

Jacob Katz

KIFELÉ  
A GETTÓBÓL

A zsidó emancipáció évszázada  
1770-1870





# KIFELE A GETTÓBÓL

FORMA ✓

ATMA (Hungarian Jewish Studies) Center of Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences Publications

# KIFELE A GETTÓBÓL

A zsidó emancipáció évszázada  
1770-1870  
8

HTBK



Budapest  
MTA Judaisztikai Kutatócsoport  
1995

30/144

KÖNYV ÉS GYŰJTEMÉNY

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport kiadványai /  
Center of Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences.  
Publications

# Hungaria Judaica

*Szerkeszti / Edited by*

Komoróczy Géza

8

✓ 101117

85540

A költői emlékezése

Jacob Katz

# KIFELÉ A GETTÓBÓL

A zsidó emancipáció évszázada  
1770-1870

VII. A mepekülö perem öllükpek ... 111

VIII. A reformi köhédük ... 121

IX. A konzervatívok diágnómája ... 149

X. A posztívni túlvány ... 161

XI. Híatválválj ... 165

XII. Az emancipálj zsidóag ... 201

MTAK



Budapest

MTA Judaisztikai Kutatócsoport

1995

ELTUD. AR. ALI. MA. KÖNYVTÁR.

Könyvtár

04223

A kötetet szerkesztette  
Komoróczy Géza

MAGYAR  
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
KÖNYVTÁRA

Jacob Katz

### Out of the Ghetto

The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870  
Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973

### Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft

Jüdische Emanzipation 1770–1870

Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenaeum, 1986

(A szerző által átnézett, jóváhagyott és jogosított  
fordítás)

Fordította  
Pap Mária

A fordítást ellenőrizte  
Haraszti György

©: Jacob Katz, 1995

©: Pap Mária, 1995 (Hungarian translation)

©: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995

ISSN: 0865-1345 (Hungaria Judaica)

ISBN: 963-04-5261-8

M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA  
Könyvleltár 6176 /19 95 SZ.



## Tartalom

- I. Társadalmi forradalom – sajátos módon  
A zsidó emancipáció, 1770-1870  
(Bevezető megjegyzések) ... 7
  - II. Gettó-idők ... 14
  - III. A változás előjelei ... 33
  - IV. A fél-semleges társadalom ... 48
  - V. A jövő képe ... 63
  - VI. Keresztény ellenérvek ... 87
  - VII. A menekülő perem ... 110
  - VIII. A reform térhódítása ... 131
  - IX. A konzervatívok dilemmája ... 149  
A pozsonyi orthodoxia ... 164
  - X. A jog lépcsőfokain ... 168
  - XI. Hiábavaló menekülés a zsidó  
foglalkozásoktól ... 184
  - XII. Az emancipált zsidóság arca ... 202
- Mutató ... 229



Statistik der  
Kommunen

1925

Tarbaton

1925

I. Tarbaton 1925

II. C. 1925

III. C. 1925

IV. A. 1925

V. A. 1925

VI. K. 1925

VII. A. 1925

VIII. A. 1925

IX. A. 1925

X. A. 1925

XI. A. 1925

XII. A. 1925

XIII. A. 1925

XIV. A. 1925

XV. A. 1925

1925

1925

1925

1925

1925

1925

1925

1925

## Társadalmi forradalom – sajátos módon

A zsidó emancipáció, 1770-1870

(Bevezető megjegyzések)

A történelemnek az a száz évnyi időszaka, mely a tizennyolcadik század utolsó harmadával vette kezdetét, mélyreható átalakulások kora volt Európa országaiban. Gyökeres átalakuláson ment át a gazdaság, a politika és a társadalom szerkezete, éppúgy, mint az e területeket irányító eszmék is. A változások Európa minden nemzetét érintették, különösen a nyugati országokban. A legnagyobb hatást mégis a zsidó közösség életére gyakorolták, a zsidóságra, amely az európai nemzetek között élt, s amelyet mind ez idáig a többi nemzettől különállónak tekintettek. Míg az európai nemzetek gazdasági, politikai és társadalmi téren alakultak át, a zsidók esetében a változás még mélyebbre ható volt, mert társadalmi létük egész jellege megváltozott.

A korszak kezdetén ugyanis, a tizennyolcadik század hatodik évtizedében, a zsidókat pusztán mint egy szétszórásban élő zsidó nemzet részét tekintették. 1860-ban azonban ez a jellemzés már nem lett volna helytálló, jóllehet még mindig kétséges volt, hogyan is kell meghatározni őket. A korszak elején egy zsidót mondhattak angol, francia vagy német zsidónak, attól függően, hogy melyik országban élt. Ez a meghatározás azonban ebben az időben csupán földrajzi megnevezés lehetett, s legfeljebb még valami kollektív jellegzetességre utalt, amit a szóban forgó község tagjai netán felmutattak. Száz évvel később viszont, ha francia, angol vagy német zsidónak neveztek valakit, valamiképpen már az összetett kifejezésbe foglalt mindkét társadalmi egység részének tekintették: e nemzetek valamelyikéhez tartozott, és emellett zsidó volt.

A szóban forgó évszázad alatt a zsidó közösségek olyan átalakuláson mentek keresztül, amely megváltoztatta jogállásukat, foglalkozási megoszlásukat, kulturális szokásaikat, valamint vallási szemléletüket és viselkedésüket is. A kortársak és a későbbi történészek különböző fogalmakkal jelölték ezt a folyamatot. Hívták honosításnak, reformnak, polgárosodásnak (*bürgerliche Verbesserung* / *civic betterment*, magyarul szó szerint "polgári jobbítás" vagy "megjavítás", "a polgári státus javítása", esetleg "polgárisítás"), illetve így: beolvadás, asszimiláció, emancipáció. Az utóbbi volt a leginkább használatos kifejezés, időnként szűkebb politikai vagy jogi, időnként átfogóbb értelemben. Ezek a fogalmak a folyamat különböző megnyilvánulásaira utalnak.

A zsidók az élet minden területén eltávolodtak korábbi, tisztán zsidó életmódjuktól, s közelebb kerültek nem zsidó környezetük szokásaihoz. A község bizonyos csoportjai teljesen beolvadtak a környező társadalomba, nevezetesen azok, akik feladták zsidóságukat, keresztényekkel kötöttek házasságot és áttértek valamelyik keresztény



vallásra. A kortársak előtt időnként úgy látszott, hogy ez az elpártolás baljós jel: a folyamat végül a zsidó társadalom széteséséhez fog vezetni. A prognózis azonban nem teljesedett be: a politikai, társadalmi és kulturális változások eredménye a zsidó társadalomnak nem szétesése volt, hanem változhatatlan átalakulása. A vizsgált korszak végén a zsidó társadalom továbbra is létezett, szerkezetében azonban erőteljesen különbözött a száz évvel korábbtól. Ennek a könyvnek az a célja, hogy leírja és elemezze a változásoknak azt a folyamatát, amely oly erőteljesen hatott a közép- és nyugat-európai zsidóságra ebben az átmeneti korszakban.

Az, ami a (megközelítőleg) 1770 és 1870 közötti száz évben a nyugati országok zsidóságával végbement, a későbbiekben mintául szolgált a világ más részeinek zsidósága számára. A kelet- és a nyugat-európai zsidóság térbeli közelsége miatt a lengyel és az orosz zsidók óhatatlanul is tudomást szereztek arról, ami Nyugaton lezajlott. Valójában nem is volt éles választóvonal Kelet és Nyugat között. A galíciai zsidók, például, történelmileg és kulturálisan a "keleti zsidóság"-hoz tartoztak. Politikai események, nevezetesen Lengyelország felosztása (1772-1795) következtében egy nyugati orientációjú ország, Ausztria fennhatósága alá kerültek. Ennek folytán a galíciai zsidóságra politikai nyomás nehezedett: alkalmazkodnia kellett egy felvilágosult és felvilágosító rendszer követelményeihez. Válaszuk ezekre az ösztönzésekre egészében véve elutasító volt. Galiciában a valódi társadalmi és kulturális átalakulás folyamata csak jóval később kezdődött el, körülbelül a tizenkilencedik század közepén, s lényegében ugyanez történt Oroszországban is. A Nyugaton történeteknek eleinte csak a visszhangja ért el Oroszországba, a felvilágosodás mozgalma csupán az 1840-es és 1860-as években kapott bizonyos lendületet, amikor a nyugati ösztönzésekre adott válaszokat felerősítették a politikai változásokhoz és a társadalmi elismertetéshez fűződött remények.

Más közösségeknél, például, a mohamedán országokban, az átalakulás még később kezdődött meg. Algériában a francia hódítást (1830) és a tizenkilencedik század végi gyarmatosítást követte, Irakban pedig csupán az első világháború után kezdődött. Bár a nyugati zsidóság befolyásolta, sőt, intézményei (például, az *Alliance Israélite Universelle*) révén részben kezdeményezte is a változást, az eltérő körülmények következtében ez itt mégis eltérő formát öltött. Más okok miatt, de ugyanez vonatkozik olyan országokra is, mint az Egyesült Államok, Dél-Afrika és Ausztrália, ahová a zsidók Európából kivándoroltak. Ezekben az országokban nagyszámú zsidó olyan folyamaton ment át, amelyben a zsidók sajátos metamorfózisának jellegzetes vonásai keveredtek az új bevándorlók minden csoportjára rákényszerített alkalmazkodás elemeivel.

A zsidó emancipáció — a szó átfogóbb értelmében — csak Nyugat-Európában: Németországban, Ausztriában, Magyarországon, Franciaországban, Hollandiában és Angliában ment végbe többé-kevésbé

egyidejűleg. S követett hasonló, ha nem is azonos utat. Sok tekintetben ugyanis még a nyugati országok is különböztek egymástól, s ez befolyásolta a zsidó emancipáció menetét. Mindenütt más volt a befogadott zsidóság lélekszáma és számaránya, különböző a történeti háttér, biztosan nem voltak azonosak a zsidó—keresztény múlt emlékei, amelyeket föl kellett dolgozni, s minden országban mások voltak azok a politikai intézmények és társadalmi feltételek, amelyekről a formális és a tényleges integráció függött. Ha mindehhez még hozzávesszük a politikai harc irányításában szerepet játszó, s a társadalmi és kulturális alkalmazkodásnak irányt szabó személyiségtypus véletlenszerű faktorát, megállapíthatjuk, hogy a folyamatot mindenütt számos sajátos tényező befolyásolta, s ezek minden egyes országban jellegzetes elemekkel gazdagították a zsidó emancipáció konkrét formáit.

A zsidó emancipáció története tulajdonképpen elmondható volna minden egyes nyugat-európai országban külön-külön, de mindenütt csak az egyes országok közötti kölcsönhatások figyelembevételével. Van itt ugyanis egy figyelmen kívül nem hagyható kölcsönhatás. A Moses Mendelssohn-féle német reformerek példája és tanítása hatott a francia zsidókra, viszont azok a politikai vívmányok, amelyekhez a francia zsidóknak a francia forradalom adta meg a lehetőséget, hatást gyakoroltak a német zsidóságra. A holland zsidóság Hollandia francia meghódítása (1795) után állampolgárságot kapott; a holland nemzetgyűlés ezzel akarta meghaladni a francia példát. Később, az 1830-as években maga a "zsidó emancipáció" kifejezés vált politikai jelszóvá és terjedt át Angliából a kontinensre, ahol az egyenlőségért vívott küzdelem éppen a legjobb erőben volt.<sup>1</sup>

Kétségtelen, hogy a különböző országokban zajló események összefüggtek egymással. Konkrét lefolyásuk és eredményeik a vizsgált országokban eltérőek voltak. Ha egységesként mutatjuk be őket, ez a részletek mellőzésével s az egyes országok fejlődési sajátosságainak elhanyagolásával jár. A különböző országokban egyidejűleg zajló események megfigyelésére felépített összetett kép kialakításának azonban ez az ára.

Jogos a zsidóság nyugati emancipációjának folyamatát mint értelmes egységet bemutatni. Ha a folyamat eredményei különböztek is a különböző helyeken, a változásokat előidéző mélyebb erők azonosak voltak. A változás tendenciája a nyugati nemzetek minden rendjét és osztályát érintette, s bár a zsidó társadalmat csak egy későbbi szakaszban

---

<sup>1</sup> Lásd Jacob Katz, "The Term «Jewish Emancipation»: Its Origin and Historical Impact", in: *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. Alexander Altman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp. 1-25. [Új lenyomatban: Jacob Katz, *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History* (Westmead: Gregg International, 1972), pp. 21-45.]



érte el, amint elérte, az esetek többségében mélyebb hatást gyakorolt rá. A forradalom előtti zsidó társadalom átalakulása talán a legmélyrehatóbb átalakulás, mely az akkori európai társadalom bármely szektorában bekövetkezett.

Nem pusztán véletlen, hogy az európai társadalom forradalmi korszaka olyan mélyen hatott a zsidókra. Okát a zsidó társadalom korábbi állapotainak szokatlan természetében kell keresnünk. Nagy általánosságban az akkori zsidó társadalmat tradicionális társadalomnak nevezhetjük, a kifejezés igencsak sajátos értelmében. A zsidóság önmeghatározása társadalmuk egészét, vallásukat és kulturális értékeiket egyaránt a múltból vezette le, ezekhez mint a jelenben való tájékozódás forrásához ragaszkodott, s jövőbeli fennmaradását szavatoló eszközként támaszkodott rájuk.<sup>2</sup> Az a múlt, amelyhez a zsidó társadalom kapcsolódott, a talmudi és bibliai idők távoli régisége volt. Ez önmagában nem számított kivételesnek, hiszen a keresztény társadalom is becsben tartotta saját hagyományait, amelyek bizonyos mélységig azonosak voltak a zsidó hagyományokkal, és legalább részben ugyanabból a történelmi korszakból származtak. Az antikvitáshoz való viszony azonban mindkettőnél más-más természetű volt. A keresztény társadalom elfogadott egy bizonyos ókori irodalmi hagyományt a jelenben való vallási tájékozódás forrásául. Bizonyos intézmények, például, a katolikus egyház, a távoli múltba vezették vissza eredetüket, mások azonban, például, az állam és annak törvényei, az iskolák és így tovább, inkább a közvetlen múltra támaszkodtak. A zsidó társadalomnak az volt a sajátossága, hogy teljes egészében a távoli múltra hagyatkozott, mert a zsidó hagyomány mindent, ami a zsidó vallásban értékes volt — a törvényt, a tanulást, a kultúrát — az ókorból, a Biblia és a Talmud idejéből eredeztetett.

Van még egy különbség a két társadalom között. A keresztény világ úgy tekintette a hagyományait, mint hajdani, letűnt népek örökségét. Ha azonosította magát valamely ókori néppel — különösen a bibliai izráeliakkal —, ezt az azonosságot mindig szimbolikusan értette. A keresztény társadalom a valóság birodalmában, a konkrét időben és a konkrét környezetben találta meg identitását. A zsidó társadalom ugyanakkor mint Izrael ősi népének közvetlen leszármazottját tekintette magát. Nem pusztán egy vallás és egy kulturális hagyaték örököse volt, hanem vér szerinti folytatója azoknak, akik reá hagyták értékeiket. Történelmi hagyományuk szerint, amely hagyomány a keresztény (és nemkülönben a mohamedán) környezet uralkodó felfogásában is

---

<sup>2</sup> Lásd Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* (New York: Free Press of Glencoe, 1961). [Újabb, erősen átdolgozott angol kiadása, Bernard Dov Cooperman fordításában és bevezető tanulmányával: New York: New York University Press, 1993.]



visszhangra talált, a zsidók nem tartoznak ahhoz a helyhez, ahol élnek, hanem csupán — mert saját országukból kiűzték őket — *ideiglenes* menedékre letek a népek között. A hagyomány a messiás eljövetelével a száműzetés végét is megjósolta. Addig azonban az önazonosságnak a hagyományhoz való ragaszkodáson kívül nem volt más eszköze. A hagyománynak kétségkívül nem minden eleme működhetett megfelelő módon a száműzetésben, s a bibliai és a talmudi törvény bizonyos részeinek érvényét — beleértve vallási parancsolatokat is — fel kellett függeszteni. Mindazonáltal ragaszkodtak ahhoz a felfogáshoz, hogy az életet — a község és az egyén életét egyaránt — a törvény szabályozni tudja, a hagyományhoz való ragaszkodás pedig mélyebb értelemmel ruházta fel. A zsidó társadalom, bár alapvető változások történtek a környezetében, sőt, az önkéntes vagy kényszerű emigrációk folytán maga a környezet is folyton változott, módját lelta annak, hogy egyensúlyban tartsa az életkörülményekből fakadó elháríthatatlan követelményeket és a hagyomány lényeges előírásait. Ezért azonban kétszeres árat fizetett. Egyrészt, erősen beszűkült a számára adott életszférák köre, és maga a hagyomány is csorbát szenvedett. Jól ismert a zsidó élet egyoldalúsága a középkorban és a gettóban, s ugyanígy az is, hogy a hagyományt csak erőltetett módon lehetett hozzáigazítani az élet követelményeihez. Másrészt, bármennyit változott is a hagyomány, ez az átalakulás mindig a hagyományos keretek között zajlott le. A fejlődés vagy alkalmazkodás során létrejött változásokat mindig sikerült valamiképpen a hagyomány szellemében igazolni. Ezért mondhatjuk, hogy a zsidó társadalom igen sajátos értelemben véve hagyományos. A hagyomány jóval nagyobb szerepet játszott életében, mint azoknál a népeknél, amelyek között élt. Amikor a hagyományos társadalom keretei egész Európában szétestek, egy adott társadalom átalakulása annál mélyrehatóbb lett, minél hagyományosabb volt.

Ideiglenesen ez a válasz arra a kérdésre, hogy a zsidó társadalmat miért érte mélyebb hatás, mint a többi. Részletesebb magyarázatot a későbbiekben adunk. Először konkrétan jellemeznünk kell a hagyományos társadalmat azokban az országokban, amelyekben a későbbi változások bekövetkeztek.

Bár ez a könyv elsődlegesen a zsidó társadalom különböző metamorfózisaiával foglalkozik, érinti azoknak a társadalmaknak a történetét is, amelyek először körülvették, azután fokozatosan, bár nem teljesen, magukba olvasztották a helyi zsidó községeket. A zsidók részleges abszorbeálása új elemet vitt az őket körülvevő társadalmak életébe s növelte ezek komplexitását. A beolvasztás folyamata, ha a kihívás és a válasz szempontjából nézzük, a beolvasztott csoport méretéhez képest aránytalan reakciót váltott ki. Az átmenet a zsidó társadalom gettószerű létezésétől a környezetükbe való részleges beilleszkedésig sehol sem volt olyan zökkenőmentes és észrevétlen társadalmi folyamat, mint, például, a francia hugenották beolvadása,

akik elkülönült kolóniákban éltek a száműzetésük színhelyeül szolgáló országokban, gyakran a zsidó gettók szomszédságában. Idővel azonban a hugenották megszűntek külön csoportként létezni, s legfeljebb némi intézményi vagy kulturális elkülönüléshez ragaszkodtak.<sup>3</sup>

A zsidó integráció ugyanakkor egészen másképp valósult meg, még ott is, ahol a végeredmény hasonlított a hugenották esetéhez. A zsidók polgári státusának megváltozása — idegenből állampolgárrá való átalakulásuk — egyetlen európai országban sem általános törvényi rendelkezés eredménye volt, a társadalom egyenlő tagjaként való elfogadásuk sehol sem a kölcsönös alkalmazkodás természetes következményeként történt. A probléma politikai és társadalmi vonatkozásait egyaránt speciális ügyként kezelték, s nagy szenvedéllyel vitatták mindegyik ország törvényhozó testületében és közvéleményében. A leghosszadalmasabb és legindulatosabb vitára Németországban került sor, de mérsékeltebb változatait egész Nyugat-Európában megfigyelhetjük.<sup>4</sup>

Arra a kérdésre, hogy miért reagált olyan hevesen a nem zsidó társadalom a zsidó integráció folyamatára, magyarázatként ismét csak a múlt terhére kell utalnunk. A zsidó—keresztény kapcsolatok régi hagyományra tekintettek vissza; hagyományos előítéletek tapadtak a zsidó szóhoz, és a róluk kialakult kép túlságosan is sztereotip volt. A keresztény hagyományban a zsidókhoz egy történelmileg és teológiailag jól körülhatárolt értékelés fűződött.<sup>5</sup> Örök száműzetésükben a

---

<sup>3</sup> A zsidók és a hugenották helyzetét gyakran hasonlították össze. Lásd Selma Stern, *Der preussische Staat und die Juden* (Tübingen: Mohr—Siebeck, 1962), I/1, pp. 10, 14. Stern kiemeli, hogy a zsidók rosszabb helyzetben voltak, mint a hugenották. Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer zsidó-ellenes szerző, *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden* (Berlin, 1791), p. 119, az összehasonlításában kimutatja, hogy a francia bevándorlókkal ellentétben, a zsidók befogadásával az állam hátrányt szenvedett. David Friedländer berlini zsidó vezető utal a francia kolóniára, hogy rámutathasson, megfelelő körülmények között mi mindent érhetnek el a bevándorlók. Lásd David Friedländer, *Actenstücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den preussischen Staaten betreffend* (Berlin, 1793), pp. 110-111.

<sup>4</sup> Más volt a helyzet az Egyesült Államokban, ahol — mint Ben Halpern kimutatta — az emancipáció sohasem jelentett problémát. Lásd Ben Halpern, *The American Jews* (New York: Theodor Herzl Foundation, 1956), pp. 13-14. Halpern szerint az amerikai zsidók nagy előnyre tettek szert azért, hogy nem kellett megküzdeniük az emancipációjukért.

<sup>5</sup> A zsidó középkori sztereotip képzetével foglalkozó terjedelmes irodalomból csak a következőket szeretném megemlíteni: Marcel Simon, *Verus Israel: Étude sur la relation entre chrétiens et juifs dans*



kereszténység elutasításának közvetlen következményét látták, vagy — egy durvább változat szerint — az isteni bosszút Krisztus megfeszítéséért. Ez a nézet magyarázta is, igazolta is idegen státusukat. Ha a keresztény társadalom a zsidókat integrált csoportként akarta magába fogadni, le kellett küzdenie sztereotip asszociációit és a zsidó dolgokkal kapcsolatos előítéleteit. Ez a folyamat a legjobb esetben is hosszú időt kívánt, és valóban ez történt. A sztereotípiák erejének tartóssága leginkább az ellene fordulás attitűdjeiből válik nyilvánvalóvá. A zsidó emancipációt ellenző érvek többsége az ősi zsidóellenes fegyvertárból származott, kissé hozzáigazítva az új helyzethez. A sztereotípiák azonban legalább olyan mértékben jelen volt az emancipáció híveinek gondolkodásában is. Utóbbiak a javaslatukat összekapcsolták mindannak a gyökeres átalakításával, amit hagyományosan zsidónak képzeltek. Ez idő tájt a zsidók története, egyfelől, a körülmények változásainak, a típusok módosulásának, az intézmények átalakulásának, s másfelől, az eszmék, képek, előítéletek átformálódásának kölcsönhatásából áll. Szomorúan állapíthatjuk meg, hogy az utóbbi folyamat általában lassúbb volt, mint az előbbi. Meggyőzően bizonyítja ezt az a tény, hogy az utóbbi folyamat még a huszadik században is tart. Fenti észrevétel mintegy arra készíti a történészt, hogy közvetlenül viszonyuljon az események történetéhez, s résztvevője legyen annak a küzdelemnek, amelyet leírni hivatott. A történelmi tárgyilagosság követelménye azonban korlátokat állít a történész elé: neki egyforma objektivitással kell rögzítenie és elemeznie mind az eseményeket, mind az eszméket és az eszmék háttérében rejlő szenvedélyeket, s a következtetések levonását az olvasóra kell hagynia.

---

*l'Empire Romain (135-425)* (Paris: Boccard, 1964); Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism* (Cleveland: World Publishing Co. & Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1943).

## II Gettó-idők

A hagyományos társadalom felbomlása Nyugat-Európában kezdődött. A változás és átalakulás hullámai innen terjedtek át más országokba. Minthogy bennünket a felbomlás tüneteinek legkorábbi megjelenése érdekel, az a legcélszerűbb, ha a hagyományos társadalmat a maga történeti valóságában ott ábrázoljuk, ahol az a kezdődő változás háttéréül és egyben csatamezejéül is szolgált.<sup>1</sup> Hogy pontosabbak legyünk: tényszerűen és elemzően számot kell adnunk a zsidó társadalomról, ahogyan ez Németországban, Ausztria-Magyarországon, Franciaországban, Hollandiában és Angliában 1650 és 1750 között létezett.

A tizennyolcadik század vége előtti időkből nem rendelkezünk statisztikai adatokkal a zsidó népességről. A tizennyolcadik század végi adatokból visszakövetkeztetve azonban ki tudunk alakítani magunknak valamilyen elképzelést a számszerű adatokról is.

A legjelentősebb zsidó községek az idő tájt Németországban és az osztrák (Habsburg-) birodalomban éltek. Németországban a zsidóság számát a tizennyolcadik század végén 175 ezerre becsülték. Az osztrák birodalomban, ahol gyakorlatilag csak Morvaországban, Csehországban és Bécsben éltek zsidók, 70 ezer volt a számuk. Magyarországon ugyanakkor 100 ezren voltak. Nyugaton, Franciaországban nem éltek 40 ezernél többen, nagyobb részük az elzász-lotharingiai askenázi közösséghez tartozott, egy kis csoport pedig dél-franciaországi szefárd zsidó volt. Hollandiában és Angliában ugyancsak két közösség volt: az askenázi és a szefárd, számuk Hollandiában 50 ezer, Angliában pedig körülbelül 25 ezer volt.<sup>2</sup>

Az angliai zsidók nagyrészt újonnan érkeztek az országba, egy erőteljes bevándorlási hullámmal. A tizennyolcadik század derekán még

---

<sup>1</sup> Ebben a fejezetben két korábbi könyvemre támaszkodom: Katz, *Tradition and Crisis*, és Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish—Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (London: Oxford University Press, 1961 / New York: Behrman House, 1961).

<sup>2</sup> Raphael Mahler adatai alapján: *History of the Jewish People in Modern Times* (héberül) (Merhavyah: Sifriat Hapoalim, 1952-1956), I, pp. 93, 103, 211; II, pp. 14, 183, 248, 333-336. Kissé eltérő számokat közöl Arthur Ruppín, *Soziologie der Juden* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1930/31), I, pp. 7, 25.



nemigen voltak többen, mint 8 ezer fő.<sup>3</sup> A holland zsidó népesség lassan, de biztosan növekedett, befogadván a szefárd eredetű, köztük a spanyol és portugál inkvizíció elől menekülő marrano, illetve a Németországból és Lengyelországból érkező askenázi bevándorlókat. Ez a folyamat a tizenhetedik század elején kezdődött, és sokáig nem lanyhult.<sup>4</sup> A 100 ezer magyarországi zsidó nagyobb része szintén bevándorló volt, egy részük Csehországból és Morvaországból érkezett, más részük pedig Galiciából, azt követően, hogy az osztrák birodalom a tizenhetedik század végén visszahódította Magyarországot a törököktől. Az idő tájt még 20 ezernél is kevesebben voltak.<sup>5</sup> Más országokban is számolnunk kell a zsidó népesség bizonyos fokú mozgékonyásával, fluktuációjával. Németországban és Ausztriában azonban a hatóságok nemcsak a bevándorlást ellenézték, de még a zsidó népesség természetes növekedését is szigorúan ellenőrizték a házasságok korlátozásával. Mindazonáltal, mivel a tizennyolcadik századot általában is a népesség gyors növekedése jellemzi, fel kell tennünk, hogy a zsidóság száma is nagyobb arányban nőtt ez idő tájt, nem csupán azokban az országokban, ahová bevándoroltak, hanem mindenütt. A tizennyolcadik század végéről származó számadatokat gondosan korrigálni kell, ha a száz vagy százötven évvel korábbi népesség számszerű elemzéséhez akarjuk kiindulópontként használni őket.

Hasonló bizonytalanságokkal találkozunk, a zsidó népesség és az összlakosság arányának becslésekor. A tizennyolcadik század végén az 50 ezer holland zsidó egy kétmillió népeségben élt, ennek közel 2.5%-át tette ki, ami a legmagasabb százalékarány egész Nyugat-Európában. A 100 ezres magyar zsidóság 7 millió népeségnek volt a része, vagyis az ország lakosságának 1.4%-át alkotta. Más országokban még kisebb volt ez a százalékarány — Németországban még egy zsidó sem jutott száz lakosra, Franciaországban csak kettő ezerre. Nagy valószínűséggel feltehetjük, hogy a tizenhetedik század folyamán a szóban forgó országokban még ezt a százalékarányt sem érte el a zsidó népesség.

---

<sup>3</sup> Albert Montefiore Hyamson, *A History of the Jews in England* (London: Methuen, 1928), p. 221; Mahler, *History of the Jewish People*, I, p. 93.

<sup>4</sup> A holland zsidóság felét kitevő amszterdami zsidó népesség növekedéséről Herbert Ivan Bloom közöl pontos adatokat: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Williamsport, Pa.: The Bayard Press, 1937), pp. 31-32.

<sup>5</sup> Kovács Alajos, *A zsidóság térfoglalása Magyarországon* (Budapest: Szerző kiadása, 1922), p. 9. Kovács Alajos 12 ezer főről beszél, de mások túlságosan alacsonynak tartják ezt a számot. Lásd Nathaniel Katzburg, in: *Encyclopaedia Judaica*, XIII (Jerusalem — Tel Aviv: Encyclopaedia Publ. Comp., 1961), p. 864.



Mégis, óriási tévedés volna, ha a zsidóságnak az európai társadalomban ebben az időben betöltött gazdasági, társadalmi és vallási szerepét létszámuk arányai alapján becsülnénk meg. Először is, a zsidók még azokban az országokban sem éltek egyenletesen eloszolva és szétszórtan, ahová beengedték őket, mivel egyelőre nem volt joguk bárhol, tetszésük szerint, megtelepedni. Franciaországban a középkorból fennmaradt kiutasítási törvényt sohasem helyezték hatályon kívül. Éppen ellenkezőleg, XIII. Lajos 1615-ben újból megerősítette. A déli szefárd zsidók keresztényeknek álcázva érkeztek az országba. A hatóságok szemet hunytak jelenlétük fölött, ha fény derült identitásukra, de a megtelepedési tilalmat legalisan nem törölték el. Később, XV. Lajos uralkodása alatt személyeknek, sőt, egész községeknek adományoztak olyan pátensteveket (*lettre patente*), amelyek külön említik, hogy az illetők zsidók.<sup>6</sup> Az ilyen hivatalos dokumentumok egyszerűen figyelmen kívül hagyták a kiutasítási törvényt, anélkül, hogy érvénytelenítették volna. A metzi, elzászi és lotharingiai zsidóság Franciaország akaratlan szerzeménye volt, amikor ezeket a területeket bekebelezte a Németországgal vívott tizenhatodik és tizenhetedik századi háborúk során, főként 1648 és 1681 között.<sup>7</sup> A franciák, ha akarták volna, végrehajthatták volna a kiutasítási törvényt. A törvény szigorát azonban felfüggesztették, és az elzászi zsidók Franciaország határain belül maradhattak. A tényleges letelepedési engedély mindazonáltal a helyi hatóságok jóindulatától függött, és sok város, például, Strassburg, Colmar és Münster továbbra sem nyílt meg a zsidóság előtt.<sup>8</sup> Azok a városok és falvak, amelyek megengedték a zsidóknak, hogy letelepedjenek, speciális adók kiadásával fizették meg ezt a privilégiumot, és szigorúan korlátozták a zsidók számára engedélyezett foglalkozások körét.

Hollandiát úgy emlegetik, mint azt a helyet, ahol a zsidók bármely más európai országnál korábban találtak barátságos menedéket és találtak toleráns magatartással. Ez a dicséret nem alaptalan, mivel Hollandiában a zsidók már a tizenhetedik század elején szabadabbnak érezték magukat vallásuk gyakorlásában, és gazdaságilag is kevésbé korlátozták őket, mint Európa bármely másik országában. Azok az előnyök mindazonáltal, amelyeket a holland zsidók a többi országban élő zsidósággal szemben élveztek, csupán viszonylagosak, mert jobb helyzetüket kizárólag a körülményeknek — a fejlődő holland gazdaságnak és a vallásháborúkat követő vallási türelem légkörének — köszönhették, nem pedig státusuk megváltozásának. A holland zsidóság

---

<sup>6</sup>A legújabb összefoglalást a zsidóság újra-letelepedéséről Franciaországban Arthur Herzberg írta: *The French Enlightenment and the Jews* (New York: Columbia University Press, 1968), pp. 12-17, 22-28.

<sup>7</sup>I. m., pp. 18-20.

<sup>8</sup>Elie Scheid, *Histoire des juifs d'Alsace* (Paris, 1887), pp. 167-198.

jogi helyzete lényegében változatlan maradt, ahogyan másutt élő hitsorsosaiké is. Az országba beengedett zsidóknak még mindig valamelyik tartománytól vagy várostól kellett kérniük a letelepedés jogát, s az illető hatóságok ezt nem mindig és nem feltétel nélkül adták meg. Utrecht, Gouda és Deventer városa nem engedett be zsidókat.<sup>9</sup> Ezen túlmenően, még a Hollandiában született zsidó is idegen maradt, és — elvben — a törvény sérelme nélkül ki lehetett üzni az országból.<sup>10</sup>

Az általános szabálytól csak Anglia tért el jelentősebb mértékben. Bár az országba Cromwell ideje óta folyamatosan beengedett zsidók jogi helyzete tisztázatlan maradt, a tartózkodási engedély értelmében az ország bármely részén szabadon élhettek. Igaz ugyan, hogy a külföldről bevándorolt zsidó megmaradt idegennek, de aki az országban született, brit alattvaló lett.<sup>11</sup> Azok a politikai és foglalkozási korlátozások, amelyekbe bele kellett törődnie, az ország alkotmányosan becikkelyezett törvényeiből következtek, a törvények ugyanis bizonyos hivatalokat az anglikán egyház tagjai számára tartottak fenn. Ezek a megszorítások nem a zsidóság ellen irányultak, hanem egyszerűen a nem anglikán keresztények ellen, úgyhogy a zsidóknak nem volt rá okuk, hogy úgy érezzék, megkülönböztetéssel sújtják őket.

Visszatérve a kontinensre, Németországban, Ausztriában és Magyarországon a régi rendszert találjuk. Ezekben az országokban számos helység volt, néha egész körzetek, ahonnan a zsidók ki voltak tiltva, s a városkák és a falvak féltve őrizték középkorból örökölt kiváltságukat — *non tolerandis Judaeorum*. Gazdasági vagy egyéb szempontból nincs racionális magyarázata annak, hogy miért voltak zsidók bizonyos helyeken, míg másutt nem találkozunk velük. Fürthben virágzó zsidó község volt, a szomszédos Nürnbergben viszont zsidó csak nappal és csak valamely helyi lakos társaságában mutatkozhatott.<sup>12</sup> Két fontos kereskedelmi és igazgatási központ, Halberstadt és Magdeburg, amelyek a tizenhetedik század közepétől egyaránt porosz fennhatóság alá tartoztak, erősen eltérő magatartást mutattak a zsidókkal szemben. Halberstadt az egyik legrégebbi zsidó községnek adott a középkortól megszakítás nélkül szállást. Magdeburgban a zsidóknak még a porosz királyok viszonylag toleráns uralkodása alatt is harcolniuk kellett a

---

<sup>9</sup> Eljakiem Menachem Bolle, *De opheffing van de autonomie der kehilloth (Joodse Gemeenten) in Nederland, 1796* (Diss., Amsterdam, 1960), p. 197

<sup>10</sup> Joseph Melkman, in: *Encyclopaedia Judaica*, XIII, p. 753.

<sup>11</sup> Henry Straus Quixano Henriques, *The Jews and the English Law* (Oxford: Hart, 1908), pp. 162-164, 171, 177-178.

<sup>12</sup> Hugo Barbeck, *Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth* (Nürnberg, 1878), pp. 55-73.



puszta bebocsáttatásért.<sup>13</sup> Lipszében a zsidók fontos szerepet játszottak a nagy vásárokon. Vásáridőben engedélyezték nekik, hogy megtartsák vallási szertartásaikat és kóser konyhát működtessenek. Mindazonáltal először csak 1713-ban engedték meg egy zsidó családnak, hogy letelepedjék Lipszében, s negyven évvel később a másodiknak. Elismert hitközség alapítására és nyilvános intézmények, például, zsinagóga és hasonlók fenntartására csak 1837-ben kaptak engedélyt.<sup>14</sup> Bécsből 1670-ben kiűzték a zsidókat, de néhány családot, amelyeknek a gazdag udvari zsidó, Samuel Oppenheimer volt a feje, öt év elteltével ismét visszaengedtek. A zsidóság következő nemzedéke fontos szerephez jutott az osztrák birodalom gazdasági életében. Szembetűnő szerepet játszottak a nyugati zsidóság életében is. Egészen 1849-ig mégsem engedték meg nekik, hogy hitközséget alapítsanak.<sup>15</sup>

A Duna két partján fekvő ikervárosokban, Pesten és Budán, eltérőek voltak a körülmények. Budán a török korszak óta fennállt egy kevert, szefárd és askenázi gyülekezet. Pesten viszont nem éjszakázhatott zsidó, legfeljebb ha bírság terhe mellett.<sup>16</sup> A magyarországi területeken zsidók bebocsáttatása vagy kitiltása a városi hatóságok döntésétől vagy a földbirtokos arisztokrácia kénye-kedvétől függött. Az előbbieket általában a zsidók ellen voltak, időnként még a szabad áthaladást is megtiltották nekik. Az utóbbiak között voltak azok, akik kedveztek a zsidóknak és védtek őket. A soproni vásáron való részvételért, például, a városi hatósággal kellett a zsidóknak alkudozniuk, miközben a szomszédos Esterházy uradalom településein, az úgynevezett "hét község"-ben, mindenekelőtt Kismartonban virágzó zsidó élet volt.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Stern, *Der preussische Staat und die Juden*, I/1, pp. 6-8, 19-22, 65-66, 71-73.

<sup>14</sup> Richard Wilhelm Markgraf, *Zur Geschichte der Juden auf den Messen in Leipzig von 1664-1839* (Bischofswerden, 1894), különösen p. 92.

<sup>15</sup> Alfred Francis Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, I (Wien: Braumüller, 1918), pp. XXXVIII, XLVI, CLXIV.

<sup>16</sup> Büchler Sándor, *A zsidók története Budapesten, a legrégibb időktől 1867-ig...* (Budapest: IMIT, 1901), pp. 332-335.

<sup>17</sup> Bernhard Wachstein [= Wachstein Béla], *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeiden* (Wien: Braumüller, 1926), pp. XIII-XIX; Pollák M[iksa], *A zsidók története Sopronban* (Budapest, 1896), pp. 197-198, 206-222. — Csehországban a zsidóknak tilos volt belépniük a *Bergstadt*-ok területére, azaz azokba a városokba, ahol nemesfémekből érméket vertek. Ez a tilalom még az 1781. évi türelmi rendelet után is érvényben maradt. Lásd Ludwig Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente in den Sudetenländern", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 5 (1933),

Miért voltak a látszólag hasonló körülmények között is ennyire ellentmondásosak a rendelkezések? Erre a kérdésre csak egyedi válasz adhatunk, gyülekezetenként, s mindig csak a helyi történelem alapján. De két, a helyzetet meghatározó általános törvényszerűséget talán mégis megfogalmazhatunk. Az első ilyen általános törvény a politikai hatalom horizontális és vertikális megosztottsága. A horizontális megosztottság (a központi hatalom hiánya) különösen jellemző volt és messzemenő következményekkel járt Németországban, ahol az 1648. évi vesztfáliai békét követően a tényleges államterület mintegy 300 különböző méretű állam között oszlott meg. A császár főhatalma csak névleges volt, s legjobb esetben is csak a külpolitikát tudta befolyásolni. A zsidók bebocsátásáról vagy kirekesztéséről — lévén ez belső ügy — a helyi hatóságok döntöttek. De a zsidók bebocsátásának vagy kitiltásának kérdésében nem feltétlenül ez a mértékadó, még azokban az államokban sem, ahol a központi hatalom igen széles jogkörrel rendelkezik. Prágából 1744-ben Mária Terézia császárnő kiűzhette a zsidókat, és ugyanúgy három évvel később vissza is engedhette őket. Csehország a Habsburgok örökös tartománya volt, és itt, természetesen, a császár(nő) volt a legfőbb hatalom. Magyarországon felhatalmazva érezte magát, hogy a császári védelem fejében minden zsidó lakosra adót vessen ki.<sup>18</sup> Maga a védelem azonban pusztán formalitás maradt. A zsidók tényleges védelme, azaz annak engedélyezése, hogy bizonyos helyeken megtelepedjenek, a megyétől, a városi hatóságtól vagy a birtok tulajdonosától függött. Franciaországban a zsidóknak az országban való tartózkodását engedélyező királyi rendeletből ugyancsak nem következett, hogy a kedvezményezettnek joguk lett volna tetszés szerinti városban vagy faluban megtelepedniük; ezt az engedélyt a különböző falvak és városok hatóságaitól kellett megszerezni, helyesebben szólva, megvásárolni.<sup>19</sup>

A központi hatalom és a helyi hatóságok között időnként versengés folyt azért, hogy melyiküket illeti a döntési jog a zsidók bebocsátásának vagy kitiltásának kérdésében, s végül rendszerint az adott politikai erők viszonylagos súlya döntötte el a vitát. Példa erre a halberstadti zsidók kedvezőbb helyzete a magdeburgiakhoz képest a porosz uralom idején. A porosz központi kormány a helyi hatóságok vonakodása ellenére mindkét városban támogatta a zsidóság letelepedését. Halberstadtban a helyi erők meghátráltak a központi kormány nyomása előtt. Ugyanakkor Magdeburgban olyan nagynak bizonyult a hatóságok ellenállása, hogy a központi kormányzat visszavonult.<sup>20</sup>

---

pp. 236, 261. Morvaországban a zsidók nem telepedhettek le a királyi városokban, például, Brnóban, i. m., p. 276.

<sup>18</sup> Joseph Bergl [Bergl József], *Geschichte der ungarischen Juden* (Leipzig & Kaposvár, 1879), pp. 69-71.

<sup>19</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 17-20.

<sup>20</sup> Lásd fent, 13. jegyz.



Mivel a zsidók beköltözésének engedélyezése vagy kitiltásuk vita tárgyát képezte, a döntést ideológiai megfontolások is befolyásolhatták. A közvéleménynek a zsidókkal kapcsolatos — ide-oda hullámzó — magatartása volt az engedélyezést vagy elutasítást befolyásoló másik tényező. A középkortól kezdődően a keresztény hatóságok, bár országuk teljes vallási egységét tüzték ki célul, a zsidóság esetében kivételt tettek.<sup>21</sup> Ez a kivételezés teológiai érveken alapult. A zsidó nemzetet azért kellett megtartani elnyomott állapotában, hogy bizonyítsák a kereszténység igazságát. Ez az érv azonban a zsidóság befogadásának csak a lehetőségével számolt, kötelezővé azonban semmiképpen sem tette. Hogy ténylegesen befogadták-e őket, az attól függött, hogyan ítélte meg a zsidóságot az a hatóság, amelyekre végül is a döntés hárult. Különböző vallási és gazdasági szempontokat mérlegeltek pro és kontra.

A reformáció megjelenésével és a pénzgazdálkodáson alapuló központosított állam megszilárdulásával új érvek fogalmazódtak meg, amely érveket fel lehetett használni mindkét irányban. A reformáció nem vetette el a zsidókkal mint a kereszténység történelmi tanúival szemben tanúsítandó tolerancia alapeszméjét. Bizonyos esetekben, mint például, Cromwell Angliájában, olyan új vallási elvek fogalmazódtak meg, amelyeket a zsidóság befogadásának igazolására lehetett felhasználni. Egyik-másik puritán csoport, azonosítván magát az Újszövetség izraelitáival, egyfajta filozemita álláspontot fogalmazott meg, s ezzel kedvező légkört teremtett a kortárs zsidóság számára is. Menasseh ben Israel amszterdami szefárd rabbi, aki a zsidóság Angliába való visszatelepülését szorgalmazta, meggyőzően érvelhetett azzal, hogy a zsidók visszatérése Angliába összhangban van a bibliai jóslattal, amely szerint a megváltó eljövételét teljes szétszórásuk fogja megelőzni.<sup>22</sup> A buzgó puritán számára, aki a millennium előjelének tekintette a puritanizmust, egy ilyen érvnek súlya volt. Más országokban viszont a reformáció és az ellenreformáció időnként a vallási szenvedélyek oly erős fellángolásához vezetett, hogy a keresztény buzgalom már a zsidóság befogadása ellen hatott.<sup>23</sup> A tolerancia, amit a kereszténységen belül a

---

<sup>21</sup> Robert Anchel, "La tolérance au Moyen-Age", in: *Les juifs en France* (Paris: J.B. Janin, 1946), pp. 93-124.

<sup>22</sup> Hyamson, *A History of the Jews in England*, pp. 130-134. Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer and Diplomat* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1934), pp. 206-208.

<sup>23</sup> Luther zsidó-ellenes tirádái nagy hatást gyakoroltak mind kortársaira, mind a későbbi nemzedékekre. Josel von Rosheim, a zsidó érdekek nagy védelmezője erőfeszítéseinek java részét Luther támadásai ellen irányította. Lásd Selma Stern, *Josel von Rosheim, Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*



két fél egymás iránt tanúsított, zsidókkal szemben nem feltétlenül számított kötelezőnek. Sőt, a zsidók helyzete lényegében változatlan maradt hosszú időn át, még azután is, hogy a tolerancia gyakorlata, a tizenhetedik században, már általánosan elfogadott követelménynek számított.

Ugyanez vonatkozik a gazdaság területén végbement fejlődésre is. A zsidó kapitalisták esélye megnövekedett a befogadatra, párhuzamosan azzal, ahogy a központosított állam ügyeinek intézésében egyre fontosabbá vált a pénz. Az udvari zsidó mindenütt jelenlévő figurává vált a német hercegségekben a tizenhetedik század közepe után. Hol mint ügynök, hol mint szállító, vállalkozó, közvetítő vagy bankár működött.<sup>24</sup> Ugyanakkor ezeket a funkciókat mások is betölthették, mint Franciaország példája mutatja: itt a zsidók csak viszonylag jelentéktelen szerepet játszottak. Mindamellett, ha a központosított gazdaság szükségessé tette is a zsidók jelenlétét, nem ez volt az egyetlen tényező, amelyet figyelembe kell venni. A kézművességből és a kereskedelemből élő városi polgárok soraiban esetleg aggodalmat válthatott ki, hogy a zsidók olyan foglalkozásokat űzhetnek, amelyek versenyt támasztanak az ő kenyérkereső foglalkozásuknak. Ezek a körök szinte hagyományosan elleneztek a zsidók befogadását. Megállapíthatjuk, hogy a zsidók befogadása sehol sem volt véglegesen eldöntött ügy, hanem a gazdasági és vallási erők egyensúlyának bizonytalan kimenetelű függvénye maradt.

A zsidóknak az európai országokban való letelepedésével kapcsolatos tények leírása megvilágítja a befogadásuk alapjául szolgáló jogi felfogást. Zsidónak nem volt jockíme arra, hogy a befogadást vagy túrészt (*tolerantia*) igényelje, és ha esetleg befogadták is, mindig csak a zsidó gyülekezet és a megfelelő hatalom közötti szerződés alapján. A zsidó szerződő fél bizonyos esetekben akár egyetlen személy is lehetett, aki maga és családja számára kapott letelepedési jogot. Néha egy egész gyülekezet vagy hitközség tudott magának fészket rakni valamely befolyásos személyiség árnyékában, aki megszerezte magának a szükséges engedélyt. Nagy különbség volt abban a tekintetben is, hogy a vonatkozó szerződést mikor kötötték meg. Némely szerződésre még jól emlékeztek a kortársak, mások belevesztek a távoli múltba. Az utóbbi

---

(Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1959). Katholikus buzgalom is szerepet játszott a zsidóság 1670. évi bécsi kiűzésében.

<sup>24</sup> Az udvari zsidót Selma Stern ábrázolja alábbi művében: *The Court Jew: Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1950). Kiterjedt kutatást végzett ebben a témában Heinrich Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat: Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus nach archivalischen Quellen*, I-IV (Berlin: Duncker and Humblot, 1952-1967).

esetben gyakran elhomályosultak a megállapodás feltételei, s nem volt már világos a nem zsidó fél kiléte. A rivális igénylők gyakran kétségbe vonták a szerződés jogszerűségét, s éppen ezek voltak azok a helyzetek, amelyek sűrűn összeütközéshez vezettek a központi és a helyi hatalmak között. Ám a zsidó letelepedés szerződéses eredetének tényét a szerződés bizonytalan eredete ellenére sem vonták kétségbe soha. A zsidók az állandó lakóhelyük körüli homályt sohasem használták érvként annak bizonyítására, hogy régebben élnek ott, mint nem zsidó szomszédaik. Ha ez lett volna a helyzet, akkor letelepedési joguknak minden engedménytől függetlenül kellett volna fennállnia.

Az ilyesfajta vita elképzelhetetlen lett volna akár a keresztény hagyomány, akár pedig a zsidó számára: mindkettő idegenként és száműzöttként kezelte a zsidókat. E tény politikai és jogi következménye az a feltevés volt, hogy a zsidóknak nincsen joguk a letelepedésre, azon túlmenően, amit a megfelelő politikai hatalmak adtak meg nekik. Ahogy egy híres jogász a tizennyolcadik században megfogalmazta: "Megtűrik ugyan őket Németország néhány tartományában és városában, de (jogállásuk / illetőségük szerint) csak a városban (*in civitate*) lévők, nem pedig a városból (*de civitate*) valók."<sup>25</sup> Ebből az az elkerülhetetlen következtetés adódott, hogy a zsidókkal a szerződést bármikor fel lehetett bontani. Időnként valóban arra kényszerítettek zsidókat, hogy elhagyják lakhelyüket, mert a velük szerződő nem zsidók úgy döntöttek, hogy elűzik őket. A legismertebb példa a zsidók kiűzése Bécsből (1670), illetve Prágából (1744). Rábeszéléssel vagy nyomás gyakorlásával a zsidók megpróbálták elejét venni a szerződés ilyesfajta felmondásának, de magának az eljárásnak a jogosságát sohasem vonták kétségbe.<sup>26</sup>

Még 1777-ben is Mendelssohnknak kellett közbelépnie a drezdai zsidóság érdekében. Több százukra várt kiűzetés, mert elmulasztották befizetni az évi fejadót; ezért a figyelmetlenségért az öt évvel korábban elfogadott szabályzat előírása szerint kiűzetés volt a büntetés. Mendelssohn Szászország uralkodójának és magasrangú hivatalnokainak jóindulatára hivatkozott, s kérte őket mint az emberiség barátait, hogy vizsgálják felül döntésüket, de a kiűzés jogszerűségét nem vonta kétségbe. Kifejtette, hogy egy zsidó számára a legnagyobb büntetés a kiűzetés, mert úgyszólván "számúzi őt Isten világának felszínéről, mivel az előítélet

---

<sup>25</sup> Johann Ulrich von Cramer, *Wetzlarische Nebenstunden* (Ulm, 1756), III, p. 95.

<sup>26</sup> A Prágából való kiűzetés megakadályozására irányuló erőfeszítéseket Barouh Mevorah írja le, "Jewish Diplomatic Activities to Prevent the Expulsion of Jews from Bohemia and Moravia in 1744-1745" (héberül), *Zion*, 28 (1963), pp. 125-164. Nincsenek utalások arra, hogy a zsidóknak megalapozott jogaik volnának a letelepedésre.



fegyveres kézzel üzi el minden ország határáról”.<sup>27</sup> Itt Mendelssohn annak a fájdalmas ténynek ad hangot, hogy a zsidó a letelepedési jog vonatkozásában mindenütt végtelenül kiszolgáltatott volt a hatalomnak.

A zsidó személyes státusa és helyzete tehát attól függött, hogy rendelkezik-e tartózkodási engedéllyel, ami lehetővé tette számára, hogy családot alapítson és rendszeres kereső tevékenységbe fogjon. A tartózkodási engedély fenntartása, illetve, ha valaki még nem rendelkezett vele, a megszerzése életbevágóan fontos volt minden egyes zsidó és családja esetében. Ugyanis nem minden zsidó élvezhette ezt a kiváltságot. Sokuktól — akik időnként egy egész társadalmi réteget alkottak — megtagadták azt az alapvető jogot, hogy egy meghatározott helyhez tartozzanak, amely helyen leélhetik egész életüket. Ezek az emberek, mivel saját jogon nem volt állandó lakóhelyük, zsidó háztartásokban szolgáltak, tanítói posztot töltöttek be vagy mint a hitközség alkalmazottai működtek, bizonytalan életüket a kiváltságokkal rendelkezők árnyékában élték, amely kiváltságosak addig adtak nekik lakhelyet, amíg a szolgáltatukra szükségük volt. Mások, vagy mert nem találtak megfelelő foglalkozást maguknak, vagy mert ilyet nem is kerestek, vándorokká váltak, céltalanul bolyongtak egyik községtől a másikig. Zsidó magánszemélyek és intézmények jótékonyására hagyatkoztak, gyakran váltak kényelmetlenné zsidó hittestvéreik, illetve teherterelle mind a zsidó, mind a nem zsidó társadalom számára.<sup>28</sup> Azok, akik kiváltságaiknál fogva rendelkeztek a vágyott letelepedési engedéllyel, még mindig kötötték bizonyos foglalkozási korlátozások. A hatóságokkal kötött zsidó szerződés mindig tartalmazott olyan kikötéseket, amelyek vagy azt szögezték le, hogy milyen foglalkozást űzhetnek a zsidók, vagy felsorolták azokat a foglalkozásokat, amelyekről el voltak tiltva. A zsidóság számára engedélyezett tevékenységek köre helyről helyre változott. Az egyik helyen megengedtek, sőt, bátorítottak bizonyos foglalkozásokat, egy másikon esetleg tiltották ugyanezeket. Nagyjából azonban a zsidó üzleti tevékenységek mindig ugyanannak a témának a variációi voltak: pénz-befektetéssel kapcsolatos vállalkozások.

Annak, hogy a zsidókat gyakorlatilag, sőt, bizonyos értelemben fogalmilag is összekapcsolták a pénzzel, hosszú története volt. A zsidók, mióta csak más népek közt szétszóródva éltek, mindig kitűntek a kereskedelemben. Ez megkülönböztető jegyükké mindazonáltal csak a

---

<sup>27</sup> Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, V (Leipzig, 1844), p. 545. Lásd Meier Kayserling, *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke* (Leipzig, 1862), pp. 272-274; Kaim Isidor Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen* (Leipzig, 1840), pp. 91-96.

<sup>28</sup> Rudolf Glanz, "Die unterste Schicht von deutschem Judentum im 18. Jahrhundert", *YIVO Bletter*, 11 (1937), pp. 356-368. Uő, *Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland* (New York, 1968), pp. 82-171.

középkorban vált, akkor, amikor különböző okok egybeesése folytán a kereskedelmen és a pénzkölcsönzésen kívül szinte minden foglalkozásból kirekesztették őket. A túlnyomórészt naturál- és zárt gazdálkodás korában a zsidók az országok és kontinensek közötti csere csatornáit fenntartó kevés tényező közé tartoztak. Ők szolgáltatták a pénzt is azokhoz a marginális tevékenységekhez, amelyeket még a naturálgazdaság korában is befektetésre kellett alapozni. A pénzen alapuló gazdaság kiszélesedésével a tizenhetedik-tizennyolcadik századi Európában a zsidóknak több lehetőségük nyílt pénzük befektetésére és üzleti érzékük kamatoztatására. Bizonyos helyeken, így Morvaországban és Csehországban (Prága), legkivált pedig Lengyelországban, ahol településeik sűrűn egymás mellett voltak, gyakran kézművesként tevékenykedtek. A zsidóság legkézenfekvőbb megélhetési forrása azonban továbbra is a hasznos hajtó vállalkozásokba való tőkebefektetés volt. Ezek a vállalkozások különböző méretűek voltak (egy nagy királyság udvari ágensének nagyarányú tőkebefektetésétől a házaló szerény pénzescskéjéig terjedtek), s a szükséges pénzt igen gyakran egy tőkeerős hittestvértől kölcsönözték hozzájuk. Mindkét esetben arra alapozták a nyereség iránti reményt, hogy a tőkeerőhöz a fogyasztó szükségleteinek felismerése társult, s hogy lehetségesnek tartották az igény kielégítését olyan forrásból, amelyet a fogyasztó nem ismert. Mindenesetre azok szemében, akik effajta tevékenységben érdekeltek voltak, a zsidó mellett szólt, hogy tőkével rendelkezett, vagy meg tudta azt szerezni. A zsidók tevékenységétől remélt előnyök miatt azok, akik felfogták hasznosságukat, eltűrték, sőt, egyenesen kívánatosnak tartották jelenlétüket.<sup>29</sup>

Azok a zsidók, akik az említett országok valamelyikében menedéket és megélhetést találtak maguknak, a társadalmi szerkezet részévé váltak, legalábbis gazdaságilag. Alanyai lettek a fennálló politikai hatalomnak, és a jogi intézményeknek is. A politikai és jogi hatóságok azonban nem vettek tudomást a zsidókról mint egyénekről. Elvárták a zsidóktól, hogy hitközséget alkossanak, a hitközségtől pedig, hogy oldja meg az egyén életének különböző problémáit. A házasság, válás, öröklés és hasonló magánügyek a zsidó intézmények hatáskörébe tartoztak, bár a házassági szerződések — amelyek az állam népesedéspolitikájának kulcsfontosságú elemét alkották — a legtöbb helyen különleges engedélyhez voltak kötve. A zsidó intézmények a zsidó, azaz a talmudi jog alapján kezelték ezeket az ügyeket. A zsidó bíróságoknak is a talmudi jog volt a forrása és a hivatkozási alapja a zsidók egymás közötti peres ügyeinek intézésében. A legtöbb helyen a zsidók első- vagy másodfokon igénybe vehették a nem zsidó bíróságokat is, és időnként valóban ezekhez a bíróságokhoz fordultak. A zsidó hagyomány szószólói azonban a nem zsidó bíróságok igénybevételét az előírt vallási kötelezettség

---

<sup>29</sup> Katz, *Tradition and Crisis*, 6. és 7. fejezet.



megszegésének tekintették, és csak mint kompromisszumot vették tudomásul, amelyet a körülmények kényszerítettek rájuk. Elvben minden zsidók közötti peres ügyet zsidó bíróság elé kellett vinni, s a zsidó jog szerint kellett elbírálni. Ez a viszony a nem zsidó jogi intézményekhez világosan jelzi, hogy a zsidók egyáltalán nem pusztá kényszerítéséből tettek eleget a nem zsidó hatóságok azon kívánságának, hogy állítsanak fel zsidó hitközségeket. Ellenkezőleg, ez teljesen egybevágott azzal a zsidó törekvéssel, hogy az önkormányzatot a lehető legnagyobb mértékben fenntartsák.<sup>30</sup>

Számos német állam területén a zsidók kis csoportokban szétszóródva éltek a falvakban és a kisvárosokban. Mivel egy helyen nem tudtak megfelelő hitközséget felállítani, egy egész körzet zsidó lakossága fogott össze a közös szervezet létrehozására. Ez a szervezet, az úgynevezett *Landgemeinde* közvetített a zsidóság és a hatóságok között, szedte be a közösen fizetendő adókat és gyakorolt bizonyos mértékű ellenőrzést a tagok élete fölött. A hatóságoknak érdekében állt ezen szervezetek működése, s ezek mindenképpen csak az ő hozzájárulásukkal és aktív segítségükkel maradhattak fenn. Ugyanakkor a szervezet egyszersmind a zsidó szükségletek kielégítését is szolgálta. Az általa alkalmazott rabbi irányította a szétszórta élő tagok vallási életét, és közvetített az egymással összeütközésbe került felek között. Ezek a szervezetek voltak a jellemzők Németország nyugati részében; azokat, amelyek Klevében, Paderbornban, Mainzban és másutt működtek, a történések részletesen leírták.<sup>31</sup> Csehországban és Morvaországban a különböző helységekben élő zsidóknak másfajta szövetségeik voltak. Csehországban a tizenhetedik század közepéig a nagy prágai hitközség képviselt minden zsidót. A vidéki községeknek ez idő tájt sikerült létrehozniuk egy független szervezetet a Prágán kívül élő zsidók képviselőire.<sup>32</sup> Morvaországban valamennyi hitközség egy csúcs-szervezethez

---

<sup>30</sup> I. m., 9. és 10. fejezet.

<sup>31</sup> Jizchak Fritz Baer, *Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve*, I (Berlin: Schwetschke, 1922). Berthold Altmann, "The Autonomous Federation of Jewish Communities in Paderborn", *Jewish Social Studies*, 3 (1941), pp. 159-188. Daniel J. Cohen, *The Organisation of the "Landjudenschaften": Jewish Corporations in Germany during the XVIIth and XVIIIth Centuries* (héberül) (Diss., Jerusalem, 1967). Általános áttekintést ad Salo Wittmayer Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1942), I, pp. 79-80.

<sup>32</sup> Tobias Jakobovits, "Das Prager und böhmische Landesrabbinat. Ende des siebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 5 (1933), pp. 79-80; Baron, *The Jewish Community*, I, pp. 339-340.

csatlakozott, amely szervezetben Nikolsburg nagy hitközsége, a főrabbi székhelye, bizonyos kiváltságokat élvezett.<sup>33</sup>

A zsidók egész életüket a zsidó hitközségben éltek le. A nem zsidó társadalom tulajdonképpen csak a megélhetésükhöz szükséges eszközök megszerzésében játszott szerepet számukra. A családi élet, az oktatás, a felnőtt kori tanulmányok, az istentiszteletek és vallási szertartások, természetesen, kizárólag zsidó intézményekben és zsidó közegben folytak. A legtöbb városban, ahol jelentősebb számban élt zsidóság, külön városnegyedekben laktak. Erre vagy a hatóságok kötelezték őket, vagy azért alakult így a helyzet, mert ők maguk akartak a saját intézményeik körüli térben elhelyezkedni. Ebben az utóbbi esetben megtörténhetett, hogy a zsidók meghatározott távolságra laktak a tulajdonképpeni zsidó negyedtől, vagy akár, kivált ha vidéken éltek, egészen szétszóródtak a nem zsidó népesség között. Szociológiailag mégis különálló csoportnak kell tekinteni őket, mivel saját vallási előírásaik és meggyőződésük éppen úgy elzárták őket a keresztényekkel való társadalmi érintkezéstől, mint ahogyan ettől keresztény szomszédaik is elzárkóztak.<sup>34</sup>

Amikor egy adott területen már elegendő számú zsidó élt ahhoz, hogy gyülekezetet alkossanak, a csoport-élet minden funkciója megjelent, még ha csak kezdetleges formában is. A hitközség vezetőségét a tagok vagy küldötteik választották. A vezetők gyakorolták azt a politikai hatalmat, amellyel a nem zsidó hatóságok a hitközséget felruházták. Ez a keresztény hatóságoknak járó kollektív adók beszedését és a zsidó intézmények fenntartását jelentette. Továbbá, felhatalmazást jelentett arra is, hogy ellenőrizzék a gyülekezet tagjainak magatartását, üzleti tevékenységét (különösen ennek a nem zsidókkal kapcsolatos elemeit), társas viselkedésüket, és azt is, hogy megtartják-e a vallási szabályokat. A halálbüntetés kivételével a vezetőknek rendelkezésükre állt a kényszerítés minden szokásos eszköze: bírságok, bebörtönzés, pellengér és a vallásilag szankcionált kiközösítések különböző fokozatai.<sup>35</sup>

A hitközségi szervezet mellett léteztek más intézmények is, amelyekhez az emberek bizonyos szükségleteik kielégítése céljából fordulhattak, és amelyeknek a fenntartásához többé-kevésbé önkéntesen hozzájárultak. Ezek közé tartoztak a zsinagógák, a tanházak, a szegény gyermekek iskolái és sok helyen a felsőfokú talmudi műveltséget nyújtó iskolák, a *jesivor* (egyed számban: *jesiva*). Voltak még jótékonyági vagy más, etikai szempontból dicséretes tevékenységet elősegítő egyletek,

---

<sup>33</sup> A szervezet szabályzatait Gerson Wolf jelentette meg először német fordításban: *Die alten Statuten der jüdischen Gemeinden in Mähren* (Wien, 1880). 1952-ben Israel Halpern publikálta az eredeti héber változatot: *Constitutiones Congressus generalis Judaeorum Moraviensium* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1952).

<sup>34</sup> Katz, *Tradition and Crisis*, 5, 16. és 17. fejezet.

<sup>35</sup> I. m., 9. és 10. fejezet.



például, a betegek gondozására vagy a vallásos íráskor tanulmányozásának elősegítésére. Különleges helyet foglalt el ezek között a temetkezési egyesület (*Chevra Kadisa / Hevra kaddisa*, "Szentegylet"), ez mindenütt megtalálható volt. Ott, ahol a kézművesek nagyobb csoportjai éltek, mint, például, Prágában, ezek egyfajta céhszervezetbe tömörültek.<sup>36</sup>

A hitközségnek a szervezetekben és egyesületekben kifejeződő formális kerete mögött fölsejlett egy informális rétegződés, az alacsonyabb és magasabb társadalmi státusok felismerhető rendje. Ez a rétegződés lényegében két kritériumra alapult; ezek: a vagyoni helyzet és a Talmudban való jártasság. Ha valaki a formális szervezetben pozícióra vágyott, ezen a két területen kellett eredményt felmutatnia; a jelölt akkor juthatott hivatalhoz, ha az adófizetők hierarchiájában a magasabb kategóriába tartozott, vagy pedig — s ez részben vagy egészen helyettesíthette az előző követelményt — ha rendelkezett a tanult embereket megillető tiszteletbeli címek (*morénu* vagy *havér*) valamelyikével. A gazdagság és a műveltség — legalábbis két vagy három nemzedék távlatában — kölcsönösen támogatták egymást: a gazdagok és a műveltek fiainak nagyobb esélyük volt arra, hogy egyszerre gazdagokká és műveltekké váljanak a jobb neveltetés és a házasság révén. Minthogy azonban természeténél fogva mind a gazdagság, mind a műveltség megszerezhető minőségek, a zsidó társadalmon belül elvben bárki feljuthatott a legmagasabb grádicsra is. Jóllehet a társadalmi mobilitás modern mércével mérve nem volt erőteljes, az előrejutás csatornáit gyakorlatilag nyitva álltak a gazdaságilag találékony és intellektuálisan tehetséges emberek előtt.<sup>37</sup>

Ennek a társadalomnak egy másik jellegzetessége volt a horizontális mobilitás. Még a legnagyobb gyülekezetekről sem lehetett elmondani, hogy zártak vagy önellátók lettek volna. Az üzleti tranzakciók révén különböző gyülekezetek tagjai kerültek levelező vagy személyes kapcsolatba egymással. A zsidók gazdasági aktivitásának egyik fő jellegzetessége volt, hogy üzleti kapcsolataikra tudtak támaszkodni akár a legtávolibb városokban vagy országokban is, az ottani zsidó gyülekezetek révén. Ez különösen a felsőbb osztály, a bankárok, az udvari megbízottak és szállítók tevékenységére vonatkozik. A kisebb forgalmú üzletemberek, a kiskereskedők, házalók ugyanakkor, még ha nem utaztak is nagy távolságokra, vagy nem mentek külföldre, a környék településeit mindenképpen fölkeresték. A boltjukban ülő és vevőre váró zsidók csak a kisebbséget jelentették, nem ez volt a jellegzetes típus. A külső kapcsolat a zsidó üzletember számára mindig létező realitás volt, nem volt

---

<sup>36</sup> I. m., 16. és 18. fejezet; Tobias Jakobovits, "Die jüdischen Zünfte in Prag", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 7 (1936), pp. 57-141.

<sup>37</sup> Katz, *Tradition and Crisis*, 5, 16. és 17. fejezet.

szokatlan, ha az egyik helyséből a másikba kellett mennie. Nem volt ritkaság, hogy egymástól távol fekvő gyülekezetek tagjai közt jött létre házassági szerződés, ez különösen a gazdagok fiainál volt gyakori. Az ifjúság már a tanulmányai végzése közben is mozgékony volt, mivel kíváncsiaknak tartották, hogy egy ifjú valamelyik híres gyülekezet *jesivá*-jában, azaz talmudi akadémiáján végezze tanulmányait. Azok, akik tanultak és egész életükben a község szolgálatában álltak, mindig készek voltak arra, hogy egy másik hitközségbe költözzenek, ha hívják őket. Minél híresebb volt egy rabbi, annál nagyobb volt az a terület, amelyen belül meghívhatták.<sup>38</sup>

Ezek az érintkezési és mobilitási csatornák kiterjesztették a zsidó társadalom hatókörét a helyi határokon túlra. A valóságban a kapcsolatok átnyúltak a nyugati országok határain is, legalábbis a diákok és tanult emberek esetében egyáltalán nem volt ritka a Lengyelország, Ausztria, Németország, Anglia, Hollandia és a francia Elzász közötti forgalom. Az angliai, franciaországi, hollandiai és észak-németországi (Hamburg és Hamburg környéke) szefárd hitközségek viszont itáliai és levantei testvérközségeikkel tartottak fenn hasonló kulturális és vallási kapcsolatokat. A kulturális kapcsolatokkal párhuzamosan folyt a tőkés üzleti tevékenysége. Így azután a helyi gyülekezet, illetve annak hagyományai és szokásai iránti lojalitáson túl kialakult egy szélesebb közösség tudata, egyfajta elkötelezettséggel egy olyan zsidó nemzet-eszme iránt, amely magába foglalta a világ valamennyi zsidóját.<sup>39</sup> A közös ideológiai elkötelezettség messze túlterjedt a létező szervezeti egységeken. Alapja az egyetemes zsidó nemzet eszméjével való erős azonosulás volt, ezt az eszmét az egyén születése és vallási kötelezettségei folytán a sajátjának tekintette, s elfogadta vele a kölcsönös felelősségvállalás gondolatát is. Az egyént tehát a zsidó hagyományhoz, annak szimbólumaihoz és dogmáihoz való elkötelezettsége kapcsolta mind a szűkebb, mind pedig a tágabb értelemben vett közösséghez. Az egyénekben ezt a ragaszkodást a zsidó életbe, annak szertartásaiba és tanításaiba való bevezetés során alakították ki. Igaz ugyan, hogy a zsidó vallási tanokat meghagyták régi, meglehetősen laza formájában, és a tizenhatodik századtól a tizennyolcadik századig terjedő korszakban nem történt meg a rendszeres kifejtésük sem. Mégis, fenntartották, magyarázták és értelmezték őket, a szent szövegek, az etikai intelmek és prédikációk tanulmányozásával összefüggésben. A korszak tanárai és hitszónokai a Talmudból és középkori forrásokból merítették tanításaik anyagát, s ezek telve voltak a zsidó nemzetnek, metafizikus eredetének, vallási jelentésének és történelmi hivatásának eszméivel. Vagyis a nemzet, s az egyén hozzá való hűségének eszméje, amit a középkori

---

<sup>38</sup> I. m., 12. fejezet.

<sup>39</sup> I. m.



Az a tény, hogy a zsidó tanok képviselői a jól ismert szövegekre és a rájuk épülő tanokra hivatkozhattak, azt jelzi, hogy az alapokat magától értetődőnek tekintették, nem látták szükségesnek ezek rendszeres magyarázatát. Ugyanakkor, ha az alapokat az ellentmondás veszélye fenyegette, az elméleti elhajlás éppen olyan ellenállással találkozott, mint a törvény vagy a szokás gyakorlati áthágása. Ezt igazolja annak az eretnek mozgalomnak a története, amely az ál-messiás, Sabbatai Cvi megjelenését követően alakult ki. Amikor Sabbatai Cvi 1665-ben föllépett Törökországban, néhány figyelemre méltó kivételtől eltekintve az egész nép igazi messiásként üdvözölte. Miután azonban, hogy saját életét megmentse, áttért az iszlám vallásra, a többség elutasította messiási igényét. A benne hívők egy kisebbsége azonban nem volt hajlandó megtagadni azt a nagy vallási élményt, amelyet a messiási év izgalmi közepette megtapasztaltak, s inkább magukévá tették azt az elgondolást, hogy a messiás hitehagyása beletartozik a megváltás eleve elrendelt folyamatába, mintsem hogy meg kelljen tagadniuk Sabbatai Cvi valódi messiás voltát. Ez végül ahhoz a metafizikus konklúzióhoz vezetett, hogy a rossz eszköz lehet az események isteni folyamatában, végső soron tehát az isteni lényeg dualitásának feltevéséhez, ami az orthodox judaizmus szerint nyilvánvaló eretnekség. A zsidó történelem következő százötven évében a zsidó orthodoxia képviselői és őrei részéről rengeteg zaklatás érte a sektát, illetve azokat, akiket azzal gyanúsítottak, hogy a sektához tartoznak.<sup>41</sup>

A legfeltűnőbb eset: a tekintélyes hamburgi hitközség rabbija, a nagy talmudista és prédikátor, Jonathan Eibeschütz esete volt, akit azzal gyanúsítottak, hogy a sabbatiánus tan követője.<sup>42</sup> A védelem módszere ebben a vitában, éppen úgy, mint a hasonló esetekben rendszerint, a vád egyenes tagadása volt, vagy a gyanúsított írásainak olyan értelmezése, amely homályt borított az eretnek árnyalatokra. Azzal a liberális érveléssel, hogy a judaizmusban a dogmatikai magyarázat szabadsága korlátlan, soha senki nem próbálkozott. Igaz, a sabbatiánusokat nemcsak azzal gyanúsították, hogy eretnek nézeteket vallanak, hanem azzal is, hogy erkölcstelen praktikákat űznek. Kétségtelen azonban, hogy a dogmatikai

---

<sup>40</sup> I. m., 3. és 18. fejezet; Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 138-146.

<sup>41</sup> Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1954), pp. 287-324.

<sup>42</sup> Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (Leipzig, 1878-1897), X (1887), 347-377; Mortimer Joseph Cohen, *Jacob Emden: A Man of Controversy* (Philadelphia: Dropsie College, 1937), pp. 118-242.

elhajlások legalább annyira foglalkoztatták a hivatalos judaizmus öreit, mint az erkölcsi botlások.

Talán a dogmatikus elhajlások üldözésénél is jobban szemlélteti a zsidó társadalom alapvetően hagyományos jellegét a misztikus élményen alapuló újításokkal kapcsolatos magatartás. Szabályosan misztikus jellegű vallási mozgalom csak a tizennyolcadik század második felében jelent meg Lengyelországban, a haszidizmus. Ez tehát lényegében kívül esik érdeklődési körünkön. Enyhébb misztikus töltetű elhajlások azonban korábban Nyugaton is előfordultak, s a rájuk adott reakciók elégséges anyagot kínálnak ahhoz, hogy kiderítsük, milyen álláspontra helyezkedett ilyen kérdésekben a hagyományos társadalom. A legismertebb ilyen eset Moses Hayim Luzzatto (RaMHaL), akit 1727-ben sajátos misztikus megvilágosodás ért, s a páduai beavatottak kis csoportjának vezetője lett. A csoport Luzzattót a messiás megtestesülésének tekintette, sőt, talán a megváltás kiválasztott eszközének. A jelenség színhelye Itália volt, de a Páduában zajló eseményekről szóló híresztelések a német és a lengyel gyülekezetekbe is eljutottak. 1735-ben Luzzatto Majna-Frankfurton keresztül utazott Amszterdamba, önkéntes száműzetésének színhelyére. Frankfurtban letartóztatták és rabbinikus bíróság elé állították, s ez arra ítélte, hogy a misztika kérdéseiben a legteljesebb némaságot tanúsítsa.<sup>43</sup> A Luzzatto ellen felhozott vádak legfőbb érve az volt, hogy az általa automatikus szó vagy írás útján kapott kinyilatkoztatás közzétételével elhajlásokat idézhet elő. Lényegében úgy vélték, hogy ma új zsoltár vagy Zohár-változatok írására tart igényt, de "holnap már esetleg Mózes öt könyvének új változatával jelenik meg a színen."<sup>44</sup> Vagyis az volt a vád, hogy Luzzatto hajlik arra, hogy a hagyományos törvény helyére újat állítson.

A saját hagyományába teljesen beágyazódott zsidó úgy érezte, hogy gyülekezetéhez van kötve, s ezáltal határozottan elkülönül a keresztény társadalomtól. Lehet, hogy nem volt számottevő ideológiai képzettsége, de annyit mindenképpen tudott, hogy a judaizmus és a kereszténység kölcsönösen kizárják egymást, s ha ő átpártol a kereszténységhez, ez az igaz hit teljes megtagadását jelenti egy hamis fejében. A nem zsidó társadalom kitartha az ajtót a zsidóság előtt, elméletben az egész közösség előtt, gyakorlatilag azonban csak azon magánszemélyek számára, akik elfogadták a kereszténységet és csatlakoztak valamelyik keresztény felekezethez. Ilyen esetek mindenütt előfordultak, ahol a zsidók

---

<sup>43</sup> Simon Ginzburg, *The Life and Work of Moses Hayyim Luzzatto, Founder of Modern Hebrew Literature* (Philadelphia: Dropsie College, 1931), pp. 64-65.

<sup>44</sup> Simon Ginzburg, *R. Moshe Hayyim Luzzatto u-vne doro* (Tel Aviv: Dvir, 1937), p. 360. Ez a megfogalmazás Moses Hagiztól, a sabbatiánus eretnkség legfőbb üldözójétől származik.



keresztény közegben éltek. Ebben a korban azonban az ilyesminek nem volt túl nagy jelentősége a zsidóság közösségi léte szempontjából. Igaz, a halákhikus irodalom említ hitehagyásokat, minthogy a kivételes esetekre éppen úgy meg kellett szabnia a törvényt, mint a közönségesekre, de a *muszár* irodalom szinte teljesen mellőzi ezt a problémát.<sup>45</sup> Bizonyos, hogy ez idő tájt az ilyen esetek nem túl gyakran fordultak elő, annak ellenére, hogy a keresztények megpróbálták újjáéleszteni az evangéliumi szellemet a pietista mozgalom segítségével. Halléban 1724-ben a zsidóság közötti misszió céljából különleges intézetet hoztak létre, az *Institutum Judaicum*-ot;<sup>46</sup> ennek dokumentum-anyaga, mellesleg, fontos forrásul szolgál a kísérlet és eredményei értékeléséhez. Az alapos elemzésből kitűnik, hogy a misszionáriusok komoly erőfeszítései ellenére a tényleges áttérésre csak kevés számú esetben került sor, és igen ritkán. Ami még fontosabb, kiderül, hogy a zsidónak az a típusa, amelyet *vonzott* a misszionárius mozgalom, az esetek többségében olyan egyén volt, aki valószínűleg külső hatás nélkül is elhagyta volna a judaizmust: a szerencsétlen, marginális zsidó, akinek nemcsak a megélhetés okozott nehézséget, hanem már a letelepedés is.<sup>47</sup> Az esetleg áttérő személyek marginális helyzete magyarázza a zsidó társadalom közömbösségét az egész probléma iránt. A tizenhetedik századtól a tizennyolcadik század második feléig nincs nyoma annak, hogy egyetlen tekintélyesebb laikus vezető vagy rabbi is áttért volna a keresztény hitre, jóllehet ez a jelenség meglehetősen gyakran előfordult a zsidó történelem korábbi korszakaiban.

A külvilág dolgai nem nagyon foglalkoztatták a zsidókat; nem voltak bennük különösebb szociális törekvések, s a környezet sem jelentett számukra fenyegető szellemi veszélyforrást. Ugyanakkor ez a lehetséges üzleti kapcsolatok és a kormányhatóságokkal való érintkezés terepe volt. A zsidó gyülekezet erősen érdekelt volt abban, hogy az ilyen kapcsolatokba bocsátkozó tagjainak viselkedése a lehető legkifogástalanabb legyen. Ezért a gyülekezet roppant szigorúan ellenőrizte a magánszemélyek kapcsolatait a külvilággal. Azokra, akik ebben a vonatkozásban megszegték a község szabályait, igen szigorú fegyelmező intézkedések vártak, és éppúgy megbüntették őket, mint mindazokat, akik bármely más tevékenységi területen nem tartották magukat a megfelelő viselkedési szabályokhoz. Nyilvánvaló, hogy az ilyen feddés és rendreutasítás nem volt elegendő a bajok biztonságos

---

<sup>45</sup> Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 148-150.

<sup>46</sup> Johann F. A. de Le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission geschichtlich betrachtet* (Karlsruhe, 1884-1891), I, pp. 246-269.

<sup>47</sup> Azriel Shohet, *Beginnings of the Haskalah among German Jewry in the First Half of the Eighteenth Century* (héberül) (Jerusalem: Bialik Institute, 1960), pp. 174-197.

kezelésére. A zsidók és nem zsidók közötti érintkezésre többnyire a gyülekezet földrajzi hatókörén kívül került sor. Számos zsidó ráadásul nem is tartozott egyetlen hitközséghez sem; egyik helyről a másikra vándorolt, szabálytalan, rendezetlen életet élt. Mivel a zsidóság nagy részének nem volt állandó lakóhelye, nem alakult ki bennük az intézmények és azok etikai követelményei iránt semmiféle felelősségérzet sem. Ezek a zsidók a szélhámoskodás, sőt, a bűnözés állandó veszélyét jelentették, és állandó tápot adtak a rendezett gyülekezetek aggodalmának.<sup>48</sup>

A nem zsidó világgal való érintkezés a rendezett körülmények között élőknek is problémát jelentett. A két társadalom közötti hatalmas társadalmi űr óhatatlanul kialakította az egymás iránti kötelezettségek kettős mércéjét. Sem a keresztény, sem a zsidó társadalomban nem tekintették magától értetődőnek, hogy a belső csoport számára kialakított erkölcsi előírások a külső csoportra is érvényesek legyenek. Maga a tény, hogy a két társadalom belső életét két különböző jogrendszer irányította, szükségképpen ahhoz a következtetéshez vezetett, hogy a társas érintkezés során alkalmazandó mérce az adott szituációban szereplő egyének csoportbeli hovatartozásától függ. Ha ehhez még hozzávesszük a két csoport vallási előítéleteit, képet kapunk a probléma nagyságáról.

A tizenhatodik századtól a tizennyolcadik századig tartó korszakban zsidó oldalon próbálkozások történtek az ilyen hiányosságok leküzdésére. Olyan elméletek születtek, amelyek megkísérelték bebizonyítani, hogy a két vallásnak van bizonyos közös alapja, és ez elvezetett a *de facto* etikai egyenlőség eszméjéhez. A zsidóknak a nem zsidók közötti kétes helyzete szintén mint erkölcsi kényszer ösztönözte az egyént arra, hogy tartózkodjék olyan tettektől, amelyek veszélyeztethetik zsidó felebarátainak fizikai épségét.<sup>49</sup>

Ezeknek az ideológiai és nevelési törekvéseknek talán volt némi hatása. Alapvetően bizonyára nem változtatták meg azt a helyzetet, amelyet a társadalmi távolság és a kettős mérce jellemezett. Azok, akik az új társadalmi törekvések felbukkanásakor magát a távolságot igyekeztek megszüntetni, elég bíráltnivalót találtak a régi helyzetben annak erkölcsi fogyatékosságai és veszélyei miatt.

---

<sup>48</sup> Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 156-162.

<sup>49</sup> I. m., pp. 162-168.



### III

## A változás előjelei

Az a kép, amelyet az előző fejezetben a hagyományos társadalomról nyújtottunk, statikus: a zsidó élet állandó tényezőit jelzi, abban a száz évben, amely a következő évszázad során majd lezajló nagy változást megelőzte. A statikus kép azonban megtévesztő, s nem szabad azt hinnünk, hogy az 1650 és 1750 közötti korszakban nem változott meg semmi a zsidó társadalomban. Az európai történelemnek ezt a korszakát, s különösen a második felét, a lassú készülődés korának szokás tartani, készülődésnek a nagy átalakulásra, mely majd alapjaiban rázza meg az európai társadalmat. Annak érdekében, hogy felderítsük a későbbi fejlemények meghatározó okait, a következő lapokon megvizsgáljuk azokat az eseményeket, amelyek ezt a korszakot megelőzték.

Kényes feladat ez. Bizonytalan talajon mozog a történész, mert sok mindent, amit annak idején elhanyagolhatónak tekintettek, ő visszatekintve valószínűleg a későbbi események előjelének lát, sőt, esetleg közvetlen hatást tulajdonít neki. Mindamellett, mind a józan ész, mind pedig a társadalomelmélet felteszi, hogy a történelem olyan fordulópontjai, mint — mondjuk — a francia forradalom vagy a hagyományos társadalom felbomlása, nem magyarázhatók meg kielégítő módon csupán a közvetlenül látható okokból. Ez a feltevés arra sarkallja a történészt, hogy a távolabbi múlthoz forduljon, s abban keresse a régi társadalom szövetében a szakadások kezdeteit vagy éppen egy olyan új minta, új eszmék és törekvések felbukkanását, amely törekvések valami újnak a kezdetére utalnak.

Azok a történészek, akik egy látszólag ép strukturában megpróbálták felfedezni a repedéseket, a hagyományos zsidó társadalmat is tüzetes vizsgálat alá vették. A látható repedéseket mint az egész hagyományos zsidó társadalom jövődő átalakulásának első jeleit értelmezték. Négy különböző területen fedeztek fel változásra utaló jeleket.

A korabeli zsidó társadalom kétségkívül új jelenségeként mutattak rá az udvari zsidók társadalmi felemelkedésére a tizenhetedik és a tizennyolcadik században.<sup>1</sup> Fontos gazdasági szerepük következményeképpen ezek a gazdag zsidók befolyásos pozíciókba kerültek a császárok, királyok, hercegek és püspökök — egyszóval, a hatalmasok mellett, akiket szolgáltak. Szolgálataik fejében gyakran kiváltságokat kaptak. Néhányukat felmentették a *Schutzgeld*

---

<sup>1</sup> Az udvari zsidók történetével ketten is behatóan foglalkoztak: Stern, *The Court Jew*; és Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*. Legfontosabb kutatási eredményeiket kitűnően összefoglalja Francis Ludwig Carsten, "The Court Jew: A Prelude to Emancipation", *Leo Baeck Institute Year Book*, 3 (1958), pp. 140-156.

(oltalompénz) fizetése alól, ami egyébként alapfeltétele volt annak, hogy a zsidót eltűrjék bizonyos helységekből. Az udvari zsidó a letelepedési jogot is megszerezte családjá, özvegye vagy éppen a vejei számára. Mi több, gyülekezetek jöttek létre vagy nőttek nagyra egy-egy udvari zsidó befolyásának köszönhetően. Ezen túl, az udvari zsidók nem voltak alávetve a zsidó és keresztény bíróságok fennhatóságának, tetteikért — az uralkodó más hivatalnokaihoz hasonlóan — csak a királyi bíróság (*Hofgericht*) előtt vonhatták felelősségre őket. Az udvari zsidó státusa más vonatkozásokban is a főhivatalnokok státusára hasonlított. Állására ura nevezte ki; az "udvari faktor (eljáró) (*Hoffaktor*)", "udvari ágens (megbízott, meghatalmazott) (*Hofagent*)" vagy egyéb hasonló címet viselte és fizetést kapott. Végezetül, az udvari zsidó külső megjelenésével is demonstrálta magas állását. Ha nem is egészen úgy öltözködött, mint korának más méltóságai, öltözéke mindenesetre teljesen más volt, mint zsidó testvéreieé. Háztartásának pompája és felszerelési tárgyai gazdagságáról és befolyásáról tanúskodtak.<sup>2</sup>

Nem újdonság a zsidó történelemben ez a személyiségtípus, amely tekintélyre és befolyásra tesz szert azáltal, hogy politikai hatalmasságokat szolgál. Mindenütt megtalálható, ahol a zsidók nem zsidók között éltek és a hatalmasok védelmére rászorultak. A zsidóknak ahhoz, hogy a kissemmizettek szintje fölé emelkedjenek, az nyújtotta a legnagyobb esélyt, ha pénzüikkel és üzleti érzékükkel az ország urait szolgálták. A mohamedán és keresztény Spanyolország zsidó bankárai és fő-adóbérlői nyújtják erre talán a legjobb példákat.<sup>3</sup> A tizenhetedik és tizennyolcadik századi udvari zsidók azonban túltettek minden elődjükön. Jóval többen voltak, üzleti tevékenységük kiterjedtebb, befolyásuk egyre nagyobb volt, s így egyre közelebb kerültek a hatalmon lévőkhöz is. Nem csoda, ha a történészek őket tekintik a fő mozgatóerőnek az akkori zsidó társadalom eseményeiben.

Az udvari zsidók korát a zsidó emancipáció kora követte. Az udvari zsidók aktívan harcoltak a zsidó jogokért, legalábbis az emancipáció korának első szakaszában, s ezért az egész folyamat könnyen az ő súlyuk

---

<sup>2</sup> Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, pp. 205-207, 209-211, 214, 222-227.

<sup>3</sup> A mohamedán Spanyolországról és más mohamedán országokról lásd Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York: Columbia University Press, 1957), III, pp. 150-161. A keresztény Spanyolországról lásd Abraham Aaron Neuman, *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1942), II, pp. 221-274; Jizchak Fritz Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961-1966), a névmutató alapján, az udvari hivatalnokok, pénzügyi hivatalnokok, adóbérlő címszavak alatt.



