

Turán Tamás

Patriotizmus és vallástörvény A hadkötelezettség problematikája a magyar ortodox zsídóság 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 többitől 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 megszegették a békeszerződést és Thrákia vidékeit lerohanták. Minthogy a mi haderőink el voltak foglalva a szaracénnal, az isteni gondviselés a rómaiak [bizánciak] helyett a türköket [magyarok] vetette harcba a bolgárok ellen [...]. [A türkök] három csatában tönkreverték 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, amellett, 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, jobbra
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 Képviselőlete, 1960. 14., 16., 29–30.

⁶ Michael K. Silber: Megtűrt 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 diónak 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 halakhát? Mindezen kérdések súlyos büntetésekkel szankcionált állami törvényeket érintettek.

E kérdések mögött ott húzódott az a vallási szempontból még érzékenyebb – bár nyilván 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 történetíró, 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 függetlenségeknek 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 frontszolgálattal 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: שירותי מחקר: הצבא 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. 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 hűséget, 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 harctereken (figyelemre méltó módon „nép”-nek tekinti a világ zsidóságát), de hazafias büszkeséggel említi ezt, a zsidók állampolgári lojalitásának legbeszédesebb bizonyítékaként.¹⁶ Természetesen nem volt egyedi 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.

fennmaradt e kérdéskörben, annak jelentős része – figyelemre méltó módon – javarészt a Habsburg Monarchiához, a nacionalizmus problematikájának e „hatalmas laboratóriumához és megfigyelési terepéhez”²⁰ mint történeti közeghez, és ezen belül Magyarországhoz kapcsolódott. A magyarországi ortodox zsidó patriotizmus kevésbé ismert jelenségkör, mint a neológ patriotizmus, és részben más színekből is van kikeverve. Ezen nagyrészt regionális jelenségeket tárgyaljuk az alábbiakban.

Lojalitások

A középkortól kezdve zsidók gyakran találták magukat az üllő és a kalapács: egymással viaskodó, nem zsidó hatalmi tényezők között. Az is előfordult, hogy maguk is e hatalmi tényezők seregeiben harcoltak. Utóbbi esetben általában kevés esélye volt, hogy egy zsidó katona egy másikkal kerül szembe a fronton. Ezek a szituációk persze halakhikus kérdéseket is felvetettek (lásd alább), de tágabb lojalitási kérdések is felmerültek. Hogyan viszonyuljanak a helyi zsidó közösségek nem zsidó uraik egymás közötti fegyveres konfliktusaihoz, amelyek más zsidó közösségeket is érintenek? Támogassák-e, kell-e támogatniuk uraikat a harcukban, ha az más zsidók vagyónát és testi épségét is veszélyezteti? Imádkozzanak-e a győzelmükért?

A modern kor egyik első, háborús helyzetekre szánt zsidó imáját R. Mose Szofer (ismertebb nevén: Chatam Szofer) (1762–1839) szerezte 1809-ben, amikor Napóleon seregei Pozsonyt ostromolták:

„Istenünk [...] [a] védelmező és megmentő Király, véd meg jószágodban Izrael házáat mindenütt, irgalmad gyűrje le más tulajdonságaidat és bánj engedékenyen fiaiddal. Irgalmad fojtsa el haragodat irántuk és irántunk, Pozsony gyülekezete felől, és ments meg minket minden rossztól, külső és belső ellenségtől [...]”²¹

Ezt az imát, amely gondosan kerüli, hogy letegye a garast az egyik harcoló fél mellett, és leginkább Izrael egész „házáért” emel szót, gyakran újranyomták és sokat imádkozták Magyarországon és Közép-Európában háborús helyzetekben. Az ima érdekes

²⁰ Hans Kohn: *The Idea of Nationalism*. New York, Macmillan, 1944. viii.

