness of the problem. On the day that Bnei Brak mental hospital's residents were relocated, officials of the organisation, accompanied by several dozen olés, took possession of the institution's three buildings. Invited representatives of the press reported the event in detail, and public opinion was favourably disposed to what they called the 'plisha' (invasion) of Bnei Brak.¹³²

For similar reasons the Jerusalem organisation established a *bet olim* (temporary accommodation). This hostel, named after Hanna Szenes, was inaugurated in 1945 in one of the main buildings on Jerusalem's David Street. However, "its vast dormitories and organization, reminiscent of the concentration camps", did not make a positive impression on the residents, so the shelter was moved at the end of 1947 into a newbuild ten-room house in the Nahlat Ahim neighbourhood.¹³³

¹²⁷ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő* [Hitachdut Ole Hungaria Bulletin]. Tel Aviv, 25 June 1941. 6.

¹²⁸ István Barzilay: "A HOH és a máápillhajók [The HOH and the Maapil ships]. *Új Kelet*, 14 November 1952. 5.

¹²⁹ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő* [Hitachdut Ole Hungaria Bulletin]. Tel Aviv, 1 September 1941. 1–2.

¹³⁰ *The HOH National Center's Bulletin*. Jerusalem, October 1943. 1–3.

¹³¹ *Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*, 1947. The Memorial Museum of Hungarian-Speaking Jewry (hereafter: Museum), C9312; Barzilay (1952): op. cit.

¹³² Sándor Fodor: A bné-bráki plisa [Plisha (invasion) of Bnei Brak]. *Új Kelet*, 14 November 1952. 4.

¹³³ *Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*. Jerusalem, 26 January 1948. 6.

Shortage of housing later became a pressing problem. The Tel Aviv HOH founded a shikun (housing project) construction company to build one- and two-room apartments in Giv'at Shmuel and in Nahlat Yitzhak, where the leaders of the Hungarian Yishuv lived alongside several immigrant families. The members of the Association were able to buy the apartments at a discount.¹³⁴ Additionally, in collaboration with Jewish national institutions, the Hungarian association helped dozens of Hungarian Jewish immigrant families to find homes.¹³⁵

However, such successes were overshadowed by the problems arising from the structure of organisational life. The number of HOH members fell below expectations. Its three groups (known as *sniffs*) numbered a total of only 1,000 members in 1943. Since the vast majority of its revenue came from (irregularly) paid membership fees, they were constantly short of money.¹³⁶ Even in 1948, the leadership of the Jerusalem organisation complained that proceeds from monthly membership fees did not exceed £20.¹³⁷ Except for a core of a couple of dozen, the members – and the Hungarian Yishuv in general – were indifferent to the organisation and the causes it represented. Even such straightforward requests as the compilation of a general register of members fell on deaf ears.¹³⁸

Many Jews in Palestine did not have a favourable view of groupings based on origins and cultural characteristics. Sceptical and critical voices were raised even within the Hungarian-speaking community. Lajos Löbl, the executive head of the Tel Aviv HOH, tried to convince members of the community of how necessary the organisation remained in 1941. He argued that “for the time being an organization is still needed to connect people who come from the same circles and language areas and grew up with the same mentality, with those who share their language, their problems and their greatest concerns, who know how to talk to them and are able to guide their first steps”.¹³⁹

The formation of the State of Israel and the new challenges

After the war, the increase in immigration resulted in more and more work for the organisations. By 1947, there were some 30,000 Hungarian-speaking Jews living in Palestine and their numbers tripled by 1949.¹⁴⁰ The larger settlements saw the establishment of further local groups. Such organisations were founded in 1946 in Netanya and in Rehovot and, in Petah Tikva, in 1949. By 1950, there were already ten active local HOH groups. After the proclamation of the State of Israel, immigration was no longer restricted, but housing and employment conditions and supplies could not keep pace with the

¹³⁴ Barzilay (1952): op. cit.; *Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*, 1947. Museum C9312.

¹³⁵ *Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*, March 1946. Museum C931.

¹³⁶ *The HOH National Center's Bulletin*. Jerusalem, October 1943. 1–3.

¹³⁷ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő* [*Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*], 26 January 1948. 7.

¹³⁸ *The HOH National Center's Bulletin*, December 1946. 2–4.

¹³⁹ *Hitachdut Ole Hungaria Értésítő* [*Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*]. Tel Aviv, 25 June 25. 5.

¹⁴⁰ Olosz (2015): op. cit. 147.

growth in population. Housing shortages and rationing were typical in this period. Many were obliged to change their career in order to earn a living.¹⁴¹ The local organisations of the HOH were no longer able to handle the continuing problems of housing and job placement. The plan of establishing a central organisation to construct housing and to set up a central loan bank was once again on the agenda.