és befolyásuk számlájára írható. Ezt a legmeggyőzőbb érveléssel Heinrich Schnee német történész fejtette ki: Schnee mindenki másnál többel járult hozzá az udvari zsidók tevékenységével kapcsolatos ismereteinkhez. Schnee szerint "a zsidók emancipációja az udvari faktorok műve volt." A zsidók emancipációját sem a felvilágosodás, sem 1789 üzenete nem befolyásolta döntően; a meghatározó szerep a népes udvari zsidóságnak (*Hoffaktorentum*) volt.<sup>4</sup>

A kérdést, hogy 1789 eszméit a zsidó emancipáció szempontjából valóban lényegtelennek lehet-e tekinteni, csak úgy dönthetjük el, ha megvizsgáljuk azt a folyamatot, amelynek eredményeképpen a zsidó belépett a társadalomba.<sup>5</sup> Am ha az egyik tényezőnek a felvilágosodást tekintjük, s mindazt, amit ez jelentett, azzal még nem zárjuk ki, hogy az udvari zsidónak is megadjuk, ami jár neki az emancipációt előmozdító másik tényezőnek. Kétségtelen, hogy az udvari zsidók, vagy még inkább leszármazottaik, illetve azok, akik gazdagságukat és befolyásukat örökölték, latbavetették minden befolyásukat azokon a tárgyalásokon, amelyek végül a zsidók számára kedvező törvények kibocsátásához vezettek. Azonban nem minden ilyen törvényt támogattak az udvari zsidók, s a törvényeket sem mindig az ő befolyásukra kezdeményezték. A talán legfontosabb két rendelet, II. József türelmi rendelete Ausztriában (1781/82) és a nemzetgyűlés által hozott állampolgársági törvény Franciaországban (1790/91), egyaránt zsidó notabilitások hozzájárulása nélkül született meg.<sup>6</sup>

A gazdag amszterdami zsidók ferde szemmel nézték az 1795. évi francia hódítást követő holland forradalmat, amely elsöpörte az Orániai házat — a zsidó község ennek a dinasztíának a védelmét élvezve gazdagodott meg, és vezetése is a dinasztia pártfogása alatt állt. A teljes polgári státus megadására irányuló intézkedéseket, amelyeket a holland nemzetgyűlés hozott, a zsidók inkább akadályozták, mintsem támogatták

---

<sup>4</sup> Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, p. 215.

<sup>5</sup> Carsten bírálja Schneet, "The Court Jews", *Leo Baeck Institute Year Book*, 3 (1958), pp. 155-156, antiszemita elfogultsága miatt, amely egyfajta általános hangvételben és fölösleges lekicsinylő megjegyzésekben nyilvánul meg. De Schnee még inkább elmarasztalható érzéketlensége és perspektíva-hiánya miatt. Történeti következtetései, kiváltképpen azok, amelyeket a III. kötet végén helyezett el, inkább kritikátlan következtetések a részletek alapján, mintsem az általa összegyűjtött hatalmas anyag elemzésének eredményei. Vonatkozik ez arra is, hogy az emancipációt az udvari zsidók tevékenységének tulajdonítja.

<sup>6</sup> Ausztriáról lásd Pribram, *Urkunden und Akten*, I, LXVI-LXXXVI. Franciaországról lásd Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 338-368.

volna.<sup>7</sup> David Friedländer Berlinben II. (Nagy) Frigyes halála után minden tőle telhetőt megtett, hogy javítsa a porosz zsidók helyzetét, de kevés sikert ért el. Az 1812. évi rendelet, amely majdnem teljes emancipációt jelentett, része volt a porosz állam általános reformjának, amely a poroszoknak Napoléontól elszenvedett vereségét (1806) követte. Ennek a rendeletnek a megalkotásánál Friedländer mint tanácsadó és a zsidó ügyek szakértője játszott szerepet. Semmiképpen sem tekinthető az események legfontosabb mozgatójának.<sup>8</sup> A bécsi kongresszus (1814/15) idején, amikor is a német országokban a zsidók jövőbeli státusáról tárgyaltak, Bécsben az Arnsteinek a színpalak mögött működtek — kétes eredménnyel.<sup>9</sup> Nagyobb sikerrel jártak a következő évtizedekben a Rothschildok erőfeszítései Frankfurtban és másutt.<sup>10</sup> Időközben megváltoztak a körülmények, és a zsidó bankár többé már nem volt udvari zsidó a szó valódi értelmében.

Ezeknek az időknek a politikai, gazdasági, társadalmi és szellemi változásai mind kihatottak az udvari zsidó helyzetére és karakterére. Hogy ez hogyan történt és mit eredményezett, elemzésünk során világossá fog válni. Mindenesetre, a változások nem függetlenek a gazdag zsidó vezetők azon törekvéseitől, hogy új létalapot teremtsenek a gyülekezetek számára. Ilyen összefüggés nélkül nem lehetne megérteni, hogy az udvari zsidó gazdagsága és befolyása miért nem vezetett hasonló eredményekre a folyamat tetőpontján, ötven vagy száz évvel korábban. A segítség, amelyet az idő tájt az udvari zsidó hittestvéreinek nyújtani

---

<sup>7</sup> Lásd Herbert Ivan Bloom, "Felix Libertate and the Emancipation of Dutch Jewry", in: *Essays on Jewish Life and Thought Presented in Honor of Salo Wittmayer Baron*, ed. Joseph Leon Blau (New York: Columbia University Press, 1959), pp. 105-122.

<sup>8</sup> Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812: Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preussen* (Berlin: Poppelauer, 1912), különösen I, pp. 208-226. Freund hangsúlyozza a zsidó vezetők aktív szerepét (p. 208), de egyetért azzal a nézettel, hogy az eredmény szempontjából ez nem sokat vagy egyáltalán semmit se számított. Friedländer szerepét újabban Michael A. Meyer elemezte, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824* (Detroit: Wayne State University Press, 1967), pp. 64-70, 78-81.

<sup>9</sup> Salo Wittmayer Baron, *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress* (Wien & Berlin: K. Löwit, 1920), pp. 131-145.

<sup>10</sup> Egon Caesar — Conte Conti, *The Rise of the House of Rothschild* (London: Gollancz, 1928), pp. 183, 209-212, 223-240, 244-245, 288-294, 323-324; uő, *The Reign of the House of Rothschild* (London: Golancz, 1928), pp. 174-175, 295-298, 328-336; Cecil Roth, *The Magnificent Rothschilds* (London & Halle, 1939), pp. 42-54.



tudott, csupán alkalmi volt és bizonyos könnyítésekre korlátozódott: a prágai kiüzetési rendelet visszavonása 1745-ben,<sup>11</sup> tartózkodási engedély megszerzése bizonyos helyeken és hasonló.<sup>12</sup> Az idő tájt még csak távoli lehetőségét sem látta senki az összes zsidó gyülekezet honosításának, még ha ezt kívánatosnak tartotta volna is.

Igaz, a régi rendszerben is változott az állam magatartása a zsidó társadalommal szemben, és visszatekintve ezek a módosulások esetleg mint a zsidók státusában küszöbön álló változás előjelei értelmezhetők. A korszak kezdetén, 1650 körül a hatóságok a zsidó hitközségek vagy a számos *Landgemeinde* viszonylagos függetlenségét és önkormányzatát magától értetődőnek tekintették; a nem zsidó hatóságok csak annyit kívántak, hogy a zsidó községek ellenőrizzék tagjaik viselkedését és gyűjtsék össze tőlük az esedékes adókat. A központosított állam eszméjének fokozatosan kibontakozásával és eszközének, a mindenütt jelenlévő bürokráciának a kialakulásával az állam kezdett beavatkozni a zsidó közösségek belső életébe is. Ez időtől fogva az állam írta elő a községi vezetők megválasztásának módját, felülvizsgálta a közkiadások adminisztrációját és ellenőrizte a zsidó népesség növekedését, korlátozva az új családok alapítását. Az előírások egy része a zsidók kulturális hagyományaival szorosan összefüggő szokásokat érintett. Annak érdekében, hogy az állam ellenőrizni tudja a zsidó közösség ügyeit, előírták, hogy a tranzakciók iratait és a számlákat németül kell vezetni.<sup>13</sup> Selma Stern a porosz zsidóságról szóló könyvében<sup>14</sup> tüzetesen leírta ezt az átmenetet a közösség viszonylag szabad önkormányzatától egy államilag ellenőrzött szervezethez.

Sok más gyülekezetnél is hasonló jelenségeket figyeltek meg — Württembergben A. Weber,<sup>15</sup> a déli *Landgemeinde*-knél nemrégiben Daniel J. Cohen.<sup>16</sup> Az átmenet ezen folyamatairól elmondható, hogy a tizennyolcadik században az egész német zsidóságra jellemzők. Selma Stern az államnak a zsidó társadalom ügyeibe való egyre nagyobb mértékű beavatkozásában az eljövendő emancipáció jelét látja. Elismeri, hogy az állami lépések a kortárs zsidóság szemszögéből korlátozó

---

<sup>11</sup> Mevorah, "Jewish Diplomatic Activities", *Zion*, 28 (1963), pp. 125-164.

<sup>12</sup> Lásd fent, 2. jegyz.

<sup>13</sup> Felix Priebatsch, "Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert", in: *Festschrift zum 70. Geburtstag von Dierich Schäfer* (Jena, 1915), pp. 564-651; Shohet, *Beginnings of the Haskalah among German Jewry*, pp. 58, 284.

<sup>14</sup> Stern, *Der preussische Staat und die Juden*, II/1, pp. 123-149.

<sup>15</sup> A. Weber, *Die Entwicklung der Judenemanzipation in Württemberg bis zum Judengesetz von 1828* (Stuttgart, 1940).

<sup>16</sup> Cohen, "The Organisation of the «Landjudenschaften»: Jewish Corporations in Germany", pp. 86-106.

jellegűek, sőt, kellemetlenek lehettek. Ő azonban a jövőbeli felszabadulás csíráit látja bennük. "Ha az emancipáció szempontjából nézzük a rendőrállam hatását a zsidó közösségre, akkor a zsidó önkormányzat (*Eigenverwaltung*) szétesésének kezdetei nem jelenthetnek mást, mint a zsidók politikai integrálásának kezdetét az államba. Amikor az állam fölszámolta a közösség önkormányzatát, egyidejűleg lerombolta azokat a korlátokat, amelyek az államot ettől a korporációtól elválasztották. (...) Amikor a zsidókat könyveik német nyelvű vezetésére kényszerítette, egyidejűleg lefektette a zsidók kulturális asszimilációjának alapjait".<sup>17</sup>

Ha valaki kapcsolatot lát aközött, hogy a bürokrácia a tizenyolcadik század elején beavatkozott a zsidók életébe, illetve hogy alig néhány generációval később a zsidóknak megadták az állampolgárságot, nem valószínűleg megfigyelhető tényekre hivatkozik. Arról van inkább szó, hogy oksági kapcsolat meglétét teszi fel időben távoli események között, ezt azonban közvetlen bizonyítékokkal nemigen lehet igazolni. Ha egyáltalán valószínű, akkor a bizonyítás csak a tények egymáshoz való viszonyának kritikai elemzésével történhet. Tény, hogy a bürokrácia beavatkozása a közösség életébe egyre inkább erősödött, összhangban a központosított állammal azzal az igényével, hogy a rendektől és a korporációktól átvegyen olyan funkciókat, mint például, az adózás és az igazságszolgáltatás. A rendek és a korporációk feladták autonómiájukat; ugyanezt tette a zsidó társadalom is.

Nyilvánvaló, hogy a tizenhetedik századi autonóm zsidó közösségek nem tudtak tovább működni a tizenkilencedik században. Az autonóm közösség felbomlása tehát mindenképpen problémát okozott az államnak: mit tegyen a zsidókkal, akik korábban ilyen közösség tagjai voltak? Az egyik lehetséges megoldás a teljes emancipáció megadása volt, és végül valóban ezt az utat választották. Mindazonáltal, nem ez volt a kérdésre adható egyetlen lehetséges válasz, és nem is volt magától értetődő: hosszas lelkiismeretvizsgálat, harc és nyilvános vita előzte meg. Más megoldásokat is fontolóra vettek; mint lehetőség még a levegőben lógott a zsidók kiűzése is, legalább elméletileg. Voltak, akik azt javasolták, hogy telepítsék le a zsidókat elkülönített kolóniákra, ahol esélyt kapnak arra, hogy mielőtt mint állampolgárokat befogadják őket, bizonyítsák képességüket és hajlandóságukat arra, hogy ugyanolyan kemény munkával tartsák fenn magukat, mint a parasztok és a kézművesek. Ismét mások az idegenek egy sajátos kategóriájának akarták minősíteni őket: jogosultak lettek volna a jog védelmére, de másfajta kultúrájuk és vallásuk miatt nem ismerték volna el őket mint az ország polgárságának részét.<sup>18</sup> A tényt, hogy ezeket a javaslatokat a teljes emancipáció

---

<sup>17</sup> Stern, *Der preussische Staat und die Juden*, II/1, pp. 148-149.

<sup>18</sup> A zsidók kiűzésének lehetőségét nyilvánosan megvitatták Bécsben és Prágában, amikor a küszöbön álló türelmi rendeletről szállongó híresztelések nyilvánosságot kaptak. Lásd *Über die Juden und deren*



kedvéért hosszú távon elvetették, azoknak a kor-tendenciáknak kell tulajdonítanunk, amelyek hozzájárultak a modern társadalom kialakulásához. Egyfelől, ide tartozik a racionalista eszmék túlsúlyba kerülése, az állam szekularizálódása vagy legalábbis az államot és az egyházat összetartó kötelékek meglazulása, s másfelől, az a jelenség, hogy megnövekedett azoknak a zsidóknak a száma, akik környezetük kulturális szokásai kedvéért feladták saját hagyományait. Röviden, a zsidók emancipációját, sőt, még annak politikai oldalát sem lehet kizárólag politikai erők hatásának tulajdonítani: a jelzett nem politikai tényezők éppen úgy szerepet játszottak benne.

Olyan nézetek is elhangzottak, és ez a probléma megközelítésének harmadik lehetősége, hogy a nyugati zsidóság körében lassú, de jelentős akkulturációs folyamat ment végbe, már legalább ötven évvel azelőtt, hogy a hagyományos zsidó társadalom strukturájának törésvonalai láthatóvá váltak. A szefárd zsidókról tudjuk, hogy a tizenhetedik század vége óta részt vettek azoknak az országoknak — Franciaországnak, Angliának és Hollandiának — a kulturális és tudományos életében, amelyekben éltek. Bizonyos esetekben — ilyen a közgazdász Isaac de

---

*Duldung* (Prag, 1781), pp. 42-47; *Die Juden so wie sie sind, und wie sie seyn sollen* (Wien, 1781), p. 29. Párizsban, a nemzetgyűlésben a zsidókérdés tárgyalásakor maga Clermont-Tonnerre, a zsidók ügyének leglelkesebb szószólója vetette fel a zsidók Franciaországból való kiűzésének lehetőségét mint az egyetlen alternatíváját a teljes jogú állampolgárként való befogadásuknak. Lásd Achille Edmond Halpern, *Recueil des lois, decrets, ordonnances (...) concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789* (Paris, 1851), p. 185. Hasonló módon Poroszországban az 1812. évi rendeletet megelőző konzultációk két legfontosabb résztvevője, nevezetesen Franz Ferdinand von Schrötter és Wilhelm von Humboldt azt mondta a királynak, hogy amennyiben nem érhető el a zsidók teljes beilleszkedése az államszerkezetbe, a probléma logikus megválaszolása az országból való kiűzésük volna (Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, pp. 227, 273). A speciális zsidó kolóniák alapításának eszméjét Dohm és mások tárgyalták; vö. Christian Wilhelm von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I-II (Berlin, 1781-1783), I, pp. 124-125; II, pp. 118-123. A német zsidók egyfajta fél-állampolgárságának elgondolásáért a teljes állampolgárság ellenzői kardoskodtak a restauráció korában, és Heinrich Eberhard Gottlob Paulus népszerűsítette erőszakosan: *Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln, oder über Pflichten, Rechte und Verordnungen zur Verbesserung der jüdischen Schutzbürgerschaft in Teutschland. Allen Teutschen Staatsregierungen und Landständischen Versammlungen zur Erwägung gewidmet* (Heidelberg, 1831).

Pinto esete — aktivan hozzájárultak országuk kultúrájához.<sup>19</sup> Jól ismert tény, hogy a szefárdok korán alkalmazkodtak kulturális tekintetben. A német zsidókról viszont azt tartották, hogy szinte egészen a modern kor kezdetéig, azaz a tizennyolcadik század második feléig, sőt, talán utolsó harmadáig társadalmi és kulturális elkülönültségben éltek. Ezt a feltevést újabban Azriel Shohet kétségbe vonta. Ő azt állítja, hogy a hagyományos zsidó társadalom felbomlásának kezdetét jó fél évszázaddal korábbra kell tenni.<sup>20</sup> Shohet impozáns terjedelmű anyagot gyűjtött össze annak bizonyítására, hogy a német zsidók elszakadása a hagyományos életmódtól már valamikor 1700 körül megkezdődött. Shohet adatai az életszínvonalal, a vallási szabályok betartásának lazulásával, a vallásos nevelés, a műveltség hagyományos értékeinek gyengülésével stb. kapcsolatosak. Egyszersmind átértékeli azt a szemléletet is, amellyel a kortárs zsidóság a nem zsidó társadalmat és annak értékeit látta. A zsidók most művelni kezdték a korábbi nemzedékek által elutasított filozófiát, s kezdtek vágyat érezni a nem zsidó társadalom elismerése iránt. Ez sok esetben a kereszténységre való áttéréshez vezetett. Minthogy ezek a jegyek mind az elkövetkező asszimilációs korszak jellegzetességei, antedatálásuk a fordulópontot mintegy két nemzedékkel korábban jelöli ki.

Itt nincs lehetőségünk arra, hogy részleteikben megvizsgáljuk a Shohet által bemutatott tényeket. Egy részük alighanem kérdéses, más részük viszont helytálló. A kérdés az, hogy mennyiben foghatók fel a változás jeleiként.<sup>21</sup> Azt kell eldöntenünk, hogy a zsidó társadalomban a tizenhetedik század végén, illetve a tizennyolcadik század elején feltűnő új jelenségek vajon a hagyományos életmód változatainak, attól való eltéréseknek tekintendők-e, vagy pedig egy olyan új folyamat elemei, amely végül merőben új társadalmi struktúra kialakulásához vezetett. A döntéshez azoknak a tudatát vagy szellemi beállítottságát kell megvizsgálni, akik a pusztá eltérésnek vagy újításnak számító jelenségek résztvevői voltak. A kérdésre adott válasz függ magának a kutatónak a felfogásától és elképzeléseitől, de részben attól is, hogy maguk a szereplők hogyan látták azokat az akciókat, amelyekben részt vettek. Mi mozgatta azokat, akik a szokásosnál nagyobb fényűzés közepette éltek, akik elnézték a növekvő vallási lazaságot, akik elfogadták a nem zsidó világból származó értékeket? Azért tettek így, mert új módon szemlélték az

---

<sup>19</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 74-76, 142-153.

<sup>20</sup> Shohet, *Beginnings of the Haskalah among German Jewry*.

<sup>21</sup> Shohet könyvét Barouh Mevorah ismertette kritikus hangon a *Kiryat Sepher* hasábjain, 37 (1961/1962), pp. 150-155. Lásd még Jacob Toury, "Neue Veröffentlichungen zur Geschichte der Juden um deutschen Lebenskreise", *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 4 (1961), pp. 55-73.



életet? Vagy magatartásuk igazolását a hagyományban találták meg — számításba véve azt is, hogy esetleg a jövőben vezekelniük kell? Nem kétséges, hogy a második a helyes válasz.

A hagyományos életmód változatai, még ha feltűnőek voltak is, a régi szövetmintába illeszkedtek bele. A fényűző élet a hagyományos társadalomban sem volt ismeretlen. Ha a vágyak kielégítése túlzott méreteket öltött, könnyen kompenzálni lehetett nagyobb arányú jótékonyssággal vagy a nélkülözők, illetve a szegény tudósok támogatásával — és valóban így történt. A tizenhetedik és tizennyolcadik századi gazdag zsidókról tudjuk, hogy bőkezűen áldoztak minden effajta dicséretes célra.<sup>22</sup> A vallási fegyelem csökkenése, sőt, a vallástörvény durva megsértése sem jelentette azt, hogy a vétkesnek tiszta volt a lelkiismerete. Az ilyen bizonyító adatok nagy része a moralisták, a *muszár*-irodalom szerzőinek műveiből származik. Pusztán azzal, hogy ezeket a cselekedeteket, ezt a gyakorlatot rögzítették, és persze, elítélték, tanúskodik a közösségnek ezen cselekedetekkel kapcsolatos érzelmeiről. Nincs okunk feltenni, hogy a közvélemény álláspontja mögött egy másfajta beállítottság is meghúzódott. A korábbi időkben előfordult eseteknél nem ritkább, hogy olyan emberek, akik valami súlyos — többnyire szexuális jellegű — bűnt követtek el, a rabbihoz fordultak, hogy vezeklésként valamilyen önsanyargatást írjon elő számukra. Ha néhány rabbi hajlott kevésbé szigorú büntetés kiszabására — jóllehet a huszadik század mértéke szerint még ez is túlzottan szigorúnak számítana —, ez csak variáns volt a régi szkhémára.<sup>23</sup> Maga a rendszer nem vált kétségek tárgyává. A valódi fordulóponjt majd csak akkor következett be, amikor az eltéréseket a hagyományos értékrendnek ellentmondó új fogalmak segítségével akarták igazolni.

A különbséget a hagyományos rendszer segítségével semlegesíthető, illetve a rendszert aláásó eltérés között leginkább a nem zsidó forrásokból származó tudomány és filozófia tanulmányozása révén szemléltethető. Shohet bizonyítékai szerint a két nagy tizennyolcadik századi rabbi, Jacob Emden (1698-1776) és Jonathan Eibeschütz (1690-1764) járatosak voltak olyan korabeli eszmékben, amelyek csak nem zsidó forrásokkal való érintkezés révén juthattak el hozzájuk. Mindketten tudtak az új tudományos elméletekről és felfedezésekről, volt elképzelésük a filozófiai racionalizmusról, valamint az állam és az emberi társadalom természetével foglalkozó elméletekről, és ezt a tudást felhasználták prédikációikban és talmudi értekezéseikben. Shohet

---

<sup>22</sup> Az udvari zsidók szerteágazó jótékonyági tevékenységéről lásd Stern, *The Court Jew*, pp. 219-226, és Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, pp. 191-192, 222-224.

<sup>23</sup> Lásd Jacob Katz, "Marriage and Sexual Life among the Jews at the Close of the Middle Ages" (héberül), *Zion*, 10 (1945), pp. 46-47; Katz, *Tradition and Crisis*, a XIV. fejezet vége, pp. 147-148.

ezeknek a bizonyítékoknak az alapján arra következtet, hogy Moses Mendelssohnnak — akit általában az első európai típusú zsidó gondolkodónak tartanak — nincs történelmi jogalapja erre a címre. Mendelssohn valójában semmi újat nem tett hozzá ahhoz, amit már elődei is tudtak.<sup>24</sup>

Ha az eszmékkel és fogalmakkal való pusztá kontaktus szellemi abszorpciót jelentene, ez a következtetés megállná a helyét. A nagy rabbik azonban, bár ismerték az új eszméket, nem mint egy új rendszer részeit fogadták el őket, hanem beépítették a hagyományos gondolkodás összefüggéseibe, a Biblia és a Talmud homiletikus magyarázatába, hitszónoklataikba. Az új eszmék elveszítették eredetileg forradalmi jellegüket és semlegessé váltak. A rabbik használták ugyan az új fogalmakat, de változatlanul a középkori gondolkodásmódot követték. A homiletikai módszer elismerten megfelelő kifejezőeszköz volt a hagyományos társadalomban. Emden és Eibeschütz e módszer elkötelezettjei voltak, s ezért helyénvaló, ha a hagyományos társadalom képviselőinek tekintjük őket. Ugyanakkor Moses Mendelssohn, bár sikerült megőriznie orthodox zsidó hitét, vagyis elfogadta a kinyilatkoztatást és engedelmeskedett a vallási törvény (*halákha*) követelményeinek, modern gondolkodó volt, mert a racionalista filozófia eszközével kísérte meg hitének igazolását. A gondolkodásnak sem elemei, sem következtetései nem elegendők a történelmi hely kijelöléséhez, erre csak a felhasznált gondolatrendszer alkalmas.<sup>25</sup>

A modern kor hajnalán újonnan kialakult fogalmak egy részét a zsidók magukba szívták ugyan, de azért nem adták fel azt a gondolatrendszert sem, amelyen a zsidó lét hagyományos értelmezése nyugodott. Még mindig magától értetődőnek tartották, hogy a zsidóság olyan nemzet, amelynek tagjai szétszóródtak a föld népei között. A végső megváltásba és a nép összegyűjtésébe vetett messianisztikus hit a sabbatiánus kudarc okozta nagy csalódás ellenére éppen úgy fennmaradt,

---

<sup>24</sup> Shohet, *Beginnings of the Haskalah among German Jewry*, pp. 198-235, 259-260.

<sup>25</sup> Trevor-Roper hasonló következtetésre jutott, amikor azt vizsgálta, hogy mennyire volt tartós a boszorkányság létezésébe vetett hit, annak ellenére, hogy igen széles körben kételkedtek benne. A hagyomány részleteinek ellentmondó új eszmék ismerete nem befolyásolja az általános beállítottságot. Az általános világméretet csak az egész gondolatrendszer újra való felcserélése változtatta meg. Hugh Redwald Trevor-Roper, "The European Witchcraft of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in: *Religion: The Reformation and Social Change* (London, Melbourne & Toronto: Macmillan, 1967), pp. 175-182.



mint a zsidó hagyomány más alapvető tanai. Még a sabbatiánus körökön kívül is gyakran fantáziáltak a messiás megjelenésének pontos idejéről.<sup>26</sup>

Csak akkor beszélhetünk a változás jeleiről, ha be tudjuk bizonyítani, hogy a judaizmus némely alaptételét kétségbe vonták. Tény, hogy a tizenharmadik század elejéről fennmaradt egy beszámoló egy Hollandiában élő szefárd zsidó csoportról, amelynek tagjai állítólag nem akartak hinni Izrael földjének megszentelt voltában, és nem ismerték el a mindenkori ottlakók különleges érdemeit, még ha tudták is, hogy a Templom romokban áll.<sup>27</sup> Csak hiányos adatok szólnak arról, hogy valójában mit mondtak, és mivel Rabbi Moses Hagiz szentföldi prédikátor volt, és arra törekedett, hogy elérje: a diaszpóra támogassa a palesztinai zsidóságot, lehetséges, hogy túlzottan érzékeny volt azokra a megjegyzésekre, amelyekkel az emberek elutasították a Szentföldért vállalandó felelősséget. Persze, az sem véletlen, hogy ilyen megjegyzések elhangzottak. A szefárd zsidók egy része valószínűleg biztonságban érezte magát Hollandiában, nevetségesnek találta a Palesztinába való visszatérés gondolatát, és elutasította az ott élők támogatásának anyagi kötelezettségét. Az ilyesmi inkább szórványos, mintsem következetes és komoly nézet volt, bizonyítja az a tény is, hogy írásban nem fogalmazták meg őket, és a maguk korában sem terjedtek el. Minden látható hatás nélkül ugyan, de ezek az érzések mégis egy olyan irányzatot jeleznek, amely, ha mások a körülmények, kibontakozhatott volna.

A zsidók helyzete nemcsak saját gondolkodásuktól függött, de a szomszédaikétól is. Mikor tűntek fel a változás első jelei a keresztények között? Zsidó tudósok többször is alaposan megvizsgálták e korai korszak, a tizenhetedik és tizenharmadik század európai irodalmát, hogy felfedezzék a szemlélet megváltozásának nyomait azoknál a keresztényeknél, akiknek írásaiban és eszméiben más területeken a változás tendenciái jelentkeznek.<sup>28</sup> Ha valaki ezt a kutatási irányt tartja

---

<sup>26</sup> Barukh Mevorah gyűjtött össze ezzel kapcsolatban néhány adatot: *The Problem of the Messiah in the Emancipation and Reform Controversies, 1781-1819* (Diss., Jerusalem, 1966), pp. 18-25. Még olyan kései időpontban is, mint 1710, megjelent egy traktátus Koppenhágában (Isak Cantarini, *Et Kez*) — amely megjósolta a messiás eljövételének évét. Lásd Zalman Shazar, *Ha-tiqva li-shnat Hataq: The Messianic Hope for the Year 1740* (Jerusalem: Magnes Press, 1970).

<sup>27</sup> Jizchak Fritz Baer hívta fel először a figyelmet azokra a forrásokra, amelyek erre a devianciára utalnak. Lásd Jizchak Fritz Baer, *Galuth* (Berlin: Schocken, 1936), pp. 96-98 (Angol fordításban: New York: Schocken Books, 1947, pp. 112-114); Mevorah, "The Problem of the Messiah", pp. 19-21.

<sup>28</sup> Lásd Shmuel Ettinger, "The Beginnings of the Change in the Attitude of European Society towards the Jews", *Scripta*

célszerűnek, nagyon fontos, hogy kellőképpen óvatos legyen, nehogy ideológiai újításként fogadjon el olyan változtatásokat, amelyek a régi rendszer keretén belül helyezkednek el. Mint említettük, a zsidóknak a társadalomban elfoglalt helyéről vallott keresztény felfogás különböző, egymással ellentétes nézeteket tett lehetővé. Ingadozott a zsidókkal való érintkezés elkerülésének vágya és az arra való törekvés között, hogy hagyják maguk között élni a zsidókat. Az utóbbit erősítette a gazdasági érdekek is, párosulva a vallási kérdésekben tanúsított türelemmel, s megerősítette az a vágy, hogy az áttérők száma növekedjék. Ha tehát a tizenhetedik századi Angliában a zsidók befogadását javasolták — ahol is a befogadást gazdasági érdekek motiválták, ám az igazolására teológiai fogalmakat vettek igénybe —, ez önmagában még nem jelent eltérést a régi felfogástól, egyszerűen csak az ismerős szemlélet egyik változata.

Lényeges szemléleti változást azoknak a szerzőknek az írásaiban kell keresnünk, akik anticipálták a civil társadalom és az állam, illetve a vallás és intézménye, az egyház elválasztásának vagy legalább részleges elválasztásának gondolatát. A zsidók számára csak akkor teremődött meg a lehetőség, hogy viszonylag egyenlő alapon kerülhessenek egyazon társadalmi és politikai egységbe a keresztényekkel, amikor az egyik életszféra elvált a vallástól. A zsidóknak a keresztény társadalomba való befogadása felé a különböző vallási rendszereket és intézményeket ugyanabban a társadalomban elfogadó vallási türelem és az állam erkölcsi önállóságának ezt kísérő eszméje egyengette az utat. A szekularizáción alapuló állam korai kezdeményezői egyszersmind annak a gondolatnak is az előfutárai voltak, hogy a zsidókat fogadják be a társadalomba anélkül, hogy elvárják tőlük az áttérést. Nincs semmi meglepő abban, hogy John Locke műveiben találjuk meg a világi állam eszményének klasszikus megfogalmazását, s egyszersmind azt a javaslatot is, hogy ebbe az államba a zsidókat is belefoglalják.

Bár Locke a *Letter Concerning Toleration* ("Levél a vallási türelemről", 1689) című művében közvetlenül a keresztény felekezetek közötti viszonyról foglalkozik, következetessége ahhoz a konklúzióhoz vezetett, hogy "vallása miatt sem a pogány, sem a mohamedán, sem a zsidó nem zárható ki az állam polgári jogaiból."<sup>29</sup> Huszonöt évvel később John Toland fogalmazta meg, hogy milyen következményekkel jár a zsidókra nézve a vallási tolerancia egy keresztény társadalomban, bár nem tartotta magát teljes következetességgel a tolerancia alapelvehez.<sup>30</sup>

---

*Hierosolymitana*, 7 (1961), pp. 193-219; Katz, "The Term «Jewish Emancipation»".

<sup>29</sup> Az idézet a következő kiadásból származik: J. W. Gough, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration* (Oxford: Blackwell, 1945), p. 160.

<sup>30</sup> Az alábbiakban a fent, a 28. jegyz.-ben idézett cikkemre támaszkodom.



Toland nem elméleti tételekből indult ki, hanem egy meglehetősen gyakorlati problémából, ti. egy általános honosítási törvény lehetőségéből, ami Angliában a Stuart-ház restaurációját követően politikai vitatéma volt.<sup>31</sup> Egy ilyen törvény bármely gyakorló protestáns számára lehetővé tette volna, hogy angol állampolgárrá válják. Toland szemet hunyt a katolikusok kirekesztése fölött, támogatta viszont, hogy a zsidókat belefoglalják a törvénybe. Az idegeneknek az országba való beengedése azért lett volna értelmes dolog, mert az általános vélekedés szerint a népesség növekedése növeli az ország gazdagságát. Amennyiben a jövevények vallása nem felforgató jellegű — mint ahogyan Toland és honfitársainak nagy része a katholicizmust felforgatónak tartotta —, nincs ok a kirekesztésre. A zsidókat ezért habozás nélkül be lehet fogadni. Tekintettel arra, hogy a zsidók befogadása Cromwell óta vitatéma volt Angliában, azt lehet mondani, hogy Toland csak egy régi kérdésben foglalt állást. Szemléletének újdonsága nem abban van, hogy a zsidók feltétel nélküli befogadását ajánlja, hanem inkább az indokokban, amelyek alapján érvel. Nála a befogadás nem a keresztények által adott engedmény azok részére, akik tagadják e vallás igazságát, hanem a következménye annak, hogy az állami politikából a kereszténység mint tényező ki van iktatva.

Mindamellet, a vallás továbbra is befolyásolta a honosított személy jogait, éppen úgy, mint a már az országban született polgárokét. Toland ugyanis, talán következtelenül, nem mondott le az államegyház eszméjéről. Az állami hivatalokat szerinte az államegyház tagjai számára kell fenntartani, viszont más területek, mindenekelőtt a gazdasági szféra és a közigazgatás, megnyithatók a zsidók előtt is. E tekintetben Toland vitathatatlanul eltért az európai társadalmakban uralkodó elmélettől és gyakorlattól, mivel Európa országaiban a zsidók tevékenységét hagyományosan a kereskedelemre korlátozták, s feltették, hogy más foglalkozásokra sem nem alkalmasak, sem nem kaphatók. Toland kinyilvánította meggyőződését — a terjedő racionalizmus alapelvét —, hogy az emberi természet lényegében azonos, s megjósolta, hogy a zsidók, ha egyszer lehetőséget kapnak rá, a többi emberhez hasonlóan minden foglalkozást űzni fognak. E kérdésben — talán még inkább, mint a vallási türelem mellett szóló kijelentéseiben — egy majd csak később megjelenő társadalmi irányzatot előlegezett meg.

Locke és Toland elgondolásai a maguk idején elszigetelt jelenségek voltak. Történelmileg inkább egy lehetőséget jeleztek, mintsem a társadalmi valóságot fejezték ki. Hogy saját korukban nem volt társadalmi hatásuk, azt nemcsak az a tény bizonyítja, hogy az elgondolásaik nem váltottak ki érdeklődést; még inkább bizonyítják ezt a ténylegesen bekövetkező események, amelyek világossá tették, hogy a

---

<sup>31</sup> Toland egy névtelen röpiratban tette közzé nézeteit: *Reasons for Naturalising the Jews in Great Britain and Ireland* (London, 1714).

nagyközönség szemében a zsidókérdés még mindig a hagyományos színben jelent meg. Toland röpiratának: *Reasons for Naturalising the Jews* ("Érvek a zsidók állampolgári befogadása mellett", 1714) a megjelenése után egy emberöltővel a kormány előterjesztett egy honosítási törvényt (1753), amelyet a Lordok Háza és az Alsóház egyaránt elfogadott. Ennek a törvénynek az érvényességi köre igen korlátozott volt. Az egyes zsidók számára biztosította azt a jogot, hogy parlamenti döntés alapján állampolgárságot kapjanak, ha ki tudják fizetni ennek a drága eljárásnak a költségeit, és ügyük egyedi elbírálása során mindkét ház többsége mellettük szavaz. A törvényt annak rendje és módja szerint beiktatták, de a közvélemény felháborodása miatt vissza kellett vonni. A vita végigsöpört az egész országon. Ahogy a modern történeti kutatás tételesen bizonyította, a vitát a küszöbön álló választások alkalmából az ellenzéki tory párt céljai érdekében szították.<sup>32</sup> Ez azonban nem csökkenti az ügy jelentőségét, s jelzi, hogy a köztudatban a keresztény hagyomány és a populáris előítélet által kialakított zsidó-kép volt az uralkodó.<sup>33</sup> Még fontosabb, ha tudjuk, hogy a zsidó törvénycikk előterjesztői és szószólói sohasem hoztak fel a tolerancia mellett olyan érvet, amely polgári ügyekben eltekintett volna a vallási megfontolásoktól. Inkább egyfajta elnéző keresztény szemlélethez tartották magukat, rámutatva azokra a gazdasági előnyökre, amelyek a gazdag zsidók befogadásából származnának, s céloztak a zsidók áttérésének lehetőségére is.

A zsidó törvény (*Jew Bill*) Angliában bizonyos mértékben befolyásolta azoknak a gondolkodását, akik a kontinensen a zsidók problémájával foglalkoztak. Voltaire az *Essai sur les mœurs* ("Értekezés az erkölcsökről") című művében említi példázatként a népességnek a zsidó törekvésekkel kapcsolatos negatív beállítottságát.<sup>34</sup> Németországban egy zsidó volt, bizonyos Israel Levi, aki — egy röpiratban,<sup>35</sup> amelyet még a törvény visszavonása előtt írt — élt azzal a

---

<sup>32</sup> Thomas Whipple Perry, *Public Opinion, Propaganda, and Politics in Eighteenth-Century England: A Study of the Jew Bill of 1753* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

<sup>33</sup> Ebben a kérdésben nem érték egyet Perry véleményével (lásd fent, 32. jegyz.). Vö. Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", p. 9, 39. jegyz.

<sup>34</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Legj. kiadása: Paris: Garnier Frères, 1963). Lásd II. köt., p. 63; Emmerich, *Das Judentum bei Voltaire*, p. 47.

<sup>35</sup> Az 1753-ban Berlinben megjelent eredeti röpirat hozzáférhetetlen, de 1759-ben Hamburgban újra kiadták névtelenül. *Schreiben eines Juden an einen Philosophen nebst der Antwort. Mit Anmerkungen* (Hamburg, 1759). Ez a kiadvány is ritkaság. Eichstädt (No. 71/A) csak a hamburgi egyetemi könyvtárban találta meg, de ez a példány megsemmisült a második világháborúban. A Hebrew Union College



lehetőséggel, hogy fölvesse a zsidók egyenlő feltételek mellett való letelepedésének gondolatát. Az állam érdekét és anyagi gyarapodását előmozdítaná, ha támogatná az új telepeket, akik a helyi zsidókkal együtt hozzájárulnának a gazdaság fejlődéséhez. De még maga a szerző is kételkedik abban, hogy a jól felfogott anyagi érdekek legyőzhetnék a meggyökeresedett zsidó-ellenes előítéleteket. A röpiratnak volt némi utóhatása, de nem járt semmiféle gyakorlati következménnyel. A nyolcvanas években, amikor a zsidó integráció gondolatát nyilvánosan tárgyalták, Israel röpiratát senki sem említette.

1650 és 1750 között, a változást megelőző száz évben, bizonyos elmozdulás észlelhető a zsidók társadalmi helyzetében és gazdasági szerepében. Bizonyos módosulások mind a zsidó, mind a keresztény ideológusoknál nyilvánvalóvá váltak, amikor megfogalmazták egymásról a nézeteiket. Egészében azonban mind a társadalom szerkezete, mind az ezt igazoló és fenntartó gondolatrendszerek érintetlenek maradtak. Ez idő tájt még csak szórványosan tűntek fel a változásnak bizonyos jelei, s aligha lehetett észrevenni, hogy ezek az eljövendő bomlás csiráit hordozzák. Visszatekintve azonban úgy látszik, hogy ezek a jelek a valóság és a gondolkodás birodalmában egyaránt mégiscsak egy új alakzat kilátását ígérték.

---

(Cincinnati) könyvtárának van egy példánya, ennek egy fénymásolatát használtam. Levi Israel eredeti röpirata a szerző és egy keresztény filozófus közötti levelezés formájában íródott, de nem kétséges, hogy ez csak irodalmi fogás; valójában az egész röpiratot egymaga írta, ahogy a hamburgi kiadó az előszavában megjegyezte.

## A fél-semleges társadalom

A megváltozott mentalitás tényleges eredményeinek az államban vagy a társadalomban kellene megnyilvánulniuk. Megváltozhatott volna a zsidók politikai státusa, ahogyan később valóban megváltozott Ausztriában II. József türelmi rendeletével (1781/82), illetve az azt követő különböző emancipációs törvényekkel. A türelmi rendelet nem mondta ki határozottan, hogy a zsidók az uralkodó alattvalói, de mivel az uralkodó a zsidók jólétéért éppen úgy felelősséget vállalt, mint más rendhez és más felekezethez tartozó alattvalóinak jólétéért, ez az elismerés következett belőle.<sup>1</sup> Más törvények, nevezetesen a francia Nemzetgyűlés 1790. január 28-i és 1791. szeptember 28-i döntései, teljes jogú állampolgárokká nyilvánították a déli szefárdokat és az elzászi askenázi zsidókat. Ezek a fejlemények azonban viszonylag késői időpontban következtek be, akkor, amikor a változás először eszmékben és fogalmakban megjelenő áramlatai már behatoltak az állam és a társadalom testébe, fölerősítve a felülről indított reform vagy az alulról jövő forradalom lendületét. Nem csoda, hogy a zsidók elfogadása a népközösség törvényesen elismert tagjaiként csak lassan valósulhatott meg, lévén hogy az integrációnak éppen ez a csúcspontja. Más volt a helyzet a társadalmi kapcsolatok terén. A zsidók és keresztények társadalmi kapcsolataiban a változás spontán módon jött létre, s a tolerancia és a széleslátókörűség jegyében könnyen ki tudott teljesedni.

A társadalmi kapcsolatok terén akkor beszélhetünk újfajta szemléletről, amikor a zsidók és keresztények már olyan helyzetekben is érintkeztek egymással, amely helyzeteket nem a közvetlen üzleti célok határoztak meg. A hagyományos társadalomban a zsidók és keresztények mindenfajta érintkezésének megvolt a maga jól meghatározott célja. Társadalmi érintkezésük állandó keretei voltak: az üzleti tranzakciók, az oktatási kapcsolatok — amikor zsidó tanított keresztényt, vagy fordítva — és a másik közösséghez tartozó beteg orvosi kezelése. Ezeket a helyzeteket — bár a bennük kialakuló bensőségesség mértékében különböztek egymástól — még mindig a mögöttük meghúzódó gyakorlati cél határozta meg és szorította korlátok közé. Az urát különböző minőségben szolgáló udvari zsidó és gazdája között kialakulhatott kölcsönös vonzalom. Kapcsolatuk azonban hierarchikus maradt, s a társadalmi választóvonalal mindkét fél tisztában volt,<sup>2</sup> egy ilyen viszony

<sup>1</sup> Lásd alább, X. fejezet.

<sup>2</sup> Stern, *The Court Jew*, pp. 234-235; és Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, pp. 224-231 számos példáját idézik annak, hogy a legmagasabb méltóságok a zsidókat a zsidó ünnepeken és hasonlókon való részvételükkel mintegy jutalmazták.



csak addig maradhatott fenn, amíg nyilvánvaló célja igazolta. Elképzelhetetlen lett volna, hogy ilyen kapcsolatot pusztán az érintkezés kedvéért tartsanak fenn vagy valamifajta szellemi érdeklődés kielégítése céljából kezdeményezzenek. Az öncélú barátkozás vagy az erkölcsi, vallási, illetve esztétikai értékek megszerzése érdekében létesített kapcsolat a társadalmi elfogadás jele. Annak érdekében, hogy meghatározzuk a zsidók és keresztények közötti újfajta kapcsolat helyét és idejét, meg kell keresnünk az első jeleket, amelyek az új típusú érintkezésről adnak hírt.

A tizenhetedik század végi és tizennyolcadik század eleji erkölcsnevelő irodalom (*muszár*) gyakran emlegeti kárhóztatólag, hogy a zsidók komédiákat néznek és színházba járnak.<sup>3</sup> Nehéz megítélni, hogy mennyire volt általános az ilyesmi, a rendelkezésünkre álló forrás természeténél fogva hajlamos a túlzásra. Mivel azonban a színház megértésének és kedvelésének az előfeltétele bizonyos mértékű kulturális beilleszkedés, valószínű, hogy a színházba járás gyakoribb volt a holland, angol és francia szefárdok, mint az askenázik, különösen pedig a németországi askenázi zsidók körében. Az ilyesfajta szórakozóhelyek látogatása, *pro primo*, feltételezi hogy a zsidók csatlakozni szerettek volna a keresztény közönséghez, *pro secundo*, hogy az utóbbiak megtúrták őket maguk között. Mert jóllehet abból, hogy ugyanazon a nézőtérén foglalnak helyet, még nem következik, hogy aktív kapcsolat volna a jelenlévők között, ez az együttlét azért mégis létrehoz bizonyos összetartozást. Hogy ezt az összetartozást zsidók és keresztények között ebben az időben el lehetett érni, jelzi: mindkét csoportnak csökkent a vágya az elkülönülésre.

Nagyobb fokú elkötelezettséget feltételeznek azok az együttlétek, amelyekre valamilyen közös művelődési vagy oktatási vállalkozás készíteti az egyéneket. A zsidó kultúra, a zsidó szokások és a zsidó irodalom iránti érdeklődés növekedése nem zsidó körökben sok nem zsidó tudóst készítetett arra, hogy művelt zsidókkal lépjen érintkezésbe.<sup>4</sup> Ugyanakkor a zsidó diákok szívesen tanultak nem zsidó tanároktól — különösen áll ez az orvostudományra —, és a zsidókat a tizenhetedik század utolsó harmadától kezdve nemcsak Itáliában (ahol ez nemzedékek óta általános volt), hanem Németországban is beengedték néhány egyetemre.<sup>5</sup> Az ilyen találkozások, persze, mégsem teremtettek

---

<sup>3</sup> Lásd Shohet, *Beginnings of the Haskalah among German Jewry*, pp. 38-39.

<sup>4</sup> Graetz, *Geschichte der Juden* (3. kiadás), X, pp. 266-274. Lásd alább, 6. jegyz.

<sup>5</sup> Louis Lewin, "Die jüdischen Studenten an der Universität Frankfurt an der Oder", *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft in Frankfurt am Main*, 14 (1921), pp. 217-238; Guido Kisch, "Der erste in Deutschland promovierte Jude", *Monatsschrift für*

szükségképpen közös alapot. A zsidó diák látogathatta a nem zsidó egyetemet úgy is, hogy fenntartásai voltak annak kulturális háttérével szemben, s a jelenléte tisztán technikai értelemben vett tanulmányaira szorítkozott. A keresztény tudós pedig zsidó adatszolgáltatóját azon rejtett tények forrásának tekinthette, amely tények a keresztények vélekedése szerint a zsidó lélekben és a zsidó irodalomban rejlenek. Johann Andreas Eisenmenger a tizenhetedik század utolsó harmadában frankfurti és amszterdami zsidókkal való személyes érintkezés során gyűjtötte össze adatainak nagy részét, majd hírhedt *Entdecktes Judenthum*-ában használta fel őket.<sup>6</sup> Másfelől viszont nem kételkedhetünk abban, hogy a különböző közösségekhez tartozó diákok és tanárok érintkezése számos esetben mégiscsak valamifajta szellemi kapcsolatot teremtett közöttük.

Ámde ezeket a véletlenszerű kapcsolatokat mégsem tekinthetjük az új idők jelének. Ilyen kapcsolatok alkalmilag olyankor is előfordultak, amikor a zsidó és keresztény társadalom között a legmélyebb volt a szakadék. Csak akkor sejthetjük bennük a változás jeleit, ha a zsidók és keresztények semleges vagy értékorientált találkozásai valamilyen mértékben intézményesülnek, de legalábbis valamelyest tartósnak bizonyulnak.

Volt azonban az intézményesített semlegességnek egy esete, ahol mégiscsak — legalábbis a kinyilvánított szándék szerint — megvolt az alapja a társulás szándékának, és még értékek ápolására is sor kerülhetett; a különböző vallások és felekezetek közötti szakadék ellenére is. A szabadkőművesekre gondolok.

Másutt részletesen foglalkoztam a szabadkőművességgel,<sup>7</sup> és elég, ha itt csupán arra szorítkozom, hogy a most tárgyalt probléma szempontjából összefoglaljam vizsgálódásaim lényegét. A tulajdonképpeni szabadkőművesség — ha eltekintünk feltett vagy valódi előfutáraitól — Nagy-Britanniában kezdődött, a tizennyolcadik század második évtizedében, s a következő évtizedekben áttért Franciaországba, Hollandiába, Németországba és sok más országba. A

---

*die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 40 (1934), pp. 350-363.

<sup>6</sup>Gerson Wolf, "Der Prozess Eisenmenger", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 18 (1869), pp. 379-380; Meier Wiener, "Des Hof- und Kammeragenten Leffmann Berens Intervention bei dem Erscheinen judenfeindlicher Schriften", *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 6 (1879), p. 52.

<sup>7</sup>Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe, 1723—1939* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970). Könyvem fő állításait összefoglaltam az alábbi cikkben: Jacob Katz, "Freemasons and Jews", *The Jewish Journal of Sociology*, 9 (1967), pp. 137-148. Itt részben ezt az összefoglalást követem.



kézműves szövetségekből fejlődött ki, amely szövetségek a tizenhetedik századtól kezdve kezdtek befogadni inaktív vagy fiktív tagokat is, azaz olyan embereket, akik magát a mesterséget nem űzték ugyan, de érdeklődtek e "páholy"-oknak ismert kézműves szövetségek tagjainak társadalmi és szellemi élete iránt. Ezek a szövetségek ugyanis nemcsak tagjaik szakmai érdekeivel foglalkoztak. Alkalmat kínáltak a társas érintkezésre és ápolták a tanok, jelszavak és szimbólumok sajátos hagyományát. 1717 táján sok páholy szinte kizárólag inaktív tagokból állt. Ebben az évben négy londoni páholy egyesült, és létrehozta egy Nagypáholyt, amely azután néhány évvel később új alapszabályt fogadott el. Ezt James Anderson tiszteletes fogalmazta, s fenntartotta benne a régi hagyományok némely elemét is.

Ki csatlakozott és ki csatlakozhatott a páholyokhoz? Az alapító nyilatkozat azt állítja, hogy a régi időkben a kőműveseket "mindenütt arra kötelezték, hogy az illető ország vagy nemzet vallását gyakorolják", de az alapszabály életbelépése idején "hasznosabbnak találták, ha csak arra a vallásra kötelezik őket, amelyben minden ember egyetért, mindenkire ráhagyva sajátos nézeteit."<sup>8</sup>

Ez úgy hangzik, mint a teljes vallási türelem kinyilvánítása. S valóban közel áll ehhez az eszményhez. A vallási gondolkodás leghatékonyabb irányzata a deizmus volt, egy legfőbb Lény posztulálása, akit bármely racionális lény megérthet. Feltették továbbá, hogy az értelemnek ez a vallása a gyökere minden történelmi vallásnak. Anderson szövegének szóhasználata világosan utal erre a feltevésre. Félreérthetetlenül kifejezi azt a szándékot, hogy figyelmen kívül hagyják az egymással ütköző vallási tanok különbségeit. Anderson presbiteriánus volt, s a páholy többi tagja, akik más keresztény felekezetekhez tartoztak, nyilván helyénvalónak tartották, hogy a kápolnákon és templomokon kívül legyen egy semleges hely, ahol egy mindannyiuk által elfogadott vallási minimum alapján összejöhetnek egymással.

Vajon maguk közé számították vallási minimum-elképzelésükkel a zsidókat is? Nem áll rendelkezésünkre semmiféle jelzés, amelyre válaszunkat, akár igenlő, akár tagadó, alapozhatnánk. Figyelembe véve az akkori angol zsidók társadalmi és kulturális helyzetét, nem tarthatjuk valószínűnek, hogy az alapító nyilatkozat megszövegezését befolyásolta volna esetleges vágyuk az iránt, hogy elfogadják őket a páholyok tagjául. Mindamellet, az alapszabály mégis úgy van megszövegezve, hogy mint esetleges tagok számításba jöhetnek a zsidók is. Így azután, amikor 1732-ben egy zsidó kérte a felvételét, az egyik páholy elfogadta jelentkezését. Rövid idővel a felvétel után azonban vita támadt a londoni páholyokban, hogy felvehető-e zsidó a tagok közé. Az angol szabadkőművesség mindazonáltal elfogadta a kinyilvánított tolerancia következményeit, s

---

<sup>8</sup> James Anderson, szerk., *The Constitutions of the Freemasons* (London, 1723), p. 50.

amennyire ezt tudni lehet, kísérletet sem tettek soha arra, hogy az alapszabály első paragrafusát megváltoztassák vagy legalább átértelmezzék. A páholyajtók ily módon — elvben — nyitva álltak a zsidók előtt.

*Elvben.* Ebből nem következik, hogy a gyakorlatban ne fordult volna elő diszkrimináció a zsidókkal szemben. A régi páholytagok elvitathatatlan joga volt, hogy kigolyózzák, elutasítsák a számukra nem vonzó jelöltek. Az angol páholyok némely feljegyzéseiben fellelhetők a diszkrimináció nyomai, az általános kép azonban a zsidók iránti viszonylagos türelem, s nemcsak elvben, hanem a gyakorlatban is.

A keresztény tagok jóakarata és toleranciája nem oldotta meg egy zsidó jelölt valamennyi problémáját. Az alapító nyilatkozat deista megfogalmazása ugyanis nem rekesztette ki a keresztény gyakorlat nyomait a páholyok életéből. A szabadkőművesség néhány semleges szimbólumán kívül, mint amilyen, például, a kör és a háromszög, ott volt a Biblia is, természetesen, beleértve az Újszövetséget, amelyre egy zsidó nem esküdhett fel. Két újszövetségi személyiség különleges szerepet játszott a páholyok életében: Keresztelő Szent János és János evangélista, akiknek nevenapját (június 24 és december 27) szabadkőműves ünnepeknek fogadták el. Egyes zsidók lehet, hogy gondatlanok voltak, mások esetleg találtak valamilyen mentséget lelkiismeretük megnyugtatóására, de voltak lelkiismeretes zsidók a páholyokban, akik ügyeltek arra, hogy a szabadkőműves testvériségen belül is ragaszkodjanak hitvallásuk tanaihoz. Ez utóbbiak érdekében 1756-ban speciális zsidó imádságoskönyveket nyomtattak, amelyekben nem szerepelt semmiféle keresztény elem.<sup>9</sup> Lehet, hogy a zsidóknak külön páholyaik voltak. Ez az imakönyv azonban bevallotta *ad hoc* megoldás volt. Mindazonáltal nem korlátozódott Angliára. Hasonló megoldással találkozunk Hollandiában, Franciaországban, sőt, még Németországban is. 1767-ben egy berlini páholy a tagjai közé fogadott egy zsidót, és megengedte neki, hogy az esküt Mózes öt könyvére tegye le. Az ilyen áthidaló megoldásokat a tizennyolcadik század általános szelleme tette lehetővé, ebben a légkörben a vallási buzgalom alábbhagyott, s a türelem a racionalisták és a felvilágosultak erényévé vált.

A szabadkőművesség látszólag tökéletesen toleráns nyilatkozata ellenére sem tekinthető többnek, mint fél-semleges társadalomnak. Ez még az eredeti angol minta esetében is áll. Némely változatai a forradalom előtti Franciaországban, Németországban és a skandináv országokban határozottan keresztény jelleget öltöttek. A Franciaországban a tizennyolcadik század közepe táján keletkezett úgynevezett skót szertartás a szabadkőművesség kezdeteit a középkori keresztény szerzetesrendekre próbálta visszavezetni, s keresztény elemeket vezetett be a szabadkőművességbe. A zsidókat, hacsak nem

---

<sup>9</sup> Lawrence Dermott, *Ahiman Rezon* (London, 1756).



voltak hajlandók messzemenő engedményeket tenni, automatikusan kirekesztették.

Ily módon csak kevés zsidó csatlakozott a szabadkőművesekhez. Emellett a zsidók felvétele a páholyokba aligha jelenthette a tolerancia eszméjének áttörését, minthogy a szabadkőművesek igyekeztek elkerülni, hogy túlságosan a közönség szeme előtt legyenek. A szabadkőművesség marginális ügy maradt, és nem voltak közvetlen történelmi következményei.

Éppen Moses Mendelssohn berlini körének — amely az 1760/1770-es években alakult ki — nyílt és elfogulatlan magatartása tette nyilvánvalóvá a szabadkőművesség marginális jellegét. A zsidók és keresztények ebben a körben úgy keveredtek, mintha a két társadalmat elválasztó válaszfalak már leomlottak volna. Mivel Mendelssohn példáját, filozófiáját és tanításait ebben a könyvben több alkalommal is tárgyalni fogom, itt csak jól ismert élettörténetét jegyzem le.<sup>10</sup>

Az 1729-ben, Dessauban, egy Tóra-másoló (*szóférfi / szajfer*) fiaként született Moses Mendelssohn kitűnt képességeivel a helyi rabbinnál, David Fränkelnél végzett tanulmányai során. Amikor Fränkel 1743-ban Berlinbe költözött, Mendelssohn követte, s felhasználta az alkalmat, hogy világi ismeretekkel egészítse ki alapos rabbinikus műveltségét. Szerencséjére egy Zamoscból való lengyel zsidó, Israel Levi személyében olyan tanárra talált, aki kiválóan értett a matematikához és a zsidó filozófiához, s akit a zsidó társadalomban a felvilágosodás első támogatói közé kell sorolnunk, mindazzal együtt, ami ebből következik. Mendelssohn, miután a jesivát elhagyta, Berlinben egy zsidó cég könyvelőjeként kereste meg a kenyerét, később pedig mint textilkereskedő. Foglalkozásaiból adódóan az üzleti érintkezés hagyományos keretei között találkozhatott nem zsidókkal. De bensőségebb kapcsolatba az akkori zsidó nyelvhasználatban "világi ismeretek"-nek nevezett tárgyak: a nyelvek (német, francia, angol, latin, később a görög), a matematika és a filozófia legkülönbözőbb ágai iránti érdeklődése révén került velük. A hagyomány szerint Gotthold Ephraim Lessinggel Mendelssohn a sakkasztal mellett találkozott. Életük végéig

---

<sup>10</sup> Moses Mendelssohn standard életrajza még mindig: Meier Kayserling [egykori pesti, Dohány utcai főrabbi], *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke* (Leipzig, 1862) című könyve, lásd pp. 8-14. Újabban Herrmann Meyer adott közre egy teljes bibliográfiát: *Moses Mendelssohn Bibliographie. Mit einigen Ergänzungen zur Geistesgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts* (Berlin: W. de Gruyter, 1965). Moses Mendelssohn gyermekkoráról lásd Alexander Altman tanulmányát: "Moses Mendelssohns Kindheit in Dessau", *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 10 (1967), pp. 237-275. Időközben megjelent Altman nagy életrajzi műve is: *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Alabama: The University of Alabama Press, 1973).

tartó barátságuk azonban közös filozófiai vizsgálódásaikra és irodalmi működésükre épült. Mendelssohn ugyanis túlszárnyalta a többi zsidó fiataalt, akik hasonló tárgyakat tanulmányoztak. Nemcsak elsajátította az európai kultúrának — főként, természetesen, az európai kultúra német változatának — az elemeit, hanem alkotóvá vált maga is.

Mendelssohn első publikációjának *Philosophische Gespräche* ("Filozófiai beszélgetések", 1755) volt a címe; ezt hasonló természetű esszék követték. Európai hírneve *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen* ("Phaidon vagy három párbeszéd a lélek halhatatlanságáról", 1767) című művén alapult, ebben megkísérelte a bizonyítását a címben jelzett tételnek, amely tételt a racionalista filozófusok szkepszise alaposan megtépázott. Az európai társadalom nemigen engedhette meg, hogy feladja a lélek halhatatlanságának mindenki által az erkölcsiség épületének támpilléreként számontartott tanát. Mendelssohn egy korszerű problémára adott, jól időzített válaszával bizonyította, hogy együtt él a társadalommal. Ezen túlmenően is, a *Phädon* irodalmi kompozíciója jelzi Mendelssohnnak a kizárólagosan zsidó közegekből az európai társadalomba vezető intellektuális útját. Barátjához, Naphtali Herz Wesselyhez írott héber nyelvű levelének tanúsága szerint eredetileg egy héber nyelvű értekezésben akart a lélek halhatatlanságának problémájával foglalkozni, ezt az értekezést a zsidó forrásokból összeállított gyűjteményre alapozta volna. Ha ez a terv megvalósul, a héber könyv Mendelssohn egy korábbi kísérletének folytatása lett volna, korábban ugyanis egy 1755 körül indított folyóiratban próbált a héberül olvasó zsidó közönséghez szólni.<sup>11</sup> Ezzel a kiadvánnyal kétségkívül az volt a szándéka, hogy zsidó kortársaival megismertesse a felvilágosodás eszméit. Ez a korai kísérlet abbamaradt, valószínűleg a visszhang hiánya miatt. Mendelssohnnak az a megjegyzése, hogy eredetileg héberül akarta megírni a *Phädon*-t, rávilágít arra, hogy még nem adta fel eredeti szándékát, hogy a zsidó közönséghez beszéljen. Nem tudjuk, hogy végül milyen érvek alapján ejtette el ezt a szándékot, de az eredményt világosan megfogalmazza az említett levélben. "A nyelv megváltozásával megváltozott a tárgy."<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ez a sokat vitatott *Koheleth Musar*. Lásd Jacob Toury cikkét: "On the Authorship of «Koheleth Mussar»" (héberül), *Kiryat Sepher*, 43 (1968), pp. 279-284. Lásd még uő, "Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland", *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 10 (1967), pp. 93-110. Hermann M. Z. Meyer, "Kohelet Mussar: Berichtigungen, Ergänzungen, Meinungen", *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 11 (1968), pp. 48-60.

<sup>12</sup> Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (Berlin: Akademie-Verlag, 1929-1932), XVI, p. 119. Mendelssohn végül jobbnak látta, hogy tézisét a kinyilatkoztatást figyelmen kívül hagyó racionális érvekre alapozza. Ez azonban nem változtat azon a tényen,



Ahelyett, hogy zsidó kontextusában vizsgálta volna a problémát, egy görög dialógus mintáját követte, ami pedig a tartalmat illeti, ha inspirálták is egyáltalán a problémával kapcsolatos zsidó források, sikerült ezeket teljes titokban tartania. Ugyanis végül a lélek halhatatlansága mellett felhozott érveket a Leibniz—Wolff-i filozófia szellemében terjesztette elő. Ha más forrásokból nem derülne ki egyértelműen, hogy a szerző tökéletesen otthonos egy másik kulturális hagyományban is, a *Phädon* alaposabb elolvasása nyomán erre egyáltalán nem lehetett volna következtetni. Talán fölösleges is arra utalnunk, hogy az átváltás egy másik kulturális tradícióra szükségképpen más társadalmi célok kitűzésével járt együtt. Mendelssohn a zsidó olvasó helyett a német és az európai közönséghez szólt. Nem csupán intellektuálisan, de társadalmilag is átlépte a zsidó közösség határait, és részévé vált a nem zsidó közegnek is.

A filozófus otthona mindig mágnesként vonzotta korának értelmiségijeit. Amikor híres emberré vált, háza sokak számára úticél lett, s gyakran a vele való találkozás volt a látogatók berlini tartózkodásának egyik fő vonzereje. Mendelssohn részt vett tudós társaságok tevékenységében is. Ezekben előadásokat tartottak és előre kitűzött témákat vitattak meg.<sup>13</sup> Minthogy Berlinben nem volt egyetem, a társaságok szolgáltak a tudósok és művelt emberek számára a társadalmi élet központjául. Ha valakit befogadtak e társaságok valamelyikébe, ez annak elismerését jelentette, hogy az illető tagja a város, sőt, talán az ország szellemi elitjének.

Vitathatatlan, hogy nem Mendelssohn volt az első zsidó, s nem is az egyetlen, aki elérte ezt a státust Berlinben. Barátja, Aron Gumperz, egy gazdag berlini zsidó fia, megelőzte őt.<sup>14</sup> Gumperz a szokásos zsidó nevelésben részesült, s ezt aztán filozófiai, matematikai és irodalmi ismeretekkel egészítette ki. Ő segített Mendelssohnnak, hogy az végigjárja az önképzés ugyanezen útját. Gumperz felvilágosult keresztény tudósok házáat látogatta, és tagja lett egy kávéházi társaságnak is. Mendelssohn követte Gumperzt ezekre a helyekre, és messze felülmúlta őt e társaságok szellemi vállalkozásaihoz való aktív intellektuális hozzájárulásával. Mendelssohn példája követőkre talált. Legismertebb követői között volt egy orvos is, Dr. Marcus Herz, aki az elsők közt értette meg az új, kantiánus filozófiát. Herz nagyrészt keresztény hallgatóság előtt tartott előadásokat filozófiai és tudományos

---

hogy ennek következtében arra kényszerült, hogy egészen más közönségnek írjon.

<sup>13</sup> Kayserling, *Moses Mendelssohn*, p. 70.

<sup>14</sup> David Kaufman — Max Freudenthal, *Die Familie Gomperz* (Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1917), pp. 167-189.

problémákról.<sup>15</sup> Egy másik jeles filozófus, önálló gondolkodó és bohém keveréke, eredetileg litvániai talmudista, Salomon Maimon volt.<sup>16</sup> Maimon feltűnést keltett Berlinben, Breslauban (Boroszló/ Wroclaw, ma: Lengyelország) és más városokban, ahol filozófiai érdeklődésű emberekkel került érintkezésbe. Mindamellett, más, tudományos teljesítményükkel talán kevésbé kitűnő zsidók szintén bejutottak az intellektuális elit körébe.

Ez a társadalmi engedékenység az 1770/1780-as évek nemzedékének műve volt. Csak azzal vált lehetővé, hogy kialakult az érdeklődés a vallási irányultságú hagyomány korlátain túllépő szellemi problémák, erkölcsi és társadalmi értékek iránt. A zsidók számára csupán akkor nyílt meg az út a társadalomba, amikor a társadalom kiszabadította magát azokból a hagyományos kötelékekből, amelyek szorosan kötötték a lényegében keresztény jellegű vallási fogalmakhoz. Még így is kétséges, hogy akár ez a csoport is nevezhető-e többnek, mint fél-semleges társadalom. Tulajdonképpen nem volt teljes még Mendelssohn integrációja sem a nem zsidó társadalomba. Ezt bizonyítja, hogy a szabadkőművesek mint zsidót kirekesztették. Miközben keresztény barátai, Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Nicolai, Christian Wilhelm von Dohm és mások szabadkőművesek voltak, sőt, néhányuk vezető szerepet játszott a mozgalomban, s nagy reményeket fűztek annak megújító szellemi erejéhez, Mendelssohn nem pályázhatott a tagságra az egyik páholyban. Barátjának, Lessingnek a szabadkőművesek hatásával kapcsolatos vérmes reményeit fenntartással fogadta.<sup>17</sup> Mendelssohn nem ismerhette el a szabadkőművesek igényét a kizárólagos szellemi tökélyre, mivel ennek megízleléséből ő mint zsidó ki volt rekesztve.

Mindenesetre, Mendelssohn kimaradt néhány olyan társaságból, amelynek bizonyosan tagja lett volna, ha történetesen nem zsidó. Egy svájci író, név szerint Isaak Iselin, már 1762-ben kérte, hogy csatlakozzék egy hazafias társasághoz, amelynek célja a politikai és társadalmi reformok megvitatása volt. Mendelssohn alkalmatlannak minősítette magát erre, s éppen zsidó volta miatt. "Tudja, hogy milyen kevésbé részesültek hitsorsosaim az ország szabadságjogaiból (*Landesfreyheiten*). Az a polgári elnyomás, amelyre a túlságosan mélyen gyökerező előítélet kárhoztatott bennünket, holt súlyként húzza le a szellem szárnyát, s lehetetlenné teszi, hogy valaha is oly magasban

---

<sup>15</sup> Julius Fürst, Hrsg., *Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Erinnerungen* (Berlin, 1858), pp. 93-101.

<sup>16</sup> Salomon Maimon, *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und hrsg. von K. P. Moritz in zwei Theilen* (Berlin, 1792/93). Újra kiadta: Jacob Fromer (München, 1911).

<sup>17</sup> Lásd Katz, *Jews and Freemasons*, pp. 24-25.



próbáljon szárnyalni, mint azok, akik szabadon születtek.”<sup>18</sup> Nem a túlzott szerénység mondatta ezt vele, hanem a rezignáció a zsidó sors miatt, annak a zsidónak a rezignációja, aki — miközben elvont problémákról elmélkedik — ki van rekesztve abból, hogy gyakorlati javaslatokat tegyen a társadalmi és politikai problémák megoldására. Egy másik alkalommal a kirekesztés annak az alacsony státusnak volt a közvetlen következménye, amely státust a zsidók a legmagasabb állami hatóságok értékrendjében betöltötték. A Berlieni Tudományos Akadémia 1771-ben tagjává választotta Mendelssohnt. A választást jóvá kellett hagynia a porosz királynak, a felvilágosult II. (Nagy) Frigyes azonban megtagadta a jóváhagyást, és amikor az Akadémia másodszor is próbálkozott, a király változatlanul kitarzott korábbi álláspontja mellett.<sup>19</sup>

A Mendelssohn és csoportja által elért integráció korlátozott voltát mi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy a keresztény gondolkodás nem feltételezte, hogy ezek a felvilágosult zsidók továbbra is zsidók maradnak. Néhány megfigyelő úgy érezte, hogy a zsidók aktív részvétele a nem zsidó közegben egy lépés a kereszténység felé. Jóllehet a legtöbb keresztény könnyen össze tudta békíteni keresztény elkötelezettségét részvételével a felvilágosodás vállalkozásaiban, azt már nem tudták elképzelni, hogy egy zsidó is találhat hasonló megoldást a maga számára. Ezért azt várták, hogy a felvilágosult zsidó úgy fogja elfogadni a természetes következményeit a hagyományos zsidó életmódtól való elszakadásának, hogy csatlakozik a keresztény egyházakhoz. Mendelssohn keresztény tisztelőinek egy része csendben reménykedett a mester áttérésében; mások bizalmasan unszolták, hogy hozza meg ezt a döntést. Végül Johann Caspar Lavater, a felvilágosult kereszténység egyik jelentős képviselője nyilvánosan vetette fel a kérdést, és felkérte Mendelssohnt, hogy tisztázza álláspontját. Lavater Mendelssohnak dedikált egy a kereszténység igazságát bizonyító — franciából fordított — könyvet, s azt kívánta, hogy Mendelssohn vagy cáfolja meg az érvelést, vagy pedig ismerje el érvényességét és fogadja el maga is a kereszténységet.<sup>20</sup>

Mendelssohn nem fogadta el ezt a kihívást. Ünnepelesen megerősítette, hogy őszintén meg van győződve a judaizmus igazságáról, s kitért az elől, hogy taglalja a kereszténység elleni kifogásainak lényegét. Ehelyett leckét adott ellenfeleinek vallási türelemből. Azt kérte, hogy ne zaklassák őt mint zsidót, ahogyan ő maga is köteles békén hagyni a

---

<sup>18</sup> Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, XI, pp. 338, 494.

<sup>19</sup> Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 229-233.

<sup>20</sup> I. m., pp. 184-190. Simon Rawidowitz, "Zum Lavater — Mendelssohn-Streit", in: Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, VII, pp. XI-LV.

keresztényeket.<sup>21</sup> A tolerancia erényének fenntartását Mendelssohn állítása szerint nemcsak az értelem és a felvilágosultság követelményei diktálják, de ez tökéletes összhangban van a judaizmus tanaival is. A judaizmus a tolerancia tekintetében magasabb szinten áll — így Mendelssohn —, mint a kereszténység, mely utóbbi híveinek térítő buzgalmát ő maga is megtapasztalta.<sup>22</sup>

A kereszténység és a judaizmus közti ellentétekkel kapcsolatos tartózkodás nem engedmény volt Mendelssohn részéről: félelem diktálta, a még mindig elnyomott kisebbség egy tagjának félelme a többség vallási tanainak vitatásától. Mendelssohn körülmények között kérelmezte az egyházi hatóságnál, a konzisztóriumnál, hogy írhasson a témáról. Az engedélyt megadták, de jelezték, hogy neki magának kell ügyelnie a határokra. Zsidó oldalon szintén többen aggodalmaskodtak, félték a kereszténység zsidó bírálatainak következményeitől.<sup>23</sup> Így aztán Mendelssohn a válaszában az önmérsékletet választotta, s ahelyett, hogy tárgyalta volna a különbségeket, megindokolta, miért nem beszél róluk. E tekintetben magatartása megfelelt a felvilágosodás szellemének.

Lavater Mendelssohnnek címzett nyilvános felszólítását többnyire tapintatlan gesztusnak tekintették; a nagyközönség még inkább helytelenítette egy bizonyos Balthasar Kölbele irodalmi kötekedését, aki személyeskedő és zsidó-ellenes rágalmozó megjegyzésekkel fűszerezte Mendelssohnhoz intézett felhívását az áttérésre. A szélesebb látókörű keresztények, akik úgy érezték, hogy senkit sem lehet nyilvánosan a meggyőződésesei felől faggatni, Mendelssohnval rokonszenveztek. Ez azonban nem jelentette azt, hogy e keresztények egy része ne várt volna spontán döntést a részéről.<sup>24</sup> A felvilágosultak szellemi és társadalmi életében részt vevő zsidó, aki mégis kitart zsidó hitvallása mellett, túlságosan új jelenség volt ahhoz, hogy magától értetődőnek tudták volna tekinteni. A Lavater-ügy később megismétlődött, ismét nyilvánosan szólították fel Mendelssohnt az áttérésre. Ez életének utolsó szakaszában, 1782-ben történt, amikor feltűntek a zsidó helyzet megváltozásának első jelei, és maga Mendelssohn is hinni kezdett az integráció lehetőségében.

---

<sup>21</sup> Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 190-198. Rawidowitz, "Zum Lavater—Mendelssohn-Streit".

<sup>22</sup> Lásd Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 170-177.

<sup>23</sup> Lásd Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, XVI, 148-149; Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 192, 493.

<sup>24</sup> Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 201-216; Rawidowitz, "Zum Lavater—Mendelssohn-Streit", in: Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, VII, pp. LXXIII-LXXVII; (Friedrich Wilhelm von Schütz), *Leben und Meinungen Moses Mendelssohns. Nebst dem Geiste seiner Schriften in einer kurzen Abrisse dargestellt* (Hamburg, 1787), p. 175.



A felszólítást egy *Das Forschen nach Licht und Recht* című névtelen röpirat tartalmazta.<sup>25</sup> A pamflet szerzőjét körülvevő rejtélyességet a mai napig sem sikerült eloszlatni. A jelek szerint a szó technikai értelmében véve valódi szerző egy bizonyos August Friedrich Cranz, pamfletíró és alkalmi irodalmi néger lehetett. Cranz ebben a minőségében a felvilágosult zsidókat szolgálta Berlinben a konzervatívok és a rabbik elleni harcukban. A fent említett röpiratban a csoport vezetője ellen fordult, s jó oka volt eltitkolni a szerzőségét. Ezért aztán a munkát egy bécsi szerző művének tüntette fel, az "S..." kezdőbetűvel szignálta, arra akarván célozni, hogy a szöveg Joseph von Sonnenfelstől származik. A zsidó származású Sonnenfels a politikatudomány professzora volt, udvari tanácsos, aki nagy társadalmi és szellemi megbecsülésnek örvendett. Mendelssohn, aki először hitelt adott a híresztelésnek, kötelességének érezte, hogy válaszoljon a tiszteletreméltó Sonnenfelsnek: ő volt a türelmi rendelet egyik előkészítője.

Az álnevet használó szerző szerint Mendelssohn a zsidó státus lehetséges reformjáról értekezve megemlítette, hogy a zsidó közösség kényszerítő ereje, amellyel tagjainak vallási viselkedése fölött öröködik, anomália, és mint ilyen, eltörrendő. Mivel a szerző valamelyest ismerte a zsidó forrásokat, azt állította, hogy Mendelssohn ezzel a kijelentésével elismerte: érvénytelen a zsidó hagyomány egy lényeges eleme, éppen az, ami a zsidó jog érvényesülését lehetővé teszi. A zsidó hagyomány illetén részleges feladásának — a szerző szerint — a hagyomány teljes elutasításához kell vezetnie, mégpedig a kereszténység javára.

Erre a kihívásra válaszolva írta meg Mendelssohn *Jerusalem* című könyvét: a leginkább átfogó munkáját az állam és a vallás kapcsolatáról, a judaizmus sajátos dogmatikai tartalmáról és a judaizmus helyéről a modern világban. A munka részleteit később vizsgáljuk meg. Itt csupán általános jelentőségével foglalkozunk ennek az ügynek, amely önmagában is jelzi, milyen kényes helyzetben voltak a felvilágosult zsidók, akiknek a hagyományos életviteltől és gondolkodásmódtól való elhajlását könnyen értelmezték úgy, mint átmeneti állomást a kereszténység felé vezető úton.

Nem Mendelssohn volt az egyetlen zsidó, aki az önjelölt misszionáriusok zaklatásának volt kitéve. Ugyanez történt Ephraim Kuh-val, az első jelentősebb német zsidó költővel is, aki Mendelssohnnak nagy csodájója volt. Kuh az 1763 és 1768 közötti éveket Berlinben töltötte, és

---

<sup>25</sup> *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Menasseh ben Israel* (Berlin, 1782). Lásd Jacob Katz, "To Whom Was Mendelssohn Replying in «Jerusalem»?" (héberül), *Zion*, 29 (1964), pp. 112-132; továbbá: *Zion*, 36 (1970/71), pp. 116-117; angolul a *Scripta Hierosolymitana* hasábjain: "To Whom Did Mendelssohn Reply in His «Jerusalem»?", 23 (1975), pp. 214-243, s ott kül. az Appendixben.

sűrűn látogatta Mendelssohn házát. Majd utóbb három évre Hollandiába, Franciaországba, Svájcba és Dél-Németországba utazott. Visszatérve szülővárosába, Breslauba, nézeteltérése támadt a zsidó közösség hagyományörző tagjaival. Keresztény ismerősei úgy vélték, ez annak a jele, hogy megérett a kereszténység felvételére. Egy buzgó egyházi férfiú nyilvánosan felszólította, hogy tegye meg a döntő lépést. A nagyon érzékeny és némiképpen kiegyensúlyozatlan Kuh mélyen megbántódott. Letérését a hagyományos zsidó élet megszokott útjairól — tévesen — úgy értelmezték, mint a kereszténységhez való közeledést, ahogyan ez Mendelssohn esetében is történt.<sup>26</sup>

Abból, hogy a felvilágosodás behatolt a zsidó körökbe, a legkevésbé sem következett, hogy a felvilágosult zsidókat befogadták a nem zsidó társadalomba. A befogadás helyett kialakult a felvilágosult társadalomnak egy sajátos zsidó változata, amely érintkezett valamelyest a megfelelő nem zsidó világgal, de a maga egészében mégis társadalmilag különálló maradt, és sajátos társadalmi küldetés hordozójának is tekintette magát — nevezetesen, úgy érezte: feladata, hogy terjessze a felvilágosodást a zsidó községekben. A felvilágosult zsidók tehát két terepen is tevékenykedtek: mint írók, nevelők, reformerek a saját hittestvéreikhez fordultak, s ezzel egyidejűleg foglalkoztak a felvilágosodás számukra és nem zsidó megfelelőik számára közös kultúrájával is, mégpedig, amennyiben lehetett, a nem zsidókkal egy társaságban. A közös társaság tehát valóban megvolt, de az nemigen állítható, hogy közel jutott volna a semleges társadalomnak ahhoz az elvont modelljéhez, amelyet a felvilágosodás kezdeményezői elképzáltak. Legfeljebb annyit mondhatunk, hogy a fél-semleges társadalom fokára jutott el.<sup>27</sup>

Nem csoda, hogy némelyek a zsidó és nem zsidó társadalom kezdődő bomlásával szembekerülve előnyösebbnek vélték valamifajta szövetséget létrehozni a gyökértelenek között mindkét oldalon a két vallás szimbólumainak és tanainak egybeolvasztása révén. Ezt kísérelte meg az Ázsiai Testvérek Rendje (*Orden der asiatischen Brüder*), a

---

<sup>26</sup> Meier Kayserling, *Der Dichter Ephraim Kuh: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur* (Berlin, 1864), kül. pp. 15-19.

<sup>27</sup> Doktori disszertációmban a "die neutralisierte Gesellschaftsform" kifejezést használtam; lásd Jacob Katz, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie* (Frankfurt a.M.: D. Droller, 1935; új lenyomat in: Jacob Katz, *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History* (Westmead: Gregg International, 1972), pp. 195-276; és in: Jacob Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982). Jelenleg megfelelőbb kifejezésnek tartom azt, hogy "fél-semleges (*semi-neutral / halbneutral*) társadalom".



szabadkőművesség sajtósága utánzata vagy inkább torzképe, amelyet azonban a szabadkőművesek sohasem ismertek el a saját szervezetükhöz hasonlóknak. A Rendet 1781 és 1783 között alapították Bécsben, és kiágazott Prágába, Berlinbe, Hamburgba és más német városokba is. Az alapítók elszegényedett arisztokraták, ál-spiritualisták voltak, akadt köztük néhány zsidó tradíciókkal áthatott, a kabbala iránti szeretetben nevelt zsidó is — ezek egyike kikeresztelkedett. Az ideológiai alapok ennek megfelelően keresztény és zsidó, főképpen kabbalisztikus elemek keverékéből álltak. A ritusokban és szertartásokban alkalmazott szimbólumokat a két vallás hagyományaiból válogatták össze. Keresztények és zsidók itt egyaránt találkozhattak olyasmivel, ami már ismerős volt számukra, s megbékélhettek azzal is, amiről mindig azt gondolták, hogy egy idegen vallás részét képezi. A Rend, érdekes módon, meglehetősen sok keresztényt vonzott — néhányan ezek közül a társadalom felsőbb rétegeihez tartoztak —, és a felvilágosult gazdag zsidók egy része is csatlakozott hozzá. Itt végre olyan társaságot találtak, amely határozottan kinyilvánította, hogy fel akarja adni azt az elzárkózást, amely a két — egymás iránt ellenséges — vallást elválasztó szakadék miatt alakult ki.<sup>28</sup>

Az abszolút tolerancia azonban még ebben a különleges egyesületben sem lehetett tartós. Az osztrák hatóságok gyanakodni kezdtek a titkos társaságokra, s a Rendnek át kellett tennie a székhelyét Schleswigbe, ahol Karl von Hessen örgróf személyében pártfogót találtak maguknak. Az örgróf lelkesedett a titkos tanokért, beleértve a kabbalát, de úgy gondolta, hogy ezekben a tanokban megtalálja a keresztény igazság igazolását is. A Rend más tagjai szintén hasonló módon gondolkodtak. Ugyanakkor a rend zsidók iránt meghirdetett toleranciáját megtámadták a tulajdonképpen szabadkőművesek, akik nem tartották magukat eredeti alapítóik elveihez. Az Ázsiai Testvérek Rendjének vezetői meghátráltak, és a Rend zsidó tagjai diszkrimináció áldozatai lettek. A testvériség nem tartott tovább, mint egy évtized. A Rend 1792-ben feloszlott.<sup>29</sup> Az *ancien régime* végnapjainak terméke volt, egy olyan koré, amelyben a dekadencia és a társadalmi széthullás lehetővé tette az újjal való kísérleteket és a hagyományok mindenféle kombinációját.

Bizonyos értelemben ugyanennek a légkörnek köszönhető, hogy megalakultak a híres zsidó nők, Henriette Herz és Rachel Varnhagen irodalmi szalonjai Berlinben, illetve Fanny von Arnsteiné Bécsben.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> A részletet illetőleg lásd Katz, *Jews and Freemasons*, III. fejezet, kül. pp. 26-37.

<sup>29</sup> I. m., pp. 37-53.

<sup>30</sup> Ezekről a szalonokról sokat írtak. Lásd Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 102-114; Baron, *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress*, pp. 117-145; Hilde Spiel, *Fanny von Arnstein oder Die*

Ezek az otthonok hamarosan kiválóságok, írók, intellektüelek, hivatalnokok és államférfiak találkozóhelyévé váltak. A berlini szalonok vendégei közé tartoztak a híres Humboldt fivérek, a humanista és államférfi Wilhelm, s a filozófus és tudós Alexander, valamint a teológus Friedrich Schleiermacher is. Bécsben a társadalmi reformer Joseph von Sonnenfels és Theodor Körner találkozott néhány jelentéktlenebb személyiséggel, akik azon az alapon tartottak igényt a bebocsáttatásra, hogy hozzá tudtak járulni a társadalmi könnyedség és a szórakoztatás légköréhez. A szalonok, ha nem is a háziasszonyok, de a látogatók számára csupán alkalmi, mellékes jelentőségű kalandot jelentettek, olyasmit, ami fölött nyugodtan szemet hunyhat bárki, aki különben talán gondosabban válogatja meg a társadalmi kapcsolatait. Mint maga Henriette Herz megfigyelte: "Az arisztokrácia túlságosan távol áll a zsidóktól a civil társadalomban ahhoz, hogysem egyenrangúnak látsszék velük, még ha történetesen közéjük keveredik is."<sup>31</sup> A zsidó szalonokat tehát nagyon sok olyan ember látogatta, akinek mindamelllett fenntartásai voltak a zsidóknak az államban és a társadalomba való integrálódásával szemben.

Bár a zsidók beilleszkedése a nem zsidó társadalomba tökéletlen maradt még azokban a körökben is, ahol valóban nagy változások mentek végbe, az integráció történelmi jelentősége mégis vitathatatlan. A kortársak szemében a zsidók és nem zsidók közötti korlátok részleges megszűnése nagy társadalmi forradalomnak számított. Úgy látszott, mintha megszűnt volna az elkülönülés zsidók és nem zsidók között. Ez a benyomás hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom minden részében reményeket tápláljanak a rövidesen bekövetkező változások iránt. Ezeknek a reményeknek a részleteit mint egyfajta társadalmi utópiát fogalmazták meg, amely utópikus elképzelés szerint a nem túl távoli jövőben tökéletesen új viszony lesz majd a zsidók és a keresztények között.

---

*Emanzipation: Ein Frauenleben an der Zeitenwende, 1758-1818* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1962).

<sup>31</sup> Julius Fürst, *Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Erinnerungen* (Berlin, 1858), p. 130.



## V A jövő képe

A kölcsönhatás társadalmi valóság és a társadalmi gondolkodás változása között túlságosan bonyolult ahhoz, hogy az ok—okozat sorrendiségét kereső történész könnyedén kiismerhesse magát benne. Időnként azonban az egyik vagy a másik területen úgy felgyorsul a fejlődés, hogy messze maga mögött hagyja a másik területen végbemenő eseményeket. A tizennyolcadik század utolsó harmadában Németország bizonyos helyein kialakult fél-semleges társadalomról fentebb adott leírásunk a társadalmi valóság szférájában zajló változással foglalkozott. Ez az elmozdulás természetszerűen feltételezi, párhuzamosan, az eszmék változását jelző magatartás megváltozását. Másfelől, a felvilágosult emberek körében olyan eszmék alakultak ki, amelyek messze túlhaladták a valóságban addig lezajlott változásokat. Ez a változás ugyanis a valóságban nagyrészt a társadalmi szférát érintette, más területek, például, a polgári státus vagy a foglalkozási megoszlás, de akár a zsidó társadalom hagyományos intézményei is, teljesen vagy csaknem teljesen érintetlenül maradtak. E téren a zsidó és nem zsidó felvilágosult gondolkodók egyaránt olyan elképzeléseket alakítottak ki, amelyek túlmentek a valóságon. Olyan jövőképet vázoltak fel, amely mindenben, ami a zsidókat érintette, gyökeresen különbözött a korábban fennálló helyzettől.

Azt mondhatjuk, hogy 1789-ben, a francia forradalom évében, amikor a társadalmi gondolkodás erős ösztönzést kapott a társadalmi cselekvéstől, egy átfogó program már kidolgozásra került a maga teljességében. A legjelentősebb személyiségek azok között, akik az új javaslatokat előterjesztették, nem zsidó oldalról Christian Wilhelm von Dohm,<sup>1</sup> zsidó oldalról pedig Moses Mendelssohn<sup>2</sup> és Naphtali Herz

---

<sup>1</sup> Christian Wilhelm von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I-II (Berlin, 1781-1783). Dohm írásainak első kötetét kibővítették és újra kiadták a másodikkal együtt. Dohmról lásd W. Gronau, *Christian Wilhelm von Dohm nach seinem Willen und Handeln: Ein biographischer Versuch* (Lemgo, 1824), és Ilsegrit Dambacher, *Christian Wilhelm von Dohm: Ein Beitrag zur Geschichte des preussischen aufgeklärten Beamtentums und seinen Reformbestrebungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts* (Diss., München, 1957).