²¹ Mose Szofer: *Szefer ha-zikkaron*. Jerusalem, Makhon le-hocaat szefarim ve-heker kitvei-jad al sem he-Hatam Szofer, 1957. 16. Az egész ima eredeti szövege a következő: אָנָּה אֲדֹנֵי הָרֹפֵא לְשִׁבּוּרֵי לֵב, שְׁתֵּן בַּחֲסֹדֶךְ עַל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּכָל מָקוֹם שֶׁהֵם וַיִּגְדְּלוּ רַחֲמֶיךָ עַל דְּמוּתֶיךָ וַתִּתְּנֵהָג וּמַחֲבֵשׁ לְעֻצְבוֹתָם מֶלֶךְ עוֹזֵר וּמוֹשִׁיעַ וּמִגֹּן, וַיִּכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת כַּעֲסֶךָ מֵעַלֵּיהֶם וּמֵעַלֵּינוּ קֹהֵל יִשְׂרָאֵל פֶּה פֶּאֶב, וַתְּצִילֵנוּ מִכָּל רָע, אוֹיֵב פְּנִימִי וְחִיצוֹן, וַיִּתְּקִים בְּנוֹ מִקְרָא שְׁכָתוֹב כָּל כְּלִי יוֹצֵר עֲלֶיךָ לֹא יִצְלַח וְכָל לִשׁוֹן תִּקּוֹם אֶתְךָ לְמִשְׁפַּט תְּרִשְׁעֵי זֹאת נִחַלְתָּ עַבְדִּי ה' וְצִדְקָתָם מֵאִתִּי נֶאֱדָם ה' וּמִקְרָא שְׁכָתוֹב מְגֻדֵּל עוֹז שֶׁם ה' בּוֹ יִרְוֶן צִדִּיק וְנִשְׁגָּב, וַיְהִי נָא אֲמַרְנוּ לְפָנֶיךָ לְרִצּוֹן אֲמֵן סִלָּה וְעַד. «שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֲשֶׁר־כָּל יָרָא ה' וְכוּ' אֵל תִּירָא מִפְּחָד פֶּתָאוֹם וְגו' עֲצוּ עֲצוּ וְתוֹפֵר וְגו' עַד זִקְנָה וְגו'». Az ima második fele, amit fönt nem fordítottunk le, bibliai versek füzére, a végén a Prov. 3.25, Jes. 8.10, 46.4 versekkel, amelyeket (az orientális zsidóságon kívüli rítusok legtöbbje szerint) az *Alenu* ima után mondanak, Midras Eszter rabba 7.13 alapján (Est. 3.9-hez). A héberből való fordítások jelen cikkben tőlem (T. T.) származnak, ha nincs egyéb fordító megnevezve.

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:

„[...] Szerezzetek magatoknak és nemzetünknek hálát és dicsőséget, hogy meglássa mindenki, hogy a mi eddig elnyomott nemzetünk is szereti országának urát és főlebbvalóját és kész szükség esetén vérét is áldozni érte. Reményilem, hogy átalatok, 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 tojástartót 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 tervezgették 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 חיילים« [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 fókig 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 kérték!« 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 diszkusszióban egyfajta „istenítélet”-koncepció 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 rabbinikus 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 felbérelésének 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 húzódott. 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 szököővre*. 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 rabbinikus 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 érdemes 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 érvennyel.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 engedelmeskedni és – ennek következtében – a besorozottak fel vannak mentve az összes vallási kötelességek alól, amelyek a hadszolgálat viszonyaival összeegyeztethetetlenek.³⁷ Márpedig a katonaélet 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 húzódozását a problémával kapcsolatos állásfoglalástól (legalábbis a halakhikus írásaikban) észrevételezte Zvi Zohar: *Responsen*. In Dan Diner (szerk.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. V. kötet. Stuttgart, J. B. Metzler, 2014. 200. (A zsidó hadszolgálatlalt 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 [Löw] 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 közölt.

utasította el a későbbi ortodox rabbik többsége az önkéntességet (eltekintve a helyettesítés korábban említett esetétől).³⁸ R. Eliezer Deutsch (1850–1916) bonyhádi rabbtól 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 szombatszeggéssel 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 diaszpórábeli 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 kötelezőséggé 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 kölcsön szó) általában 'kényszerszermunka' jelentésűnek veszi a szakirodalom.

⁴³ Israel Meir ha-kohen Kagan: *Misna berura*. Warszawa, (k. n.), 1884–1907. 329.17.; Uriel Banner: 'הרב איש באחי' 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 Talpijot*, 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 engedelmség 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 mondat 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 hadszolgálati 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 kikezdehető, 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, עַמֵּנוּ) 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 Talpilot*, 25. (1915/16), 9. 97–101.