A conference was convened in May 1950. The most important point on its agenda was whether the integration of the immigrants and the issue of discrimination, brought up by several delegates, should be solved on a political or on an organisational basis. Some would have liked to safeguard the interests of Hungarian-speaking Jews by turning the organisation into a political party. A good precedent appeared to be the German Jewish immigrants' organisation, which had turned itself into a political party in the 1930s. Others would have preferred a unified organisation capable of acting in the interests of the community while keeping its distance from the political arena. In the end, it was the arguments of the latter group that won the day, and the HOH did not reorganise as a political party.¹⁴² The two specific plans outlined at the conference were aimed at establishing a construction company and a central loan bank. Of these, it was only the latter that came to be realised. The bank provided small loans, primarily for business purposes. Later, in 1957, a similar fund known as the CHOMA was established to aid families. The bank's ten-year balance sheet showed that it had offered loans of between 400 and 700 shekels to 900 olé families.¹⁴³

The Office of the National HOH Centre was located in Tel Aviv, with Ernő Marton elected as its first president. In the towns, both large and small, there were local *sniffs* linked to the Centre. By 1960, there were 14 fully active and 4 temporary sniffs. It is no accident that the Centre was located in Tel Aviv, as this city was home to the greatest number of Hungarian-speaking Jews, and therefore equally unsurprising that Tel Aviv had an effervescent Hungarian cultural and organisational life. It was here that people were learning Hebrew in greatest numbers: in 1954, there were 3,000 attending language courses.¹⁴⁴ In 1953, the Hungarian Yishuv gathered in Tel Aviv's Great Synagogue in order to remember those of their fellows murdered in the Holocaust.¹⁴⁵ The social life of the HOHs from Haifa, Jerusalem and Netanya was also very lively. Haifa's HOH was known especially for its garden parties,¹⁴⁶ while the Jerusalem branch had a reputation

¹⁴¹ Szalai (2017): op. cit. 197.

¹⁴² For details of the debate see Olosz (2015): op. cit. 151–155.

¹⁴³ Ofry (1969): op. cit. 319.

¹⁴⁴ HOH közlemények [Hitachdut Ole Hungaria announcements]. *Új Kelet*, 8 December 1954. 3.

¹⁴⁵ Harminc elpusztult hitközség menórája lobogott hanukakor a tel-avivi nagytemplomban [Thirty menorahs of destroyed Jewish communities were blazing during Hanukkah in Tel Aviv's Great Synagogue]. *Izraeli Képeslap*, 17 December 1953. 5–6.

¹⁴⁶ Haifa nagy eseménye: a HOH nyári kertmulatsága [Haifa's big event: HOH's summer garden party]. *Izraeli Képeslap*, 3 June 1954. 3.

for its cultural events.¹⁴⁷ The HOH in Netanya, among many other initiatives, recruited from the ranks of the membership its own amateur theatre troupe, which gave regular public performances.¹⁴⁸

Outside the major cities, however, HOH encountered serious logistic, technical and financial challenges. For example, in the Negev, due to the great distances, the organisation of public lectures and entertainment for the Hungarian-speaking settlers posed severe difficulties. One solution was to send sound recordings of the cultural events on tape to all the Negev municipalities.¹⁴⁹

The HOH regarded as one of its basic duties the support of the Aliyah of Hungarian Jews. It therefore petitioned the Hungarian Government, demanding unrestricted Aliyah for Hungarian Jewry. The document had tens of thousands of signatures.¹⁵⁰ The HOH also represented the interests of the Hungarian-speaking community *vis-à-vis* the Israeli Government. In 1960, it successfully campaigned against the axing of Israeli Radio's Hungarian-language broadcast, keeping on air a thrice-weekly, 10-minute broadcast.¹⁵¹

However, the Hitachdut Ole Hungaria was not successful in uniting the divided Hungarian-speaking community of Israel. Its divisions stemmed from political, religious and, especially, geographical differences. The success of the Transylvanian interwar Zionist movement carried over to Israel, hence the HOH's leadership was concentrated in the hands of Transylvanian Jewry. Consequently, a substantial part of the Hungarian Yishuv did not identify with the organisation, sometimes even mocking it behind closed doors as "Hitachdut Ole Transylvania".¹⁵² This led to the burgeoning of organisations representing their respective home communities on the basis of their own ideological or political beliefs. In 1961, there were 16 active organisations¹⁵³ wholly or partly involving Israel's Hungarian Jewry.¹⁵⁴

Bnei Herzl was established in 1952, on the initiative of the immigrants from post-Trianon Hungary. This organisation assisted with the psychological, cultural and economic

¹⁴⁷ Óriási siker jegyében folyt le a jeruzsálemi HOH élőújságja [Huge success for the HOH's living newspaper]. *Új Kelet*, 5 July 1960. 7.

¹⁴⁸ HOH közlemények [Hitachdut Ole Hungaria's announcements]. *Új Kelet*, 30 October 1952. 2.

¹⁴⁹ Közműhelyt rendez be Tel-Avivban a HOH [The HOH in Tel Aviv sets up a workshop]. *Új Kelet*, 3 October 1954. 2.

¹⁵⁰ Teljes sikerrel zárult le a magyar alijáért indított petíció [The petition for the Hungarian aliyah was a total triumph]. *Új Kelet*, 21 November 1952. 1; Ernő Marton: Harcban a magyar zsidóság alija jogáért [Fighting for the right of the Hungarian Jews' aliyah]. *Új Kelet*, 5 December 1952. 3.

¹⁵¹ Szerkesztői üzenet [Editorial statement]. *Izraeli figyelő*, September 1965. 6.

¹⁵² A HOH országos konferenciája [Report. The HOH's national conference]. Magyar Országos Levéltár (MOL), [National Archives of Hungary] Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/d i. 05427 d.