<sup>2</sup> Mendelssohn hozzájárulását a zsidó jövőről szóló programhoz Menasseh ben Israel *Vindiciae Judaeorum* című könyvéhez írt előszava tartalmazza; a könyvet az ő kezdeményezésére fordították le, s lehet, hogy a fordítást ő maga készítette (lásd Alexander Altmann, "A New Evaluation of Moses Mendelssohn's *Jerusalem in the Light of*

Wessely<sup>3</sup> voltak. A vitákban — különösen nem zsidó oldalról — részt vettek mások is, egyetértésükkel vagy eltérő véleményükkel járulva hozzá a javaslatokhoz. Előterjesztéseiket áttekintve, nem az egyes szerzők műveit, hanem a bennünket érdeklő különböző területekkel kapcsolatos elgondolásokat vizsgáljuk meg.

A zsidó ügy támogatói számára nyilvánvaló volt, hogy a zsidók sorsában csak akkor lehet gyökeres változást elérni, ha elfogadják őket az adott ország állampolgáráként. Ilyen értelemben tett már javaslatot egy zsidó szerző, aki 1753-ban azzal érvelt, hogy a zsidók honosítása jótékony hatást gyakorolna az ország gazdaságára.<sup>4</sup>

Ez az elgondolás humanitárius vagy kegyes keresztény motivumokkal erősítve az 1770-es években alkalmilag újra felbukkant. Bár időnként a "honosítás" (*naturalization*) szót használták, ennek a szónak az értelmezési köre más volt, mint ami az eredeti, angol szövegösszefüggésben hozzá tartozott. A javaslat ugyanis nem idegen zsidók betelepülésével foglalkozott (mint ahogyan Angliában történt), hanem azokkal a zsidókkal, akik az illető országban éltek, csak éppen idegeneknek tekintették őket. Az új javaslatok legalábbis e tekintetben friss megközelítést jelentettek. Ettől az időtől kezdve ugyanis a zsidókérdés nem korlátozódott pusztán a zsidók bebocsátására, hanem kiterjedt arra is, hogy állampolgároknak tekintsék-e őket. Az állampolgárság kérdése a bebocsátatás kérdésével kezdődött. Mivel azonban (az állampolgársággal kapcsolatos) befogadási javaslatok szórványosan jelentkeztek, és nem voltak részei egy átfogóbb, a zsidóknak az államban és a társadalomban játszott szerepére vonatkozó koncepciónak, nem jártak semmi komolyabb következménnyel.<sup>5</sup>

---

Bibliographical Data" (héberül), *Zion*, 33 (1968), p. 49, 15. jegyz.; a könyv 1782-ben jelent meg. Az előszó megtalálható Mendelssohn összegyűjtött műveinek III. kötetében: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, 179-202. 1783-ban publikált főműve, a *Jerusalem* szintén megjelent a *Gesammelte Schriften* III. kötetében, pp. 257-362. A *Jerusalem* angol fordítását Alfred Jospe készítette: *«Jerusalem», and Other Jewish Writings by Moses Mendelssohn* (New York: Schocken Books, 1969).

<sup>3</sup>Wessely írt egy héber nyelvű röpiratot: *Dibre shalom ve-emeth* (Berlin, 1782). Német fordítása: *Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesammte jüdische Nation* (Berlin, 1782).

<sup>4</sup>Lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 10-11, és fent, III. fejezet, 35. jegyz.

<sup>5</sup>Lásd *An die jüdische Nation*, Brief 1, 2 (Frankfurt & Leipzig, 1776-1777); Wilhelm Ludwig Wekhrin, "Über das Project, die Juden in Deutschland zu naturalisieren", *Chronologen* (1779), I, pp. 76-87. Egy évvel később a *Versuch über die Frage: ob die Juden zu einer reichsschlussmässigen Toleranz unter gewissen Bedingungen gelangen könnten* (Regensburg, 1780) című névtelen röpirat már csak a bebocsátás



Christian Wilhelm von Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* című művének nagy érdeme éppen az volt, hogy a zsidók befogadását az ehhez szükséges feltételek és a lehetséges hatások figyelembevételével tárgyalta, méghozzá nemcsak a zsidók, hanem a befogadó állam és társadalom szempontjából is.

Dohm javaslatai a korábbi javaslatokhoz hasonlóan az országban már letelepedett zsidókkal foglalkoztak. Nyíltan kimondta, hogy ha külföldiekről van szó, a nem zsidókat előnyben kell részesíteni a zsidókkal szemben. Azoknak a zsidóknak viszont, akiket már bebocsátottak, meg kell adni a polgári jogok teljességét, és ennek fejében kötelezni kell őket arra, hogy teljesítsék a polgárookra háruló kötelezettségeket is. Legalábbis ez lett volna a végső eredménye azon elv érvényesítésének, hogy a vallás és a származás nem játszhat szerepet a közösség érdekeit szolgáló kötelezettségek és jogok elosztásában. Dohm azonban a közvetlen jövőben még korlátozni kívánta a zsidó jogokat. Az állami hivatalok betöltésekor az ország eredeti lakóinak előnyben kell részesülniük az újonnan bebocsátottakkal szemben.<sup>6</sup> Ebben, valamint a külföldi zsidókkal szembeni előítéletében megmutatkozik, hogy gondolatai két különböző szinten mozogtak. Az elméleti elvárások szintjén olyan államot képzelt el, amely el van választva az egyháztól, s megszabadult a rendek és a velük járó sajátos privilégiumok terhéől is. A szabad állampolgárok lojalitására alapozott államban a zsidók, akik majd megszabadulnak a sajátos hagyományaikhoz és intézményeikhez való hűségüktől, ugyancsak megkaphatják az állampolgársággal járó előnyök teljességét. Az adott időszakra vonatkozóan azonban Dohm számításba vette a meglévő rendek előjogait, és mint később majd látni fogjuk, a zsidók kötődését bizonyos intézményeikhez.<sup>7</sup> Minthogy maga is a jogokkal és kötelezésekkel bíró rendek szigorú megosztottságára alapozott porosz állam hivatalnoka volt, nem kívánt felforgatónak vagy forradalmárnak látszani. Azt állította, hogy a zsidók reformja (*Judenreform*) akkor valósítható meg teljes egészében, ha a kiváltságos osztályok az értelem és a felvilágosodás hatására önként elállnak attól, hogy bármilyen külön előnyre formáljanak igényt.

Mendelssohn csak gondolkodásának elvontabb szintjén követte Dohmot. Feladta korábbi álláspontját, melynek alapján mint zsidó belenyugodott az elnyomottak sorsába; amikor az 1780-as évek elején feltűntek a küszöbön álló változások jelei, korábbi passzivitásával

---

kérdésével foglalkozik. Lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 10-12.

<sup>6</sup>Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 126-128; II, pp. 168-171.

<sup>7</sup>Lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 12-13; Dambacher, "Christian Wilhelm von Dohm", pp. 72-84.

ellentétben a zsidó elvárások szókimondó tolmácsolója lett.<sup>8</sup> Minthogy több köze volt a filozófiához, mint Dohmnak, és hivatali kapcsolatok sem gátolták, nyíltan kiállt az állam és az egyház elválasztása mellett.<sup>9</sup> A zsidók egyenrangú polgárként való befogadása természetes módon következett ebből az elvből. Mendelssohn racionális és jól körülhatárolt érvekkel igazolta az állam és az egyház elválasztását. Mivel az állam és az egyház befolyási szférái eltérőek — az államé a cselekvés, a vallásé a *Gesinnung*: a meggyőződés és a szándék —, elválasztásuk természetes is, lehetséges is. Valójában — folytatja Mendelssohn — az állam és a vallás összekapcsolása mind a keresztény, mind a zsidó történelemben merénylet az értelem ellen, és amilyen gyorsan csak lehet, véget kell vetni neki.<sup>10</sup> Mendelssohn nem foglalkozott azzal, hogy miképpen kell lezajlania ennek a végső szétválasztásnak; arra hagyatkozott, hogy az értelem végső győzelme majd beteljesíti reményeit. Egyszerűen kimondta azt a meggyőződését, hogy el kell érni ezt a célt.

Dohm feltette, hogy a zsidók, miután állampolgárrá válnak, minden foglalkozást gyakorolni fognak majd, a kézművességeket és a földművelést is beleértve, s hogy a kereskedelembe való kasztszerű koncentrációjuk rendellenessége meg fog szűnni. Csak ekkor fog megmutatkozni a népesség növekedésében rejlő előny, amelyet az idegenek befogadása eredményez. Azt, hogy a körülmények változásának hatására a zsidók a kereskedelmet mint kizárólagos foglalkozásukat készségesen feladják, Dohm Tolandhoz hasonlóan azért várta el, mert hitt az emberi természet egységében. A zsidók egyoldalúságát annak

---

<sup>8</sup> Az 1769-ben zajló Lavater-vita során Mendelssohn egyértelműen azt mondta, hogy a zsidók "elégedettek, ha megtűrik és megvédik őket", lásd *Gesammelte Schriften*, III, p. 47; Jospe, "Jerusalem", pp. 119-120. A beletörődés jelei még 1777-ben is megfigyelhetők (lásd fent, III. fejezet). Csupán a türelmi rendelet kihirdetése, Dohm könyvének ezzel egyidejű kiadása, valamint Lessing "Bölcs Náthán"-jának német színpadon való megjelenése győzték meg arról, hogy változnak az idők; lásd *Gesammelte Schriften*, III, pp. 179-180. Lásd Katz, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland*, pp. 72-73.

<sup>9</sup> Részletesen fejti ki a *Jerusalem* I. részében, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 297-298; Jospe, "Jerusalem", pp. 47-49; lásd Ernst Cassirer, "Die Philosophie Moses Mendelssohns", in: *Moses Mendelssohn. Zur 200-jährigen Wiederkehr seines Geburtstages* (Berlin: Schneider, 1929), pp. 62-66; Altmann, "A New Evaluation", *Zion*, 33, pp. 56-57, hangsúlyozza, hogy Mendelssohn fenntartotta az állam és az egyház közötti együttműködés gondolatát mint az emberi boldogulás biztosítékát. Ezt az együttműködést azonban az állam és az egyház intézményeinek elválasztása mellett kell megvalósítani.

<sup>10</sup> Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 194-202, 264-269, 285-289, 296-298.



tulajdonította, hogy az állam és a társadalom, amelyben éltek, hagyományosan kizárta őket az emberi tevékenység legtöbb területéről. Dohm egyetértett azzal, hogy a zsidók kereskedői hajlama történelmileg kialakult adottság, és annyira meggyökeresedett bennük, hogy megváltozása nem várható el, ha az állam nem irányítja a foglalkozások megválasztását. A változást oly módon lehet elérni, ha egy adott helyen korlátozzák a zsidó kereskedők számára kiadható engedélyek számát, és a zsidó kézműveseket felmentik az adófizetés kötelezettsége alól. Ilyen megoldásokra azonban csak kezdetben lesz szükség; idők folyamán a választás szabadságának el kell vezetnie az egyenletes foglalkozási megoszláshoz.

Dohm figyelmét nem kerülte el az a tény, hogy a zsidók új tevékenységi területekre való bevezetéséhez többre van szükség, mint pusztán a jogi korlátozások megszűnésére: le kell győzni azoknak az ellenállását is, akik hagyományosan ezeket a területeket elfoglalják. Itt Dohm gondolkodása ismét két vonalon halad tovább. Végző reménye az volt, hogy a céhek mindenestől eltűnnek, és ebben a szférában éppen úgy a szabadverseny válik uralkodóvá, mint a kereskedelemben. Óvatossá tette azonban Anne Robert Jacques Turgot sikertelen kísérlete arra, hogy megszabaduljon a céhektől Franciaországban, és felkészült rá, hogy kivárja az alkalmas pillanatot, emellett le is beszélték arról, hogy ilyen radikális javaslattal álljon elő. Azt javasolta helyette, hogy engedjék a zsidó kézműveseket a céhek keretein kívül dolgozni, s úgy vélte, ez elég hatékony intézkedés lesz, s a révén megzabolázható lesz a céhek kedvezőtlen kihatása.<sup>11</sup>

Mint várható volt, Mendelssohn teljesen egyetértett Dohmmal, ami a foglalkozás szabad megválasztására vonatkozó javaslatot illeti. Nem osztotta azonban azt a feltevést, hogy a zsidók hagyományos foglalkozásai kevésbé fontosak a gazdaság szempontjából, mint a kézművesség és a földművelés. A nemzet jólétéhez — mondta — nemcsak a kereskedő járult hozzá azzal, hogy különben elérhetetlen javakat vitt egyik országból a másikba, hanem ugyanezt tette kisebb mértékben a kiskereskedő és a házaló is — a korszak lenézett, a legtöbb esetben zsidó, páriája —, azzal, hogy az árucikkeket elvitte a vevő küszöbéig. Ez az állítás azonban nem tartotta vissza Mendelssohnt attól, hogy reménykedjék benne: a zsidók lemondanak e tevékenységek iránti kizárólagos vonzalmukról. Még Dohmnál is hangsúlyosabban utasította el azt a vádat, hogy a zsidók a felelősek saját foglalkozásbeli egyoldalúságukért. A hiba inkább a nem zsidó társadalomban van; ebben

---

<sup>11</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 117-122; II, pp. 270-290.

az összefüggésben fogalmazta meg Mendelssohn a híres mondatát: "Megkötik a kezünket, aztán panaszkodnak, hogy nem használjuk."<sup>12</sup>

Az elképzelés, hogy a zsidók kézműves foglalkozásokat üznének és földet művelnének, felvetette azt a további kérdést, hogy vajon megtehetik-e ezt anélkül, hogy konfliktusba kerüljenek vallásuk előírásaival. Ugyanez a kérdés merült fel az állam iránti kötelezettségekkel kapcsolatban is, amely kötelezettségeket az állampolgárság rótt volna rájuk. Szolgálhat-e egy zsidó a hadseregben, amikor ez a szombat megtörésével és az étkezési előírások megszegésével jár? A mezőgazdaságban a szombati munka tilalma akadályozná az elvégzését azoknak a sürgős munkáknak, amelyeket a parasztnak mindenképpen el kell végeznie az állatok körül vagy a földön. A legolcsóbb étel, a disznóhús tilalma a zsidó parasztot büntetné.<sup>13</sup> A vallás szerepe a most teljes állampolgári státusra ajánlott zsidók életében más szempontokból is némi megfontolást igényelt. Megmaradhat-e a zsidóknak az a joga, hogy külön vallási közösségbe szerveződjenek s fenntartsák az ennek megfelelő jogi intézményeket, és kapjon-e a közösségük ellenőrzési lehetőséget tagjainak életvitele fölött? Különös módon ebben a vonatkozásban a keresztény Dohm jobban hajlott a kompromisszumra, mint a zsidó Mendelssohn. Dohm nem látott olyan okot, amiért a zsidókat arra kellene kötelezni, hogy külön községet alkossanak; legyen joguk megtenni, ha így kívánják, és ebben az esetben legyen módjuk kirekeszteni azokat, akik eltérnek a megszabott tanoktól és szokásoktól. Mi több, a zsidó közösség kapja meg ugyanazt a segítséget az állam világi intézményeitől az általa elfogadott szabályoknak életbe léptetéséhez, mint ami segítséget a keresztény egyházak kapnak. Dohm helyeselte még azt a gyakorlatot is, hogy a zsidóknak joguk van az egymás közötti ügyeiket zsidó bíróságok elé vinni, és jogot formálhatnak arra, hogy még akkor is a zsidó törvények szerint ítéelkezzenek felettük, ha ügyüket netán nem zsidó bíróság tárgyalja.<sup>14</sup> Mendelssohn, aki németül egy kompendiumot állított össze a zsidó törvényekről a keresztény bírák

---

<sup>12</sup> Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 183, 187-193; lásd még Herz Homberghez írt levelét, melyben a fia előtt nyitva álló foglalkozások korlátozott voltáról ír: *Gesammelte Schriften*, V, pp. 673-674 és 679-680.

<sup>13</sup> Ezeket a kérdéseket Dohm előre látta, és kritikusan is feltették őket. Kritikusan közé tartozott a művelt Michaelis és Schwager lelkész. Kommentárjaikat Dohm beillesztette művének II. kötetébe: Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 143-155; II, pp. 46-51, 100-103. Másokkal, akik ilyen érveket hoztak fel, hogy elutasítsák a zsidók lehetséges integrációját, a következő fejezetben foglalkozunk.

<sup>14</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 134-137.



számára,<sup>15</sup> kénytelen volt helyeselni, hogy Dohm jóváhagyta ezt a gyakorlatot. Erélyesen tiltakozott azonban Dohm azon engedménye ellen, hogy a zsidó közösség akár erőszakkal is kirekeszthesse a másként gondolkodókat. Ez — mondta — egyenértékű volna az egyházi átokkal; és mivel Mendelssohn csak a meggyőződéssel, a lelki gyakorlatokkal kapcsolatos ügyeket utalta az egyház illetékessége alá, ez csak a kényszerítő eszközök teljes kizárásával volt összeegyeztethető.<sup>16</sup> Nagy hangsúllyal előadott kifogásai az ügyben való személyes érintettségét tükrözik. Őt magát is kiátkozással fenyegették Pentateuchus-fordítása miatt, bár az intézkedésre ténylegesen nem került sor. Életében többször tanúja volt olyan kiátkozások kihirdetésének, amelyeket a legjobb esetben is csak önkényesnek lehetett tekinteni.<sup>17</sup>

Mendelssohnnak óhatatlanul tisztában kellett lennie azokkal a nehézségekkel, amelyeket egy zsidó megtapasztal, ha új társadalmi és foglalkozási szférákba hatol be. Éreznie kellett annak az érvnek a súlyát is, hogy az állampolgárság nem egyeztethető össze könnyen a zsidó vallás némely tanításával, például, a Palesztinába való végső visszatérés dogmájával, amely ellentmond az állampolgárt saját országához fűző kötelezettségnek.<sup>18</sup> Kétséges azonban, hogy felmérte-e a nagyságát e nehézségeknek, vagy kibogozta-e a részleteiket. A messiás-hittel kapcsolatosan azt állította, hogy ez egyszerűen egy imakönyvi formula, és — nem túlságosan filozofikus módon — megjegyezte, hogy az ilyen formulák ismétlése nem befolyásolja túlzottan a tényleges magatartást.<sup>19</sup> A vallás és az állampolgárság egymással ütköző gyakorlati követelményeit illetően álláspontja arra a homályos tanácsra szorítkozott, hogy a zsidóknak az új helyzetben meg kell próbálniuk

---

<sup>15</sup> Moses Mendelssohn, *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaften, Testamente und Ehesachen* (...) (Berlin, 1778). A könyv kiadását Hirschel Lewin, a berlini rabbi engedélyezte (*nihil obstat*).

<sup>16</sup> Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 193-202

<sup>17</sup> Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 289-297; Perez Sandler, *Mendelssohn's Edition of the Pentateuch* (héberül) (Jerusalem: Rubin Mass, 1940), pp. 194-208. Moshe Samet bizonyítani tudta, hogy ténylegesen sohasem sújtották átokkal sem a Pentateuchus-fordítást, sem pedig szerzőjét. Lásd M. S. Samet, "Mendelssohn, Weisel and the Rabbis of their Time", in: A. Gilboa, Ed., *Studies in the History of Jewish People and the Land of Israel* (héberül) (Haifa: The University of Haifa, 1970), pp. 233-297. Ilyen pletykák mindazonáltal eljutottak Mendelssohnhoz még azelőtt, hogy megjelentette volna állásfoglalását arról a kérdéstről, van-e joguk a rabbiknak a kiátkozásra.

<sup>18</sup> Ezt a meg gondolat Michaelis vetette fel először; lásd észrevételeit in: Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 42-43.

<sup>19</sup> Mendelssohn válasza ugyanott (II, pp. 74-75) van kinyomtatva.

mindkettő követelményeinek megfelelni, amennyire csak lehetséges.<sup>20</sup> Minthogy neki magának sikerült egyéni megoldást találnia arra a problémára, hogy két világ értékeihez maradjon hűséges, úgy gondolta, joga van ezt ajánlania másoknak is.

Mint kívülálló Dohm tárgyilagosabb képet tudott kialakítani a zsidó vallás jövőjéről. A közvetlen jövőre vonatkozó javaslataiban számolt a zsidó vallással, elfogadva mindent, ami abban az időben a szokásokhoz tartozott, és arra törekedett, hogy a tolerancia elvét alkalmazza. De nyilvánvalóan remélte az egyének későbbi alkalmazkodását, sőt, számított a vallási hagyományok átalakulására is. Arra a kifogásra, hogy bizonyos foglalkozások gyakorlásában a zsidókat meg fogja akadályozni az, hogy konfliktusba kerülnek vallási kötelezettségeikkel, azt válaszolta, hogy az ilyen konfliktusok esetében mindig a felvilágosult önérdek fog győzni. Ugyanez áll a polgári kötelezettségekre is, különösen a katonai szolgálatra. Ha a zsidók a szombattal és az étkezési szokásokkal kapcsolatos vallási előírásaik miatt netán megtagadnák a hadseregben való szolgálatot, nyilván elveszítenék állampolgársági jogaikat, sőt, ez esetben még az sem volna indokolatlan, ha kiűznék őket az országból. Dohm nemcsak arról volt meggyőződve, hogy a zsidók mint személyek vallási aggályaikkal szemben előnyben részesítenék hazafias kötelezettségeiket, hanem abban is, hogy a vallási vezetők jóváhagynák ezt a magatartást. Helyzet-értékelését az ókori hadseregekben harcoló zsidók történelmi példájára alapozta, valamint azokra a híradásokra, bizonyos, nem túl távoli eseményekről, amely események szerint a holland zsidók az amszterdami főrabbi hozzájárulásával szombaton is harcoltak. Dohm előrejelzése ugyanis alapvetően azon a szilárd meggyőződésen alapult, hogy a vallási hiedelmek és előírások mindig háttérbe szorulnak az emberek sokkal inkább életbevágó elkötelezettségeiből származó szükségleteivel és érdekeivel szemben.

Minthogy Dohm lelke mélyén meggyőződéses deista volt, nem tulajdonított igazán nagy jelentőséget semmilyen pozitív vallás dogmáinak és előírásainak. Bízott abban, hogy a jövő meghozza majd a kialakulását egy olyan felekezetnek, amelynek tanításai a természetes

---

<sup>20</sup> "És ennél jobb tanácsot ma sem lehet Jákob házanépének adni: alkalmazkodj annak az országnak a szokásaihoz és alkotmányához, amelyben élsz, de rendíthetetlenül őrizd meg atyáid vallását is. Viseld olyan jól ezt a két terhet, amilyen jól csak tudod. Igaz, hogy egyfelől az emberek megnehezítik, hogy a polgári élet terhet viselj, amiatt a vallás miatt, amelyhez hű maradtál; másfelől pedig korunk légköre bizonyos mértékben a kelleténél terhesebbé teszi vallásod törvényeinek betartását. Mindazonáltal tarts ki: állj szilárdan azon a helyen, melyet a Gondviselés jelölt ki számodra, és vesd alá magad mindannak, ami történhet, mivel ezt parancsolta a Törvényhozód régi időktől fogva." Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, p. 355.



vallásra szorítkoznak, azaz a Legfőbb Lényt és az erkölcsiséget illetően az értelem magától értetődő következtetéseire. Arra számított, hogy a zsidó felekezet jelentékenyebb részét azok alkotják majd, akik társadalmi helyzetük javulásával teljesen elfordulnak hagyományaiktól.<sup>21</sup> Dohm ezen a téren megint csak úgy képzelt el valami változást a zsidók sorsában, mint olyant, ami összefügg az egész társadalom átalakulásával.

Ha Dohm reménye a természetes vallást követők szektájáról soha nem valósult is meg, a zsidó közösség vallási hagyományainak változatosabbá válására vonatkozó jóslata meglepően helyesnek bizonyult. Sejtése szerint különböző szemléletmódok és magatartásformák kialakulására kerül majd sor. Néhányan elfogják utasítani az összes vallási előírást, s a zsidó vallásnak csak a legfőbb tételeit tartják meg, azokat, amelyek egyszersmind összhangban vannak az értelem vallásával is. Mások azt választják majd ki a szertartások elemeiből, ami megfelel a modern ízlésnek és meggyőződésnek, s átértelmezik az egész hagyományt, hogy hozzáigazítsák a változó körülmények követelményeihez.<sup>22</sup> Ez a jóslat figyelmen kívül hagyta Mendelssohnnak azon intelmét, amelyben figyelmezteti hittestvéreit, hogy tartsák magukat a teljességéhez annak a törvénynek, amelyre a Szina-j-hegyi szövetség kötelezi őket. Mendelssohn a zsidó oktatást azonosnak tekintette a természetes vallás magától értetődő tanaival, s így elméletében a zsidó törvény maradt a judaizmus egyetlen sajátos eleme.<sup>23</sup> Dohm a Mendelssohn javaslatára várható reagálásokat az emberi természet nyers, de realista ismerete alapján becsülte fel. Azt tartotta, hogy mivel a zsidó törvény betartása a változó körülmények között a gazdasági és társadalmi előmenetel akadályává válik, a legtöbb zsidó a kötelezettségek alapjául szolgáló hitrendszerrel nem törődve, egész egyszerűen lemond majd a törvények betartásáról. Dohm megjósolta, hogy ezen a ponton még Mendelssohn tanítványai sem fogják mesterük útmutatását követni, mivel ez ellentétbe kerül a saját érzéseikkel.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 145-155; II, pp. 171-187, 214-215, 222-224, 236-246, 259-262, 290-294, 358-360.

<sup>22</sup> Lásd az előző jegyz.-ben idézett részeket, különösen II, pp. 178-179.

<sup>23</sup> Mendelssohn judaizmus-elméletét sokszor elemezték. Lásd Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (Berlin: Philo Verlag, 1933), pp. 36-40; Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München: E. Reinhardt, 1933), pp. 303-317; angol fordításban: *Philosophies of Judaism* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), pp. 291-303.

<sup>24</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 171-179.

A felvilágosult emberek által kialakított jövőkép nemcsak a hagyományt és az intézményeket érintette. Úgy vélték, hogy meg fog majd változni a zsidók jelleme is. Ez a változás a nevelésen keresztül megy végbe, eddig is ez formálta a zsidó karaktert. A felvilágosodás világképének szerves része volt a hit az emberi természet alakíthatóságában és tökéletesíthetőségében, és ezt az elvet a zsidókra is alkalmazták.

Az új várakozásoknak megfelelően, a zsidókat ki kell tenni a többségi kultúra hatásának. Ezt mindenekelőtt oly módon kell elérni, hogy megtanítsák környezetének nyelvére, s ösztönzik arra, hogy hagyjon fel saját mindennapi nyelvet, a *Judendeutsch* használatával. Mendelssohn nemzedéke még használta ezt a nyelvet, ő maga is ezen levelezett menyasszonyával, később pedig körének más tagjaival.<sup>25</sup> De a "zsidó-német" (*jüdisch-deutsch* / *jiddis*) nyelv tekintélye gyorsan hanyatlott, kezdték közönségesnek és esetlennek tartani. Valójában nem is önálló nyelvnek, hanem a német eltorzult formájának tekintették. Néhány német állam kormánya már megtiltotta, hogy ezt használják az üzleti könyvelésben, s úgy vélték, hogy a tilalom által erőteljes gyakorlati ösztönzést adnak a német megtanulásához.<sup>26</sup> A környezet kultúrájában való részesedés és a társadalmi kapcsolatok ápolásának vágya még mélyebb, ha nem is annyira gyakorlatias ösztönzést jelentett. Mendelssohn német Pentateuchus-fordítása éppen ennek a vágnak a kifejeződése volt, s egyidejűleg megvalósításának eszközévé vált. A hagyományos zsidó intézményekben felnevelkedő fiatalok ennek az új fordításnak a segítségével tanultak németül.<sup>27</sup>

Azok, akik új zsidó társadalmi szerepet képzeltek el, kezdték felismerni, hogy a régi típusú nevelésnek hiányosságai vannak.<sup>28</sup> A

---

<sup>25</sup> A *Jubiläumsausgabe* XVI. kötete a héber leveleken kívül a zsidó-német leveleket is tartalmazza.

<sup>26</sup> Lásd a Shohet által felsorolt forrásokat, in: *Beginnings of the Haskalah among German Jewry*, p. 58, 84. jegyz. A türelmi rendelet hatályon kívül helyezte a héberül vagy héber betűkkel írt dokumentumok érvényességét. Vö. Pribram, *Urkunden und Akten*, I, p. 498. Más országokban is hasonló tilalmakat vezettek be.

<sup>27</sup> A *Judendeutsch* értékelésének változásáról lásd Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte* (Frankfurt a. M., 1892), pp. 466-468.

<sup>28</sup> Isaac Eisenstein-Barzilay, "The Ideology of the Berlin Haskalah", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 25 (1956), pp. 25-26. A nevelés rendszerének változását ebben a korszakban behatóan jellemzi Mordehai Eliav, *Jewish Education in Germany in the Period of Enlightenment and Emancipation* (héberül) (Jerusalem: The Jewish Agency, 1960).



gazdagok, akik mindig is magántanárokkal neveltették gyermekeiket, és a tantervbe beiktattak világi tárgyakat is, most a hagyományos tárgyakról áthelyezték a hangsúlyt ezekre a világi ismeretekre. Ilyen módon nevelkedtek Mendelssohn gyermekei — később tárgyaljuk majd, hogy milyen eredménnyel —, de az új lehetőséget hamarosan egy szélesebb közönség is előnyben részesítette. 1761-ben, majd 1778-ban Berlinben már elhangzottak olyan javaslatok, hogy új típusú, az új körülményeknek megfelelő iskolára volna szükség, azoknak a nincstelen zsidóknak a javára, akik köztámogatás nélkül nem tudják gyermekeiket iskoláztatni.<sup>29</sup> Egy ilyen új intézmény kezdeményezése hallgatólagosan feltételezte a zsidó oktatás új filozófiájának érvényességét. Ez az új filozófia azt az elvet jelentette, hogy ezentúl nem a zsidó hagyomány az egyetlen forrása azoknak az értékeknek, amelyek szerint a zsidóság új nemzedékét fel kell nevelni. A zsidó oktatást ki kell egészíteni a felhalmozódott általános ismeretekkel, sőt, akár el lehet halasztani egy későbbi életszakaszra is. Pontosan ezt a programot javasolta most valaki, akit a zsidó hagyomány felvilágosult, de hithű követőjének tekintettek, Naphtali Herz Wessely.<sup>30</sup>

Wessely Mendelssohn barátja volt, és együttműködött vele a Pentateuchus-fordításához készült héber kommentár elkészítésében. Wessely nem volt olyan kifinomult elme, mint Mendelssohn, inkább költő volt, mint gondolkodó, s könnyen összebékítette a felvilágosodás eszméit a zsidó hagyománnyal. Hú maradt a héberhez, s olvasóközönsége a zsidó társadalom volt. Jóllehet a versírás némileg újdonságnak számított, s a Biblia egyes részeihez és a Misna "Az atyák tanításai" (*Pirké abot*) címmel ismert traktátusához írt kommentárjai szintén új eszméket terjesztettek, nézeteit hagyományos zsidó körökben mégis kedvezően fogadták. Könyveit vezető rabbinikus tekintélyek hagyták jóvá.<sup>31</sup> Talán éppen ez a meleg fogadtatás a hagyományos körök részéről, no meg, naivitása készítette arra, hogy habozás nélkül előterjessze a zsidó nevelésre vonatkozó elgondolását, amint alkalom kínálkozott rá.

Az alkalmat az 1781. évi osztrák türelmi rendelet szolgáltatta, amely arra kötelezte a császár fennhatósága alá tartozó zsidókat, hogy saját iskolákat építsenek, vagy pedig keresztény intézményekbe küldjék gyermekeiket. Mindkét megoldás azt célozta, hogy a gyermekek tanulmányaik során bizonyos mennyiségű világi ismeretet is elsajátítsanak. Wessely joggal feltételezte, hogy a hagyományosan gondolkodó zsidók meg fognak rémülni, és a rendelet előírását vallásuk megsértésének tekintik. Az ilyen félelmek eloszlatása céljából

<sup>29</sup> I. m., pp. 8-9, 22, 71.

<sup>30</sup> Wesselyről lás Joseph Klausner, *Historiya shel ha-sifrut ha-hadasha* (The History of Modern Hebrew Literature) (Jerusalem: Achiasaf Publ. House Ltd., 1952), pp. 103-120.

<sup>31</sup> I. m., pp. 112-113.

elhatározta, hogy egy röpiratot ad ki, s ebben bebizonyítja, hogy az uralkodó javaslata nemcsak hogy nem hátrányos a judaizmus szempontjából, de egyenesen a judaizmus erősítésének eszközévé válhat.<sup>32</sup> Tézisének alapfeltevése, természetesen, az volt, hogy a hagyományos zsidó oktatás egyébként sem megfelelő, és az uralkodó rendeletétől függetlenül is reformálásra szorul. Alaptétele az volt, hogy a tanításnak két forrása van: az isteni tan és az emberi tudás. Emberi tudáson azt a tudást értette, amely az emberi értelem révén alakul ki, az isteni tanítás (az Istentől való Tóra) pedig az a kinyilatkozás-tartalom, amely egyébként ismeretlen maradna. Konkrétabban fogalmazva, az emberi tudás azokat a világi ismereteket tartalmazza, amelyekhez az emberi értelmén és vizsgálódáson keresztül jutottunk. Az isteni tan a zsidó hagyomány kifejtése írott formában. Wessely mint hithű zsidó az isteni tanítást magasabbrendűnek tartotta az emberi tudásnál, de ez csupán elméleti értékelés volt. Az oktatás gyakorlatában az isteni tan (a Tóra) tanítása a világi ismeretanyag előzetes elsajátításának függvénye lett volna. Az isteni tan ugyanis az elmélet szerint kiegészítés, amely egyedül a választott népnek van szánva, de amelynek hiányoznék a megalapozása, ha nem az egész emberiség számára kötelező ismeretekre épülne. Gyakorlatilag ez azt jelentette, hogy a zsidó oktatás első szintjén az általános ismeretek elemeit kell elsajátítani, és a zsidó hagyományt ezekhez csak a magasabb szinteken lehet hozzátenni. Ez a program nyilvánvalóan ellentmondott a bevett gyakorlatnak. Sőt, túltett az uralkodó rendeletének konzervatív értelmezésén is. Ez éppen elég ok volt arra, hogy a tradicionalisták kárhoyzatni kezdjék a programot és szerzőjét. Még lényegesebb ok volt az elutasításra Wesselynek az a kimondatlan elmélete, amely a zsidó oktatástól pusztán tradicionális céljain túl minden egyéb célt megtagadott. A magasabb célokat, beleértve az egész társadalomra nézve közös, a nevelés révén megvalósuló erkölcsi tökéletesedést is, az általános ismeretek elsajátításán — vagyis az emberi tanítás tanulmányozásán — keresztül tartotta elérhetőnek. A hagyományos zsidó képzésre csak az a másodlagos teendő várt volna, hogy a tanulókat bevezesse a csak a zsidókat érintő köteleességekbe és feladatokba.<sup>33</sup>

Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából különös jelentősége van Wessely esetének. Wessely a felvilágosult zsidó kettős szellemi vonzódását képviseli. A világi tudás nem egyéb, mint gondolati keret a megjelölésére annak a közös szellemi vállalkozásnak, amelyben zsidók és nem zsidók egyaránt részt vesznek; ezt az elméletet csak olyan valaki dolgozhatta ki, aki egy zsidókat és nem zsidókat egyaránt magába foglaló társadalom részének érezte magát. Wessely nem volt olyan bensőséges kapcsolatban a nem zsidó felvilágosodással, mint Mendelssohn, de

---

<sup>32</sup> Lásd fent, 3. jegyz.

<sup>33</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 39-49.



tudatában volt ennek a társadalmi érintkezési lehetőségnek saját alkalmi tapasztalatai és mások megfigyelése révén. Ennyi elég volt ahhoz, hogy tudatában a nem zsidó társadalom azzá változzék, amit ma egy szociológus "referencia-csoport"-nak nevezne. Kötődését ehhez a külső csoporthoz oly módon nyilvánította ki, hogy elfogadta a külső csoport értékelését a saját csoport törekvéseiről. Wessely írásai tükrözik a felvilágosodás negatív értékítéletét a hagyományos zsidó nevelésről ugyanúgy, mint a zsidó etikai normákról. Ez nyilvánvaló abból, hogy elítéli az elszigetelt Talmud-tudóst, s igen barátságtalan szavakkal úgy írja le, mint olyan embert, aki teljesen haszontalan a társadalom számára. Ily módon Wessely a példája annak a kettős igazodásnak, amelyet a felvilágosodásnak a zárt zsidó világba történő behatolása alakított ki; ez a dualizmus csak olyan egyénekben jelentkezett, akik egyidejűleg két különböző világhoz tartozónak érezték magukat.<sup>34</sup>

Tágabb értelemben, a zsidó orientációjú felvilágosodás egész programja nevelési program volt. Ezt jelzi "a polgári jobbítás (*bürgerliche Verbesserung*)" kifejezés Dohm könyvének címében. A kifejezés arra utal, hogy a hatóságok "megjobbítják" a zsidók státusát, de egyúttal és hangsúlyozottan jelzi azt is, hogy maguk a zsidók is tökéletesítik saját polgári és morális állapotukat.<sup>35</sup> Ezt a tökéletesedést oly módon kell elérni, hogy lehetőséget teremtenek számukra ahhoz, hogy üdvösebb foglalkozást válasszanak, mert a kereskedelem (és főként a házalás) iránti kizárólagos, bár nem önkéntes hajlamukat tartották — legalább részben — felelősnek a zsidók erkölcsi fogyatékoságaiért. Az szinte magától értetődőnek számított, hogy a zsidók erkölcsileg fogyatékosak, sőt, romlottak (hogy abszolút értelemben-e, vagy csupán másokhoz képest, annak megítélése a bírálótól függött), s ezt nem utasították vissza még az olyan felvilágosult zsidók sem, mint Wessely vagy Mendelssohn. Dohmhoz és más jószándékú keresztényekhez hasonlóan azzal próbálták védeni a zsidókat, hogy elkorcsosulásukat tőlük független történelmi okoknak tulajdonították. Magát a diagnózist azonban nem vonták kétségbe.<sup>36</sup> A negatív ítélet nyilvánvalóan

---

<sup>34</sup> Katz, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland*, pp. 55-57.

<sup>35</sup> Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 13-14.

<sup>36</sup> Fiatal korában Mendelssohn tiltakozott Michaelis általánosítása ellen, aki tagadta, hogy lenne olyan erényes zsidó, amilyent Lessing ábrázolt "Der Jude" c. művében (*Gesammelte Schriften*, III, pp. 476-480). A Dohm-vita idején "a kereskedők közt burjánzó visszaélés"-ről beszélt (i. m., pp. 190-193). A szabadversenyt javasolta mint az egyetlen biztos gyógyírt. Más alkalmakkor az "*Unsittlichkeit des gemeinen Mannes*"-ról ("az átlagember erkölcstelensége") beszélt, s ezt részben legalábbis a "*jüdisch-deutsche Mundart* (zsidó-német nyelvjárás)" használatának tulajdonította (i. m., V, p. 605). Ebben valószínűleg annak a társadalmi

összefüggésben volt a gettó-élet megfigyelhető jelenségeinek őszinte kritikájával, némely zsidók nem zsidó vevőikkel szemben elkövetett szabadságaival. Ezt súlyosbította a mindenütt fellelhető kóbor házalókoldus, aki kétes üzelmeit egyaránt űzte zsidók és nem zsidók között. Ezt a jelenséget a zsidók elszigetelt helyzetéből fakadó kettős erkölcsi mérce számlájára lehetett írni, és valóban a zsidók és keresztények közötti, kölcsönösen mély elidegenedésnek tulajdonították.<sup>37</sup> A felvilágosult zsidók és nem zsidók, akik hittek abban, hogy mindezeket a fogyatékoságokat ki lehet küszöbölni, ha orvosoljuk az őket kiváltó alaphelyzetet, a társadalmi és erkölcsi reformerek szenvedélyével készültek arra, hogy ezt tegyék. A jövőről való kép nemcsak egy hibáitól megtisztított politikai és társadalmi helyzet elképzelését tartalmazta, hanem a zsidóság megújult típusának és a rehabilitált zsidó jellegnek az elképzelését is.

Az itt jellemzett jövőkép egyes vonásait nem a berlini kör találta ki, elemeit már korábban és máshol megfogalmazták zsidó és nem zsidó írók. John Toland már 1714-ben kifejezte azt a meggyőződését, hogy a zsidó természet nem különbözik a többi ember természetétől.<sup>38</sup> Christian Fürchtegott Gellert és Gotthold Ephraim Lessing 1746 és 1754 között célzást tettek arra, hogy megfelelő körülmények között a zsidók erkölcsileg tökéletesíthetők. Mindkét szerző ábrázolt olyan zsidókat (amaz egy regényében,<sup>39</sup> emez pedig *Der Jude* című drámájában), akik a felvilágosult emberiség normái szerint élnek. Mindkét hős önzetlenül segített egy nem zsidónak. Lessingnél a zsidók cselekedetei éles ellentétben állnak nem zsidó alakjainak cselekedeteivel. Gellert célozott rá, Lessing pedig ki is mondta, hogy irodalmi alakjaik nem valamilyen valóságosan létező zsidó típust képviselnek, hanem azt a típust jelenítik meg, amelyik kedvező körülmények között a jövőben kialakulhat.<sup>40</sup> Isaac

---

szakadéknak a jelét látta, amely létrehozta a zsidók morális közönyét a keresztényekkel szemben. Lásd még az előző jegyz.-ben idézett cikkemben felsorolt forrásokat. Lásd Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 32-33.

<sup>37</sup> Az egész problémáról lásd Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 143-155.

<sup>38</sup> (John Toland), *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, pp. 17-21.

<sup>39</sup> A regény címe: *Das Leben der schwedischen Gräfin*. 1746-ban jelent meg, újryanyomták in: *Christian Fürchtegott Gellert's Sammlung der sämtlichen Schriften*, I (1765).

<sup>40</sup> Lásd Gotthold Ephraim Lessing, *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: G. J. Göschen, 1886-1924), VI (1890), 159-166; lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", p. 10.



de Pinto Voltaire elleni vitáirában 1762-ben azt hangsúlyozta,<sup>41</sup> hogy a zsidók kulturális, szociális, valamint esztétikai és morális fogyatékoságaiért a rossz körülmények a felelősek. A szefárdok, természetesen, sok tekintetben az askenázik előtt jártak, s meglehet, hogy a Bordeaux-i zsidók túltettek a berlinieken, s nevelési rendszerüket radikálisabban megreformálták, mint ahogyan azt Wessely javasolta.<sup>42</sup>

Mindennek ellenére, a berlini csoport javára kell írunk, hogy világosan érzékelték azt, amit "jövőkép"-nek nevezhetünk. Berlinben és más porosz városokban a változás és átalakulás eszméit nemcsak néhány személy fejezte ki többé-kevésbé alkalmilag, hanem egy egész csoport mondta ki és terjesztette. Sőt, magát a csoportot is tulajdonképpen a zsidó társadalom változása iránti elkötelezettség tartotta össze. A csoport Mendelssohn körül alakult ki, de alapítójának 1786-ban bekövetkezett halála után továbbra is együttmaradt. Ennek irodalmi bizonyítéka a felvilágosodás eszméjének szentelt héber folyóirat, a *Hameasef* [*hameasszéf*] megjelenése 1784-től kezdődően Königsbergben (1786 után pedig majd Berlinben). A csoportot mint a társadalmi és kulturális reform avantgarde-ját ismerték el és értékelték.<sup>43</sup> A felvilágosodás eszméi Berlinből terjedtek tovább. Természetesen, csak ott tudtak gyökeret eresztetni, ahol kedvezőek voltak a feltételek, s a hasonló eszmék, meglehet, minden külső hatás nélkül is kisarjadtak volna ezeken a helyeken. Minthogy azonban az eszmék ténylegesen Berlinből eredtek, a választ úgy érzékelték, mint reagálást egy Berlinből kiinduló ösztönzésre. Még Mendelssohn életében felismerhető csoportok jöttek létre felvilágosult zsidókból Königsbergben, Breslauban, Odera- és Majna-Frankfurtban, Prágában, Bécsben, Amszterdamban, Koppenhágában és Metzben, hogy csak a jelentékenyebb zsidó közösségeket említsük.

Miközben a berlini csoport hatással volt másutt élő zsidó testvéreire, Dohm javaslata a zsidók státusának orvoslásáról hasonló hatást tett a keresztényekre. Államhivatalnokok, filozófusok és társadalom-reformerek vették át vagy vitatták Dohm elképzeléseit. A zsidó státusban javasolt változások összetalálkoztak a készséggel ilyen változtatások fontolgatására, köszönhetően annak az általános szellemi légkörnek, amely a francia forradalmat megelőző évtizedekben áthatotta Nyugat- és Közép-Európa államait és társadalmát. Általánosan elterjedt eszme volt,

---

<sup>41</sup> Pinto Voltaire-hez intézett válaszát Antoine Guenée idézi, *Lettres de quelques juifs Portugais, Allemands et Polonais à M. de Voltaire Avec un petit commentaire extrait d'un plus grand* (Paris, 1765), pp. 10-44. Az idevágó rész: pp. 25-26.

<sup>42</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 158-159.

<sup>43</sup> A "berlini haszkálá"-ról egész irodalom keletkezett; lásd Klausner, *Historiya*, pp. 151-190; Eisenstein-Barzilay, "The Ideology of the Berlin Haskalah", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 25, pp. 1-37.

hogy a zsidók státusát is újra kellene gondolni. Megerősítette ennek az eszmének a hatását egy véletlen egybeesés. Jelesül, II. József türelmi rendelete éppen akkor lépett életbe, amikor Dohm könyve megjelenés előtt állt. Dohm éppen az I. kötet levonatait olvasta, amikor hírt kapott arról, hogy küszöbön áll a rendelet kihirdetése, s némi elégedettséggel úgy érezhette, hogy azokat az eszméket, amelyeken gondolkodott, magasabb helyeken is pártfogolják.<sup>44</sup>

Dohm könyvének megírásához eredetileg az szolgálta ösztönzésül, hogy az elzászi zsidók a francia hatóságokhoz fordultak státusuknak a felvilágosult eszmék szerinti megváltoztatása érdekében. Az elzászi zsidók gátlástalan ellenfelek ellen küzdöttek, olyanokkal, akik nem válogattak a propaganda-fogásokban vagy vádaskodásaik tartalmában.<sup>45</sup> Az elzászi zsidók legfőbb bajnoka egy gazdag udvari zsidó, Cerf (Cvi) Berr, Mendelssohn nagy csodálója volt; az utóbbihoz fordulva felkérte arra, hogy írjon egy értekezést: mifajta korrekt bánásmódra tartanak igényt a zsidók az állam részéről. Mendelssohn átadta ezt a feladatot Dohm-nak, s ebből az elzászi zsidók iránti jóindulatra intő felszólításból nőtt ki az a jóval messzehatóbb előterjesztés, amely már általában vetette fel a zsidók státusának rendezését. Mindez jelzi, hogy Dohm felhívása a zsidók státusának újragondolására időszerű volt, megfelelt a kor érzéseinek. Kitűnő esélyei voltak annak, hogy megszívlelik. S valóban, egy hosszú vitának lett a kiindulópontja, s több, mint két évtizeden át a téma köré vonta a figyelmet. A könyv címe, a *Bürgerliche Verbesserung*, a probléma kulcs-szavává vált, mivel az "emancipáció" szót ekkor még nem kapcsolták össze a zsidósággal.<sup>46</sup>

A jelen fejezetben összefoglalt eszme-rendszer a zsidók státusának és életük egész társadalmi, kulturális építményének megreformálására irányuló törekvés kifejeződése. Ez a trend a következő forradalmi időszak alatt ténylegesen végbement változásokban nyilvánult meg. A változások időszaka a zsidók számára az osztrák türelmi rendelettel kezdődött, 1781/82-ben, és az 1815. évi bécsi kongresszus döntésével zárult. Földrajzilag e változások hatósugara kiterjedt Nyugat-Európa

---

<sup>44</sup> Lásd az utóiratot Dohm munkájában: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 161-164.

<sup>45</sup> Az elzászi zsidók kívánságait *Mémoire sur l'état des juifs en Alsace* címmel fogalmazták meg, ezt Dohm kinyomtatta könyvében, pp. 165-210. Ezek a kívánságok nem túl nagy horderejűek, de mégis, a természetes emberi jogok fogalmán alapulnak; lásd különösen pp. 176-178. Az események láncolatáról lásd Gronau, *Christian Wilhelm von Dohm*, pp. 84-85; Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, pp. 58-61; Zosa Szajkowski, *The Economic Status of the Jews in Alsace, Metz and Lorraine, 1648-1789* (New York: Éditions Historiques Franco-Juives, 1954), pp. 123-140.

<sup>46</sup> Lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 12-16.



valamennyi országára, bár nem mindegyikre egyidejűleg. Ezt a fejlődést követjük nyomon a történetek leírásában. Itt azt a körülményt kell hangsúlyoznunk, hogy a tényleges státusbeli változásokat és az ezeknek megfelelő belső alkalmazkodást, ha nem is kiváltották, de legalábbis befolyásolták azok az eszmék, amelyeket a "jövőkép"-nek nevezhető eszme-együttes foglalt magába. Egyáltalán nem nehéz követni a nyomokat, amelyek jelzik, hogy a változás forradalmi eszméi az irodalmi művekben vagy a politikai rendeleteket megelőző vitákban miképpen fogalmazódtak meg.

Négy évvel a francia forradalom előtt a metzi Királyi Művészeti és Tudományos Társaság (*Société royale des sciences et arts de Metz*) tanulmány készítésére írt ki pályázatot a következő témában: "Vannak-e eszközök arra, hogy Franciaországban boldoggá és hasznosabbá tegyék a zsidókat? (*Est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France?*)" A pályázatra kilenc kézirat érkezett be. Heten abból az alapfeltevésből indultak ki, hogy a zsidók boldoggá és hasznosabbá tehetők; a bírálók azonban az előadott érveket minden esetben hiányosnak, a reform-javaslatokat pedig pontatlannak találták. Négy szerző ezek után átdolgozta eredeti művét, s közülük 1788-ban végül hárman — megosztva — elnyerték a pályadíjat, és műveiket kinyomtatták. A három szerző a népesség különböző rétegeit képviselte. Adolphe Thiéry Nancy-ban volt ügyvéd, Henri Grégoire Lotharingiában falusi pap. Zalkind Hourwitz, egy lengyel zsidó pedig Párizsban, a Királyi Könyvtárban dolgozott mint könyvtáros. Ők hárman, csakúgy, mint a másik négy pályázó, akiknek a munkája kiadatlan maradt, megegyeztek abban az alapelvben, hogy a zsidók képesek az erkölcsi regenerálódásra és a polgári tökéletesedésre. "*Les juifs sont hommes comme nous et, à ce titre, susceptible d'être Français* (A zsidók ugyanolyan emberek, mint mi vagyunk, és ezért alkalmasak arra, hogy franciák legyenek)" — vonta le az egyik pályázó a következtetést.<sup>47</sup> Az az engedmény, hogy a zsidók végtére is "emberi lények", jelzi, hogy a zsidók belefoglalása az emberek családjába egyfajta újdonság jelleggel bírt. Grégoire hasonlóképpen fejezi ki magát, amikor azt állítja, hogy "mielőtt zsidók lettek, ugyanolyan emberek voltak, mint mi."<sup>48</sup> Thiéry szemében az emberi természet alapvető jóságába vetett hit garantálja a zsidók rehabilitációjának végső sikerét. Nem húnyt szemet az átalakítás akadályai fölött, de úgy gondolta, hogy ezek az akadályok az előítélet termékei, s eltűnnek, ha egy felvilágosult filozófia kerül szembe velük.

---

<sup>47</sup> Az egész ügyet kimerítően tárgyalja Abraham Cahen, "L'emancipation des juifs devant la Société royale des Sciences et Arts de Metz en 1787 et M. Roederer", *Revue des Études Juives*, 1 (1880), pp. 83-104.

<sup>48</sup> Abbé Henri-Baptiste Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* (Metz: Devilly, 1789), p. 108.

Thiéry tehát úgy tekintette a zsidókat, hogy bár jelenleg polgárilag kirekesztettek, morálisan fogyatékosak és vallási tekintetben elidegenedettek, mégis, Franciaország leendő polgárai, akik egy későbbi időben részt vesznek majd minden gazdasági és kulturális vállalkozásban, és megbékélnek a többi vallás követőivel.<sup>49</sup>

Grégoire egyetértett mindezzel, s egyetlen fenntartása volt: lévén millenarista háttérű teológus, nem tudta feladni a reményt, hogy a zsidó rehabilitáció végül elvezet a kereszténységhez.<sup>50</sup> Grégoire lelkében a zsidók áttérésebe vetett remény eggyé vált a felvilágosodás humanista eszméivel, s mindkettő arra készítette, hogy kiálljon a zsidókért.<sup>51</sup> Kortársai azonban érvelésének a racionalista részét tették magukévá, és sikerült figyelmen kívül hagyniuk a millenarista elvárásokat. Akik a vallásra úgy gondoltak, mint az eltűnésre ítélt sötét múlt maradványára, nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget a zsidók esetleges vallási megtérésének. A zsidó Zalkind Hourwitz ilyesfajta ember volt, s érvelését azzal a keresztény teológusoknak szánt megjegyzéssel zárta, hogy ha annyira fontos számukra a zsidók áttérése, előnyös volna, ha egyenlő jogokat adnának nekik, mert az áttérés eléréséhez ez a lehető legjobb eszköz. Hourwitz a radikális felvilágosodást képviselte a zsidók közt, hajthatatlan volt az előítélet minden megnyilvánulásával szemben, lett legyen annak forrása zsidó vagy keresztény. Energikusan képviselte hittestvérei ügyét, s minden hibájukat és fogyatékoságukat a keresztények rossz bánásmódjának bomlasztó hatásaival hozta összefüggésbe. Kifejezte azt a meggyőződését, hogy amennyiben a zsidók megfelelő státust és lehetőségeket kapnak, megszűnik a különbözőségük mind szokásaik, mind foglalkozásuk, mind erkölcsiségük tekintetében.<sup>52</sup>

A metzi irodalmi vita a zsidókérdésről nyilvánvaló folytatása az egy évtizeddel korábbi berlini vitának. Grégoire és Hourwitz utalnak is Johann David Michaelisre, akinek a berlini vitában kifejtett véleményét a későbbiekben fogjuk tárgyalni. A zsidók francia védelmezői tökéletesen ismerték a Dohm és Mendelssohn által előterjesztett érveket.<sup>53</sup> Ezeket az

---

<sup>49</sup> Thiéry, *Dissertation sur cette question: Est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France?* (Paris, 1788), pp. 46-50, 152-153.

<sup>50</sup> Grégoire, *Essai sur la régénération des juifs*, pp. 130-133. Paul Grunebaum-Ballin, "Grégoire convertisseur? Ou la croyance au «Retour d'Israël»", *Revue des Études Juives*, 121 (1962), pp. 383-407.

<sup>51</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 264-265.

<sup>52</sup> Zalkind Hourwitz, *Apologie des juifs* (Paris, 1789), pp. 64-68, 72.

<sup>53</sup> I. m., pp. 56-57; Grégoire, *Essai sur la régénération des juifs*, pp. 44, 99, 107, 109, 111. Michaelis kritikája Dohm I. kötetéről megjelent a II. kötetben (Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 31-71). Ez volt Grégoire forrása. Emmellett Dohm és Mendelssohn elgondolásait Franciaországban ismertette Mirabeau, *Sur Moses*



eszméket osztotta még Mendelssohn számos elzászi zsidó csodálója is, akik mind arra vágytak, hogy közösségük egy jobb jövőnek legyen részese.<sup>54</sup> A javulás esélyei megvalósulni látszottak, amikor a francia népesség egészét felszólították, hogy adják elő sérelmeiket az 1789 tavaszára összehívott rendi gyűlésen. Mivel a zsidókat még nem ismerték el a király alattvalóinak, nem voltak ott a meghívottak között. Sok erőfeszítés és az összeköttetések mozgósítása után mégis megengedték nekik, hogy kívánságaikat a megfelelő hatóságoknak címzett memorandumban előadják.<sup>55</sup> A legtöbb franciához hasonlóan, akik felülről kiinduló reformra számítottak, nem pedig alulról jövő forradalomra, a zsidók is kérelmezték a jogi korlátozások eltörlését és gazdasági lehetőségeik kibővítését. Azonban a metzi zsidók memoranduma, melyet a zsidó jogok bátor bajnoka, Isaiah Berr Bing inspirált, valódi jövőképet tartalmaz; közösségét Bing mint gazdaságilag nem korlátozott, társadalmilag elfogadott és kulturálisan fejlett csoportot képzei el.<sup>56</sup>

Végül a forradalom teremtette meg a reform-eszmék kipróbálására alkalmas fórumot. Ezen új szintér és az eszmék megfogalmazására szolgáló prolóógus között Grégoire a kapocs. Grégoire a Nemzetgyűlés tagjaként alkalmat talált arra, hogy bemutassa elgondolásait, együttműködve több más képviselő-társával is, akik hasonló következtetésekre jutottak, bár nem mindig ugyanazon az úton, mint ő.<sup>57</sup>

A Nemzetgyűlés törvényhozói megfontolásait, amelyek végül oda vezettek, hogy minden Franciaországban élő zsidónak megadták az állampolgárságot, különböző, később külön vizsgálandó szempontok befolyásolták.<sup>58</sup> Itt azokra az eszmékre összpontosítjuk figyelmünket,

---

*Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs, et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande Bretagne* (London, 1787) c. írásában. Ezt a kis füzetet szintén idézi Grégoire, p. 214.

<sup>54</sup> Lásd Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 178-179.

<sup>55</sup> M. Liben, "Les juifs et la convocation des États Généraux", *Revue des Études Juives*, 63 (1912), pp. 185-210; 64 (1912), pp. 89-108, 244-277; 65 (1913), pp. 89-133; 66 (1913), pp. 161-212.

<sup>56</sup> Liben, *Revue des Études Juives*, 65 (1913), pp. 117-128; Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, p. 344.

<sup>57</sup> A Nemzetgyűlés zsidókkal foglalkozó üléseinek jegyzőkönyvei megjelentek in: Achille Edmond Halphen, *Recueil des lois, décrets, ordonnances, avis du Conseil d'État, arrêtés et réglemens concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789* (Paris, 1851). Grégoire szerepéről lásd pp. 178-179, 181, 196.

<sup>58</sup> Az emancipáció politikai vonatkozásairól Franciaországban és a többi országban lásd alább, X. fejezet.

amelyek a nyilvános viták során a zsidók szószólóit segítették ügyük előmozdításában. Ezek az eszmék lényegében ugyanazok, mint a korábban Metzben és Berlinben hangoztatott elgondolások. "A francia zsidók kiváltságlevelét (*lettre patente*) maga a természet állítja ki, és a természet pecsétje többet jelent, mint Európa összes kancelláriájának pecsétje"<sup>59</sup> — mondta Bertolio abbé 1790. január 30-án a Nemzetgyűlésben. A zsidók mint egyenlő polgárok elfogadása ellen felhozott valamennyi ellenvetést előítéletek következményének, s mint ilyeneket gyökerestől kigyomlálandónak és megsemmisítendőnek nyilvánították. Az elnyomottak érdekében előadott érvekben a kulcsszavak az "értelem" és az "emberiség" voltak. Az optimizmusnak abban a légkörében, amely nem érte be kevesebbel, mint az egész emberiség megújulásával, végül is nem lehetett mellőzni a zsidóság rehabilitációjának fennkölt ideáját.

A reform-eszmék a francia megszállással és uralommal terjedtek tovább Franciaországból. Hollandia volt az egyik legelső ország, ahol a francia megszállás ugyancsak társadalmi forradalmat idézett elő. Az új Batáviai Köztársaság egyebek között a zsidók helyzetét is újraértékelt. Bár a legtöbb zsidó konzervatív volt, és nem feledkezett meg a királyi ház adta kedvezményeiről, mégis, készségesen vált polgárává az új köztársaságnak, és vette ki részét az új státus kínálta előnyökből. Az előnyöket a holland Nemzetgyűléstől kellett kicsikarni, leküzdvé mind a hazai polgároknak, mind a zsidók versenytársainak erős ellenállását. A befogadásért vívott harc itt is a minden emberi lény egyenlőségét hirdető nagy eszmén alapult. "Ki fogja kétségbe vonni, hogy a zsidók emberi lények, s hogy ők és a nem zsidók a szó teljes értelmében testvérek a természetben?" Jacob George Hieronymus Hahn, a Holland Nemzetgyűlés egyik kiváló tagja mondta ezeket a szavakat 1796. augusztus 1-én. A Nemzetgyűlés célja az volt, hogy "teljes emberi és polgári méltóságra emelésükkel boldoggá tegye (a zsidókat), s valódi nemzeti lelkesedést ébresszen a holland zsidóság szívében."<sup>60</sup> Az állampolgárságot nem a zsidók tulajdonságainak elismeréséül adták meg, hanem egy általános elv folyományaképpen, amely elv őket is belefoglalja az ember fogalmába, s felkelti azt a reményt, hogy a zsidók végül elsajátítják majd a felvilágosult embert és polgárt szükségszerűen jellemző tulajdonságokat.

A reform-eszmék Németországban keletkeztek, de a gyakorlatba való átültetésük lendítőereje Franciaországból érkezett. Németország nyugati tartományainak zsidósága, akiket vagy meghódítottak a franciák, vagy francia-barát királyok és hercegek kormányoztak, elsőként kapták meg

---

<sup>59</sup> Halphen, *Recueil des lois*, p. 210.

<sup>60</sup> *Actenstücke zur Geschichte der Erhebung der Juden zu Bürgern in der Republik Batavien* (Neusterlitz: Bei dem Hofbuchhandler Michaelis, 1797), pp. 9-10.



az állampolgárságot. Bonn és Mainz közösségei 1801-től — a Luneville-i békétől — kezdve Franciaországhoz tartoztak, s az itt élő zsidók automatikusan szabad polgárokká váltak. A frankfurti zsidók 1808-ban kaptak állampolgárságot, az újonnan létrehozott wesztfáliai állam zsidósága szintén ebben az évben. Ennek a fejlődésnek a közvetlen okai politikai természetűek voltak, mégis, széles körben a felvilágosult eszmék megvalósulásának tekintették őket. Természetesen, e fejlődés filozófiai komponensét különösen a zsidóság szószólói hangsúlyozták, ők érdekeltek voltak teljesítményeik ideológiai igazolásában. A zsidó vezetés, mely korántsem vetette meg a politikai nyomás fegyverét, amit gazdasági befolyásuk adott a kezükbe, s minden feszélyezettség nélkül használta is ezt a fegyvert, de mindig valamifajta szellemi igazolással összekapcsolva. A zsidók ügyéért Wesztfáliában és Frankfurtban, később pedig Poroszországban is mások mellett Israel Jacobson emelt szót; ő eredetileg udvari zsidó volt, de mentalitásában és gazdasági vállalkozásainak méreteiben is túllépett osztálya dimenzióin. Jacobson hatalmas vagyonra tett szert a Németország nyugati részén zajló háborúk és forradalmi felfordulások idején, ezek ugyanis függetlenné, s ugyanakkor a politikai felfordulás miatt pénzügyi nehézségekkel küzdő államok és államférfiak számára nélkülözhetetlen partnerré tették őt. Jacobson a felvilágosodás filozófiájának meggyőződéses követője és a zsidó jogok energikus szószólója volt. Amikor a megfelelő országokban latba vetette befolyását a zsidók állampolgárságáért folytatott tárgyalásokon, szilárd meggyőződése szerint cselekedett. Nem voltak kétségei afelől, hogy ha szót emel a zsidók érdekében, a felvilágosult emberiség küldetését teljesíti.<sup>61</sup> Ugyanez áll kortársára, David Friedländerre, Mendelssohn egyik lelkes követőjére is, aki vezető szerepet játszott a berlini hitközségben, amikor a porosz zsidókat érintő új törvénykezésről zajlottak a tárgyalások.<sup>62</sup>

A tárgyalások pedig megszakítás nélkül folytak attól kezdve, hogy a reform-eszméket nyilvánosan kezdték népszerűsíteni. A zsidó közösség képviselői ismételten reformot sürgető petíciókkal fordultak a hatóságokhoz, s követeléseiket támogatták a király felvilágosult

---

<sup>61</sup> Jacobson tevékenységéről lásd Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, II, pp. 109-154. Schnee beállítása nem túl rokonszenvező, és Jacobson szerepét sok zsidó történész nem értékeli tárgyilagosan. Kivétel Jacob Rader Marcus kimerítő életrajza: "Reform Judaism and the Laity: Israel Jacobson", *Central Conference of American Rabbis*, 38 (1928), pp. 386-498.

<sup>62</sup> Lásd Immanuel Heinrich Ritter, *David Friedländer: Sein Leben und sein Wirken* (Berlin, 1861); Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 57-84, lényegesen hozzájárult Friedländer nem túl vonzó alakjának tárgyilagos értékeléséhez.

hivatalnokai is. Az ügy részletes és komoly tárgyalása csak 1808-ban kezdődött, amikor a porosz vereség nyomán (Jéna, 1806) megindult a porosz állam általános újjászervezése. A király, illetve miniszterei és államhivatalnokai által irányított tanácskozások elvezettek az 1812. évi rendelethez; ez — bizonyos megkötésekkel — állampolgárságot adott Poroszország 33 ezer főnyi zsidóságának.<sup>63</sup> Világos a kapcsolat az állampolgárság megadása és a politikai események között. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a felvilágosodás eszméinek ne lett volna szerepük a döntés előkészítésében és igazolásában. A reform eszméi és ideáljai ugyanis ismételten visszatértek a zsidók — köztük a David Friedländerhez és Israel Jacobsonhoz hasonló radikálisabb képviselőik — által utólag előadott kérelmekben. Emellett nem egy a magasrangú hivatalnokok közül legalább részben a természetes jogok fogalmából s az ember tökéletesíthető voltába vetett hit tanából merített ihletet, amikor azt javasolta, hogy szabadítsák ki a zsidókat gettószerű elszigeteltségükből, s integrálják őket az államba és a társadalomba.<sup>64</sup> A tárgyalások egyik résztvevője, Wilhelm von Humboldt alaposabban elmélyült a problémában, s egy radikálisabb és ugyanakkor realiztikusabb megoldást gondolt ki.

Wilhelmmel és bátyjával, Alexander von Humboldttal már találkoztunk a berlini zsidó szalonokban.<sup>65</sup> Von Humboldt ismerte korának zsidóit és kialakította véleményét történelmi szerepükről. Három jellemző vonást talált kollektív mentalitásukban: (1) nomád eredetük következtében egyfajta rájuk kényszerített vagy természetes mozgékonyság, amely azonban végül is az önkormányzat feladásához és a külső uralom elfogadásához vezet; (2) egy kvázi-egyház jellegű politikai szervezet kialakulása, amelybe a vallás — vagyis az, amit a fél-racionalista, fél-romantikus Humboldt valláson ért — szinte teljesen felszívódott; (3) kötődés egy olyan rendszer előírásaihoz, ezt a fizikai jegy révén a körülméletés ritusa példázza a legjobban, amely rendszer megkülönbözteti a zsidókat mindazoktól, akik között élnek. Humboldt mindezt megtoldja azzal a megfigyeléssel, hogy a zsidók kitűnnek ősi szokásaikhoz (*Ursitte*) való szívós ragaszkodással, és figyelemre méltó képességük van a passzív ellenállásra. Nemzeti karakterüknek ezek a jellegzetességei a judaizmust és a kereszténységet kibogozhatatlanul összekapcsoló történelem folyamán manifesztálódtak. A judaizmus a keresztény felfogás szerint, egyfelől, ugyanaz a kategória, mint a

---

<sup>63</sup> Poroszország az 1812. évi rendelet idején az 1806. évi vereséget követő veszteségek folytán területileg összezsugorodott, ezért azoknak a száma, akik azonnal állampolgárok lettek, viszonylag kicsi volt. Lásd Mahler, *History of the Jewish People in Modern Times*, II, pp. 333-335.

<sup>64</sup> Lásd Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, pp. 192, 227, 251-253.

<sup>65</sup> Lásd fent, IV. fejezet.



kereszténység, vagyis a bibliai kinyilatkozás vallása. Másfelől, a kereszténység ellenpárja, tagadása. Ezen a kereszténységgel való kapcsolaton keresztül "tett szert a zsidó nép, amely az idő tájt (ti. a kereszténység kialakulásakor) szinte egészen jelentéktelen volt, teljesen aránytalan jelentőségre."<sup>66</sup>

Humboldt, bár meghatározza a zsidó nép nemzeti és történelmi jellegzetességeit, minthogy az egyik legelső volt azon gondolkodók között, akik maguk mögött hagyták az emberi természet és az emberi történelem racionalista felfogását, nagyon is tisztában volt az efféle elemzések korlátozott érvényével.<sup>67</sup> Az volt a véleménye, hogy a reformot a reform által megcélzott tárgyakkal tulajdonított sajátosságoktól függetlenül kell elképzelni. Ebben is kortársai előtt járt. Kétségbe vonta az állam alkalmasságát és jogát arra, hogy egy a népek erkölcsi minőségének és kulturális teljesítményének diagnózisa alapján előre kidolgozott terv szerint irányítsa és nevelje a polgárait. Az állam csak passzívan cselekedhet, vagyis el kell mozdítania a polgárai szabad fejlődését gátló akadályokat. Következésképpen, nem az állam dolga, hogy a zsidók tökéletesedéséért harcoljon, vagy hogy megtanítsa ellenfeleiket arra, hogy méltányolják őket. Az államnak "csak meg kell szüntetnie azt az embertelen és előítéletekből eredő gondolkodásmódot, mely az embert nem egyéni tulajdonságai, hanem származása és vallása alapján ítéli meg, és az emberi méltóság minden igaz fogalmával ellentétben nem mint egyént tekinti, hanem úgy, mint aki egy fajhoz tartozik, és mintegy szükségszerűen osztozik annak bizonyos tulajdonságaiban." Hogyan viheti végbe az állam ezt a forradalmi változást az emberek gondolkodásmódjában? "Ha hangosan és érthetően kijelenti, hogy semmiféle különbséget nem ismer el többé zsidók és keresztények között."<sup>68</sup>

Ennek a felfogásnak az alapján javasolta Humboldt azt, ami később mint teljes emancipáció vált ismeretessé, vagyis azt az elvet, hogy az államnak teljesen figyelmen kívül kell hagynia állampolgárai vallási hovatartozását. Humboldt ettől a gyors és döntő lépéstől a lehető legjobb eredményeket várta: a zsidók végleges integrálódását a környező társadalomba. A zsidók alkalmazkodnának a számukra nyitva álló összes foglalkozáshoz. Eltűnnék a diszkrimináció által előidézett immoralitás, amelyről annyit siránkoztak, s eltűnne a köztük és szomszédaik között lévő kulturális szakadék is. Az egyetlen fennmaradó különbség a vallás volna, ez azonban nem tartoznék az államra. Az állam ennek megfelelően eltekintene a zsidó vallás megreformálására irányuló pozitív lépéstől vagy a fennálló hierarchia erősítésétől, például, egy főrabbi

<sup>66</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, pp. 269.

<sup>67</sup> "Nem egészen megfejtető nemzeti karakter"-ről beszél, i. m.

<sup>68</sup> I. m., p. 271. [Magyarul: Wilhelm von Humboldt, *Válogatott írásai* (Budapest: Európa, 1975), p. 290 (Ford.: Rajnai László).]

kinevezésétől. Humboldt úgy vélte, hogy a szervezett zsidó vallás, amennyiben békén hagynák, megromolna, a zsidó egyének elfordulnának a zsidó előírásoktól, kinyilvánítván, hogy ezek nem vallási természetűek. A zsidók "az emelkedettebb hit iránti, velünk született emberi szükséglettől vezérelve" óhatatlanul a kereszténység felé fordulnának. Ez azonban a jövőre vonatkozó látomás volt. Ami saját korát illeti, Humboldtnak fenntartásai voltak az áttért zsidóval szemben, aki kész elhagyni elnyomott és nélkülöző testvéreit. Amint a zsidóság mint kollektív testület integrálódik, "kívánatossá, örvendetessé válik", hogy az egyének elforduljanak a zsidó hittől, s ez az elfordulás "jótékony hatású lesz".<sup>69</sup>

Ezekben a szavakban a humanista beállítottságú keresztények egyik legkitűnőbb képviselője festi meg képét a jövőről — igaz, egy publikálásra nem szánt memorandumban. Látomásának alapvető jellegzetessége a zsidó személyek szabadságát gátló valamennyi korlátozás eltörlése, de ez összekapcsolódik azzal a reménnyel, hogy az egyén végül megtalálja útját a kereszténységhez. Ezt a reményt sokan osztották, bár bizonyára nem mindenki, aki javasolta a zsidók integrációját, vagy akár harcolt is érte. A zsidók viszont, új státusuk fölött örvendezve, meg voltak győződve arról, hogy valamiképpen képesek lesznek megőrizni az új körülmények között is a judaizmus iránti elkötelezettségüket.<sup>70</sup> Talán nem természetellenes, hogy a zsidó emancipáció adományozói és kedvezményezettjei eltérő reményeket tápláltak, ám az a tény, hogy e társadalmi szerződést mindkét fél részéről egymással összeegyeztethetetlen remények kísérték, nem sok jót ígér a zökkenőmentes megvalósítás szempontjából.

---

<sup>69</sup> I. m., pp. 274-276.

<sup>70</sup> Freund jól összegzi Humboldt nézetének lényegesebb pontjait (i. m., I, pp. 149-152), de figyelmen kívül hagyja, hogy Humboldt bízott abban, hogy a zsidók végül áttérnek. Ezt Franz Rosenzweig hangsúlyozta egyik levelében: Franz Rosenzweig, *Briefe* (Berlin: Schocken, 1935), pp. 278-279. Rosenzweig tisztában volt Humboldt reményeivel, és elfogadta őket mint az emancipációban résztvevő keresztény partner természetes beállítottságát.



## VI Keresztény ellenérvek

Az, hogy a nem zsidó körök befogadtak néhány zsidót, s javaslatként megfogalmazódott a zsidók egyetemes befogadása a társadalomba és az államba, kétségek és tiltakozások hullámát váltotta ki mindenkiben, aki nem osztotta a megváltozott magatartás alapjául szolgáló előfeltevéseket. Ellenkezett a szokással, hogy zsidók és nem zsidók szabadon keveredjenek egymással. Mendelssohn korának toleráns Berlinjéből származik az a szórakoztató anekdota, hogy a filozófus Salomon Maimonnak, aki egy keresztény művész társaságában betért egy korcsmába, a tulajdonos azt mondta, hogy őt magát mindig szívesen látja, ám "zsidó társasága" ellen kifogást emeltek a vendégei; ezért a bókért a keresztény művész minden bizonnyal roppant hálás volt.<sup>1</sup> Néhány évvel később egy Hamburg melletti fogadás közzé tette egy újságban, hogy vendégeinek nyomása arra kényszeríti, hogy ne fogadjon zsidó vendégeket.<sup>2</sup> A köznép számára általában nem kellett külön indokolni a zsidók kirekesztését. Az effajta ellenállás egy hagyomány folytatásaként magától értetődő volt.

Más volt a helyzet, ha olyanok tanúsítottak ilyen ellenállást, akik a hagyományos kötelekek egyikét-másikát meglazították, és új társadalmi csoportok létrehozásán fáradoztak, mint, például, a szabadkőművesek és mindazok, akik racionalistának és felvilágosultnak tartották magukat. Ők saját alkotmányuk vagy intézményeik elvei alapján kötelesek voltak figyelmen kívül hagyni társaik vallását. Az erkölcsi posztulátumok, persze, nagyon szépek, de nem mindig követi őket a gyakorlati megvalósítás. Nincs az a logika és etika, amely felvehette volna a harcot a zsidó-ellenes és a velük való társadalmi érintkezést ellenző régi, mélyen gyökerező előítélettel. Később megvizsgáljuk ennek az előítéletnek az ideológiai hátterét. Nem lehet azonban kétséges, hogy az átlagos zsidó megjelenése és viselkedése táplálta ezt az előítéletet.

---

<sup>1</sup> Sabattja Joseph Wolff, *Maimoniana. Oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons. Aus seinem Privatleben gesammelt* (Berlin, 1813), pp. 210-211.

<sup>2</sup> August Friedrich Cranz, *Heuss und die Juden, oder Nachtrag zu den sämtlichen fariseirenden Abgeordneten in Rostadt insinuirten Schrift, die Stimme der Menschheit, von einem Weltbürger betrachtet* (Altona, 1798). A Berlinben 1798-ban alapított *Gesellschaft der Freunde* szerepe állítólag az volt, hogy menedéket adott azoknak a fiatal zsidóknak, akiket semmilyen keresztények által látogatott klubba nem fogadtak be. Ludwig Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin...* (Berlin, 1842), p. 29.

Az átlagos zsidó, és különösen az askenázi, megjelenése, furcsa ruházata, szakálla, beszéde miatt valóban feltűnő volt. Még ha beszélte is környezete nyelvét, a németet, franciát, hollandot, angolt, kiejtése általában megőrizte anyanyelvének, a jiddisnek a nyomait. A jiddis a középfelnémetből alakult ki. Több száz héber és arámi szót tartalmaz, az ősi zsidó vallási kultúra kulcsszavait. A későbbi nemzedékek már mint rugalmas és eredeti jellegű, teljes értékű és független nyelvet becsülték, de a tizennyolcadik század második felében, amikor a felnémetet (*Hochdeutsch*) a helyi dialektusok rovására mértékadó nyelvként éppen bevezették, a jiddist csupán nevetséges zszargonnak, a helyes német nyelv korcs változatának tartották.<sup>3</sup> Tovább fokozta a dialektus lenézését a jiddis esetében a zsidó dolgok általános lekicsinylése. A keresztények mintha ösztönösen visszahőköltek volna minden felesleges érintkezéstől ezzel az idegen tipussal.

A német felvilágosodás egyik ragyogó alakjának, Adolf von Knigge bárónak az írásaiban sokatmondó jellemzést találhatunk az átlagszsidóról, ahogyan egy felvilágosult keresztény, aki egyébként messze eltávolodott az állam és a társadalom hagyományos szemléletétől, ezt a típust látja. Az elszegényedett arisztokrata családból származó Knigge társadalmi reformról álmodozott, buzgó szabadkőműves lett, sőt, még az illuminátusok radikális rendjéhez is csatlakozott.<sup>4</sup> Knigge maradandó irodalmi hírneve *Über den Umgang mit Menschen* című munkáján alapszik, amely egyfajta kézikönyv arról, hogy a művelt ember miképpen viselkedik embertársaival a legkülönbözőbb élethelyzetekben. A könyv egyik fejezetének címe: "A zsidókról, és arról, hogy hogyan bánjunk velük."<sup>5</sup> Knigge megjegyzi — 1788-ban —, hogy Berlinben, s néhány idegen országban, például, Hollandiában és Amerikában is, vannak olyan zsidók, akiknek életmódja nem különbözik a másvallásúakétól; ő azonban arra akarja megtanítani az embereket, hogy hogyan viselkedjenek az átlagos zsidóval. Knigge még ezzel a típussal kapcsolatban is kötelességének érzi, hogy két békítő megjegyzést tegyen. Az első az, hogy a zsidók társadalmi és erkölcsi fogyatékosságaiért nagymértékben a keresztények hibáztathatók, akik elnyomták őket, és korlátozták az

---

<sup>3</sup> Lásd fent, az V. fejezetben arról, hogy a felvilágosult zsidók beállítottsága milyen negatív volt a *jiddis* vagy *zsidó-német* (*jüdisch-deutsch*) nyelvvel szemben.

<sup>4</sup> Kniggeről lásd Karl Gödeke, *Adolf Freiherr Knigge* (Hannover, 1844).

<sup>5</sup> Adolf Franz Friedrich Ludwig, Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (Hannover, 1804; első kiadás: 1788), p. XII; a könyv szociológiai háttéréről és jelentőségéről lásd Barbara Zähle, *Knigges «Umgang mit Menschen» und seine Vorläufer; ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, NF, Heft 22) (Heidelberg, 1933), pp. 163-206.



életlehetőségeiket. A második az, hogy még ezek között a nyomasztó körülmények között is léteznek "nemes, jóakarátú és nagylelkű emberek"<sup>6</sup> a zsidók között. Ezek a felvilágosult szerző racionális elmékedései, tiszteletkörök az akkor divatos humanista filozófia előtt. De mint maga mondja, feladata kalauzként nem az, hogy belemerüljön abba, hogy mi alakította ki a zsidó tulajdonságokat, nem is az, hogy ezek lehetséges jövőbeli variációiról elmékedjék, hanem hogy tanácsot adjon olvasójának, hogy hogyan kezelje azokat a zsidókat, akikkel találkozik, ha kénytelen üzletet kötni velük. Leírja a zsidó karaktert, ahogyan ő látja, vagyis ahogy az ellenséges többség tudatában tükröződik.

A zsidó a mindenütt jelenlévő üzletember, aki nem marad el sehonnan, ahol feltűnik a haszon esélye. Roppant módon hatékony, részben az objektív körülmények, részben pedig veleszületett képességei miatt. A zsidók nemzetközi kapcsolatokkal rendelkeznek, s mindenütt számíthatnak testvéreik együttműködésére. A zsidók fáradhatatlanok, ha céljuk eléréséről van szó, a majdnem lehetlent is lehetségessé változtatják. Ennél is fontosabb, hogy a zsidót semmiféle etikai meggondolás nem gátolja vállalkozásában, mivel egyetlen célja a nyereség. A kereszténynek, aki kénytelen zsidóval üzletelni, számolnia kell ezekkel a zsidó tulajdonságokkal, s meg kell próbálnia kihasználni őket a maga javára. Erdemes jól megfizetnie a zsidót, s pontosan teljesítenie a vele szemben fennálló kötelezettségeket. A zsidót meg kell győzni arról, hogy ügyfele gazdaságilag szilárd alapokon áll, s egyébként is megbízható, és így a vele való kapcsolat hosszú távon hasznos. Ha erről meggyőződött, kitűnő szolgálatot tesz, akár vészhelyzetben is. De Isten kegyelmezen annak a kereszténynek, akinek gyengesége lelepleződött a zsidó előtt! A zsidó csavaros eszének könnyű prédájává válik, s helyzetét könyörtelenül kihasználják. Ennél a jellemzésnél Knigge a gazdag zsidóra vagy a bankárra gondolt, akihez a szűkölködő arisztokrata vagy keresztény polgár fordulhat, ha a szorongató körülmények rákényszerítik. Arról sem feledkezik meg, hogy óvjon a zsidó házalótól és kiskereskedőtől, akiknek a keresztények eladhatják használt ruhaneműjüket, vagy akivel valamilyen kisebb ügyletbe keveredhet. Ezek a kishalak az üzletelés során ugyanazokat a tulajdonságokat mutatják, mint a bankár a maga nagy üzleti tranzakcióiban. A zsidó házaló éppen úgy ravaszkodik és erőlködik, hogy megszerezze a maga kis hasznát, mint gazdag testvére azért, hogy vagyont szerezzen.<sup>7</sup>

A zsidó itt úgy jelenik meg, mint a pénzhajhászás szenvedélyének önkéntelenül is hódoló kapzsiság szimbóluma. "Izonyúan nehéz a zsidónak megválnia a pénztől", továbbá: "A talált pénz igen kedves a zsidók szívének" — ezek a tulajdonságok mélyen gyökereznek a zsidók természetében, jelenti ki Knigge az összefoglaló részben. "Valami sajátos

---

<sup>6</sup> Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, pp. 151-152.

<sup>7</sup> I. m., pp. 152-157.

jelleg figyelhető meg ennél a nemzetnél (...) mindenben. (...) Hallgassuk meg a zenéjüket a templomaikban, s hogy milyen teljesen eredeti módon játsszák. Figyeljük meg, hogyan táncolnak. Nézzük meg, milyen díszek vannak a leggazdagabb öreg zsidó otthonában is. Nincs-e ott mindig valami Salamon templomának oszlopfőiből, a frigláda ékítményeiből, a skarlát, a rózsaszín, a hímzett selyem díszekből?" Ebben az utolsó megjegyzésben Knigge — nem kifejezetten becsmérően — összekapcsolja a zsidók sajátos tulajdonságait ősi kultúrájukkal. Ugyanakkor különálló fajnak tekinti őket, akikkel a keresztények biztosan nem keresik a kapcsolatot, kivéve ha üzleti vagy egyéb óhatatlanul szükséges kapcsolatról van szó. Igaz, Knigge nem vonatkoztatja jellemzését azokra, "akik (talán nem igazán szerencséjükre) átalakultak a keresztény szokásoknak megfelelően."<sup>8</sup> A valóságos zsidót azonban, hacsak nem sikerült bebizonyítania, hogy a kivételek egyike, automatikusan azonosították az előre kialakított zsidóképpel, amely tartalmazta az összes meglévő előítéletet.

A racionalizmus és a felvilágosodás minden kísérlete a réginek egy új képpel való helyettesítésére óriási feladatot jelentett. Ha egy zsidó azt akarta, hogy a nem zsidó társadalom befogadja, el kellett oszlatnia a zsidó fogalmához tapadó képzeteket, viselkedésével be kellett bizonyítania, hogy ő kivétel. A szabadkőműves páholyba, tudós társaságba vagy az irodalmi körökbe pályázók, természetesen, az új tipushoz tartoztak, azok közé, akik megpróbálták elsajátítani beszédükben és magatartásukban a nem zsidó környezet bevett viselkedésmintáit. Az alkalmazkodás folyamata azonban nem volt könnyű. A szefárdoknak, akik nem ágyazódtak be mélyebben a sajátos zsidó kultúrába, egyszerűbb volt. Isaac de Pinto Voltaire-rel folytatott vitájában azt állította, hogy a zsidók elleni általános előítélet az askenázik esetében talán jogos, a szefárdokra viszont biztosan nem vonatkoztatható.<sup>9</sup> A szomszédai kultúrájához való könnyedebb alkalmazkodás képessége magyarázhatja, hogy a zsidók — általában a szefárdok — Angliában, Hollandiában és Franciaországban csatlakozni tudtak a szabadkőművesekhez, miközben az askenázi zsidók számára Németországban ez nehézségekkel járt.<sup>10</sup> Az askenázi nők egyébként könnyebben alkalmazkodtak a keresztény környezet kulturális mintáihoz. A hagyományos zsidó társadalmat az oktatás tradicionális intézményei tartották fenn (a *heder*, amely egyfajta elemi iskola volt, és a

---

<sup>8</sup> I. m., pp. 154, 157. Knigge 1796-ban jelentette meg *Über Eigennutz und Undank* (Leipzig: Jacobäer, 1796), című munkáját az *Umgang mit Menschen* folytatásaként, amint az alcímből is kitűnik: *Ein Gegenstück zu dem Buche: Über den Umgang mit Menschen*. A zsidót itt (pp. 169-173) az «*Eigennutz*», az önzés prototípusaként ábrázolja.

<sup>9</sup> Guenée, *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, pp. 16-19.

<sup>10</sup> Katz, *Jews and Freemasons*, pp. 11-25.



jesiva, a felsőbb talmudi iskola). Nemzedékről nemzedékre ezekben az intézményekben adták tovább a hagyományos kultúra nagyobb részét; a hagyományos zsidó típus a tanulás folyamatában alakult ki. Amint a formális zsidó oktatás befejeződött, következett az üzleti gyakorlat, amely jól körülhatárolt mederbe terelte a zsidó "típus"-t. A vallási hagyománynak megfelelően a nőket felmentették és kizárták a törvénynek (Tóra), a hagyományos zsidó tananyag legfontosabb elemének tanulmányozásából. A nők rendszerint nem jártak iskolába, nemigen részesültek formális oktatásban, környezetükből szívták magukba, amit tudtak. Amikor a felvilágosodás és a világi oktatás behatolt a zsidó társadalomba, a Tóra tanulmányozásával kellett versenyeznie. Az utóbbi hagyományosan kitöltötte egy ember teljes szabadidejét. A nőkkel nem ez volt a helyzet. Így aztán a gettóban a jómódú családok leányai használták ki elsőként az új lehetőségeket. Ők tanulták meg először szomszédaik nyelvét, ők ismerkedtek meg először idegen nyelvekkel, ők lettek először otthonosak az irodalomban. A társasági modort is ők sajátították el, s ez tette képessé őket arra, hogy könnyedén mozogjanak olyan társaságban, amely nem kizárólag zsidókból állt. A férfiaknak mindez nehezebb volt. Az irodalmi szalonok korából jegyezték fel, hogy azoknak a férfiaknak egy része, akiknek felesége a társas összejövetelek lelke volt, túl feszélyezettnek érezte magát, s nem jelent meg ezeken az összejöveteleken.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Gyakran megfigyelték, hogy a zsidó nő jobb adottságokkal rendelkezik a társasági modor elsajátításához; lásd *Schattenrisse von Berlin* (Amsterdam, 1788), pp. 30-31. Wolf Davidsohn írta 1792-ben: "A nevelés az oka, hogy a zsidóknál a női nem szebb és iskolázottabb, mint a férfi, és a csúnya, piszkos fiatalemberek mellett a legtakarosabb, legszebb lányok találhatóak. (...) A pénz mellett a szépnem segíti a legjobban elő a felvilágosodásunkat." Lásd N.O.S.D.J.V.A.D.W. (visszafelé olvasva: W. Davidsohn), *Ein Wörtchen über Juden. Veranlasst durch die von Herrn Friedländer herausgegebenen Actenstücke* (Berlin, 1792). Ez a könyvecske rendkívül ritka, még Volkmar Eichstadt, *Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), p. 42 sem jelzi, hogy hol van meg, s nem fejtí meg a szerző nevének kezdőbetűit sem. A röpiratból Londonban, a Leopold Zunz könyveit őrző *Jews' College Library* Montefiore-gyűjteményében találtam egy példányt. A szerző neve itt Zunz kézírásával van feltüntetve. Lásd Ignaz Aurelius Fessler megfigyelését: *Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an seine Freunde und an seine Feinde* (Breslau, 1824), pp. 245-246. Fessler mint az Ephraim család vendége volt Berlinben, s más gazdag zsidók házáat is látogatta. Úgy találta, hogy a zsidó nők igen kulturáltak, és kiválóan mozognak a társaságban, a férfiak viszont a világi oktatásnak még csak az első lépéseivel küszködnek. Lásd még Fürst, *Henriette Herz*, pp. 121-122.