⁵³ Ez a fogalom eléggé vitatott a rabbinikus jogban; elterjedt értelmezés szerint az ígélet 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 törvényét” (*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 *kotelesek* az „üldözőt” ártalmatlanná tenni (adott esetben megölni), hogy ezzel megmentsék 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 „kaszot”) 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: שירות הצבא 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 őt 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 Talpíjot*-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” parancsból 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 Talpíjot*, 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 Beszámolók 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 perdöntő vallásjogi érveket a zsidók katonai frontszolgálata mellett.⁶²

Ortodox zsidó patriotizmus az I. világháborúban

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

A magyar ortodoxia általánosságban mondvajon lojális volt a 19. században kibontakozó 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 Talpíjot* 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 fogalmai 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. Hilchot 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 szöveggyűjtés így áll: „élve nyelnék le egymást” (vö. Zsolt. 124.3), nem pedig az, hogy élve nyelnék le egymást”. Lásd: Shimon Sharvit (szerk.): *Tractate Avot 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. 113. Ez a hitelesebb szövegváltozat különösen kvadrál azzal az ókori zsidó nézettel, hogy Jeruzsálem pusztulása mindenekelőtt egy zsidó polgárháború katasztrofális következménye volt.

pártoskodásaira vonatkoztatja. Az efféle pártoskodások és belharcok ugyan szerinte károsak, de a pártok és frakciók mindegyikét „patriotizmus” (פאטריאטיסמוס) 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 Talpíjot* 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, könyörületességed gyűrje le más tulajdonságaidat [...]. Töröld el⁶⁷ a súlyos és gonosz csapásokat felőlünk és egész néped, Izrael felől [...]. Gyűrd 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 Talpíjot*, 23. (1913/14), 23. 239–240. A magyarországi ortodox patriotizmus általános jelenségkörével kapcsolatban jelentős és változatos forrásanyagot mutat be Jehuda Hartman: פטריאטיסמוס 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 újrányomások bibliográfiája egyelőre nincs összeállítva, történetük nincs felderítve. Az alább idézett verzió túlmenően egy másik változatot terjesztettek a II. világháború idején a Szentföldön. Lásd: Joseph Unna: מֶרֶן הַחֵתֶם סוֹפֵר ז"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, Mesterünkől (...) Hatam Szoferől (...)]. [2] Budapest, Adler Károly, 1915/16.

⁶⁸ *Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer [...]* [Ima háborús időben, Mesterünkől (...) 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 Szultánt” is beveszi Ferenc József és II. Vilmos mellé; hozzáad egy passzust a záró áldáshoz; továbbá lásd az előző lábjegyzetet.

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

Másodszor: 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 aláink / Alánk veti [Isten] a népeket, nemzeteket lábaink alá” (ידבר עמים תחתינו ולאומים 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 Edelmann – Eliezer Landshuth. Königsberg, Adolph Samter, 1845. 308.) és a *Szeder Avodat Jisrael* (szerk.: Seligman Baer. Rödelheim, Lehrberger & Comp, 1868. 231.) imakönyvek szövegét követi: „[...] ידבר עמים וידבר עמים [...]”. Az ima kissé eltérő szövegváltozatait hozza például az *Ocar hatefillot* (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 [...] Sabbetai 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 létrejötte 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 haszidimból főttebb idézett szöveggel.

⁷⁸ Abraham Abele Gombiner: Magen Abraham, Sulhan Arukh, Orah hajim. 284.7-hez. Gombiner tömör megfogalmazásának magyarázatát 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 eggyel. 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 kölcsönzött 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 légkörhöz.

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” (לטיבת עמנו) 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 állók (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 (צריכי לדקדק היטב בכל ענין)”, minthogy „minden nyomtatott anyag közlése állami cenzúra alatt történik (כל דבר נדפס עומד) (תחת בקורת של צענזור 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 fönt 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 valóságos 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 íásaiban. 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, gondviselés 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 teghessenek 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 געבענערשיינגען אין 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 adresszálva.