¹⁵³ These were: Brit Rishonim, Aviv Barissa, Chug Kadima, Israeli Branch of UHJA, Bnei Herzl, Makkabea College Students' Association, Senior Workers' Association, Chug Yotse Hungaria Hamizrachi, Bnei Brith Nordau Lodge, Kadima, Hitachdut Ole Merkaz Europa, Igud Yotse Karpatorus, Irgun Ole Máramarossziget, Tsur-Salom, Chug Chatam Sofer, Hitachdut Ole Hungaria.

¹⁵⁴ *A Magyar Zsidók Világszövetségének II. kongresszusának jegyzőkönyve* [Protocol of the World Federation of Hungarian Jews' Second Congress]. Tel Aviv, 15–16 April 1961. 3.

integration of olés. It was characterised by a focus on charitable works, mutual respect and an apolitical stance. It held a memorial evening each year on the day of Herzl's death. The Herzl Prize, established in 1966, was awarded to two people for outstanding achievements in the Zionist movement and journalism.¹⁵⁵ The organisation of the religious Hungarian-speaking Jews, Chug Yotse Hungaria Hamizrachi, aided the integration of the olés and carried out cultural and social activities, providing immigrants with cultural events, a loan bank, Hebrew language courses and instruction in the Talmud.¹⁵⁶ Similarly, the organisation of the immigrants from Sighetu Marmătiei, Hitachdut Ole Máramarosziget, focused on social work, providing support for the Hasidic families from this region.¹⁵⁷

The distribution of the charitable donations collected by the Hungarian Jews of America (UHJA) also proved divisive. This organisation set up an Israeli section in 1954 under the leadership of Gyula (Julius) Salpéter, in order to assist with the professional integration of the older generation and their professional retraining. To this end, a retraining centre and retirement home was established in Ramat Gan.¹⁵⁸ Leaders of the HOH criticised the organisation because the Israeli member organisation did not share any of the financial aid collected for Israelis in the United States, so its projects repeatedly failed.¹⁵⁹

In the 1950s, increasing numbers of “Hungarian” clubs were established in Israel in order to promote social and cultural activities, including the national circle of Jewish immigrants from Hungarian-language territories, the cultural club of Hungarian-speaking Jews in Safed, and the Golden Club. Club members held regular meetings and took part in a wide range of events and public readings. Organisations with specific objectives were also established: for example, the Israeli Association of Former Nazi Forced Labourers, whose membership of 8,000 sought compensation from the German government.¹⁶⁰ The Hungarian section of the international Jewish women's group known as the Women's International Zionist Organization (WIZO) was established in the mid-1960s. It organised high-quality cultural events and seminars with great success for many years.

In order to secure the votes of the Hungarian-speaking olés, the Israeli political parties established Hungarian membership groups to attract potential voters through use of their mother tongue at their events and often through their own publications.¹⁶¹ The best known of these was the Hungarian section of the Clal-Zionist Union, Chug Kadima. These party

¹⁵⁵ Ofry (1969): op. cit. 337–340.

¹⁵⁶ Ibid. 343–344.

¹⁵⁷ Ibid. 346.

¹⁵⁸ Ibid. 341–342; Letették az UHJA ramat-gani otthonának alapkövét [UHJA retirement home's foundation stone laid in Ramat Gan]. *Új Kelet*, 9 May 1956. 2.

¹⁵⁹ Sándor Sauber: Számoljon el az UHJA [UHJA: accounts needed]. *Izraeli figyelő*, November 1960. 1–2.

¹⁶⁰ Feljegyzés az Izraelben élő magyar származásúakról [Report: A note on Israeli citizens of Hungarian origin], 23 September 1953. MOL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10. b. 20/b i. 08243 d; Szafadi levél [Letter from Safed], 21 September 1953. MOL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/b i. 096/2 d.

¹⁶¹ Új magyar nyelvű hetilapok a választások alatt [New Hungarian-language weeklies during the elections]. *Izraeli Képeslap*, 17 February 1955. 6.

organisations and their publications typically functioned only during election periods and finally disappeared by the end of the 1960s.

The World Federation of Hungarian Jews

The World Federation of Hungarian Jews was established out of a desire to ensure that the flow of funding remained uninterrupted and to create a body that could represent and advocate for their interests more powerfully. Ernő Marton, the Israeli president of the HOH and Ignác Schultz,¹⁶² one of the leaders of Hungarian Jewish community in the United States, helped establish it in 1952. This umbrella organisation provided an institutional framework for Hungarian-speaking Jews worldwide. Somewhat optimistically, the founders calculated that there were 600,000 Hungarian-speaking Jews in the world.¹⁶³ Initially, member organisations were established in as many as 21 countries, but they survived only in the larger Hungarian Jewish centres. Naturally, the role of the World Federation's Israeli section was fulfilled by the HOH.¹⁶⁴ Like other members' groups, it enjoyed full autonomy. The objective of the World Federation was not to divide, but to lead Hungarian Jewry back into the universal Jewish community. However, as they pointed out, this task required that problems specific to Hungarian Jews be dealt with first.¹⁶⁵

This unification of the widely scattered Hungarian Jews served, above all, the interests of Israel and its Hungarian-speaking Jewry.¹⁶⁶ The World Federation offered, in the first place, financial assistance to its Israeli member organisations. The more ambitious projects were carried out by the HOH, with funding provided by the Americans. The membership fees of the Israeli organisation covered only its own operating costs.¹⁶⁷ The Federation provided sewing machines for the industrial workshop established in Tel

¹⁶² Ignác Schultz (Galánta [now Galanta, Slovakia], 1894 – USA, 1954). A politician, writer and poet, he was an outstanding representative of Hungarian activism in interwar Czechoslovakia. He emigrated to the United States in 1938.