Még ha némely zsidók nagy erőfeszítéssel megpróbálták is levetkőzni zsidóságuk legfeltűnőbb vonásait, a kívülálló akkor is fel tudta fedezni megkülönböztető tulajdonságaikat. Az Ázsiai Testvérek Rendjének zsidó tagjai Bécsben és Hamburgban biztosan alkalmazkodtak környezetük követelményeihez, kritikusaik mégis gúnyolták, s mint unalmas és műveletlen embereket jellemezték őket.<sup>12</sup> Amikor a szabadkőművesek nyíltan megtámadták a Rendet, mert zsidókat is felvesz tagjai közé, az egyik tag úgy érezte, hogy mindenképpen meg kell védenie a kérelmező vallásától független, univerzális befogadás elvét. De ugyanakkor roppant ellenszenves képet fest arról a zsidó típusról, amelyik a Rend tagjává kíván válni: "Talán maga a német izraeliták nemzetsége is sokban hozzájárult ahhoz, hogy sok ember még nem képes teljesen megszabadulni irántuk táplált előítéletétől." A német zsidók a szerző szerint elmaradtak a nyugati országokban, Angliában, Franciaországban és Itáliában élő hittestvéreik mögött. A német zsidók ragaszkodnak "sok babonás vélekedésükhöz, sok haszontalan és neveléséges szokásukhoz", amelyet alkalmilag találtak ki különböző rabbik, és "ez a fő oka annak, hogy elszigetelt életet élnek közöttünk." Még ha talál is közülük valaki néhány felvilágosult zsidót — közli —, ez sem teszi őket barátokzóbbá. Önzőn ragaszkodnak sajátos céljaikhoz, megvetik a kevésbé művelt és szegényebb zsidókat, miközben maguk csak külsődlegesen különböznek megvetett társaiktól. Elméjüket ugyanazok az üzleti ügyek foglalkoztatják, váltók, zálogok és jelzálogok, s a kamatok időben való behajtása. Végül pedig mindig felismerhetők éneklő beszédmodjukról: "az izraelitákat fel lehet ismerni sajátos német nyelvjárásukról, és azon hajlamukról, hogy önmagukat mint külön csoportot kezeljék." Így hát számos oka van annak, hogy "a német keresztények visszaborzadnak az izraelitákkal való társas érintkezéstől, nem szívesen fogadják el őket barátoknak, sem mint szabadkőműves testvéreket."<sup>13</sup>

Ime, egy zsidó portréja, melyet olyan ember rajzolt, aki saját nyilatkozata szerint elvben hajlandó befogadni őket. Mit várhatunk ezek után azoktól, akik nyíltan tiltakoztak az effajta befogadás ellen? Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer egyike volt az utóbbiaknak, ő jelentette meg az első zsidó-ellenes értekezést, reakcióként a felvilágosult zsidók társadalmi előrejutása ellen. Grattenauer mindenekelőtt azt sérelmezte, amit a zsidók gazdasági fölényének tekintett a keresztényekkel szemben, különösen a nagyvárosokban, Berlinben, Bécsben és Prágában. Ezért aztán tiltakozott a zsidók számára javasolt politikai-jogi engedmények ellen. Ugyanekkor sajnálkozik joggatlan társadalmi előmenetelük miatt.

---

<sup>12</sup> A rend történetéről lásd IV. fejezet, részletesebb kommentárokhoz pedig Katz, *Jews and Freemasons*, 3. fejezet.

<sup>13</sup> (Carl Ferdinand von Boscamp, genannt Laspolski) [Hans Carl von Ecker und Eckhoffen], *Werden und können Israeliten zu Freymaurern aufgenommen werden?* (Hamburg, 1788), pp. 46-49.



Kényszeredetten elismeri, hogy néhány zsidó kulturálttá és felvilágosulttá vált. Ez esetben viszont — folytatja — megszűntek zsidók lenni.<sup>14</sup> Általában kigúnyolja a zsidókat, kiváltképpen a zsidó nőket, amiért felül akarják múlni az előkelő társaságban szokásos viselkedést. "Ruhájuk, bármilyen pompás is, éppúgy zsidó jellegzetességeket mutat, mint arcvonásaik. Nyelvük még mindig a nyomorúságos, hadaró zsargon, melyet — bár megpróbálnak modernizálni, ha keresztényekkel beszélnek — egymás között szoktak használni; piszok és tisztátlanság van náluk, s ezt nem takarhatja el nagy pompájuk sem. Az, hogy B[écsben] és B[erlinben] előzékenyek a keresztényekkel, sőt, még udvarolnak is nekik, érdekből van, mert itt lehetőségük van arra, hogy a hatalmasok bizalmába férközzenek, s amit Mózes nem ér el megalázkodással és hízélgéssel kegyes uránál, azt eléri csinos lánya, Ráchel, aki franciául csacsog, jártas a románcokban, s maga sem idegenkedik egy kis románcról."<sup>15</sup> Ezek az igencsak vitriolos megjegyzések a zsidó társasági törtető megfigyelésén alapultak: felkészületlen és bizonytalan, s ezért egyetlen ugrással akar túljutni a vágyai és tényleges társadalmi helyzete közötti szakadékon. A társadalmi parvenünek ez a zsidó változata később a színpad állandó szereplője lett, akin a keresztények sokat nevettek, a zsidók meg sokat bosszankodtak.<sup>16</sup>

Egy híres berlini színész, név szerint Albert Aloys Ferdinand Wurm nemcsak a színpadon jeleskedett zsidó típusok megjelenítésével, hanem a berlini polgárok szalonjaiban is. Kedvenc számában egy zsidó nőt utánzott, aki valamelyik jól ismert német klasszikus költeményének előadásával kívánja szórakoztatni vendégeit. Mérhetetlen erőfeszítéssel próbál megfelelni a *Hochdeutsch* irodalmi kiejtés és hangsúlyozás követelményeinek. Eleinte ez sikerül is neki. Az előadás folyamán azonban megfélekedzik magáról, s visszacsúszik a hétköznapi *zsidó-német*-be, amelyet oly elszántan próbált elkerülni. A dolog durva tréfa volt, még hozzá nagyon hasznos tréfa Wurm számára, aki tehetsége folytán igen népszerűvé vált vele. A berlini polgárok, akik kénytelenek

---

<sup>14</sup>Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer, *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden* (Berlin, 1791), pp. 111-132: "(...) ezeket azonban már nem lehet zsidónak számítani, hitük szerint deisták és naturalisták", i. m., pp. 113-114.

<sup>15</sup>I. m., p. 114.

<sup>16</sup>Az ilyesfajta színdarabok közül Karl B. A. Sessa "*Unser Verkehr*"-je volt a leghíresebb. Graetz, *Geschichte der Juden*, XI (1902), p. 308 szerint a darabot először Breslauban játszották 1812-ben. A bibliográfiák csak a későbbi kiadásokat említik, 1815-től kezdődően. A darab tartalmáról és szándékáról lásd Herbert Carrington, *Die Figur des Juden in der dramatischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts* (Heidelberg, 1897), pp. 60-76. Lásd *Schattenrisse von Berlin*, fent, 11. jegyz.

voltak némi tiszteletet mutatni a felvilágosult és gazdag zsidók iránt, azzal állhattak bosszút, hogy bizalmas körben kigúnyolták a zsidókat.<sup>17</sup>

A zsidó valódi vagy képzelt típusától való elemi idegenkedés volt az egyik fő oka annak, hogy zsidókat vonakodtak befogadni a társaságba vagy elfogadni mint polgárokat. Ez az idegenkedés azonban nemigen tudott felülkerekedni a racionalizmus és felvilágosultság támadásán, amely természeténél fogva azt követelte, hogy az ember legyen úrrá az ilyen meggyökeresedett elfogultságokon. Így hát azok, akik nem tudtak megszabadulni előítéleteiktől, rákényszerültek, hogy ideológiai igazolást keressenek beállítottóságukra. Célszerűnek látszott, hogy a zsidók kirekesztését ne mint irracionális ösztönökből eredő, alaptalan reakciót tüntessék fel, hanem mint logikus elvekből következő, megfontolt magatartást.

Ezek a — nevezzük így — ideológiák két különböző gondolatmenetet követtek. Az egyik az európai társadalom keresztény jellegét tekintette alapvetőnek, s többé-kevésbé nyíltan azt állította, hogy a szekularizáció folyamata nem változtatta meg érdemlegesen ezt a tényt, *ergo*: ha a társadalom keresztény jellege elfogadott tény, a zsidók nem tartozhatnak hozzá a társadalomhoz. A másik — a zsidók iránt ellenségesebb — gondolatmenet a zsidó vallásra, erkölcsiségre, hagyományra vagy általában a zsidó mentalitásra hivatkozott, s azt állította, hogy ezek elkülönítik a zsidókat, s nem kívánatos, de egyébként is illuzórikus vágygá teszik a nem zsidó társadalomba való integrálódásukat.

Az első magyarázat, amely — a racionalizmus áttörése után is — az európai társadalom keresztény jellegére hivatkozott, érvelésének alátámasztására fel tudott hozni néhány tényt. A keresztény egyházak elleni támadások, illetve a keresztény tételek és tanok kritikája nem irtotta ki gyökerestül az európai kultúrát eszméiben és jelképeiben egyaránt átható keresztény tanokat. A kereszténység legszigorúbb bírálóinak egy része továbbra is kötődött a kereszténység fogalmaihoz és tanaihoz, természetesen, leegyszerűsítve és átértelmezve őket egy többé-kevésbé explicit világnézet fényében. A zsidók kirekesztésének célja szempontjából nem volt különösebb jelentősége annak, hogy ezek a keresztény fogalmak milyen mértékben voltak felhígítva. Amíg valamennyire is hasonlítottak az eredetiekre, felhasználták vagy felhasználhatták őket a zsidók kirekesztésére a keresztény társadalomból.

A zsidók integrációjának ellenzői ismételten hivatkoztak, a judaizmus közvetlen elutasításával együtt, a kereszténységhez való kötődésükre. Grattenauer, akinek ugyancsak nem hiányoztak az egyéb érvei a zsidók előrejutásával szemben, egy személyes jellegű

---

<sup>17</sup> Julius von Voss, "Über des Schauspielers Herrn Wurm jüdische Deklamation", *Jüdische Romantik und Wahrheit, von einem getauften Israeliten* (Berlin, 1817), pp. 291-300.



nyilatkozattal kezdte vitáit: "Keresztény vagyok, nem elnevezés szerint, hanem valódi meggyőződésből." Ez hitvallásként hangzik, mindazzal együtt, amit az ilyesmi a dogma és a misztériumok terén jelent. Ám az olvasó nagyon hamar kiábrándul, amikor megtudja, hogy miért hű a szerző a kereszténységhez: "Értelmem arról győz meg, hogy a keresztény erkölcsiség tökéletes összhangban van emberi hivatással, s gyakorlása boldoggá és elégedetté tesz."<sup>18</sup> Grattenauer ezzel a magyarázattal nyilvánvalóvá teszi, hogy racionalista, mivel az értelemre hivatkozik mint bizonyos elvek elfogadásának vagy elvetésének kritériumára. Kereszténysége kimerül a keresztény vagy az általa kereszténynek tekintett erkölcsi elvek melletti elkötelezettségben. Ez azonban alapul szolgált a zsidók kirekesztéséhez: a zsidók erkölcsiségét ellentétesnek tartotta azzal, amit ő keresztény etikának tekintett.

Johann Heinrich Schulz esete még meghökkentőbb példáját adja a zsidó-ellenes érvek kiindulópontjául szolgáló formális keresztény elkötelezettségnek. Schulz, a protestáns lelkész, különös figura volt: leplezetlenül atheista nézeteket vallott, azt állítva, hogy Jézust kortársai nem tekintették másnak, és ő maga nem is kívánta, hogy többnek tekintsék, mint az emberi értelemre alapozott felvilágosult erkölcsiség tanítójának. Ez sok volt még a német felvilágosodás toleráns légkörében is, amikor pedig egyébként divat volt a kereszténység racionalista átértelmezése. Schulzot felettesei üldözték, elbocsátották állásából. Az ő szemében ez, természetesen, nem érintette állításainak igazságát.<sup>19</sup> Ragaszkodott tételeihez, s ezeket felhasználta arra is, hogy alátámassza vad vádjait a zsidókkal és a judaizmussal szemben.

Zsidók elleni támadására egy Mendelssohn elleni polémia adott alkalmat; Mendelssohn a tolerancia bajnoka volt ugyan, de az atheistákkal kivételt tett. Az istenhit nélküli emberek nem tolerálhatók — mondta —, mert semmilyen tettükért nem felelősek.<sup>20</sup> Schulzot mélységesen sértette alapelvének tagadása, kiváltképp, hogy a tagadás egy zsidótól származott, mivel a zsidó erkölcsiségről rendkívül lesújtó volt a véleménye. Meg volt győződve arról, hogy az atheizmus alkalmasabb az erkölcsös magatartás előmozdítására, mint a hamis hit. Schulz tehát lényegében egy következetes atheizmus nevében támadta a judaizmust, de a támadást formálisan mint a judaizmus és a kereszténység közötti régi konfliktus folytatását fejtette ki. Ragaszkodott ahhoz az elgondolásához, hogy Jézus mindössze

---

<sup>18</sup> Grattenauer, *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden*, Előszó ("Vorwort"), lapszám nélkül (p. 3).

<sup>19</sup> Schulzról lásd Martin von Geismar (álnév), *Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts* (Leipzig, 1846-47), III, pp. 139-144.

<sup>20</sup> Mendelssohn ezt a nézetet a *Jerusalem*-ben fejezte ki. Lásd *Gesammelte Schriften*, III, p. 287.

racionalista moralista volt. Anti-judaizmusát úgyszólván ennek az atheista Jézusnak a nevében hirdette. Elutasította a zsidók társadalmi és politikai integrációját, amennyiben nem adják fel teljesen a judaizmust, és nem fogadják el a kereszténységet, vagy még inkább azt az atheista erkölcsiséget, amely véleménye szerint Krisztus eredeti tanításával volt azonos.<sup>21</sup>

Az európai kultúra átítatódása a kereszténység maradványaival nem egyetlen személy idioszinkráziája volt. Ha áttanulmányozzuk a zsidó integráció történetének politikai és társadalmi vonatkozásait, nyilvánvalóvá válik, hogy ez a jelenség teljesen általános volt. A szabadkőművesek, például, elvben függetlenítették a tagságra való alkalmasságot attól a körülménytől, hogy a jelölt mely vallásfelekezethez tartozik. A gyakorlatban azonban megtartottak bizonyos keresztény szimbólumokat, amelyek a szabadkőművesség őstörténetéből származtak. Bár ezeket a jelképeket nem azért használták, hogy a zsidókat kirekesszék, mégis, akadállyá váltak egy zsidó útjában, hacsak az nem lett teljesen érzéketlen saját vallási háttere iránt.<sup>22</sup>

A társadalom és a kereszténység összekapcsolása mindig problémákat okozott, ha egy zsidó szeretett volna beletartozni valamilyen társadalmi szervezetbe, beleértve a nagyobb állami szervezetet is. Ha maga az állam "keresztény", azért, mert lakói többségének ez a vallása, vagy a kereszténységgel való történelmi kapcsolata miatt, vagy bármi más okból, akkor a zsidók definíció szerint nem tartoznak bele. A tárgyalt korai időszakokban az effajta állítások csak alkalmilag bukkantak fel, és mivel nem kísérték őket rendszeresen kifejtett érvek, hatásuk nagyon csekély volt.

Schwager protestáns lelkész, a Dohm-vita egyik résztvevője, ellenfelét emlékeztette arra, hogy "amíg államunk keresztény állam marad, márpedig annak kell maradnia", a zsidókat bizonyos fokig korlátok közé kell szorítani. Johann David Michaelis, a tudós orientalista a zsidók közszolgálati alkalmazását azon az alapon kifogásolta, hogy ez a többségi valláshoz tartozók előjoga kell legyen.<sup>23</sup> A metzi symposium egyik résztvevője, egy katolikus pap, olyan messzire ment el, hogy kijelentette: ha az állam bármilyen módon javítaná a zsidók státusát, ezzel megfosztaná az egyházat a keresztény igazságok egyik bevált bizonyítékától, nevezetesen ellenségeinek, a zsidóknak örökös

---

<sup>21</sup> Johann Heinrich Schulz, *Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit* (Frankfurt & Leipzig, 1784), lásd különösen pp. 65-89, 229-241.

<sup>22</sup> Lásd IV. fejezet.

<sup>23</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 30, 103.



megalázottságától és kirekesztettségétől.<sup>24</sup> Ez, természetesen, csak egy régi, középkori és az idő tájt már kétségkívül ernyedő érv megismétlése volt. A gondolkodás általános irányával még Schwager és Michaelis ártalmatlanabb állítása sem volt összhangban, az tudniillik, hogy az államnak számolnia kell a keresztény vallással. Dohm Schwager megjegyzését a következőképpen kommentálta: "«A keresztény és mohamedán államok» elnevezés, bármilyen általános is, véleményem szerint ellentétes a polgári társadalom eszméjének helyes felfogásával. A polgári társadalom számos vallási csoportot foglalhat magába, aláveti őket céljainak és megbékél velük. De egyikük sem tartozik az állam lényegéhez, és a vallásos társadalom eszméje (...) nem keverhető össze a polgári társadaloméval."<sup>25</sup>

Dohm itt kétségkívül kortársai nevében beszél. Az állam szekularizálódása a felvilágosodás egyik fontos elve volt, és ez az elv vezetett el végső soron a zsidók mint polgárok befogadásához. Igaz, hogy később, a tizenkilencedik században a keresztény állam eszméje ismét felbukkant, és filozófiai érveléssel alátámasztva szilárd gát volt a zsidók teljes emancipációja előtt.<sup>26</sup> Ez azonban már egy másik téma. Az általunk vizsgált korszakban, vagyis a tizennyolcadik század utolsó évtizedében és a tizenkilencedik század elején a világi állam eszméjének befolyása egyre nőtt. A zsidók ellenfeleinek java része hajlandó volt elfogadni ezt az elvet. Friedrich Traugott Hartmann, a zsidó aspirációk egyik első és legradikálisabb ellenfele, ilyen szellemű megjegyzéssel kezdi a zsidók tárgyában írt tézisét: "Száz különböző vallás és felekezet élhet ezentúl egy államban, s lehet annak összetevője, bárhogy hívják is őket, anélkül, hogy sajátos vélekedéseik gátolnák őket abban, hogy jó polgárok legyenek, vagy visszatartaná őket a harmóniához, az egész fenntartásához és fejlesztéséhez szükséges fizikai és erkölcsi kötelezettségeik teljesítésétől."<sup>27</sup>

Mindamellet, azt a tételt, hogy az állam sorsának meghatározásában döntő befolyása lehet a egyháznak, azok is tagadták, akik korántsem voltak elkötelezett hívei az állam teljes vallási közömbösségének. A kormány döntéseit csak az állam jólétét és érdekeinek előmozdítását érintő megfontolások irányíthatják. Ám éppen ez volt az az álláspont,

---

<sup>24</sup> Cahen, "L'emancipation des juifs", *Revue des Études Juives*, I (1880), p. 88.

<sup>25</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, p. 103.

<sup>26</sup> A keresztény állam elméletének legfőbb támogatója, Julius Stahl, áttért zsidó volt, a porosz konzervatív párt szellemi atyja. Lásd Julius Stahl, *Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum; eine durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags hervorgerufene Abhandlung* (Berlin, 1847).

<sup>27</sup> Friedrich Traugott Hartmann, *Untersuchung, ob die bürgerliche Freiheit den Juden zu gestatten sei* (Berlin, 1783), p. 3.

amelynek alapján a zsidókat megrövidítették, mert azt állították, hogy a zsidók polgári befogadása konfliktusba kerülne az államnak és a társadalomnak ezen érdekeivel. A zsidókat és a judaizmust ily módon tehát kirekesztették a vallási tolerancia elvéből, amely elvet pedig a résztvevők — legalábbis általában — magukévá tettek.

A zsidók és a judaizmus bírálata, amely polgári jogaik megadásának elvetéséhez vezetett, szigorúságát tekintve különböző volt, és változott ideológiai igazolása is. Az első elutasítás a már említett göttingeni tudóstól, Johann David Michaelistól, a zsidó ügyek szakértőjétől származott. Michaelis hírneve *Mosaisches Recht* című könyvében és az általa szerkesztett *Orientalische und exegetische Bibliothek* című folyóiratba írt tanulmányain alapult.<sup>28</sup> E folyóiratban ismételten állást foglalt aktuális ügyekben. Dohm könyvéről írott ismertetését is itt tette közzé, némi rokonszenvet mutatva a zsidók nehéz sorsa iránt, de elutasítva a helyzetük megjavítására kínált tulajdonképpeni javaslatot. Michaelis kijelentette, hogy a zsidók nem érettek a polgári státusra, mert vallási előírásaik megakadályoznák, hogy egy másik néppel elvegyüljenek, vagy hogy teljesítsék a polgárnak az állammal szemben fennálló kötelezettségeit. "Amíg a zsidók megtartják Mózes törvényeit, amíg, például, nem étkeznek velünk, és nem tudnak barátkozni az asztalnál, illetve a szegényebb néposztályok esetében egy pohár sör mellett, addig soha nem fognak velünk egyesülni (nem egyes egyénekről beszélek, hanem a nagyobbik részükről), ahogyan az egy államban élő katolikusok és lutheránusok, németek, olaszok és franciák egyesülnek." Az étkezési törvények tehát meggátolják a barátkozást és a keveredést; ugyanezek a törvények és a szombat megtartása megakadályozná a zsidókat abban, hogy teljesítsék állampolgári kötelezettségeiket háború idején. Mert hogyan léphetne be egy zsidó a hadseregbe, ha képtelen megenni a katonakosztot, és vallási kötelességének érzi, hogy szombatontként beszüntessen minden munkát? Michaelis tisztában van azzal, hogy vannak olyan zsidók, akik nem tartják be vallásuk előírásait, "akik csak nevükben és születésük szerint zsidók, de semmit sem hisznek el a zsidó vallásból, és olyan emberek, akiket deistáknak neveznek, vagy még annak sem", ezt a típust azonban nem kívánja szaporítani, és azt sem hiszi, hogy ezek kiszorítanák a hívő, hagyományos zsidót. A zsidókat a törvény iránti szigorú engedelmesség őrizte meg "különálló népként száműzetésükben 1700 éven át, ellentétben azzal, amit más népeknél megfigyelhetünk."<sup>29</sup> Michaelis úgy gondolja, hogy a fennálló helyzet folytatódni fog, s ebből arra következtet, hogy a zsidók nem alkalmasak,

---

<sup>28</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1875-1912), XX, pp. 685-692.

<sup>29</sup> Dohm, *Die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, 37, 41-51; újrányomtatva in: *Orientalische und exegetische Bibliothek*, 19 (1782).



és ne is legyenek jogosultak arra, hogy egy nem zsidó állam polgáraivá váljanak.

Egy másik megfontolás ugyanerre a következtetésre vezet Michaelist: a zsidók sohasem lesznek képesek arra, hogy ne átmeneti menedéknek tekintsék azt az országot, amelyben élnek, amelyet "reményeik szerint egy napon majd nagy boldogságukra elhagynak, hogy visszatérjenek Palesztinába. (...) Egy olyan nép, amelynek ilyen reményei vannak, sohasem fogja másutt teljesen otthon érezni magát, és sohasem fog hazaszeretetet érezni az anyaföld iránt."<sup>30</sup> Helyénvaló itt emlékeztetni arra, hogy körülbelül 120 évvel korábban, amikor a zsidók Cromwellhez folyamodtak, hogy ismét bocsássák be őket Angliába, szöszöljük, Menasseh Ben Israel rabbi azzal érvelt, hogy a bibliai jóslat szerint a megváltás korának beköszöntése előtt a zsidó nép szétszóratik az egész földön, s ez a szétszórás lesz az egész emberiség újjászültesének kezdete.<sup>31</sup> A zsidó messianizmus ekkor távolról sem volt ellentétes a zsidó igényekkel, javukra szóló érvként lehetett használni. De változtak az idők, s velük változtak a zsidók igényei is. A zsidók most már nem pusztán tartózkodásra vágytak, hanem honosításra, arra, hogy állandó és legitim állampolgárok lehessenek. Ez a vágy szolgált alapul ahhoz az érvekhez, hogy amennyiben a zsidók nem kötődnek fenntartások nélkül választott hazájukhoz, nem kaphatnak állampolgárságot. A Palesztinába való visszatérés messianisztikus vágya ellentétesnek találtatott ezen megkövetelt lojalitással. Tulajdonképpen a két érzelm — a vágy az állampolgárság iránt és a ragaszkodás a messianisztikus hithez — konfliktusának lehetőségét ragadták meg mint fontos érvet, amellyel a zsidó követelések ellen harcolni lehet.<sup>32</sup> Használni viszont — érdekes módon — csak akkor kezdték ezt az érvet, amikor komolyan kezdtek vitatkozni a zsidó állampolgárságról.

Az állampolgári kötelességek és hazafias érzelmek, illetve a zsidó vallási előírások és messianizmus összeegyeztethetlensége egy fontos alapelvet érintett. Ezt Michaelis még megtoldotta néhány gyakorlati jellegű kifogással. Nem növelné-e mesterségesen a zsidók honosítása a megélhetés forrásaiért versengők számát a bennszülött lakosság hátrányára? Továbbá, a zsidó koldusok, csavargók és bűnözők, akik Michaelis becslése szerint huszonötöszörösen meghaladták német megfelelőik számát, elviselhetlenné tennék az ország polgárainak életét. Michaelis tett annyi engedményt Dohmnak, hogy elismerte: a

<sup>30</sup> Dohm, *Die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 42-43.

<sup>31</sup> Lásd II. fejezet, 22. jegyz.

<sup>32</sup> Hartmann, *Untersuchung*, pp. 142-146. Michaelist követte, s ezt tette a metzi vita néhány résztvevője is. Ettől kezdve a messiás-motívum visszatérő motívummá vált a zsidókérdés tárgyalásakor. A részleteket lásd Mevorah, "The Problem of the Messiah in the Emancipation and Reform Controversies 1781-1819."

nélkülöző zsidók laza erkölcei nem hajlamaikból erednek, s nem is a judaizmus ösztönzésére alakulnak ki. Ezen a ponton, mint más pontokon is, Michaelis elutasítja azt a zsidó-ellenes álláspontot, amelyet Eisenmenger *Entdecktes Judentum*-a képvisel. Michaelis a zsidók nem megfelelő viselkedését társadalmi nyomorúságuknak tulajdonítja. A tehetősek nem hagynak kívánnivalót erkölceik tekintetében, tapasztalata szerint egyenrangúak keresztény szomszédaikkal. A szegény zsidók társadalmi körülményeinek javulása egyszersmind javulást eredményezne erkölcsi normáikban is. Michaelis azonban a lehetséges javulást a legjobb esetben is lassú folyamatnak gondolta, míg a honosítással nyerhető szabadság csak felbátorítaná a kétes elemeket a zsidók közt, hogy hasznot húzzanak a helyzetből. Ezért a zsidók körülményeiben csak a keresztények kárára lehetséges bármifajta javulás.<sup>33</sup> Minthogy a bennszülött keresztények jogai támadhatatlanok, az idegen zsidók jogai ellenben kérdésesek, Michaelis az előbbieket nem kívánta a zsidók érdekében megkárosítani.

Michaelis az egyik első és egyben az egyik legjelesebb német racionalista volt. Minthogy azonban 1717-ben született, egy olyan nemzedékhez tartozott, amelynek szemében a felvilágosodás inkább a jelenségek racionalista magyarázatának volt az eszköze, mintsem a társadalmi vagy a politikai valóság megváltoztatásának. Mint a Dohm javaslatai ellen felhozott érvei mutatják, a fennálló társadalmi körülményeket, s általában a társadalom szerkezetét tartósnak tekintette, s nem számított benne változásokra. Ugyanígy fogta fel a hagyományos zsidó tipust, vagyis változtathatatlannak, mivel a zsidó vallási előírások és doktrínák állandó szerkezetéhez való elkötelezettségnek ez közvetlen eredménye. Így azután úgy találta, hogy a zsidók állami és társadalmi státusának javasolt megváltoztatása ellentétben álló a normákkal, s úgy vélte, hogy mint ilyen, zavaró helyzetet teremtene. Nem csoda hát, hogy elutasította; motívumai között csupán másodlagos szerepet játszott a zsidókkal szembeni előítélete.

Más volt a helyzet Friedrich Traugott Hartmann-nal, aki az állam teljes közömbösségét hirdette állampolgárainak vallásával szemben. Véleménye szerint ugyanis a zsidó vallás határozott és indokolt kivételt képez. Hartmann részben ugyanolyan okokból ellenezte az állampolgárság megadását a zsidóknak, mint Michaelis, akinek közleményét valószínűleg ismerte. Hartmann minden zsidó dolog iránti túláradó indulatában további akadályokat fedezett fel, részben valódiakat, részben kitaláltakat, amelyekkel a zsidók szembekerülnének, ha integrálódni próbálnának a nem zsidó társadalomba. A zsidók képtelenek lennének eleget tenni a város iránti kötelezettségeiknek, vagy akár csak ellátni is a polgári társadalom átlagos tagjának feladatait. A

---

<sup>33</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 34-36, 38-39, 54-56.



zsidó vallás nemcsak abban gátolná meg a zsidókat, hogy katonák legyenek, de abban is, hogy paraszt vagy kézműves legyen belőlük. Az az idővesztés, amelyet a zsidó ünnepek okoznak — számukat Hartmann nevelésesen túlozta —, s a szombatokénti teljes munkatiltalom lehetlenné tenné, hogy a zsidók ezeket a foglalkozásokat üzzék. Minthogy a paraszt vagy a kézműves prosperitása a szomszédok és a rokonok kölcsönös segélynyújtásától függ, a zsidók már kezdetben hátrányos helyzetben lennének, részben a vallási korlátozások miatt, részben pedig azért, mert nem lennének családi kapcsolataik a szomszédokkal. Dohm nem vette komolyan a zsidók és keresztények közötti társadalmi szakadékot: a csoportok között elkerülhetetlenül fennálló különbségek kategóriájába sorolta. Hartmann viszont a vallás következtében kialakult elkülönülést sajátos kategóriának tekintette. "Azok a különbségek, amelyek a polgár, a paraszt és a nemes, a városlakó és a vidéki, a harcos és a fegyvertelen tudós (...) közt fennállnak, mind eltörpülnek a zsidók és a keresztények közt fennálló különbségekhez képest."<sup>34</sup>

Hartmann, természetesen, megismételte az erkölcsi megbízhatatlansággal kapcsolatos vádat, de nem korlátozta a nyomorgó zsidókra, vádiratába belefoglalta a gazdagokat is. A zsidók körében még a keresztények elleni hamis eskü is általános — állította —, s nem voltak kétségei afelől, hogy a hírhedt Eisenmenger vádaskodásai igencsak megalapozottak voltak.<sup>35</sup> A zsidóktól nem lehet lojalitást várni. A messianizmus meggátolja őket abban, hogy tartós elkötelezettséget alakítsanak ki bármely ország iránt. "Ennél többre nincs is szükség ahhoz, hogy kimondhassuk, hogy a zsidók többsége (...) sohasem lesz képes állampolgárként letelepedni, és sohasem lesz olyan hűséges a szülőföldjéhez, mint mások, akiket nem kötelez hittétel arra, hogy elmeneküljenek, ha egy szélhámos megadja a vészjelet." Vagyis felidézte még a hamis messiás képét is annak az elgondolásnak az alátámasztására, hogy a zsidók örök idegenek.

Hartmann azt szerette volna, hogy az állam minden polgára azonos szellemmel és mentalitással rendelkezék. Ezt — szerinte — úgy lehet elérni, ha minden polgárra ugyanazok a törvények vonatkoznak. A zsidók ragaszkodtak egy sajátos jogrendszerhez, ahhoz, amelyet a rabbinikus bíróságok alkalmaztak. Azt a kiváltságot, hogy ez fennmaradjon, még Mendelssohn is igényelte, és ezt jóváhagyta Dohm is. Hartmann ebben az elkülönült jogi intézményben annak bizonyítékát látta, hogy a zsidók szellemileg és erkölcsileg is különálló csoportot alkotnak.

Michaelishez hasonlóan Hartmann is a zsidó vallásban látta a zsidó elkülönültség és a megfelelő keresztény reakció valódi okát. A zsidókat

---

<sup>34</sup> Hartmann, *Untersuchung* pp. 17, 44-65, 115-117, 157-175, 183-186.

<sup>35</sup> I. m., pp. 109-111. Eisenmengerről lásd alább, 41. jegyz.

tényleg gyűlölik a nemzetek, de okkal. "Egy közösséget sohasem gyűlölhet minden nemzet, hacsak nem érdemelte ki ezt a gyűlöletet." Minthogy ennek a gyűlöletnek a gyökerénél a vallást találjuk, és ez az oka a zsidók és a nem zsidók közötti űrnek, a gyógy módot csak az ok kiküszöbölése jelentheti. Hartmann, aki a szónak sem dogmatikai, sem egyházi értelmében nem keresztény, az áttérést javasolja — nem annyira azért, mintha az áttérés aktusa volna fontos, hanem az ebből következő politikai és társadalmi alkalmazkodás miatt. "Nem mintha számítana a kereszténység, hanem azért, mert a zsidó, amikor azt mondja: Keresztelj meg engem, egyidejűleg ezt mondja: Engedelmeskedem az ország törvényeinek, alávetem magam az általad létrehozott intézménynek, mindig eleget teszek a rám háruló kötelezettségeknek."<sup>36</sup> Itt fordul elő először, hogy nem a kereszténység állítólagos igazsága miatt kívánják meg a zsidótól, hogy váljon kereszténnyé, hanem az így nyerhető politikai és társadalmi mellékhatások kedvéért.

Még elítélőbben nyilatkozik a zsidó vallásról Johann Heinrich Schulz, az az atheista, aki feljogosítva érezte magát a zsidók kirekesztésére az általános türelem (*tolerantia*) áldásaiból, mert úgy gondolta, hogy a zsidó vallás a türelmetlenség paradigmája. Schulz arra a — történelmileg igaz — tényre hivatkozik, hogy a régi politheista népek nem ismerték a vallási türelmetlenséget, s azzal vádolja a zsidókat, hogy ezt ők vezették be az emberiség történetébe. Ez folyománya annak a zsidó tévhitnek, hogy ők Isten választott népe. Ez vezetett ahhoz a bibliai előíráshoz, hogy ne barátkozzanak más népekkel, hanem őrizzék meg magukat külön népként, tekintsek a többi népet értéktelennek, és ezért gyűlöletesnek. Ez a hit tette gyanússá a zsidókat minden nemzet szemében, s az ellenük irányuló különböző intézkedések és más lépések csupán igazolható önvédelmi aktusok voltak. Nincs semmi ok lemondani ezekről az intézkedésekről, "amíg a jelenkori zsidók olyan hangsúlyozottan ragaszkodnak ahhoz, hogy változatlanul megőrizzék azt az elválasztó falat, amelyet vallásuk közéjük és más népek közé emelt, (...) lehetetlen, hogy az állam más polgáraiban bizalom alakuljon ki a zsidók iránt, és hajlandók legyenek Jákob fiainak egyenlő részt juttatni a társadalom jogaiból és előnyeiből."<sup>37</sup>

Természetesen, nem ezeknek a szerzőknek a találmánya, hogy a zsidókat és hiedelmeiket a keresztények szemében visszataszítónak és rájuk nézve fenyegetőnek ábrázolják. Régi hagyománya volt ennek. A történelmi elemzés a sztereotípiá néhány elemét vissza tudja vezetni a korai keresztény, sőt, a kereszténység előtti időkbe. Céljaink szempontjából itt elegendő megemlíteni azt a két szerzőt, akiknek műveiben a zsidó-ellenes hagyomány két különböző változata megfogalmazódik. Egyikük Johann Andreas Eisenmenger, akinek 1700-

<sup>36</sup> I. m., pp. 8, 40, 124-134, 145.

<sup>37</sup> Schulz, *Philosophische Betrachtungen*, pp. 216, 219.



ban kinyomtatott könyve, az *Entdecktes Judentum* temérdek idézetet tartalmaz poszt-biblikus zsidó forrásokból, amely idézetek minden lehetséges tárggyal kapcsolatban bemutatják a zsidó nézeteket és hiedelmeket, de különösen a más származású és vallású népek iránti zsidó álláspontot.<sup>38</sup> Eisenmenger azt akarta bemutatni, hogy a zsidó vallás, ahogyan a rabbik értelmezik, szüklátókörű, intoleráns és erkölcstelen rendszer. Fejezeteket és verseket idéz annak bizonyítására, hogy a rabbik megengedték a zsidóknak, hogy becsapják a nem zsidókat, hamisan tanúskodjanak ellenük, sőt, meg is öljék őket. Még azt is megpróbálja kimutatni, hogy a nem zsidókat a rabbik nem tekintették még emberi lényeknek sem. Eisenmenger nagy tudású ember volt. Csak ritkán érti félre héber és arámi forrásait, de szinte folyamatosan kifacsarja, eltorzítja és félremagyarázza őket. Az általa alkalmazott módszer nem volt sem történeti magyarázat, sem az a skolasztikus-jogi interpretáció, melyet a rabbik használtak, inkább ez utóbbinak valamifajta travesztíája. Így azután a következtetései, melyeket forrásokból vezetett le, ritkán vágtak egybe azokkal a következtetésekkel, amelyekre egy zsidó ugyanazon források alapján jutott. Eisenmenger felkészültsége mégis annyira lenyűgözte olvasóit, hogy állításait készek voltak elhinni. Könyve minden más tényezőnél inkább segített fenntartani a zsidó és a judaizmus visszataszító képét, a hivatottak minden tiltakozása és kiigazítása ellenére is. Michaelis, aki nem volt kevésbé jelentős orientalista, mint Eisenmenger, átlátott az utóbbi állításain, s kifejtette, hogy Eisenmenger módszerével akár egy *Entdecktes Christentum*-ot is lehetne írni a keresztény források alapján.<sup>39</sup> Hartmann viszont, aki aligha tudta megítélni Eisenmengert, csodálattal idézte.<sup>40</sup> Hartmann a legkevésbé sem osztotta Eisenmenger keresztény buzgalmát; Eisenmenger végső célja az volt, hogy a zsidókat meggyőzze vallásuk ostobaságáról és rávegye őket, hogy a kereszténység kedvéért mondjanak le róla.<sup>41</sup> Tézisének érzelmi és intellektuális elemei jóval azután is hatottak az

---

<sup>38</sup> A zsidók annak idején megpróbálták megakadályozni a könyv megjelenését, de a publikálást csak késleltetni tudták, mintegy tíz évvel. Lásd Graetz, *Geschichte der Juden* (1897), X, pp. 275-280.

<sup>39</sup> Dohm, *Die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, pp. 38-39.

<sup>40</sup> Lásd fent, 35. jegyz.

<sup>41</sup> Eisenmenger munkájának utolsó fejezete a következő címet viseli: "Warumb die Juden sich so standhaft in ihrer Religion erweisen und so wenig den Christlichen glauben annehmen; und wie mit denselben zu verfahren seye, damit sie sich in mehrer anzahl alls bisshero geschehen ist, bekehren mögen (A zsidók miért olyan állhatatosak a saját hitükben, és miért akarják oly kevesen elfogadni a keresztény hitet; és hogyan kellene bánni velük, hogy az eddig tapasztaltnál nagyobb számban térjenek meg)."

emberekre, hogy az alapjukul szolgáló teológiai felfogás réges-rég elvesztette erejét.

A másik szerző, aki az integráció ellenzőinek zsidó-ellenes nézeteit táplálta, de más természetű érvekkel, Voltaire volt. Eisenmengerrel szemben Voltaire a zsidó vallás emberellenes jellegének bizonyítására nem a rabbik írásaiból idézett, hanem közvetlenül az Ószövetségből.<sup>42</sup> Azt szokták állítani — s nem is alaptalanul —, hogy a Biblia elleni támadással Voltaire fő célja nem a judaizmus megsemmisítése volt, hanem a kereszténységé.<sup>43</sup> Ha meg tudta volna rendíteni a bibliai elbeszélés hitelességébe vetett hitet, sikerült volna aláásnia a bizalmat azok iránt a dokumentumok iránt is, amelyekre az egyház tekintélye van alapoza. Hasonlóképpen, ha sikerült volna bizonyítania a bibliai személyek, sőt, a bibliai Isten erkölcstelenségét, a természetfölötti kinyilatkoztatás egész eszméjét lejáratva volna. Jóllehet Voltaire keresztény-ellenes szándékai nyilvánvalók, zsidó-ellenes kirohanásai semmiképpen sem egyszerű melléktermékei az egyház elleni küzdelmének. A zsidó jellem becsmérlése — akár bibliai alakok kínálták a kiindulópontot, akár a korabeli zsidóság — önmagáért való céllá vált nála. A történészek sokat vitatkoztak arról, hogy vajon személyes tapasztalat vagy egyéni idioszinkrázia befolyásolta-e Voltaire zsidó-ellenes érzelmeit, ennek azonban voltaképpen nincs különösebb jelentősége. Kétségtelen ugyanis, hogy Voltaire zsidó-ellenes érzelmeinek kibontakozását nagyban elősegítette az a filozófiai iskola, a racionalista deizmus, amelyhez tartozott.<sup>44</sup> A deizmus igen hangsúlyosan elutasított minden kinyilatkoztatáson alapuló vallást, ritust, előírást és szertartást. Mindezek a babona címszó alá kerültek. A bibliai judaizmust nem volt nehéz az effajta vallás prototípusának beállítani, s így rá lehetett zúdítani a babonák iránti teljes megvetését. A célpont a bibliai judaizmus lett, s nem a rabbinikus, úgyhogy a támadás érintette a kereszténységet is. De nem jutott kevesebb megvetés a korabeli zsidók rabbinikus judaizmusának sem.

A rabbinikus judaizmus iránti ellenszenvet két forrás táplálta: Voltaire, aki korábban a jezsuiták tanítványa volt, valószínűleg a hagyományos keresztény tanokból merített anyagot a judaizmus iránti megvetés igazolásához; majd pedig a megvetést a racionalista deizmus

---

<sup>42</sup> A Voltaire zsidókkal kapcsolatos álláspontjáról szóló irodalom hatalmas. Az alapvető mű még mindig Hanna Emmrich könyve: *Das Judentum bei Voltaire* (Breslau: Priebratsch's Buchhandlung, 1930). A téma legújabb feldolgozása: Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 280-313.

<sup>43</sup> Emmrich, *Das Judentum bei Voltaire*, pp. 256-259.

<sup>44</sup> A racionalista deizmus zsidó-ellenes jellegét hangsúlyozza Shmuel Ettinger "Jews and Judaism as Seen by the English Deists of the 18th Century" (héberül), *Zion*, 29 (1964), pp. 182-207.



igazolta és megerősítette. Nyilvánvaló, hogy minden deistánál felbukkantak a racionalizmusra alapozott ilyesfajta zsidó-ellenes indulatok; némelyek, mint, például, John Toland, éppen ellenkezőleg, nemcsak a kortárs zsidók, hanem az ősi judaizmus védelmezői is lettek, miközben a kereszténységet szigorúan bírálták.<sup>45</sup>

A deista gondolkodás fő irányát azonban mégiscsak Voltaire képviselte, és ő egyesítette egymással a zsidó-ellenes indulatot és a kereszténység racionalista bírálatát. Egy elmaradott törzs meséjének nyilvánította a bibliai elbeszélést, amely a zsidók irracionális és primitív szokásait tükrözi. Ezek a szokások vezettek el a zsidók kirekesztő beállítottságához, és ahhoz, hogy saját fajtájuk kivételével nincsenek tekintettel senkinek a jogaira. Mert a zsidók, ezt állítják, a bibliai történetben tükröződő törzsi fanatizmus megszállottjai, s ez a humanista filozófia megvilágításában még megvetendőbbé vált, mint valaha volt. A judaizmus racionalista kritikája felfedezte a klasszikusok írásaiban a zsidó-ellenes kritika ókori forrásait. Cicero, Tacitus és mások szűklátókörűséggel, bigottsággal s a saját népükhöz nem tartozókkal szembeni embertelenséggel vádolták a zsidókat.<sup>46</sup> A tizenharmadik század racionalistái ezeket a forrásokat mind egymás mellé állították, s használták őket megkülönböztetés nélkül mindaddig, amíg ideológiai céljaiknak megfelelték.

A zsidók jövőjéről szóló nyilvános vitából kinőtt polemikus irodalom pontosan tükrözi ezeket a racionalista, zsidó-ellenes szerzők által kialakított elgondolásokat. Schulz mint a radikális racionalizmus legnyíltabb követője átvette Voltaire általános vallásellenes és speciális judaizmus-ellenes érvét.<sup>47</sup> Hartmann talán nem támaszkodik közvetlenül

---

<sup>45</sup> Max Wiener, "John Toland and Judaism", *Hebrew Union College Annual*, 16 (1941), pp. 215-242; Ettinger, "Jews and Judaism as seen by the English Deists", *Zion*, 29 (1964), pp. 188-190. Jean Bodin ugyancsak filozofia-álláspontjáról lásd Jakob Guttman, *Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum* (Breslau: M. & H. Marcus, 1906). Georg Roellenblech, *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin; eine Interpretation des Heptaplomeres* (Gütersloh: G. Mohn, 1964).

<sup>46</sup> Az ókori világ antiszemitizmusával foglalkozó óriási irodalomból csak Isaac Heineman munkáját említem: "Antisemitismus", in: Pauly—Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplement V (1931), 3-43; lásd még Johanan Hans Lewy, *Studies in Jewish Hellenism* (héberül) (Jerusalem: Bialik Institute, 1969), pp. 79-196.

<sup>47</sup> Schulz nem említi Voltaire-t, és lehet, hogy Voltaire közvetett úton jutott el hozzá. Voltaire deistának vallotta magát, Schulz viszont atheistának. Érveik mégis hasonló felépítésűek, és Schulz korában Voltaire hatása már általános volt.

Voltaire-re, de rá is bizonyára hatott a Voltaire által képviselt deista irányzat. A judaizmus racionalista értékelésének nyomai megtalálhatók minden olyan szerzőnek az írásaiban, aki ekkortájt a zsidók és a judaizmus ellen foglalt állást.

A zsidók ellenfelei ebben a kritikus helyzetben azonban nem egyszerűen megismételték Voltaire iskolájának érveit. Míg Voltaire elmékedései időnként úgy hangzanak, mintha történelmi értekezések volnának, az itt tárgyalt vitázók érvelése pontosan kijelölt célt követett, nevezetesen, azt volt hivatva bizonyítani, hogy a zsidók alkalmatlanok és érdemtelenek arra, hogy állampolgárok legyenek. Ez kitűnik abból, ahogyan érveiket határozottan egy célra irányítva elrendezik.

Egy új jelmondat, az "Állam az államban" felbukkanásával lehet a legjobban bizonyítani, hogy új szakasz kezdődött a zsidó-ellenes érvelés alakulásában. Schulz az elsők között volt, aki ezt a kifejezést a zsidók ellen használta fel.<sup>48</sup> Magát a formulát azért találták ki, hogy rossz hírbe keverjék a hugenottákat az 1598. évi Nantes-i rendelet után, amikor is a hugenották szorosán szervezett, valódi politikai erejüket megőrző közösség maradtak. Később, amikor a központosított állam megkezdte a szervezetek autonómiájának teljes felszámolását — a hugenottákét a Nantes-i rendelet visszavonásával szüntették meg 1685-ben —, felhasználták a jezsuiták, a szabadkőművesek, sőt, még a céhek és a kézműves-közösségek ellen is. Ezt a kifejezést ekkor még nem alkalmazták a zsidókra, valószínűleg azért, mert a zsidók a korporációkhoz hasonló közösségekbe szerveződtek ugyan, de egyáltalán nem tekintették őket a politikai közösség részének. Nem voltak állam az államban, hanem a legjobb esetben is csak a periférián helyezkedtek el. Amikor felmerült az az elgondolás, hogy állampolgárságot adnak nekik, felvetődött a kérdés, hogy vajon elvegyülnek-e a többi lakos között, vagy továbbra is ethnikai és kulturális társadalmi egységként léteznek-e majd, és államot alkotnak-e az államon belül. A formula tovább élt. A filozófus Johann Gottlieb Fichte használta a francia forradalom igazolására írt híres értekezésében 1793-ban. Ezzel a formulával illetett minden olyan társadalmi egységet, amely zárt al csoportot alkottak az államon belül: az arisztokratákra, az egyházra, a hadseregre, a kézműves céhekre és kiváltképpen a zsidókra. Az utóbbiakkal szemben a lehető legmegvetőbb értelemben használta, "hatalmas és ellenséges hajlamú állam"-ként jellemezte őket, amely "állandó háborúságban áll az összes többivel Európában."<sup>49</sup> A hibák, fogyatékoságok és erkölcsi hiányosságok, amelyeket Fichte a zsidóknak tulajdonít, Schulz vádaskodásaira

---

<sup>48</sup> A következőről lásd Jacob Katz, "A State within a State — the History of an Anti-Semitic Slogan", *The Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings*, 4 (1971), pp. 32-58.

<sup>49</sup> [Johann Gottlieb Fichte], *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution* ([Berlin], 1793), p. 188.



emlékeztetnek, Schulzra, akit Fichte az "állam az államban" kifejezés használatában is követett. Míg azonban Schulz külön volt, és könyvét hamarosan elfelejtették, addig Fichte megjegyzései a zsidókról — mintegy felruházva a filozófia tekintélyével — közkeletűvé váltak. Az antiszemita irodalom *locus classicus*-a lett.

A zsidó emancipációért vívott harc első szakasza harmad-évszázadnyi időt vett igénybe, azaz 1780-tól 1814-ig tartott; így volt rá elég alkalom, hogy a zsidó-ellenes érzelmek felszínre jussanak. A felhozott érvek fő témája a zsidó vallásnak és mentalitásnak az állampolgári kötelezettségekkel való összeegyeztethetlensége volt. A Nemzetgyűlésben a forradalom alatt a zsidók polgári jogainak ellenfelei az aktuális érveket használták a zsidók ellen. Maury abbé definíciója szerint a zsidók "nem szekta, hanem nemzet, törvényei vannak, amelyeket mindig követett és követni is kíván." Továbbá: "A zsidók fennmaradtak tizenhét évszázadon keresztül, és nem keveredtek más népekkel." Voltaire-t idézve azzal vádolja a középkori királyokat, hogy mohóságuk vezette őket a zsidók befogadására — az utókor kárára. A zsidók képtelenek lennének a hadseregben szolgálni, vagy hasznos munkát végezni a mezőgazdaságban és az iparban. Vallásuk és lustaságuk mindebben meggátolná őket. Azok a foglalkozások, amelyekben kitűnnek, a pénzügyek és a kereskedelem, s ezeket azok kárára művelik, akik verejtékükkel keresik kenyerüket.<sup>50</sup> Hasonló — bár talán nem ennyire demagóg módon megfogalmazott — vádakat hoztak fel a zsidók ellen Franciaországban az 1806-1808. évi tanácskozások során, amikor Napoléon még egyszer felülvizsgálta a zsidók státusát, és megnyírbálta a forradalom alatt kapott polgári jogaikat. Az "*état dans l'état*" kifejezés visszatér Louis Gabriel Ambroise de Bonald-nak a *Mercure de France*-ban 1806 februárjában megjelent cikkében mint summázata azoknak az okok, amelyek miatt a zsidók egy keresztény országban alkalmatlanok a teljes jogú állampolgárságra.<sup>51</sup> De Bonald a hagyományos zsidó-ellenes keresztény kifogásokat a deisták és a racionalisták észrevételeivel kombinálta.

A zsidó jellemmel kapcsolatos ideológiai fenntartások a zsidó státus 1812. évi porosz reformját megelőző vitákban is szerepet játszottak.<sup>52</sup> A zsidó-ellenes szerzők a zsidók státusában bekövetkező radikális reformtól tartva már 1803-1805-ben erőszakos rágalomhadjáratba kezdtek ellenük. A húsz évvel korábban kialakult zsidó-ellenes ideológiák most kikristályosodtak, és határozottan rosszindulatúbbak lettek. "A judaizmus ellentétben van a honosítással, pontosabban, megsemmisíti a polgári alkotmányt, s a polgárok hátránya vagy hanyatlása nélkül

<sup>50</sup> Halphen, *Recueil des lois*, pp. 186-187.

<sup>51</sup> Lásd cikkemet, fent, 48. jegyz.

<sup>52</sup> Részletek Freund könyvében: *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, I, pp. 89-100.

lehetetlen megadni nekik a polgári kiváltságokat. A judaizmus lényegi pontjai aláássák a társas hajlamot. Államot hoznak létre az államon belül, és az a céljuk, hogy megszerezzék a zsidók dominanciáját, és rabszolgájukká tegyék a többi polgárt." Ezeket a szavakat Christian Ludwig Paalzov írta.<sup>53</sup>

Ugyanebben az évben Grattenauer ismét feltűnést keltett második könyvével, a *Wider die Juden*-nel ("A zsidók ellen"), amely az alábbi alcímmel volt ellátva: "Figyelmeztetés minden keresztény polgártársunk számára (*Ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger*)". A könyv válogatott szemelvényeket tartalmaz Eisenmengertől annak bizonyítására, hogy a vallásuk megengedi a zsidóknak, hogy becsapják és megrabolják a keresztényeket, és hogy hamisan esküdjenek ellenük. Az alcímben említett figyelmeztetés attól kívánta megóvni a keresztényeket, hogy állampolgárságot adományozzanak a zsidóknak.

"Adományozd csak a zsidóknak a polgári jogok teljességét, határtalan kiváltságokat korlátlan koncessziókat, gyárrakra engedélyt, általános bérleteket, jószágigazgatói tisztségeket, földjeiteknek és birtokaitoknak korlátlan uralmát. Fejedelmien meg fognak jutalmazni benneteket, mert

— a zsidók nyájait fogjátok legeltetni,

— fiaid és lányaid szolgálói és cselédei lesznek a zsidóknak,

— homlokod verejtékével fogsz dolgozni,

míg Isten választott népe élvezi majd munkádnak gyümölcsét, és ők élnek majd nagy lábon!!

Ez a prófécia meg van írva a Talmudban; történjék meg tehát, és váljanak valóra a rabbik próféciai."<sup>54</sup>

A zsidó-ellenes agitáció Grattenauer második könyvében elérte a közönségesség tetőpontját. Ide már talán kevesek voltak készek követni. Az alapvető zsidó-ellenes beállítottság azonban egészen általános volt. Áthatotta a porosz állam főhivatalnokait, akik vonakodtak végigvinni a tervezett reformot, amelyet Mendelssohnnak II. (Nagy) Frigyes uralkodása vége felé, 1786-ban bekövetkezett halála óta vitattak. Schroetter báró, aki 1804-ben a porosz kabinetben szolgált, ellenállt, amikor bizonyos zsidók orvoslást kerestek sérelmeikre, mert gazdaságilag ártalmasnak, erkölcsileg pedig gátlástalannak tartotta őket:

---

<sup>53</sup> Christian Ludwig Paalzow, *Über das Bürgerrecht der Juden* (Berlin, 1803), pp. 98-99. Eredeti címe: *Tractatus historico-politicus de civitate Judaeorum* (Berolini, 1803).

<sup>54</sup> Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer, *Wider die Juden. Ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger* (2. kiadás, Berlin, 1803), p. 5. Eisenmenger iránti elkötelezettségéről: pp. 28-31.



”mivel a legnagyobb tőkék a zsidók kezében vannak; mivel a zsidóknak minden eszköz megfelel, ha céljaik eléréséről van szó.”<sup>55</sup> Ehhez hasonló megvető véleményeket gyakran fogalmaztak meg magas hivatali körökben a zsidók státusával kapcsolatos tanácskozások során, és még azok is hangoztattak bizonyos fenntartásokat velük szemben, akik előterjesztették és végül törvénybe iktatták az 1812. évi reformot.<sup>56</sup>

A reform támogatóinak és ellenzőinek alapvető véleménykülönbsége nem a zsidó jellem értékelésében volt, ebben többé-kevésbé mindenki egyetértett. A probléma a jövővel volt kapcsolatban. A megrázó politikai események — Poroszország veresége a francia hadseregtől 1806-ban — szabaddá tették az utat egy átfogó reform- és revíziós gondolkodás előtt, amely gondolkodás nagyon is lehetségesnek tartotta a zsidók kedvezőbb megítélését is. Schroetter 1808-ban újfent kevésbé hízelgő képet adott a zsidókról: ”Mivel szellemi alkatuk hajlama a kereskedelem, és célja a pénz, (...) mindkét dolog az elsőtől az utolsóig, azaz a leggazdagabbtól a legszegényebbig nemzeti ügyé vált...” E jellemzésen alapuló következtetése azonban most már az volt, hogy a zsidóknak új alkotmányt kell adni, ”nemzetiségüket alá kell aknázni, szét kell rombolni, és így fokozatosan rávenni őket, hogy ne akarjanak államot alkotni az államon belül.”<sup>57</sup> Ez nem más, mint durvább változata annak a jövőképnek, amellyel Wilhelm von Humboldt kísérte a fenntartás nélküli emancipációra vonatkozó javaslatát.<sup>58</sup> Mindkét elgondolás háttérében ott lebegett a zsidó baljós alakja, ahogy a nép képzeletében évszázadokon át élt. Az integráció folyamatának elemzése megmutatja számunkra, hogy ez a visszataszító elképzelés végigkísérte a zsidókat, amikor a politikai és társadalmi reformok útján beléptek az európai társadalomba.

---

<sup>55</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, p. 177.

<sup>56</sup> Lásd az V. fejezet végét.

<sup>57</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, pp. 208-209.

Arról, hogy miért gondolta meg magát Schroetter, lásd Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, I, pp. 109-118.

<sup>58</sup> Lásd az V. fejezet végét.

## VII

# A menekülő perem

A konzervatív keresztények ellenállása a zsidók integrációjával szemben azzal fenyegetett, hogy elhalványul a felvilágosult zsidók és keresztények jövő-képének optimizmusa. Igaz, a zsidó egyenjogúság és integráció támogatása sokkal inkább összhangban volt a korszellemmel, mint konok ellenzése annak, hogy a zsidók kimozduljanak abból a pozícióból, amelyre elégtelen helyzetük és a kirekesztés kárhoztatta őket. Másfelől, az optimista javaslatok a legjobb esetben is csak a jövőre vonatkozóan tartalmaztak valamilyen ígéretet, anélkül, hogy orvosolták volna a zsidó sérelmeket. Ezek a sérelmek továbbra is ránehezdedek a zsidók életére, mert a jövő-kép sehol sem kapott olyan gyakorlatias kifejezést, hogy meg tudta volna előlegezni a politikai és szociális következményeket. Még ahol megteremtették is a politikai egyenlőséget, mint Franciaországban a forradalom idején, még ott sem következett be a teljes társadalmi befogadás, és a napóleoni rezsim fénykorában a zsidók a politikailag is kedvezőtlen fordulat szenvedő alanyai lettek.<sup>1</sup> Más országokban pedig még a politikai egyenlőség is igen lassan valósult meg, nem minden esetben volt teljes, és biztosan nem következett belőle az egyenlőség más szférákban is. A jövőbeli egyenlőség reménye semmiképpen sem kárpótolhatott a jelen fogyatékoságaiért. Ellenkezőleg. A zsidókra vonatkozó külön törvények némelyikét — mint például, a „*Leibzoll*”-t, azt az adót, amelyet a zsidóknak fizetniük kellett, ha más országba, de akár ha más helységbe költöztek, illetve a „kollektív felelősség”-et — vagyis azt, hogy a közösség volt felelős minden adóért, amelyet a hatóságok kivetettek, és mindazokért az adósságokért, amelyek bármely tag tönkremenetele folytán keletkeztek, és így tovább<sup>2</sup> — nemcsak az anyagi teher miatt sérelmezték, hanem a belőle következő megbélyegzettségért is. Ezek a törvények jelképezték a zsidók kivételes és alacsonyabbrendű státusát. Amíg a zsidó sors és végzet hagyományos felfogása uralkodott, ezeket a nehézségeket elfogadták mint részét a zsidó száműzetés terheinek. A jövő-képek kialakulásával, s mindazzal, ami ezekből remények és újraértékelések tekintetében következett, megszűnt e bajok ideológiai alapja vagy igazolása, s most már a zsidó élet egyéb nehézségeivel együtt elviselhetetlennek tűntek fel.

A zsidó egyének számára, természetesen, mindig maradt egy út a nyomasztó zsidó helyzetből való kiszabadulásra: csatlakozás valamelyik keresztény egyházhoz. Ennek a korszaknak jellemző vonása, hogy sok zsidó választotta ezt a megoldást.

---

<sup>1</sup> Lásd X. fejezet.

<sup>2</sup> Ez volt a helyzet, például, Poroszországban; lásd Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, I, pp. 28-30.



Mint korábban említettük, a kereszténységre való áttérés vagy "kikeresztelkedés" nem volt ismeretlen a hagyományos társadalomban sem. Korábban azonban többnyire társadalmilag hátrányos helyzetű személyek esetében fordult elő, olyanoknál, akiknek a kulturális szintje is alacsony volt.<sup>3</sup> Bizonyos, hogy ez a fajta áttérés fennmaradt az átmeneti korszakban vagy a hagyományos társadalom bomlási periódusában is. A hallei *Institutum Judaicum*<sup>4</sup> 1791-ben beszüntette működését. A térítő buzgalom azonban nem apadt el még a keresztény — jóllehet felvilágosult — társadalom vezető személyiségeinek legalább egy részében sem. Biztosan tovább élt a klérus közkatonáiban, akik úgy gondolták, hogy a zsidó lelkek megmentésével, amikor csak alkalmuk adódik rá, pusztán kötelességüket teljesítik. A felvilágosult Berlinből érkezett — igaz, már II. (Nagy) Frigyes (második) utódjának (III. Frigyes Vilmos) uralkodása idején, 1798-ban — a hír, hogy három zsidó leánytestvért megkereszteltek. A lányok életkora nyolc, tíz és tizenkét év volt, a keresztelőkön a lutheránus és református egyházak képviselői segédkeztek, s a szertartás a királyi hatalom védnöksége alatt zajlott le. A félhivatalos beszámoló szerint a gyermekek keresztény gyermekektől hallották Jézus történetét, s annyira rabul ejtette őket, hogy ragaszkodtak a megkeresztelkedéshez. Minthogy kiskorú gyermekekről volt szó, és a szülők — úgy látszik, szegény zsidók — tiltakoztak, nem teljesen megalapozatlan a gyanú, hogy a keresztelő néhány buzgó hittérítő műve volt.<sup>5</sup>

A protestáns Berlin, valamint a katolikus Bécs hatóságainak szintén foglalkozniuk kellett hasonló esetekkel; a szülei hozzájárulása nélkül megkeresztelt gyermekek kényes jogi és egyházi természetű problémákat vetettek fel. Ott volt, például, az a kérdés, hogy egy gyermek milyen életkorban képes felelős és érvényesnek tekinthető döntést hozni. A buzgó Mária Terézia császárnő már hét éves áttérőktől is hajlamos lett volna elfogadni a kereszténység melletti döntést, felvilágosult fia, II. József azonban az áttérítendő életkorát legkevesebb tizennyolc évben határozta meg. Véleményeltérések voltak abban a tekintetben is, hogy milyen magatartást tanúsítsanak a hatóságok azokkal szemben, akiknek áttérési vágyát nyilvánvalóan alantas indítékok motiválták. A szeretőjükhöz feleségül menni kívánó terhes cselédlányok, a letelepedési engedély nélküli diákok és kereskedők, akiket egyaránt a kiűzetés fenyegetett, igen gyakran próbálkoztak a kikeresztelkedéssel, és kétségtelenül nem találtak nagyobb ellenállásra a papság részéről. A

<sup>3</sup> Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 148-150.

<sup>4</sup> Lásd fent, II. fejezet, 46. jegyz.

<sup>5</sup> *Merkwürdige Bekehrungsgeschichte aus dem Judenthum von 8, 10, und 12 Jahren getauft* (Berlin, 1798).

hatóságok azonban éberek voltak azokkal szemben, akik így akarták kijátszani a törvényt.<sup>6</sup>

Erre a korszakra mindazonáltal nem az ilyen típusú áttérések voltak a jellemzőek. Ahhoz, hogy meghatározhassuk a tipikus konvertita jellegzetes vonásait, meg kell vizsgálnunk az áttérés folyamatát, motivációját és igazolását. A hagyományos időkben az áttérés, akár őszinte volt, akár hátsó szándékkal történt, azt jelentette, hogy az érintett a társadalmi elkötelezettségét valamely csoportról közvetlenül egy másikra vitte át. A döntéshez vezető pszichológiai folyamat lehetett lassú és fokozatosan megerősödő, de a kivitelezésnek hirtelen kellett végbemennie. Ami az igazolást illeti, ennek mindig a keresztény teológia szellemében kellett történnie. Az áttérés, amennyiben őszinte volt, azt jelentette, hogy a zsidó meggyőződött a kereszténység igazságáról. Ha nem őszinte volt az áttérő, úgy tett, mintha megbizonyosodott volna. Egész vallomás-irodalom áll rendelkezésünkre, vallomások, amelyeket a felvilágosodást megelőző száz évben zsidó konvertiták írtak, akik elmondják áttérésük történetét.<sup>7</sup> Egy részük őszintének tűnik fel, más részük a képmutatás beszédes jeleit mutatja.<sup>8</sup> Ezekben a vallomásokban a szerzők mindig kinyilvánítják azon meggyőződésüket, hogy a héber próféták által megjövendölt messiás a názáreti Jézus volt. Vagyis a keresztények elvárták a zsidótól a kereszténység központi tételébe vetett hit kimondását, s az áttért zsidó vagy eljutott ehhez a hithez, vagy úgy tett, mintha eljutott volna. Ennek a hittételnek az elfogadása tette a zsidót kereszténnyé, és oldozta el őt a zsidó nyájtól.

Az új korszak jele, hogy most már nem várták el a zsidó áttérőktől, hogy eljussanak a kereszténység legfőbb tételeinek igazságához. Az olyan felvilágosult keresztények, mint Hartmann és Humboldt, azt remélték,

---

<sup>6</sup> Berlinről lásd Ludwig Geiger, "Vor hundert Jahren", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 3 (1899), pp. 223-233; Bécsről lásd Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, I, pp. 384-388, 414-417; II, pp. 18, 77.

<sup>7</sup> Lásd Eichstadt, *Bibliographie*, pp. 175-178.

<sup>8</sup> Az első típusra megdöbbenő példaként szolgálhat Gottfried Selig, a másodikra Johann Friedrich Heinrich Selig. Mindketten elmondták élettörténetüket. Ezek: Gottfried Selig, *Geschichte des Lebens und der Bekehrung Gottfried Seligs, lect. publ., seiner drey Schwestern und einiger nahen Anverwandten, welche sämtlich das Judenthum verlassen und treue Bekenner Jesu geworden sind. Von ihm selbst beschrieben*, I-III (Leipzig, 1775-1779); illetve Johann Friedrich Heinrich Selig, *Johann Friedrich Heinrich Seligs, eines Bekehrten aus dem Judenthume eigene Lebensbeschreibung*, I-II (Leipzig, 1783). Az első története, bár utólag ki lett színezve, a judaizmustól való őszinte elidegenedést és a keresztény dogmák őszinte elfogadását tükrözi. A második a tettetett áttérés tiszta esete.



hogy a zsidók a kereszténységet vagy mint társadalmi integrációjuk előfeltételét fogadják el, vagy mint annak eredményét.<sup>9</sup> Ezek a felvilágosult keresztények nem várták el a zsidóktól, hogy higgyenek a keresztény tételekben. Ők maguk sem azért számítottak keresztényeknek, mert hittek bennük, hanem inkább azért, mert a kereszténységet olyan történelmi és kulturális közegnek tartották, amely befolyással volt szellemi és erkölcsi életükre. Úgy érezték, hogy hosszú távon ugyanezt a szemléletet fogják magukévá tenni a zsidók is.

Ez az eltolódás a keresztény vallás teológiai igazságaitól annak általános kulturális és erkölcsi tartalma felé a felvilágosodás egész korszakának intellektuális történetét jellemzi. Nem csoda, hogy a zsidó konvertitákkal kapcsolatosan is megnyilvánult. Ide tartozik Moses Mendelssohn esete. Mendelssohnt, mint emlékezhetünk rá, kétszer szólították fel nyilvánosan az áttérésre. Az első felszólítást Johann Caspar Lavater tette 1770-ben. Lavater az ezredéves keresztény birodalom iránti lelkesedését kapcsolta össze a felvilágosodás szellemével. Az ezredéves birodalom eljövetele — széles körben elterjedt nézet szerint — "a zsidók visszatérésé"-től, azaz megtérésétől: keresztény hitre térésétől függött. A történészek úgy vélik, hogy Lavater nemcsak azért akarta megtéríteni Mendelssohnt, Berlin vezető zsidó filozófusát, hogy egy jeles prozelitára tegyen szert, hanem ezzel az eseménnyel akarta elindítani az összes zsidó áttérésének folyamatát, amelynek azután egyetemes hatásai lettek volna.<sup>10</sup> Jelenlegi céljaink szempontjából fontosabb látnunk azt, hogy Lavater milyen eszközökkel szerette volna Mendelssohnt áttéríteni. Mint már korábban említettük, Lavater Mendelssohnnak ajánlotta Charles Bonnet *La palingénésie philosophique* című művének fordítását. Ez a könyv a kereszténység modern apológiája volt, a keresztény tanítások bizonyítását a biológia és más tudományok eredményeire alapozta, kiragadva ezzel a vallást elutasítók kezéből az egyik fegyverüket, s ezt a fegyvert általában a vallás, és különösen a keresztény vallás megvédésére használva fel. Bonnet bensőségesen ismerte korának intellektuális problémáit, szándéka azonban végső soron az volt, hogy rehabilitálja a keresztény tanokat, s velük együtt mindazt, amit ezek a dogma és az irracionális tételek tekintetében jelentettek.<sup>11</sup> Lavater, amikor Mendelssohnnak ajánlotta Bonnet könyvét, abban reménykedett, hogy a zsidó filozófus figyelmét ezzel a gesztussal ráirányítja a keresztény dogmák és a keresztény misztérium bizonyítékaira.

Egészen mások voltak az intellektuális előfeltevései annak a szerzőnek, aki másodjára, 1782-ben fordult Mendelssohnhoz azzal a

<sup>9</sup>Lásd fent, V. és VI. fejezet.

<sup>10</sup>Lásd Barouh Mevorah, "The Background of Lavater's Appeal to Mendelssohn" (héberül), *Zion*, 30 (1965), pp. 158-170.

<sup>11</sup>Lásd Mevorah előző jelyz.-ben idézett cikkét.

szándékkal, hogy áttérítse.<sup>12</sup> Az ő keresztény elkötelezettsége formális jellegű volt. A racionalizmus iránt volt elkötelezett, s nem látott ellentmondást ezek között a törekvések és a kereszténység eszméi között — feltéve, hogy helyesen értelmezik a kereszténységet. Ennek megfelelően, amikor felszólította Mendelssohnt, hogy a kereszténység kedvéért tagadja meg a judaizmust, több érvet hozott fel a judaizmus megtagadása, mint amennyit a kereszténység elfogadása mellett. A judaizmus a vallás fejlődésének kezdetlegesebb szakaszához tartozik, amikor Isten imádásához még a ritusok és szertartások egész sorára szükség volt. A vallás külső formáinak betartása fölött zsarnoki papokból álló theokrácia őrködött. A zsidó állam bukásával azonban összeomlottak a zsidó theokrácia alapjai is. Másfelől azonban, ami a zsidó vallásban értékes volt: "az egy Isten imádása, az engedelmeskedés a Mózes által adott isteni parancsolatoknak, s a népek összegyűjtése egyetlen nyájja egy messiás szellemében, akinek eljövételét a próféták szavai jelentették be",<sup>13</sup> a kereszténységben mind megvalósult. Másutt a szerző a kereszténységet mint "Isten ésszerűbb imádásának liberális rendszerét (*das Freiheitssystem des vernünftigeren Gottesdienstes*)" jellemzi.<sup>14</sup> Röviden: a kereszténység alaposan felhígított, a keresztény tanításra csak halványan emlékeztető változatát kínálták fel a zsidóknak, hogy ezzel helyettesítsék a judaizmust.

Nem adták fel a zsidók végső áttérésének régi programját, csupán lemondtak e cél elérésének hagyományos eszközeiről. A zsidó konvertiták toborzásának régi módszerei lejáratták magukat. Ezt 1790-ben részletesen kifejtette Wilhelm Friedrich Hezel, a neves teológus, a giesseni egyetem bibliai és keleti irodalom professzora.<sup>15</sup> Hezel jó keresztény volt, és hitt az Ószövetség krisztológiai értelmezésében. Mégis, reményvesztetten feladta, hogy a zsidókat meggyőzze a zsidó iratok keresztény olvasatának helyességéről. A zsidók áttérésére irányuló keresztény vállalkozások története ráébresztette, hogy az eredmények semmiképpen sem érik meg a befektetett igyekezetet. Ezért elhatározta, hogy kideríti, miért érzéketlenek a zsidók az általa nyilvánvalónak vélt igazság iránt. Úgy vélte, ennek oka korcs irodalmi ízlésük, amelyet annak tulajdonított, hogy műveletlenek és kulturálatlanok. Javaslatára ezért az volt, hogy a zsidókat ne a kereszténység teológiai tételeiről és tanairól folytatott terméketlen vitákkal próbálják jobb belátásra bírni. Inkább meg kell ismertetni velük az európai kultúrát, s olyan tárgyakat kell tanítani nekik, amelyek kifejlesztik irodalmi ízlésüket, s ez az oktatási-nevelési folyamat végül

---

<sup>12</sup> Lásd fent, IV. fejezet.

<sup>13</sup> *Das Forschen nach Licht und Recht*, pp. 10-11.

<sup>14</sup> I. m., p. 25. Lásd Katz, "To Whom Was Mendelssohn Replying in «Jerusalem»", *Zion*, 29 (1964), pp. 120-125; 36 (1970/71), pp. 116-117.

<sup>15</sup> Hezről lásd *Allgemeine Deutsche Biographie*, XII, pp. 381-382.



majd elvezet a vágyott célhoz, a zsidók tömeges áttéréséhez.<sup>16</sup> Hezel szerint tehát az átnevelés az egyetlen észszerű válasz a "polgári jobbítás" Dohm által egy évtizeddel korábban javasolt és azóta is hosszasan vitatott kérdésére. Hezel elismerte Dohm ellenfeleinek azt az állítását, hogy a zsidóknak komoly fogyatékságaik vannak, s ezek gátolják, hogy bejussanak a keresztény társadalomba. Ha egyszer azonban sikerül annyira előreljutniuk, hogy képesek lesznek értékelni a kereszténységet, befogadásuk nem jelent majd problémát. A régi célt ezért fenn kell tartani, de az elérése érdekében alkalmazott módszert gyökeresen meg kell változtatni.

Hezel feltevései kissé különösek, és aligha tekinthetők reprezentatívaknak, mindamellett, jelzik, hogy mi volt az általános felfogás ebben az időben. Feladták a zsidók áttérésének teológiai megközelítését, s helyett azt hangsúlyozták, amit ma "akkulturáció"-nak neveznénk. Hezel optimizmusa, ha naiv is, jellemzi korát; a teológiai megközelítés iránti bizalmatlanságát pedig bizonyosan sokan osztották.

Az áttérés újszerű megítésével párhuzamosan feltűnt az új típusú áttért alakja is. A judaizmusból a kereszténységbe való tényleges átmenet s annak ideológiai igazolása szintén új megvilágításba került. Az átlépés egyik közösségből a másikba többé már nem látszik veszedelmes ugrásnak egy szakadék fölött. Bizonyos módon enyhíti a dolgot a fél-semleges társadalom, amelyről a IV. fejezetben volt szó, amely hidat épít a fokozatos átmenethez egyik közösségből a másikba. Másfelől, a kereszténységnek és a judaizmusnak a felvilágosult racionalizmus szellemében való átértelmezése, úgy látszott, tompítja a konfliktust a két vallás hitvilága és tételei között. Könnyebb volt igazolni a kereszténység felé tett lépést, ha valaki már eldöntötte, hogy áttér. Magát a döntést megkönnyítette a társadalmi és pszichológiai légkör, mert az, hogy harmonikusabbá vált a viszony egyfelől a zsidók és keresztények, másfelől a judaizmus és a kereszténység között, ledöntötte azokat a barrikádokat, amelyek mögé a gettó-zsidó, egy kirekesztett kisebbség tagja elrejtőzött a többség világának csábítása elől.

A többség világát, természetesen, azok a zsidók sem hagyhatták figyelmen kívül, akik még mindig a gettó falain belül éltek. Az áttérők, akik a gettót a külső világ kedvéért elhagyták, bár élményüket mint a keresztény igazság felismerését értelmezték, valójában, elmondhatjuk, a gettó szűkös világát felcserélték a kereszténység gazdagabb és tágabb világára. A zsidó áttérésnek ez a szociológiai magyarázata kénytelen feltenni, hogy a folyamat rejtett és elhúzódó volt, de ez a magyarázat sohasem lesz a sejtésnél több.

---

<sup>16</sup> Wilhelm Friedrich Hezel, *Die allgemeine Judenbekehrung, oder die Möglichkeit, die Juden, mit Vernunft und Willigkeit, zu Christen und zu nützlichern und glücklichern Staatsbürgern zu machen* (Giessen, 1792), I, pp. 3-11, 17-21, 28-33.

A hagyományos társadalom és a hagyományos értékek felbomlása idején tisztán látható összefüggés áll fenn a nem zsidó társadalom látható csábításai és az ezek eredményeként végbemenő zsidó áttérések között. Azokat, akik a felvilágosult zsidó felső osztályhoz tartoztak, vonzotta a keresztény társadalom pompája, szabadsága és nagyobb szellemi választéka. Az udvari zsidók gyermekei, akik némi világi nevelésben is részesültek, és megvoltak az eszközeik, hogy átvegyék az előkelő társaság költséges szokásait, nagy valószínűséggel észrevették az ellentmondást anyagi jólétük és alacsony társadalmi helyzetük között. Mivel ezek a gyermekek szabadabban érintkeztek a keresztényekkel, könnyen beleestek a vegyesházasságok és az áttérés csapdjába. Ha a nem zsidó társadalommal való találkozás az ahhoz való csatlakozással végződött, az áttértek nem okozott nehézséget, hogy ezt a lépését igazolja.

Fennmaradt egy levél a bécsi (id.) Adam Arnstein egyik fiától. A fiú, Joseph Arnstein, áttért a kereszténységre, mégis, reménykedett abban, hogy legyőzheti szüleinek haragját e lépése miatt. Ez a mozzanat önmagában határozottan eltér a hagyományos szkhémától, amely szerint a kikeresztelkedés elvágott minden összekötő szálát az új keresztény és zsidó családja között. A levél, amely néhány évvel a fiú kikeresztelkedése után íródott, kifejezi azt a reményt, hogy a szülők már eljutottak oda, hogy megbéküljenek fiuk sorsdöntő lépésével. A levélíró biztosítja szüleit, hogy elhatározására nem "alantas motivumok, vagy a jó élet iránti vágy, vagy a szabadosság keresése" készítette, hanem az, hogy "meggyőződött arról, hogy a megváltást és lelke békéjét egy másik úton találja meg." Az áttért fiú nem egyszerűen szüleinek a természetes érzelmeire hivatkozik, szülei, mellesleg, haláluk után várhatólag jókora vagyont hagynak majd maguk után. A mindent átható tolerancia szellemét próbálta felébreszteni bennük, és nem mulasztotta el megemlíteni azt sem, hogy II. József felvilágosult uralkodása alatt maguk a szülők is hasznot húztak ebből a toleráns szellemből. A levélíró külön hivatkozik egyik fivérének és bécsi szalonjáról híres Fanny sógornőjének viselkedésére, akik bár nem keresztelkedtek meg, ugyanabban a keresztény társaságban mozognak, és mindenki elismeri és szereti őket. A vallások közötti különbség nem áthidalhatatlan; lehetnek a levélírónak és szüleinek "eltérő elméleti elvei", de ez nem ok arra, hogy elidegenedjenek egymástól. A fiú olyan messzire megy el, hogy idézi azt a zsidó elvet, amely szerint "egyetlen emberi lény sem ítéltető el örökre."<sup>17</sup> A felvilágosult okoskodás effajta törmelékei elégségesek voltak ahhoz, hogy az áttért személynek megadják a lelki nyugalmat, s lehetővé tették

---

<sup>17</sup> A levél megjelent in: Spiel, *Fanny von Arnstein*, pp. 86-89. A levélen nincs dátum, az aláíró Michael Joseph Edler von Arnsteiner. Ő az ötödik fia Adam Isak Arnsteinnek. Lásd Bernhard Wachstein, *Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien*, I-II (Wien & Leipzig: Braunmüller, 1912-1917), II, pp. 463-464.



számára azt is, hogy állást foglaljon a különböző felekezetek közötti kapcsolatok kívánatos formája ügyében. Más áttérők még elnagyoltabban megfogalmazott érveléssel védték meg lépésüket. Ők, különösen a női áttérők, csak hagyták, hogy elsodorja őket a társaság árja. Élelméjü megfigyelése volt Karl Wilhelm Friedrich Grattenauernek, hogy azok a nők, akik felvilágosult nevelésben és kultúrában részesültek, s érzékennyé váltak alacsonyabb társadalmi státusukra, elsőként próbáltak meg szabadulni belőle — a kikeresztelkedés és a vegyesházasság révén. A zsidó férfiak társadalmi alsóbbrendűségüket gazdasági hatalmukkal tudták kompenzálni.<sup>18</sup> Sem a férfiaknak, sem a nőknek nem volt szükségük a vallás-változtatás különösebb ideológiai igazolására, ha egyszer már elszánták magukat az áttérésre. Mindössze ez a lépés szervesen hozzátartozott az új családi kötelekek kialakulását követő társadalmi felemelkedéshez.

Meggyöngült a gyermekek döntése fölött a családi ellenőrzés, és nem segített a szülők kétségbeesett erőfeszítése, hogy a szülői tekintélyt érvényesítsék. Ismerünk eseteket, amelyekben a szülők azzal próbálták meggátolni gyermekeik áttérését, hogy megfenyegették őket: vagyonukat kizárólag a hitüket megtartó gyermekekre hagyják. Ilyen eset kötötte le a berlini bíróságok és hatóságok figyelmét még Mendelssohn életében, amikor egy örökgyógyó két kikeresztelkedett leánya megtámadta az ilyen kikötést tartalmazó végrendelet érvényét.<sup>19</sup> Az egyik hatósági szakértő, a tudós Olof Gerhard Tychsen, különös módon megkockáztatta azt a véleményt, hogy a lányok áttérése nem sérti a végrendelet azon kikötését, hogy az örökösök csak akkor láthatják hasznát örökségüknek, ha zsidók maradnak. Formálisan a hagyományos zsidó forrásokra támaszkodva, bizonyos értelemben azonban a keresztény hagyományhoz tartva magát, kijelentette, hogy egy zsidó nem szűnik meg zsidó lenni, akkor sem, ha kikeresztelkedik.<sup>20</sup> Biztosan inkább összhangban volt a kor érzelmeivel

---

<sup>18</sup> (Grattenauer), *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden*, pp. 20-21.

<sup>19</sup> Geiger, "Vor hundert Jahren", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 3 (1889), pp. 205-211. Lásd még 20. és 21. jegyz.

<sup>20</sup> Olof Gerhard Tychsen's *Nachtrag zu des Herrn Oberconsistorialraths Teller Beytrag zur neuesten jüdischen Geschichte über die Streitfrage: Ob der Ausdruck: nicht bey der jüdischen Religion bleiben nach jüdischen Sprachgebrauch heisse die christliche Religion annehmen?* (Rostock, 1788). A zsidó vallási törvénynek az áttérte vonatkozó álláspontjáról lásd Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 68-73. Az áttérőt bizonyos értelemben zsidónak tekintették, és Tychsen tudott olyan forrásokat idézni, amelyek *prima facie* alátámasztották nézetét. A szóban forgó ügyet tekintve, liberális érvei mégis elég önkényesek voltak, és Teller, a liberális beállítottságú teológus energikusan elutasította őket. Lásd Wilhelm Abraham Teller,

egy másik szakértő véleménye, aki a kikeresztelkedett gyermekek követelését azon az alapon támogatta, hogy lényegében nincs különbség zsidó és keresztény vallás között, mivel mindkettő az ember erkölcsi felemelkedéséért küzd. Képtelenség volna öröksége megtagadásával büntetni valakit pusztán csak azért, mert megváltoztatta vallási meggyőződését.<sup>21</sup> Az idősebb Arnstein és a két berlini lány apjának magatartásában a kikeresztelkedéssel kapcsolatos hagyományos viselkedés nyilvánul meg, s ez: minden kapcsolat azonnali megszakítása. Ez a reakció azonban most már nem volt kizárólagos. Az ifjabb Arnsteinnek apjához írt leveléből megtudjuk, hogy egy fivére és a sógornője (Nathan Adam és Fanny von Arnstein) továbbra is fenntartották vele a kapcsolatot; ők, természetesen, az új típusú, társadalmilag emancipált zsidók közé tartoztak, akik zsidók maradtak, de fenntartások nélkül vallották a vallási tolerancia elvét. Az ifjabb Arnsteinné, mint már említettük, a ragyogó csillag volt egy olyan szalonban, amelyben határozottan a rossz ízlés megnyilvánulásának számított, ha valaki szóra méltatta egy másik személy korábbi vagy jelenlegi vallását. Fanny férje, (Nathan Adam) Arnstein, mint tudjuk, az Ázsiai Testvérek Rendjének volt a tagja, amely Rend megpróbálta egyfajta szinkretizmussal meghaladni a judaizmus és a kereszténység közötti különbségeket. A Rendszerben, természetesen, szívesen látott tagok voltak a kikeresztelkedett zsidók. Egyikük — Thomas von Schönfeld, aki a Rend egyik alapítója volt — egészen sajátos konvertita volt, a frankista szekta tagja, ez a szekta a sabbatiánus mozgalom egyik elágazása volt.<sup>22</sup> Ennek a földalatti szektának a tagjai elidegenedtek a judaizmustól, közülük a radikálisabbak hajlottak az abszolút antinominalizmusra és nihilizmusra, kívülről azonban fenntartották a judaizmus látszatát. A felvilágosodás világával érintkezésbe kerülve, könnyen elszakadtak a judaizmustól, amelyet már aláásott az a vallási kettős élet, melyet a szekta tagjai éltek. Ez az egyik példája annak a jól ismert jelenségnek, hogy a szektásság, miközben természetét tekintve racionalizmus-ellenes, kineveli a felvilágosodás új mozgalmának leendő tagjait. E zsidó szekta tagjai számára a felvilágosodás elfogadása ugyanis azt jelentette, hogy a kereszténység tágasabb világa kedvéért megtagadják a judaizmust.

Elfogadott társadalmi jelenséggé vált, hogy kikeresztelkedett és nem kikeresztelkedett zsidók szabadon érintkeztek egymással. Az 1792-ben

---

*Beytrag zur neuesten jüdischen Geschichte für Christen und Juden gleich wichtig und veranlasst durch die vor dem Königl. Cammergerichte zu Berlin erhobene Streitfrage: Bleibt der Jude, der zum Christenthum übergeht, bey der jüdischen Religion?* (Berlin, 1788).

<sup>21</sup> Heinrich Friedrich von Diez, *Kann die von jüdischen Vatern verbotene Glaubensänderung ihren Kindern den angedrohten Verlust des Erbtheils nach sich ziehen?* (Dessau & Leipzig, 1783), pp. 14-20.

<sup>22</sup> Katz, *Jews and Freemasons*, pp. 28-37.