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 diaszpórahelyezete 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 szervezzon 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 fohászkodik 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 eloszlása 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 attitűdjeivel 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 sztemderd 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 jósolja, 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 a 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 döntenük 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 legyűrjék a gonosztságot és zsarnokságot, és az egész világot megszabadíthassuk a reája elviselhetetlenül [...] 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 szabadságharccal 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 ölhatték) 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 löjete! 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-hoíl*. 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 Jisrael*. 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 kiadásában.
- 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 Talpijot*, 25. (1915/16), 22. 247–249.
- Gombiner, Abraham Abele: Magen Abraham. In a *Sulhan Arukh* standard kiadásában.
- Grünwald, Eliezer David: *Seelot u-tesuvot Keren le-David, Orah 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 Talpijot*, 23. (1913/14), 23. 239–241.
- Katzburg, David Zvi: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpijot*, 24. (1914/15a), 7. 73–74.
- Katzburg, David Zvi: Kajic ve-horef [Nyár és tél]. *Tel Talpijot*, 24. (1914/15b), 18. 207–208.
- Katzburg, David Zvi: Iggeret Cedek [Összinte levél]. *Tel Talpijot*, 25. (1915/16), 2. 19–20.
- Kol kore el ha-rabbanim [...] [Felhívás a rabbikhoz]. *Vajlakket Josef*, 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 kiadásában.
- 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 kiadásában.
- 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 Talpijot*, 25. (1915/16), 9. 97–101.
- Satz, Yitzhak – David Yitzhaki (szerk.): *Sziddur [...] Sabbetai Szofer. I–V*. Baltimore–Toronto, Yeshivat Ner Israel, 1987–2007.

- 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 Avot 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-től [1]. Vác, Katzburg Lipót, 1914.
- Tefilla be-et milhama mi-Maran [...] Hatam Szofer. [...] [Ima háborús időben, Mesterünktől [...]] Hatam Szofer-től [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 [Izrael függetlenségi napja – Tanulmányok]. Ramat Gan, The Office of the Rabbi of the Campus of Bar-Ilan University, 1998.
- Ahrend, Aaron: פילות לשלום חיילים [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 באחי' 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 szököővre. 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 Shmuel: 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: 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*. 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.

- Löw [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 Képviselőlete, 1960.
- Scheiber, Sándor: *Folklor és tárgytörténet. I–III*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, 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.: Megtűrt 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 זי"ע"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 Inscriptionum*. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselője, 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 Aristobulos 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 hűségét, 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-zikaron*. Jerusalem, Makhon le-hotzaat sefarim ve-heqer kitve-jad al shem he-Hatam Sofer, 1957. 16. The whole prayer in the original is as follows: אנא אדני הרופא לשבורי, שתגן בחסדך על בית ישראל בכל מקום שהם ויגולו רחמך על מדותיהם ובמחבש לעצבותם מלך עוזר ומושיע ומגן, שתגן בחסדך על בית ישראל בכל מקום שהם ויגולו רחמך על מדותיהם עם בניך לפניך משורת דיניך, ויכבשו רחמך את כעסך מעליהם ומעלינו קהל ישראל פה פ"ב, ותצילינו מכל רע, אויב פנימי וחיצוני, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כל כלי יוצר עליך לא יצלח 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 חיילים [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: *Responsen*. 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: ‘חרב איש באחיו’ במלחמת העולם הראשונה [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*, *Hilkhot 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” (קידוש ה').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*, עמנו) 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: *Vayyitzbor 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" (פאטריאטיזמוס) 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. פטריאטיזם ללא 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 תבטל 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 ולאומים תחת רגלינו).

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 Heggonyon 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: העצמאות ליום [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.I., 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 (שונאֵי), 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 הַנְּי עוֹמֵד תַּחַת (הַבְּקוֹרָה) – Schwartz: Editorial notes [1]. Another editorial states that “we [the journal] need to be very careful about everything we publish לְדַקֵּק הֵיטֵב בְּכָל עֲנִין וְעִנִּין) since “everything is censored by the state (כָּל דְּבַר נִדְפֵס עוֹמֵד תַּחַת בְּקוֹרָה שֶׁל צִנְזוֹר מִהַמְּשָׁלָה) – 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 געבענערשיינונגען 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: *Folklór és tárgytörténet* [Folklore and Motif History], vol. 3. Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, 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 Talpiot*, 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 Joszef, 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&silo_library=GEN01
- Első 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.
- Löw, 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.
- Panther, Sarah: *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

- Pauler Gyula – Szilágyi Sándor (eds.): *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 [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 Képviselő, 1960.
- Scheiber, Sándor: *Folklór és tárgytörténet. I–III*. [Folklore and Motif History] Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselő, 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: “תפלה לשעת מלחמה מאת מרן ההתם סופר זיע א” [Chatam Sofer’s Prayer in Time of War]. *Bet-hakneset*, 3. (1947/48), 18. 329.
- Wolf, Gerson: Die Militärflicht 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.