¹⁶³ A Magyarzármaszű Zsidók Világszövetségének ünnepélyes megalakulása [Celebrating the foundation of the World Federation of Hungarian Jews]. *Hatikva*, January 25, 1952. 4–5; Miklós Nánási: Visszapillantás és előre nézés [A backward glance and a look ahead]. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 3.

¹⁶⁴ A haifai konferencia általános vitája [The general debate at the Haifa conference]. *Új Kelet*, 5 December 1952. 5.

¹⁶⁵ Frigyes Görög: Előszó a konferenciához [Foreword to the conference]. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 1.

¹⁶⁶ *A Magyar Zsidók Világszövetségének II. kongresszusának jegyzőkönyve* (1961): op. cit. 4.

¹⁶⁷ Ben Hagai: Ki fedezze a HOH központjának költségvetését? [Who should cover the budget of the HOH's headquarters?]. *Új Kelet*, 19 June 1953. 6.

Aviv¹⁶⁸ and sent parcels of clothing and welfare boxes to the needy.¹⁶⁹ Its advocacy objectives and the integration of the olés into the social, economic and political life of Israel were aided by the World Federation's nationwide Social Centres. Construction of the centre named after the organisation's first director, Ignác Schultz, began in Tel Aviv in 1954.¹⁷⁰ Similar buildings were erected later in Haifa, Netanya, Rehovot, Be'er Sheva and Jerusalem. Here, the members of the Hungarian Yishuv participated in cultural events and benefited from job placement and housing agency services, while also receiving medical aid and legal support.¹⁷¹

Despite the wide range of its welfare work, the HOH was never able to fulfil its goal of becoming the leading unified organisation of Israel's Hungarian-speaking Jewish population. Both the 1950 conference and subsequent efforts¹⁷² proved to be fruitless. For many members of the community the main problem was that Hungarian Jews had inherited from mainland Hungarians the 'Turanian Curse' of dissension and strife.¹⁷³ The Hungarian Yishuv thus remained "unorganized, and even unorganizable". The establishment of the World Federation did, however, alleviate the problem to some extent, and a number of Hungarian Jewish organisations joined it in the hope of receiving financial support.¹⁷⁴

In response to constant criticism that the organisations involved in helping the Hungarian immigrants were actually hindering the evolution of a unified Israeli society, the leadership of the HOH stressed the special needs of the Hungarian olés. Moreover, it emphasised that it would maintain its organisational structure only until it achieved their complete integration: culturally, economically and intellectually. A further, if unarticulated, goal of the leadership was to raise the status of the Hungarian Jewish community, as they thought that it wrongly occupied a lower rung in Israeli society than both its size and its cultural-economic capital warranted.¹⁷⁵ The Israeli Government

¹⁶⁸ Közműhelyt rendez be Tel-Avivban a HOH [The HOH in Tel Aviv sets up a workshop]. *Új Kelet*, 3 October 1954. 2.

¹⁶⁹ István Barzilay: Második és utolsó interjú Schultz Ignáccal [The second and the last interview with Ignác Schultz]. *Új Kelet*, 11 October 1954. 7.

¹⁷⁰ Letették a Schultz Ignác nevét viselő telavivi kultúrház alapkövét [The laying of the foundation-stone of Tel Aviv's "Ignác Schultz" Cultural Centre]. *Új Kelet*, 8 November 1954. 1–2.

¹⁷¹ Dániel Szántó: Jubilál a Tel-Avivi Social Center [The Tel Aviv Social Centre's jubilee]. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 2. 4.

¹⁷² In 1954 leaders of the HOH delegated certain individuals to contact various organisations in the Hungarian yishuv and find ways of integrating them into the HOH. See Tanácskozás a magyar jisiv szervezetének egységéről [Consultation on the organizational unity of the Hungarian yishuv]. *Új Kelet*, 24 November 1954. 3.

¹⁷³ Miklós Buk: Megszervezhető-e a magyar jisiv Izraelben? [Can Israel's Hungarian Yishuv be organized?]. *Új Kelet*, 12 May 1950. 6.

¹⁷⁴ Sándor Rosenfeld: És az elszáradt ág kivirágzik [And the withered branch will flower]. *Izraeli Figyelő*, 2. (1961), 1. 1.