Berlinben alapított *Gesellschaft der Freunde* a felvilágosult zsidók egyik legelső egyesülete volt. Ezek a felvilágosultak eredetileg azért alapították az egyesületet, hogy fellépjenek a tradicionalisták ellen, különösen a gyors temetések ügyében (erről később még lesz szó), a *Gesellschaft* aztán gyakorlatilag az új típusú zsidók gyülekezőhelyévé vált. Felmerült az a kérdés, hogy az áttérés vajon alkalmatlanná teszi-e a zsidókat arra, hogy tagjai legyenek az egyesületnek. Úgy döntöttek, hogy a vallási hovatartozás lényegtelen.<sup>23</sup>

A tolerancia elve azt kívánta, hogy a vallást hagyják figyelmen kívül a társadalmi érintkezésben. A zsidók úgy érezték, hogy kötelesek ezt az elvet alkalmazni azokra a zsidókra is, akik keresztények lettek. Ami érvényes volt a társadalmi szférában, elfogadottá vált a családi viszonyokat irányító szabályként is. Simon Veit minden erejével azon volt, hogy fiait meggátolja abban, hogy kövessék anyjukat, a romantikus lelkű Dorothea Mendelssohn a keresztény gyülekezetbe, de amint ők is elfogadták a katholicizmust, az apa jelentéktelennek tüntette fel a két vallás különbségeit. "Változatlanul szeretlek mindkettőtöket, s mindent megteszek értetek, amit tudok, még ha nem azonos is a véleményünk a vallás tekintetében... Drága fiam, amíg csak vallásunkban különbözünk, de erkölcsi elveinkben egységesek vagyunk, sohasem lesz közöttünk válaszfal."<sup>24</sup> Az a tény, hogy a felvilágosult zsidó meg tudott békülni barátainak és rokonainak kikeresztelkedésével, a régi értékrendszer felbomlását jelzi. A hagyományos társadalom szétesésének folyamata nyilvánul meg azoknak az esetében, akik elszánják magukat, hogy megtegyék az áttérés lépését, de azoknál is, akik mérlegelik a dolgot, bár a végső lépés megtételétől visszariadnak. Sokan el tudják már képzelni a kereszténység formális elfogadását szinte hit nélkül. Az ár nem látszott olyan túlzottnak, mint korábban. A racionalizmus elmélete ugyanis kétségkívül azt sugallta, hogy minden pozitív vallás csupán külső változata egyetlen lényegnek: a természet vagy az értelem vallásának. Maguk a keresztény teológusok hangsúlyozták a kereszténység erkölcsi

---

<sup>23</sup> A *Gesellschaft*-ról lásd Ludwig Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde zu Berlin, zur Feier ihres fünfzigjährigen Jubiläums* (Berlin, 1842), pp. 8-16. Elvesztettem a *Gesellschaft*-nak a szövegben említett döntésére vonatkozó jegyzeteimet, de a tényekből nyilvánvaló, hogy ez volt az elfogadott felfogás. Az alapítók közül sokan áttértek, de azért tagok maradtak, mint, például, Abraham Mendelssohn-Bartholdy és Gerhardt Friedrich Eschwe, *alias* Jeremias Baruch. Lásd Jacob Jacobson, Hrsg., *Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin, 1809-1851* (Berlin: W. de Gruyter, 1962), pp. 16-17, 77; és Lesser, *Chronik*, pp. 19-20. Saul Ascher beállítottságáról lásd Clause Günther Reisener, *Eduard Gans, ein Leben im Vormärz* (Tübingen: Mohr—Siebeck, 1965), p. 54. Gans tevékenységéről áttérése után lásd i. m., p. 154.

<sup>24</sup> Meyer idézi *The Origins of the Modern Jew*, p. 98.

tanításait, és magyarálták tanait és jelképeit a racionalista filozófia megvilágításában. Szinte úgy tűnt fel, mintha a judaizmus felváltása a kereszténységgel csupán az ünnepi külsőségek megváltoztatását jelentette volna. Egy berlini zsidó orvos állítólag már Mendelssohn életében azt mondta volt egy beszélgetés során a felvilágosult teológusnak, Johann Joachim Spaldingnak, hogy amennyiben a kereszténység beérné a socinianizmus tanával — vagyis lemondana a szentháromság dogmájáról —, boldogan áttérne maga is.

Az orvos véleménye szerint ugyanez a legtöbb felvilágosult berlini zsidóra áll.<sup>25</sup> Tíz évvel később két keresztény hasonlóképpen vélekedett a felvilágosult zsidó berliniek vonzalmairól. Két, egyébként ismeretlen férfi, Catter és von Hirschfeld azzal próbálkoztak, hogy a zsidókat és a keresztényeket egy olyan szabadkőműves páholyban hozzák össze, amely páholy az uralkodó gyakorlattól eltérően egyaránt felvenne zsidókat és keresztényeket. Természetesen, nem minden zsidó jöhetett számításba, csupán azok, akik már valamilyen szellemi vonzalmat éreztek a kereszténység iránt, de családi megfontolások gátolták őket abban, hogy kövessék hajlandóságukat, és áttérjenek. Catter és von Hirschfeld példákat idéztek, s megadták a két Itzig fivér, dr. Marcus Herz és Lévy bankár nevét.<sup>26</sup> Nem vitás, hogy a kereszténységre való áttérés gondolata sok felvilágosult zsidót lelkesített. A névtelen orvos megjegyzése és a két keresztény szabadkőműves által kifejezett gondolatok azonban azt mutatják, hogy különböző gátlások és fenntartások megakadályozták őket a döntő lépés megtételében.

A fenntartásokat szemlélteti Solomon Maimon története; ő szintén játszott az áttérés gondolatával. Maimon Litvániából érkezett Németországba, azzal a mély eltökéltséggel, hogy hatalmas zsidó műveltségét kiegészíti modern filozófiai tanulmányokkal; később aztán ő maga is jelentős hozzájárulást tett ezekhez a tanulmányokhoz.<sup>27</sup> Vitathatatlan képességei megszerezték számára a felvilágosult zsidók támogatását, köztük olyan férfiakét is, mint Mendelssohn, de még jótevőivel is sikerült ellentétbe kerülnie radikális szkepszise, a vallási alkalmazkodás elutasítása, s általában, fegyelmezetlen viselkedése miatt. Igazi vándor-zsidó volt, s végül feladta a reményt, hogy valaha is alkalma

---

<sup>25</sup> Oegvind Andreasen, *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters* (Kopenhagen & Leipzig, 1937), p. 41. Lásd Katz, "To Whom Was Mendelssohn Replying in «Jerusalem», *Zion*, 29 (1964), pp. 116-118.

<sup>26</sup> Lásd Katz, *Jews and Freemasons*, p. 54, és az itt idézett forrásokat.

<sup>27</sup> Maimon élettörténetét az először 1812-ben megjelent híres önéletrajzában mondja el. Solomon Maimon, *Lebensgeschichte* (én a Schocken-féle kiadásra hivatkozom: Berlin, 1935). Maimon filozófiai teljesítményéről lásd Schmuël Hugo Bergmann, *The Philosophy of Solomon Maimon* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967).



lesz tanulmányait folytatni. Szíve mélyén ekkor már a vallás minden formája iránt közömbös volt, és kész volt elfogadni a kereszténységet, ha nem kívánják meg tőle, hogy hitet tegyen olyan dogmák mellett, amelyekben nem tud hinni. Hamburgban megkeresett egy lutheránus lelkészt, és kifejezte azt a vágyát, hogy megkeresztelkedjék. Megmagyarázta, hogy végső célja az a csodálatos dolog, hogy a filozófia tanulmányozásával tökéletesítse önmagát. Miután ez csak a keresztény társadalmon belül érhető el, kész elfogadni ezt a vallást, megőrizve igazságával és jelentőségével kapcsolatos fenntartásait. Az érvelésnek ezt a formáját a lutheránus lelkész, talán nem egészen indokolatlanul, nem volt képes méltányolni, és így az áttérés meghiúsult. A lelkész nem tudta elfogadni a hit nélküli áttérést.<sup>28</sup>

Solomon Maimon kísérletét, hogy rávegye az egyházat egy félszívvvel végrehajtott áttérés elfogadására, egy külön hóbortjaként ignorálhatnánk, ha nem lett volna folytatása David Friedländer hírhedt javaslatában. Friedländer a berlini felvilágosult zsidó társaság egyik vezéregyénisége volt, tagja a zsidó közösség vezető testületének, s az állami hatóságok elfogadták őt a porosz zsidóság képviselőjének.<sup>29</sup> Javaslatát egy 1799-ben Berlinben "számos zsidó családfő" nevében megjelentetett röpirat tartalmazta. A röpirat Wilhelm Abraham Teller esperesnek volt címezve. Célja az volt, hogy egyengesse a zsidó közösség egy részének útját afelé, hogy az beolvadjon a keresztény egyházba. A zsidók a protestáns egyházhoz csatlakoztak volna, amelynek Teller egyik felvilágosult képviselője volt; illendően megkeresztelkedtek volna, de mivel voltak fenntartásaik a keresztény dogmával kapcsolatban, azt kérték, engedjék meg nekik, hogy csak a természetvallás mellett tegyenek hitet.<sup>30</sup>

A röpirat név nélkül jelent meg, de a szerző személye nem sokáig maradt homályban. David Friedländer, Mendelssohn tanítványa mindazonáltal jóval messzebbre menő következtetéseket vont le a mester tanításaiból, mint amire az gondolt. Mendelssohn, bár el lehet mondani, hogy a zsidó tanokat azonosította azzal, amit az értelem vallása tanított, mégis, a hagyományos zsidó vallásgyakorlatot érvényesnek tekintette. David Friedländer azt állította, hogy az értelem vallása megáll

---

<sup>28</sup> Maimon, *Lebensgeschichte*, pp. 173-176.

<sup>29</sup> Friedländerről lásd Immanuel Heinrich Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation*, I-II (1858-1865), II: "David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judenthum dargestellt (1861)." Lényeges adalékokkal járult hozzá Friedländer személyiségének megértéséhez Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 57-84.

<sup>30</sup> (David Friedländer), *Sendschreiben an seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvatern jüdischer Religion* (Berlin, 1799), pp. 21-25.

önmagában, és semmilyen támogatást nem igényel a vallásgyakorlat felől.<sup>31</sup> A zsidó vallási szokások nemcsak felületesek, de károsak is, amennyiben megakadályozzák, hogy a zsidókat elfogadja a nem zsidó társadalom, s ezek a szokások a legfőbb akadályai annak, hogy a zsidók teljes jogú állampolgárokká váljanak. Nem látszott ésszerűtlennek, hogy valaki úgy akarja elérni ezeket a társadalmi és politikai célokat, hogy feláldozza az előírásokat, amelyek amúgy is elavulttá váltak.

Friedländer láthatólag pályája korai szakaszában jutott ezekre a következtetésekre, talán még Mendelssohn életében.<sup>32</sup> Ezek az elgondolások vezették, amikor röviddel Mendelssohn halála után tárgyalásokba kezdett a porosz hatóságokkal, és megpróbálta elérni a zsidók helyzetének javítását Poroszországban. Nyíltan vallott céljai nem mindig voltak ugyanazok. Egy időben tárgyalt egy olyan alapvető reform érdekében, amely megkönnyíthetné a zsidók helyzetét Poroszországban, máskor a kivételezett polgár státusáért folyamodott saját családja részére, s volt, hogy osztálya, a gazdag és felvilágosult berlini kereskedők érdekében emelt szót. Végül le akarta rombolni a zsidó hitközösségi szervezet egész építményét, amely a zsidót mint egyént a közösséghez, a közösségeket pedig egymáshoz kötötte. Ez a szervezet gondoskodott az adók beszedéséről, és kollektív felelősséget viselt az egyének tartozásaiért. Ugyanakkor a szervezet lehetőséget adott a rabbinátus és a közösségi vezetők számára, hogy érdemben ellenőrizzék a zsidó közösség tagjainak életét és magatartását. A dolgoknak ezt az állását Friedländer idejétmúltak, a kor szellemével ellentétesnek és ezért tűrhetetlennek találta.

A méltányosság kedvéért azonban meg kell állapítani, hogy az a vágy, hogy valaki a közösségi szervezetet felosztatva s kényszerítő erejét megtörve lássa, levezethető Mendelssohnnak az állam és a vallás befolyási szférájának különböző voltáról szóló elméletéből. Ebben Friedländer végül is a mester útmutatását követte.<sup>33</sup> Amíg azonban Mendelssohn olyan társadalmat képzelt el, amelyben a zsidó egyének önként összetartanak, hogy vallási kötelességeik teljesítésének szenteljék magukat — még ott is, ahol nincs kényszerítő szervezetük —, addig a tanítvány abban reménykedett, hogy a közösségi ellenőrzés megszüntetése folytán a zsidó hagyománynak a vallásban és a

---

<sup>31</sup> Ugyanakkor Friedländer kész volt elfogadni a protestáns egyház szertartásait mint formalitásokat. Lásd i. m., pp. 85-86.

<sup>32</sup> Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, p. 63.

<sup>33</sup> Friedländer az *Akten-Stücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend* (Berlin, 1793) című művében fejtette ki elgondolásait. Lásd Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 62-64.



szokásokban megnyilvánuló minden jellegzetessége megszűnik majd.<sup>34</sup> Friedländer céljai elérése érdekében megpróbálta meggyőzni a hatóságokat, hogy az állam számára ez nem kevésbé hasznos, mint a zsidók számára.<sup>35</sup> A porosz állam azonban lassan mozdult, s a végső célok a kis változások ellenére éppoly megfoghatatlannak látszottak, a felvilágosult zsidók képviselőinek több, mint tíz évi folyamatos erőfeszítése után is, mint bármikor azelőtt. Friedländer és a hozzá hasonló módon gondolkodók elvesztették türelmüket, s megpróbálták a kereszténység képviselőivel való megegyezés révén menekülni abból a helyzetből, amely számukra judaizmusuk börtönének tetszett.

Teller esperes reakciója, és sokaké, akik úgy érezték, hogy állást kell foglalniuk az ügyben, mutatja, hogy milyen volt a keresztény társadalom magatartása a várható áttérésekkel szemben. Természetesen, az egyház szertartásait és tanait az a keresztény, aki jelentőséget tulajdonított ezeknek a rítusoknak és tanoknak, nem volt hajlandó felcserélni a természetes vallás elvont tanaival. Az orthodox teológusok tehát mint arcátlanságot utasították el Friedländer javaslatát, s azt követelték, hogy a leendő áttért fogadja el a kereszténységet a maga teljességében.<sup>36</sup> Teller, a teológia racionalista iskolájának képviselője, kritikusan viszonyult az egyház dogmáihoz, és következetesen megnyugtatta az újonnan áttérőket, hogy szabadon követhetik saját felfogásukat a keresztény tanok tekintetében, anélkül, hogy ezzel veszélyeztetnék legitim helyüket az egyházban. Mindamellet, keresztényeknek kell lenniük, azaz el kell fogadniuk a keresztiséget, és el kell fogadniuk a Krisztus által alapított vallás szimbólumainak szentségét.<sup>37</sup> Ez a vallás felsőbbrendű, mint a zsidó hit, és nem egyszerűen erkölcsi előírásoknak való engedelmesség. A keresztény vallás sajátos tartalmának meghatározására nem kerül sor, de elsajátításának módja — mint világosan megfogalmazást nyer — hit által történik.

---

<sup>34</sup> Friedländer nyilvános megnyilatkozásaiban célzott ezekre a reményekre (*Akten-Stücke*, pp. 23-24), és világosan kifejezte őket egy glogaui orthodox barátjával folytatott magánlevelezésében. Lásd Josef Meisl, "Letters of David Friedländer", *YIVO Studies in History* (jiddisül), 2 (1937), pp. 390-412.

<sup>35</sup> Ez a céljuk az *Akten-Stücke*-ben lévő felhívásoknak.

<sup>36</sup> A Friedländer — Teller ügy résztvevőinek nézeteit kitűnően összefoglalja Ellen Littmann, "David Friedländers Sendschreiben and Probst Teller und sein Echo", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 6 (1935), pp. 92-112.

<sup>37</sup> Wilhelm Abraham Teller, *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich, den Probst Teller* (Berlin, 1799), pp. 32-33.

A többi teológus kommentárja hasonló szellemű volt.<sup>38</sup> Friedländer tervének nem volt esélye arra, hogy megvalósítsák. Még ha Teller és a többi teológus rokonszenvezett volna is vele, nem tartozott illetékességi körükbe, hogy az egyház rítusait az új típusú áttérők igényeihez igazítsák. Ezt világosan látta, és ki is mondta a vita legjelentősebb résztvevője, Friedrich Schleiermacher.<sup>39</sup> "Teller úr és egész magas konzisztóriumunk sem képes a maga hatáskörében új szektát alapítani, vagy megváltoztatni az egyházi társaságok eddig elismert ősi szokásait."<sup>40</sup> Valójában azonban a teológusok távolról sem rokonszenveztek a tervvel. Schleiermacher, a berlini zsidó szalonok elkötelezett látogatója és Henriette Herz személyes jóbarátja, közelről figyelte a zsidó élet átalakulását és az államba, illetve a társadalomba való beilleszkedési kísérleteket. Szívesen látta volna, ha az állam befogadja a zsidókat mint állampolgárokat, s haragudott azok miatt az ismétlődő megaláztatások miatt, amelyeket a porosz zsidó közösségek vezetőinek a hatóságoktól kellett elszenvedniük. De legalább ilyen szigorúan elítélte azt a rövidebb utat, amellyel Friedländer kísérletezett: kompromisszuma, szerinte, lejáratna volna mindkét felet, a zsidókat is, és az egyházat is. Schleiermacher ehelyett azt javasolta, hogy hozzanak létre egy reform-gyülekezetet a judaizmuson belül, amely feladná a hagyományos szokásokat és tanokat — különösen a messiás eljövételébe vetett hitet —, mert ezek, szerinte, összeütközésben vannak egy keresztény állam állampolgárainak kötelezettségeivel. Azok, akik jó lelkiismerettel egyet tudnának érteni ezzel a megoldással — mint Friedländer —, elfogadható alattvalói lennének az államnak, és megkapnák az állampolgárságot. A többi zsidó választhatna, hogy követi-e őket, vagy megtartja régi státusát.<sup>41</sup>

Teller a maga részéről szerette volna megkerülni a probléma politikai vonatkozásait. Tanácsa mindazonáltal hasonló volt. Mindaddig, amíg a zsidók nem győződnek meg a kereszténység igazságáról, leginkább az ajánlható a zsidó társadalomnak, hogy alkalmazkodjék a keresztény társadalom életmódjához és erkölcsi mércéihez. Teller nem kérdőjelezi meg a végső megtérés kívánatos voltát. Ez a keresztény elvek megtagadását jelentette volna. Egyelőre azonban mind a zsidóknak, mind a keresztényeknek azt javasolja, hogy várjanak az alkalmas pillanatra.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Lásd Littmann, "David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller", p. 108. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 76-78.

<sup>39</sup> Schleiermacherről, s különösen a vitában megmutatkozó attitűdjéről lásd Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* (Berlin: W. de Gruyter, 1922), pp. 467-471.

<sup>40</sup> Friedrich Schleiermacher, *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger ausserhalb Berlin* (Berlin, 1799), pp. 9-10.

<sup>41</sup> I. m., pp. 45-48, 55-59.

<sup>42</sup> Teller, *Beantwortung des Sendschreibens*, pp. 19-21, 48-49.



Bizonyos értelemben ez volt Teller válasza Friedländernek, s ez egybevágott Mendelssohnra vonatkozó megjegyzésével, amelyet sok évvel korábban tett egy magánbeszélgetés során: az volna a legjobb, ha Mendelssohn zsidó maradna, és példája által tökéletesítené közösségét.<sup>43</sup> A meggyőződés nélkül kikeresztelkedők, akik hasznossági megfontolásokból tették meg ezt a lépést, nemigen reménykedhettek a nyilvánosság jóváhagyásában. Egészében véve azonban nem sok nehézséggel kellett szembenézniük, ha ki akartak keresztelkedni, függetlenül attól, hogy milyen szellemi fenntartásokkal közelítettek a keresztény hitvalláshoz. Igaz, voltak, akik óvtak a fél-meggyőződéses áttérők veszedelmétől. Schleiermacher volt az egyik, aki Friedländer felhívása idején hangot adott aggodalmának.<sup>44</sup> Ezeknek a figyelmeztetéseknek nem sok hatásuk volt, s az egyház kapui továbbra is nyitva maradtak.

Mégis, hiba volna feltenni, hogy mindazok, akik keresztények lettek, azzal a tudattal tértek ki, hogy — úgymond — társadalmi alkut kötnek. Bár objektíve a zsidó közösség szétesésének meg lehetett a maga hatása az akkori áttérőkre, némelyeket valószínűleg őszinte meggyőződés vezérelt. A zsidó ifjak elkezdtek nem zsidó oktatási intézményeket látogatni, s magukba szívták a keresztény kultúra elemeit, miközben a zsidó képzést elhanyagolták, vagy pedig ez oly módon zajlott, hogy a keresztény befolyással nem tudott versenyezni. Ezeknek a diákoknak egy része, mire befejezte tanulmányait, szinte magától értetődően keresztény lett. Példa erre David Mendel, a későbbi híres egyháztörténész, August Neander áttérése. David a hamburgi gimnáziumban fejezte be tanulmányait 1805-ben, abban az időszakban, amikor a zsidó törekvéseknek a francia forradalmi eszmék terjedése lendületet adott. A gimnázium igazgatója, Johann Gottfried Gurlitt liberális író és nevelő, felkérte Davidot, hogy az évváró ünnepélyen mondjon beszédet a zsidó emancipációról. Egy évvel az iskola elhagyása után Mendel áttért — nem kétséges, hogy meggyőződésből, de ennek a meggyőződésnek az alapja nem valamilyen vallási élmény volt, inkább a kulturális alkalmazkodás. Neander fejlődésének csak későbbi szakaszában vált kereszténnyé, érzelmi és pietista értelemben.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Andreasen, *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters*, p. 42. Lásd Katz, "To Whom Was Mendelssohn Replying in «Jerusalem»", *Zion*, 29 (1964), p. 118.

<sup>44</sup> Schleiermacher, *Briefe*, pp. 30-38.

<sup>45</sup> Hilde Hüttmann, *August Neander (David Mendel) in seiner Entwicklung* (Diss., Hamburg, 1936), pp. 18, 20-26, 33-36. Lásd még Karl Axenfeld, "Über Dr. August Neander's Stellung zum christlichen Glauben bei seinem Übertritt zur christlichen Kirche." Függelék a *Moses Mendelssohn im Verhältnis zum Christentum. Nebst Anhang* (Erlangen,

Ebben az időben is voltak azonban már olyanok, akiknek áttérését mindenekelőtt az érzelmi összetevő ösztönözte. A vallási áttérés némelyeknél mintegy mellékterméke volt az eltávolodásnak a racionalizmustól, attól a racionalizmustól, amelyet kiszorított az érzelmesség és romantika új hulláma. Ez az új mozgalom visszaadta a vallásnak érzelmi jellegét és misztikus mélységét. Friedrich Schleiermacher *Reden über die Religion*-ja, amely nem sokkal az után jelent meg, hogy szerzője állást foglalt a zsidókérdésben, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy megszabadítsa a vallást a racionalizmusnak való alárendeltségtől.<sup>46</sup> A romantikusok számára a vallás a keresztény vallást jelentette, a judaizmust hallgatólagosan vagy kifejezetten kirekesztették a definícióból. Ennek oka részben a judaizmus régi, egyoldalú felfogása volt, amely szerint ez a törvény, azaz az előírások és tilalmak vallása. A zsidó vallás bensőséges és spirituális jegyeit vagy figyelmen kívül hagyták, vagy elvetették. Ezt az értékelést erősítette a judaizmus nagyra tartott tekintélyének, Moses Mendelssohnnek az állítása, hogy a judaizmus egyedülálló tartalma törvényeiben található.<sup>47</sup> Azok számára, akik most a vallásban a racionalizmus elől menekülve kerestek menedéket, a zsidó vallás nem sok jót ígérő menedéknek bizonyult.

Ilyen érzelmi hullám sodorta a zsidó szalonok háziasszonyait a kereszténység felé; valamennyien áttértek.<sup>48</sup> Emlékirataiban Henriette Herz elmondja, hogy az érzelmi kielégülés szükséglete hajtotta a valláshoz. Apjáról beszélve az *"Andacht"* és *"Innbrunst"* ("odaadás" és "buzgalom") kifejezéseket használja, hogy jellemezze, hogyan imádkozott szorongatottságában. Apja érenyeiről elmélkedve azt mondja, hogy "szigorúan megtartotta hitének törvényeit, de szívében a kereszténység finomsága és szeretete lakozott." A zsidó vallást ideológiailag értékelve, mint mechanikus előírások fárasztó gyakorlatát

---

1866) című könyvhöz, pp. 31-32; Justus Ludwig Jacobi, *Erinnerungen an D. A. Neander* (Halle, 1882), pp. 1-6.

<sup>46</sup> Dilthey, *Leben Schleiermachers*, pp. 462-471.

<sup>47</sup> Lásd Julius Guttmann, "Kant und das Judentum", *Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* (Leipzig, 1908), pp. 41-61. Nathan Rotenstreich, "Hegel's Image of Judaism", *Jewish Social Studies*, XV (1953), pp. 36-37. Uő, "Kant's Interpretation of Judaism" (héberül), *Tarbiz*, 27 (1958), pp. 404-405. Guttmann és Rotenstreich kimutatják, hogy milyen következményei vannak Mendelssohn elméletének a judaizmus etikai jellegének tagadásában. A következmények még súlyosabbak, ha a judaizmust az érzelem és az odaadás szempontjából értékeljük.

<sup>48</sup> A szalonok pusztító hatásait a zsidó önfenntartás szempontjából gyakran jellemezték. A téma legújabb feldolgozását lásd Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 85-114.



utasítja el.<sup>49</sup> A romantika és a kereszténység azonosítása olyan ideológiai színezetet adott az áttérésnek, amely alatt eltűnt a dogmatizmus kérdése. Dorothea Mendelssohn számára is ily módon volt kikövezve a kereszténységhez vezető út. Dorothea Mendelssohn, a nagy Mendelssohn lánya, egy romantikus szerelmi történet hősnője volt. Elhagyta zsidó férjét, hogy Friedrich Schlegellel, a romantikus filozófussal éljen, mivel többre becsülte a személyiség emelkedettségét, mint a kötelesség egyhangúságát. Néhány évvel később, miután protestáns hitre tért, feleségül ment Schlegelhez. Végül azonban biztosabb menedéket talált a katolicizmusban, abban a vallásban, amely jobban megfelelt a romantikus szellem követelményeinek.<sup>50</sup>

Függetlenül attól, hogy az áttérők különböző típusainak milyen indítékai voltak, mindegyikük esetében megmutatkozott a maguk mögött hagyott zsidó közösség bizonytalan állapota. Sok zsidó döntését talán ennek a tudata befolyásolta. Ha a zsidó közösség így is, úgy is a felbomlás határán volt már, az egyén nem elmélkedett azon, hogy felgyorsítja-e az elkerülhetetlennek látszó folyamatot.

Nagyon nehéz felbecsülni az elpártolás mértékét a vizsgált periódusban, azaz az 1780-as évektől a napóleoni korszak végéig tartó időszakban. Nincsenek statisztikák, úgyhogy nélkülözzük a pontos számokat. Mégis, vannak olyan — még számszerűségükben is értelmezhető — jelzések, amelyek szerint a zsidó közösség vesztesége tekintélyes volt.

A berlini hitközség vezetői már 1790 körül arról panaszkodnak, hogy sokan, akik a szüleiktől vagyont örököltek, s ezzel anyagilag támogathatnák a hitközséget, kikeresztelkedtek, és ily módon megfosztották a hitközséget potenciális támogatóitól.<sup>51</sup> Hasonló panaszok később is elhangzottak. Friedländer Tellernek írt nyílt levelében beszél a berlini zsidóság elkeseredettségéről azok iránt, akik megszakították kapcsolataikat hitközségükkel, s nem teljesítik kötelezettségeiket, amelyek pedig kollektív kötelezettségek.<sup>52</sup> A Schleiermacherhez hasonló keresztények aggodalmai, hogy a belső meggyőződés nélkül áttérők megronthatják az egyház életét, elég bizonyossá teszik, hogy az ilyenek száma nem lehetett elhanyagolható.<sup>53</sup> Legalábbis egy alkalommal rendelkezésünkre áll egy megbízható becslés. David Friedländer 1811-ben levelet írt Hardenberg kancellárhoz, röviddel az 1812. évi, rendszerint emancipációs törvénynek nevezett

---

<sup>49</sup> Hans Landsberg, *Henriette Herz: ihr Leben und ihre Zeit* (Weimar: Kiepenheuer, 1913), pp. 113, 135. Lásd Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 105-106.

<sup>50</sup> I. m., pp. 20-101.

<sup>51</sup> Friedländer, *Akten-Stücke*, p. 140.

<sup>52</sup> Friedländer, *Sendschreiben*, pp. 78-80. Lásd 54. jegyz.

<sup>53</sup> Lásd 44. jegyz.

rendelet megjelenése előtt, és ebben ismét szóvá teszi, hogy milyen nagy erkölcsi és anyagi veszteséget jelentenek az áttérések a zsidó közösség számára. A levélben felsorolja a megelőző öt vagy nyolc év kikeresztelkedéseit. Ötven esetet gyűjtött össze, mindegyiket nevekkal, némely esetben egy személyről van szó, máskor szülőkről és gyermekeikről, s mindez egy 405 családból álló hitközségben. Friedländer becslése szerint ugyanilyen arányokról lehet szó a vidéki városokban is, különösen Breslauban és Königsbergben.<sup>54</sup>

Biztos, hogy a jelenség nem szorítkozott csak Berlinre vagy Poroszországra. Heinrich Schnee feljegyezte az udvari zsidók körében a kikeresztelkedések eseteit. Az ő leszármazottainak körülbelül kétharmada tért át a szóban forgó időszakban.<sup>55</sup> Heinrich Graetz történétíró kifejezése, a "tömeges áttérés", talán mégsem szolgált rá arra az erőteljes bírálatra, amellyel annak idején illették.<sup>56</sup>

A számoknál is fontosabb azonban az, hogy kik voltak azok, akik ebben az időszakban tértek át, az előző érával összehasonlítva. Az áttérők most már nem a zsidó társadalom pereméről kerültek ki, hanem a magjából. Schleiermacher 1799-ben rámutatott arra a különbségre, amely saját kora és a megelőző húsz-harminc év áttérői között volt: "Igaz, előfordultak időnként hitehagyottak, akiket nem tartok bűnösöknek — mind rossz, kétségbeesett, tönkrement teremtmények voltak, akiktől a zsidó közösségek boldogan szabadultak... Most minden más. (...) Azok az emberek, akik a kereszténységre való áttérés gondolatával mostanában foglalkoznak, egészen másfélék, műveltek, jómódúak, igencsak tapasztaltak minden világi dologban, ők jogokat akarnak, s azt akarják, hogy polgárokként fogadják be őket."<sup>57</sup> Az áttérők két vezető csoportból kerültek ki: a gazdagok és intellektüelek köréből. Nem csoda, hogy időnként az volt a látszat, hogy felbomlik az egész közösség, és magába szívja a keresztény egyház. Ernst Gottfried Adolf Böckel protestáns lelkipásztor elmondja, hogy diákkorában ez volt a keresztények

---

<sup>54</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, pp. 421-422. Lásd Geiger, "Vor hundert Jahren", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 3 (1889), pp. 233-232. Geiger a birtokában volt ennek a listának, de nem találta megjelentetésre alkalmasnak. Lásd megjegyzését p. 233.

<sup>55</sup> Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, pp. 216-220. Itt összegzi Schnee kutatási eredményeit.

<sup>56</sup> Lásd Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, pp. 155-156. A második kiadás (Leipzig, 1900) kiadója, Markus Brann elutasítja Graetz állítását. Lásd S. Neumann függelékét, pp. 579-580. Ugyanígy Nathan Samter, *Judentaufen im neunzehnten Jahrhundert* (Berlin: Poppelauer, 1906), p. 5. Helyes értékelést ad Mahler, *History of the Jewish People in Modern Times*, II, p. 160.

<sup>57</sup> Schleiermacher, *Briefe*, pp. 31-32.



benyomása Königsbergben.<sup>58</sup> Königsberg, persze, a zsidó felvilágosodás fellegvára volt azokban az időkben, eredetileg itt állt a Friedländer család rezidenciája is.

Böckel lelkész az 1840-es években írta meg visszaemlékezéseit, akkor, amikor a tömeges áttérésben bizakodók vérmes reményei már régen semmivé váltak. A zsidó közösségtől való elpártolás nem szűnt meg, de folyvást növekvő és halmozódó hatású földcsuszamlássá vált. Időszakos fluktuációkkal tarkított társadalmi folyamat volt. A jelek szerint az első hullám azzal tört meg, hogy a napóleoni korszak végén Németország legtöbb államában megadták a zsidóknak az állampolgárságot — ebben az irányban az 1812. évi porosz rendelet volt az egyik legfontosabb lépés —, s ezzel az áttérés egyik legfontosabb indítéka, az tudniillik, hogy valaki egy jogilag alsóbbrendű és társadalmilag elnyomott csoportba tartozik, ha nem szűnt is meg teljesen, de mindenképpen sokat veszített erejéből.

Nem a történész dolga, hogy azon elmélkedjék, hogyan reagált volna a keresztény társadalom, ha az áttérési hullám tovább nő, de megjegyzendő, hogy a kikeresztelkedés fogadtatása kezdettől fogva nem volt egyértelmű. Már az 1790-es évek végén elhangzott Grattenauer tiltakozása. Grattenauer kigúnyolta azokat a keresztényeket, akik örültek a zsidó kikeresztelkedéseknek, mert ő maga meg volt győződve a zsidó karakter végzetes romlottságáról, melyet nem tisztíthat meg a keresztelévízben való ünnepélyes megmerülés.<sup>59</sup> Egy másik szerző, aki kevésbé volt ellenséges a zsidók iránt, de azért a kikeresztelkedés üdvös voltát illetően voltak kételyei, 1799-ben arra figyelmezteti az egyházakat, hogy ne hamarkodják el a zsidó áttérők befogadását. Minden jelölt esetében hat évnyi próbaidőt javasolt, hogy bizonyítani tudják érdemes voltukat.<sup>60</sup> Ugyanekkor hangzik el Schleiermacher figyelmeztetése, aki attól félt, hogy a zsidók beáramlása az egyház judaizálódását vonná maga után, ez — nézete szerint — rettenetes esély.<sup>61</sup> Az áttérők beilleszkedése a keresztény társadalomba nem volt mindig könnyű folyamat. Magától értetődő, hogy az újonnan jöttet a keresztény társadalom fenntartásokkal fogadta. Egy berlini keresztény szerző 1804-ben a következő megjegyzést tulajdonította egy zsidónak, aki keresztényként élt, a kikeresztelkedést mégsem vállalta: "Mit

---

<sup>58</sup> E. G. Adolf Böcker, "Noch einige Worte über die Frage: Ob Israeliten als Freimaurer aufgenommen oder als Besuchende zugelassen werden können", *Archiv für Freimaurerei*, 3, Heft 2 (1845), pp. 57-58.

<sup>59</sup> Grattenauer, *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden*, pp. 19-21.

<sup>60</sup> "Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung der jüdischen Tauflinge", *Berlinisches Archiv der Zeit*, 1 (1799), pp. 228-239.

<sup>61</sup> "Igen, egy judaizált kereszténység volna az igazi betegség, ami megfertőzne minket!", Schleiermacher, *Briefe*, pp. 36-37.

nyerhetnék ezzel a változással? A zsidó névtől nem szabadulnék meg, csupán úgy emlegetnének ezentúl, hogy X, a kikeresztelkedett zsidó.”<sup>62</sup> Ha az áttérés hulláma minden zsidót magával sodort volna, valószínű, hogy arányosan nőtt volna az ellenállás. Mindenesetre, történelmi tény, hogy bár időről időre az volt a látszat, hogy a zsidók beáramlása a keresztény egyházba magának a zsidó közösségnek a létét fenyegeti, végül is kiderült, hogy a szervezet, bár komoly vérvesztéséget szenvedett el, végzetes következmények nélkül fenn tudott maradni.

---

<sup>62</sup> *Die Kinder Israels in den Wüsten: Ein Beytrag zur Geschichte der Fehden unseres Jahrhunderts* (Boston: Sorau, 1804), p. 57.



## VIII A reform térhódítása

A bomlási folyamat, amely kiszabadította a zsidókat a hagyományos társadalom kötelékeiből, csak egy töredékük számára hozta meg azt az eredményt, hogy beolvadhattak a nem zsidó környezetbe. Ennek oka nem csupán a környezet jellege és magatartása volt. A hagyományos társadalom felbomlása dialektikus folyamat volt, amely természeténél fogva létrehozta azokat az erőket, amelyek feltartóztatták és visszafordították a felbomlás hullámát. Már leírtuk ezt a jelenséget: a zsidók, menekülve a hagyományos zsidó társadalmi egységből, nem csatlakoztak a nem zsidó körökhöz, hanem új, zsidó társadalmi képződményeket hoztak létre, azzal a határozott szándékkal, hogy elérik az újonnan kitűzött nevelési és vallási céljaikat.

A szó átfogóbb értelmében vett *oktatás*, illetve az egyelőre homályos és tisztázatlan tartalmú *vallási reform*: ez volt az a két eszköz, amellyel a felvilágosultak a zsidó életet újjáalakítani akarták. A racionalista filozófiában alapvető jelentősége volt az oktatás szinte korlátlan hatalmába vetett hitnek; ez a filozófia az emberi természetet alapvetően jónak tartotta, az emberi karaktert és vérmérsékletet pedig — az egyénét és a csoportét egyaránt — úgy tekintette, mint amit a velünk született tulajdonságok nem determinálnak.<sup>1</sup> A felvilágosult zsidók különösen hajlottak arra, hogy elfogadják az optimista felfogást, mivel ez távlatokat nyitott társadalmi helyzetük és politikai státusuk jobbítása és fejlesztése előtt. Vonzották őket a racionalizmus nevelési eszméi és az azokból fakadó társadalmi jobbulás. A felvilágosodás mozgalma Naphtali Herz Wessely oktatási programjával jelent meg először nyilvánosan, s osztotta meg a zsidó társadalmat, elválasztva egymástól azokat, akik támogatták és akik becsmérelték. Wessely oktatási programja látszólag az iskolai tananyag újjászervezésére irányult, valójában éppen úgy, mint a felvilágosodás mozgalma, a zsidó magatartások és a zsidó mentalitás átalakítását tűzte ki céljául.<sup>2</sup> Az új oktatás azt akarta elérni, hogy realisztikusabb világképet nyújtson a zsidónak, s jobban megértesse vele nem zsidó környezetét, mert a megértés is segítheti abban, hogy megbékéljön vele. Hasonlóképpen, az új oktatás egy univerzális etika

---

<sup>1</sup> John Seiler Brubacher, *A History of the Problems of Education* (New York: McGraw-Hill, 1947), pp. 117-119; Robert Freeman Butts, *A Cultural History of Education: Reassessing Our Educational Traditions* (New York: McGraw-Hill, 1947), pp. 316-326.

<sup>2</sup> Lásd V. fejezet.

átvételéhez és — ami talán nem kevésbé lényeges — az európai világ mércéjének megfelelő ízlés kifejlődéséhez is elvezetett volna.<sup>3</sup>

A felvilágosodás hívei úgy gondolták, hogy mindez megvalósítható, leginkább azzal, hogy a szóban forgó ügyekkel kapcsolatos elgondolásaikat elterjesztik. Ennek érdekében könyveket jelentettek meg, s megindítottak egy héber periodikát, a híres *Hameasef*-et. Ez Königsbergben jelent meg 1783-ban, fiatal entellektüelek adták ki, akik ebben az évben *Dorshe Sfat Ever* [dorsé szefat éver] ("A héber nyelv barátai [kutatói]") elnevezéssel társaságot alapítottak Königsbergben. Két évvel később felvették a találékos *Die Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Edlen* ("A jó és nemes dolgokat előmozdító társaság") német nevet. A *Hameasef* 1786-ban átköltözött Berlinbe, s megszakításokkal 1811-ig jelent meg (időnként Altonában és Dessauban nyomtatták). Nyelve mindvégig a héber maradt, de ezt időnként német kiegészítésekkel toldották meg.<sup>4</sup> 1806-ban *Sulamith* címmel német nyelvű folyóirat indult Dessauban; célkitűzéseit az alcím mutatja: "Folyóirat a kultúra és a humanizmus felvirágoztatása érdekében a zsidó nemzet tagjai körében." Ez a folyóirat az általunk tárgyalt időszakban mindvégig megjelent.<sup>5</sup>

Azt, hogy a *Hameasef* héber nyelvű volt, az olvasók igénye szerint történt: az olvasók ugyanis hagyományos neveltetésük következtében héberül tudtak, németül azonban nem feltétlenül. Az új folyóirat a hébert is sajátos módon használta. Egyfelől, modernizálta a nyelvet, hogy alkalmas legyen a tárgyalt témák kifejtésére, másfelől, a bibliai héberre támaszkodott, s olyan alapos grammatikai jártasságot követelt meg, amilyenről a rabbinikus nyelvvel ismerős emberek nem is álmodtak.<sup>6</sup> Az a tény, hogy a *Sulamith* esetében a német mellett döntöttek, mutatja, hogy e nyelv rövid, alig egy generációnyi idő alatt mennyire elterjedt. E folyóiratok fő célja — akár németül, akár héberül írták őket — az volt, hogy információt és ismeretet közöljenek, elősegítsék az erkölcsi és az esztétikai érzékenység kialakulását, s általában, hogy megnyerjék az

---

<sup>3</sup> A zsidó felvilágosodás oktatási-nevelési ideológiáiról lásd Eliav, *Jewish Education in Germany* (héberül), pp. 52-70; Ernst Akiba Simon, "Philanthropism and Jewish Education", in: *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1953), héber rész, pp. 149-187.

<sup>4</sup> Joseph Klausner, *Historia shel ha-sifrut ha-ivrit ha-hadasha*, I, pp. 151-164.

<sup>5</sup> Siegfried Stein, "Die Zeitschrift «Sulamith»", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 7 (1937), pp. 193-226.

<sup>6</sup> Boaz Shahewitch, "Arba leshonoth. Iyunim shel sifrut be-lashon ha-maskilim al pi «Hameasef»" [Négy nyelv. Irodalmi észrevételek a maskilim nyelvéről a «Hameasef» alapján] (héberül), *Molad*, 24 (1967), pp. 236-242.



olvasót az alapítók felvilágosult eszményeinek. A *Hameasef* 1786 és 1790 közötti, középső korszakában határozottan militáns jellegű volt. A *Sulamith*, bár általában megőrizte csiszolt hangnemét, nem kevésbé radikálisan bírálta a hagyományos zsidó társadalmat és támogatta mindazt, ami egy új korszak hírnökeként feltűnt a láthatáron. A folyóiratok példányszámában voltak csúcspontok és mélypontok, s valószínűleg ugyanez elmondható az olvasókra tett hatásukról is. A *Hameasef* a jelek szerint fennállása első hét-nyolc évében gyakorolta a legnagyobb hatást.<sup>7</sup> Ezek a folyóiratok azonban mindvégig összekapcsolták egymással a felvilágosult zsidókat. Egyfelől, a kiadókat, szerkesztőket és szerzőket, akik szellemi és erkölcsi elitnek tekintették magukat, tudatában voltak küldetésüknek, értelmes célért dolgoztak, s küzdöttek is, ha kellett; másfelől, az előfizetőket, ezt a laza társadalmi csoportot, amely azonban életvitelében és gondolkodásában elkülönült a közösségnek a hagyomány kitaposott útjaihoz ragaszkodó többségétől.

A felvilágosultak erőfeszítései a szűkebb értelemben vett oktatás területén voltak a leginkább átfogóak és látványosak. A gettó bevett oktatási intézményeit — helyesen — olyan csatornáknak tekintették, amelyek révén a zsidók fenntartották a hagyományos mentalitást. Világos volt, hogy a zsidó mentalitás megváltoztatására irányuló kísérleteket a régi intézmények megreformálásával kell kezdeni. Már Wessely fellépése előtt is tettek gyakorlati lépéseket ebbe az irányba. A Bordeaux-i szefárdok már 1778-ban levonhattak néhány következtetést a racionalista filozófiából, mert ebben az évben a híres palesztinai utazó, Hajjim Jozsef Dávid Azulai rabbi észrevételezte, hogy a szóbeli törvényből eredő hagyományos szöveget teljesen elhagyták, s csak a Pentateuchus szövegét tanították iskoláikban.<sup>8</sup> Berlinben az 1760-as évektől kezdve a levegőben volt egy modern iskola alapításának gondolata a szegény gyerekek számára, s 1781-ben, egy évvel Wessely röpiratának megjelenése előtt, David Friedländer megalapította a híres *Freischule*-t.<sup>9</sup> A *Freischule* kifejezés azt jelenti, hogy az iskola ingyenes volt, nem kértek pénzt a szegényektől. A gazdagoknak, természetesen, megvoltak az eszközeik, hogy magántanárok alkalmazásával a megfelelő oktatásban részesítsék gyermekeiket. Ezt a módszert használták a hagyományos oktatás időszakában is, amikor a szegények a hitközség által fenntartott intézményeket látogatták. Amikor a felvilágosodás rohamot indított az elfogadott oktatási célok ellen, a gazdagoknak

---

<sup>7</sup> Israel Zinberg, *The History of the Jewish Literature* (jiddisül) (New York: Morris S. Sklarsky, 1943), VII, pp. 113-132. (Héber fordítás: Tel Aviv: Merhavia, 1959, V, pp. 63-72.)

<sup>8</sup> Hajjim Jozsef Dávid Azulai, *Ma'agal-tob hashalem* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1934), p. 114; lásd Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, p. 159.

<sup>9</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 22-24.

módjukban állt megváltoztatni a tananyag tartalmát, a vallásos tárgyakakkal szemben előnyben részesítve a világiakat. A szegények továbbra is a hitközségi intézményeket látogatták, s ezekben a konzervatívabb elemek szemlélete érvényesült. A felvilágosultak, a gazdagok és az értelmiségiek mindamelllett úgy érezték, hogy felelősek a szegények gyermekeiért, először is, mert ez a felvilágosodás szelleméből következett, másodsor pedig azért, mert úgy gondolták, hogy az új oktatás alkotó és tiszteletre méltó lényekké alakítja majd a gyermekeket, akik képesek arra, hogy a nem zsidó állam és társadalom részévé váljanak. Azok számára ugyanis, akik nem keresték — a kitérésen át — az egyéni menekülés útját, világos volt, hogy zsidóként mindig kollektíven fogják megítélni őket, s nekik maguknak is előnyös lehet, ha a legalacsonyabb zsidó típus, amely láthatólag a sztereotípiá modelljéül szolgál, eltűnik teljesen.<sup>10</sup>

Az új iskolákat gazdag zsidók alapítványai segítségével hozták létre, felvilágosult értelmiségiek tanítottak bennük, tanulóik pedig nagyrészt szegény zsidók gyermekei voltak. A berlini példát követték Breslauban, ahol 1791-ben létesítettek egy iskolát, majd Dessauban és Seesenben 1799-ben, illetve 1801-ben. Sajátos eset Wolfenbüttel, ahol csak az új programot vették át 1807-ben, mert itt az iskola, melyet 1786-ban alapított egy kegyes jótevő, eredetileg hagyományos intézmény volt. Egy évvel korábban alapította az Emberbarátok házát (*Philanthropin*) Majna-Frankfurtban Siegmund Geisenheimer, a Rothschildok felvilágosult irodavezetője, a gazdag kereskedőház támogatásával. A legtöbb helyen ezeket az iskolákat a felvilágosultak kezdeményezték, és támogatta őket az állam is; Breslauban a hatóságoké volt a kezdeményezés.<sup>11</sup> Ausztriában a császár által tervezett oktatási program kínált mintát a hagyományos oktatást kiegészítő polgári neveléshez. A zsidó közösség, ha nem lelkesen, hát kényszerből, de alkalmazkodott ehhez a követelményhez, de ahol megvoltak a felvilágosodás mozgalmának csírái, mint Bécsben, Prágában és később Pozsonyban, a német ideált követték, és az iskolákat a német modell szerint hozták létre.<sup>12</sup>

Ezek az oktatási intézmények céljaikat, szervezetüket, módszereiket és tananyagukat tekintve egészen különbözők voltak. Némelyek, így az államilag kezdeményezett osztrák iskolák, csak elemi szinten tanítottak. A berlini iskola a kereskedelemhez szükséges tárgyakat állította a középpontba, például, az aritmetikát és a francia nyelvet. Seesenben a tanulóknak mesterségeket tanítottak, a wolfenbütteli intézményben

---

<sup>10</sup> Mordecai Levin, "The Problem of the Productivization in the «Haskalah» Period" (héberül) (Dissz., Jerusalem, 1964), pp. 43-50, 65-73.

<sup>11</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 71-118.

<sup>12</sup> Zvi Scharfstein, *History of Jewish Education in Modern Times* (héberül) (Jerusalem: Rubin Mass, 1960), pp. 145-188, 226-228.



viszont a klasszikus tárgyak tanulására nyílt lehetőség.<sup>13</sup> Ami a módszereket illeti, az osztrák iskolákban az ismétlés ősrégi módszerét követték, egyébként azonban a legtöbb iskolára a racionalizmus oktatási elveinek képviselői hatottak, a filantrópok, akik a racionalista pszichológiába vetették reményeiket, s korlátlanul hittek abban, hogy az egyén viselkedését az értelem határozza meg. Néhányan ismerték Johann Heinrich Pestalozzi módszereit, akinek az emberi fejlődés folyamatára vonatkozó mélyebb ismeretei később felváltották a racionalisták pedagógiáját.<sup>14</sup> A zsidó iskolák alkalmilag eredeti teljesítménnyel járultak hozzá az oktatási gyakorlathoz, megjelentettek, például, egy olyan német olvasókönyvet, amely mintául szolgált nem zsidó iskolákban is.<sup>15</sup>

Bármennyire különbözők voltak is az új típusú zsidó iskolák, mind ugyanazt a történelmi szerepet töltötték be: ők jöttek meg a hagyományos oktatási program uralmát, amely oktatás a zsidó tárgyra összpontosított, és minden mást kirekesztve egyedül Mózes öt könyvét meg a Talmudot tanította. A hagyományos oktatás uralma idején a világi tárgyakat a legjobb esetben is csupán magánúton lehetett tanítani, most viszont helyet kaptak a nyilvános intézményekben, ahol kiegészítették — és néhány esetben felváltották — a hagyományos tárgyakat. Bordeaux-ban a Talmudot és a vele rokon tárgyakat törölték a tantervből. Ugyanez történt Seesenben is. Berlinben, Breslauban és Dessauban kompromisszum született: a diákoknak megengedték, hogy szabadidejükben egy régi típusú talmudi iskolába járjanak. Az iskolák néha maguktól bevették a tantervükbe a Talmud tanítását, hogy kielégítsék a konzervatívabb szülők igényeit.

Az áttérés a hagyományos zsidó tárgyról a világi tárgyra azt jelezte, hogy az utóbbiaknak — a zsidó tárgyak rovására — nagyobb jelentőséget tulajdonítottak. Az iskolák vállaltak bizonyos felelősséget a zsidó nevelésért, s ennek eleget is tettek aszerint, hogy mit tartottak a zsidó örökség hatalmas anyagából átadásra érdemesnek. A gyermeket, mint korábban, most is Mózes öt könyve, a Pentateuchus segítségével vezették be a műveltség világába, de a hagyomány átadási módja radikálisan megváltozott. A megszokott jiddis anyanyelvi fordítás helyett Mendelssohn nemrég befejezett irodalmi német (*Hochdeutsch*) fordítását fogadták el. Rasi (Rabbi Selómo Jicháki) 11. századi kommentárját pedig a *Biur*-ral, Mendelssohn munkatársainak kommentárjával váltották fel. Mendelssohn azért kezdte el Mózes öt könyvének fordítását, hogy gyermekei a neveltetésükkel összhangban lévő formában és nyelven szívhassák magukba a zsidó hagyományt.

---

<sup>13</sup> Lásd 11. és 12. jegyz.

<sup>14</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 52-70; Simon, "Philanthropism and Jewish Education", pp. 167-169.

<sup>15</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 72-73.

Később többször kérték barátai, köztük gyermekeinek tanítója, Solomon Dubno, hogy tegye a fordítást mindenki számára hozzáférhetővé. Dubno lett Mendelssohn első munkatársa, s hozzákezdett Mózes öt könyve, a Pentateuchus kommentárjához, amelyből végül az első két könyv, a Genesis és az Exodus magyarázatával készült el. A másik három könyv kommentárjainak elkészítéséért Mendelssohnnak más barátait kellett felkérnie, köztük Naphtali Herz Wesselyt, aki a Leviticusról szóló kommentárt írta.<sup>16</sup> Mi sem volt természetesebb, mint hogy amikor Wessely nyilvánosan előterjesztette új oktatási programját, az új fordítást ajánlotta használatra, mégpedig lelkesen.<sup>17</sup> A Mendelssohn-fordítást mindenki üdvözölte, aki azért küzdött, hogy a zsidókat kiemelje kulturális állóvizükből. Az új iskolák boldogan bevezették az új fordítást.

A Mendelssohn-fordítás és a folyamatos kommentár, a *Biur* konzervatív volt, az eredeti szöveghez tapadt, és nem mondott ellent a hagyományos zsidó értelmezésnek. Alapvető oktatási eszközként való felhasználása mégis forradalmi lépés volt, s messzeható következményekkel járt. Az új fordítás bevezette a tanulókat felvilágosult szomszédaik nyelvébe, s kiszorította a jiddist, az addig használt nyelvet. A *Biur* bevezetésének a Rasi kommentár helyére még egy másik, nem kevésbé jelentős hatása is volt. A középkori kommentár nemcsak a bibliai szöveget magyarázta, hanem magába foglalta a rabbinikus hagyomány lényeges elemeit is. Az új kommentár, bár nem mondott ellent a hagyománynak, a bibliai szövegre koncentrált, s annak erkölcsi és esztétikai vonatkozásait hangsúlyozta. Ily módon a Biblia tanulmányozása nem jelentette automatikusan a tanuló bevezetését a szóbeli törvény tanulmányozásába, mint a régi oktatási rendszerben. A felvilágosult nevelők — enyhén szólva — meglehetősen válogatós módon viszonyultak a talmudi hagyományhoz. Az új kommentár használata mentesítette őket attól, hogy foglalkozzanak olyan részleteivel is, amelyeket maguk is szívesen figyelmen kívül hagytak.<sup>18</sup>

A nevelők, még ha nem utasították is el a hagyomány egyetlen részét sem, a doktrinális vonatkozásokat — az Istenben való hitet, a lélek halhatatlanságát, az isteni gondviselést — és az erkölcsi tanítást mindenképpen hangsúlyozták. Az utóbbi szigorú őszinteséget írt elő a tanulóknak, és különösen hangsúlyozta az erkölcs egyetemes jellegét, amely nem tesz különbséget az ember saját csoportja és a többi csoport között. Háttérbe szorult a zsidók szolidaritásával és egymás iránti sajátos kötelezettségeivel foglalkozó zsidó források beható ismertetése, s a zsidó tanítás humanitárius, egyetemes színezetet kapott. A felvilágosult nevelés a szív és a vallási érzés tisztaságát tartotta a legfőbb jónak. Ezeket

---

<sup>16</sup> Mendelssohn Biblia-fordításának történetét többször elmondták, a legrészletesebben Sandler, *Mendelssohn's Edition of the Pentateuch*.

<sup>17</sup> Wessely, *Divre shalom ve-emeth*, V. fejezet.

<sup>18</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 162-165.



a doktrinális és erkölcsi elveket igen gyakran fogalmazták meg különböző tankönyvekben, s nem egyszer a klasszikus zsidó szövegeket helyettesítették velük.<sup>19</sup>

Az, hogy a judaizmus erkölcsi tanításainak egyetemes vonatkozásait erőteljesen kiemelték, a zsidók remélt belépésének előkészítését szolgálta az államba és a társadalomba — a nevelés valójában erre irányult. Az erkölcs és a vallási intenciók nyilvánvaló túlhangsúlyozásával a zsidó vallás egyre inkább mellőzött rituális és ceremoniális elemeiről kívánták elterelni a figyelmet. A felvilágosodás radikálisabb képviselői által irányított seeseni és frankfurti iskolában vallási újításokat vezettek be: a héber imádságot felváltották német énekekkel, és meghonosították az orgonamuzsikát.<sup>20</sup> A felvilágosult nevelők azonban nyíltan nem terjesztettek elő vallási reformokat. Legtöbbjüknek nem is volt világos elképzelése arról, hogy a hagyományos zsidó gyakorlatból mit kellene megtartani és mit lehetne kiküszöbölni. A tervezett reform helyett ráhagyatkoztak a természetes kiválasztódás folyamatára, amely majd feledésbe borítja mindazt, ami gátolja a zsidók beolvadását a nem zsidók gazdasági, társadalmi és politikai életébe. Ezt időnként nyíltan ki is mondták, időnként csak céloztak rá. 1792-ben egy névtelen szerző ecsetelte, hogy milyen óriási nehézségekkel kerül szembe egy zsidó fiú, miközben mesterséget tanul egy nem zsidó iparostól. Nem vehet részt a nem zsidó háztartás étkezéseiben, más a pihenőnapja, s napi imádsága zavarja a munkát. "Mindaddig tehát, amíg a zsidó közember nem hajlandó meghallgatni és elfogadni azokat az okokat, amelyek megvilágítják, hogy ez vagy az a törvény, ez vagy az a szertartás egyáltalán nem tartozik a vallás lényegéhez; amíg nem képes belátni, hogy a vallás lényegét egyáltalán nem csorbítja számos törvény és számos szokás mellőzése; amíg nem érti meg, hogy sok vallási intézmény, mint valami más éghajlat és más korszak szokása, napjainkban célszerűtlen: addig nem lehet remény az általános javulásra." A szerző tisztában van azzal, hogy nem kevesebbre gondol, mint egy átfogó "reform"-ra, s indíttatva érzi magát, hogy feltegye a kérdést: "Hol van hát az a reform, amelyet végbe kellene vinni a zsidók érdekében? Hol vannak reformerei és pedagógusai? Ez utóbbiaknak meg kell előzniük minden mást: rajtuk múlik a legtöbb."<sup>21</sup> A nevelőre hárul a feladat, hogy vallási ügyekben megvilágosítsa a tanulókat, s felismertesse velük a zsidó előírások

---

<sup>19</sup> I. m., pp. 165-167.

<sup>20</sup> I. m., pp. 99, 117-118.

<sup>21</sup> *Freimüthige Gedanken über die vorgeschlagene Verbesserung der Juden in den preussischen Staaten, von einem Juden, mit Zusätzen eines Christen* (Halle, 1792), pp. 25-30. Eichstadt, *Bibliographie*, no. 540, Sabbatja Joseph Wolffnak tulajdonítja ezt a könyvet. A hallei Egyetemi Könyvtár példányában Weilt tüntetik fel szerzőként.

viszonylagos jelentőségét, hogy majd képesek legyenek lemondani ezekről, ha egyéb kötelezettségeikkel kerülnének összeütközésbe.

Az új iskolák tanárai a többi felvilágosulthoz hasonlóan nem mellőzték ugyan teljesen a zsidó előírásokat, de nem is ragaszkodtak hozzájuk mereven. Ez nyilvánvalóan ellentmondott annak, amit a felvilágosodás első támogatói, Mendelssohn és Wessely gondoltak, de egybevágott azzal, amit mások, például, Dohm, előre láttak.<sup>22</sup>

Az alkalmazkodás bizonyos fokú hiánya a vallási magatartásban az idők folyamán ismertetőjellé vált, amelynek alapján meg lehetett különböztetni a felvilágosultakat a zsidó közösség többségétől. Nőtt az ellentét a tradicionalisták és a felvilágosultak között; az utóbbiakat nem lehetett sem elnyomni, mint korábban, sem pedig kirekeszteni. Már a számuk is megakadályozta volna ezt, eltekintve egyéb okoktól, amelyeket később érintünk majd.

A felvilágosultak, miután a zsidó társadalomban pozitív szerepre tettek szert, különösen az új iskolák alapításával és támogatásával, kezdték magukat a judaizmus egyik legitim változata képviselőinek feltüntetni, s meg voltak győződve arról, hogy a jövő az ő irányzatuké. Lazarus Bendavid és Aaron Wolfssohn, a nevelési elmélet és gyakorlat két kiváló képviselője<sup>23</sup> aszerint sorolta típusokba a zsidókat, hogy milyen mértékben ragaszkodnak a vallási előírásokhoz és szertartásokhoz.<sup>24</sup> Az utolsó, és nézetük szerint csupán egyedül kívánatos típus az a zsidó volt, aki teljesen elvetette a vallási előírásokat. Az ilyenek közé tartoztak azok, akik vagy egy "eredeti természetvallás követői" voltak, vagy "Mózes-hitűek", azaz a próféták által hirdetett és magyarázott, a szertartásoktól és szokásoktól megtisztított "mózesi judaizmus"-t követték.<sup>25</sup>

A felvilágosult nevelők egy része szintén abban reménykedett, hogy a zsidó hagyomány előírásait teljesen eltörlik. Tekintve azonban a ritualista hagyomány szívósságát általában, s a konzervatívok szenvedélyes ragaszkodását mindahhoz, amit ma a zsidó identitás jelképeinek neveznénk, e reménynek nemigen volt esélye a megvalósulásra. A legtöbb zsidó szülő biztosan nem kívánta, hogy gyermekét teljesen eltérítsék mindenfajta zsidó vallási gyakorlattól. A nevelőknek akarva-akaratlanul el kellett fogadniuk a zsidó hagyomány

---

<sup>22</sup> Lásd V. fejezet.

<sup>23</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 57-60, 67-68, 76-79, 85-87.

<sup>24</sup> Lazarus Bendavid, *Etwas zur Charakteristick der Juden* (Leipzig, 1793), pp. 45-52; Aaron Wolfssohn, *Jeschurun, oder unpartheiische Beleuchtung der dem Judenthume neuerdings gemachten Vorwürfe* (Breslau, 1804), pp. 111-116. Bendavidnak négy kategóriája volt, Wolfssohnak öt.

<sup>25</sup> Wolfssohn, *Jeschurun*, p. 114.



szelektív megközelítését, s a tanmenetbe fel kellett venniük legalább néhányat a legnépszerűbb vallási rítusokból. A baj azonban ott volt, hogy egy ilyen kompromisszumos félmegoldásra nehéz volt ideológiai igazolást találni. A felvilágosultak azzal büszkélkedtek, hogy Mendelssohn követői — s joggal, egészen addig, ameddig a zsidó hiedelmek és a deizmus vagy a természetvallás tanainak azonosításáról volt szó. Mendelssohn úgy vélte, hogy a judaizmus nem tartalmaz olyan kinyilatkoztatott doktrínákat, amelyek ne volnának felfoghatók kizárólag az emberi értelem segítségével. Nem utasította el azonban a kinyilatkoztatás fogalmát, amelynek szerinte az volt a sajátos funkciója, hogy a törvények és vallási előírások olyan rendszerét közvetíti a zsidó nemzetnek, amely előírások, inherens szimbolizmusuk következtében, a vallási tanok örök igazságára emlékeztetnek mindenkit, akik gyakorolják őket. A zsidóknak mindenképpen követniük kell a kinyilatkoztatott törvényeket, hacsak isteni kinyilatkoztatás nem érvényteleníti őket. Mendelssohn azt is kijelentette, hogy a világ még nem mentes a politeisztikus elképzelésektől és egyéb vallási tévedésektől és torzításoktól, a felvilágosodás terjedése ellenére sem. Ezért a zsidóknak még mindig sajátos szerepük van, nevezetesen, a zsidó előírások által jelképezett tiszta monotheisztikus vallás védelme.<sup>26</sup> Ezért a zsidó törvényeket egytől egyig következetesen be kell tartani.

Ezen álláspont ellen, természetesen, lehetett tiltakozni, és meg is tették sokan, akik úgy vélték, hogy — tekintettel az értelem vallásának előrehaladására a civilizált nemzetek körében — a zsidó előírások elvesztették létjogosultságukat. A felvilágosultak egy része megkerülhetetlennek tekintette ezt a következtetést, és nem is tudták elképzelni, hogy Mendelssohn másképpen gondolhatta. A tanítványok egy része úgy vélte, hogy a mester nem vette komolyan az előírásokat, és csak azért tartotta be őket, hogy összhangban legyen a zsidó közösséggel, és ne veszítse el a befolyását fölötté.<sup>27</sup> Ezeket az érveket föl lehetett használni az előírások teljes elvetésére is, és néhány nevelő, például, Lazarus Bendavid és Aaron Wolfsohn pontosan ezt tették. A legtöbbjük azonban ragaszkodott korábbi magatartásához, s az előírások közül azt tartotta be, amit célszerűnek látott, a többit pedig elvetette, anélkül, hogy világos alapja lett volna a megkülönböztetésnek.

Ezt az alapot csak Mendelssohn elméletének megfordításával lehetett megteremteni. A felvilágosultak úgy érezték, hogy nem helyes, ha a zsidó tant és doktrínákat az értelem vallásával azonosítják, a zsidó vallási

---

<sup>26</sup> Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 355-357; V, 669; lásd Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, pp. 312-316; lásd Wolfsohn, *Jeschurun*, p. 114-115.

<sup>27</sup> Henriette Herz szerint Mendelssohn kortársainak körében ez volt az elfogadott német nyelv, habár Henriette Herz nem értett vele egyet. Landsberg, *Henriette Herz*, p. 147.

szabályokat pedig a judaizmus specifikumának látják; ehelyett inkább a zsidó tant és szokásokat kellene mint egyedülálló rendszert előtérbe állítani, a szertartásokat és szabályokat pedig vissza kell szorítani a második helyre. Ez a megfordított értékrend vált a felvilágosodásból a szó valódi értelmében vett reform-mozgalomba való átmenet elméleti fordulópontjává.

A fordulatot elsőként Saul Ascher hajtotta végre *Leviathan*-jában, amelyet hat évvel Mendelssohn halála után írt.<sup>28</sup> Ascher életéről, származásáról és hátteréről nagyon keveset tudunk. Nem tartozott a zsidó felvilágosultak többé-kevésbé szervezett csoportjához, alkalmanként mint szabadfoglalkozású író nem zsidó folyóiratoknak dolgozott, ezzel tartotta fenn magát.<sup>29</sup> Mindenesetre, meg tudta őrizni nemcsak függetlenségét, de erős egyéniségét is, és nem habozott, ha a közfelfogástól eltérő, eredeti vagy meghökkentő eszméket akart megszólaltatni. Mivel kívülálló volt, eszméi nem annyira a zsidó gondolkodás és társadalom uralkodó eszméi, inkább elméleti lehetőségek.<sup>30</sup> Ascher megtartotta a kinyilatkoztatás fogalmát, s erre alapozta judaizmus-definícióját. A fogalmat azonban, ahogyan más, teológiai konnotációval rendelkező fogalmakat is, arra használta, hogy a judaizmust mint jellegzetes, a természetvallástól és az értelem vallásától egyaránt különböző vallási kategóriát jellemezze. Nem foglalkozott a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatás történetiségével, ami Mendelssohn számára még a judaizmus igazságának kritériumául szolgált. Ascher a judaizmus és a többi vallás érvényességét homályosan a történelmi hagyomány és az emberek pszichológiai szükségletének szerencsés egybeesésére alapozta. A vallási szükségletet ugyanis — ellentétben a racionalista felfogással — eredendően pszichológiai, sőt, esetleg metafizikai természetűnek tartotta. Ez a vallásnak örökös helyet szerzett az ember életében. Ugyanakkor, minthogy feladta a történelmi igazságot

---

<sup>28</sup> Saul Ascher, *Leviathan, oder Über Religion in Rücksicht des Judenthums* (Berlin, 1792).

<sup>29</sup> Fritz Pinkuss, "Saul Ascher, ein Theoretiker der Judenemanzipation aus der Generation nach Mendelssohn", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 6, (1935), pp. 28-32; Ellen Littmann, "Saul Ascher, First Theorist of Progressive Judaism", *Leo Baeck Institute Year Book*, 5 (1960), pp. 107-113.

<sup>30</sup> Ascher elméletét, melyet csak egy nemzedékkel ezelőtt fedeztek fel újra, újabban többször is elemezték, de nem teljesen megfelelő módon; lásd Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, pp. 40-41, 46-47; Hans Joachim Schoeps, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit* (Berlin: Vortrupp Verlag, 1935), pp. 49-60. Littmann, "Saul Ascher", *Leo Baeck Institute Year Book*, 5, pp. 113-119; Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 122-125. Lásd még Pinkuss cikkét, amelyet az előző, 29. jegyz.-ben idéztem.



mint a vallás érvényességének kritériumát, elfogadhatta, hogy a vallásnak különböző korokban különböző változatai lehetnek. Ez a judaizmus sajátos esetére alkalmazva azt jelentette, hogy a zsidó vallás alapeleme ugyan a zsidó közösségnek, de formája ki van téve a változásoknak. Az ilyen változások jogossága attól függ, hogy a vallás szempontjából lényeges ponton következett-e be, vagy csupán esetleges volt.<sup>31</sup> Ez az elmélet igazolta a vallási reformot — vagy *reformáció*-t, hogy az Ascher által használt keresztény terminust használjuk.

A tervezett reformot a történelmi helyzet határozta körül — a vallási előírások megtartása, amit még Mendelssohn is a zsidó hit iránti elkötelezettség kritériumának tartott, eltűnőfélben volt. "Minden nap azt látjuk, miképpen hanyatlak a vallás hittestvéreink körében. Minden nap azt látjuk, miképpen nő a hitehagyottak száma." A vallástörvényt (*halákha*) "elhanyagolják, mint ahogy valóban el kell hanyagolni." Ennek két oka volt, az egyik gyakorlati, a másik szellemi jellegű. A nem zsidó társadalomba részlegesen integrált zsidót társadalmi életében gátolta az elkötelezettsége a zsidó előírások mellett. A "személyiség autonómiája" — Ascher átvette ezt a kanti kifejezést — azt kívánja, hogy az egyén külső hatalmak által rákényszerített rítusok béklyójától megszabadulva cselekedjék.<sup>32</sup> Ascher, egyfelől, rokonszenvezett az egyénnel azzal az igényével, hogy eltérjen a törvénytől, másfelől, az ilyen eltérést nem tartotta kívánatosnak, mivel végső soron ez nyit utat a kitérés előtt. Egyetlen orvosságot tudott ajánlani, a judaizmus olyan definícióját, amely megszabadítja az egyént attól a kötelezettségétől, hogy betartsa a törvényt, miközben mégis fenntartja a zsidó vallás és a zsidó közösség iránti elkötelezettségét.

Ez a háttére Ascher reform-tervének. A terv maga, röviden, abban állt, hogy a törvényt a perifériára utalta, s ehelyett a dogmákat nyilvánította a zsidó vallás lényegének. "Elméletünk szerint a judaizmus lényegét a dogmák alkotják" — mondja Ascher. Nem riadt vissza a sokat becsmérelt "dogma" szó használatától, mert szilárd meggyőződése volt, hogy az értelemnek engedményt kell tennie a hit javára. A judaizmus kötelező tételeinek definícióját illetően csak feltételes javaslatokat tett, a zsidó hiedelmek rendszerének végleges kifejtését a teológusokra bízta.<sup>33</sup> Javaslati azonban eléggé világosan jelzik, hogy mire gondolt. Az Istenbe és az Izráellel kötött szövetségét megalapozó kinyilatkoztatásba vetett hit

<sup>31</sup> Ascher, *Leviathan*, pp. 19-25, 212-213.

<sup>32</sup> I. m., pp. 14-15, 220, 227. Lásd Pinkuss, "Saul Ascher", p. 30; Wiener, *Jüdische Religion*, p. 41.

<sup>33</sup> Ascher, *Leviathan*, pp. 172, 229. Érdektelen tehát, hogy racionálisak-e azok a tanok, amelyeket Ascher kifejt, vagy nem. Ő a dogmákat kizárólag a hit alapján volt kész elfogadni. Shoeps kritikai észrevételei a dogma keresztény fogalmán alapulnak, az irracionális azonban nem okvetlenül alapvető jellegzetessége a dogmának.

döntő jelentőségű. Az ugyanekkor kinyilatkoztatott törvényeknek viszont csak múlt jelentőségük van, mivel tisztán nevelési célzatúak. Örök érvénye csak az Istenbe és tulajdonságaiba — szeretetébe, mindentudásába és mindenhatóságába — vetett hitnek volt. Az Izráellel kötött szerződés biztosította "a megváltást is a messiás által a földi életben vagy a sírban azok számára, akik feltámadásra méltónak ítéltetnek."<sup>34</sup> Ez nyilvánvalóan kettős értelmű, és megkerüli Izráel mint nemzet helyreállításának problémáját.<sup>35</sup>

Egészében véve azonban Ascher meglehetősen nagyvonalú, s a lehető legtöbbet megőrzi a zsidó hit hagyományos rendszeréből, viszonzásul azt várva, hogy lazul, sőt, esetleg teljesen kiiktatódik a vallási törvény. Kész volt a zsidó törvény néhány szembevetendő részét megtartani, például, a körülmetélést, a szombat (*sabbát*) és az ünnepek megszentelését, mivel ezek a szerződés emlékjelei és megfelelő kifejezései a vallási tételeknek. Természetesen, nem ragaszkodott ahhoz, hogy olyan mereven tartsák be őket, mint ahogyan a *halákha*, azaz a rabbinikus törvény előírja. Ascher, noha ezt kifejezetten nem mondta, gyakorlatilag teljesen elvetette a rabbinikus törvényt, a "halákhisták" szerepét pedig átruházta a teológusokra, azokra a teoretikusokra, akiknek a feladata volt, hogy kifejtssék a zsidó tanításokat és ezek jelentőségét a forrásaik vizsgálatá alapján.<sup>36</sup>

Ascher álláspontjának az egyszerű reform-követelésekkel szemben megvolt az az előnye, hogy javaslatai következetesen átgondolt elméleten alapultak. Bizonyos értelemben előlegezte azt, ami később tipikussá vált a reform-mozgalomban, nevezetesen, a törvény szigorának elhanyagolását ellensúlyozó tiszteletet a zsidó tanítások iránt. De önmagában a törvény elhanyagolása, sőt, ennek ideológiai igazolása sem volt elég. Ahhoz, hogy a közösség a vallásgyakorlatban bármifajta újítást elfogadjon, ezt nem elég racionálisan indokolni, az is szükséges, hogy vallási tekintély szankcionálja. A zsidó vallás megreformálóinak problémája tehát az volt, hogy találjanak egy tekintélyes vallási intézményt, amely bírja az egész zsidó közösség bizalmát. Igaz, sok zsidó követelt újításokat, vagy legalábbis azt, hogy a törvényt igazítsák a kor nyilvánvaló követelményeihez. Követeléseik lényege az volt, hogy a rabbik használják fel tekintélyüket a szükséges változtatások szentesítésére.

1796-ban egy hamburgi újságban híradás jelent meg, mely szerint Firenzében zsinatra gyűltek össze a rabbik, s úgy határoztak, a zsidók heti pihenőnapját átteszik szombatról vasárnapra, enyhítik a szombati előírások betartását, felmentik a férjezett nőket hajuk levágásának és fejük elfedésének kötelezettsége alól, megengedik a férfiaknak a borotva

---

<sup>34</sup> I. m., p. 237.

<sup>35</sup> Lásd Schoeps, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie*, p. 53, 4. jegyz.

<sup>36</sup> Ascher, *Leviathan*, pp. 229, 237-239.



használatát arcszörzetük eltávolítására, valamint engedik a disznóhús fogyasztását. Az izgalmas hír aztán megjelent Európa "minden újságjában".<sup>37</sup> Ha a részletek néhány zsidó reformernek — akik valószínűleg útjára bocsátották a hírt — az ábrándjait tükrözik is, mindamellett, jellemző, hogy ezeket a döntéseket Róma, Mantua, Modena és hasonló nagy közösségek jeles rabbijainak tulajdonították. Bárhogyan volt is, a kacsát a kortárs rabbik kihívásnak tekintették. A prágai Baruch Jetteles vizsgálatot folytatott Mantuában, és a berlini *Hameasef*-ben közzétett egy választ.<sup>38</sup> Hamburg-Altona rabbija, Raphael Cohen felszólította firenzei kollégáit, hogy tiltakozzanak, amit azok meg is tettek: publikáltak egy röpiratot, amelyben határozottan cáfolták, hogy ilyen zsinat összeült volna, és megerősítették, hogy ilyen döntéseket egyáltalán nem terveznek. A tiltakozást aláírták más itáliai közösségek vezetői is, és Hamburgban újra kiadták röpiratként.<sup>39</sup> Hajjim Jozsef Dávid Azulai, az ez idő tájt Livornóban élő palesztinai rabbi, a tiltakozás egyik aláírója szerint a hírt Altonában gyártották, azzal a céllal, hogy Németországban arra ösztönözzék az állami szerveket, hogy hasonló reformok kezdeményezésére kényszerítsék a zsidókat.<sup>40</sup> Nehéz megmondani, hogy valóban ez történt-e, de az az elgondolás, hogy az állam akár vallási kérdésekben is vesse latba hatalmát az ellenszegülők átnevelése érdekében, nem volt elképzelhetetlen sem a zsidó, sem a nem zsidó racionalisták számára.<sup>41</sup> A zsidó vallás állapotával kapcsolatos

---

<sup>37</sup> A hírt a *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*, 1796, no. 57 (Freitag, den 8. April) közölte. A közlemény átvétel a *Gazette des Deux-Ponts*-ból. A firenzei cáfolat német fordítása (lásd 39. jegyz.) megemlíti az *Altonaischer Gelehrter Merkurium*-t (i. m., 4), lásd ott, p. 8; lásd továbbá 38. jegyz.

<sup>38</sup> *Hameasef*, 7, pp. 271-273. Ruth Kestenbergl-Gladstein, *Neure Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern, I: Das Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1969), pp. 145-146.

<sup>39</sup> *Mikheve ha-rabbanim* (Livorno, 1796). Hajjim Jozsef Dávid Azulai azt állítja, hogy a tiltakozást Raphael Cohen kezdeményezésére indították. *Yosef omez* (Livorno, 1798), no. 7. A hamburgi kiadás a német fordítással egyazon évben jelent meg.

<sup>40</sup> Azulai, *Yosef omez*.

<sup>41</sup> Friedländer szándékát, amely az *Actenstücke*-ben (1792) kapott hangot, Schleiermacher úgy értelmezte, hogy az államnak nyomást kell gyakorolnia azokra a zsidókra, akik vallási aggodalmak miatt ellenezhetnék a tervezett reformot, lásd Schleiermacher, *Briefe*, pp. 57-58. Elkan Henle beteg személyeknek kívánta tekinteni azokat a zsidókat, akik nem akarják elfogadni az állampolgárságot, mert hogy az beavatkozást jelenthet a vallási előírásokba: "Az okos és emberszerető orvos ilyen esetekben bizonyosan mindent elkövet, hogy a betegnek rábeszéléssel vagy végszükségben akár némi erőszak alkalmazásával is

nyugtalanság és elégedetlenség jeleit észre lehetett venni, s a rabbiknak megvolt az okuk az aggodalomra.

A következő fejezetben majd tisztázni fogjuk, hogy a zsidó társadalom konzervatív elemei, köztük a rabbik nagy többsége, miért nem akartak együttműködni a reform támogatóival. A rabbik gyakorlatilag csak két esetben tértek le megszokott útjukról, annak érdekében, hogy a reformot támogassák. Az első Saul Berlin esete,<sup>42</sup> amely a Mendelssohn halálát (1786) követő időszakra esett. A felvilágosultak körében ekkor a tetőfokára hágott a szellemi zűrzavar és a társadalmi nyugtalanság. A berlini rabbi fia, Saul Berlin 1786 után néhány éven át az Odera menti Frankfurt hitközségének vezetője volt. Később feladta rabbi állását, és Berlinben élt. Többé-kevésbé nyíltan csatlakozott egy újító társasághoz, amely addigra párttá vált; de azért Berlin kiváló talmudista tekintélye nem csökkent. 1793-ban megjelentetett egy kéziratot, amelyet állítólag itáliai utazása során talált. A kézirat Ásér ben Jehiél, a híres 14. századi toledói rabbi responsumait tartalmazta. A kiadó az alapszöveget saját kommentárjaival egészítette ki. Ezek a kommentárok, éppen úgy, mint az alapszöveg, nyíltan engedékeny tendenciájú rabbinikus döntéseket tartalmaztak. A vallástörvény enyhítését sürgették, például, annak engedélyezését, hogy a zsidók ihassanak a keresztények borából, lerövidítsék a napi imádságot, s engedményt sürgettek a gyors temetések dolgában.<sup>43</sup> Ezek mind olyan ügyek voltak, amelyekben az újítók és a konzervatívok ellentétben álltak egymással. Nagyon hamar felébredt a gyanú, hogy az állítólagos középkori szöveg nem más, mint hamisítvány, amelyet maga a kiadó fabrikált, azért, hogy egy régi tekintély véleményével támassa alá az általa kívánatosnak tartott újításokat. Saul Berlin titokzatos és gyakran kiszámíthatatlan egyénisége talán csak

---

segítséget nyújtson." (Elkan Henle), *Über die Verbesserung des Judenthums* (Frankfurt a. M., 1803), pp. 22-23. Egy névtelen szerző 1804-ben *expressis verbis* azt javasolta, hogy alkalmazzanak kényszert a zsidók és a keresztények egyesítése érdekében: *Ein freundliches Wort an die Christen, zur gänzlichen Beylegung ihres Streites mit den Juden. Von einem Juden* (Königsberg, 1804), pp. 45-51. Nem zsidó oldalról a *Judenreformer* (*Der Judenreformer oder wie können die Juden vertilgt werden, ohne einem einzigen den Kopf abzuschneiden?* (Hamburg, 1805)) a zsidó hitközség feloszlását javasolta, s azt, hogy a zsidó oktatást erőszakkal nyomják el; lásd különösen pp. 132-138. Lásd alább a weszfáliai konzisztórium tevékenységéről írottakat.

<sup>42</sup> Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, pp. 150-152. Lásd Moshe Samet cikkét: "Rabbi Saul Berlin and His Works", *Kiryat Sepher*, 43 (1968), pp. 427-441.

<sup>43</sup> *Besamim rosh* (Berlin, 1793), no. 18-20, 36, 64. Lásd Mahler, *History of the Jewish People*, II, Appendix, pp. 336-342. Mahler Berlint, mindent egybevéve, radikális reformernek látja.



részben magyarázza, hogy fortélyhoz folyamodott a reform támogatása érdekében. A hamisítást tulajdoníthatjuk az elfogadott értékek felmorzsolódásából következő fejetlenségnek és zavarodottnak is.

A rabbik és az újítók közötti együttműködés másik példája Israel Jacobson politikai tevékenységéhez kapcsolódik Weszfáliában. Amikor 1807-ben, röviddel a francia megszállás után, létrehozták ezt az államot, Jacobson neveztek ki vezetőnek a konzisztórium élére, s a zsidó hitközségi ügyeket ennek a konzisztóriumnak kellett intéznie. Jacobson arra használta fel ezt a lehetőséget, hogy nézeteit rákényszerítse a nem túl készséges hitközségekre. Újításai nem voltak különösebben jelentősek: a zsinagógában tanúsítandó viselkedés illemszabályait illeték, megrövidítették a napi imákat, s az ünnepi szertartások némely mellékes részét.<sup>44</sup> Jacobson fel akarta függeszteni a húsvéti (*peszah*) étkezési előírások egyik korlátozását is, amely túl szigorú volt, különösen az askenázi közösségekben. A kovásztalan kenyér (*maccot / macesz*) bibliai előírásához a középkorban hozzátették a rizs és a hüvelyes növények, például, a bab és a borsó fogyasztásának tilalmát. Jacobson — másokkal együtt — minden bizonnyal szívesen látta volna, ha az összes étkezési előírást eltörlik, de ügyet csupán ebből a speciális törvényből csinált, mivel úgy látszott, hogy ennek a felfüggesztéséhez meg lehet nyerni a rabbik hozzájárulását. Sikerült is megszereznie az új konzisztórium élén álló rabbinikus igazgató bizottság hozzájárulását.<sup>45</sup> Menahem Mendel Steinhardt, a bizottság egyik tagja megjelentetett egy értekezést, amelyben talmudi dialektikával védi meg a javasolt változtatást.<sup>46</sup> A *halákha* lehetővé tett bizonyos fokú hajlékonyságot, hogy összhangba kerüljön az idők során változó helyzetekkel. A weszfáliai rabbik felhasználták ezeket a technikákat, anélkül, hogy különösebben törődtek volna a reform-követelések mögött rejlő indítékokkal. Ez az akció később kiváltotta a megvetését néhány más kortárs rabbinak, akik érzékelték, hogy milyen belső veszély rejlik a szokástól való eltérésben, még abban az esetben is, ha erre a *halákha* lehetőséget nyújt.

Egy dolog világos volt: bármilyen reformot sikerül is keresztülvinni a halákhikus technika védőszárnyai alatt, ez nem fogja kielégíteni a radikálisabb gondolkodású reformerek igényeit. Ezt Ascher világosan érezte, s eltökélten ellenzett is mindenféle "negatív reform"-ot, amin a vallási hagyomány bizonyos részeinek apránkénti jobbitását értette. Ő "pozitív reform"-ot követelt, amelynek során a judaizmust új alapokra

---

<sup>44</sup> Jacob R. Marcus, "Reform Judaism and Laity. Israel Jacobson", *Central Conference of American Rabbis*, 38 (1928), pp. 452-456.

<sup>45</sup> *Sulamith*, 3, no. 1 (1810), pp. 15-20; Marcus, "Reform Judaism and Laity", pp. 453, 490, 72. jegy.

<sup>46</sup> Menahem Mendel Steinhardt, *Divre igereth* (Rödelheim, 1812), pp. 1-9.

helyeznék.<sup>47</sup> Hogy ezt milyen tekintély vihetné véghez, azt egyelőre nem tudta. Biztos, hogy a *halákha* keretein belül a dolog nem oldható meg. Éppen ellenkezőleg. Az ilyen reform a *halákha*, vagyis a vallási törvény kodifikálásának és folyamatos átértelmezésének megtagadását jelentette volna.

A reformerek időnként a zsidó vallás forrásainak történelmi-racionalista értelmezéséhez fordultak annak bizonyítása érdekében, hogy ezeknek a forrásoknak eredetileg más jelentése volt, mint amit későbbi tekintélyek tulajdonítottak nekik. Abraham Asch körülményesen bizonyította, hogy Mózesnek nem az volt a szándéka, hogy szó szerint vegyék a körülmetélést, vagy hogy mindörökre szombatra rögzítsék a pihenés napját. Így a zsidók nyugodt lelkiismerettel felhagyhatnak a körülmetélés gyakorlásával, és a pihenőnapot áttehetik vasárnapra.<sup>48</sup> Bár tézisének alátámasztására Asch bőségesen használta a talmudi forrásokat, nemigen állíthatta, hogy felfogása összhangban van a hagyományos értelmezéssel. Módszere, amely kidolgozatlan feltevések alkalmazásából állt, nyilvánvalóan arra szolgált, hogy önkényesen eljusson a kívánt konklúzióhoz. Meggyőző ereje, természetesen, csekély volt.<sup>49</sup> Az ilyen módszerek nem tudták megadni azt a tekintélyt, amelyre a kívánt változtatások szentesítéséhez szükség lett volna. Ilyen tekintély híján a reform kezdettől fogva kudarcra volt ítélve.

Néhány reformernek eszébe jutott az is, hogy összehívnak egy rabbikból álló gyűlést, amely a törvényhozó testület tekintélyével rendelkezik. Az alapvető szokások reformját kezdeményező fiktív firenzei zsinat ötlete azt mutatta, hogy igény volt egy rabbikból álló, s úgyszólván korlátlan hatalmú gyűlésre. Israel Jacobsonnak biztosan eszébe jutott ez az ötlet, mert amikor értesült arról, hogy Napoléonnak 1805-ben szándékában áll újratárgyalni a zsidók helyzetét Elzászban, egy levélben azt javasolta neki, hogy hozzon létre egy zsidó tanácsot, amely fel lenne hatalmazva arra, hogy megoldja azokat a lehetséges konfliktusokat, amelyek egy zsidó vallási kötelességei és az állammal

---

<sup>47</sup> Ascher, *Leviathan*, p. 212.

<sup>48</sup> (Rabbi Assa) (Abraham Asch), *Der Messias, oder Reform der Juden in religiöser und moralischer Hinsicht, philosophisch und theologisch erläutert* (Berlin, 1805), pp. 74-95. A szerzőt egy bejegyzés azonosítja Zunz példányában, amely Londonban, a *Jews' College Library*-ben található.

<sup>49</sup> Aschhoz hasonlóan érvel a következő röpirat: *Licht und Wahrheit, die Umbildung des israelischen Kultus betreffend. In zwei Briefen gewechselt zwischen zwei Freuden der Wahrheit* (Leipzig, 1813).



szemben fennálló kötelezettségei között egyáltalán felmerülhetnek.<sup>50</sup> Elképzelhető (mint Jacob R. Marcus vélte), hogy Jacobson levele egyike volt azoknak a tényezőknek, amelyek Napoléont a híres párizsi Szanhedrin összehívására ösztönözték. Ez bizonyos fokig megmagyarázná azt a különösényt, hogy az első mértékadó testületet, amely a zsidó vallási reformok kezdeményezésére volt hivatott, egy nem zsidó instancia hozta létre.<sup>51</sup>

Bárhogy történt is, tény, hogy a császár elfogadta a tervet, hogy egy rabbikból álló testületet hívnak össze, s ez a testület fogja keresztülvinni a kívánt változtatásokat.<sup>52</sup> Meghallgatva az elzásziak panaszait arról, hogy a zsidók még mindig ragaszkodnak régi természetükhöz, jóllehet most már mint polgároknak más a státusuk, Napoléon úgy döntött, hogy gyökerénél ragadja meg a problémát. Azt remélte, hogy a zsidó népesség alkalmazkodik új helyzetéhez, feladja sajátos intézményeit, például, a rabbini jogszolgáltatást, s kész lesz elvegyülni környezetével, beleértve akár a vegyesházasság elfogadását is. Ez indította arra, hogy egy gyülekezetet hívjon össze Franciaország és Itália, valamint Németország francia megszállás alatt lévő nyugati részeinek zsidó tekintélyeiből. Laikusok és rabbik vitatták meg az uralkodó megbízásából tizenkét kérdés formájában eléjük terjesztett problémákat. A kérdések a zsidók nem zsidó szomszédaikkal kapcsolatos magatartására, választott országuk iránti lojalitásukra, üzleti gyakorlatukra, különösen a kamat- és uzsoraszedésre, s a rabbikból álló bíróság hatáskörére vonatkoztak. A tanácskozások során Napoléon rájött arra, hogy bármit döntsön is a gyűlés, az csak akkor kötelezi a zsidókat, ha egy tisztán vallási tekintély szentesíti. Ez vezetett a vallási vezetők közül és rabbikból álló Szanhedrin életrehívásának gondolatához. A gyülekezetről azonban kiderült, hogy meglehetősen konzervatív, legalábbis ami rabbi résztvevőit illeti, vallási tekintélynek azonban csak ők számítottak.<sup>53</sup> A rabbik nem voltak hajlandók engedni a laikusok radikális követeléseinek: a laikusok olyan

---

<sup>50</sup> A levél nem maradt fenn, de tartalmát megőrizte a *Les premiers pas de la nation juive vers son bonheur sous les auspices du grand monarque Napoléon* (Paris, [1806], pp. 7-14. Lásd még 51. jegyz.