¹⁷⁵ For example, Shlomo Lőrincz, who was for a long time the only member of the Knesset (Israeli Parliament) of Hungarian Jewish heritage, in 1961 declared before the representatives of the Israeli

frowned on the expansion of Hungarian culture, but tolerated it nonetheless because of the support the organisation provided for the immigrants by relieving the state of extra burdens, aiding the Aliyah and raising additional funds that ultimately supported the interests of Israel as a whole.¹⁷⁶

Hungarian culture in Israel

The leaders of the Hungarian Jewish community were convinced that until their coevals mastered Hebrew properly, it was their duty to provide them with cultural activities in Hungarian. This was because immigrants from Hungarian-speaking areas were hungry for as much culture as possible. Amos Oz, the world-famous Israeli novelist, recalled that the Hungarian-speaking Jews suffered from “the lack of theatre, ballet or opera in Jerusalem in the Hungarian language, which would have made it accessible to them. They also suffered from being unable to participate in the intellectual life of the time, as that was limited to written formats”.¹⁷⁷

The various local HOH organisations regularly organised cultural evenings in Hungarian. Famous artists performed at these events, and representatives of the Hungarian Jewish community and scholars lectured on various topics. Less frequently, though regularly, the HOH arranged evenings of entertainment, such as dances, meet-ups and dating evenings for the Hungarian Jewish youth.¹⁷⁸ At Purim, the Jewish holiday, it organised balls, where participants could dance, see a show, listen to a concert, eat and drink, and choose a belle of the ball.¹⁷⁹ During the 1950s, events were organised in major cities on a weekly basis. The Organization founded an Artistic Support Committee, which provided opportunities for newly arrived artists to showcase their talents before the Israeli public. These events served a dual purpose: they highlighted the intellectual and artistic prowess of the Hungarian-speaking Yishuv, while income from the events supported the Hungarian-speaking artists’ further education and training in Israel.¹⁸⁰ From 1944 onwards, top Hungarian Jewish writers, artists and scholars were annually

Government and state bodies that the way they could show greater respect for Hungarian Jews was “by ensuring that the political parties represented them in parliament in proportion to their actual numbers”. See *A Magyar Zsidók Világszövetségének II. kongresszusának jegyzőkönyve* (1961): op. cit. 5.

¹⁷⁶ Hogyan látja Ben Gurion a magyar zsidóságot? [How does Ben Gurion view Hungarian Jewry?]. Newspaper clipping. Museum. 003/C.3861.1197.

¹⁷⁷ A háború ellentéte nem a szerelem, hanem a béke. Kőbányai János interjúja Ámosz Ozzal [The opposite of war is not love but peace. János Kőbányai interviews Amos Oz]. *Múlt és Jövő*, (1992), 1. 73.

¹⁷⁸ The events were advertised in the Hungarian press. For examples see *Új Kelet*, 11 October 1949. 2; *Hitachdut Ole Hungaria Bulletin*. Tel Aviv, 6 April 1946 – Museum.

¹⁷⁹ A HOH ez évi bálján [At this year’s HOH ball]. *Új Kelet*, 16 January 1953. 2.

¹⁸⁰ HOH közelmények [Hitachdut Ole Hungaria’s announcements]. *Új Kelet*, 4 November 1949. 11.

awarded the Nordau Prize. Among its recipients were the writer and literary translator Avigdor Hameiri in 1944, József Patai in 1946, Ferenc Kishont in 1953, and writer and graphic artist Ervin Abádi in 1955. Cultural events were sometimes linked to relief work: a fashion show was held at the Dan Hotel in 1957 in aid of newcomers who had fled Hungary during the Hungarian Revolution of the previous year.¹⁸¹

The most wide-ranging cultural and entertainment possibilities were offered by lending libraries, cinemas and theatres. Major cities, towns and even kibbutzim with significant Hungarian-speaking Jewish populations maintained Hungarian lending libraries. The DAAT, probably the biggest of these, operated countrywide as early as 1941,¹⁸² while readers' needs were served in Haifa by Samuel's lending library and in Tel Aviv by the lending library of Erzsébet Jámbor.¹⁸³ According to Hungarian diplomats, in 1953 there were eight lending libraries/bookstores in Israel, the majority in Tel Aviv and Haifa.¹⁸⁴ The newspapers were full of advertisements for libraries and bookshops. The HOH and the Hungarian Embassy organised film screenings up and down the country.¹⁸⁵ Béla Pásztor (1895–1966), a renowned actor, director and lecturer, founded the Hungarian Language Theatre of Israel. The company performed 13 Hungarian and Israeli plays between 1953 and 1955, which played numerous times in the major cities to large audiences.¹⁸⁶

Altogether 85 Hungarian newspapers and periodicals were published in Israel between 1936 and 1985.¹⁸⁷ The best-known and most prominent daily was certainly *Új Kelet* [New Orient], founded in 1948, which had a circulation of 15,000 copies on weekdays and 20,000 to 25,000 copies at weekends.¹⁸⁸ Two other important weeklies of the period were *A jövő* [The Future], between 1948 and 1955, and *Izraeli Képeslap* [Israel Illustrated], published between 1953 and 1959. Hungarian newspapers relied mainly on experienced journalists, but they also provided opportunities for younger talents. Famous writers and artists, such as Ephraim Kishon (Ferenc Kishont), Tommy Lapid, Kariel Gardosh (Dosh) and Yaakov Farkas (Zeev) all began their careers on *Új Kelet*. By the mid-1950s, they were all working in the editorial office of one of the biggest Israeli newspapers,

¹⁸¹ HOH divatbemutató a Dan szállóban [HOH fashion show in the Dan Hotel]. *Izraeli Képeslap*, May 23, 1957. 10–11.

¹⁸² *Hitachdut Ole Hungaria's Bulletin*. Tel Aviv, 25 June 1941. 3.

¹⁸³ *The HOH National Centre's Bulletin*, December 1946. 7.

¹⁸⁴ Jelentés. Magyarok Világszövetségének Izraeli levelezői [Report: Israeli correspondents of the World Federation of Hungarians], 10 September 1953. MOL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 10 d 20/a i. 0518 d.

¹⁸⁵ Levél. Tárgy: A "Déryné" vetítése Tel-Avivban [Letter. Re: Screening of "Déryné" in Tel Aviv], MOL, Izrael KÜM XIX-J-1-k, 9 d 18/g i. 0128 d.

¹⁸⁶ Szalai (2017): op. cit. 206–225.

¹⁸⁷ Zoltán Féder: *Izraeli Könyvtárakban: Két Bibliográfia* [In Israeli Libraries: Two Bibliographies]. Tel-Aviv, Eked, 2004. 128–168.

¹⁸⁸ Szalai (2017): op. cit. 226; Jelentés. Az Izraelben élő magyar emigráció helyzete és tevékenysége [Report. The situation and activities of the Hungarian emigrants in Israel], 14 December 1960, MOL, Izrael TÜK 1945-64, XIX-J-1-j, 8. b. 20/b i. 008347 d.

Ma'ariv. This quartet dominated *Ma'ariv's* coverage and all of them achieved success on this newspaper. The public called the group *Ma'ariv's* “Hungarian mafia”.¹⁸⁹ Some writers, journalists and artists never managed to learn Hebrew fluently and so continued to write and publish in Hungarian. In the 1950s, they found an eager audience; however, with the subsequent contraction of the market, writing in Hungarian was no longer in demand and they no longer played any role in Israeli literature.¹⁹⁰

Some political and social groups defended the primacy of the Hebrew language and urged its exclusive use in every sphere of Israeli life, regarding the Hungarian-language press, for example, as an unacceptable compromise. Administrative measures were taken against *Új Kelet* and later, in 1951, a law was drafted banning all non-Hebrew newspapers in the country.¹⁹¹ *Új Kelet's* editorial staff were especially concerned about new immigrants who did not speak any Hebrew and argued that what it offered was Israeli culture to the olés in the Hungarian language, thus strengthening their Israeli identity: it should be allowed to continue to serve their needs.¹⁹² Hungarian-language theatre was criticised for the same reasons, but Béla Pásztor defended it, emphasising that he was not propagating Hungarian culture in Israel, merely offering a cultural experience and entertainment to a Hungarian mother-tongue audience that did not yet understand Hebrew.¹⁹³ From 1952 onwards, however, the climate improved and the dissemination of Hungarian Jewish culture started to be more widely accepted.

The World Federation of Hungarian Jews also planned to publish a comprehensive history of Hungarian Jewry, but lack of financial support delayed the realisation of this major historical project. In 1960, the Federation set up a history committee, which later published several books about the history of Hungarian Jews (*Hungarian Jewish Studies – 1966–1973*, *Hebrew Poetry in Hungary – 1966*, for example).¹⁹⁴ The HOH also published the Hebrew–Hungarian dictionary of the linguist Eliezer Grosz.¹⁹⁵

Conclusion

Because of their far-reaching assimilation into Hungarian culture in the nineteenth century, Hungarian Jews who moved from the Hungarian-speaking areas to Palestine (and then Israel) remained for the most part strongly attached to it. Organisations established in the Hungarian language and on geographical lines aimed to fight discrimination and

¹⁸⁹ J. Levine: A tremendous demonstration of vitality. *The Jerusalem Post*, 15 May 2008.

¹⁹⁰ Magyarok Izraelben [Hungarians in Israel]. *Izraeli Képeslap*, 23 May 1957. 8; Ephraim Kishon: *Volt szerencsém – Kishont Ferenc önéletrajza* [Glad to Have Met You – The Autobiography of Ferenc Kishon]. Budapest, Magyar Könyvklub, 1994. 136.

¹⁹¹ Dezső Schön: Feltámadás az *Új Keleten* [Resurrection of *Új Kelet*]. *Új Kelet*, 21 February 1969. 16c.

¹⁹² Ernő Marton: Mit akarunk [What we want]. *Új Kelet*, 11 August 1948. 1–2.

¹⁹³ Szalai (2017): op. cit. 201.

¹⁹⁴ *A Magyar Zsidók Világszövetségének II. kongresszusának jegyzőkönyve* (1961): op. cit. 9–20.

¹⁹⁵ Grosz Eliezer szótára [Eliezer Grosz's dictionary]. *Izraeli Figyelő*, November 1960. 5.

support the new immigrants' integration into Israeli society. Internal divisions prevented the coordination of the provision of services and the formation of a unified body under the Hitachdut Ole Hungaria. The organisations operated on two levels: they initiated programmes to facilitate integration, but also sought to preserve Hungarian culture and Hungarian social structures through their cultural activities. As a result of this dichotomy, a section of the community lived in a Hungarian cultural bubble for a long time.