<sup>51</sup> Marcus, "Reform Judaism", pp. 413-418, és különösen p. 485, 30. jegyz. Marcus nem látta (az előző jegyz.-ben idézett) *Les premiers pas*-t, de ismerte tartalmát Alexander Bran egy idézetéből: *Gesammelte Actenstücke und öffentliche Verhandlungen über die Verbesserung der Juden in Frankreich* (Hamburg, 1806-1807). Rekonstrukciója minden valószínűség szerint helyes.

<sup>52</sup> Napoléon zsidó politikájáról lásd Robert Anchel, *Napoléon et les juifs* (Paris, 1928), pp. 128-225, és Barouh Mevorah, *Napoléon utekufato* ("Napoléon és kora") (Jerusalem: Bialik Institute, 1968).

<sup>53</sup> A továbbiak elemzését lásd könyvemben: Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 182-193.

messzire mentek el, hogy kérték a vegyesházasságok engedélyezését. A rabbik csak olyan változtatásokat engedélyeztek a törvényben, amelyeket a *halákha* elvei alapján igazolhatónak találtak, holott elsőként éppen ezeket kellett volna elvetniük. Jóváhagyták a zsidók állampolgári hűségének kötelezettségét, azt is elfogadták, hogy a zsidók kötelesek megtartani az ország törvényeit, de ezekben az esetekben minden további nélkül talmudi forrásokra tudtak hivatkozni. Megtagadták viszont a vegyesházasság szentesítését — ez volt az egyetlen igazi kihívás Napoléon követeléselei között. Csak arra az engedményre voltak hajlandók, hogy megígérték: nem sújtják hátrányos megkülönböztetéssel, kizáróval, azt a zsidó férfit, aki a polgári törvények szerint keresztény nővel köt házasságot.

Az autonóm intézménynek tekintendő zsinat eszméje ebben az esetben megbukott a rabbik hallgatóságos, azaz ki nem mondott ellenállásán. Kívülről a Szanhedrin azt a benyomást kelthette, hogy képes törvényt alkotni. Amikor azonban a bizottságok összejöttek, hogy az uralkodó kérdéseire megfogalmazzák a választ, mielőtt ezeket jóváhagyásra a Szanhedrin elé terjesztenék, a rabbik leküzdhetetlen ellenállásába ütköztek. A rabbik a *halákha* elkötelezettjei voltak, s csak azt voltak hajlandók a gyűlés elé vinni, amit némi csűrös-csavarással ki lehetett préselni a halákhából. Az eredmény az volt, hogy még a legkonzervatívabb rabbik is meg lehetek elégedve kollégáikkal, akik nyomás alatt is képesek voltak megvédeni a régi rendszert, s még ezek között a sajátos körülmények között sem tettek több engedményt, mint amennyit a *halákha* keretein belül igazolni lehetett.<sup>54</sup> Ami kívülről autonóm zsinatnak látszott, valójában a rabbik szócsöve volt, s csak annyit hagyott jóvá a reform-javaslatokból, amennyit az értelmezés régi módszerei lehetővé tettek. Ily módon nem jött létre a "pozitív reform"-nak az az intézménye, amelyet Ascher elképzelt, Napoléon pedig megvalósítani próbált.

A reform hívei, jóllehet kézzelfogható eredményeket nem értek el, mégis, némi bátorítást merítettek a Szanhedrin határozataiból. Ha ez a gyülekezet nem felelt is meg várakozásaiknak, egy hasonló másik, amelyik talán más körülmények között működik és másokból áll, majd megfelelhet. A reform eszméje ugyanis továbbélt, és megerősített néhány zsidót abban a reményében, hogy lesz megújított és újjáélesztett judaizmus.

---

<sup>54</sup> Moses Sopher rabbi elismeréssel beszélt arról, ahogyan Sinzheim a Szanhedrin elnökeként ellátta feladatát. Lásd IX. fejezet.



## A konzervatívok dilemmája

A racionalizmus előtti korszak zsidó társadalma természeténél fogva tradicionalista volt. Cselekedeteiben, gondolkodásában, érzelmeiben a múltból származó szkhémákra támaszkodott. Filozófiájának lényege volt az ősi hagyományokhoz való hűség. E filozófia szerint a zsidó hagyományt majd csak egy meghatározatlan jövőbeli időpontban lehet meghaladni vagy elvetni, a messiás eljövetelkor, amikor a zsidó létet korlátozó határok — s talán az egész emberiség számára érvényes határok is — hirtelen és csodálatos módon megnyílnak.<sup>1</sup> Addig a hagyományos életmód a legnagyobb erény, vagy inkább: minden erény előfeltétele.

Azok a tényleges változások, amelyek 1770 és 1815 között, mindössze egy vagy két generáció élete során végbementek, úgy tűnt fel, megkérdőjelezzik ezt az egész koncepciót. Azok szempontjából, akik hűségesek maradtak a hagyományhoz, a változó eseményeknek úgy kellett megjelenniük, mint valami metafizikai összeomlás. A messianisztikus reményre, hogy a zsidó száműzetés a zsidóknak a szülőföldjükre való csodálatos visszatérése következtében véget ér, csapást mért az a tény, hogy a zsidók a polgári jogokra vágytak — azokban az országokban, amelyekben éltek. A tradicionalisták között szükségképpen zavart és felháborodást váltott ki az, hogy a zsidó társadalom egy kisebbsége elszakadt a hagyományos életformától, s még inkább az, hogy ez a kisebbség megpróbálta nézeteit ráerőltetni az egész zsidó társadalomra. Történelmi adatok tömege tanúskodik arról, hogy a tradicionalisták a zsidó és nem zsidó társadalom változásait majdhogynem katasztrófálisnak tartották. Nem csoda, hogy eleinte passzivitásba süllyedtek. Némi időbe telt, hogy átgondolt válasszal álljanak elő, amely válasz számításba vette az új valóság minden összetevőjét, s ezek ellenére is fenntartotta a hagyomány érvényességét. A tradicionalisták végül a hagyományos nézőpontot hozzáigazították a körülményekhez, újabb példát kínálva a történészeknek, hogy nincs olyan merev ideológiai rendszer, amely ne lenne képes az alkalmazkodásra, ha a kegyetlen történelmi valóság rákényszeríti. Itt a tradicionalisták reakciójának csak a kezdeti stádiumával foglalkozunk, azzal az időszakkal, amikor az ő nézőpontjukból úgy látszott, hogy világuk beleolvad a káoszba.

Egy korábbi fejezetben már feltettük a kérdést, hogy a zsidó társadalom válsága, amely a tizennyolcadik század utolsó évtizedeiben

<sup>1</sup>A messianizmus jelentőségéről a zsidó társadalomban lásd Gershom Scholem, "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", *Eranos-Jahrbuch*, 28 (1959), pp. 193-239.

nyilvánvalóvá vált, nem volt-e jelen, rejtett alakban, már néhány nemzedékkel korábban is?<sup>2</sup> Egy dolog biztos: azok, akik később a válságot mint világuk rombadőlését tekintették, nem is sejtették, mi megy végbe, s mindennapi életvitelük egyenletességét nem zavarta a tradicionalizmus jövője iránti aggodalmuk. Hogy mennyire nem voltak tudatában semminek, azt jól mutatja az a tény, hogy Mendelssohnt és Wesselyt, akik az új mozgalom kezdeményezői lettek, pályafutásuk kezdetén egyaránt tisztelte mind a zsidó hitközség, mind pedig azok, akik a hagyományokat a legfélékenyebben őrizték. Némely tekintetben talán szokatlanak látszottak, de még elfogadható tagjai voltak a hitközségnek.

Amikor Mendelssohn 1761-ben Hamburgban meglátogatta leendő feleségét, megismerkedett az ottani híres rabbival, Jonathan Eibeschützcel, aki egyfajta diplomát adott neki, mely a talmudi irodalomban való jártasságát bizonyította, s csupán látogatójának nőtlen volta gátolta meg Eibeschützöt abban, hogy Mendelssohnt rabbivá avassa. Nagyra értékelte szakértelmét a filozófia minden ágazatában, s hozzátette, hogy sikerült harmóniát teremtenie a filozófia és a zsidó hagyomány között.<sup>3</sup> Mendelssohn Hamburg—Altona másik nagy tudósával, Jacob Emden rabbival is levelezett, s 1770-ben, a Lavater vita idején, hasznos tanácsokat kapott tőle. Emden megvilágította számára a zsidó tanításnak egy olyan részletét, amelyről Mendelssohn mértékadó nyilatkozatot kívánt tenni.<sup>4</sup> Emden minden bizonnyal nem mérte fel a kérdezősködés okát, s nem fogta fel a probléma jelentőségét sem. Ez a probléma a "jámbor nem zsidó" helyzete volt a zsidó hagyományban.<sup>5</sup> Az eset ismét csak azt bizonyítja, hogy a kialakuló különbségek még maguk a résztvevők előtt is rejtve voltak.

Emden még 1772-ben is Mendelssohnhoz fordult, s kérte segítségét a Mecklenburg-Schwerin-i hitközség érdekében, amely összeütközésbe került a kormánnyal a gyors temetések ügyében. Ez a később rendszeresen felvetődő probléma itt jelent meg először.<sup>6</sup> A tizennyolcadik század tudományos — vagy inkább racionalista — orvostudománya azt állította, hogy cáfolhatatlan bizonyítékai vannak a tetszhalálra (*Scheintod*), vagyis arra, hogy a páciens minden ennek ellentmondó tünet — tehát a pulzus és a légzés megszűnése — ellenére is

---

<sup>2</sup>Lásd III. fejezet.

<sup>3</sup>A kinyomtatott levelet lásd Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, XVI, pp. 2-3.

<sup>4</sup>I. m., pp. 178-179. Ez a levél későbbi, de Mendelssohnnak egy korábbi vizsgálódására utal ugyanebben az ügyben.

<sup>5</sup>Lásd Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 174-177.

<sup>6</sup>Kayserling, *Moses Mendelssohn*, pp. 276-280. Moshe Samet kimerítően foglalkozott a problémával kiadatlan doktori disszertációjában: *Halakha ve-reforma* (héberül) (Jerusalem, 1967), pp. 76-172.



esetleg még életben van. A tévedések és még esetleg életben lévő emberek eltemetésének elkerülése végett azt javasolták, hogy a temetést halasszák el néhány napig, amikor a halál már teljes bizonyossággal megállapítható. A keresztényeknél egyébként is ez volt a szokásos eljárás. A zsidóknál viszont a szokás, és egyben a vallási kötelezettség is, az volt, hogy a halottat elhunytának napján eltemetik. Amikor Olof Gerhard Tychsen, a zsidó dolgokkal szemben ambivalens, művelt orientalista felhívta Mecklenburg-Schwerin kormányának figyelmét ennek a szokásnak az elterjedtségére, a kormány kötelességének érezte, hogy véget vessen a szerinte barbár rítusnak. A hagyománytartó zsidóknak azonban nem voltak aggályaik, a hatóságok fellépését vallásukba való beavatkozásnak tekintették, s úgy tartották, hogy tekintélyes és befolyásos embereknek kell elhárítaniuk. Az ügyet ezért Emden rabbi elé tárták, s ő Mendelssohnhoz fordult, mert feltételezte, hogy a leginkább ő alkalmas arra, hogy megfelelő módon kifejtse a zsidó álláspontot. Mendelssohn, a rabbi és — minden bizonnyal — a hitközség nagy meglepetésére, készen mutatkozott ugyan, hogy engedjen a felszólításnak, de világossá tette, hogy ezt a zsidó szokást rendkívül problematikusnak tekinti. Azt állította, hogy a talmudi időkben nem volt szokásban a zsidóknál a gyors temetés, és a kortárs zsidóknak minden okuk megvan arra, hogy elfogadják az állami szabályozást.<sup>7</sup>

Mendelssohnt bizonyára nem azok a régimódi bizonyítékok motiválták, amelyeket a talmudi forrásokból előásott. Mindenekelőtt a szabályozás tudományos megalapozottsága iránti bizalom befolyásolta, mert mint racionalista elfogadta a racionalista gondolkodás és megfigyelés eredményeit. Ha ezek az eredmények összeütközésbe kerültek a hagyománnyal, az utóbbival kellett szakítani. A talmudi források feltárása azonban elősegítette célját, mert legitim megoldást kínált a megszokott megoldástól való eltérésre. Ez jellemző a racionalista, bár nem túlságosan radikális, reformerre. Ezt az álláspontot egy valódi tradicionalista, természetesen, nem fogadhatta el. Emden rabbi, meg a későbbi tradicionalisták, valóban elutasították ezt a javaslatot és tudós indokolását. Emden e levelezés során említette először azokat a híreszteléseket, hogy Mendelssohn elhagyja a hagyománytól. Mendelssohn és a tradicionalisták konfliktusa azonban még az ésszerűség határain belül maradt, és nem vezetett nyilvános botrányhoz. Még Emdennel való kapcsolata is baráti maradt, és levelezésük folytatódott.<sup>8</sup>

Wesselyt éppúgy becsülték hagyományos körökben, mint Mendelssohnt. Műveihez vezető rabbik adtak jóváhagyást, s a hagyományos közönség széles körben olvasta őket. Bár munkáiban tett néhány nyers megjegyzést a régi típusú rabbira, aki a Talmud

---

<sup>7</sup>A témával kapcsolatos levelezés megtalálható *Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, XVI, pp. 154-159, 161-168.

<sup>8</sup>I. m., pp. 172, 178-183.

tanulmányozásába merülve, szellemi elszigeteltségben tölti idejét, olvasói ezekre az 1782. évi vita előtt nem figyeltek fel, s csak akkor jöttek rá hirtelen, hogy ezek a megjegyzések voltaképpen élesen bírálták a hagyományos nevelés egész rendszerét.<sup>9</sup> Észrevételeit addig vagy nem vették észre, vagy elutasították őket mint túlzásokat, mint olyasmit, amit a prédikációval és homiletikával foglalkozók megengedhetnek maguknak. Valójában Wessely könyvei nem a homiletika megszokott útját járták; bibliai és talmudi szövegeket kommentált, de ezeket nem szabad gondolattársítások egyszerű kiindulópontjául használta, mint korának más prédikátorai. Ellenkezőleg. A szinonimák módszeres megkülönböztetése révén megpróbált eljutni a szöveg pontos jelentéséhez. Ebben az új megközelítésben volt valami frissesség, s ezért a tradicionalisták is melegen üdvözölték, újdonsága ellenére sem félték attól, hogy károsan hat a hagyományos hitre vagy az alapelvekre. A prágai Jeheskel Landau rabbi, aki 1775-ben jóváhagyólag előszóval látta el Wessely egyik könyvét, tüzetesen kifejtette ezt.<sup>10</sup> Az 1780-as évek nyílt összeütközése előtt a hagyományos társadalom ilyen mértékű eltérést megengedett.

Mi indította hát végül a tradicionalistákat arra, hogy észrevegyék a forradalom riasztó jeleit? Láthatólag két tényező: az eltérések felhalmozódása, s a vétkeseknek az az állítása, hogy meggyőződésből cselekszenek, s így joguk van arra, hogy saját útjukon járjanak. Nyilván ez a két tényező befolyásolta Israel Baer rabbit Amszterdamban, aki 1772-ben beszédes címmel: "Egy új világ", költeményt írt (műve nem jelent meg). A rabbi itt elősorolja nemzedékének fogyatékoságait. Az amszterdami zsidók — askenáziak és szefárdok egyaránt — az új divatnak megfelelően öltöznek, bodorítják a hajukat, a férfiak borotvával szedik le a szakállukat, az emberek színházba és operába járnak, elhanyagolják a napi imádságot és vadul kártyáznak, nem tartják be a szombatot, sőt, némelyek még *tisebov*-kor (áv hó 9), a Templom lerombolásának emléknapján sem böjtölnek, a gazdagok fiai egyetemre járnak és kicsapongó életet élnek.<sup>11</sup>

Az e panaszban említett részletek mindegyikéhez meg lehet találni a párhuzamot korábbi korok moralistáinak prédikációiban.<sup>12</sup> Az események halmozódása volt az, ami a rabbit arra indította, hogy egy új világ képét lássa meg bennük. A vers ezenfelül rámutat arra az

---

<sup>9</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 41–42.

<sup>10</sup> Naphtali Herz Wessely, *Yen Levanon* (Berlin, 1775). Landau jóváhagyása az 1a-b oldalon található.

<sup>11</sup> E vers tartalmát Bolle tárgyalja, *De opheffing van de autonomie der kehilloth*, pp. 66–67, 200.

<sup>12</sup> A vonatkozó anyagot Shohet gyűjtötte össze, *Beginning of the Haskalah among German Jewry*. Lásd még III. fejezet, ahol Shohet eredményeinek jelentőségét tárgyalom.



ideológiára is, amely az események mögött áll. Idézi a vétkeket, akik azt mondják, hogy amit tesznek, az nem a helyesen felfogott judaizmus ellen irányul, mert ők csak azt mellőzik, ami a szóbeli törvényben van, márpedig ezt emberek alkották, és nem kötelez semmire.

Ez az érv annak az új magatartásnak a kifejezése, amely először a francia és holland szefárdoknál jelent meg, majd a racionalizmus terjedésével elérte az askenáziakat is. A nyolcvanas évekre ez a felfogás általánossá vált Közép-Európában. Példaként említhetjük Prágát, mivel itt az 1780-as éveket közvetlenül megelőzően és követően néhány nagy rabbinak a prédikációi írásban maradtak fenn. Ezeknek a nyilvános dorgálásoknak a hangneméből és tartalmából sejthető, hogy a tradicionalisták milyen széles körben felmérték a történeteket.

A korábbi prédikációkban a feddés oka többnyire a vallási előírások közönséges megszegése volt, de időnként szóvá tettek komolyabb vétkeket is. 1769-ben, például, Prágában tíz fiúgyermek született házasságon kívül; a számot azért ismerjük, mert a hitközség zsinagógájában szabályosan körülmetélték az újszülötteket.<sup>13</sup> A prédikációk helytelenítették az erkölcsök hanyatlását, de csak a hagyományos módon, hivatkozva a korábbi idők jobb erkölcsére. A rendreutasításokban még nem esett szó külön csoportokról, eltekintve a sabbatiánusoktól, akiket még az új csoport, a felvilágosult zsidók jelentkezése után is az első számú ellenségnek tekintettek.<sup>14</sup> 1770-ben Jehezkel Landau rabbi az újfajta filozófusok tanai ellen prédikált — valószínűnek látszik, hogy nem zsidó filozófusokra gondolt —, amely filozófusok a világ működését kizárólag a mechanikus önmozgás fogalmaival magyarázzák.<sup>15</sup> Lehet, hogy befolyásolták a nem zsidó hatóságok aggodalmai, a hatóságok ugyanis ekkor vezették be a cenzúrát, hogy a külföldről importált atheista írásokat elnémítsák.<sup>16</sup> Mindenesetre, nem az effajta újdivatú tanításokat tartották felelősnek a zsidó közösség életvitelében mutatkozó törvényszegésekért.

Csak a türelmi rendelet megjelenését követően, s Wessely azon felhívása után, hogy a rendelet teljes nevelési programját léptessék életbe, csak ekkor irányították a feddéseket az újítók és disszidensek ellen. Eleazar Fleckeles rabbi éppen ebben az időben tért vissza Prágába

---

<sup>13</sup> Zerah Eidlits, *Or la-jesharim* (Prága, 1785), pp. 96b-97a.

<sup>14</sup> Jehezkel Landau bőbeszédűen kifejtette, hogy a sabbatiánusok rosszabbak, mint a kinyilatkoztatást és az isteni gondviselést tagadó deisták: *Drushe ha-zelah* (Varsó, 1897), p. 79. Lásd még *uo.*, p. 106. Eleazar Fleckeles csak 1799-ben került összeütközésbe ezzel a csoporttal, s írta meg elitélő röpiratát ellenük, *Ahavat David* (Prága, 1800).

<sup>15</sup> Landau, *Drushe ha-zelah*, p. 76. A prédikáció időpontját lásd pp. 70. és 80.

<sup>16</sup> Jaroslav Schaller, *Kurzgefasste Geschichte der kais. kön. Bücherzensur und Revision im Königreich Böhmen* (Prag, 1976), p. 9.

egy kis morva városból, Kojetinből, ahol rövidebb ideig rabbi volt.<sup>17</sup> Prágában prédikátor lett, később pedig vezető rabbinikus tekintély. Amíg Kojetinben volt, arról prédikált, hogy a zsidó előírások megszegését és megsértését lehet tapasztalni — ugyanazt a szöveget mondta, mint a legtöbb rabbi időtlen idők oka. Prágában Fleckeles prédikációinak egy részét már az újtók szabadosságai ellen fordította, s bírálni kezdte azokat az új eszméket, amelyek szerinte ezeknek a szabadosságoknak a forrásai voltak. Természetesen, szerepe volt ebben a tematikus változásban a kis- és a nagyváros közötti különbségnek, de egyszersmind az idők változásának is. Maga a prédikátor is tanúsítja a hang megváltozását, azzal, hogy gyakran fejezi ki vágyódását a múlt után, amikor csak a "régi bűnök" miatt, például, a zsinagógában való fecsegésért vagy rágalmazásért kellett az embereket megfeddenie. Saját korát az "új bűnök" korszakának nevezi, ezek közé sorolja az étkezési előírások nyilvános semmibevételét, a Tóra tanulmányozásának elhanyagolását világi tárgyak kedvéért. Nemcsak a vétkek változtak meg, hanem a vétkesek is. A régi típusú bűnös elfogadta a dorgálást, és kész volt bűnbánattal jóvátenni bűnét, az új típusú nem volt hajlandó megbánásra.<sup>18</sup>

A korszak rabbijait két új tény ejtette kétségbe. Az első az volt, hogy megfigyelték: egyre lazábban kezelik, vagy egyenesen figyelmen kívül hagyják a vallási előírásokat. A zsidó hagyomány szerint a közösség Isten előtt felelős volt tagjainak magatartásáért, így a deviánsok viselkedése nem lehetett közömbös. Ezt a vallási hagyományt kétségkívül erősítette a gettó-zsidóság szoros közösségi szervezete és a nem zsidó világ előtt viselt felelőssége minden egyes tagjáért erkölcsi és nem kevésbé jogi tekintetben. Így a közösség laikus és rabbi vezetői pusztán a hagyománnyal és a szokással összhangban cselekedtek, amikor megpróbálták ellenőrizni az egyének viselkedését. Magától értetődő volt, hogy ehhez joguk van, s e jog végrehajtásának eszközei beépültek a hitközségek szervezetébe. De ahogyan az állam egyre inkább korlátozni próbálta a zsidó hitközségek autonómiáját, úgy váltak fokozatosan egyre gyengébbé az ellenőrzés eszközei is. Az állami hatóságok eltörölték vagy korlátozták a zsidó hitközség kiátkozási jogát. Ahol azonban formálisan még fennmaradt is ez a jog, a felvilágosult közvélemény olyan rossz hírbe keverte, hogy nemigen lehetett alkalmazni. Amikor Hamburg

---

<sup>17</sup> Salomon Hugo Lieben, "Rabbi Eleazar Fleckeles", *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft in Frankfurt am Main*, 10 (1913), pp. 4-7.

<sup>18</sup> Eleazar Fleckeles, *Olath hodesh ha-sheni; Olath zibur* (Prága, 1796), pp. 54b-56a, 86b-87b, 97a. Ugyanilyen szellemű Jehezkel Landau néhány későbbi prédikációja: *Drushe ha-zelah*, pp. 47-48, 103-104. Az utóbbi *dröse* időpontja nyilvánvalóan a nyolcvanas évek utánra esik; az előbbiére nincs adat, a tartalomról ítélve azonban késeinek látszik.



nagytekintélyű rabbija, Raphael Cohen 1780-ban kiátkozta hitközségének egyik tagját, mert az nyilvánosan megszegte a szombati tilalmat, zsidók és keresztények egyaránt hevesen támadták a rabbit.<sup>19</sup>

A rabbikat pontosan az zavarta meg, hogy a felvilágosultak nyíltan megkérdőjelezték tekintélyüket. Nem kétséges, hogy egy rabbinak még a hagyományos hitközségben is igen gyakran meg kellett küzdenie az ellenszegülő tagokkal vagy a vele vetélkedő laikus vezetőkkel. Ezek a kellemetlenségek azonban nem tudták aláásni a rabbinikus vezetők elismert szellemi és vallási tekintélyét. A közösség hozzájuk fordult tanácsért és magyarázatért a talmudi törvény és a dogma kérdéseiben. Ha véleménykülönbség alakult ki, még mindig lehetett magasabb rabbinikus tekintélyekhez fordulni, ezek döntése azon alapult, hogy tudósabbaknak és bölcsőbbeknek tartották őket. Zsidó közönségnek szánt könyvet általában nem lehetett néhány, rendszerint három, híres rabbi jóváhagyása nélkül megjelentetni. Az engedély nagyon gyakran pusztán formalitás volt, a szerzői jog védelmét célozta, inkább egyfajta ajánlás, mint valódi cenzúra.<sup>20</sup> Mindamelllett, kétségen kívül jelezte a rabbik ellenőrzését a zsidó társadalom szellemi tevékenysége felett.

Ez előtt a háttér előtt kell szemlélni a rabbik haragját a felvilágosult laikusok ellen, akik olyan kérdésekben merészeltek állást foglalni, amelyek eddig kizárólag a hivatalos vezetőség hatáskörébe tartoztak. A Wessely elleni polémiában kifogásokat emeltek nevelési programja ellen, de felháborodott rabbinikus ellenfelei azt a tényt magát kifogásolták, hogy Wessely állást foglalt egy közügyben, és rendre akarták utasítani. Az volt a véleményük, hogy Wesselynek, aki nem volt talmudista tudós, csupán költő és szövegmagyarázó, nincs joga értelmezni az uralkodó rendeletét, és nem adhat tanácsot Izráel egész népének abban, hogyan intézze szellemi ügyeit.<sup>21</sup> A régi vezetők csak lassan jöttek rá arra, hogy

---

<sup>19</sup> (August Friedrich Cranz), *Über den Missbrauch der geistlichen Macht oder der weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen, durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt* (Berlin, 1781-1782). Mendelssohn 1799. július 13-i levelében utalt az altonai (Hamburg) rabbi intoleranciájára (Kayslerling, *Moses Mendelssohn*, p. 524); az egy évvel későbbi tiltakozása a rabbik kiátkozási jogával szemben nyilván ez és más hasonló esetek ellen irányult. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, III, 198-208. Lásd még Friedländer, *Akten-Stücke*, pp. 19-20.

<sup>20</sup> Abraham Meir Habermann, *Encyclopaedia Judaica*, XIV, pp. 882-884.

<sup>21</sup> Lásd David Tewelee lissai rabbi elítélését, amelyet Louis Lewin jelentetett meg, *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft in Frankfurt am Main*, 12 (1918), pp. 182-183. Részben újra kiadta Simha Assaf, *Mekoroth le-toldoth ha-hinukh be-Yisrael* (Tel-Aviv: Dvir, 1925),

egy újfajta ellenféllel van dolguk, aki új értékrendre támaszkodik, és nem fogadja el a kizárólag a bevett tekintélyen alapuló ítéleteket. Mendelssohn nem fogadta meg azt a jószándékú tanácsot, hogy kérjen engedélyt a rabbiktól ahhoz, hogy Mózes öt könyvét lefordítsa, jóllehet a művet a zsidók számára készítette, héber betűkkel nyomtatta ki, és folyamatos héber kommentárral látta el. Az, hogy lemondott a megszokott jóváhagyásról, apró, de tudatos támadás volt a rabbik tekintélye ellen, s a megfelelő helyeken kétségkívül így is fogták fel.<sup>22</sup> A Mendelssohn-fordítás két évvel előzte meg azt a botrányt, amelyet Wessely írása váltott ki. A Genesis 1780-ban jelent meg. A munka megjelentetését már 1778-ban bejelentették, ekkor már szemelvények jelentek meg a fordításból és a kommentárból Mendelssohn első munkatársa, Solomon Dubno bevezetésével. Dubno elismert tekintély volt ezen a téren, és jó neve volt rabbi körökben is. A munkát mindamellettnémi gyanakvással fogadták újdonsága folytán, és amiatt a rossz érzés miatt, amelyet szerzőjének ez időre sikerült a rabbikból kiváltania.<sup>23</sup> Mégis, néhány évnek kellett eltelnie, hogy 1783 őszén Prágában Fleckeles rabbi nyilvánosan megtámadja Fleckeles, kifogásai alátámasztására, Landau főrabbit idézte mint tekintélyt.<sup>24</sup> Később Landau rabbi is kifejtette ellenvetéseit a fordítással szemben.<sup>25</sup> Ezek nem dogmatikus természetűek voltak. Azért emelt kifogást, mert a fordítás önálló változatként volt olvasható, nem úgy, mint a hagyományos jiddis, amelyet az iskolában azért használtak, hogy megkönnyítsék a héber szöveg megértését. Ugyancsak kifogásolta a fordításban használt nyelvet, mivel úgy találta, hogy ez meghaladja az átlagos zsidó tanuló szintjét. Mendelssohn bírálói előre látták azt, ami később valóban megtörtént: mégpedig azt, hogy a német változat inkább a német nyelv tanulmányozásához szolgált segédkönyvül, semmint a Biblia megértését segítette. Igaz, Fleckeles, mint később kiderült, helytelenül, azzal vádolta

---

I, 1, pp. 236-238. Jehezkel Landau rabbi hasonló hangnemű levelet írt a berlini közösség vezetőihez ugyanebben az ügyben: i. m., pp. 239-240.

<sup>22</sup>Lásd Mendelssohn levelét Avigdor Levihez, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, XVI, pp. 251-253. Lásd Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 33-34. Semmi sem utal arra, hogy Mendelssohn később engedélyért folyamodott volna, ahogyan Eliav feltételezi. Jehezkel Landau Eliav által idézett szavai Salomon Dubnora utalnak, és nem Mendelssohnra.

<sup>23</sup>Lásd a Sandler által idézett forrást, Sandler, *Mendelssohn's Edition of the Pentateuch*, pp. 196-197.

<sup>24</sup>Fleckeles, *Olath hodesh hasheni*, pp. 12b-13a.

<sup>25</sup>A Sussmann Glogau-féle 1875. évi Pentateuchus-kiadás előszavában, amelyet Assaf újra kiadott, *Mekoroth le-toldoth ha-hinukh be-Yisrael*, pp. 240-241. Szerintem nincs ok kételkedni abban, hogy az előszónak Landau a szerzője.



a fordítót, hogy nem ismeri el a hagyományos értelmezést, amely a szóbeli törvényen alapul, és szó szerint fordítja a szöveget.<sup>26</sup> A mű valószínűleg ezzel együtt is átment volna a rabbik ellenőrzésén, ha nem lettek volna benne más jelei is a hagyományostól való eltérésnek, ezek azonban kiváltották az ellenállásukat.

A régi és az új közötti kapcsolat fordulópontja Wesselynek *Az igazság és a béke szavai* című munkája felett kitört vita volt. A szakadás itt vált első alkalommal nyilvánossá. A röpiratra olyan messziről is érkeztek válaszok, mint Lissa, Prága, Frankfurt, Trieszt és más itáliai városok.<sup>27</sup> Wessely javaslatait az itáliai hitközségek vezetőinek kivételével mindenki ellenezte, néhányan kifejezetten hevesen. A bírálók összekapcsolták az új nevelési programot és Mendelssohn fordítását, s ez időből ered a rabbik és a berlini kör elidegenedése.<sup>28</sup> Mindamellett, Mendelssohn és Wessely egyaránt civilizált és udvarias modort alkalmazott a rabbi tekintélyekkel való kapcsolatában. Wessely egy alkalommal élszólta magát, egy goromba talmudi kifejezéssel a kortárs rabbi tudósok tipikus képviselőjét mint "tudós, de esztelen ember"-t jellemezte.<sup>29</sup> Később azonban visszavonta az állítását, és bocsánatot kért ezért az elszólásért. A felvilágosult zsidók fiatalabb nemzedéke nem volt ennyire megfontolt. Mendelssohn bizalmas körének egyik tagja, dr. Marcus Herz, heves támadást intézett a rabbik ellen a gyors temetések bonyolult problémájával kapcsolatban, mindössze egy évvel a mester halála után; fő célpontja a Prágában még mindig élő Landau rabbi volt.<sup>30</sup> A hangnem csak ahhoz mérhető, ahogyan a rabbik támadták az újítótak.

Nőtt a távolság a régi és az új között.

A két tábor közötti határvonal azonban nem volt élesen megvonva. Számosan a felvilágosultak közül, akik készek voltak néhány újítást, például, a nevelési reformot, támogatni, határozottan konzervatívok maradtak más tekintetben. Például, a breslauer Salomon Pappenheim, aki a korabeli héber és német filozófiához egyaránt hozzájárult, igen népszerű héber műveiben a zsidó előírások szimbolikus jelentését fejtegette, s ily módon bizonyos filozófiai védelemmel szolgált

---

<sup>26</sup> Fleckeles, *Olath hodesh hasheni*, p. 13b.

<sup>27</sup> Ezzel a vitával igen gyakran foglalkoztak. Lásd Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, pp. 86-90; Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 36-51.

<sup>28</sup> Moshe S. Samet, "Mendelssohn, Weisel, and the Rabbis of Their Time" (héberül), in: *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, pp. 233-257, már kimutatta, hogy erről van szó.

<sup>29</sup> De vö. 9. jegyz.

<sup>30</sup> Marcus Herz, *An die Herausgeber des hebräischen Sammlers über die frühe Beerdigung der Juden* (Berlin, 1787). Bővített kiadása egy évvel később jelent meg.

számukra.<sup>31</sup> A gyors temetés ügyében szilárdan a hagyomány oldalán állt, több németül írt röpiratában neveltségessé tette a racionalisták életmentő buzgalmát.<sup>32</sup> Hasonló beállítottság jellemzett egy kiváló talmudistát, a prágai Baruch Jeittelest, aki támogatta a felvilágosult nevelést, egyébként azonban konzervatív volt,<sup>33</sup> és Wolf Heidenheimet Frankfurtban, aki az imádságoskönyv és más klasszikus és kortárs szövegek kiadásait gondozta, köztük egy apológiát a weszfáliai rabbik védelmében.<sup>34</sup> Ezek a művek világosan tükrözik álláspontjának köztes jellegét. Wessely is ehhez a tipushoz tartozott. Akarata ellenére került konfliktusba a rabbikkal, és később kinyilvánította teljes elkötelezettségét a zsidó hagyományok iránt.

A Mendelssohn utáni nemzedéket azonban a megbékítés hasonló aktusai ellenére is az jellemezte, hogy elmélyült az ellentét az újítók és a tradicionalisták között. Mi itt azzal foglalkozunk, hogy milyen választ adtak a tradicionalisták a tényleges és javasolt változtatásokra. Válaszukat néha egyfajta passzív ellenállás fejezte ki az újítók követeléseivel szemben, más esetben aktívan tiltakoztak. A berlini Temetkezési Egylet (*Chevra Kadisa*), amely ugyanolyan önkéntes szervezet volt, mint amilyent minden zsidó hitközségben találni lehet, nem volt hajlandó eleget tenni a racionalisták kívánságainak, hogy elhalassza a temetést. A zsidó felvilágosultak végül a hatóságokhoz fordultak, és egy olyan kompromisszumot kényszerítettek ki, melynek értelmében a Temetkezési Egylet a felvilágosultak esetében lehetővé tette, hogy amennyiben a saját halottaikról van szó, maguk válasszák meg a temetés módját. A Temetkezési Egylet tagjait azonban nem lehetett arra

---

<sup>31</sup> Lásd Klausner, *Historiya*, I, pp. 254-260. Pappenheim filozófiai teljesítményéről lásd Harry Austin Wolfson, "Solomon Pappenheim on Time and Space and His Relation to Locke and Kant", in: *Israel Abraham's Memorial Volume* (New York: Press of the Jewish Institute of Religion, 1927), pp. 426-440. Pappenheim kifejezte aggodalmát egy olyan reform-mozgalom lehetősége tekintetében, amely a Napoléon által összehívott Szanhedrinből indulna ki. Solomon Seligmann Pappenheim, *Nachruf an den Rabbiner Levi Schaulsohn Frankel in Angelegenheit seiner unternommenen Reise nach Paris* (Breslau, 1807).

<sup>32</sup> Solomon Pappenheimer (*sic!*), *An die Barmherzigen aus En-dor, oder über die zu früh scheinende Beerdigung der Juden* (Breslau, 1794); uő, *Deduction seiner bereits herausgegebenen Apologie für die frühe Beerdigung der Juden* (s.l., 1798).

<sup>33</sup> Kestenbergl-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern*, I, pp. 124-146.

<sup>34</sup> Louis Lewin, "Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 44 (1900), pp. 134-138; 45 (1901), pp. 422-432. Uő, "Heidenheimiana", *Jeschurun* (Berlin), 10 (1923), pp. 212-214.



kötelezni, hogy ilyen esetekben is megadják szokásos önkéntes segítségüket, s a felvilágosultaknak a temetést maguknak kellett megszervezniük, amit úgy oldottak meg, hogy felfogadták a Temetkezési Egylet szegényebb tagjait.<sup>35</sup>

Az oktatási reform a tradicionalista szülők ellenállásába ütközött. Ezt szemlélteti a breslauer eset, ahol a modern, megreformált iskolát az állami hatóságok kezdeményezésére hozták létre, és így a beiratás a hitközség minden tagja számára kötelező volt, ide kellett beírni még azoknak a gyerekeiket is, akik nem voltak hajlandók elismerni, hogy a Talmudot a hagyományostól eltérő módon is lehet tanítani, és taníthatják olyan tanárok is, akik nem rendelkeznek a helyi rabbi jóváhagyásával. A konfliktus kompromisszummal végződött. Az iskolát 1791-ben nyitották meg, de a Talmudot tanító tanárok a rabbi ellenőrzése alatt maradtak.<sup>36</sup> Az ilyen összeütközések nem egy hitközségben mindennaposak voltak, és nemcsak az oktatás területén. Amikor Israel Jacobson mint a wesztfáliai konzisztórium vezetője meg akarta rövidíteni az imádságot a zsinagógában, és bírságot vetett ki azokra, akik ragaszkodtak a *pijjutim*-hoz, amit középkori költők toldottak az imádság szövegébe, a halberstadti hitközség nagyobbik része magán-istentiszteletet létesített, és a gazdagabb zsidók versengtek egymással, hogy kifizessék a megkívánt díjat azért, hogy a hagyományos istentisztelet fenntartható.<sup>37</sup>

Bár a konzervatívok a passzív ellenállással figyelemre méltó erőt fejtettek ki, nem sokat nyertek. Ez a fegyver csak arra volt jó, hogy ellenfeleik előrehaladását késleltessék. Nagy volt a hátrányuk. Mivel a megszokott kényszerítő eszközökkel nem tudták betartatni a régi normákat, lassan elsajátították a meggyőzés és a kompromisszum új módszereit. Változatlanul prédikáltak és elítéltek. Öntudatlan alkalmazkodást láthatunk talán abban, ahogyan a gúnyt és nevetségességet felhasználták, ami egyébként jelzi azt is, hogy szellemi fenntartásaik ellenére is elfogadták a helyzetet. A nevetségessé tétel eszközét nem a konzervatívok fedezték fel. Éppen ellenkezőleg. Először felvilágosult írók használták, s vele a héber és jiddis nyelvű satíra és

---

<sup>35</sup> Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin*, pp. 10, 25-27.

<sup>36</sup> Eliav, *Jewish Education in Germany*, pp. 80-87.

<sup>37</sup> Benjamin Hirsch Auerbach, *Geschichte der Israelitischen Gemeinde Halberstadt. Nebst einem Anhang ungedruckter, die Literatur wie die religiösen und politischen Verhältnisse der Juden in Deutschland in den letzten 2 Jahrhunderten betreffende Briefe und Urkunden* (Halberstadt, 1866), p. 146. Jost szemtanúként igazolja, hogy a hitközségek ellenállást tanúsítottak a konzisztórium előírásával szemben: Israel Marcus Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* (Leipzig, 1857-1859), III, p. 327.

paródia egészen új műfaját alakították ki.<sup>38</sup> A konzervatívok megpróbálták prédikációikban túltenni azon a példán, amit ezek a szerzők állítottak eléjük. Nyilvánvalóan hátrányban voltak, mivel az általuk ismert egyetlen formára: a prédikációra kellett szorítkozniuk, s ezt kellett hozzáigazítaniuk az új művészethez. Módszerük az volt, hogy kigúnyolták az újítótakat, és kimutatták, hogy a hagyomány alapfogalmait parodizálják. A Talmud ítélete szerint semmi sem lehet rosszabb az olyan embernél, aki tanulmányozta a Tórát, és azután nem aszerint viselkedik. Zvi Hirsch Horovitz frankfurti rabbi 1807-ben, hitközségének prédikálván, azt mondta, hogy az újítók nyilvánvalóan meg akarják óvni gyermekeiket attól, hogy ezt a sajátos bűnt elkövessék, és ezért még azt sem engedik meg nekik, hogy elkezdjék tanulmányozni a Talmudot. Idézett egy másik talmudi mondást is, amely szerint szombaton még a tudatlan zsidó sem hazudik. Hogy megváltoztak az idők! Szombat reggelenként a művelt zsidók elmondják a reggeli imádságot, amely így szól: "...és Izrael gyermekeinek minden nemzedéke megtartja a szombatot", majd ezután nyugodtan elmennek üzleti ügyeiket intézni, később, délután pedig elhagyják a zsidó negyedet, hogy olyan élvezeteket keressenek, amelyek ellentétesek a szombat szellemével. Viselkedésük nem pusztán a szombat megszegése, hanem ellentmond a reggeli imádságnak is, és ezenfelül meghazudtolja a zsidó integritás talmudikus hitét.<sup>39</sup>

Az effajta gúnyolódások — és Horovitz rabbi prédikációi tele voltak ilyenekkel — azt az uralkodó érzést fejezik ki, hogy a tan és a valóság egyre inkább eltávolodik egymástól. A rabbi szubjektíve a valóságot ítélte el, ezzel a módszerrel fegyelmezte közösségét. Némileg kétséges azonban, hogy a módszer célt ért-e azoknál, akik ellen irányult. A pusztán tény, hogy a rabbik ezt a módszert használták, a bevallása volt annak, hogy a hagyományos fogalmak már nem érintkeznek a valósággal, és a letűnt múlt kísérteteivé váltak.

A frankfurti Horovitz rabbi híres apjának örököséként lett főrabbi 1806-ban, amikor a francia megszállás megnyitotta az utat azoknak az álmoknak megvalósítása előtt, amelyeket a felvilágosult zsidók több, mint egy nemzedéknyi időn át dédelgettek. Horovitz rabbi azokban az években prédikált, amikor a zsidó közösség a teljes jogú polgári státusért küzdött, és amikor nagyon sok zsidó kész volt arra, hogy kivonuljon a gettóból.<sup>40</sup> 1806-ban alapították meg a felvilágosult zsidók az Emberbarátok házát (*Philanthropin*), amely a nevelés új törekvéseit képviselte, egy évvel

<sup>38</sup> Saul Berlin, Isaac Eichel és Aaron Wolfsohn működtek ezen a területen, lásd Zinberg, *The History of the Jewish Literature*, VII, 1, pp. 171-184, 232-234. (Héber kiadás: V, pp. 91-97, 122-125).

<sup>39</sup> Zvi Hirsch Horowitz, *Lahme toda* (Offenbach, 1816), pp. 18a, 33b.

<sup>40</sup> Isidor Krakauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. (1150-1824)* (Frankfurt a. M.: I. Kauffmann, 1925-1927), II, pp. 355-431.



később pedig a zsidó szabadkőművesek létrehozták a maguk saját páholyát, a *L'Aurore Naissante*-t.<sup>41</sup> A hitközségi fegyelem és az általa szavatolt vallási egység végetért. Az egyének azt tették, amit akartak, némelyek betartották az étkezési törvényeket, mások nem, némelyek minden nap elmentek a zsinagógába, mások csak szombaton, néhányan pedig megtették, jóllehet benső meggyőződés nélkül, amit elvártak tőlük, és azután folytatták szokásos tevékenységüket.<sup>42</sup> Ilyen hitközség vezetőjének lenni új és ijesztő tapasztalat volt egy olyan rabbi számára, aki az elfogadott szkhémák szerint felelős volt nyájának vallási magatartásáért. Ahogyan Horovitz rabbi beszélt hitközségéhez, egyenértékű volt a vereség beismerésével, tekintettel a vétségekre, amelyek mindennapos jelenséggé váltak. Az, hogy a lázadókat nevétségessé tette, inkább arra szolgált, hogy alibit szerezzen magának, mintsem hogy visszaterelje őket a nyájba. A rabbi és azok, akik elleneztek az újdivatú észméket, ily módon határolták el magukat a bűnösöktől. És ez volt a legtöbb, amit tehettek.

A régi gárda reakciója tulajdonképpen inkább menekülés volt, mint nyílt harc. Bizonyos esetekben a menekülés szó szerint értendő. Móse Szófér rabbi, aki frankfurti származású volt, az általános köztiszteletnek örvendő Nathan Adler rabbi tanítványa, 1803-ban egy levélben elbeszéli egy másik Adler-tanítvány kétségbeesett megérkezését. Ez az ember Frankfurtból érkezett Nyugat-Magyarországra, Mattersdorfba (Nagymarton), ahol Szófér rabbi abban az időben hivatalban volt, mert attól félt, hogy gyermekét megrontja az a szennyezett légkör, amely a német hitközségekben akkortájt uralkodott.<sup>43</sup> Nahman Berlin hasonló történetet mond el néhány német konzervatívról, akiket megzavart a régi életmód felbomlása, és elhagyták Berlint, hogy Keletre menjenek, lengyel hitközségekbe. Maga Berlin Lissába ment.<sup>44</sup> Egy másik történet a prágai Jehezkel Landau rabbi lengyel születésű menyéről szól. Miután férjét nem sikerült meggyőznie, hogy menjenek el Lengyelországba, ahol a gyermekeik istenfélőbb nevelésben részesülhetnének, mint Prágában, bejelentette, hogy elválik, megkapta a válási engedélyt, és két gyermekével együtt Lengyelországba távozott.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Lásd Katz, *Jews and Freemasons*, pp. 56-59.

<sup>42</sup> Lásd Horowitz, *Lahme toda*, pp. 36a-b, 44a-47a. A prédikációk mindegyike azzal végződött, hogy megindokolta, miért kellett megfeddnie a hitközséget.

<sup>43</sup> Shlomo Sofer (Szerk.), *Igroth Sofrim* (Wien & Budapest: Schlesinger, 1929; új lenyomatban: New York: Ziegelheim, 1946), 2. rész, pp. 1-2.

<sup>44</sup> Nahman Berlin, *Et ledaber* (Breslau, 1819), pp. 66b-67a.

<sup>45</sup> Jekutiél Arieh Kammelhaar, *Mofet ha-dor* (Munkács: Kahn & Fried, 1903), p. 76.

Eltelt egy kis idő, amíg a tradicionalisták megtanulták, hogyan reagáljanak az új helyzetre. Kezdeti ügyetlenségüket azonban mélyebb okok magyarázzák, mint pusztán az alkalmazkodáshoz szükséges idő hiánya. Magatartásuk megoldatlan konfliktusok eredménye volt: jóllehet elítélték a felbomlás tüneteit, kénytelenek voltak elismerni, hogy a változás bizonyos vonatkozásokban javára válik a zsidó közösségnek. Kénytelenek voltak üdvözölni egy olyan változást, amely azt ígérte, hogy megszabadítja a zsidókat azoktól a jogi korlátozásoktól, amelyek olyan fájdalmasan nehezettek rájuk. A fejadó (*Leibzoll*) eltörlése, a korlátlan idejű letelepedési engedély, a foglalkozás szabad megválasztásának lehetősége és mindenekelőtt a teljes állampolgári jog megadása nemcsak társadalmilag emelte fel a zsidókat, hanem megnövelte esélyeiket a jobb életre is, és ez olyan előny volt, amelyet még a konzervatívok sem hagyhattak figyelmen kívül. A rabbik helytelenítették azt a módot, ahogyan hitközségeik hirtelen kiterjeszkedtek a zsidónegyedek határain túlra, mert ez nehezebbé tette a zsinagógák látogatását. Ugyanakkor az a spontán ellenőrzés, amelyet a zárt zsidó község gyakorolt tagjai fölött, ugyancsak megszűnt. Az is bizonyos, hogy a fizikai és jogi korlátozások megszüntetése erősítette a társadalmi érintkezést a keresztényekkel, s ez fokozta a zsidó előírások megszegésének veszélyét. Ezek a kedvezőtlen következmények azonban nem teheték semmissé az új társadalmi nyitottság előnyeit. Így a konzervatívok, miközben bizonyos hatások ellen harcoltak, hajlottak arra, hogy azért ne utasítsák el teljesen a változást, amelynek számos jótékony hatása volt. Igaz, a társadalmi és politikai törekvések támogatói a felvilágosult zsidók köreiből származtak, főként azért, mert ők voltak azok, akik előre látták, hogy mit nyerhetnek, és megtalálták a közös nyelvet a keresztény hatóságokkal. Mindamellett a konzervatívoknak legalább *post factum* helyeselniük kellett azt, amit elértek. II. József türelmi rendeletét Jehezkel Landau rabbi Prágában mint az uralkodó kegyes cselekedetét dicsőítette, mert "eltörölte rólunk a szolgaság bélyegét",<sup>46</sup> noha a rabbi tisztában volt azzal, hogy milyen következményekkel jár a zsidók újonnan nyert szabadsága a hagyományos életformára nézve.

Az egyetlen ismert eset, amikor a konzervatívok ellenálltak a politikai változás bevezetésének, az amszterdami község előljáróinak esete, akik egyáltalán nem lelkesedtek azért a forradalomért, amely elűzte az Orániai házat, melynek védelme alatt addig viszonylag elviselhető életet élhettek. Nagy volt a valószínűsége annak, hogy a forradalom megváltoztatja a község szerkezetét, és olyan reformokat léptet életbe, amelyek fenyegetik a vezető posztok betöltőit. A változások elleni kifogásaikat esetenként mint vallási aggályokat fogalmazták meg, például, amikor elutasították azt a követelést, hogy a zsinagógában

---

<sup>46</sup> Landau, *Drushe ha-zelah*, p. 53.



felolvassák az Emberi Jogok Nyilatkozatát.<sup>47</sup> Ez tulajdonképpen inkább hatalmi harc volt, amelynek nagy volt az ideológiai füstje. A tradicionalisták viselkedését magyarázhatjuk az újítók túlbuzgóságára való reakcióként is, mert a községben az újítók kicsiny, ámde harcias csoportot alkottak, és lehet, hogy a konzervatívok opportunistáknak tartották őket, akik a forradalmi helyzetből saját maguk számára kívánnak előnyöket szerezni. Akárhogyan is, az amszterdami esetben nehéz mást látni, mint az általános szabályt erősítő kivételt, amely azt bizonyítja, hogy a konzervatívok hajlandók voltak alkalmazkodni a küszöbön álló változásokhoz, anélkül, hogy igazából harcba bocsátkoztak volna ellenük.

A tradicionalisták, miután nyíltan vagy hallgatólagosan elismerték, hogy a politikai, társadalmi és gazdasági változás elkerülhetetlen, azzal a problémával kerültek szembe, hogy megrostálják hagyományos tanaikat, s a hagyomány és az általuk elfogadandó új funkciók összeütközéséből kimentsék mindazt, amit egyáltalán lehetséges. Igaz, ritkán fogalmazták meg magát a problémát, de ez azért benne volt azokban a panaszaikban, amelyekben a szemük elől éppen eltűnő régi szép világot siratták. A tradicionalisták beállítottságát megítélhetjük panaszaikból, amelyeket többnyire azok ellen a zsidók ellen irányítottak, akik nem éltek az elődeik által felállított vallási és erkölcsi normáknak megfelelően. Az állami hatóságokat, amelyek végül egyenként lebontották a régi társadalom épületének tartóoszlopait, nemigen illették bírálattal. A zsidókkal kapcsolatos jogi kérdésekben igazságot osztó kompetens intézményeknek, a rabbinikus bíróságoknak (*bét din*) a megszüntetése — ez az esemény a legtöbb nyugati országban ebben az időben ment végbe — nem váltott ki nyilvános ellenállást a rabbik részéről. Szokásaik megsértését megpróbálták elhárítani — ennek példája a gyors temetéssel kapcsolatos ellenállásuk —, de amint a hatóságok megtették a jogi lépéseket, elfogadták az elkerülhetlent, és megbékéltek vele, hacsak nem találtak módot a törvény megkerülésére.<sup>48</sup> Amikor Napoléon azt kívánta, hogy a Szanhedrin rabbijai a *halákha* elveit alkalmazzák annak érdekében, hogy megkönnyítsék a zsidó közösség összeolvadását a francia nemzettel, még ha ez azt jelentette is, hogy szentesítsék a vegyesházasságot, a rabbik — mint már említettük — módot találtak Napoléon lefegyverzésére, anélkül, hogy bármilyen valódi engedményt tettek volna.<sup>49</sup> Egy rabbi a Szanhedrin jegyzőkönyve szerint kifogásolta

---

<sup>47</sup> Herbert Juan Bloom, "Felix Libertate and the Emancipation of Dutch Jewry", in: *Essays on Jewish Life and Thought, Presented in Honor of Salo Wittmayer Baron* (New York: Columbia University Press, 1959), p. 114.

<sup>48</sup> Eleazar Fleckeles, *Tshuva me-ahava* (Prága, 1804-1820), III, p. 71a, lásd Samet, *Halakha ve-reforma*, pp. 141-143.

<sup>49</sup> Lásd VIII. fejezet.

ezt, és kijelentette, hogy "az igazságot meg kell mondani, függetlenül attól, hogy mik a következményei",<sup>50</sup> és a gyűlés őszintén nyilvánítsa ki, hogy a vegyesházasság tiltva van. Az ilyen hősiesség álláspont azonban kivételes volt. A gyülekezet, amelyet a konzervatív David Sinzheim rabbi irányított, megtanulta, hogy hogyan kell az alapvetően a *halákha* elvein alapuló határozatokat oly módon szavakba önteni, hogy a hatóságokat legalább félig kielégítsék. Ezt a módszert melegen üdvözölte a pozsonyi Móse Szófér rabbi, aki később a konzervativizmus élharcosa lett.<sup>51</sup>

## A pozsonyi orthodoxia

A zsidóság tradicionalista szárnya a tizennyolcadik és tizenkilencedik század fordulóján részben azért nem tudott megbirkózni a helyzettel, mert szó szerint és képletesen sem volt közös nyelve azzal az európai környezettel, amelyben a zsidók éltek, de amelytől a gettó falai elválasztották őket. Intellektuálisan és érzelmileg is benne éltek a zsidó hagyomány világában, ennek gazdag, de nagyon bonyolult és sajátos gondolat- és kifejezésrendszerét használták, s ezt nem lehetett közvetíteni senkinek, aki nem volt ugyanolyan otthonos benne, mint ők maguk. A felvilágosult zsidóknak ellenben az egyik célja éppen az volt — és nem egy közülük ugyanúgy ragaszkodott a vallási előírásokhoz, mint akármelyik rabbi —, hogy a zsidó társadalmat kiemeljék kulturális elszigeteltségéből, azáltal, hogy a zsidó tanítást újrafogalmazzák az európai felvilágosodás nyelvezetében. Moses Mendelssohn is erre gondolt, amikor németre fordította a Pentateuchust; azt akarta, hogy gyermekei, és általában a diákok, a hagyományt európai köntösben sajátíthassák el. A tradicionalisták, persze, éppen azt nehezményezték, hogy a hagyományt ily módon megfosztják megszokott alakjától. A rabbik többsége ösztönösen; mások, mint Rabbi Moses Sofer (Sopher) / Moses Schreiber / Móse Szófér (1762-1839), tudatosan.

Szófér (Schreiber) Mózes számára világos volt, hogy ha a zsidó hagyományt valamely európai nyelven újrafogalmazzák, ez egyszersmind azt jelenti, hogy kiteszik a racionalista vizsgálódásnak. Ily módon a hagyományt az értelem ítélőszéke elé viszik, és felszólítják igazságainak igazolására. Ez azt jelentené, hogy esetleg el kellene fogadni a vizsgálóbírák ítéletét, s ezek módszere netán szelektív elfogadáshoz

---

<sup>50</sup> *Organisation civile et religieuse des Israélites de France et du Royaume d'Italie* (Paris, 1808), p. 144.

<sup>51</sup> Jacob Katz, "Contribution towards a Biography of R. Moses Sofer", in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem: Magnes Press, 1967), Héber rész, pp. 142-143. [Magyarul: Jacob Katz, "Chátám Szófér életrajzához", *Századok*, 126 (1992), pp. 80-112.]



vagy éppen elutasításhoz vezetne. Azok számára, akik ismerték az újítók magatartását és a propagandájukat, nagyon is világos volt, hogy az eredmény nem lehetne a hagyomány teljességének fenntartása. Szófér el akarta kerülni a boncolgatás veszélyét. Azt kívánta, hogy kortársai csak aközött választhassanak, hogy elfogadják-e a zsidó hagyományt a maga egészében, vagy pedig egyáltalán nem fogadják el. Elutasította Mendelssohn Tóra-fordítását,<sup>52</sup> és tulajdonképpen szerette volna elkerülni, hogy a zsidó hagyományt bármilyen más gondolatrendszer fogalmainak segítségével értelmezzék. Mégis, az effajta tolmácsolás szükségessége felmerülhetett, ahogyan felmerült az ókorban, a Szanhedrinben — a zsidó tudomány és jogélet vezető testületében — is, de ezekben az esetekben mindig a zsidó hagyomány legkiválóbb képviselőinek kellett és kell az értelmezést elvégezniük. Olyanoknak, akik képesek egyidejűleg két különböző szinten gondolkodni: a valódi hagyomány, valamint a hagyomány idegen idiómára való fordítása szintjén. A zsidó tanítás valódi lényegét gondosan meg kell őrizni a hagyománynak és megszokott értelmezési módszereinek megfelelően, és csak azután lehet megkísérelni, hogy az eredményt mások számára is bemutassák olyan formában, amelyben ők is megérthetik. Szófér véleménye szerint R. David Sinzheim, az első franciaországi főrabbi példásan megoldotta ezt a feladatot, és a legnagyobb dicséretet érdemli. Sinzheim azonban egy kivételes alkalomból a Szanhedrin sajátos igényei szerint végezte el a feladatot. A zsidó hitközség napi élete és a hívek gyermekeinek nevelése szempontjából a hagyományos tanításoknak egy effajta átfogalmazása és a hagyományok racionalista értékelése elítélendő. Szófér szerint a zsidó hagyományt a maga teljességében kell megőrizni, nemcsak tartalmát, hanem formáját, gondolatrendszerét és nyelvi kifejezését is. Hogy ezt csak a továbbra is fennmaradó társadalmi és kulturális elszigetelődés árán lehet megvalósítani, világos volt Szófér rabbi számára, s ő kész volt ezt az árat megfizetni.<sup>53</sup>

Szófér rabbi talán csak azért jutott erre a következtetésre, és azért cselekedett eszerint, mert némiképpen távol volt a zsidó modernizáció küzdelmeinek fő színterétől. 1806-tól Pozsonyban élt, egy olyan városban, amely a fontosabb nyugati zsidó közösségek peremvidékén helyezkedett el. Szófér rabbinak sikerült megőriznie hitközségeinek hagyományos szerkezetét, sőt, új életet is lehelt beléjük. Új típusú jesivát alapított, amely még igényesebb volt, mint a régi, a Tóra tanulmányozásában teljes odaadást kívánt, és kizárta minden másfajta tudás elsajátítását, különösen azt, amely esetleg elvezethetett a

---

<sup>52</sup> I. m., pp. 141-142.

<sup>53</sup> Móse Szófér tudatosan konzervatív beállítottságát Josef Bendavid hangsúlyozta: "Beginning of Modern Jewish Society in Hungary during the First Half of the Nineteenth Century" (héberül), *Zion*, 17 (1952), pp. 122-128.

racionalista felvilágosodáshoz. A diákok érzelmileg jobban kötődtek mesterükhöz, s ő nemcsak tanáruk, hanem szellemi vezetőjük is volt. Hitközségében is erős elkötelezettséget követelt a hagyományok feltétel nélküli elfogadásának eszménye iránt, legalábbis azoktól, akik a rabbi hívei akartak lenni. Ezen a körön belül Szófér valódi vezetővé vált, és a hitközségre gyakorolt hatása messze meghaladta mindazt, amit egy rabbtól egyébként elvártak. Szinte orákulummá és vitathatatlan tekintéllyé vált olyan dolgok megítélésében is, amely dolgok általában nem tartoztak egy rabbi hatáskörébe. Hatása, amely főmódon a *halákha* tekintélyén alapult, világosan karizmatikus jegyeket viselt.<sup>54</sup> Ez talán mélyen vallásos személyiségének tudható be, de összefüggött azzal is, hogy őszintén elkötelezte magát vallási ideálja mellett, vagyis életét a szent törvény tanulmányozásának szentelte, és teljesen alávetette magát a törvény parancsainak. A karizmát mint olyant át lehet adni másoknak is, és ez meg is történt azzal, hogy a tanítványaiból iskolát alapított. Az iskola növekedése és az általa kezdeményezett rendszer teljes kialakulása Szófér életének egy későbbi periódusához fűződik (1839-ben halt meg), de a rendszer fő összetevői és az iskola kezdetei az 1815 előtti időkbe nyúlnak vissza.

Már jeleztük, Szófér rabbi a Szanhedrin eljárás módját kommentálva mennyire ragaszkodott ahhoz a felfogáshoz, hogy a hagyományos tanításokat érintetlen formában kell fenntartani. Azt, hogy a vallásgyakorlatnak minden részletében szentnek kell maradnia, már korábban is kifejtette, akkor, amikor a weszfáliai konzisztórium szertartási újításainak híre eljutott hozzá. Ez alkalmából a németországi hagyománykövető rabbik megkörményezték, és arra kérték, hogy csatlakozzék hozzájuk a reform irányának nyilvános elítélésében, különösen a húsvéti (*peszah*) étkezési előírásokat illetően.<sup>55</sup> Szófér ezt taktikai okokból elhárította, de saját hitközségében a leghatározottabban állást foglalt a szokások megszegése ellen, bár teljesen tisztában volt azzal, hogy a weszfáliai rabbik engedményét a *halákha* segítségével igazolni lehet. Szófér kidolgozott egy elméletet, hogy alátámassza, miért nem szabad különbséget tenni a különféle vallási kötelezettségek között. Álláspontja szerint a hagyomány valamennyi része egyformán jelentős, és a reformerek nem nyírálhatják meg, gyakorlati szükségletre vagy teoretikus distinkciókra hivatkozva. Ez az elmélet feltétlen és abszolút engedelmességet követelt a tradíció egésze iránt.<sup>56</sup>

Az egész hitközségtől, persze, nem lehetett elvárni, hogy megfeleljen ezeknek a szélsőséges követelményeknek, és Szófér tisztában volt azzal,

---

<sup>54</sup> I. m., Katz, "Contribution towards a Biography of R. Moses Sofer", pp. 133-136.

<sup>55</sup> Lásd 54. jegyz.

<sup>56</sup> Katz, "Contribution towards a Biography of R. Moses Sofer", pp. 138-141.



hogy ha ilyen magasra helyezi a mércét, ellenségessé teszi maga iránt hitközségének legalább az egyik részét, és sok más zsidót is más hitközségekben. Felkészült arra, hogy elfogadja rendszerének következményeit. Ennek gyakorlati bizonyítékát adta, amikor hitközségében a felvilágosultak egy csoportja elhatározta, hogy új típusú iskolát alapít. Az iskola eszméje szöges ellentéte volt az ő elképzeléseinek a zsidó nevelésről, vagyis arról, hogy nemcsak a hagyományos tartalmat, hanem a tanítás ősi módszerét is meg kell őrizni, a világi ismereteket csak eltérni lehet, s nem szabad semmiféle szerephez juttatni őket. Az új iskola ezzel szemben fel akarta cserélni a régi kompromisszumos megoldást egy újjal, ti. a "világi" tudás elemeinek beengedésével a zsidó közösségek életébe. Szófér nyilvánosan elítélte az új intézményt, és nyilvánvalóan sértőnek szánt kifejezésekkel támadta meg kezdeményezőjét. Kijelentette, hogy az újítók eltépték azokat a kötelekeket, amelyek a zsidó közösséghez fűzték őket, sőt, elszakadtak magától a vallásosságtól.<sup>57</sup> Az a prédikáció, amelyet 1811-ben ebből az alkalomból tartott, az egyik első jele a szakadásnak, amely az orthodoxok és a reformerek között végbement. A végső szétváláshoz Szófér Mózes jóval nagyobb mértékben járult hozzá, mint bárki más tradicionalista.

---

<sup>57</sup> I. m., pp. 143-144.

## A jog lépcsőfokain

Ha visszatekintünk a napóleoni korszak végét megelőző három vagy négy évtizedre, változásokat figyelhetünk meg a kultúrában, az oktatásban, a vallásban és a társadalmi kapcsolatokban egyaránt. Ezek a változások vélhetően mind összefüggenek egymással. Amint a zsidók magukévá tették nem zsidó környezetük kulturális szokásait, megteremtődött a társadalmi kapcsolatok lehetősége a két tábor tagjai között, az a kilátás pedig, hogy a zsidók nem zsidó körökben társadalmilag elfogadottá válnak, ösztönözte kulturális alkalmazkodásukat. A társadalmi elismertség, s az új eszmék ezt kísérő befogadása új mércét adott a zsidóknak saját belső világuk értékeléséhez is, és ez időnként ennek a világnak a bírálataira indította őket. A bírálat végül a hagyománytól való elszakadáshoz vezetett, ösztönözte azokat, akik új utakat kerestek a nevelésben, és serkentette a vallás megreformálását. Az események oksági kapcsolata azonban nemcsak ebben az irányban működött; ok és okozat időnként fordított sorrendben követték egymást. A vallás bírálata is lehetett az az ék, amely megrepesztette a hagyományos strukturát, s létrehozta a motivációt a kulturális alkalmazkodáshoz és a társadalmi ambíciókhoz.

Mindamellet, akármi volt is az indítékok és események sorrendje, a változások tartós hatást csak akkor idézhettek elő, ha a törvényhozás hatékonyan megerősítette az új irányzatot. Tény, hogy a törvénykezés nem kullogott különösebben messze a kulturális és társadalmi változások mögött. Christian Wilhelm von Dohm, aki 1781 júniusában éppen nyomdába küldte Berlinben *A zsidók polgári tökéletesedéséről* című röpiratát, jóleső érzéssel szerezhette tudomást arról, hogy Ausztriában küszöbön áll II. József tervezett türelmi rendeletének életbe léptetése. A szállongó hírek szerint "a császári és királyi állam zsidói ugyanazokkal a jogokkal lesznek felruházva, mint a többi polgár."<sup>1</sup> Ez megerősítette Dohmot abban a meggyőződésében, hogy elgondolásai nem voltak pusztá ábrándok. A rendelet tartalma azonban a valóságban nem volt olyan előremutató, mint ahogyan a szóbeszéd tudni vélte. De még így is megnyilvánult benne az a szándék, hogy a zsidókat kiemeljék elszigetelt helyzetükből. A türelmi rendelet azt bizonyítja, hogy a változás tendenciája egyszerre kezdett érvényesülni a gyakorlati politikában és az elméleti elképzelések terén.

Nem csoda, hogy a kortársak — zsidók és keresztény jóakaróik egyaránt — mint felszabadító aktust üdvözölték a türelmi rendeletet. Bécsben a tehetségük fogyatékoságait lelkesedéssel pótló szerzők költői

<sup>1</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, pp. 152-153.



ömlengésekben ünnepelték. Prágában Landau főrabbi kötelességének érezte, hogy miközben az uralkodó kegyes tettét dicséri, gyülekezetét figyelmeztesse, hogy elragadtatott lelkesedésükben ne váljanak vakká, s ne mulasszák el az illendő tisztelet azon helybeliek iránt, akik a rabbi szerint változatlanul az urai voltak az országnak. A távolibb Berlinben Mendelssohn és Wessely, a felvilágosodás képviselői, reménységeik megvalósulását látták a rendeletben,<sup>2</sup> s ebbeli érzelmeikben osztoztak keresztény barátaik is. Friedrich Gottlieb Klopstock német költő, aki később nyíltan rokonszenvezett a francia forradalommal, szintén megünnepelte az eseményt egy II. Józsefhez írott ódával.<sup>3</sup>

A türelmi rendelet Alsó-Ausztria zsidóira vonatkozott, ide értve a bécsi, a cseh, morva, sziléziai és magyarországi zsidókat is. A császár tárgyalta az illető területek illetékes hatóságaival, majd a rendeletet 1781 októbere és 1782 márciusa között ezekben az országokban mindenütt életbe léptették.<sup>4</sup> Jóllehet a törvények mindegyik országban valamelyest különböztek a többitől, a tartalom lényegileg ugyanaz volt. Mindegyik változat tartalmazta azt az előírást, hogy a zsidó hitközségeknek iskolát kell alapítaniuk a zsidó gyermekek polgári nevelése céljából, ahol pedig ez kivihetetlen, ott a keresztény iskolák kötelesek felvenni a zsidó tanulókat is. Meg kell nyitni a zsidók előtt a közép- és felsőfokú oktatási intézményeket, de a vallásoktatás alól fel kell menteni őket. A megkülönböztető "zsidó jel" és a zsidó öltözék a továbbiakban mellőzendő; eltörölték a fejadót (*Leibzoll*), amelyet a zsidóknak akkor kellett fizetniük, ha lakóhelyükről másik helységebe költöztek. Zsidóknak is megengedték, hogy kézműves mesterséget tanuljanak, s gyárak alapítására buzdították őket. Ha akarták, inaskodhattak keresztény mestereknél is, a céheknek azonban továbbra is jogukban állt elutasítani zsidók felvételét, s így a zsidó iparosoknak önállóan kellett dolgozniuk. Csehországban azt is megengedték a zsidóknak, hogy húsz év időtartamra földet béreljenek, de ha a földet meg akarták vásárolni, előbb kereszténnyé kellett lenniük.

---

<sup>2</sup>Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. LXXIX-LXXX; Yehezkel Landau, *Drushe ha-zelah*, p. 105; Mendelssohnnak a rendelettel kapcsolatos álláspontjáról lásd Katz, "To Whom Was Mendelssohn Replying in «Jerusalem», *Zion*, 29 (1964), pp. 127-129; Wessely-ről lásd V. fejezet, 3. jegyz.

<sup>3</sup>Friedrich Gottlieb Klopstock, *Sämtliche Werke* (Leipzig, 1854), pp. 262-263. A költemény 1782-ben jelent meg először.

<sup>4</sup>Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. 494-500. Ludwig Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente in den Sudetenländern", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 5 (1933), pp. 231-311. Joseph Bergl, *Geschichte der ungarischen Juden* (Leipzig & Kaposvár, 1879), pp. 74-79.

Mindezek az intézkedések vitathatatlanul kedveztek a zsidóknak. A lelkes fogadtatás azonban nem minősíti a rendelet jogi jelentőségét. Fel kell tennünk a kérdést, hogy a türelmi rendelet megváltoztatta-e a zsidók jogállását. A rendelet fogalmazása homályos, sőt, ellentmondásos ebben a vonatkozásban. A bevezetés kinyilvánítja, hogy az uralkodó azt kívánja, hogy "minden alattvalónk, amint államainkban befogadtatnak és megtüretnek, nemzeti és vallási megkülönböztetés nélkül egyetemlegesen részesüljenek a közjóban, (...) élvezzenek törvényes szabadságot."<sup>5</sup> A nyilatkozat látszólag a zsidókat is Őfelsége alattvalói közé sorolja. A zsidók helyzete azonban sok tekintetben változatlan maradt. Még mindig nem telepedhettek le ott, ahol akartak, és ott, ahol engedélyezték számukra a megtelepedést, számuk továbbra sem növekedhetett — ezt a rendelet határozottan kimondta. Cseh- és Morvaországban ez utóbbit az engedélyezett házasságok számának korlátozásával érték el. A törvény ellenére továbbra is fizetniük kellett bizonyos külön adókat. Cseh- és Morvaországban a hitközségi szervezetek szedték be ezeket az adókat, Bécsben, ahol nem engedélyezték a hitközségi szervezetet, minden "megtürt" zsidónak egyénileg kellett befizetnie saját adóját.

Az ellentmondásos jegyek magyarázatra szorulnak. A türelmi rendelet nem kizárólag a zsidókra vonatkozott, célja az általános reform volt. Az uralkodó az addig a helyi partikularizmuson és osztálykiváltságokon alapuló államot szerette volna átalakítani központosított és egységes szervezetté. A nem katolikus felekezetek — bizonyos korlátozásokkal — vallásszabadságot élveztek volna, polgári ügyekben viszont az állam szigorúan semleges maradt volna.<sup>6</sup> A zsidókat nagylelkűen besorolták az új tolerancia haszonélvezői közé. Az uralkodó és tanácsadói azonban, mivel elvont elvek vezették őket, nem tudtak következetesek maradni, amikor ezeket az elveket át kellett ültetni a gyakorlatba. A katolikus egyház és a hagyományosan bevett rendek túlságosan mélyen beleszövédket az állam és a társadalom testébe, s egyetlen rendelet varázs-szava nem távolíthatta el őket onnan. A császár sok reform-javaslatról, amelyek a zsidók helyzetét érintették volna, visszalépett, amikor az államtanácsban a rendeletet megtárgyalták.<sup>7</sup> Ez magyarázza az egyenetlenségét. A császár hivatalnokai sokféleképpen,

---

<sup>5</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, p. 494. Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente", p. 293. [A türelmi rendelet vagy *Systematica gentis Judaicae regulatio* magyar fordítását adja Borbély Judit, apud: Gonda László, *A zsidóság Magyarországon, 1526-1945* (Budapest: Századvég Kiadó, 1992), pp. 261-268.]

<sup>6</sup> Eduard Winter, *Der Josefinitismus: die Geschichte des Reformkatholizismus, 1741-1848* (Berlin: Rütten and Loening, 1962), pp. 172-176.

<sup>7</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. 440-494. Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente", pp. 248-258, 278-287.



egymásnak ellentmondó módokon értelmezték a rendeletnek a zsidók státusával kapcsolatos szándékait. Csehországban a helyi hatóságok szükségét érezték annak, hogy újfent megerősítsék a zsidók régi kiváltságait — ezeken alapult ott-tartózkodásuk —, ami azt jelzi, hogy a rendelet nem érintette a zsidók státusát. Morvaországban viszont a hatóságok szükségtelennek tartottak egy ilyen lépést.<sup>8</sup> Véleményük szerint a rendelet a régi kiváltságokat hatályon kívül helyezte.

A jogi árnyalatok szempontjából a rendelet jelentősége vitatható. Általánosságban nézve azonban kétségtelenül határozott törekvést jelez, nevezetesen, azt, hogy rákényszerítse a zsidókat foglalkozási, társadalmi és kulturális elszigeteltségük feladására, és ezzel a jövő új távlatát nyissa meg előttük.

Lipót rövid uralkodása alatt (1790-1792) folytatta fivére, II. József liberális politikáját. I. Ferenc, Lipót utódja idején azonban változás állt be. Bécsben fősvényebbül osztozottak a zsidóknak a letelepedési vagy üzleti célú tartózkodási engedélyeket, jóllehet szerepük a gazdasági életben egyre inkább jelentékennyé vált. Azok a módszerek, amelyeket a zsidók szemmel tartására alkalmaztak, a II. József előtti korszakra emlékeztettek. Vidéken a zsidók ugyancsak kevesebb jogot kaptak, ahelyett, hogy nagyobb szabadságban lett volna részük.<sup>9</sup> A házasság tiltásának gyakorlata, amellyel minden tartományban és minden helységben állandósították a zsidók számát, fennmaradt, s a hatóságok rendkívül szigorúan alkalmazták.

A türelmi rendeletet, mindamellett, nem vonták vissza. Az oktatásra vonatkozó rendelkezések életbe léptek; s ami ebből a szempontból még fontosabb, a zsidó mostantól kezdve mindig, még az öt esetleg hátrányos helyzetbe hozó törvények hatálya alatt is, mint állandó lakos, sőt, jogilag elismert polgár vagy alattvaló jelent meg — még ha különleges alattvaló is. I. Ferenc uralkodásának 5. évében, 1797-ben új zsidó-rendeletet (*Judenpatent*) bocsátott ki, amely Csehország zsidóinak életét volt hivatva szabályozni. Ebben a rendeletben egy előírás a zsidó házasságokat igen kedvezőtlen módon szabályozta, és szigorú korlátozásokat vezetett be foglalkozásuk megválasztásában is. Ugyanakkor a pátens nagyszabású előszava a rendelkezések végső célját a következőképpen jelezte:

„Annak érdekében, hogy a csehországi zsidóságot a türelem bevett elveivel összhangban az állam és saját maguk javára közelebb vigye polgári rendeltetéséhez, ama cél érdekében, hogy a törvényhozás a különbséget, amelyet keresztény és zsidó alattvalók között eddig tenni kényszerült, végre teljesen

---

<sup>8</sup> Singer, „Zur Geschichte der Toleranzpatente“, pp. 260, 295.

<sup>9</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. CII-CXXVI.

eltörölhesse: bizonyos rendelkezéseket (...) szükséges meghozni.”<sup>10</sup>

Valójában a zsidók hadkötelezettsége volt az egyetlen felismerhető jele annak, hogy most már a szomszédaikéval azonos státust élveznek. A zsidókat már II. József idején kirendelték katonai fuvarozásra (*forspont*), Ferenc uralkodásának első évében, 1793-ban pedig arra kötelezték őket, hogy a hadseregben szolgáljanak, hacsak nem tudják megváltani magukat, mint némely keresztények. A katonai szolgálat a zsidók számára kötelező volt, mert "minden polgár köteles, függetlenül vallásától, vagyonától vagy születésétől, állami védszolgálatot teljesíteni."<sup>11</sup>

Az osztrák hadseregben való szolgálat privilégiuma — amelyet Öfelsége új alattvalói nem mindig méltányoltak kellőképpen<sup>12</sup> — a törvény preambulumban oly fellengzősen megígért egyenlőség egyetlen jele volt. Ami a többit illeti: túlságosan is kirívó volt az eltérés a meghirdetett szándék és a törvény részletei között. A bevezetést mégsem kell merő képmutatásként elvetnünk. A szerző úgy érezhette, hogy a katolikus állam komoly engedményt tett, amikor a zsidóknak megadta mindazokat a jogokat, amelyeket a rendelkezések felsorolnak. Az, hogy a zsidókat a császár alattvalói közé számítják, s kilátásba helyezik számukra az egyenlőséget a jövőben: mindez arra utal, hogy ezeket az eszméket nem lehetett megkerülni, szervesen beépültek a közvélemény tudatába, és nem lehetett figyelmen kívül hagyni őket. Az a felfogás, hogy az államba bele kell foglalni a zsidókat, valóban, szinte általánosan elfogadott volt. Ha a prágai városi tanács, elutasítva a zsidók azon követelését, hogy tegyenek bizonyos változtatásokat az 1797. évi rendeletben, indokolásképpen kijelenti, hogy "a zsidók csak bizonyos korlátozások mellett megtűrt nemzet":<sup>13</sup> ez kivételnek számít. A császári hatóságok általában nem ezt a nyelvezetet használják. A zsidókat mint állampolgárokat kezelik, jogaik korlátozottak ugyan, de nem *sui generis*

---

<sup>10</sup> Simon Adler, "Das Judenpatent von 1797", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 5 (1933), pp. 199-229, különösen p. 205.

<sup>11</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. CXVI-CXVIII.

<sup>12</sup> Landau rabbiról azt beszélték, hogy az első újoncokat könnyekkel a szemében búcsúztatta, lásd Ruth Kestenbergladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern*, pp. 70-72. A császár azon joga ellen, hogy zsidókat sorozzon be, írta Saul Ascher: *Bemerkungen über bürgerliche Verbesserung der Juden veranlasst bei der Frage: Soll der Jude Soldat werden?* ([Frankfurt an der Oder], 1788) című művét.

<sup>13</sup> Adler, "Das Judenpatent von 1797", p. 224



korlátozottak. Sajátos fajta alattvalóknak tekintik őket, olyanoknak, akik vallási vagy egyéb okokból kevesebb joggal rendelkeznek, mint a többiek.

Minthogy az állam köztudottan tett kivételeket vallási vagy rendi okokból nem zsidó alattvalóival is, a zsidó sajátos jogállása nem rekesztette ki őt az állampolgárok közül. A "polgár-társ"<sup>14</sup> megjelölés a zsidók számára is kiindulópontul szolgált ahhoz az igényhez és reménységhez, hogy a megkülönböztetéseket végül megszüntetik majd.

A türelmi rendeletet és a rá következő egyéb törvényeket Ausztriában fenntartás nélkül minősíthetjük reformnak, azaz a fennálló intézmények törvényes hatáskörében végrehajtott társadalmi és politikai változtatásnak. A forradalmi változásokat később tárgyaljuk. A reform céljai és törekvései határozottak és világosak voltak, s kijelölték megvalósításuk eszközeit. Átfogó változásra senki sem gondolt. A reform alkalmas eszköz volt azoknak a problémáknak a kezelésére, amelyekkel II. József felvilágosult abszolutisztikus államának szembe kellett néznie, és mindenütt, ahol a felvilágosult abszolutizmus számottevő ideig fennállt, ehhez az eszközhöz folyamodtak. Így történt Württembergben,<sup>15</sup> Badenben<sup>16</sup> és Bajorországban<sup>17</sup> 1808-ban, 1809-ben, illetve 1812/13-ban. A reformot vagy több törvény életbeléptetésével, vagy a zsidókat érintő speciális határozatok kiadásával hajtották végre. Az eredmény mindkét esetben az volt, hogy gyökeresen megváltozott a zsidók státusa. Hallgatólagosan, mint Ausztriában, vagy kimondottan, mint Badenben:<sup>18</sup> a zsidókat elismerték az állam alattvalóinak.

Az átképzés-átnevelés sürgőssége az Ausztrián kívüli országokban még inkább nyilvánvaló volt. Badenben, például, a zsidó alattvalóknak a törvény csak akkor adta meg a letelepedési jogot, ha nem hagyományos zsidó foglalkozásokat űztek, mint házalást és kiskereskedelmet. A zsidóból paraszt vagy kézműves kellett hogy legyen. Ha ragaszkodott ahhoz, hogy továbbra is megmaradjon kereskedőnek, bizonyítania kellett

---

<sup>14</sup> Az 1797. évi zsidópátens bevezetője "keresztény és zsidó alattvalók"-ról beszél, i. m., p. 205.

<sup>15</sup> Paul Tänzer, *Die Rechtsgeschichte der Juden in Württemberg, 1806-1828* (Berlin: Kohlhammer, 1922), pp. 22-27, 97.

<sup>16</sup> *Sammlung der im Grossherzogtum Baden in bezug auf die Israeliten erschienenen Gesetze und Verordnungen* (Karlsruhe, 1837), p. 3. Selma Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden* (Frankfurt a. M.: I. Kauffmann, 1934), pp. 30-33.

<sup>17</sup> Stefan Schwarz, *Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten* (München: Olzog, 1963), pp. 77-180.

<sup>18</sup> Az 1808. évi szabályozás megállapítja: "Die Einwohner der jüdischen Nation (...) sind als erbfreie Staatsbürger zu behandeln (A zsidó nemzet lakóit ... szabad állampolgárként kell kezelni)", *Sammlung*, p. 3.

képzettségét, meghatározni a szakágot, s vállalnia kellett, hogy megtelepszik.<sup>19</sup> A törvényhozás fő célja az lett, hogy a zsidókat eltérítse hagyományos foglalkozásaiktól. Az állam végső célja az volt, hogy teljes jogú állampolgárokká tegye őket, de átmenetileg mint sajátos csoporttal bánt velük, akiknek sajátos kötelezettségeik vannak, bár a fejadót mindenütt eltörölték,<sup>20</sup> és a zsidókat is katonai szolgálatra kötelezték.<sup>21</sup>

A reform más országokban is mindenütt az osztrák mintát követte, arra készítette a zsidókat, hogy kulturálisan alkalmazkodjanak a környezetükhöz. E cél elérése érdekében államilag ellenőrzött iskolákat állítottak fel. Mindenütt megadták a vallásszabadságot, de elvárták, hogy ha a vallási és az állampolgári kötelezettségek összeütközésbe kerülnek egymással, a konfliktust az utóbbiak javára oldják fel. Egyhelyütt, Mecklenburg-Schwerinben ezt nyíltan ki is mondták. Megengedték a zsidóknak, hogy továbbra is megtartsák a szombatot, de az 1812. évi rendeletek világosan kimondták, hogy "a zsidó katonák, keresztyén mestereknél lévő inasok vagy kézművesek, azaz mindazok a zsidók, akik nyilvános keresztyén állásokban szolgálnak, és általában minden zsidó, aki keresztyénnel kapcsolatba lép, eltiltatik attól, hogy az ezzel összeegyeztethetetlen szokásokat ürügyként használja fel ahhoz, hogy kötelezettségeinek elvégzése alól kitérjen."<sup>22</sup> Ahol — mint, például, Franciaországban — bevezették a polgári házasságot, a zsidóknak, természetesen, alkalmazkodniuk kellett hozzá.<sup>23</sup> A válást általánosan a

---

<sup>19</sup> Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, pp. 51-52.

<sup>20</sup> A *Leibzoll* (fejadó) történetéhez lásd Ulrich Friedrich Kopp, "Vom Juden-Leibzoll", *Bruchstücke zur Erläuterung der Teutschen Geschichte und Rechte* (Cassel, 1799), pp. 97-154; a *Leibzoll* eltörlésének részleteiről lásd Michael Silberstein, "Wolf Breidenbach und die Aufhebung des Leibzolles in Deutschland", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 5 (1892), pp. 126-145.

<sup>21</sup> Württembergben a zsidók pénzért felmentethették magukat a katonai szolgálat alól. Friedrich Fr. Mayer, *Sammlung der württembergischen Gesetze in Betreff der Israeliten* (Tübingen, 1847), p. 6; de más csoportoknak is voltak hasonló kiváltságaik. J. M. Jost, *Neuere Geschichte der Israeliten* (Berlin, 1846), I, p. 167.

<sup>22</sup> Carl August Buchholz, *Actentücke. Die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten betreffend* (Stuttgart, 1815), p. 99.

<sup>23</sup> Halphen, *Recueil des lois*, p. 15. Az ezekkel az ügyekkel kapcsolatos halákhikus problémák már 1804-ben eljutottak Triesztből Móse Szóférhez, aki az idő tájt Nyugat-Magyarországon, Mattersdorfban volt rabbi. Lásd Jacob Katz, "Contribution towards a Biography of R. Moses Sofer", in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem: Magnes Press, 1967), Héber rész, p. 138, 159. jegyz.



polgári bíróságok hatáskörébe utalták. Azok a zsidó házaspárok, akik esetleg igényt tartottak egyházi válásra is, ebbeli kívánságukkal a rabbinikus bíróságot majd csak azután kereshették fel, hogy a polgári bíróság már elválasztotta őket. A korábban már idézett Mecklenburg-Schwerin-i rendelkezések még ezt is megtiltották: "a zsidó válást (...) az illetékes bíróságnak kell kimondania, (...) válólevélre azonban nincs szükség, s ezért ilyent kiállítani nem lehet."<sup>24</sup> A badeni rendelkezések jelzik, hogy az állam tiszteletben tartja a zsidó vallást, amíg a mózesi törvényekről van szó, de nem veszi figyelembe a talmudi kiegészítéseket.<sup>25</sup>

Ismeretes, hogy Franciaország a forradalmat megelőző időszakban megpróbálta reform segítségével, törvényes, alkotmányos módon megoldani a problémáit. Az így kezelt ügyek közé tartozott az elzászi zsidó hitközségek helyzete, amely jogi és kulturális tekintetben a német zsidósághoz hasonlított. Az elzászi zsidók sérelmeinek, s a helyi nem zsidó népesség velük szemben hangoztatott panaszainak kivizsgálását követően 1784-ben számos olyan új rendelkezést hoztak, amelyek emlékeztettek az előzőről Ausztriában, majd később néhány német államban bevezetett reformokhoz. eltörölték a fejadót, az iparban bátorították a zsidó kezdeményezéseket, azonban a zsidó népesség gyarapodását a házasságkötések szigorú ellenőrzésével korlátozták.<sup>26</sup> Hogy ezek a törvények hogyan hatottak a zsidók státusára, nem tudjuk felmérni, mert a reform-kísérleteket elsöpörte a forradalom, amely új csatornába terelte a zsidó ügyet. Az Emberi Jogok Nyilatkozata nem adta meg automatikusan az állampolgári jogot a zsidóknak, mert csak azokra vonatkozott, akiknek — a rendi társadalomban elfoglalt helyüktől függetlenül — vitathatatlanul joguk volt arra, hogy franciának tekintsék őket. A zsidókkal nem ez volt a helyzet.<sup>27</sup> Mindamellet, a zsidókérdés

---

<sup>24</sup> Buchholz, *Actenstücke*, p. 100. A Mecklenburg-Schwerin-i szabályzat nagyjából a porosz szabályokat követte, de ennek a bekezdésnek a vége újdonság a porosz megfelelőkhöz viszonyítva. Vö. Buchholz, *Actenstücke*, p. 90.