The eternal dilemma of the Hungarian Jewish organisations, caught between the rock of longed-for integration and a hard place – building a strong organisation – created a Hungarian Jewish subculture, both in Mandate Palestine and later in Israel. Among the new immigrants and those who did not speak Hebrew well a dual identity emerged,¹⁹⁶ Hungarian Jewish and Israeli. The programmes offered by the organisations were typically best received in the big cities, while in the kibbutzim Hungarian Jews learned Hebrew quickly and rarely encountered Hungarian culture or the Hungarian language. In the 1940s and 1950s, thousands attended cultural and entertainment events, but from the 1960s onwards the number of those taking part in these fell drastically. The burden of dual identity and the difficulty of integration afflicted not only Hungarian Jews: the same phenomenon can also be observed in other groups of first-generation immigrants.¹⁹⁷

The oeuvre of Ephraim Kishon and the “Hungarian mafia” demonstrates that the Hungarian Jewish subculture was capable of becoming part of the Israeli mainstream. These writers and artists offered distinctive reflections on Israeli society, in time becoming part and parcel of Israeli culture, thanks to the *Ma'ariv* newspaper.

Bibliography

Archival sources

- A Magyar Nyelvterrületről Származó Zsidóság Emlékmúzeuma, Cfat, Izrael
I fond – Izrael
H fond – Sajtóanyag
- Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára
Külügyminisztérium Titkos Iratok –TÜK, (XIX–J–1–j), Izrael
Külügyminisztérium Adminisztratív Iratok – KÜM, (XIX–J–1–k), Izrael
- The Strochlitz Institute for Holocaust Research (SIHR),
Marton Ernő gyűjtemény (23. Doboz)

¹⁹⁶ Gergő Váczi: *In-Betweenness: Is Hungarian Aliyah a Migration Phenomenon?* MA thesis, Central European University Department of Sociology and Anthropology, 2014. 56.

¹⁹⁷ Gelber (1993): op. cit. 339.

Press (daily and weekly papers, journals, gazettes)

<i>Hatikva</i>	1947–1960
<i>Hitachdut Ole Hungaria Központi Értesítője</i>	1941–1948
<i>Hitachdut Ole Hungaria Értesítő. Tel-Aviv</i>	1941–1946
<i>Hitachdut Ole Hungaria Értesítő. Jeruzsálem</i>	1941–1948
<i>Izraeli figyelő</i>	1960–1965
<i>Izraeli Képeslap</i>	1953–1959
<i>Új Kelet</i>	1948–1969

Books and studies

- „A háború ellentéte nem a szerelem, hanem a béke.” Kőbányai János interjúja Ámosz Ozzal. *Kalligram*, 28. (2019), 4. 72–77.
- A Magyar Zsidók Világszövetsége II. kongresszusának jegyzőkönyve*. Tel-Aviv, 1961. április 15–16.
- Bányai Viktória: Magyar ajkú zsidó közösségek a világban. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László (eds.): *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Budapest, Gondolat, 2008. 412–417.
- Eisenstadt, Shemuel: *The Transformation of Israeli Society. An Essay in Interpretation*. New York, Routledge, 1985. Online: <https://doi.org/10.4324/9780429315411>
- Eli Eshed haya gibor. 120 shana lehuledet doctor Eliaha Blanc*. [Egy hős volt. Eliya Blank születésének 120 éves évfordulójára.] (É. n.) Online: <https://no666.wordpress.com/2007/01/05/%D7%94%D7%99%D7%94-%D7%94%D7%99%D7%94-%D7%90%D7%99%D7%A9-%D7%92%D7%99%D7%91%D7%95%D7%A8/>
- Féder Zoltán: *Izraeli könyvtárakban. Két bibliográfia*. Tel-Aviv, Eked, 2004.
- Gelber, Yoav: The Historical Role of the Central European Immigration to Israel. *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 38. (1993), 1. 323–339. Online: <https://doi.org/10.1093/leobaeck/38.1.323>
- Giladi, David: Pesti mérnökök – Izrael országépítői. *Szombat*, 4. (1992), 8. 9–16.
- Giladi, David: A magyarországi zsidók és Erec Izrael. In Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa. A magyarországi zsidóság – történelem, közösség, kultúra*. Budapest, Kossuth, 2009.
- Grünbaum József: *A föld, mely mindenki előtt szent. Egy szentföldi társasutazás naplója*. Dicsőszentmárton, Jeremiás Nyomda, 1910.
- Hacohen, Dvora: *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950's and After*. New York, Syracuse University Press, 2003.
- Jablonzay Tímea: „Csak szabadságban érdemes élni.” Az izraeli újrakezdés Szenes Erzsi írásaiban. *Múlt és Jövő*, (2018), 2–3. 151–166.
- Kishon, Ephraim: *Volt szerencsém. Kishont Ferenc önéletrajza*. Budapest, Akadémiai, 1994.
- Levine, J.: A tremendous demonstration of vitality. *The Jerusalem Post*, 2008. május 15. Online: www.jpost.com/Local-Israel/In-Jerusalem/A-tremendous-demonstration-of-vitality
- Ofry, Dan (szerk.): *A húszéves Izrael*. Tel-Aviv, Lumen, 1969.
- Olosz Levente: A magyar ajkú zsidóság helye az izraeli társadalomban. In Fedinec Csilla (szerk.): *Terek, intézmények, átmenetek. Határhelyzetek (VIII)*. Budapest, Balassi Intézet – Márton Áron Szakkollégium, 2015. 138–159.

- Pietsch, Walter: *Reform és ortodoxia. A magyar zsidóság belépése a modern világba*. Budapest, Múlt és Jövő, 1999.
- Shapira, Anita: *Israel. A History*. Waltham, Brandeis University Press, 2012.
- Soyer, Daniel: *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York 1880–1939*. Detroit, Wayne State University Press, 2001.
- Szalai Anna: Volt egyszer egy magyar színház. Mozaikok Pásztor Béla izraeli magyar nyelvű társulatáról 1953–1957. *Regio*, 25. (2017), 4. 192–226.
- Váczi Gergő: *In-Betweenness. Is Hungarian Aliyah a Migration Phenomenon?* (Diplomamunka.) Budapest, Central European University Department of Sociology and Anthropology, 2014.

A kötet szerzői – Authors of the book

Borsi-Kálmán Béla – történész (1948), az ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék nyugalmazott egyetemi tanára – Historian and Professor (retired) at ELTE BTK Department of Eastern and Central European History (Budapest, Hungary)

Buzási Gábor – klasszika-filológus, hebraista (1969), az ELTE BTK Ókortudományi Intézet adjunktusa – Classical Philologist, Assistant Professor at the Institute of Ancient and Classical Studies (Budapest, Hungary)

Gerő András – történészprofesszor (1952–2023), a Habsburg Történeti Intézet igazgatója volt – Professor of History, Director of the Institute of Habsburg History (Budapest, Hungary)

Glässer Norbert – néprajzkutató (1979), a Szegedi Tudományegyetem BTK Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszékének egyetemi adjunktusa – Ethnographer, Assistant Professor at the Department of Ethnographic and Cultural Anthropology at the University of Szeged (Szeged, Hungary)

Hartman, Zvi – történész (1947), a Tel-Avivi Egyetem szenior kutatója – Senior Researcher at the Tel Aviv University (Tel Aviv, Israel)

Hatos Pál – történész (1971), a Kaposvári Egyetem Rippl-Rónai Művészeti Karának dékánja, az NKE Közép-Európa Kutatóintézet vezetője – Dean of the Rippl-Rónai Faculty of Arts at the Szent István University (Kaposvár, Hungary) and Director of the Institute of Central Europe at the University of Public Service (Budapest, Hungary)

Jablonzay Tímea – irodalomtörténész (1973), a Milton Friedman Egyetem (MFE) Kommunikáció- és Művelődéstudományi Tanszék adjunktusa – Literary Historian, Assistant Professor at the Department of Communication and Cultural Studies at the Milton Friedman University (Budapest, Hungary)

Klein Rudolf – építészettörténész (1955), az Óbudai Egyetem (Ybl Miklós Építéstudományi Kar, Budapest) építészettörténet professzora, tanszékvezető – Professor of Architecture at Óbuda University, Head of Department (Ybl Miklós Faculty of Architecture and Civil Engineering) (Budapest, Hungary)

Novák Attila – történész (1967), a Molnár Tamás Kutatóintézet (NKE ÁKK) tudományos főmunkatársa és a Goldziher Ignác Zsidó Történeti és Kulturális Kutatóintézet munkatársa – Senior Researcher at the Thomas Molnar Institute for Advanced Studies at the University of Public Service (Budapest, Hungary) and Senior Fellow at the Ignaz Goldziher Jewish Institute of Science (The Federation of Hungarian Jewish Communities) (Budapest, Hungary)

Olosz Levente – történész (doktorandusz) (1989), Eszterházy Károly Katolikus Egyetem (Eger) – PhD Student at the Eszterházy Károly Catholic University (Eger, Hungary)

Szalai Miklós – PhD, történész – Historian (1964) (Budapest)

Turán Tamás – hebraista (1960), az MTA Társadalomtudományi Központ tudományos főmunkatársa – Hebraist, Senior Research Fellow at the Centre for Social Sciences of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest, Hungary)

E kötet arra keresi a választ, hogy a magyar zsidóság múltja milyen kapcsolódási pontokat hordoz a tágabb magyar történelem nagyobb kérdéseire és problémáira, illetve e problémák hogyan, milyen körülmények között jelentek meg a trianoni Magyarországon és bizonyos, nem Magyarországhoz tartozó, de (történelmileg) magyarlakta területeken. Az anyaország és a diaszpóra kettősségében elsődlegesen azt vizsgálja meg, mennyire lehetett magyar zsidónak lenni az évszázadok folyamán a Kárpát-medencében. De a horizontot kitágítva a palesztinai/izraeli magyar zsidóság is előkerül, csakúgy, mint például azok a zsidó vallásjogi problémák, amelyeket a különféle hadseregekben szolgáló zsidó katonák léte jelentett a hagyomány számára olyan területeken, ahol magyar nyelvű zsidók előfordultak. Mindemellett szó esik a korban épült zsinagógákról, valamint egyes régiók (magyar nyelvű) zsidóságáról is.

A magyar-zsidó múlt a különféle földrajzi egységek által nyer új értelmet, hiszen a vallási, gondolkodásbeli, társadalmi és építészeti változásokat a magyar tájak nem pusztán közvetítették, de formálták is.



9 789635 319220