<sup>25</sup> Mayer, *Sammlung*, pp. 6, 11. A badeni hatóságok láthatólag azt képzelték, hogy a rabbik a katolikus papokhoz hasonlóan feloldozást adhatnak a vallási előírások megtartása alól, ha ezek összeütközésbe kerülnek más kötelezettségekkel; lásd Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, p. 55.

<sup>26</sup> Robert Anchel, "Les lettres-patentes du 10 juillet 1784 pour les juifs d'Alsace", *Les juifs en France* (Paris: Janin, 1946), pp. 312-233.

<sup>27</sup> A kutatók vitatják, hogy a forradalom előtti Franciaországban franciáknak tekintették-e a zsidókat. Lásd Maignial, *La question juive en France en 1789* (Paris, 1903). Maignial arra a következtetésre jut, hogy a zsidókat idegeneknek tartották. Morice Liber kifogása ez ellen a következtetés ellen minden meggyőző erőt nélkülöző apologetika: "Les

legalább előtérbe került, s világossá vált, hogy az új körülmények között a zsidók régi helyzete már nem tartható fenn.

Amíg a társadalom a rendek és privilegizált csoportok szerint épült fel, a zsidók, bár helyzetük kivételes volt, olyan csoportot alkottak, amely beleillett az általános szerkezetbe. A privilegizált csoportok egész rendszerének eltűntével a zsidók helyzete még inkább anomáliává vált, mint bármikor korábban volt. Csak két radikális megoldást lehetett elképzelni: vagy speciális törvénykezési aktussal meg kellett adni nekik az állampolgárságot, vagy ki kellett űzni őket az országból. A Nemzetgyűlés hosszas vita után az első megoldás mellett döntött. A vitában felsorolták a honosítás és az asszimiláció lehetősége mellett és ellen felhozható összes elképzelhető érvet. A szefárdok 1790 januárjában kapták meg az állampolgárságukat, 1791 szeptemberében az askenáziknak is hasonló jogokat adtak.<sup>28</sup>

Ez volt az első eset az európai történelemben, hogy zsidók egy csoportja minden korlátozás nélkül állampolgárságot kapott. Amikor a francia uralom a forradalom kitörésével és Napoléon Belgium elleni háborúival kiterjedt a Rajnától nyugatra lévő német államokra, majd később Hollandiára, Észak-Németországra és Németországnak néhány a Rajnától keletre eső részére, az egyenrangú polgári státus elvét ezeken a területeken mindenütt bevezették. Lehet, hogy mindezt a francia uralom, s az aktuális forradalmi elvek hozták magukkal, de az is lehetséges, hogy a helyi hatóságok egyszerűen behódoltak a forradalmi hullámnak, s egyéb radikális reformok mellett a zsidóknak is megadták a polgári egyenlőséget. Az újonnan létrehozott Weszfáliában, például, az új uralkodó, Jérôme, Napoléon öccse a francia mintára készült alkotmányra alapozta uralmát, s így a zsidók automatikusan megkapták az állampolgárságot.<sup>29</sup> Hollandiában, majd a Batáviai Köztársaságban a Nemzetgyűlés adott polgárjogot a zsidóknak, miután még alaposabban meghányta-vetette a dolgot, mint a forradalom alatt tették Franciaországban.<sup>30</sup> Bármilyen sokféle érv merült is fel a viták során a helyi körülmények következtében, az eredményt eleve meghatározta a francia hegemonia. A holland zsidóknak 1796-ban adta meg a törvény az állampolgárságot. A franciák által 1806 óta megszállt Frankfurtban a

---

juifs et la convocation des États généraux", *Revue des Études Juives*, 64 (1912), p. 245.

<sup>28</sup> A zsidó emancipáció történetének ezt a periódusát ismételten tárgyalták. A legújabb feldolgozás Herzbergtől származik: *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 338-368.

<sup>29</sup> Ludwig Horwitz, *Die Israeliten unter dem Königreich Westfalen: Ein aktenmässiger Beitrag zur Geschichte der Regierung König Jérôme's* (Berlin: Kommissionsverlag von S. Calvary, 1900), p. 6.

<sup>30</sup> Lásd Bolle, *De opheffing van de autonomie der kehilloth*, pp. 123-177 (angol összefoglalás: pp. 106-207).



zsidók a Napoléon által kinevezett — és egyébként egy hajszálnyi függetlenséget megtartani tudó — Dalberg nagyhercegtől kapták meg a teljes állampolgári jogot. A frankfurti zsidók 240 000 forintot fizettek kártérítésképpen, ugyanazt az összeget, amelyet speciális adók formájában húsz éven át fizettek volna a városi hatóságoknak, ha nem kapták volna meg az állampolgári jogot.<sup>31</sup>

A kép teljessége kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy az 1790/91. évi franciaországi törvények nem az utolsó szó voltak a zsidók ügyében. Az Elzászból érkezett panaszokra válaszolva Napoléon 1808-ban olyan szabályozáshoz folyamodott, amely hasonlított azoknak az országoknak a gyakorlatához, amelyekben nem forradalom, hanem reform idézte elő a változást. Korlátozta a zsidó lakosok jogait, és megpróbálta korlátozni az általuk választható foglalkozások körét. Ennél is rosszabb volt, hogy a zsidó elvesztette teljes jogú státusát, amennyiben egy számla bemutatásakor először bizonyítania kellett annak érvényességét, és azt, hogy az ügylet valóban végbement. Ezeknek a diszkriminatív intézkedéseknek az volt a célja, hogy a zsidókat eltérítsék a pénzkölcsönzéstől és a kiskereskedelemtől, s így rákényszerítsék őket a földművelésre vagy arra, hogy iparosok legyenek; mindenütt ez volt a reform célja, csak itt a célt a rendőrállam erős karja akarta kierőszakolni. Úgy tervezték, hogy ezeket a törvényeket tíz év elteltével majd felülvizsgálják, s ha az eredmény indokoltá teszi a visszavonásukat, akkor helyreállítják a zsidók teljes polgári státusát. Amikor ez a tíz év eltelt, Napoléon napja már leáldozott, s a Bourbonok restaurált rendszere — az elzászi zsidók ellenfeleinek erőfeszítései ellenére — hagyta, hogy a korlátozó rendelkezések elévüljenek.<sup>32</sup> Mellesleg, ezeket a korlátozásokat a francia igazgatású német területeken is bevezették, itt azonban érvényben maradtak azután is, hogy Franciaországban már hatályukat veszítették.<sup>33</sup>

A reformon és a forradalmon kívül volt egy harmadik megoldás is, ez Poroszországban jelentkezett. A porosz változatot mint a reform és a forradalom kombinációját jellemezhetjük, mert formáját tekintve törvényes volt, tartalmilag azonban forradalmi. Poroszországot Napoléon 1806-ban legyőzte. Területének jó részét elveszítette, függetlensége azonban, legalábbis a belügyek tekintetében, megmaradt. A nagy megaláztatásból született meg a rehabilitáció iránti akarat. Ez vezetett azokhoz a messzeható reformokhoz, amelyeket a poroszok a törvényhozás révén vittek véghez, azért, hogy elérjék a polgári

---

<sup>31</sup> Isidor Kacauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt a. M.* (Frankfurt a. M.: I. Kauffmann, 1927), II, pp. 402-419.

<sup>32</sup> Anchel, *Napoléon et les juifs*, pp. 260-352, 412-426.

<sup>33</sup> Ludwig von Rönnes and Heinrich Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des Preussischen Staates* (Berlin, 1843), p. 373.

szabadságnak és a társadalmi igazságosságnak azt a szintjét, amelyet Franciaország a forradalom révén nyert el. A Poroszországban kezdeményezett reformok közül a legfontosabb volt a jobbágyok felszabadítása, a kézműves céhrendszer felszámolása és a zsidók állampolgári jogainak megadása. A zsidókérdés, mint már többször említettük, II. (Nagy) Frigyes halála (1786) óta napirenden volt. Átfogó reformot terveztek, de ezt sohasem valósították meg, mert az államapparátusban egymásnak ellentmondó nézetek alakultak ki abban a tekintetben, hogy a zsidók kívánatosak és tökéletesíthetők-e. Csak részleges megoldásokra jutottak, mint, például, a fejadó eltörlése (1788) vagy a lopás- és hasonlókért viselt kollektív felelősség megszüntetése (1801). Azután a nagy reformok időszakában a zsidókérdést is radikálisabban kezdték kezelni, ennek eredménye volt az 1812. évi rendelet, amely magasabb státusba emelte a zsidót. A zsidók az állam polgárai lettek, sajátos kiváltságait, például, a külön jogszolgáltatást és a katonai szolgálattól való mentességet eltörlték, külön adó és egyéb kötelezettségeiket megszüntették. Szabadon választhatták meg lakóhelyüket és foglalkozásukat. Az állami hivatalokat nem nyitották meg előttük, ebben a kérdésben a végső döntést későbbre halasztották.<sup>34</sup>

A nyugat-európai zsidóság kulturálisan legfejlettebb közösségének, a porosz zsidóságnak a politikai integrációja nagy eredmény volt, és fordulópontot jelentett a német zsidóság történetében. Az integráció tényét itt sokkal jelentősebbnek tartották, mint másutt, más zsidó közösségekben. A türelmi rendelet óta egyetlen más, a zsidókra vonatkozó törvénykezési aktus sem váltott ki ekkora lelkesedést.<sup>35</sup> Minden törvényi rendelkezésnek, akár forradalmi volt, akár alkotmányos, az volt a közös jellegzetessége, hogy elismerte a zsidókat a népesség részének, amely részt talán javítani és tökéletesíteni kell, de mégsem idegen, s nem üzhető el tetszés szerint. Minden törvény bizonyos felelősséget vállalt az illető ország területén élő zsidókért. Ha nem mondta is ki a polgárjogok teljességének megadását, azzal a reménnyel

---

<sup>34</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, pp. 49, 76-88, 206-207.

<sup>35</sup> I. m., I, pp. 451-452; II, p. 226; Ludwig Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin* (Berlin, 1871), I, pp. 142-145; Ludwig Geiger, "Aus den Gemeindeakten", *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 2 (1912), pp. 34-36; *Sulamith*, 4, no. 1 (1812), pp. 45-46. Friedländernek a rendelettel kapcsolatos reményeiről lásd Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 79-81; (Gotthold Solomon), *Licht und Wahrheit, die Umbildung des Israelitischen Kultus betreffend* (Leipzig, 1813), pp. V-XI; Abraham Asch, *Der heilige Verein oder die wahre Vaterlandsliebe* (Berlin, 1813), pp. 30-32. Ez a kis könyvecske — amennyire látom — sehol sem szerepel a bibliográfiákban. Egy példánya megtalálható a Londoni *Jews' College Library* Montefiore-gyűjteményében.



kecsegtetett, hogy bizonyos idő múltán ez meg fog történni, vagy legalább az országban született zsidók állampolgárságát elismerik. A különbözőképpen megfogalmazott törvényi rendelkezésekből kiviláglott az a felfogás, hogy minden állam kész bekebelezni azokat a zsidókat, akik a reform vagy a forradalom idején történetesen a határain belül éltek.

Minden állam számolt a zsidók esetleges bevándorlási vágyával más országokból, s helyenként, például, a porosz rendeletben, intézkedtek is a különböző országokban élő zsidók üzleti tranzakcióiról és házasságkötéséről. Az idegen zsidók üzleti látogatását, természetesen, eltűrték, beszivárgásukat azonban gyanakvással szemlélték. Bizonyos államok szigorú rendelkezéseket hoztak ez ellen a lehetőség ellen.<sup>36</sup> Hallgatólagosan feltették, hogy minden állam be fogja olvasztani zsidó közösségét az őket körülvevő népességbe, s így meglazítja azokat a finom szálakat, amelyek a különböző zsidó közösségeket összekötik egymással.

Az állam, azzal, hogy a zsidóknak megadta a polgárjogot, nem oldott meg közvetlenül minden problémát velük kapcsolatosan. Ez hosszabb időt igényelt, ha a zsidóknak adott kedvezmény az állam és az egyház elválasztásának elvéből következett. Ezen elv alapján az állam egyszerűen figyelmen kívül hagyhatta állampolgárainak vallását, s rábízhatta magukra a zsidókra, hogy eldöntsék, fenntartják-e vallási intézményeiket, vagy nem. Franciaországban a forradalom kitörése után ilyen helyzet alakult ki, s az állam, miközben megadta — elvben legalábbis — az állampolgári jogot, a vallási ügyek iránt megszűnt érdeklődni, jöllehet a szabad vallásgyakorlatot szavatolta. A terror idején betiltottak minden vallást, és azokat, akik vallásukat gyakorolták — beleértve a zsidókat is —, zaklatták, sőt, üldözték.<sup>37</sup> Ez a helyzet megváltozott, amikor a terror véget ért: ismét az állam és az egyház együttműködése volt napirenden. Kizárólag a zsidó hitközségektől függött, hogy fenntartják-e zsinagógaikat és a rabbinátusokat, s az egyének tetszésük szerint csatlakozhattak a hitközséghez, és vehették igénybe ezeket az intézményeket. Például, a zsidó beérhetett az állam által megkövetelt polgári házassággal. Ha ezen felül vallási szentesítésre

---

<sup>36</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, p. 457 (18-19. ); pp. 458-459 (31, 32, 34, 36. ). Mecklenburg-Schwerinről, Bajorországról és Dániáról lásd Buchholz, *Actenstücke*, pp. 95-96 (3. ); p. 132 (2. ); p. 152 (19. ); Mayer, *Sammlung*, pp. 17-18 (*Verordnung gegen das Eindringen fremder Juden in das Königreich*). E rendelet az idegen zsidóknak a királyságba való bevándorlása ellen 1814-ből származik, de korábbi, hasonló tartalmú ügyekre utal.

<sup>37</sup> Leopold Löwenstein, "Die Juden im Elsass vor und während der Schreckensherrschaft", *Blätter für jüdische Geschichte und Literatur*, 1 (1900), pp. 17-18, 33-34, 49-50, 65-69; 2 (1901), pp. 1-3. Moise & Ernest Ginsburger, "Contributions a l'histoire des juifs d'Alsace pendant la terreur", *Revue des Études Juives*, 47 (1903), pp. 283-299.

vágyott, a rabbitól elnyerhette. A rabbi ugyanakkor csak abban az esetben végezhetette el a vallási szertartást, ha megbizonyosodott arról, hogy megtörtént a kötelező polgári házasságkötés.<sup>38</sup> Az állam elismerte a vallási intézmények létezését, de ezek fenntartásához — legalábbis ami a zsidó intézményeket illeti — nem járult hozzá semmivel. A hitközségek az új körülmények között csak önkéntes alapon maradhattak fenn, amire addig még nem volt példa, mert az európai zsidók ahhoz voltak szokva, hogy kötelező résztvenniük a hitközségi ügyekben és azok finanszírozásában. Nem csoda, hogy az intézmények nehézségekkel küzdöttek.<sup>39</sup>

Ez a helyzet azonban nem maradt tartós. Napoléon, felismerve, hogy a vallás változatlanul szerepet játszik a franciák életében, *modus vivendi*-re törekedett az egyházzal. 1801-ben aláírták a konkordátumot, amely szabályozta a katolikus egyház és Napoléon kormányának kapcsolatait. E megegyezés alapján az állam fontos befolyásra tett szert az egyház ügyeiben, mert jogában állt püspököket kinevezni, az egyháznak ellenben csak ahhoz volt joga, hogy az állami kinevezést jóváhagyja. Napoléon hasonló megállapodásokat próbált kötni más keresztény egyházakkal is.<sup>40</sup> A zsidók Franciaországban, természetesen, elenyésző kisebbségben voltak, ügyeik azonban foglalkoztatták a francia hatóságokat — beleértve a császárt is —, mint ahogyan a Szanhedrin összehívásával kapcsolatban már láttuk. Ezeknek a tanácskozásoknak a legfőbb eredménye a franciaországi zsidók státusára nézve a *Consistoire* létrehozása volt, amely szervezethez minden zsidónak csatlakoznia kellett.

A konzisztórium létrehozásáról formálisan azoknak a zsidó előkelőségeknek a gyülekezete döntött, akik 1806-ban, a Szanhedrint megelőzően ültek össze tanácskozni. A szervezetet ezért tekinthetnénk a zsidók által önként létrehozott intézménynek.<sup>41</sup> Valójában azonban a császár hivatalnokai dolgozták ki a szervezet megalapításának részleteit, s alkotmányát később, 1808-ban egy császári rendelet szentesítette. A konzisztórium csak azért gyakorolhatta hatalmát, mert arra az államra támaszkodott, amelytől törvényes felhatalmazását nyerte.

---

<sup>38</sup> Halphen, *Recueil des lois*, p. 15.

<sup>39</sup> (Nathan) Netter, *Die Schuldennot der Metzger Gemeinde* (Metz, 1913), pp. 48-56; Nathan Netter, *Vingt siècles d'histoire d'une communauté juive, Metz et son grand passé* (Paris: Libschutz, 1938), pp. 207-211, 229-233.

<sup>40</sup> *The Cambridge Modern History*, IX (1907), pp. 203-204.

<sup>41</sup> Diogene Tama, *Collection des actes de l'Assemblée des Israélites de France et du Royaume d'Italie* (Paris, 1807), pp. 274-303. A konzisztórium alkotmányának bevezetője a munkát a Gyűlés határozataként mutatja be. Halpern, *Recueil des lois*, p. 38.



A törvény szerint azok a zsidók, akik egyazon megyében (*département*) vagy akár — ha számuk inkább ezt indokolta — különböző megyékben éltek, kötelesek voltak egyesülni, hogy létrehozzanak egy konzisztóriumot, amely a zsinagógához kapcsolódott. A konzisztóriumnak voltak laikus tagjai és választott rabbijai, s együttesen feleltek a közösség irányításáért és jólétéért. Minden konzisztórium kapcsolatban állt a központi, párizsi székhelyű konzisztóriummal, amely ismét csak zsidó notabilitásokból és a főabbiból állt. A központi konzisztórium feladata a helyi szervezetek munkájának felügyelete és ellenőrzése volt.<sup>42</sup>

Van bizonyos hasonlóság a konzisztóriumok és azon országos szervezetek között, amelyek a forradalom előtti időkben a zsidó közösségeket némely országokban<sup>43</sup> — bár nem Franciaországban — összkapcsolták. Azokban az időkben azonban a szervezet a zsidó élet minden oldalát átfogta — a vallást, a jogszolgáltatást, sőt, még a gazdaságot is. Most, hogy a francia zsidókra ugyanaz a törvény vonatkozott, mint az állam összes többi polgárára, külön szervezetük mint a zsidó vallás követőit kapcsolta össze őket, és nem mint állampolgárokat. Az állam azért, hogy létrehozta ezt a szervezetet, a zsidó vallást éppen úgy elismerte, mint a többi, amelyeknek szervezeteivel formális kapcsolatokat tartott fenn. Mindamellett, voltak bizonyos hátrányos megkülönböztetések is. Míg a keresztény egyházi tisztviselők és méltóságok az államtól kapták fizetésüket, a rabbikat a hitközségek pénztárából kellett díjazni. A konzisztóriumnak pedig, jöllehet ugyanaz volt a helyzete, mint a többi vallási szervezeté, foglalkoznia kellett tagjainak polgári magatartásával is. Egyik fő feladata éppen az volt, hogy a zsidókat lakóhelyükön ellenőrizze, s gondoskodjék arról, hogy ne üzzenek nem engedélyezett foglalkozásokat, és a tagok eleget tegyenek katonai kötelezettségeiknek.<sup>44</sup> Ez a helyzet az uralkodó felfogást tükrözte: hogy a zsidók még mindig próbaidejüket töltik, s ha szükséges, akár kényszerrel is meg kell tanítani őket arra, hogy mit jelent az állam polgárának és a társadalom tagjának lenni.

Hasonló szellem diktálta az alkotmányát a weszfáliai konzisztóriumnak is, amelyet 1808-ban hoztak létre, Jérôme Napoléon uralkodása alatt. Az alkotmánynak bevallottan kettős célja volt: a zsidók szabad vallásgyakorlatának megteremtése, s erkölcsi és polgári magatartásuk ellenőrzése.<sup>45</sup> Még nagyobb felelősség hárult a badeni zsidó hitközségek végrehajtó szervére, az *Oberrat*-ra. Nemcsak ellenőriznie kellett a zsidók erkölcsseit, hanem irányítania kellett a zsidó

---

<sup>42</sup> I. m., pp. 38-42.

<sup>43</sup> Lásd II. fejezet.

<sup>44</sup> Halphen, *Recueil des lois*, pp. 41 (23.), pp. 39-40 (12.).

<sup>45</sup> *Sulamith*, 2, no. 1 (1808), pp. 3-9.

fiatalság foglalkozási megoszlását is,<sup>46</sup> mivel ebben a zsidók átnevelésének eszközét látták. Minden országban, ahol a zsidók integrációjának eszméjét, azzal a feltétellel, hogy a zsidók megfelelnek majd az állam és a társadalom követelményének, elfogadták, ez volt az új törvények törekvése. Ha némely államban még megtagadtak bizonyos jogokat a zsidóktól, ezt abban a reményben tették, hogy a zsidóknak az alkalmazkodásban megmutatkozó haladása végül majd megszünteti az effajta korlátozások szükségességét. Ebben a magatartásban hallgatólagosan benne volt az is, hogy a zsidó vallást mint a bevett felekezetek egyikét elfogadják. Igaz, ez nem ugyanaz volt, mintha az ország bevett vallásával vagy vallásaival azonos státust adták volna meg a szervezett zsidó vallásnak. A zsidók helyzete attól függött, hogy az adott állam milyen mértékben volt elkötelezve a keresztény egyháznak. Például, Bécsben a kormány — bár a zsidók integrációjának lehetőségét megvitatta — nem engedte meg nekik, hogy hitközségeket alapítsanak,<sup>47</sup> nyilvánvalóan azért, mert egy ilyen engedélyt könnyen lehetett volna úgy értelmezni, hogy csökkenti a katolikus egyház kiváltságos helyzetét. Csehországban az 1797. évi szabályozás lehetővé tette a zsidó vallás szabad gyakorlását, de nem engedélyezte szabályos hitközségek létrehozását, úgyhogy egy rabbit csak akkor lehetett kinevezni, ha a zsidók önkéntesen adakoztak erre a célra.<sup>48</sup> Morvaországban más volt a helyzet. Itt a zsidóknak évszázadok óta megvolt az egész országra kiterjedő szervezetük, amelynek élén a főrabbi állt, és ezt a szervezetet fenntartották az emancipáció után is.<sup>49</sup>

Hogy a zsidó vallás státusa pontosan milyen lesz azután, hogy a zsidók megkapták az állampolgári jogot, sehol sem volt világosan kifejtve. Az 1812. évi porosz rendelet, jóllehet a megadandó polgári jogok tekintetében messzeható és részletező, nem határozza meg egyértelműen a zsidó vallás jogi státusát és szervezetét. A rendelet utolsó bekezdése kilátásba helyezi, hogy az ügyre később visszatérnek.<sup>50</sup> Addig az 1788. évből fennmaradt korábbi meghatározás maradt érvényben. Eszerint az állam csak a három keresztény vallást — a reformátust, a lutheránust (evangélikus) és a római katolikust — fogadja be. [Ezek számítanak "bevett vallás (*religio recepta*)"-nak.] A többi — köztük a zsidó vallás is — a "nyilvánosan megtúrt (tolerált) [*religio tolerata*]" kategóriába került. Nem világos, hogyan lehetett ezt a meghatározást a gyakorlatban

---

<sup>46</sup> Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, pp. 30-32.

<sup>47</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. 494-495.

<sup>48</sup> Adler, "Das Judenpatent von 1797", pp. 199-200.

<sup>49</sup> Alfred Willmann, "Die mährischen Landesrabbiner", in: Hugo Gold (Hrsg.), *Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart* (Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1929), pp. 45-49.

<sup>50</sup> Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, p. 459.



alkalmazni. A következő években jogi kételyek merültek fel azzal kapcsolatban, hogy minden zsidó tagja kell-e legyen a zsidó hitközségek szervezeteinek, és hogy a zsidó hitközség hozhat-e döntést az istentisztelet hagyományos formáitól való eltérések tárgyában.<sup>51</sup>

A honosítás (*naturalization*) nem adta meg a zsidóknak is automatikusan mindazokat a jogokat, amelyekkel a szerencsésebb állampolgárok rendelkeztek. Némely helyeken korlátozták még polgári jogaikat is; más helyeken vallásuk nem kapta meg a többi vallást megillető jogi státust. Mindamellett, a zsidók és a judaizmus története jelentős fordulatot vett az 1780 és 1814 közötti időszakban, mert ezekben az évtizedekben billent ki egyensúlyából a régi jogi építmény, amelyen a zsidó státus alapult, mintegy előkészületeképpen annak, hogy felváltsa a felvilágosultak által elképzelt teljes egyenlőség. A terep tehát készen állt a harchoz a teljes egyenlőségért.

---

<sup>51</sup> Leopold Auerbach, *Das Judentum und seine Bekenner in Preussen und in den anderen deutschen Bundesstaaten* (Berlin, 1890), pp. 281-283, 288-301.

## Hiábavaló menekülés a zsidó foglalkozásoktól

A zsidó integráció szószólói makacsul azt állították, hogy az integráció befolyással lesz majd arra, hogy a zsidók milyen foglalkozásokat fognak űzni. A zsidók, ha szabadon választhatják meg foglalkozásukat, élni fognak ezzel a szabadsággal, s a kereskedelemmel és egyéb, pénz-befektetéssel kapcsolatos foglalkozások — kivált az uzsora — iránti ősrégi hajlamuk meg fog változni.<sup>1</sup> A zsidó foglalkozások megváltozására számítottak azok a törvényhozók is, akik nyíltan vagy kevésbé nyíltan megadták a zsidóknak az állampolgárságot. A remélt változást, igaz, maguk a törvények nem minden esetben írták elő vagy kívánták meg. A forradalmi törvénykezés, mint a francia Nemzetgyűlés rendeletei példázzák, minden feltétel nélkül adta meg a zsidóknak a polgárjogot. A rendeletek szövege még csak nem is célzott arra, hogy változást remélnek e téren. Mindamellet, a döntést megelőző tanácskozásokon a zsidók "normális" polgárrá minősítését alaposan megvitatták az általuk űzött foglalkozások szempontjából is. Hallgatólagos egyetértés volt abban, hogy a politikai lépést csak az igazolhatná, ha a remélt gazdasági átrendeződéshez elvezetne.<sup>2</sup> Ahol a zsidók reformok révén jutottak állampolgársághoz, ezt a feltételt beépítették a törvénybe. Az 1781. évi osztrák türelmi rendeletről kezdve egészen az 1813. évi bajor rendeletig minden törvény tartalmazott valamilyen záradékot, amely jelezte, hogy a cél a zsidók eltérítése hagyományos foglalkozásaiktól a földművelés és a kézművesség felé.<sup>3</sup> Kevésbé nyíltan, de azért jelezték azt a reményt is, hogy az új körülmények között a zsidók nem fognak továbbra is gettóikban és a zsidónegyedekben összezsúfolódni, s csoportjukat nem az elkülönületről lehet majd felismerni.<sup>4</sup> Korábban az *Ancien régime*

<sup>1</sup> Lásd fent, különösen V. fejezet.

<sup>2</sup> Halphen, *Recueil des lois*, pp. 185, 211. Hollandiában is változatosabb foglalkozási megoszlást és magasabb erkölcsi szintet vártak el a zsidóktól. Lásd *Actenstücke zur Geschichte der Erhebung der Juden zu Bürgern in der Republik Batavien* (Neustrelitz, 1797), pp. 12-13, 25-26, 56-63; Bolle, *Die opheffing von de autonomie der kehilloth*, pp. 128-129, 202.

<sup>3</sup> A forrásokat lásd fent, X. fejezet.

<sup>4</sup> A türelmi rendelet megengedte a zsidóknak, hogy Bécs bármely részén letelepedjenek; Pribram, *Urkunden und Akten*, I, p. 498 (18. ). Prágában az engedélyt a kereskedőkre korlátozták. Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente in den Sudetenländern", *Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik*, 5, p. 270. A többi rendelet hallgatólagosan megengedi, hogy a zsidók bárhol lakjanak a városban, ahová beengedik őket. Bajorországban München, a



törvényei kötelezték a zsidókat arra, hogy bezárkózzanak a külön zsidónegyedekbe, de logikusnak látszott, hogy ha felszabadítják őket ez alól a kényszerűség alól, önként eloszlanak majd a szomszédaik között.

A továbbiakban azt kell megvizsgáljunk, hogy milyen mértékben váltak valóra ezek a remények az elkövetkező időszakban. Minthogy az itt vizsgált korszak 1814-ben zárult le, s a törvények egy része — különösen Poroszországban és Bajorországban — nem sokkal ez előtt az időpont előtt lépett életbe, a tekintetbe vehető időszak határok közé szorul. De a később megerősödő tendenciákat már ekkor is fel lehet fedezni azoknak az országoknak a történetében, amelyekben a foglalkozás megválasztásának — kisebb vagy nagyobb mértékű — szabadsága teremtett laboratóriumot a későbbi fejlődés irányainak jelzésére.

Először azt vizsgáljuk meg közelebbről, hogy mi történt azokban a tartományokban vagy országokban, ahol a törvény hosszabb időn át lehetővé tette a zsidók szabad mozgását és foglalkozásuk teljesen szabad megválasztását. Ezek az országok: Franciaország 1791 és 1806 között; Hollandia 1796 és 1813 között; a Rajna menti városok nagyjából ugyanabban az időszakban, mint Hollandia; Frankfurt 1808 és 1813 között; s végül, Hamburg és környéke az 1810 és 1813 közötti néhány évben. Nem mindig állnak rendelkezésünkre a megfelelő adatok ezeken a helyeken. A legismertebb és leggondosabban kutatott eset Franciaország, különösen pedig Elzász.

Kenyérkeresetük módja miatt sehol sem bírálták és támadták többit a zsidókat, mint Elzászban. Foglalkozásuk tekintetében a zsidó népesség három kategóriába volt sorolható. Volt egy vékony tőkés vállalkozó réteg, amely a hadseregnek szállított, s lebonyolított egyéb üzleti tranzakciókat is, például, nagyban importált élelmiszert és egyéb árucikkeket. Azután ott volt a módos középosztály, amely tőkéjét a parasztsággal való üzletelésre használta fel: hitelezett, megelőlegezte a gabona árát, ingatlant vásárolt — és adott tovább, haszonnal —, és vállalkozott bármi más üzletre, amit a véletlen az útjába sodort. A harmadik csoport házalókból és vándor kiskereskedőkből állt, az utóbbiak a vidéket járták árucikkeikkel, és olcsón felvásárolták a mezőgazdaság melléktermékeit: tollat, állati bőrt, rongyot, s bármi mást, amit meg tudtak venni. A bírálatok leginkább a két alsó osztályt vették célba. A középosztály pénzügyleit "uzsorá"-nak minősítették, s a zsidókat tették felelőssé a parasztság nyomoráért.<sup>5</sup> A házalást is elítélendőnek tartották, mert a

---

főváros kivételnek számított. Itt speciális engedély kellett a zsidóknak ahhoz, hogy házat vásároljanak letelepedésre. Buchholz, *Actenstücke*, p. 135.

<sup>5</sup>Zosa Szajkowski, *The Economic Status of the Jews in Alsace, Metz, and Lorraine (1648-1879)* (New York: Éditions Historiques Franco-Juives, 1954), pp. 50-67, 73-76, 91-99.

parasztokat, úgymond, arra készítette, hogy többet költsenek üres cifraságokra, mint amennyit megengedhetnének maguknak.<sup>6</sup>

Még történelmi távlatból is nehéz pontosan megállapítani, hogy milyen gazdasági jelentősége volt a zsidóknak a forradalom előtti Elzászban. Bizonyára élénkítették a térség gazdasági életét, s ezáltal hasznosak voltak némelyeknek, ugyanakkor másoknak esetleg sértették az érkeiket.<sup>7</sup> Az viszont nem kétséges, hogy a zsidó foglalkozások — éppen úgy, mint a zsidók lakónegyede a gettóban — túlszűfoltak voltak: túlságosan sok személy próbált megélhetésre szert tenni ugyanabból a forrásból. Ily módon azok között, akik effajta ügyletekkel foglalkoztak — márpedig az ilyenek nem kizárólag zsidók voltak — igen kiéleződött a verseny. A panaszokra, hogy üzleti tevékenységük túlságosan egyoldalú, a zsidó válasz, természetesen, az volt, hogy a kereső foglalkozások minden egyéb ága el van zárva előttük.<sup>8</sup> Ésszerű volt az a feltevés, hogy a korlátozások megszüntetésének eredményeképpen megszűnik ez az ökológiai és gazdasági anomália is.

A mintegy tizenöt éven át, 1791-től 1806-ig tartó korlátlan szabadság létrehozott bizonyos változásokat a remélt irányban. Néhány zsidó elhagyta korábbi lakóhelyét, s olyan helyen telepedett le, ahol ez korábban tilos volt. A metzi zsidók, akik a környező falvak lakóival üzemeltek, most letelepedtek a vevők között; számukra ez korábban nem volt megengedett.<sup>9</sup> Az ilyen mozgás megfelelt a szétszóródás remélt és kívánt irányának. A többi változás viszont nagyrészt a várttal ellentétes

---

<sup>6</sup>Elzász lakóinak kritikáját a zsidók viselkedését illetően jól összefoglalja az a memorandum, amelyet a strassburgi polgárok terjesztettek 1790-ben a Nemzetgyűlés elé, hogy kifejezzék tiltakozásukat a zsidók esetleges beengedése ellen városukba. Azzal vádolják a zsidókat, hogy "lesik, sőt, álnok csábítással felkeltik" különösen a fiatalok és a cselédek igényeit, portékáikat kínálgatva nekik. *Très-humble et très respectueuse Adresse que présente à l'Assemblée Nationale la Commune toute entière de la Ville de Strassbourg*, p. 11. Ennek hátteréről lásd Paul Hildenfinger, "L'Adresse de la commune de Strasbourg a l'Assemblée Nationale contre les juifs", *Revue des Études Juives*, 58 (1909), pp. 112-120.

<sup>7</sup>Ez erősen vitatott kérdés; lásd Szajkowski, *The Economic Status of the Jews*, pp. 50-54.

<sup>8</sup>Ez visszatérő motivuma a zsidók és védelmezőik mentségeinek. Lásd "Mémoire sur l'état des juifs en Alsace", Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, pp. 174-175; Henry Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* (Metz, 1789), pp. 84-85.

<sup>9</sup>Solomon V. Posener, "The Immediate Economic and Social Effects of the Emancipation of the Jews in France", *Jewish Social Studies*, 1 (1939), pp. 281-293.



irányban haladt. Több zsidó költözött be vidékről a városokba, mint fordítva. Strassburg féltékenyen őrizte azt a kiváltságát, hogy nem kellett zsidókat befogadnia, s a forradalomig csak a gazdag Cerf [Cvi] Berr családnak sikerült itt letelepedési engedélyt szereznie. Nem egészen egy nemzedék alatt egy egész hitközség jött létre a városban. 1807-ben a zsidó hitközség már 1476 személyből állt, élükön David Sinzheim rabbival, aki később mint a párizsi Szanhedrin elnöke tevékenykedett.<sup>10</sup> Más városokban, ahol a forradalom előtt szintén nem laktak zsidók, ugyancsak népes zsidó hitközségek alakultak ki.<sup>11</sup> Maga Párizs, amely városnak azelőtt csak egy-két engedély nélküli zsidó lakója volt, szefárd és askenázi zsidó központtá vált, közel 3000 lélekkel.<sup>12</sup> A költözködés és letelepedés szabadságát a zsidók valóban kihasználták, de az eredmény nem szétszóródásuk lett, hanem éppen a nagyobb koncentráció. A mobilitás kollektív volt, mert ha egy zsidó elindult, a többiek is menni akartak.

A lakóhelyváltozás — néhány esetben legalábbis — együtt járt a foglalkozás-változtatással. Bizonyos helyeken néhány zsidó földművelésbe fogott, mások iparosná váltak.<sup>13</sup> Isaac Cerf Berr már 1806-ban nem minden büszkeség nélkül mondhatta, hogy "az óriási akadályok ellenére, amelyekbe beleütköztünk, már vannak köztünk szabók, ácsok, üstfoltozók, aranyművesek, de más iparosok és művészek is." Cerf Berr a foglalkozási térkép kiterjedését egy másik irányban is tanúsítja: "Vannak már közöttünk olyanok, akik elvégezték a felsőbb iskolát (*lycée*), és méltónak találtattak arra, hogy matematikai vagy fizikai tanszéket töltsenek be." A zsidók három új területen hajtottak végre, ha nem is látványosan, áttörést, kezdeti térfoglalást mindenképpen: a mezőgazdaságban, a kézműiparban és az értelmiségi foglalkozásokban. Azok a nehézségek, amelyeket Cerf Berr említ, társadalmi természetűek voltak. "Amikor egyik gyermekünk felvételét kéri egy iparosmesternél, gyároznál, művésznél, munkásnál stb., elutasítják, mert zsidó."<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Alfred Glaser, *Geschichte der Juden in Strassburg* (Strassburg, 1891), pp. 31-44; Erwin Schnurmann, *La statistique de la population juive de Strassbourg* (Strassbourg, 1933), p. 3.

<sup>11</sup> Posener, "The Immediate Economic and Social Effects", pp. 281-293.

<sup>12</sup> S. Posener, "Les juifs sous le premier Empire", *Revue des Études Juives*, 93 (1932), p. 202; Léon Kahn, *Les juifs à Paris depuis le VI<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1889), pp. 99-105.

<sup>13</sup> Posener, "The Immediate Economic and Social Effects", pp. 99-105.

<sup>14</sup> Berr-Isaac Berr, *Lettre du sieur Berr-Isaac-Berr, Manufacturier, membre du conseil municipal de Nancy, à M. Grégoire, sénateur, à Paris* (Nancy, 1806), p. 15.

A zsidók még mindig úgy érezték, hogy hátrányos megkülönböztetésben van részük, de a körülmények a javukra változtak. A forradalom nem szorítkozott a politika területére, erőteljesen hatott a gazdaságra is. Az egyik legfontosabb következménye az egyházi vagyon és az emigránsok birtokainak elkobzása volt. Ezt az úgynevezett nemzeti vagyont piacra dobták, s valószínűleg ez tette lehetővé néhány zsidó számára, hogy földművelésbe kezdjen egy olyan tartományban, mint Elzász, ahol egyébként roppant nehéz volt földhöz jutni. A zsidó közösség szerkezetében azonban csak kisebb változások mentek végbe. A zsidók felhasználták a kínálókozó lehetőségeket — de inkább csak arra, hogy hagyományos foglalkozásaikat változatosabbá tegyék, esetleg kibővítsék, semmint hogy új foglalkozásokba kezdjenek. A zsidók a nemzeti földalapról is vásároltak — hogy milyen mértékben, az vitatott és valószínűleg eldönthetetlen kérdés —, de rendszerint nem azért, hogy megműveljék a földet, sőt, nem is mint tőke-befektetést. Hasznot általában az hozott nekik, hogy az egész megszerzett földet vagy meghatározott részeit újra eladták.<sup>15</sup> A kézművesek száma, természetesen, igen alacsony volt — kivéve talán Párizst, ahol 1804-ben 840 zsidó közül 230 volt iparos. Az állam által alkalmazott hivatalnokok és értelmiségiek száma úgyszintén csekély volt.<sup>16</sup>

Az igazán lényeges nem is a foglalkozási szerkezet változása volt, hanem az, ami ebből a zsidó magatartás megítélésére nézve következett. Már a kevés számú zsidó paraszt és kézműves is cáfolta azt a zsidóellenes vádat, hogy a zsidók kerülnek a fizikai munkával járó foglalkozásokat, mivel születésüktől fogva hajlamosak a nyereszkesedésre. Hogy csak kevesen voltak, akik az újonnan megnyílt foglalkozásokat üzték, magyarázni lehetett oly módon, hogy rámutattak: milyen kevés idő telt el a lehetőség megteremtése óta, s a zsidók még mindig milyen nehézségekkel találják szemben magukat. Ilyen szellemben érvelt Berr-Isaac Berr 1806-ban, amikor összegezte az eredményeit annak a másfél évtizedes mobilitásnak, amelyet a törvény nyújtott az elzászi zsidók számára.<sup>17</sup>

Hasonló mintát követett más zsidó hitközségek gyakorlata is, ha lehetőséget adtak nekik, hogy tagjaik szabadon költözködjének és kedvük szerint változtassanak foglalkozást. Ahol a zsidók külön negyedekbe voltak bekényszerítve, mint Frankfurtban vagy Prágában, ott azok, akik tehettek, most elköltöztek más városrészekbe, ami a már megfigyelt

---

<sup>15</sup> Zosa Szajkowski, "Jewish Participation in the Sale of National Property during the French Revolution", *Jewish Social Studies*, 14 (1952), pp. 291-316.

<sup>16</sup> Posener, "The Immediate Economic and Social Effects", pp. 293-307; Léon Kahn, *Les professions manuelles et les institutions de patronage* (Paris, 1885), pp. 11-15, 65-74.

<sup>17</sup> A levélre a 14. jegy.-ben hivatkoztunk.



társadalmi következményekkel járt.<sup>18</sup> Számosan végleg elköltöztek az adott helységből is. A legtöbben az üzleti élet központjaiba mentek, többek között olyan helységekbe, ahol korábban zsidók egyáltalán nem telepedhettek le. Kölnből a tizenötödik században (1424) kiűzték a zsidókat. Csak 1794-ben, a francia megszállást követően települhettek vissza. 1807-ben már 38 család, összesen 138 lélek élt a városban.<sup>19</sup> A tizennyolcadik század végéig Stuttgart is el volt zárva a zsidók elől, ekkor beengedtek ugyan néhány udvari zsidót, de a tilalmat csak 1806-ban oldották fel. Két év alatt 14 család, 109 személy telepedett le a városban.<sup>20</sup>

Két fontos kereskedelmi város, Lübeck és Bréma, ahonnan a zsidók ugyancsak ki voltak tiltva — bár a környező városokból rövid időre idelátogatva kereskedhettek —, most szintén megnyílt előttük. A francia megszállás rövid időszakában (1810 és 1814 között) viszonylag jelentős hitközség alakult ki Lübeckben, Brémában pedig mintegy 20 család telepedett le — réműletére a helyi polgároknak, akik azonban a franciák távozásáig kénytelenek voltak magukba fojtani ellenérzéseiket.<sup>21</sup>

A korlátlan mobilitás hatására a szóban forgó német városokban is a franciaországihoz hasonló változások kezdődtek. Ugyanez áll a foglalkozás megválasztásának szabadsága tekintetében is. Tudunk olyan zsidókról, akik Németországban földtulajdont szereztek azokban a helységekben, amelyek ezt megengedték nekik. A megszállás alatt a franciák által felosztott szerzetesrendek tulajdonának jelentős részét — Halberstadt, Magdeburg és Braunschweig környékén — Israel

---

<sup>18</sup> (D. Ring), *Vierzig Jahre von Frankfurt am Main, oder Frankfurt im Jahr 1792, im Jahr 1832 und im Jahr 1872* (Frankfurt a. M., 1834), p. 62. Ring leírja azokat a helyeket a zsidó utcán kívül, ahová zsidók egyáltalán nem, vagy csak meghatározott órákban léphettek be. Ezeket a korlátozásokat végül nagy viták után a francia uralom idején oldották fel, 1811-ben. Lásd Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt am Main*, pp. 395-417. Prágáról lásd Singer, "Zur Geschichte der Toleranzpatente", pp. 270-271. Ugyanez az irányzat érvényesült Hamburgban a francia uralom alatti egyenlőség rövid időszakában: Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg, 1800-1850* (Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1967), p. 17. A társadalmi és vallási következményekről lásd fent, IX. fejezet.

<sup>19</sup> Ernst Weyden, *Geschichte der Juden in Köln am Rhein* (Köln, 1867), pp. 273-277.

<sup>20</sup> Maria Zelzer (Hrsg.), *Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden. Ein Gedenkbuch* (Stuttgart: Klett, 1964), pp. 23, 508.

<sup>21</sup> Annak, hogy a zsidókérdés a bécsi kongresszus napirendjére került, az egyik fő oka az volt, hogy Brémában és Lübeckben visszavonták a zsidók jogait; lásd Baron, *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress*, pp. 39-45, 47-49, 86-100.

Jacobson vásárolta fel. A birtokokat nagyobb részt jó haszonnal ismét eladta, néhányat bérbe adott, de többet megtartott személyes használatra. Jacobsonnak voltak birtokai Mecklenburgban is, ahová egyébként is komoly gazdasági érdeklőségei kötötték.<sup>22</sup> Olyan emberek esetében, mint Jacobson, a birtokvásárlást kétségkívül társadalmi aspirációk ösztönözték. Egész Európában gyakori volt a polgári származású üzletemberek körében földvásárlás útján bekerülni az arisztokráciába. Most, hogy a jogi korlátok megszűntek, a zsidók egy részét is vonzotta ez a távlat. El is indultak ebben az irányban, de kissé habozva. Hogy miért, arra nyomban rátérünk.

Tisztán elméletileg a terep elő volt készítve ahhoz, hogy a zsidók, amikor megkapják az állampolgárságot, paraszttá váljanak. De a tudósítások szerint csak csekély volt azoknak a zsidóknak, a száma, akik éltek ezekkel a gazdasági lehetőségekkel.<sup>23</sup> Zsidó kézművesek megjelentek itt-ott a polgári felszabadulást követő években. Siedmund Geisenheimer, a frankfurti új zsidó iskola, a *Philanthropin* (s egyben — mint emlékszünk rá — a zsidó szabadkőműves páholy) alapítója, 1808-ban megpróbálta meggyőzni a Rajna menti Bingenben élő apját, hogy kisebbik fiát adja iparosnak. Mint egy levélben kifejtette: sikerült jelentékeny összeget gyűjtenie arra a célra, hogy zsidó ifjakat helyezzenek el keresztény kézműves mestereknél, és már hat fiúról gondoskodnak ezen a módon. Hogy elképzelését alátámassza, megírja azt is, hogy Frankfurtban még gazdag zsidó gyerekeket is elküldenek kézműves mesterséget tanulni. Szégyen, hogy a rajnai tartományokban, ahol a zsidóknak már tizenkét éve megvolt erre a lehetőségük, még egyetlen zsidó sem élt vele.<sup>24</sup> Tény, hogy igen kevés volt a zsidó iparos vagy leendő iparos. A változás, ha volt egyáltalán, marginális maradt, a lényeget nem érintette.

Nem nehéz megtalálni a valódi okait annak, hogy a jogi lehetőségek ellenére is miért volt olyan nagy a tehetetlenség. A törvényes engedély elvben korlátlan új gazdasági lehetőségeket teremthet, de elengedhetetlen, hogy ezek az új lehetőségek vonzóak legyenek mind

---

<sup>22</sup> Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, II, pp. 137-139, 144-145.

<sup>23</sup> Csehországból közvetlen bizonyítékunk van arra nézve, hogy a zsidók nem vonzódtak a földműveléshez: Joseph Johann Schiffner, *Gallerie der interessantesten und merkwürdigsten Personen Böhmens* (Prag, 1804), p. 344. A politikai és egyéb motivációk továbbéléséről lásd 24. és 25. jegyz.

<sup>24</sup> Hermann Bärwald, "Zur Geschichte der Schule: Das Philanthropin 1804-1813", *Einladungsschrift zu der am 15. März 1869 stattfindenden Prüfung der Real- und Volksschule der Israel. Gemeinde* (Frankfurt a. M., 1869), p. 16. Lásd még Krohn, *Die Juden in Hamburg*, p. 17.



gazdaságilag, mind társadalmilag, mert csak ebben az esetben tudnak bátorító ösztönzést adni arra, hogy élni akarjanak velük. A zsidó egyén számára azonban nem jelentettek különösebb vonzóerőt. Ellenkezőleg. A zsidó vágya, hogy az új lehetőségekkel éljen, nagy valószínűséggel zátonyra futott azok miatt a nehézségek miatt, amelyekkel társadalmilag szembetalálta magát. Az elzászi keresztény mesterek vonakodása attól, hogy zsidó inasokat vegyenek fel, csak egyetlen példa. Mindenütt ez volt a szokványos reakció az iparosok körében. A zsidók kézművessé válásának elősegítése érdekében alapított zsidó társaságok — ezekről később lesz szó — túlzottan nagy összegeket kellett fizessenek a nem zsidó mestereknek, hogy azok egyáltalán hajlandók legyenek zsidó inasokat felvenni.<sup>25</sup> Hiányzott az indítéka a paraszti foglalkozáshoz való spontán visszatérésnek is. A leendő parasztnak rendelkeznie kellett a földvásárláshoz szükséges eszközökkel. Miért fektetett volna be egy olyan foglalkozásba, melyet nagyobbrészt azok űztek, akik beleszülettek? Ráadásul a föld megszerzése csak a kezdet volt. A paraszt egy szorosan összefonódott közösség tagja kellett hogy legyen, ebbe a közösségbe a parasztok hagyományosan beletartoztak, az újonnan jöttek viszont nem volt könnyű beilleszkednie. Egy zsidó számára ez a nehézség bizonyára legyőzhetetlennek látszott. A társadalmi elszigeteltségnek, persze, megvolt a gazdasági következménye, a paraszt ugyanis rászorult szomszédainak a segítségére.<sup>26</sup>

Hasonló volt a sorsa a gazdag zsidónak is, aki frissen szerzett birtokát meg akarta tartani és maga akarta vezetni. A közvélemény ellenezte, hogy zsidó olyan birtokhoz jusson, amely nemzedékeken át ugyanannak a régi családnak a tulajdonában volt, még ha ez a család pénzügyi nehézségei

---

<sup>25</sup> *Die Kinder Israels in den Wüsten* (Boston: Sorau, 1804), p. 65; *Sulamith*, 6, no. 2 (1824), 195; 7, no. 1 (1825), pp. 17, 132-133, 365, 373 (optimista beszámoló). A negyvenes években Ludwig Philippson jellemezte azokat a nehézségeket, amelyekkel a leendő zsidó kézműves szembe találta magát, lásd *Wie sich der Statistiker Staatsrath, etc. Dr. J. G. Hoffmann verrechnet!* (Leipzig, 1842), pp. 37-39.

<sup>26</sup> Egy névtelen szerző mutatott be példákat a nehézségekre: *Gespräch zwischen dem Schuhmacher Ehrlich und einem hausierenden Juden Israel in einer Dorfschenke ohnweit Breslau* (Berlin, 1799), pp. 9-11. (Ez a könyv nem szerepel a bibliográfiákban. A londoni *Jews' College Library*-ben van belőle egy példány.) A zsidó integráció ellenzőinek egyik-másika előre látta ezeket a nehézségeket. Lásd Hartmann, *Untersuchung, ob die bürgerliche Freiheit den Juden zu gestatten sei*, pp. 176-179, 183-186. Néhány évtized tapasztalata a zsidó apológétát is megtanította erre a leckére. Lásd Jost, *Offenes Sendschreiben an Herrn Geh. Ober-Regierungs-Rath K. Streckfuss zur Verständigung über einige Punkte in den Verhältnissen der Juden* (Berlin, 1833), p. 82.

miatt eladni kényszerült is a birtokát. A földbirtokos arisztokrácia még inkább elzárkózott, mint a többi csoport, és a zsidó, amint megtelepedett valahol, úgy érezte, hogy el van szigetelve a szomszédaitól, akik a társadalmi érintkezés egyetlen lehetősége lettek volna számára. Ezt mutatja Israel Jacobsonnak és fiának története, akik az általuk megvásárolt birtokon akartak élni, de szomszédaik tudomást sem vettek róluk.<sup>27</sup> Hihetünk annak a későbbi megfigyelőnek, aki az 1830-as években kijelentette, hogy ezek a birtokosok társadalmi elszigeteltségük miatt jóformán rákényszerültek az áttérésre.<sup>28</sup> Ha egy zsidó meg akarta tartani a zsidóságát — még ha a minimumra lecsökkentve is —, foglalkozásának megválasztásában hátrányos helyzetben volt. Anélkül, hogy ne veszélyeztette volna az eredeti vallási és ethnikai közössége iránti elkötelezettségét, egyáltalán nem tudott bejutni a nem zsidó körökbe.

A kortárs megfigyelőktől nem várhatjuk el, hogy egy társadalmi helyzet meghatározó tényezőit éppen úgy átlássák, mint a múltba visszatekintő történész. Mégis, akadtak néhányan, akik felismerték, hogy a zsidók önmagában kívánatos foglalkozási áttrendeződése az események természetes menetében nem fog automatikusan végbemenni: csak akkor következhet be, ha a zsidó ifjakat bizonyos intézkedésekkel a hagyományos lehetőségeken addig kívüleső foglalkozások felé irányítják. Berr-Isaac Berr ezen kevesek közé tartozott. Közvetlenül az állampolgári jog megadása után, 1791-ben, azt javasolta, hogy kíséreljenek meg szervezeten létrehozni olyan műhelyeket, amelyekben a zsidó gyermekek kiképezhetők iparossá. Úgy gondolta, hogy egy ilyen terv természetesen támogatói a gazdagok lehetnek, akik az állampolgárság elnyerésével megszabadultak külön adóiktól, s azt javasolta, hogy a gazdag zsidók önként ajánlják fel azt az összeget, amelyet tíz év során befizettek volna, ha a "polgári jobbítás" nem ajándékozta volna meg vele őket.<sup>29</sup> Berr-Isaac Berr, a zsidó társadalom felső rétegének képviselője, nyilvánvalóan felelősséget érzett a nincstelen zsidók iránt. A zsidó szolidaritás nem tűnt el a közösségi szervezet kötelezettségeinek megszüntetésével, és jóllehet Berr terve, a szervezett akció, nem valósult meg, az ügy később ismét napirendre került. A felvilágosult és gazdag zsidók önkéntes társulásai fontos szerepet játszottak fiatal zsidóknak az akkor termelő tevékenységnek tekintett foglalkozások felé irányításában.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, II, pp. 146-148. Lásd még *uo.*, p. 122.

<sup>28</sup> (Michael Benedikt Lessing), *Die Juden und die öffentliche Meinung im preussischen Staate* (Altona, 1833), p. 79.

<sup>29</sup> A 14. jegyz-ben idézett levéllel együtt nyomtatták ki. Lásd *i. m.*, pp. 39-42.

<sup>30</sup> Geisenheimernek a szövegben említett pénzgyűjtése talán ilyen lépésre utal. A tizenkilencedik század második évtizedétől kezdve a



Ahol a hatóságok reform segítségével próbálták meg integrálni a zsidókat, mindenütt igyekeztek a megfelelő gazdasági területek felé irányítani őket. A hatóságok, persze, korántsem tették lehetővé a zsidóknak lakóhelyük szabad megválasztását. Ausztriában — mint láttuk — egész körzetek maradtak elzárva előttük, hacsak az odaköltözésre nem váltak érdekessé — azáltal, hogy valamilyen keresett foglalkozást műveltek, például, gyárakat alapítottak, vagy — ez volt a helyzet Csehországban — késznek mutatkoztak saját kezükkel megművelni a földet. Ilyen esetekben feloldották még a házasságkötések korlátozását is, mint azoknak az iparosoknak az esetében, akik foglalkozásukat a céhek szabályainak megfelelően üzték.<sup>31</sup> Vagyis a kívánatos mobilitás volt az, ami a zsidókat új foglalkozásokra ösztönözte. Hasonló eszközökhöz nyúlt később Napoléon is: az 1808. évi rendelet a lakóhelyük közvetlen környékére korlátozta az elzászi zsidók letelepedését, amennyiben nem voltak hajlandók paraszttá válni.<sup>32</sup> Kétséges, hogy ezeknek az intézkedéseknek volt-e bármi hatásuk. A zsidók Ausztriában valóban kifejllesztettek számos iparágat,<sup>33</sup> mint ahogyan ezt tették más országokban is, ha az illető terület jó tőke-megtérülést ígért. Nehéz megítélni, hogy a lakóhely tetszés szerinti megválasztásának engedélyezése adott-e bármi további ösztönzést. Ahol csekély volt a jövedelem, ott a mezőgazdaság nem vonzotta a zsidókat, még akkor sem, ha ösztönző jutalom járt vele: a lakóhely megválasztásának szabadsága. Nem egy zsidó azért ment el földművesnek vagy iparosnak, hogy megengedjék neki a családalapítást, később azonban visszatért a hagyományosabb zsidó foglalkozások valamelyikéhez. Minthogy az efféle esetek rendre megismétlődtek, a hatóságok lépéseket tettek annak megakadályozására, hogy az érintettek kijátsszák őket.<sup>34</sup> Ám tehettek akármit annak érdekében, hogy legális eszközökkel foglalkozásuk megváltoztatására bírják a zsidókat, túl sok sikert nem tudtak elérni. Másrészt, ha ígéretes üzleti kilátások mutatkoztak, a zsidót nem tartották vissza a korlátozások. Annak ellenére, hogy Bécsben azokat a zsidókat, akiknek nem volt letelepedési engedélyük, a rendőrség ellenőrizte, több

---

zsidók iparossá válását elősegítő társaságok szinte minden fontosabb zsidó hitközségben fellelhetők. E társaságok története még megírásra vár. Sok anyagot lehet róluk találni a *Sulamith* Siegfried Stern által felsorolt tudósításaiban: "Die Zeitschrift «Sulamith»", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 7 (1937), pp. 223-224.

<sup>31</sup> Lásd X. fejezet; Wenzel Gustav Kopetz, *Allgemeine österreichische Gewerbs-Gesetzeskunde* (Wien, 1829), pp. 322-323.

<sup>32</sup> Halphen, *Recueil des lois*, pp. 46-47.

<sup>33</sup> Schiffner közöl egy korai tanúvallomást: *Galerie der Personen Böhmens*, p. 344.

<sup>34</sup> Kopetz, *Allgemeine österreichische Gewerbs-Gesetzeskunde*, pp. 322-324.

százan találták meg a módját, hogy a városban lakjanak, többen közülük állandóan.<sup>35</sup> Minthogy Bécs, a főváros vált a birodalom egyre terjeszkedő gazdasági életének központjává, s ez a gazdaság sokat köszönhetett a zsidó pénznek és vállalkozókedvnek, mi sem volt természetesebb, mint hogy Bécs vonzotta magához a zsidókat.

A jogi korlátozások nem voltak fenntarthatók, ha a gazdasági érdekekbe ütköztek, amint a következő példa mutatja. A türelmi rendelet Ausztriában nem tette lehetővé, hogy a zsidók földtulajdont szerezzenek, ámde arra módot adott, hogy birtokot fogadjanak el kölcsönök zálogául. Ez jellegzetes félmegoldás volt, mert ha az adós nem tett eleget kötelezettségének, birtoka automatikusan a zsidó hitelező kezébe került. Nem csoda, hogy az előbbi rendelkezést kijátszották: mindig volt kéznél egy harmadik, fiktív fél, és nem volt nehéz más kibúvókat találni sem.<sup>36</sup> Nem volt titok, hogy az itt vizsgált korszak végén a zsidók a hivatalos tilalom ellenére ház- és földtulajdonnal rendelkeztek.<sup>37</sup>

Nemcsak Ausztria; más országok is tettek kísérleteket arra, hogy a kívánatos irányba tereljék a zsidók lépéseit. Ez volt a helyzet mindenütt, ahol az integrációt reform útján akarták megvalósítani. A legmondosabban kidolgozott rendszert Badenben találjuk. Az 1809. évi rendelet, amely meghatározta a zsidók státusát az országban, a községi és polgári jogok megadását attól tette függővé, hogy az illető zsidó bizonyítani tudta-e, hogy "elfogadott foglalkozás"-t űz. Például, a megtelepedett kereskedők, akik mezőgazdasági termékek felvásárlásával foglalkoztak, megkaphatták a letelepedési jogot; házalóktól, marhakereskedőktől, pénzkölcsönzőktől, zálogház-tulajdonosoktól ellenben megtagadták ezt a kiváltságot. Ugyanez az 1809. évi rendelet teremtette meg az *Oberrat*-ot, azt a szervezetet, amely a badeni zsidó község ügyeit intézte. Ez a testület felelt azért, hogy a fiatal zsidókat új foglalkozások felé irányítsa. A zsidó hitközségek képviselőinek egyik gyűlésén elhatározták, hogy minden zsidó gyermeknek, aki 14 éves korában befejezi az iskolát, mesterséget kell tanulnia. Azt a 10 000 forintot, amelyre az iparosok és a jövőbeni parasztok kiképzéséhez szükség volt, a hitközség állta. A paraszti munkára kiképzett fiatal ellátták a földvásárláshoz szükséges eszközökkel is, de a munkákat neki magának kellett elvégeznie, nem adhatta bérbe vagy feles művelésre a

---

<sup>35</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. CXVIII-CXXIX.

<sup>36</sup> I. m. Ugyanez az eljárás volt szokásban Bajorországban is, ahol a zsidó nem vásárolhatott és nem adhatott el szabadon ingatlant. Ezért egy nem zsidó személyt alkalmaztak csendestársnak. Lásd Buchholz, *Actenstücke*, p. 135; Alexander Lips, *Über die künftige Stellung der Juden in den deutschen Bundesstaaten* (Erlangen, 1819), pp. 86-87.

<sup>37</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, I, pp. CXI-CXII.



földet.<sup>38</sup> Az *Oberrat* így tudta figyelemmel kísérni a községben minden egyes zsidó gyermek pályafutását, s így segítette őket hasznos foglalkozások elsajátításában.

Ezeknek a vállalkozásoknak az eredményét csak később lehetett felbecsülni. Igaz, egy nemzedékkel később — pontosan 1833-ban — Badenben 93 zsidó paraszt és 403 iparos volt. Egy másik becslés valamivel magasabb számokat ad meg.<sup>39</sup> Mivel Baden zsidó népessége megközelítőleg 19 000 lélekre tehető, az iparosok és parasztok ennek a lélekszámnak csak 3 %-át tették ki. Még a község szervezett erőfeszítése és a kormány hatékony támogatása sem tudta legyőzni a zsidók természetes ellenállását azzal szemben, hogy szakítaniuk kelljen a hagyománnyal, de még azokat a nehézségeket sem, amelyekkel a zsidó parasztok és iparosok szembetalálkoztak. Az eredmények bizonyítják ugyan, hogy néhány zsidó valóban hajlandó és képes volt arra, hogy a hagyományostól eltérő foglalkozásokban boldoguljon, de azt már nem, hogy egész hitközségek szociológiai átalakítása megvalósítható lett volna.

A zsidók politikai státusának többé-kevésbé gyökeres megváltozása ellenére, mely különböző országokban az 1780 és 1814 közötti harmincegynéhány évben végbement, a zsidó közösség foglalkozási szerkezete csak a periférián változott meg. A zsidó társadalom peremén megjelent az iparos, alkalmanként a paraszt és az értelmiségi, aki egyetemen vagy másutt szerezte meg az európai műveltséget, s ezt használta is, esetenként még állami állást is tudott szerezni magának. Ez azonban csak kivétel volt. Prágában egy zsidónak, akinek engedélyezték, hogy jogot tanuljon, 1790-ben harcolnia kellett azért, hogy megkapja az ügyvédi működési engedélyt. A kiváltságot végül csak II. József liberális utódjától kapta meg, de azzal a feltétellel, hogy egyházi ügyekben nem járhat el.<sup>40</sup> Franciaországban a forradalom után már találunk néhány zsidó állami hivatalnokot.<sup>41</sup> Frankfurtban Ludwig Börnét — akinek akkor még Juda Löb Baruch volt a neve, s nem volt megkeresztelkedve — mint hivatalnokot alkalmazták a rendőrségen.<sup>42</sup> Karl Marx apja — aki ekkor még nem keresztelkedett ki — ügyész volt a trieri Fellebbviteli Bíróságon.<sup>43</sup> Más hasonló példákat is sorolhatnánk, de az ilyen esetek számszerűen még mindig elhanyagolhatók volnának. A zsidó népesség

---

<sup>38</sup> Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, pp. 51-52, 54.

<sup>39</sup> I. m., pp. 95-96. Az iparosok számát 570-ben adják meg.

<sup>40</sup> Pribram, *Urkunden und Akten*, II, p. 5.

<sup>41</sup> Posener, "The Immediate Economic and Social Effects", pp. 294-302.

<sup>42</sup> Karl Gutzkow, "Börne's Leben", *Gesammelte Werke* (Frankfurt a. M., 1845), VI, pp. 85-91.

<sup>43</sup> Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage* (Berlin: Colloquium Verlag, 1962), pp. 109-112.

nagy része hű maradt azokhoz a régi gazdasági szerepekhez, amelyeket a politikai emancipációt megelőző korszakban betöltött, nevezetesen, a kereskedelmi célú pénz-befektetéshez és más hasonló vállalkozásokhoz. Általában ragaszkodtak azokhoz a hagyományos zsidó foglalkozásokhoz, amelyekben viszonylagos előnnyel rendelkeztek, vagy pedig a gazdasági tevékenységnek olyan új ágaival próbálkoztak, amelyek a siker lehetőségét kínálták számukra. Ezért játszottak a zsidók olyan feltűnően jelentős szerepet Csehország, Poroszország és más országok kialakulófélben lévő iparában.<sup>44</sup> Ez azonban a zsidó tőkés vállalkozóknak csak a felső rétegére volt érvényes, és nem érintette az alsóbb rétegeket. A házalást és a vándorkereskedelmet a badeni és bajor hatóságok mint *Nothandel*-t vagy *Schacherhandeln*-t bélyegezték meg, és azokat, akik ilyen foglalkozásokat űztek, mindenütt kizárták a letelepedési jog megszerzéséből. Ausztriában és Csehországban szigorúan korlátozták az effajta kereskedést, Magyarországon pedig időnként teljesen betiltották.<sup>45</sup> De a házalás a moralisták és a gazdasági szakemberek helytelenítése ellenére vonzó maradt, és a hatóságok semmilyen nyomása nem lehetett erősebb, mint az a nyilvánvaló gazdasági szükséglet, amelynek kielégítését szolgálta.<sup>46</sup>

A nevelő szándékú törvényhozó azt várta, hogy a zsidó kereskedő alkalmazkodni fog a nem zsidó létesítmények rendszeréhez. Néhány zsidó versengeni kezdett a nem zsidó üzletemberekkel, s míg korábban a zsidók válogatás nélkül mindenfajta áruval kereskedtek, most

---

<sup>44</sup> Ausztriához lásd 33. jegyz. Poroszországhoz lásd Selma Täubler-Stern, "The Jews in the Economic Policy of Frederick the Great", *Jewish Social Studies*, 11 (1949), pp. 141-152. Badenhez lásd Täubler-Stern, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, pp. 95-96.

<sup>45</sup> Buchholz, *Actenstücke*, pp. 115-116, 134, 137; Kopetz, *Allgemeine österreichische Gewerbs-Gesetzeskunde*, pp. 317, 326-327; Bergl, *Geschichte der ungarischen Juden*, p. 87.

<sup>46</sup> Még jogászok és közgazdászok is moralizáló beállítottságot tanúsítanak, mint Günther Heinrich von Berg, *Staatswissenschaftliche Versuche* (Lübeck & Leipzig, 1795), II, pp. 255-263. Ugyanígy kritikusan szemlélte a hagyományos zsidó üzleti gyakorlatot Johann Ludwig Ewald teológus és a zsidó jogok védelmezője: *Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten* (Karlsruhe, 1816), pp. 177-181. Ritkán ismerték el a gazdasági hasznosságát annak a házalónak, aki árucikkeket vitt a fogyasztóhoz és felvásárolta azt, ami egyébként hulladék lett volna. Van azonban egy kivétel: Ignatz von Rudhardt. Lásd Rudhardt, *Über den Zustand des Königreichs Bayern nach amtlichen Quellen* (Stuttgart, 1825-1827), I, pp. 63-68. Gabriel Riesser idézte őt annak alátámasztására, hogy miért védi a zsidó üzleti gyakorlatot. Gabriel Riesser, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt a. M. & Leipzig, 1867), II, p. 126.



megjelentek a színen a meghatározott árucikkekre szakosodott zsidó cégek. A zsidók elkezdtek érdeklődni olyan kereskedelmi ágak iránt, amelyek polgári elfogadásuk előtt elérhetetlenek voltak számukra, kiváltva ezzel a versenytől tartó keresztény kereskedők tiltakozását.<sup>47</sup>

A gazdasági tevékenység magasabb szintjén újra megváltoztak a dolgok, nem ideológiai okokból, hanem a körülmények hatására. Az udvari zsidó, aki sokféle szerepben szolgálta urát — mint ügynök, bankár, szállító stb. — lassan eltűnik, vagy inkább számos új szerepkörre tesz szert. Az állami hatóságok és a zsidó kapitalisták kapcsolatai bizonyára nem lazultak meg, de specifikusabb jelleget öltöttek. A zsidó kapitalista tőkéről gondoskodott, és kezelte az államkölcsonöket. A kapitalista, aki most már állampolgár volt, s törvény védte meg az önkényes elbocsátástól vagy kizsákmányolástól, mint független vállalkozó állt kapcsolatban az állammal, és saját gazdasági előnyére élt tárgyalási esélyeivel.<sup>48</sup> Ez volt a fő különbség a tizenharmadik századi udvari zsidó és a tizenkilencedik századi nagybankár között.

Az utóbbira kiváló példa a Rothschildok, akik az itt tárgyalt korszakban kezdték üstökösként felívelő pályafutásukat.<sup>49</sup> A hallatlan vagyon, amit a Rothschildok megszereztek, az egyre növekedő gazdaság

---

<sup>47</sup> Ez volt a frankfurti polgár (Schreiber) egyik panasza; lásd *Über die Ansprüche der Judenschaft in Frankfurt a. M. auf das volle Bürgerrecht dieser Stadt* (Frankfurt a. M., 1817), p. 56. Ludwig Börne névtelen írásában minimalizálja a zsidó gazdasági terjeszkedést, de nem tagadja: *Actenmäßige Darstellung des Bürgerrechts der Israeliten zu Frankfurt a. M.*, pp. LXX-LXXI. Csehországra vonatkozóan lásd Schiffner, *Galerie der Personen Böhmens*, p. 350. A negyvenes években Ludwig Philippson kijelentette, hogy az alkalmazkodás folyamatának legnagyobb eredménye a zsidó kereskedő alkalmazkodása a keresztény tipushoz. Ludwig Philippson, *Wie sich der Statistiker (...)* Hoffmann verrechnet, pp. 34-35.

<sup>48</sup> A helyzetet, távolról sem rokonszenvvel, de nem inkorrekt módon ábrázolta von Bricevitz a *Minerva* hasábjain, 2 (1812), pp. 165-269, erőteljes fenntartásokat hangoztatva a zsidók számára kedvező 1812. évi porosz rendelettel szemben. Hasonlóak Conrad Friedrich von Schmith-Phiseldeck észrevételei, *Über das jetzige Verhältnis der jüdischen Nation zu den christlichen Bürgervereinen und dessen künftige Umgestaltung* (Kopenhagen, 1817), pp. 46-49, 62-63. E könyv első része már 1811-ben megjelent eredeti dán változatában, s 1816-ban fordították le németre (Wiesbadenben adták ki). Ch. H. Pfaff alapos ismertetést ad — a szempontunkból érdekes kérdéseket hangsúlyozva — a könyvről. Ch. H. Pfaff, "Über das Verhältnis christlicher Regierungen und Staaten gegen die Juden in dem gegenwärtigen Zeitpunkte", *Kieler Blätter für 1819*, 1 (1819), pp. 127, 141-142, 145-146.

<sup>49</sup> Lásd III. fejezet, 10. jegyz.

kínálta nagyobb lehetőségeknek tudható be. Nem kevésbé volt azonban az eredménye a zsidók kedvezőbb jogállásának. Azt az önkényes bánásmódot, amely számos udvari zsidónak kijutott, a Rothschildokkal szemben nem lehetett alkalmazni. Amikor a régi, feudális időkben új királyi munkaadó vette át az állam irányítását, vagy a régi szeretett volna megszabadulni az udvari zsidóval szemben fennálló kötelezettségeitől, elbocsátotta őt, vagy egyszerűen bíróság elé állította, s a túlságosan is készséges bírák biztosan tönkretették.<sup>50</sup> A Rothschildok és kevésbé gazdag kollégáik nem egyszerűen a hatalmasok pártfogoltjai voltak, hanem az adott ország állampolgárai, s még ha ez az állampolgárság egyelőre nem jelentett is teljes politikai egyenlőséget, többé nem kellett szeszélyes uralkodók kegyére hagyatkozniuk. Az új körülmények között a zsidó cégek állami beavatkozás nélkül fejlődhettek. Éppen ellenkezőleg, teljesen függetlenné váltak, szerződéseiket csakis saját érdekeik diktálták.

Mindegy, hogy a társadalom melyik rétegét vizsgáljuk, kétségtelen, hogy az illető réteg gazdasági szerepe vagy foglalkozási struktúrája számottevően megváltozott, s ez a változás nyomban a legelső generációval kezdődött, amely átélte — ha nem is a teljes emancipációt, de a törvény szerinti befogadást. A valóság azonban mindenképpen elmaradt a várakozásoktól. A zsidó és nem zsidó felvilágosultak a foglalkozási struktúra teljes átalakulását képzelték maguk elé. Miután ez a teljes átalakulás nem történt meg, a zsidó integráció ellenfelei nem haboztak bizonyítékot formálni belőle arra nézve, hogy eleve hibás volt az egész elgondolás. Nem teremtette-e meg a forradalom az elzászi zsidók számára azt a lehetőséget, hogy olyan foglalkozást válasszanak, amilyent akarnak? — kérdezték a zsidók ellenségei Napoléontól 1806-ban. És mire

---

<sup>50</sup> A bukások közül a leghíresebb Joseph Süß Oppenheimer udvari zsidóé, aki mint "Jud Süß" vált ismertté. Oppenheimer a württembergi Karl Alexander szolgálatában állt. Amikor a herceg 1737-ben meghalt, a vele szembenálló arisztokraták pártja került hatalomra. A vád alá helyezett Jud Süsst elítélték és felakasztották. Lásd Selma Stern, *Jud Süß* (Berlin, 1927); Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, IV, pp. 109-148. A francia Rothschildok átvészelték a restaurációt, s az 1830. és 1848. évi forradalmat. Az udvari zsidó helyzetének bizonytalanságára egy további példa a bécsi Samuel Oppenheimer; lásd Max Grunwald, *Samuel Oppenheimer und sein Kreis* (Wien & Leipzig: Braumüller, 1913), pp. 117-137. Schnee egy másik esetet mond el: *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, III, pp. 99-106. Schnee idézett könyvének 204. oldalán összefoglalóan áttekinti az eseteket, de bagatellizálja az udvari zsidó helyzetének bizonytalanságát.



használták fel ezt a lehetőséget?<sup>51</sup> Már sokkal korábban — még a forradalom idején — úgy érveltek a strassburgi polgárok, hogy az 1784. évi *Lettre Patente* lehetőséget adott az elzászi zsidóknak arra, hogy hasznossá tegyék magukat. Sőt, még azt is állították, igaz, kétes alapokon, hogy a szomszédos Lotharingiában már 1753 óta nem sújtják foglalkozási korlátozások a zsidókat.<sup>52</sup> Ennek ellenére — folytatták —, nem ragaszkodnak-e Elzász és Lotharingia zsidói a régi szenvedéllyel a kereskedéshez, házaláshoz és uzsorához? A zsidók ezekre a visszavisszatérő kérdésekre azt válaszolták, hogy még rövid idő telt el, s ezért ezek az új lehetőségek nem fejtették ki vonzerejüket. "Ha, mint mondják, igaz, hogy a gonosz gyorsan hat, és rendkívül lassan lehet csak helyrehozni, amit művelt, hogyan követelheti valaki, hogy tizenöt év elég legyen a zsidókat sújtó sok évszázados elnyomás és megalázás káros és mély hatásainak megváltoztatására?" — kérdezte Berr-Isaac Berr.<sup>53</sup> A fő szempont az volt, hogy a zsidóknak képesnek kell lenniük olyan foglalkozások gyakorlására, amelyekről addig azt tartották, hogy meghaladják képességeiket és becsvágyukat. A gazdasági változások folyamatának lassúsága nem rombolta le azt az utópisztikus hitet, hogy a zsidók egyszer majd egyenletesen oszlanak el minden foglalkozási ágban, amelyre csak szüksége van a társadalomnak.

Csupán később, és akkor is csak a legélesebb elméjű megfigyelők számára vált világossá, hogy a zsidók koncentrációja bizonyos foglalkozási ágakban nem tisztavirág életű jelenség, hanem tartós kísérőjelensége sajátos történelemmel és sajátos vallási és társadalmi

---

<sup>51</sup> Louis Poujol, *Quelques observations concernant les juifs en général, et plus particulièrement ceux d'Alsace* (Paris, 1806), pp. 55, 61, 66-67, 150-151.

<sup>52</sup> Lásd 6. jegyz., az itt idézett memorandumot. Az 1753. évi rendelet (a memorandumban tévesen 1751-re datálva) valójában nem nyújtott többet, mint korlátozott számú zsidó letelepedési jogát. A strassburgi memorandum valótlan állításait a lotharingiai zsidók gyorsan megcáfolták egy röpiratban: *Réponse des juifs de la Province de Lorraine à l'adresse présentée à l'Assemblée Nationale par la commune toute entière de la ville de Strasbourg*. David Friedländer a *Berlinische Monatsschrift*, 18, 1. számában (1791), pp. 351-392, közölte a röpirat német fordítását. Magam csak a német fordítást láttam. Lásd M. Ginsburger, "Nancy et Strasbourg", *Revue des Études Juives*, 89 (1930), pp. 79-85. A lotharingiaiak a zsidókkal kapcsolatos állítólagos rossz tapasztalatai egy magasrangú berlini hivatalnoknak 1810-ben érvként szolgáltak az ellen, hogy a zsidóknak Poroszországban megadják a polgárjogot. Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, II, p. 300.

<sup>53</sup> Berr, *Lettre*, p. 12.

helyzettel járó kisebbségi csoport-voltuknak.<sup>54</sup> Mint későnjövők nem tudtak tömegesen belépni a mezőgazdaság, a kézműipar, az állami hivatalnok réteg vagy az állandó hadsereg területeire, mert ezeket már más rétegek foglalták el. A zsidóknak, másfelől, megvoltak a maguk hagyományos foglalkozásai, s ezekben előnyük volt a többiekkel szemben, és nem is volt rá okuk, hogy külön ösztönzés nélkül foglalkozást változtassanak. Ezen túl, a csoportnak mint vallási-ethnikai kisebbségnek a léte társadalmi kohéziójától függött, ami viszont a gazdasági tevékenységben is hasonló területekre vonzotta őket. Igaz, a vallás már nem jelentett túlságosan nagy hátrányt semmilyen foglalkozásban, mert csökkentek az előírások, és esetleges elhanyagolásukat szentesítette a felvilágosodás, később pedig a reform-mozgalom. Mégis, az, hogy valaki zsidó volt, bizonyos foglalkozásokhoz elvezetett, más foglalkozásoktól pedig elbátortalanított. A családi kötelékek a zsidót szorosan saját közösségéhez kapcsolták, s elválasztották a népesség nagyobb részétől. Mi sem volt természetesebb, mint hogy ez a szociális kohézió befolyásolta őt foglalkozásának megválasztásában; kockázatos lett volna hirtelen idegenek közé kerülnie. Amikor mégis ez történt, és egy zsidó kézműves, földbirtokos, katonatiszt lett, valószínűleg elszigetelődött, s — helyesen vagy helytelenül — azt gondolta, hogy ez gátolja karrierjét. Egy zsidó apának nehéz lehetett, hogy fia számára olyan foglalkozást képzeljen el, amely a nem zsidók előjoga volt. Könnyebb volt a legkisebb ellenállás irányában elindulni, s elhelyezni őt egy zsidónál. Mindez elősegítette, hogy a zsidók megmaradjanak a hagyományos foglalkozások körén belül.

Ahol az új társadalmi és gazdasági fejlődés következtében új gazdasági lehetőségek jöttek létre, ezek nem egy, de éppenséggel sok olyan zsidót vonzottak, akik figyeltek az új lehetőségekre, s így ismét mind ugyanabban a foglalkozási ágban koncentráltak. Bármennyire bővült is a foglalkozásaik köre, a zsidók csoportosan léptek fel a régi és az új tevékenységi területeken egyaránt. Nagyobb részük még az új

---

<sup>54</sup> A tények első tudományos elemzését Johann Gottfried Hoffmann porosz statisztikus végezte el az 1830-as és 1840-es években, amikor már elég tapasztalat halmozódott fel. Lásd Hoffmann, *Die Bevölkerung des Preussischen Staates nach dem Ergebnisse der zu Ende des Jahres 1837 amtlich aufgenommenen Nachrichten in staatswirtschaftlichen, gewerblichen und sittlichen Beziehung* (Berlin, 1839), pp. 81-83; uő, *Zur Judenfrage: Statistische Erörterungen* (Berlin, 1842). Ludwig Philippon, akit a 25. és 47. jegyz.-ben idéztünk, Hoffmann elemzését támadja, érvei azonban apologetikusak. Hoffmann elemzése nagyon közel áll Simon Kuznets következtetéseéhez, akitől napjainkban a probléma legjobb elemzése származik. Kuznets, "Economic Structure and Life of the Jews", in: Louis Finkelstein (Ed.), *The Jews, Their History, Culture and Religion* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960), II, pp. 1597-1666.



területeken is többnyire megmaradt a tőkebefektetéssel kapcsolatos foglalkozásoknál, amelyekben elérte a teljes emancipációt, s körülöttük lézengtek az újkeletű értelmiségiek és művészek. A megfigyelők szemében a zsidók úgy jelentek meg, mint társadalmi csoport, amelyet összeforrasztanak a családi, vallási, társadalmi és gazdasági kötelekek, s ezért gyakran — nem túl hízelgően — "kaszt"-nak nevezték őket.<sup>55</sup> Mások az új arisztokrácia minősítést ragasztották rájuk — vagy legalábbis a gazdagok felső rétegére —, amely új arisztokrácia a gazdaság egyik legfontosabb összetevőjét birtokolja: a tőkét.<sup>56</sup> Ezeket az elnevezéseket nem egyszerű szociológiai meghatározásoknak szánták, gyakran tapadt hozzájuk bíráló és ellenséges mellékzöngé. Mégsem voltak ötletszerű vagy alaptalan kitalálások, mivel létüket annak köszönhették, hogy a zsidók valóban *sui generis* csoportot alkottak a forradalmat megelőző idők európai társadalmának egyéb társadalmi csoportjai között. Ha a zsidó történelem két vagy háromezer évének fényében nézzük, érthető a zsidó csoportnak ez a sajátossága. A kortársak azonban nem törődtek a történelemmel, és koruk zsidóit azon elvárások alapján ítélték meg, amelyek a forradalmi korszakban alakultak ki. Ennek megfelelően arra számítottak, hogy a zsidók az európai társadalomba való belépésük eredményeként levetkőzik minden zsidó sajátosságukat, és teljesen belesimulnak környezetükbe. Csakhogy egyáltalán nem ez történt. A zsidó közösség történetének a forradalom utáni időszakban egyik legfontosabb tényezője éppen az a feszültség, amely a zsidó sajátosságok makacs továbbélésének és a teljes asszimiláció utópiájának konfliktusából keletkezett.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Schmidt-Phiseldeck, *Über das jetzige Verhältnis*, pp. 24, 62; Pfaff, *Über das Verhältnis*, pp. 127, 129, 141. Schmidt-Phiseldeck láthatólag keresi a megfelelő kifejezést, és egy alkalommal (i. m., p. 18) egy újonnan alkotott szóösszetételt használ: "Familienvolk" ("gazdanép"). Friedrich Rühls, *Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (Berlin, 1816), p. 6; Jakob Friedrich Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* (Heidelberg, 1816), pp. 3, 5, 12, 17, 18.

<sup>56</sup> Ludolf Holst, *Judenthum in allen dessen Theilen aus einem staatswissenschaftlichen Standpunkte betrachtet* (Mainz, 1821), p. 78. Holst a kifejezést Ludwig Börnének tulajdonítja, aki tagadta, hogy használta volna, de úgy vélte, hogy a kifejezés nem rossz. Ludwig Börne, "Der ewige Jude", *Gesammelte Schriften* (Nürnberg, 1880), V, pp. 10-11.

<sup>57</sup> Lásd Jacob Katz, "The German-Jewish Utopia of Social Emancipation", in: Max Kreuzberger (Ed.), *Studies of the Leo Baeck Institute* (New York: F. Ungar Publ. Co., 1967), pp. 61-80.

## Az emancipált zsidóság arca

Visszatekintve arra a négy vagy öt évtizednyi időszakra, amelyben a nyugat- és közép-európai zsidó közösségek életének átalakulása és felkavarodása bekövetkezett, s amely időszakkal a jelen könyv foglalkozik: a korszakot nyugodtan nevezhetjük forradalminak. Az élet minden területén változások történtek, és e változások hatása alól a legkonzervatívabb körök sem tudták kivonni magukat. A zsidó történelem ezen szakasza az utókor felől nézve fordulópontnak bizonyult, átmeneti korszaknak, amelyben végbement a hagyomány megszentelte strukturák felbomlása, és amely új törekvéseknek és új fogalmaknak adott életet. Ahhoz képest, hogy milyen nézőpontból vizsgálták, a korszakot különféle nevekkkel illették. Nevezték a "felvilágosodás" vagy "haszkála" korának, ha a korszak szellemi világa felől tekintették, "korai reform"-nak, ha a vallás dolga volt előtérben, és "emancipáció"-nak, ha politikai szempontból értékelték ezt az időszakot. Nem kétséges, hogy az első két kifejezés használata jogos: a felvilágosodás, illetve a korai reform időszaka volt. Az is vitán felül áll, hogy a korszakot megilleti a külön elnevezés, amely jelzi a zsidók politikai státusában bekövetkezett változásokat. Mindamellet, ebben az összefüggésben az emancipáció kifejezés nyilvánvalóan nyelvi anakronizmus: a szó alkalmilag felmerül ugyan a zsidókérdéssel foglalkozó tanácskozásokon, de csak 1828-tól kezdve lesz a zsidó aspirációk megnevezésének mágikus formulája. Korábban más elnevezések voltak divatban: a "honosítás", a francia "régénération" és a német "bürgerliche Verbesserung".<sup>1</sup>

Ez a megfigyelés nem a szemantikai pedantéria terméke: ha figyelmen kívül hagyjuk a kortársak által használt terminológiát, az könnyen a vizsgált történeti jelenség eltorzításához vezethet.

A honosítás (*naturalization*) — a szónak abban az értelmében, hogy egy idegennek megadják az állampolgárságot — megfelelő kifejezés, jelzi a zsidók státusának megváltozását azokban az országokban, ahol történetesen éltek, s akkortájt használták, amikor maga az elgondolás is felvetődött. Ha a honosítási törvényt olyan államban hozták meg, illetve hajtották végre, amely elvszerűen nem ismert el semmiféle rendi különbséget vagy felekezeti diszkriminációt — ez volt a helyzet Franciaországban és Hollandiában a forradalom után, s közel ugyanez Poroszországban 1812-ben —, a honosítási törvényből a zsidók teljes jogi és politikai egyenlősége következett. A vizsgált országok többségében azonban nem ez volt a helyzet. Ausztria és a legtöbb német állam csak kevésbé változtatták meg a régi rendszert, amely a különböző rendeken és

<sup>1</sup>Erről és az alábbiakról lásd Jacob Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 1-25.



az államnak a katolikus vagy más keresztény egyházakkal való összefonódásán alapult. Ahogy a rendek teret veszítettek, és a közéletben a vallás befolyása csökkent, lehetőség nyílt arra, hogy a zsidókat mintegy (*quasi*) tagként befogadják az államba. Ez azonban még egyáltalán nem adott nekik egyenlő jogokat és érvényesülési lehetőségeket, mivel az állami hierarchia nem tűnt el egyik napról a másikra. A zsidók az állam alattvalóivá váltak, és külön helyük volt az állam szerkezetének tarka mintázatában.

Ezt a helyzetet nem tekintették végleges megoldásnak: az egész állam átalakulásban volt. A zsidók próbaidőt kaptak. Helyzetük jobbításának lehetősége volt az orruk elé tartott csalétek: a helyzetük jobbítása — majd ha megfelelnek a várakozásoknak. Az alkalmazkodás folyamatát találóan nevezték el "polgári jobbítás"-nak; a kifejezést Christian Wilhelm Dohm vezette be *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* című könyvével (1781), amely, egyrészt, a zsidók szokásainak, erkölcsének, sőt, talán vallásának megreformálására tett javaslatot, másrészt, kiállt politikai státusuk ezzel párhuzamos rendezése mellett.

Az előző fejezetekben bemutatott és elemzett korszak egy reformnak legalábbis a kezdetét jelentette. A hétköznapi élet szinte minden ágában végezhívt újítások szembetűnők voltak, nemigen lehetett figyelmen kívül hagyni vagy kétségbe vonni őket. Jelentőségüket azonban a zsidók politikai helyzete szempontjából többféleképpen lehetett értékelni. Ha azokhoz az óriási várakozásokhoz mérjük, amelyek nyilvánosságra kerülésekor az elgondolást kísérték, akkor — mint a jelen könyv V. fejezetében bemutatuk — a változások meglehetősen jelentéktelenek voltak, nem érintették túl mélyen a társadalom rétegeit. A reformok nem voltak teljeskörűek, a változások csak a felszínt súrolták; nem alakították át a zsidó társadalmat a várakozásoknak megfelelően. Így amikor a Napoléon bukása utáni időkben a zsidó jogok kiterjesztésében stagnálás, sőt, némi visszaesés következett be, ezt azzal lehetett magyarázni, hogy a megelőző években, amikor politikai státusukban az első változások végbementek, a zsidók nem a megfelelő módon reagáltak rájuk.

Az 1814 és 1818 közötti években a zsidó-ellenes propaganda és ellenségeskedés új hulláma indult meg; ideológiailag a nacionalizmus és a történelmi romantika kialakulása táplálta. A zsidók ellenfelei nemcsak az előreívő lépéseket kívánták megakadályozni, hanem szerették volna visszafordítani az egész változást. A bécsi kongresszust követő restaurációs korszak legfőbb jellemzője a régi rendszerhez hasonló politikai rend létrehozására irányuló erőfeszítés volt, s így ebben a korban nagyon is könnyen kialakult a retrográd légkör a zsidó közösség státusát illetően is.

Ez azonban nem tartott sokáig. 1789 eszméi csupán szenderegtek, de a forradalmat kirobbantó politikai erőkben és társadalmi törekvésekben még volt élet. Az iparosodás előrehaladása, s az ezt kísérő társadalmi mobilitás létrehozott egy viszonylag független középosztályt, amely úgy

érezte, hogy a franciaországi restauráció kiteszítja őt, a németországi reakció pedig kétségbeesésbe kergeti. Ennek az osztálynak a művelt tagjai, s különösen értelmiségi elitje, az intelligenciája, csatlakoztak a liberális mozgalomhoz, amely egy felvilágosult társadalomfilozófiára támaszkodva a fennálló rend átalakításáról álmodott, illetve a későbbiekben ezért harcolt. Egyre több zsidó tartozott ehhez a küzdő és ambiciózus középosztályhoz, már amennyiben ez az osztály egyáltalán meghatározható tagjainak gazdasági szerepével, társadalmi helyzetével és szellemi felkészültségével. Így azután amikor a liberális mozgalom a társadalmi gondolkodás teréről kilépett a társadalmi cselekvés mezejére — s ez az 1830. évi forradalommal kezdődött —, a zsidók nagy számban képviselték magukat a mozgalom közkatonái, sőt, vezetői között.<sup>2</sup>

Az akkori Franciaország zsidó közössége már az állam és a társadalom szerves részének számított, jóllehet a zsidók itt is találtak bizonyos hátrányos megkülönböztetésekkel, mint ami a külön zsidó eskü előírása, vagy az a körülmény, hogy az állam a rabbiknak nem volt hajlandó fizetést adni, holott a keresztény papoknak adott.<sup>3</sup> A társadalmi elfogadottság és a vallási türelem még kétségkívül nem voltak befejezett tények. A zsidóknak minden okuk megvolt arra, hogy csatlakozzanak a liberálisokhoz, akik a nagyobb mértékű társadalmi és személyi szabadságért harcoltak.

Németországban a zsidók panaszai még inkább kézzelfoghatóak voltak. A legtöbb német állam még mindig másodrendű állampolgároknak tekintette őket — alacsonyabb-rendűségüket jelezte, hogy Poroszországban nem tölthettek be állami hivatalt és nem taníthattak az egyetemeken, Bajorországban pedig korlátozásoknak voltak alávetve a letelepedési és a házassági jogok tekintetében.<sup>4</sup> Mindamelllett, Németországban mégsem segített volna sokat a zsidókon, ha pusztán támogatják a liberális mozgalmat, és kívárlják, hogy majd ennek sikere orvosolja sérelmeiket. A jogok maradéktalan megadása a zsidóknak ugyanis nem volt a liberálisoknál sem eldöntött kérdés. Számos — egyébként liberális gondolkodású — embernek hagyományos módon fenntartásai voltak az ellen, hogy a zsidókat beemeljék az államba és a társadalomba. Ha a zsidók azt akarták, hogy figyeljenek rájuk, nekik maguknak kellett felemelniük a hangjukat. Fellépésük formája egy kampány volt, amellyel befolyásolni kívánták a közvéleményt, s az állam azon szerveit és intézményeit — a kormányokat és a parlamenteket —, amelyekben a gyakorlati döntések születnek.

---

<sup>2</sup>Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland, von Jena bis Weimar* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1966), pp. 1-28.

<sup>3</sup>Jost, *Neuere Geschichte der Israeliten*, II, pp. 160-165.

<sup>4</sup>I. m., I, pp. 110-129, 271-310.



E kampánynak az egyik központi alakja egy hamburgi ügyvéd volt, Gabriel Riesser, Raphael Cohen rabbi unokája, aki — mint emlékszünk rá — Mendelssohn reform-kísérleteinek ellenfelei közé tartozott.<sup>5</sup> Az unoka messzire távolodott nagyapjának konzervativizmusától. Vallása — ha egyáltalán volt vallása — a deizmus volt, Istenben mint minden jószág és erkölcsiség forrásában hitt, s úgy vélte, hogy ez a hitvallás összhangban van az eredeti zsidó tanítással. (Riesser apja, Raphael Cohen veje, hithű zsidó volt, aki vonzódott a mérsékelt reformhoz.) Riesser, aki közömbös volt a vallási előírások, tanok vagy szertartások iránt, fensőséges távolságot tartva nem keveredett bele az orthodox és a reformer zsidók belső hadakozásába. Ifjúkorában megkísértette a kikeresztelkedés lehetősége, ez megnyitotta volna előtte az utat az óhajtott akadémiai karrier felé. Miután elvetette ezt az egyéni megoldást, amely, úgy vélte, tönkretette volna szellemi integritását, büszkén elkötelezte magát — ha nem is valamilyen speciális zsidó doktrína, de a zsidók politikai célja iránt. A polgári és a személyi szabadság meggyőződéses híve volt, és síkraszállt zsidó testvérei érdekében.<sup>6</sup>

Ebben a helyzetben vált a zsidó jogokért folytatott küzdelem jelszavává az emancipáció. A szó eredetileg rabszolga-felszabadítást jelentett: a latin *emancipatio* szóból származik. Ez a szó akkor került be a politika szókincsébe, amikor az ír katolikusok a tizennyolcadik század végén harcot kezdtek politikai és vallási szabadságukért, s Angliában a "katholikus emancipáció" kifejezést ragasztották rá aspirációikra. A katolikusok 1828-ban érték el céljaikat: az állampolgári esküt ettől kezdve a keresztény, s nem speciálisan az anglikán vallás szerint kellett letenniük. Ennek a változásnak nyomán tüzték napirendre a parlamentben a zsidókérdést, amelyet a zsidótörvény 1753. évi visszavonása óta nem vettek elő. Addig, amíg a nem anglikán keresztények ki voltak zárva a hivatalokból, a zsidóknak nem volt okuk arra, hogy azt érezzék: hátrányos megkülönböztetésben van részük. Most, hogy minden korlátozást feloldottak, csak a zsidók maradtak meg abban a csöppet sem irigylésre méltó helyzetben, hogy egyetlen közhivatalban sem tudnak elhelyezkedni, mert nem tehetik le az állampolgári esküt. Még emlékezhetünk arra, hogy az Angliában született zsidók automatikusan brit állampolgárok voltak. Az imént leírt körülmények folytán politikailag alsóbbrendű polgárokká váltak. Ez ellen az állapot ellen indult meg a harc, amelyet a katolikusok példáját követve "zsidó emancipáció"-nak neveztek el.

Az emancipáció kifejezés Angliából került el Németországba. A két ország minden különbsége ellenére volt egy közös vonásuk, tudniillik az,

---

<sup>5</sup>Lásd IX. fejezet.

<sup>6</sup>Moshe Rinott, "Gabriel Riesser — Fighter for Jewish Emancipation", *Leo Baeck Institute Year Book*, 7 (1962), pp. 11-38; Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 21-25.

hogy a zsidóknak ebben az időben megadták az állampolgárságot, de nem adtak nekik ugyanolyan jogokat, mint a többieknek. Ezért az emancipáció szó éppen annyira helyénvaló volt itt is, mint Angliában.<sup>7</sup> Kiderült, hogy nagyon hatásos fegyver: "Rövid, de erőteljes és hatásos szó" — állapította meg a kortárs történész, Isaac Marcus Jost.<sup>8</sup> A harcot Angliában — éppen úgy, mint Németországban és más országokban — a vallási különbségeken alapuló igazolhatatlan diszkrimináció ellen kellett megvívni. Az idegen eredetű nemzeti és ethnikai egységet alkotó zsidó csoport különleges vonásaira nagyon jól emlékeztek. Az emancipáció ellenzői rámutattak arra, hogy ezeket nem szabad elfelejteni.<sup>9</sup> Az, hogy a zsidók ennek ellenére eljutottak a teljes emancipációig, két tényezőnek tulajdonítható. Az első, hogy a liberalizmus szelleme, amely a tizenkilencedik század derekán végigsöpört Európán, elfogadottá tette az állam formális jellegének gondolatát, amely szerint az állam — bizonyos kötelezettségek fejében — minden polgárának biztonságát és törvényes jogait szavatolja. Az államnak el kell tekintenie polgárainak személyes tulajdonságaitól, amennyiben azok teljesítik a kötelezettségeiket, s minden megkülönböztetés nélkül magába kell fogadnia különböző vallási és filozófiai hitvallású és beállítottságú alattvalókat. Igaz, feltételezték, hogy a polgárok lojálisak lesznek az állammal szemben, s lojalitásuk az állam által képviselt nemzeti és kulturális célok iránti elkötelezettségükben gyökerezik. Egyre többen vélték úgy, hogy a zsidók képesek hasonló érzelem kialakítására. Ahogyan a kulturális beolvadás folyamata előrehaladt, elporladtak az elidegenedettség ősi gátjai, s így a belátható jövőben el lehetett képzelni az összeolvadást. Ez volt a második tényező, amely előmozdította az emancipációt. Gabriel Riesser világosan előre látta, hogy az egész zsidó közösség alkalmazkodni fog kulturálisan a környezetéhez, és ennek alapján igazoltnak látta a zsidók jogát a teljes emancipációra.<sup>10</sup>

Az emancipáció országoként más-más ütemben haladt előre, részben annak függvényében, hogy milyen ellenállással találkozott,

---

<sup>7</sup> Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 16-21.

<sup>8</sup> Ezt érdemes teljes egészében idézni: "Ein kurzes aber starkes und eindringliches Wort, ganz aus dem Gefühle eines constitutionellen Staatsbürgers hervorgegangen, nicht aus einem so oft als kränkelnd und charakterlos getadelten falschen Humanitätsgefühl (Rövid de erőteljes és hatásos szó, amely teljes egészében az alkotmányos állampolgár érzületéből ered, s nem az oly gyakran betegesnek és jellemtelennek kárhoztatott hamis emberieségből)." Jost, *Neuere Geschichte* I, p. 196. Jost itt rámutat arra is, hogy a szó angol eredetű, és katolikusokkal összefüggésben használták — ez a tény elkerülte a figyelmemet, amikor idézett cikkemet írtam.

<sup>9</sup> Az ellenfelekről majd később lesz szó.

<sup>10</sup> Lásd Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 23-25.



részben pedig az adott ország politikai strukturájának és társadalmi rendszerének megfelelően. Angliában — mint említettük — a zsidók a katolikus emancipáció nyomán kezdték el küzdelmüket. Ennek megfelelően felújult az a nyilvános vita, amelyet — hetvenöt esztendővel azelőtt — arról folytattak az országban, hogy lehet-e a zsidókat a keresztény népközösségbe integrálni. Tekintettel a liberalizmus egyre növekvő befolyására, a kérdést most engedékenyebb szellemben vitatták meg, mint akár a tizennyolcadik századi Angliában, akár a kontinens országaiban, ahol a zsidó—keresztény kapcsolatok történelmileg jobban megterheltek és aktuálisan is kuszábbak voltak. Az Angliában élő zsidók száma 1830-ban nem haladta meg a 30 000 lelket, miközben a teljes népesség körülbelül 15 millió fő volt, s jöllehet a zsidókat általában idegeneknek és különösnek tekintették, nem tartották őket különösebben ellenszenvesnek vagy kifogásolhatónak. Mégis, volt bizonyos ellenállás azzal szemben, hogy közhivatalt viseljenek, s ez az ellenállás csak lassan oszlott el. London városa már 1847-ben parlamenti képviselővé választotta Lionel de Rothschild bárót, s ő annak rendje és módja szerint megjelent, hogy esküjét letegye, úgy vélvén, megteheti oly módon, hogy zsidó hitével ne kerüljön összeütközésbe. Mivel azonban a parlament ragaszkodott a keresztény esküformulához, Rothschildnak le kellett mondania a mandátumáról. Hasonló jelenetek ismétlődtek az elkövetkező években, amikor egy másik zsidót, Sir David Solomont is képviselőnek választották. A parlament végül már hajlott volna az esküszöveg módosítására, de a változtatást jóvá kellett hagynia a Lordok Házának. Lévén ez a konzervatív elemek erőssége, a felsőház egészen 1858-ig vétót mondott a parlament döntésére. Végül kompromisszumos megoldást fogadott el: megengedte, hogy az eskü szövegét az alsóház használatára módosítsák, a Lordok Házában azonban megtartotta a régi formulát. Ez volt az az év, amikor az első zsidó, Lionel Rothschild bekerült a parlamentbe. 1866-ban az akadályt eltávolították a Lordok Házában is.<sup>11</sup>

Németországban az emancipációért vívott harc először az érintett államok törvényhozó testületeiben koncentráldott: a tartományi gyűlésekben és a független városok szenátusaiban. A frankfurti és württembergi zsidóknak 1824-ben, illetve 1828-ban jelentős javulást sikerült elérniük jogi státusukban. Elnyerték a foglalkozás és a letelepedés szabad megválasztásának jogát.<sup>12</sup> Ezek azonban csak apró javulások voltak, távol estek a vágyott jogegyenlőségtől. 1848/49-ben Frankfurtban az össznémet gyűlés elfogadta az egyenlőség elvét. Itt

---

<sup>11</sup> A zsidó emancipációért Angliában vívott harcot sokszor leírták. Lásd Albert M. Hyamson, *A History of the Jews in England* (London: Macmillan, 1928), pp. 260-272; Cecil Roth, *A History of the Jews in England* (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 241-266.

<sup>12</sup> Jost, *Neuere Geschichte*, I, pp. 78-93, 158-177.

Gabriel Riesser volt az alelnök, és a résztvevők között voltak más zsidók is. A frankfurti gyűlés azonban forradalmi testület volt, s nem sikerült minden célját megvalósítania. A zsidó követelések óriási lendületet kaptak az 1848/49. évi forradalmi esztendőktől, azonban anélkül, hogy teljes gyakorlati sikert értek volna el.<sup>13</sup> A zsidókat különböző hátrányos megkülönböztetések terhelték, noha most már valóban polgárai voltak az államnak. Ebben a korszakban mindvégig szívósan küzdöttek a megkülönböztetések ellen, a körülményektől és a helyi feltételektől függően változó sikerrel. A gyökeres és egyetemes javulást csak 1866, illetve 1871 hozta meg számukra, amikor is Németország északi államai egyesültek, majd pedig Bismarck az egész birodalmat egyesítette. Az északnémet államszövetség új alkotmánya, amelyet 1869-ben bocsátottak ki, alapelveként fogadta el a vallási hitvallástól független állampolgárságot. Bismarck mint a porosz tartományi gyűlés tagja már 1847-ben kifejtette azt a nézetét, hogy az állam keresztény jellegével összeegyeztethetetlen volna, ha a zsidók bejuthatnának bármely közhivatalba, beleértve a bíróságot is. Az események azonban őt is eljuttatták az általa irányított nagy állam világiasabb elképzeléséhez, és ő a zsidók vonatkozásában is elfogadta a konzekvenciákat.<sup>14</sup> Németországban az emancipációt, csakúgy, mint másutt, inkább a közvélemény általános irányváltozása hozta meg, mintsem a mellette kiálló győzelme vagy a zsidók érdekében felhozott érvek súlya.

Ausztria-Magyarországon hasonló volt az események menete. Az 1848/49. évi forradalom arra készítette a kormányt, hogy liberális alkotmányt adjon a népnek, ez magába foglalta a vallásszabadságot és a vallási hovatartozástól független egyenlő jogokat. Magyarországon Batthyány Lajos és Kossuth Lajos forradalmi kormánya a zsidó emancipáció mellé állt. Azt követően, hogy a magyar forradalmat leverték, és Ausztria más részein is elcsitultak a forradalmak, a teljes emancipáció nem valósult meg ugyan, de a korlátozások régi rendszere — a letelepedésnek, a foglalkozás megválasztásának és a házasságkötésnek a korlátozása, utóbbi különösen Morva- és Csehországban — mégis megszűnt. Az osztrák birodalom átalakulása 1866-ban, a poroszokkal való konfliktus nyomán megteremtette a politikai egyenlőséget a birodalom minden részében, beleértve Magyarországot is, ahol a félfüggetlen kormány 1867-ben bevezette a teljes emancipációt.<sup>15</sup>

Talán Franciaországot és Hollandiát kivéve, ahol az emancipációt egyetlen lépésben érték el (jóllehet Franciaországban Napoléon idején

---

<sup>13</sup> Salo W. Baron, "Impact of the Revolution of 1848 on Jewish Emancipation", *Jewish Social Studies*, 11 (1949), pp. 195-248.

<sup>14</sup> Ismar Elbogen, *A Century of Jewish Life* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1944), pp. 3-17; Otto Jöhlinger, *Bismarck und die Juden* (Berlin: Reimer, 1921), pp. 6-26.

<sup>15</sup> Elbogen, *A Century of Jewish Life*, pp. 17-29.



visszaesés következett be), a zsidók emancipációja küzdelem eredménye volt, küzdelemé, amely összefonódott az illető országokat erőteljesebb modernizációhoz és átfogóbb alkotmányossághoz vezető társadalmi és politikai változtatások folyamatával. A zsidók ügyét csak azért lehetett összekapcsolni a modernizáció általános irányzatával, mert a megelőző korszakban — a reform és a "polgári jobbítás" korában — hallgatólagosan vagy nyíltan elismerték a zsidók állampolgárságát. Ebből az elismerésből már közvetlenül következett a törekvés a teljes polgárjogra és egyenlőségre; az állampolgárság követelésének pedig megvoltak a megfelelő ideológiai alapjai. Az ebbeli remények megvalósulása az ország általános fejlődésétől függött; ahol — mint a nyugati országokban — lezajlott a félféudális államból az alkotmányos államba való átmenet, ott a zsidó emancipáció is törvényben rögzített tényné vált.

A polgári egyenlőség azonban nem jelentette azt, hogy a zsidók állami és társadalmi integrációjával szemben meglévő fenntartások eltűntek vagy akár csak lényegesen csökkentek volna. Továbbra is hangoztattak érveket az integráció ellen, csupán az érvek változtak, a módosuló helyzetnek, s a színen újonnan megjelenő társadalomfilozófiai irányzatoknak megfelelően. A kései napóleoni korszakban megerősödött a történelmi romantikán és a keresztény szimbolikán felnevelődő nacionalizmus. A múltnak — és a múlt tradícióinak — racionalista elutasítását felváltotta az elmúlt idők értékeinek és fogalmainak romantikus újjáélesztése. A német nacionalizmust azonosították, vagy legalábbis szorosán összekapcsolták, a kereszténységgel, s az utóbbit nem annyira hiedelemrendszernek fogták fel, inkább egyfajta világnézetnek (*Weltanschauung*) és szellemi erőnek. A zsidókat *per definitionem* kirekesztették minden társadalmi szervezetből — legyen az állami intézmény vagy bármifajta önkéntes társulás —, ha a szervezet az említett tényezőkön alapult. Tulajdonképpen a történelmi romantika filozófiája teremtette meg a legerőteljesebben a zsidó integráció, sőt, a zsidó létezés elutasítását. Ezt kiváltképpen jól mutatja Friedrich Rühs berlini történész és Jacob Friedrich Fries heidelbergi filozófus esete. Mindketten a bécsi kongresszus után jelentek meg a színen; Bécs az elburjánzó zsidó-ellenes elméletekkel és ideológiákkal súlyos csapást mért a zsidó polgárjogi törekvésekre.<sup>16</sup> Amikor a liberális mozgalom támogatást tudott szerezni, az 1830-as években, a zsidó ügy kilátásai kedvezőbbekké váltak, de még a liberálisok közt is akadtak ellenfelei a

---

<sup>16</sup> Jost ismerteti azt a vitát, amelyet Rühs és Fries írásai kiváltottak. Jost, *Neuere Geschichte*, I, pp. 46-47. Az ellenfelek világnézetének modern elemzését lásd Selma Stern-Täubler, "Der literarische Kampf um die Emanzipation in den Jahren 1816-1820 und seine ideologischen und soziologischen Voraussetzungen", *Hebrew Union College Annual*, 23 (1950-51), pp. 171-196.

zsidó ügynek, mint ahogyan Heinrich E. G. Paulus példázza, aki úgy találta, hogy a zsidók betegesen kötődnek partikuláris törvényeikhez és szokásaikhoz, s ez kizárja, hogy egy olyan társadalomhoz tartozzanak, amelyik univerzális érvényű törvényeken alapul. Ennek az érvnek a segítségével utasította el Paulus azokat a követeléseket, amelyeket Gabriel Riesser a zsidó emancipáció érdekében előterjesztett, s vált Riesser heves ellenfelévé.<sup>17</sup> Tíz évvel később a zsidó ügy összefonódott a hegelianus eredetű, akkor születő radikalizmussal. Ez a forradalmi iskola, amely a vallást éppen úgy elutasította, mint a társadalmi hagyományt, előre rögzített elvek szerint kívánta átformálni a társadalmat. Egy ilyen filozófia fényében valószínűnek látszott, hogy a zsidók és a nem zsidók közötti különbség el fog tűnni. Mégis, az iskola egyik igen radikális képviselője, Bruno Bauer úgy találta, hogy a zsidók a megkövült hagyomány megtestesítői, s ezért nincs helyük a radikális filozófusok által elképzelt új társadalomban.<sup>18</sup>

A zsidók összeférhetetlenségét hirdető új tanok a német országokban alakultak ki, itt ideológiai támaszul szolgáltak a teljes zsidó emancipáció ellenzéséhez. Zsidó-ellenes elméletek azonban Franciaországban is voltak, pedig ott a zsidók jogi egyenlősége rég elfogadott tény volt. Elzászban még mindig elevenek voltak a régi vádak a zsidó uzsorás ellen, aki tönkreteszi a védtelen parasztot. Ezt a vádat azért elevenítették fel, hogy jelezzék: a megoldás a teljes emancipáció visszavonásában áll.<sup>19</sup> Mindamelllett, a zsidó-ellenes elméleteknek nem mindig volt közvetlen politikai célja. Gyakorta kapcsolódott az általános társadalomkritikához, mint Pierre J. Proudhon esetében, aki a kapitalizmuson alapuló rendszert olyan társadalmi renddel kívánta felváltani, amely korporatív jellegű szabad társulásokból áll. A korabeli társadalmat Proudhon szigorú kritikával illette, s egyik elemét sem inkább, mint a zsidókat, akik szerinte a kapitalizmus jellegzetes tulajdonságait testesítették meg, a kapzsiságot és az önzést.<sup>20</sup> A kapitalizmus- és zsidóellenesség effajta ötvözete valószínűleg fejeződik ki Alphonse Toussenel, Proudhon egyik követője könyvének címében: *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité*

---

<sup>17</sup> Katz, "The Term «Jewish Emancipation»", pp. 19-25.

<sup>18</sup> Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig, 1843). Bauer beállítottóságát Nathan Rotenstreich elemzi: *Judaism and Jewish Rights* (héberül) (Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuhad, 1959), pp. 9-25.

<sup>19</sup> Théophile Haliez, *Des juifs en France, de leur état moral et politique depuis les premiers temps de la monarchie jusque à nos jours* (Paris, 1845), pp. 230-238; Henry Lucien-Brun, *La condition des juifs en France depuis 1789* (Paris & Lyon: Retaux, 1901), pp. 217-224; Paul Leuilliot, *L'Alsace au début du XIXe siècle. Essais d'histoire politique, économique et religieuse (1815-1839)* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1959/60), III, pp. 233-246.

<sup>20</sup> Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, pp. 56-62.



*financière*.<sup>21</sup> A zsidók azonosak a tőketulajdonosokkal, s a régi zsidóellenes előítélet egybeolvad a feljövő kapitalizmus szocialista elutasításával.<sup>22</sup>

A zsidó-ellenes elméletek és ideológiák nem tudták semmissé tenni az emancipáció eredményeit, ahol ez már megtörtént, és nem tudták megakadályozni, hogy végbemenjen ott, ahol még nem ment végbe teljesen. Ezeket az elméleteket nem osztotta mindenki, s ha megjelent egy zsidó-ellenes röpirat, megjelentek más, a zsidóknak kedvező írások is. Emellett a zsidók politikai sorsa — mint erre már utaltunk — nem attól függött, hogy ügyük kap-e támogatást, vagy nem. Inkább annak az általános fejlődésnek volt az eredménye, amelyen a modern állam keresztülment. Ez azonban más volt, amikor a társadalmi elfogadás és a kulturális integráció voltak napirenden.

A zsidó emancipáció támogatóinak felfogása szerint az egyik legkényesebb pont a zsidóknak szomszédaikkal való társadalmi egybeolvadása volt. Ám ezek a támogatók még az ideológiai közeledés csúcspontján sem voltak képesek többet létrehozni, mint egy *fél-semleges* társadalmat, amelyben a zsidók alacsonyabb státusát nem annyira a tényleges egyenlőség küszöbölte ki, hanem inkább tudatosan figyelmen kívül hagyták. Nagyon kevés zsidó vált rendes tagjává nem zsidó társadalmi csoportoknak, és nem az ajánlkozó jelöltek hiányában. Minél inkább felbomlott a hagyományos zsidó társadalom, annál több lett az új társadalmi kötelekeket és elköteleződést kereső felvilágosult zsidó. Mindamellett, a legtöbb esetben saját köreikben kellett megtalálniuk azt a közeget, amelyben társasági igényeiket kielégíthették, és csak kivételesen sikerült bejutniuk nem zsidó társaságokba. Az ellenállás a zsidókkal való keveredéssel szemben fennmaradt még ott is, ahol ideológiai szinten a zsidóellenes beállítottságot mint ősi előítéletet utasították el. Ezt igazolja a története egy olyan társaságnak, ti. a szabadkőművességnek, amely éppen a vallási türelem eszméjének köszönheti létrejöttét. Jóllehet a szabadkőműves alapszabály szövege zsidók felvételét legalábbis nem zárta ki, amikor nagyobb számú zsidó jelölt bukkant fel, a tényleges felvétel ellenállásba ütközött, sőt, rendszeressé vált, hogy kijátszották a jelentkezőket az eredeti alapszabály betűinek újra-értelmezésével. Ilyen esetekben a zsidók kénytelenek voltak felállítani külön zsidó páholyokat, amelyek elvben ugyanolyanok voltak, mint a többi, csupán kizárólag zsidókból álltak. Annak ellenére, hogy akadt néhány feltűnő eset, amely a zsidók és nem zsidók közötti társadalmi közeledést példázta, mint, például, a közönség

---

<sup>21</sup> Toussenel könyve Párizsban, 1845-ben jelent meg, s 1847-ben újra kiadták.

<sup>22</sup> Tousseul eszméit elemzi Silberner, *Socialisten zur Judenfrage*, pp. 28-35.

szemében nagy szenzációt jelentő berlini szalonok, a zsidó népesség nagy többsége, sőt, még felvilágosult része is elkülönült maradt.<sup>23</sup>

Amikor az ideológiák és a politika a keresztény romantika és a nacionalizmus felé fordult, a zsidók és keresztények közötti társadalmi szakadék óhatatlanul megnőtt. A jogi egyenlőség megteremtésének folyamata Európában, a napóleoni uralom kései szakaszában, még zajlott, amikor már megindult a zsidókkal való társadalmi keveredés elleni reakció. Amikor a frankfurti és berlini polgároknak bele kellett nyugodniuk abba, hogy az államaikban élő zsidók megkapják a polgári jogokat (Frankfurtban 1811-ben, Poroszországban pedig 1812-ben), a szabadkőműves páholyok új, a zsidókat kirekesztő bekezdéseket iktattak be alapszabályaikba.<sup>24</sup> A restauráció és a reakció korszakában azután a keresztény kizárólagosság lett a divat keresztény körökben. Ez az időszak nagy csalódást okozott a művelt zsidónak, aki úgy vélte, hogy méltó a környező társadalomra, de ez mégis kirekesztette magából. A harmincas években, amikor a liberalizmus vált uralkodóvá, az egyensúly némiképpen helyreállt. Az önkéntes társaságok, köztük számos szabadkőműves páholy — még Németországban is — megnyílt a zsidók előtt, a művész-, értelmiségi és más, kevésbé konvencionális csoportokban pedig a zsidók nem zsidókkal keveredtek.<sup>25</sup>

Ezek az eredmények azonban a társadalmi szférában messze elmaradtak azoktól az elképzelésektől, amelyeket a zsidók dédelgettek magukban, amikor nekiindultak, hogy maguk mögött hagyják a hagyományos társadalom kereteit. Az elképzelések magukba foglalták a zsidók és nem zsidók szabad érintkezését, amely majd személyes kapcsolatokon alapuló együttműködéshez és barátsághoz vezet, és amelyet nem gátolnak a zsidó alakjához tapadó előítéletek. Ez az utópikus jövőkép sohasem valósult meg. A zsidók még azokban az országokban is elkülönültek, sőt, feltűnően külön maradtak, amelyekben elnyerték a politikai szabadságot, gazdaságilag fejlettek voltak és kulturálisan asszimilálódtak.

A társadalmi elkülönültség jelenségét, amely fennmaradt még ott is, ahol a zsidók politikai egyenlőséget élveztek, többféle, egymással összeegyeztethetetlen módon értelmezték. Az apologetikus megközelítés a keresztények makacs exkluzivitásának tulajdonította, azt állítva, hogy a zsidóknak sohasem volt valódi esélyük arra, hogy beépüljenek a társadalomba. Az ellenséges magyarázat vagy értelmezés szerint a zsidók elkülönülésre való hajlama akadályozta meg, hogy átlépjék saját társadalmuk határait; az antiszemita változat még gonosz szándékot is tulajdonít a zsidóknak. A zsidó emancipáció körüli vitákat követően tehát kialakult egy vita a zsidók társas hajlamairól, szociabilitásáról is. Ez a

---

<sup>23</sup> Katz, *Jews and Freemasons*, 2-4. fejezetek.

<sup>24</sup> I. m., pp. 63, 74-75.

<sup>25</sup> I. m., pp. 82-91.



kérdés nemcsak a szabadkőművesek körében került előtérbe, akik számára a zsidók társadalmi alkalmazkodóképessége központi kérdés volt,<sup>26</sup> hanem szerepet játszott azok körében is, akiknek a zsidók politikai státusa volt a fő gondja. A teljes emancipáció ellenzői, mint Heinrich E. G. Paulus (1830),<sup>27</sup> majd néhány évvel később Karl Streckfuss<sup>28</sup> úgy érveltek, hogy a zsidók nem társulnak másokkal, és ezért nem érdemlik meg a polgári jogok teljességét, mert ennek előfeltétele a kulturális alkalmazkodás és a társadalmi keveredés. A zsidó jogok mellett állók erre azt válaszolták, hogy a zsidók nagyon is boldogan elvegyülnének a nem zsidókkal, de ezt megakadályozza a keresztények tartózkodása.

Történelmileg vagy szociológiailag nézve, nem lehet pontosan megítélni, hogy mekkora részük volt a zsidóknak, illetve a keresztényeknek a köztük meglévő társadalmi szakadék létrehozásában. Mindkét csoport egyszerűen ragaszkodott, legalább részben, az egymással szembeni fenntartásokhoz, amelyek a nem túl távoli múltban megosztották és gyakorlatilag két különböző csoportra tagolták őket. Az idő tájt a zsidók és a keresztények nem házasodtak egymással, sőt, társadalmilag sem keveredtek, érintkezéseik a gazdaság területére vagy más, jól körülhatárolt, üzleti jellegű helyzetekre szorítkoztak. A kölcsönös elutasítást alátámasztották a vallási eszmék és előírások, a jogi diszkrimináció pedig megerősítette. A diszkrimináció megszűntével időről időre elvben lehetőség mutatkozott a társadalmi és vallási korlátok ledöntésére, és helyenként valóban eltűnt a korlátok egyike-másika. Sok zsidó, s talán a legtöbb keresztény figyelmen kívül hagyta azokat a tilalmakat, amelyek egymás ételleinek fogyasztására vagy az egymás társaságában való étkezésre vonatkoztak. Ez lehetővé tette a kedélyes együttléteket. Ám ha a rituális előírások megszűnése módot adott is a zsidók és nem zsidók társadalmi érintkezésére, ezt nem feltétlenül ösztönözte vagy segítette elő. A zsidók és nem zsidók együttléteit változatlanul mint státusukban és jellegükben eltérő társadalmak tagjainak találkozását érzékelték. Az ilyen találkozásokhoz különleges indítékokra volt szükség, és ha létrejöttek, az eseményt bizonyos elfogódottság kísérte. Általában a zsidó volt az, akinek előnyt jelentett, ha egy hozzá hasonló kulturális és gazdasági háttérű keresztény késznek mutatkozott vele a tisztán társasági érintkezésre. A nem zsidó mindjárt gyanússá vált, mindjárt önös indítékot tulajdonított neki, s az együttlét minden esetleg lehetséges könnyedsége és ártatlansága odalett. Ennek

---

<sup>26</sup> I. m., pp. 73-81, 84-91.

<sup>27</sup> Lásd Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln* (Heidelberg, 1831), pp. 2-3, és másutt ebben a könyvben, amely Paulus főműve a zsidókérdéssel kapcsolatban.

<sup>28</sup> Karl Streckfuss, *Über das Verhältnis der Juden zu den christlichen Staaten* (Halle, 1833), pp. 21-22.

megfelelően az ilyen érintkezésekre nemigen kerülhetett sor észrevétlenül. Ha a bécsi kongresszus diplomatái a gazdag Arnheimék házában ünnepeltek,<sup>29</sup> vagy a német államok Frankfurtban gyűlésező küldöttei Rothschildék pompás asztalánál étkeztek,<sup>30</sup> a kortársak gondosan feljegyezték az eseményt, és ötven évvel később hasonló eseménynek számított, amikor a párizsi Rothschildokat az előkelő társaság jelenlétével tisztelte meg,<sup>31</sup> vagy Bleichröderék nagy bált adtak — egyébként kirekesztve összes rokonaikat és barátait.<sup>32</sup> A zsidókra azt mondták, hogy túlzásba viszik a vendégszeretetet, és túl nagy a pompa ezeken az eseményeken, a nem zsidók pedig azzal tették ki magukat a bírálatnak, hogy hasznot húznak ebből a pazar vendégszeretetből, s csupán azzal viszonyozzák, hogy kegyeskednek megjelenni rajtuk. Az alacsonyabb társadalmi szinteken valószínűleg hasonló megjegyzések kísérték az érintkezést.

A zsidók viszonylagos társadalmi kirekesztettségének nem alacsonyabb státusuk volt a fő oka. A zsidók a gazdasági életben még akkor is ragaszkodtak bizonyos területekhez, amikor már szabadon választhatták meg foglalkozásukat. Ez a ragaszkodás már önmagában is elégséges ok lett volna ahhoz, hogy a zsidók főként zsidókkal érintkezzenek. Hasonló hatása volt a vallási intézményeknek: az orthodox és reform-zsinagógáknak, az önkéntes társulásoknak, amelyeket jótékonyági vagy egyéb célokból hoztak létre — ezekről mindjárt szó lesz majd. Mindez elősegítette az eleven társadalmi keveredést. Egy zsidónak statisztikailag sokkal nagyobb esélye volt arra, hogy a magánéletben egy másik zsidót megismerjen, mint hogy egy nem zsidóval kerüljön közelebbi kapcsolatba. Társadalmi elkülönülését a nem zsidó világtól ily módon befolyásolta az a foglalkozás, amit maga választott, valamint vallási kötődése; s elmondható az is, hogy társadalmi elkülönülése viszont megerősítette a vonzódását bizonyos foglalkozásokhoz és ragaszkodását ahhoz a vallási közösséghez, amelybe beleszületett.

---

<sup>29</sup> Salo Baron, *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress* (Wien & Berlin, 1920), pp. 125-130.

<sup>30</sup> Conte Corti, *Der Aufstieg der Hauses Rothschild* (Wien, 1953), pp. 117-120; Rothschildék fényűző nápolyi és frankfurti házáat és társaságukat Moritz Oppenheim is leírta. Oppenheim, *Erinnerungen* (Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlagsanstalt, 1924), pp. 44, 75-77.

<sup>31</sup> Heinrich Heine, *Sämtliche Werke* (Hamburg, 1862), XIII, 296-297; Joseph Dresch, *Heine à Paris (1831-1856), D'après sa correspondance et les témoignages de ses contemporains* (Paris: Didier, 1956), p. 73.

<sup>32</sup> Rudolf Vierhaus, *Am Hof der Hohenzollern. Aus dem Tagebuch der Baronin Spitzemberg 1865-1914* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965), pp. 34-35.



Van még egy harmadik tényező is, amely még jobban megerősítette a zsidóknak azt a törekvését, hogy megőrizték társadalmi elkülönülésüket, mégpedig hajlamuk az endogámiaira, vagyis az a törekvésük, hogy egymás között házasodjanak, ami pontosan megfelelt a keresztények hasonló törekvésének. Az emancipáció előtti időkben a zsidók és nem zsidók közötti házasság tilalmát az egyházi törvényeknek és a *halákha* előírásainak ereje fenn tudta tartani a keresztények és zsidók köreiben, s a tilalmat támogatta az állam is. Amint bevezették a polgári házasságot, mint, például, Franciaországban a forradalom után, s a legtöbb modern államban a továbbiak során, jogilag lehetségessé vált a vegyesházasság. Mégis, a vegyesházasságok száma alacsony maradt,<sup>33</sup> a zsidók társadalmilag és ideológiailag éppen olyan erősen ellenezték, mint az áttérést. Ha mégis sor került rá, azt a zsidó család és társadalom elárulásának tekintették, mert a máshitűvel való házasság az esetek többségében a keresztény hitre való áttéréshez vezetett. A gyakorlatban szinte minden vegyesházasság veszteség volt a zsidó közösség számára. Az egyének vegyesházasságai nem változtatták meg a közösség jellegét, mert nem hoztak létre családi vagy társadalmi köteleket. Éppen ellenkezőleg, az elutasítás és a visszahatások révén inkább erősebb elzárkózáshoz vezettek.

Jó- és rosszindulatú bírálói egyaránt gyakran leckéztették meg a zsidó társadalmat a vegyesházasság makacs elutasítása miatt. Úgy értelmezték, hogy ez az önhietség jele, s arra utal, hogy a zsidók megvetik szomszédaikat, sőt, talán minden embertársukat. Mindaddig, amíg a zsidók és a keresztények elkülönülése társadalmilag teljes volt, jogilag és vallásilag pedig a megfelelő intézmények szentesítették, az ilyen szemrehányásoknak nemigen volt jogosultsága. A kölcsönös elzárkózás egyszerűen természetes volt. Az elkülönülést alátámasztó társadalmi struktúra omladozásával megrendült a vegyesházasság tilalmának ideológiai igazolása. Azok számára, persze, akik továbbra is elfogadták a vallás tekintélyét és ellenőrző hatalmát, a vegyesházasság tilalma pusztán mint egy átfogó rendszer része jelenhetett meg. A vegyesházassággal szembeni ellenállás azonban megmaradt még azoknál a zsidóknál is, akik egyébként nemtörődömmé váltak a vallással szemben, és közömbösek lettek minden vallási előírás iránt. A vegyesházassággal szemben tanúsított ellenállásnak ezt a típusát atavisztikusnak nevezhetjük, mivel egy olyan magatartásmintához való ragaszkodást testesített meg, amelynek okai már régen eltűntek.

Történelmileg nézve, a zsidók ellenérzése az iránt, hogy külső csoportokkal családi kapcsolatokat létesítsenek, természetesen, egyike a

---

<sup>33</sup> A vegyesházasságnak hatalmas irodalma van. A téma legújabb, bőséges bibliográfiával ellátott összefoglalása: Moshe Davis, "Mixed Marriage in Western Jewry: Historical Background to the Jewish Response", *The Jewish Journal of Sociology*, 10 (1968), pp. 177-220.

legfontosabb tényezőknek a diaszporában való fennmaradásukban. Mint más népek között élő kisebbségi csoport szembe kellett nézniük azzal a lehetőséggel, hogy a többség felszívja őket, hacsak nem alakul ki valamifajta ellenállási mechanizmus, olyasmi, amit a szociológia elhárító mechanizmusnak nevezhetne. A zsidó vallásgyakorlat egész rendszere ilyen elhárító mechanizmusnak tekinthető, étkezési törvényei éppen úgy, mint a sajátos ünnep- és böjtnapok előírásai, amelyeket a zsidó elkülönülés mint elhárító mechanizmus isteni rendeltetésébe vetett hit támasztott alá. Ezt a meghatározást elfogadhatjuk, anélkül, hogy egyszermind valamifajta vitalista feltevést is elfogadnánk, valamifajta veleszületett önmegőrzési ösztönt mint a zsidók fennmaradásának okát. Bárhogyan magyarázzuk is a zsidó állhatatosság eredetét, történeti, filozófiai vagy teológiai okokból, tény, hogy ez az állhatatosság a hagyományos korszak végére önálló erővé vált, függetlenedett az őt létrehozó tényezők folyamatos fennállásától. A zsidó kohézió a hagyomány felmorzsolódása és a vallási elkötelezettség gyöngülése ellenére is fennmaradt.

Azok közül, akik a zsidók jogi elismertetéséért harcoltak, sokan abban reménykedtek, hogy új státusa eredményeként a zsidó közösség felbomlik, s tagjai beleolvadnak a környező társadalomba. Ez a remény azonban még ott sem vált valóra, ahol a teljes emancipáció bekövetkezett. A zsidóság számszerűen némileg megfogyott ugyan, de továbbra is létezett. Túlélte annak a szervezeti keretnek a felbomlását, amely szomszédaitól elkülönítette, s túlélte az elkülönülését alátámasztó eszmék és ideológiák eltűnését is. A zsidó közösség legtöbb tagjának ragaszkodása a többi taghoz — jóllehet nehéz magyarázatot találni rá — erőforrás maradt, és a közösség fennmaradásának hajtóereje volt.

Emlékeztetnünk kell arra, hogy a zsidó integráció kritikussai a zsidókat még az emancipáció után is kasztként határozták meg.<sup>34</sup> A fő érv az állítás alátámasztására a zsidók egymás közötti házasodása és társadalmi elkülönülése volt. A politikai egyenlőség, a gazdasági haladás vagy a kulturális alkalmazkodás sem oszlatta el a vádat. A zsidók státusában, pozíciójában és magatartásában bekövetkezett változások ellenfeleik szemében lényegteleneknek tűntek fel ahhoz képest, hogy a

---

<sup>34</sup> A zsidó közösség Max Weber-féle definíciójának, mely szerint az pária nép, ugyanaz a kiindulópontja, mint a zsidó-ellenes kritikusok impresszionisztikusabb elnevezéseinek. Weber definícióját alaposan vizsgálja és bírálja Efraim Shmueli, "The Pariah-People and its «Charismatic Leadership». A Re-Evaluation of Max Weber's «Ancient Judaism»", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 36 (1968), pp. 167-247. Bármit gondol is valaki a zsidó létnek arról az értékeléséről, amelyet Weber definíciója magába foglal, ettől függetlenül tény marad, hogy a zsidó közösség tényleges alapja a kaszt-szerű struktúra volt.



zsidók társadalmilag — különösen a családi kötelekek tekintetében — továbbra is kívül maradtak az őket körülvevő szélesebb társadalmon. Az új körülményekre adott zsidó válasz és alkalmazkodás képzeletbelinek vagy felszínesnek látszott.

A zsidó emancipáció és integráció hívei rosszindulatúnak tartották a vádat, és elutasították; szerintük a zsidó magatartás efféle ellenséges értékelése már maga is elégséges oka volt a zsidók elkülönülésének, s kedvezőbb körülmények között ez megszűnnék. Az asszimiláció radikális hívei elfogadták azt a tételt, hogy hosszabb idő alatt a zsidók egybe fognak olvadni azzal a társadalommal, amelyben élnek. Azt követelték, hogy a zsidó vallás adja fel a vegyesházassággal kapcsolatos határozott fenntartásait, némelyek pedig egyenesen arról ábrándoztak, hogy jogi vagy társadalmi nyomást kellene alkalmazni annak érdekében, hogy könnyebb legyen zsidók és keresztények között a családi kapcsolatok létrehozása.<sup>35</sup> Az integráció híveinek többsége azonban inkább bagatellizálta volna a problémát, mintsem hogy gyakorlati megoldásokat keressen rá. Minthogy a házastárs megválasztása személyes ügy, nyilvánvalóan nem tartozhat politikai intézményekre: az állam dolga mindössze annyi, hogy törvényesítse a választást, bármi legyen is az. A liberális szellemű zsidók valóban gyakran szorgalmazták a polgári házasságot azokban az országokban, ahol ezt még nem vezették be, még ha zsidó szempontból helytelenítették is a keresztényekkel való vegyesházasságot. Meg akarták teremteni a jogi lehetőséget a vegyesházasságra, mindamelllett, azt remélték, hogy a zsidók nem fognak élni vele.<sup>36</sup> Ez a remény vallási alapokon észszerűnek látszott. A kívánságot, hogy a zsidók zsidókkal házasodjanak, arra a megfigyelhető tényre lehetett alapozni, hogy vegyes családokban a zsidó vallás nemigen

---

<sup>35</sup>A Napoléon által Párizsban 1806-ban összehívott zsidó notabilitások gyülekezetének néhány tagja azt javasolta, hogy adjanak igenlő választ az uralkodónak arra a kérdésére, amely a judaizmus álláspontjáról tudakozódott a vegyesházasságok tekintetében: *Collection des actes de L'Assemblée des Israélites de France et du royaume d'Italie* (Paris, 1807), pp. 143-144. Hasonló véleményt hangoztattak a reform-rabbik első gyűlésének résztvevői 1844-ben Braunschweigben; lásd *Protokolle der ersten Rabbinerversammlung abgehalten in Braunschweig vom 12ten bis zum 19ten Juni 1844* (Braunschweig, 1844). Az *Ein freundliches Wort an die Christen zur gänzlichen Beylegung ihres Streits mit den Juden* (Königsberg, 1804), pp. 45-46, névtelen szerzője arról ábrándozott, hogy a vegyesházasságot az államnak kellene kikényszerítenie.

<sup>36</sup>Ezt a magatartást tükrözte az előző jegyz.-ben említett braunschweigi reform-rabbigyűlés vitája. Lásd még az alábbi cikket: "Zur Mischehe", *Allgemeine Zeitung des Judentums* (1847), pp. 485-487.

őrizhető meg — nem szólva a gyermekek zsidóként való neveléséről.<sup>37</sup> A zsidó elkülönülés tehát megmagyarázható úgy is, mint a zsidók vallásos elkötelezettségének eredménye.

Elvben a zsidó vallás úgy határozható meg, mint személyes hiten és meggyőződésen alapuló vallás. Michael Hess, a frankfurti Emberbarátok házának (*Philanthropin*) tanára (Friedrich Rühs elleni vitáiratában) már 1816-ban pusztán mint a többi vallásfelekezettel egy szinten lévő hitközösséget határozta meg a judaizmust.<sup>38</sup> A következő évtizedekben ez a felfogás egyre általánosabban elfogadottá vált, olyan politikusok fogadták el, mint Gabriel Riesser,<sup>39</sup> s olyan teológusok fejtették ki tüzetesen, mint Abraham Geiger.<sup>40</sup>

A politikus szempontjából megfelelő és kényelmes volt a zsidó vallásnak személyes hitvallásként való meghatározása. Ez az elmélet alátámasztotta azt az állítást, hogy a zsidókat csupán a vallási csoportok egyikének kell tekinteni a számos hasonló között. A zsidó teológusnak, akinek a zsidó hagyomány fényében kellett megvédenie ezt a definíciót, nehéz dolga volt, mert a Biblia és a Talmud mint irodalmi források és mint a zsidó történelem tényei nem voltak összhangban ezzel az felfogással; ők inkább azt tartották, hogy a zsidóságot mint népet, vagy legalábbis mint közösséget, a közös eredet és meghatározott kulturális örökséghez való ragaszkodás hozta létre. A zsidó törvények és a zsidó tanítás a zsidó közösséget nem pusztán vallási gyülekezetnek tekintik, hanem úgy fogják fel, mint másokétól megkülönböztethető ősökkel, dokumentált történelemmel és világosan meghatározott sorssal rendelkező népet. Ennek a közösségnek a felbomlása különböző, egymástól független csoportokra, amely csoportok különböző országokban élnek, forradalmi fejlemény volt, s az a váratkozás, hogy összeolvadhatnak a környező népekkel, három évezredes történelmükkel és hagyományaikkal állt ellentétben. Sokan, akik szerették volna ezt a változást elősegíteni, kivált a nem zsidók, a zsidó történelem megszüntetését, s a zsidó közösség

---

<sup>37</sup> Ezt többször kifejtették azok, akik elleneztek a zsidók vegyesházasságát. (Kinatorhe) (Isidor Ludwig Chronik), "Über die Ehe zwischen Juden und Christen", *Kirchliche Reform* (October 1846), pp. 6-7.

<sup>38</sup> Michael Hess, *Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (Frankfurt a. M., 1816), pp. 55-57. Rühs erre az évrre reagált könyvében: *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volkes, vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter* (Berlin, 1816), pp. 12-14.

<sup>39</sup> Rinott, "Gabriel Riesser", pp. 17-19.

<sup>40</sup> Solomon Schechter, "Abraham Geiger", *Studies in Judaism*, Third Series (Philadephia: Jewish Publication Society of America, 1924), pp. 69-77.



létének végét látták benne. A zsidó teológusok és a világi vezetők többsége azonban azt kívánta, hogy a közösség maradjon fenn, sőt, találja meg ideológiai alapját a hagyományban. Ezért meg kellett próbálniuk azt, hogy a zsidó vallásról alkotott felfogásukat összebékítsék a hagyomány elemeivel. Ez nem volt könnyű feladat. Az emancipációs korszak első két-három nemzedékének minden szellemi energiáját mozgósítani kellett hozzá.<sup>41</sup> Az első ez irányú kísérleteket már elemeztük. A reformmozgalomnak kettős célja volt. Legitim utat keresett, hogy könnyebbé tegye a törvény igáját a modern zsidó számára, hogy ez gyakorolhassa foglalkozását, elérhesse gazdasági céljait és ezáltal megtalálja útját a nem zsidó társadalomba. Ez volt a reform — hogy úgy mondjuk — praktikus oldala. Ugyanilyen fontos volt az elméleti célkitűzés is: kidolgozni a judaizmus átfogó filozófiáját, amely összhangban van a modern zsidónak — a nem zsidó állam polgárának és a nem zsidó társadalom tagjának — státusával. Ezt a célt csak a hagyományos tanítás teljes átrendezésével lehetett elérni, azoknak az elemeknek az elhagyásával, amelyek láthatóan nem voltak összhangban a zsidók új helyzetével, és az elvetett elemek helyett olyan tanok bevezetésével vagy legalább nyomatékosá tételével, amelyek megfelelnek az új helyzetnek.

A bibliai, sőt, a talmudi judaizmusnak — noha nagyjából a zsidó népet tartotta szem előtt, és ebben az értelemben akár partikularisztikus-nemzetinek is nevezhető — voltak egyetemes elemei is, például, a minden emberre nézve kötelező törvények, és számoltak egy olyan korszakkal, amikor majd az egész emberiség egyesül az egy igaz Isten imádatában. A reform-judaizmus ezeket az elemeket hangsúlyozta, vagy pedig mellőzte, illetve figyelmen kívül hagyta a velük ellentétes elgondolásokat, amelyek egyébként nem kevésbé a részei voltak ugyanennek a hagyománynak. Már jeleztük a fordulópontot, azt, hogy elvetették a judaizmusnak mint kinyilatkoztatott törvénynek a koncepcióját — Mendelssohn még ezen az állásponton volt —, hogy inkább mint dogmák és erkölcsi tanítások együttesét magyarázzák. Ezt a nézetet először Saul Ascher fogalmazta meg, s nyomában a legtöbb teológus és filozófus, akik a liberális korszakban a judaizmust értelmezték, a magáévá tette. Ebben a megvilágításban a judaizmus éppen úgy hitvallásnak látszott, mint a többi vallás, a zsidó község pedig hívők közösségének, amelyet az fogott egybe, hogy elvont tanok meghatározott rendszerét vallotta.

Ez volt az elmélet. A tények és a tényleges viselkedés tartományában a judaizmushoz való ragaszkodás aligha függött bizonyos doktrinák meggyőző erejétől. A zsidó valójában azzal a dilemmával állt szemben, hogy engedjen-e a társadalom csábításának, ha ez magába foglalja a

---

<sup>41</sup> Nem tudom itt megadni a témára vonatkozó bibliográfiát. Max Wiener kitűnően áttekinti és elemzi a judaizmus fogalmát ebben az új helyzetben. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (Berlin: Philo Verlag, 1933).

kereszténység elfogadását is, vagy maradjon a társadalmilag alacsonyabbnak tekintett kisebbség tagja. Választásában nem annyira a judaizmus igazságába vetett hite volt a döntő tényező, mint inkább a vonakodás szellemi integritásának megsértésétől, minthogy a keresztény dogmák igazságáról egyáltalán nem volt meggyőződve. Akik nem tértek át, zsidók maradtak, és annak is tekintették őket, bármilyen volt is a judaizmushoz való viszonyuk. A tizenkilencedik század folyamán Európa legtöbb országában ez azt jelentette, hogy egy olyan zsidó közösséghez kellett tartozniuk, amely az állam védőszárnyai alatt szerveződött meg. A zsidó hitközségi tagság, természetesen, kötelező volt, jöllehet merő formalitás maradt, és az illetékek, illetve adók befizetésére korlátozódott. Maga a tag döntötte el, hogy részt vesz-e a hitközség szervezeti és szellemi tevékenységében. Feltehető, hogy a reform-közösségek bizonyos vonzást gyakoroltak a gyülekezet néhány tagjára, már csak azzal is, hogy alkalmazkodtak a kortársi ízléshez és mellőzték mindazt, ami ellentmondani látszott az uralkodó felfogásnak. Ez azonban mégsem jelenti azt, hogy a judaizmus pusztá hitvallássá vált. Egy zsidót nem vallási magatartása miatt tekintettek zsidónak, hanem azért, mert zsidók voltak a szülei. Annak, hogy valaki zsidó volt, megvoltak a társadalmi következményei, amelyeket nem lehetett megkerülni, teljesen függetlenül attól, hogy az egyén vonzódott-e a zsidó tanokhoz vagy vallási kötelezettségekhez. Ahogy Heinrich Heine némi cinizmussal megjegyezte: "Zsidónak lenni gyógyíthatatlan betegség." Paradox módon ettől a státustól, amelynek alapja egy biológiai tény volt, csak a megkeresztelkedés révén lehetett megszabadulni, amely pedig meghatározása szerint tisztán szellemi aktus. A valóságban a megkeresztelkedés egyfajta átmenetet jelentett, a megkeresztelkedettet eredeti kisebbségi csoportjából áthelyezte a többségbe, ahol az idő múlásával eltűntek eredetének nyomai. Ezzel szemben zsidónak maradni azt jelentette, hogy az illető egy olyan társadalmi csoporthoz tartozik, amely elsődlegesen történelmileg meghatározott, és kevésbé függ tagjainak személyes és szellemi tulajdonságaitól.

Azt a törekvést, hogy a judaizmust egyszerű hitvallássá formálják át, nem mindenki támogatta. Az orthodoxia, akár régimódi volt, akár modernizált, kénytelen volt ragaszkodni a hagyományos felfogáshoz, amelynek értelmében zsidó az, akinek zsidó anyja adott életet — függetlenül a cselekedeteitől és meggyőződéseitől. Az orthodoxia elítélt minden eltérést a zsidó hagyománytól a dogma és az előírások tekintetében, és ez néhány országban — 1869-ben Magyarországon, 1875-ben Poroszországban — a reform-közösségektől való formális elszakadásukhoz vezetett. Az orthodoxia odáig ment el, hogy önmagát



mint a reform-judaizmustól eltérő vallást határozta meg.<sup>42</sup> Álláspontjuk azonban elsődlegesen taktikai volt. Így szerezték meg maguknak azt a jogot, hogy kormányzati felügyelet alatt önálló hitközségi szervezetet hozzanak létre; azt azonban sohasem tagadták, hogy bárki, akit zsidó anya szült, a zsidó néphez tartozik, akár orthodox, akár reform-elkötelezettségű, akár betartja az előírásokat, akár atheista. Minthogy az orthodoxia ragaszkodott a zsidó hagyományhoz, és kiváltképpen a vallási törvényhez (*halákha*), nemigen hagyhatta figyelmen kívül a törvény egyik alapelvét: hogy zsidónak lenni származás kérdése, nem pedig meggyőződésé.

Mindamellett, a judaizmus jelenségét most már nemcsak a zsidó hagyományokból vett fogalmak segítségével lehetett meghatározni és megérteni. A felvilágosodás kialakította a racionalista kritika eszközkészletét. Az értelem éles fényében bomlani kezdett a zsidó hagyomány integritása, s a racionalista megfigyelő kezdett megkülönböztetést tenni a judaizmus lényeges és lényegtelen elemei között. A reform-mozgalom sok megkülönböztetést felhasznált, kivált kezdetben, és számos hagyományos vallási előírást adott fel, arra hivatkozva, hogy csak a lényegtelen elemeket akarja elvetni.

Az idők folyamán azonban kialakult egy harmadik módszer is a judaizmus értékelésében, a történelmi kritika. Ezt az úgynevezett "*Wissenschaft des Judentums*"<sup>43</sup> alapítói dolgozták ki, vagy inkább vették át az általánosan elfogadott európai tudomány módszereiből. Ez a csoport, amelynek Leopold Yomtov Lipman Zunz (1794-1886) volt a vezetője, a történelmi kutatás általánosan elfogadott eszközeit használta fel a judaizmus megértésében. Történelmi perspektívából nézve a judaizmus egyedülálló jelenségnek látszott, ugyanakkor mégis alkalmazhatók voltak rá a történelmi kategóriák. A judaizmus korabeli problémái tekintetében a történelmi iskola tagjai különböző álláspontokat képviseltek, és néhányan — például, maga Zunz, aki először radikális reformer volt, majd inkább a konzervatív álláspontra hajlott — haboztak, hogy miképpen viszonyuljanak a hagyományhoz. A judaisztikai kutatások kezdeményezői úgy gondolták, hogy a történelmi vizsgálódás és a történelmi megismerés határozott irányvonalat adhat a judaizmus új formájának kialakításához, illetve eredeti, a századok folyamán elveszített formájának feltárásához. A valóságban azonban, ahelyett, hogy határozott irányt mutattak volna a jövő számára, csak felbátorították a reform-mozgalom minden irányzatát, hogy a múlt

---

<sup>42</sup> Martin Philippon, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes* (Leipzig, 1900), II, pp. 175-180; Leopold Löw, *Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn*, pp. 247-296.

<sup>43</sup> A "*Wissenschaft des Judentums*" történelmi jelentőségéről lásd Wiener, *Jüdische Religion*, pp. 175-208; Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, pp. 144-182.

különböző értelmezései alapján bejelentsék igényeiket. Azzal mindenki egyetértett, hogy a hagyomány lényeges részeit meg kell őrizni az eljövendő nemzedékek számára, az esetleg lényegtelen részekről pedig meg kell szabadulni. Gyökeresen eltértek azonban a vélemények egymástól abban a tekintetben, hogy hol kell meghúzni a választóvonalat. Zechariah Frankel (1801-1875) arra a következtetésre jutott, hogy a szertartások és a *halákha* nagy részét meg kell őrizni, míg Abraham Geiger lényegében szinte minden rituális előírást és szertartást ki akart küszöbölni, azt remélve, hogy a judaizmus szelleme — jelentsen ez bármit *in abstracto* — lehetővé teszi a judaizmus megfelelő tartalmi és kifejezésbeli folytatását. A történelmi megközelítés nem zárhatta le a különböző iskolák vitáját, de új hivatkozási alapot nyújtott. Azzal, hogy ráirányította a figyelmet a történelemre, lehetővé tette az ellenőrzését az absztrakciós törekvésnek, amely a judaizmus hitvallássá változtatásában az egyik fontos elem volt.<sup>44</sup>

A reform kezdetéről beszélve, megemlítettük, hogy Saul Ascher abban reménykedett, hogy a *halákha* tudósait — akik a törvény állandó újra-értelmezésével tartották fenn a judaizmus kontinuitását — felváltják majd a teológusok, akik megfogalmazzák a zsidó hit kötelező tanait.<sup>45</sup> A *halákha* tudósa eltűnt vagy elvesztette a közösségre gyakorolt befolyását, de a teológusok nem siettek betölteni azt a szerepet, amely a fejlemények Ascher-féle elképzelése szerint rájuk várt. Szinte alig lehetett észrevenni őket. A judaizmus helyett a történészek kezébe került, akik a múlt eseményeit leírták és történetileg újra-értelmezték. Azután jöttek a filozófusok, akik mint hitrendszert, *Weltanschauung*-ot értelmezték a judaizmust. Mindamellett sem a filozófusok, sem a történészek nem tudtak közvetlen útmutatást adni arra vonatkozóan, hogy melyek a kötelező előírások vagy a hit lényeges elemei. Igaz, mind ezek, mind azok új hivatkozási alapot ajánlottak. A múlt ismerete legalább valami értelmet adott a jelen judaizmusának, és bizonyos reményt nyújtott a jövőt illetően. A judaizmussal foglalkozó filozófiai és történelmi munkák egyaránt hosszan fejtegették, hogy a judaizmus milyen jótékony szerepet játszott a múltban, és céloztak valamifajta elrendeltetés lehetőségére, ami követőinek szolgálatra érdemes célt adna. Tulajdonképpen a zsidó küldetés sokat tárgyalt és újra átélt eszméje színezte át a tizenkilencedik század számos zsidó gondolkodójának elképzeléseit. Időnként gondosan és pontosan megfogalmazták, elmagyarázva, hogy a zsidó tanításnak milyen szerepet kell játszania és milyen feladatot kell betöltenie. Kevésbé explicit formában a zsidó tanítás történelmi és filozófiai elemzése arról adott képet, hogy mit

---

<sup>44</sup> Jacob Katz, "The Influence of Religion and Society on Each Other at the Time of the Emancipation", *European Judaism*, 1 (1966), pp. 22-29.

<sup>45</sup> Lásd VIII. fejezet.



jelenthet még a judaizmus — és legalább abban a tekintetben megnyugtatta a zsidó kortársat, hogy zsidó volta nem okvetlenül sajnálatos tény.<sup>46</sup>

A judaizmust igazoló elméletek már csak azért is fontosak voltak, mert a zsidót megtartották a közösségében. A zsidó szervezetek és közösségi funkciók fenntartása nem kevésbé szorult igazolásra. Ez ugyanis ellentétben állt az asszimiláció híveinek várakozásával, akik úgy vélték, hogy a zsidók társadalmi és szellemi igényei — kivéve a szigorúan vallási igényeiket — keresztény szomszédaik intézményeinek keretein belül fognak majd kielégítést nyerni. A sajátosan zsidó szükségleteket szolgáló szervezetek felesleges fényűzésnek látszottak. Ezt a nézetet még olyan jóindulatú megfigyelők is osztották, mint Theodor Mommsen történész, aki meglepődött szemlélte a szaporodását olyan zsidó társaságoknak és szervezeteknek, amelyeknek célját elvben éppen olyan jól el lehetett volna érni a már létező nem zsidó intézményekben is.<sup>47</sup> Az ilyenek közé tartoztak a hagyományos jótékonyági intézmények: alamizsnát osztó, a szegény gyermekeket taníttató, betegetek ápoló stb. társaságok. Néhány társaságot a zsidó tárgyú kutatás és művelődés támogatására alapítottak; másoknak az volt a célja, hogy előmozdítsák a még nem emancipált zsidó közösségek érdekeit külföldön; néhányat pedig pusztán társasági célokból hoztak létre. A zsidó sajtó — amely messze nem kizárólag vallási témáknak szentelte magát, s nyomtatékkal foglalkozott minden közösségi és politikai ügygel — nyilvánosságot adott ezeknek a társaságoknak és közösségi tevékenységüknek.

Ha egy pillantást vetünk a zsidókra és tevékenységeikre az emancipáció kibontakozásának évtizedeiben — az 1848 és 1880 közötti években —, látjuk, hogy nem a tiszta és egyszerű asszimiláció folyamata zajlik. Előrehalad az asszimiláció annyiban, hogy sok zsidó kerül bensőségebb kapcsolatba nem zsidókkal, és minden zsidó egyre jobban alkalmazkodik környezete kulturális mintáihoz. Ugyanakkor azonban a zsidók megteremtik azokat az eszközöket, amelyek továbbra is összetartják őket és segítenek abban, hogy fenntartsák külön társadalmi identitásukat. A zsidóknak mint pusztán a közös hitvallás következtében fennálló gyülekezetnek az eszméje csupán elméleti szinten funkcionált. A zsidóság a valóságban továbbra is a társadalom egyik alsoportjának

---

<sup>46</sup> Wiener kitűnően elemzi a judaizmus és a zsidó historiográfia filozófiáját. Wiener, *Jüdische Religion*, pp. 114-174, 209-228. A történészek közül különösen figyelemreméltó Heinrich Graetz hatása. Erről a legújabb értékelés Shmuel Ettinger "Bevezetés"-e, in: H. Graetz, *Essays, Memoirs, Letters* (héberül) (Jerusalem: Bialik Institute, 1969), pp. 7-36.

<sup>47</sup> Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judenthum* (Berlin, 1881), pp. 15-16.

mutatkozott, amely csoportot ethnikai eredetéről, gazdasági összetartásáról, viszonylagos társadalmi elszigeteltségéről lehetett felismerni, továbbá nem alkalmazkodó kisebbségi vallásáról. Ennek a csoportnak a társadalmi arculata, természetesen, jelentősen eltért az egy évszázaddal korábbi zsidó közösségétől. Korábban a zsidók ökológiailag koncentrált, gazdaságilag szigorúan korlátozott, kulturálisan és társadalmilag teljesen elszigetelt, megtúrt csoport voltak. Az idő tájt a csoport szigorúan szervezett és fegyelmezett volt, s a vallás hatalmas egyesítő erőként szolgált. Most, a tizenkilencedik század második felében a zsidók a vallás tekintetében megosztottak voltak — a közös nevező úgyszólván csak a kereszténység elutasítása volt. Kulturális elszigeteltségük szinte teljesen megszűnt, és a gazdasági egyoldalúság legalábbis csökkent. Változatlanul fennmaradt a csoporton belüli házasodás, a kizárólagosan zsidó családi kötelékek fenntartása. Ez, valamint a vallási nonkonformizmus maradványai, a viszonylagos gazdasági koncentráció, a társadalmi elszigeteltség és bizonyos kulturális sajátosságok még mindig jellegzetessé alakították a zsidó csoportot. Ha a csoport más volt is, mint egy évszázaddal korábban, bizonyosan nem rendelkezett azokkal a jellegzetes vonásokkal, amelyeket a keresztény társadalommal való egyesülés eszméjének hirdetői vártak.

Az emancipációért küzdőknek egy másik reménye sem valósult meg győzelmük nyomán. A zsidó ügy hívei sok zsidóval együtt azt gondolták, hogy a különböző országok zsidó lakosságának emancipációja azt fogja jelenteni, hogy a népesség többi része magába olvasztja őket, és ezt követően a köztük és más országokban élő zsidó közösségek közötti kapcsolat meggyengül, sőt, talán meg is szűnik. Azok a kormányok, amelyek az adott országban élő zsidóknak állampolgárságot adtak, ezzel egyidejűleg lépéseket tettek a külföldi zsidók beáramlásának törvényes megakadályozására.<sup>48</sup> Ezek mögött az intézkedések mögött az az elgondolás húzódott meg, s időnként ezt részletesen ki is fejtették, hogy mivel a zsidókból minden ország beolvasztja a maga részét, az államok fölötti zsidó közösségnek meg kell szűnnie.

A zsidó integráció első évtizedében a jelek valóban arra utaltak, hogy a világ zsidó közösségeit összekapcsoló szálak meggyengülnek. Az, hogy a zsidók állampolgársághoz jutottak lakóhelyükön, megeremtette a politikai intézményekhez fűző állampolgári hűség kötelékeit. Őszinte hazafiságot alakított ki, még ha ez nem volt is mindig mentes az újonnan áttértek buzgalmától. A modern oktatási intézményekben nevelődő új nemzedék jellemét az uralkodó kulturális rendszer formálta. A zsidók megtanulták környezetük nyelvét, s ezzel egyidejűleg elveszítették a közös zsidó nyelvet, a hébert, valamint az askenázik közvetítő nyelvét, a jiddist, illetve a szefárdoknál a ladinót. A nyelvi elkülönülés kulturális, mentalitásbeli és világszemléleti különbségeket is visszatükrözött. Az

---

<sup>48</sup> Lásd X. fejezet, 36. jegyz.



emancipáció korszaka előtt a frankfurti, amszterdami, prágai és lebergi zsidók meg tudták érteni egymás nyelvét, néhány generációval később ez már nem így volt. Időnként néhány megfigyelőnek úgy tűnt fel, hogy a zsidó nemzet éppen darabjaira hullik szét, s a darabok beolvadnak környezetükbe.

A felbomlásnak ez az iránya azonban nem teljesedett ki. A zsidók alkalmazkodtak országaik szokásaihoz, de azért nem szakították el teljesen az őket a közvetlen határaikon túl élő zsidókhoz fűző szálakat. Fennmaradtak a különböző országokban élő zsidók gazdasági, valamint kulturális és családi kapcsolatai. Az üzletemberek továbbra is üzletet kötöttek egymással, a rabbik, tanítók és tudósok elfogadták az idegen országokban felkínált állásokat;<sup>49</sup> a gazdag családok a határokon túl kerestek megfelelő jövődöbelit gyermekeiknek. A zsidók érdeklődése a közügyek iránt nem szorítkozott azokra az eseményekre, amelyek egyetlen országban történtek, ellenkezőleg, magát az emancipációért vívott harcot is úgy folytatták, hogy fél szemmel azt figyelték, mi történik Nyugat-Európában; s amit kivívtak az egyik helyen, az ösztönzést jelentett másutt. A judaizmuson belül az oktatási és vallási reformkísérletek szintén gyorsan kontinentális mozgalommá váltak, s a reformerek egy adott országban mint harcostársaikra tekintettek más országok reformereire. A reform ellenzői is egyesítették erőiket, amint az 1819. évi hamburgi vitából látható, amikor németországi, itáliai, holland és osztrák rabbik egyesültek a közös ügy érdekében.<sup>50</sup> Az 1840-es évektől kezdve megszaporodtak a zsidó folyóiratok, s ezek nemcsak a helyi népeiséget látták el, hanem egyben arra is szolgáltak, hogy az egész világon terjesszék az ismereteket a zsidókról és a judaizmusról.<sup>51</sup>

Igy tehát nemcsak a régi szokások fennmaradása, de — paradox módon — a környező társadalomba való integrálódás kísérletei is megerősítették a nemzetközi közösség érzetét. A zsidók közötti régi szolidaritás megmaradt. Bár fennállt az a veszély, hogy a különböző országokban partikuláris közösségekben oldódnak fel, mégis, ha a szükség úgy kívánta, a rokonszenv és a gyakorlati segítség mindenütt zsidótól zsidóig ért. Jóllehet a bevándorlást törvények akadályozták,

---

<sup>49</sup> A rabbik mozgékonyága azonban korlátozott volt. Az állam által 1829-ben alapított metzi rabbiképző csak francia diákokat vett fel. Halphen, *Recueil des lois*, p. 82. Württembergben a rabbi az állam polgára kellett hogy legyen; idegenek csak kivételes esetekben teheték le azokat a vizsgákat, amelyek előfeltételei voltak annak, hogy valaki rabbiállást tölthessen be. Mayer, *Sammlung der Württembergischen Gesetze in Betreff der Israeliten*, p. 85.

<sup>50</sup> Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, 384-385.

<sup>51</sup> Barouh Mevorah, "Effects of the Damascus Affair upon the Development of the Jewish Press, 1840-1846" (héberül), *Zion*, 23/24 (1958/59), pp. 46-65.

egészen megszüntetni nem lehetett. Lengyel zsidók továbbra is emigráltak Németországba és Magyarországra; csehországi és morva zsidók sereglettek Magyarországra; német zsidók jutottak el Párizsba, Amszterdamba és Londonba. A helyi zsidók segítették a szegényebb bevándorlókat, még abban az esetben is, ha a bevándorlást netán ők maguk is kedvezőtlenül ítélték meg. Miközben a zsidóság szétválását helyi közösségekbe egy ideológia támogatta, a szolidaritás eleven erő volt.

Ennek az erőnek a nagyságát az 1840. évi damaszkuszi események szemléltették. A helyi hatóságok azzal vádolták a zsidókat, hogy megölték egy francia szerzetest és szolgáját. A zsidó hitközségek és zsidó előkelőség egész Európában megmozdult, hogy politikai nyomással és nyilvános tiltakozással megmentsék zsidó testvéreiket. A vádlottak megmenekülése végül is az angliai Sir Moses Montefiore és a franciaországi Adolphe Cremieux látogatásának volt köszönhető, a két jeles személyiség elment Alexandriába és interveniált Mohammed Alinál.<sup>52</sup> Ez az esemény fordulópontot jelentett a már integrált zsidó közösségek együttműködésében. Jellemző módon ez az irányzat először Franciaországban jelent meg, abban a közösségben, amely a legnagyobb haladást érte el a politikai egyenlőség megteremtésében. A francia zsidóság politikailag biztonságban érezte magát, s megengedhette magának, hogy más zsidó közösségeknek segítsen, anélkül, hogy kihívna maga ellen a kettős lojalitás vádját. Ennek a harcnak az eredményeként született meg az a gondolat, hogy az emancipált zsidók alakítsanak egy a nemzeti határokon átívelő szervezetet, amely elősegíthetné a többi zsidó emancipációját és ösztönözhetné kulturális haladásukat. Ez lett azután az 1860-ban alapított *Alliance Israélite Universelle* programja.<sup>53</sup> A lépés bizonyította, a formális szerveződés szintjén is, hogy a zsidók integrálódása a különböző országokban nem jelenti nemzetközi kapcsolataik meglazulását. Ez az irányzat és az *Alliance* tevékenysége — többek között az első mezőgazdasági iskola megalapítása Palesztinában (1870), s ezzel az ország modern zsidó kolonizációjának megindítása — előrevetítette a zsidó nemzeti megújulást, amely végül visszafordította a szétesés hullámát.

A zsidók beléptek az európai társadalomba, de nem olvadtak össze vele. Közösségük inkább egy új és egyedülálló társadalmi entitás lett, és egyszersmind a régi zsidó közösség teljesen átalakult, mégis felismerhető változata. Ez a változat mind belső szerkezetét, mind külső megjelenését tekintve alapvetően különbözött attól, amit a zsidó integráció hívei elképzelték. Ahelyett, hogy új vallási közösség lett volna, amely teljes

---

<sup>52</sup> Philippon, *Neueste Geschichte*, II, pp. 300-309.

<sup>53</sup> Narcisse Leven, *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle (1860-1910)* (Paris: Alcan, 1911); André Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine, 1860-1960* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), pp. 1-141.



egészében a környező társadalom része, egyfajta társadalmi alcsoporttá vált, amely a népesség nagyobb részétől eltért foglalkozási megoszlás, családi kapcsolatok, s a helyi közösségeken túl, más zsidó közösségekkel való kapcsolatai és az irántuk való elkötelezettség tekintetében. Lehet, természetesen, úgy is érvelni — és a zsidó apologeták nyomatékosan ezt teszik —, hogy hasonló jellegzetességek fellelhetők a társadalom más alcsoportjainál is. A protestánsok Franciaországban szociológiailag felismerhető csoportot alkottak, a katolikusokat pedig mindenütt az összetartozás kötötte az ultramontán egyházhoz és annak fejéhez. A zsidók helyi összetartása és államok fölötti szolidaritása mégis feltűnőbb volt, mint más csoportoké. Ezért azután a zsidóknak nemigen volt esélyük arra, hogy másokkal egyformán ítéljék meg őket.

A zsidók helyzetét a társadalomban rendhagyóvá tette múltjuk különbözősége, sőt, egyedülálló jellege; kortárs társadalmi helyzetük egyedisége; s mindezen felül az őket övező előítéletek több évszázados hálója. A rendhagyó jelleg nem feltétlenül ok arra, hogy szembenállást váltson ki. Angliában, Hollandiában és a skandináv országokban a zsidó bevándorlást úgy fogadták, mint a társadalmi színpék kibővülését egy sajátos árnyalattal. Ugyanez volt a helyzet Franciaországban, Ausztriában, Magyarországon is a jóindulatú és toleráns elemek esetében. A népesség nagy része azonban alighanem sohasem küzdötte le fenntartásait társadalmának zsidó változatával szemben; az intoleráns, rosszindulatú és intranzigens elemek pedig egyenesen a kritika céltáblájává, sőt, minden gonosz forrásává tették meg a zsidókat, rájuk hárítva a felelősséget a modern társadalom minden gondjáért és fogyatékoságáért. A kezdet kezdetétől ilyen vádaskodások kísérték a zsidó integráció folyamatát, s bár úgy látszott, hogy el fognak tűnni, amikor az 1860/1870-es években a zsidó ügy sikeres volt, és megvalósult a teljes emancipáció, később, az 1870-es évek végén és az 1880-as években mégis visszatértek az új antiszemita mozgalmak kialakulásával. Mindamellet még akkor sem láthatta senki előre, hogy két vagy három nemzedéken belül, az 1930/1940-es években milyen végletes formát fognak ölteni. Csak a fatalista történelemfelfogás tekintené magától értetődőnek, hogy a végső katasztrófát a korábbi események eleve meghatározták.

A gettóból való kivonulással összefüggő remények talán könnyebben megvalósulhattak volna, ha ez a kivonulás egyidejűleg zajlott volna le az egész zsidó világban; ha a zsidóknak egyszerre adták volna meg az emancipáció lehetőségét minden országban. Ha környezetének hatása alá kerül, és külső tényezők nem zavarják, minden zsidó közösség alkalmazkodhatott volna a közeg kulturális és társadalmi kereteihez. A gyors és gyökeres asszimiláció legyőzhette volna a befogadó társadalom fenntartásait és ellenállását, és az eredmény valóban a zsidók és nem zsidók egybeolvadása lehetett volna.

Jóllehet a történésznek nem feladata, hogy egy olyan lehetőség kimeneteléről spekuláljon, amely nem valósult meg, talán megengedhető, hogy mégis belemerüljön az effajta spekulációba, ha az élesebb megvilágításba tudja helyezni a ténylegesen megtörtént eseményeket. A zsidó emancipáció, természetesen, nem egyidejűleg ment végbe. Mint a bevezető fejezetben jeleztük, még a nyugati országokban is volt bizonyos időeltolódás: a francia zsidók forradalom alatti emancipációja és Ausztria-Magyarország, illetve Németország zsidó közösségeinek a liberális korszak vége felé végbemenő emancipációja között két-három nemzedéknyi idő telt el. A nagy orosz zsidó közösség számára, amely ekkor még elnyomó törvények és korlátozó körülmények között élt, csak II. Sándor cár (1855-1881) trónra lépése után tűntek fel az emancipáció első reménysugarai, de a megvalósulás még ezután is váratott magára, az 1917. évi forradalmakig. A balkáni, közel-keleti és észak-afrikai zsidók ebben a korszakban végig vagy az egyenlőségért küzdöttek, vagy passzívan viselték a lefokozott kisebbség státusát, s közben várták szerencsésebb nyugati testvéreik segítségét. A nem emancipált közösségek sorsa valóban felébresztette azok figyelmét, akik már megszerezték az állampolgárságot vagy éppen az egyenjogúságot. Ugyanakkor egy lassú, de kitartó migráció során a zsidók a kevésbé emancipált közösségekből elvándoroltak az emancipált közösségekbe. A törődés a nem emancipált testvéreikkel, s ezek bevándorlása a felszabadított közösségekbe lelassította ezeknek a közösségeknek az asszimilációját. Az így nyert idő lehetővé tette az asszimiláció ellen ható erők feltámadását: az antiszemitizmusét kívülről és a nemzeti mozgalomét belülről.

Amióta a diaszpóra az egész keresztény és iszlám világra kiterjedt, a zsidók a társadalmi és politikai fejlődés különböző szintjein álló országokban éltek. Emiatt semmi remény nem volt az egyidejű emancipációra. Az asszimilációs folyamat lelassulása történelmileg meghatározott és elkerülhetetlen volt. Az asszimiláció nyomán hirtelen széthulló zsidó közösség elképzelése csupán ábránd volt: zsidó és nem zsidó ideológusok vágyálma. A zsidó lét természetében benne rejlik, hogy az emancipáció fordulópont legyen a zsidó történelemben, de semmiképpen sem a vég.



# Mutató

1598. évi Nantes-i edictum: 106  
1745. évi kiűzés (Prága): 37  
1753: *Naturalization Bill* (*Jew Bill*): 46, 183  
1781-1782. évi: türelmi rendelet (II. József): 35, 48, 59, 73, 78, 153, 162, 168-171, 173, 184, 194  
1784: *Lettre Patente*: 199  
1797. évi *Judenpatent* (I. Ferenc): 171  
1808. évi reformok (Württemberg): 173  
1808. évi reformok (Franciaország): 177, 180, 181, 193  
1809. évi reformok (Baden): 173, 194  
1812/13. évi reformok (Bajorország): 36, 84, 107, 109, 127, 129, 173, 174, 178, 182, 202, 212
- adó:** 16, 19, 25, 26, 27, 37, 38, 67, 110, 122, 170, 177, 178, 192, 220  
*Akademie der Wissenschaften zu Berlin*: lásd Tudományos Akadémia, Berlin  
Alexandria: 226  
Algéria: 8  
állam az államban: 106, 107  
állam: 10, 19, 20, 21, 24, 36, 37-39, 41, 44, 45, 47, 48, 57, 59, 62, 64-67, 68, 72, 78, 83-88, 96-102, 106, 108, 109, 121-124, 134, 137, 143, 146, 151, 154, 159, 163, 168, 170, 172-175, 178-182, 188, 195, 197, 198, 200, 202-204, 206, 208, 209, 211, 212, 215, 217, 219, 220, 224, 227  
államkölcsön: 197  
állampolgárság: 9, 12, 35, 38, 45, 46, 48, 64-66, 68-70, 81-85, 98, 99, 101, 106-108, 122, 124, 129, 148, 162, 172, 174-179, 181-184, 190, 192, 197, 198, 202, 204-206, 208, 209, 224, 225, 228  
*Alliance Israélite Universelle*: 8, 226  
Altona: 132, 143, 150  
Amerika: 88  
Amszterdam: 20, 30, 50, 77, 152, 162, 163, 225, 226  
Anderson, James: 51  
Anglia: 7, 8, 9, 14, 17, 20, 28, 39, 44, 45, 46, 49-52, 64, 90, 92, 205, 206, 207, 227  
anglikán: 17, 205  
Arnheim család: 214  
Arnstein, Adam Jichák (Aser Ansel) / id. Arnstein: 116, 118  
Arnstein, Nathan Adam von / ifj. Arnstein: 36, 116  
Arnstein, Fanny von (ifj. Arnstein felesége): 61, 116, 118  
Arnstein, Joseph (ifj. Arnstein fivére): 116, 118  
Asch, Abraham: 146  
Ascher, Saul: 140-142, 145, 148, 219, 222  
Ásér ben Jehiél: 144  
askenázi: 14, 15, 18, 48, 49, 77, 90, 152, 176, 187, 225  
asszimiláció: 7  
atheizmus: 95, 153, 221  
áttérés: 31, 40, 44, 58, 86, 111-130, 192, 215, 225  
*Aurore Naissante*: 161  
Ausztrália: 8

- Ausztria: 8, 14, 15, 17, 28, 35, 48,  
73, 78, 134, 135, 168, 169, 172,  
173, 175, 184, 193, 194, 196,  
202, 208, 225, 227, 228
- Ausztria-Magyarország: lásd  
Ausztria, Magyarország
- aznapi temetés: lásd gyors temetés
- Ázsiai Testvérek Rendje / Orden  
der asiatischen Brüder*: 60,  
61, 92, 118
- Azulai, Hajjim Jozsef Dávid: 133,  
143
- Baden**: 173, 175, 194-196
- Baer, Israel: 152
- Bajorország / Bayern: 173, 184,  
185, 196, 204
- Batáviai Köztársaság: 82, 176
- Batthyány Lajos: 208
- Bauer, Bruno: 210
- Bayern: lásd Bajorország
- Bécs / Wien: 14, 18, 22, 36, 61, 62,  
77, 78, 92, 93, 111, 116, 134,  
168-171, 182, 194, 209, 214
- Belgium: 176
- Bendavid, Lazarus: 138, 139
- Berlin, Nahman: 161
- Berlin, Saul: 144
- Berlin: 36, 53, 55-57, 59, 61, 73,  
77, 82, 87, 88, 92, 93, 111, 113,  
117-122, 124, 127-129,  
132-135, 143, 144, 157, 161,  
168, 169, 209, 212
- Berr, Berr-Isaac / Cerf [Cvi] / Isaac  
Cerf: 78, 187, 188, 192, 199
- Bertolio abbé: 82
- bét din*: 163
- bevett vallás: 182
- Biblia: 10, 11, 20, 42, 52, 73, 85,  
99, 102-104, 114, 136, 152,  
218, 219
- Bing, Isaiah Berr: 81
- Bingen: 190
- Bismarck, Otto von: 208
- Biur*: 135, 136
- Bleichröder család: 214
- Böckel, Ernst Gottfried Adolf:  
128, 129
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise  
de: 107
- Bonn: 83
- Bonnet, Charles: 113
- Bordeaux: 77, 133, 135
- Börne, Ludwig / Juda Löb Baruch:  
195
- Boroszló: lásd Breslau
- Bourbonok: 177
- Braunschweig: 189
- Bréma: 189
- Breslau / Boroszló / Wroclaw: 56,  
60, 77, 128, 134, 135, 157, 159
- Buda: 18
- bűnözők: 99
- bürgerliche Verbesserung*: 7, 65,  
75, 202, 203
- Catter**: 120
- céhek, céhszervezet, céhszervezet:  
27, 67, 106, 169, 178, 193
- cenzúra: 153, 155
- Chevra Kadisa / Hevra kaddisa /  
temetkezési egyesület*: 27, 158
- Cicero: 105
- civic betterment*: 7
- Cohen, Daniel J.: 37
- Cohen, Raphael: 143, 155, 205
- Colmar: 16
- Consistoire*: 180, 181
- Cranz, August Friedrich: 59
- Cremieux, Adolphe: 226
- Cromwell, Oliver: 17, 20, 45, 99
- csavargó: 99
- Csehország: 14, 15, 19, 24, 25,  
169-171, 182, 193, 196, 208,  
226
- Cseh- és Morvaország: lásd  
Csehország, Morvaország
- Dalberg nagyherceg**: 177
- Damaszkusz: 226



- Dél-Afrika: 8  
 Dessau: 53, 132, 134, 135  
 Deventer: 17  
 disznóhús: 68, 143  
 Dohm, Christian Wilhelm von: 56,  
 63, 65-71, 75, 77, 78, 80,  
 96-101, 115, 138, 168, 203  
 Drezda / Dresden: 22  
 Dubno, Solomon: 136, 156
- Egyesült Államok: 8**  
 Eibeschütz, Jonathan: 29, 41, 42,  
 150  
 Eisenmenger, Johann Andreas: 50,  
 100-104, 108  
 Eisenstadt / Kismarton: 18  
 ellenreformáció: 20  
 Elzász-Lotharingia: lásd Elzász,  
 Lotharingia  
 Elzász: 14, 16, 28, 48, 78, 146, 147,  
 175, 177, 185, 186, 188, 191,  
 198, 199, 210  
 emancipáció: 7-9, 13, 34-37, 39,  
 48, 78, 85, 86, 97, 107, 118,  
 125, 127, 182, 196, 198, 201,  
 202, 205-213, 215-217, 219,  
 223-228  
*Emberi Jogok Nyilatkozata*: 163,  
 175  
 Emden, Jacob: 41, 42, 150, 151  
 endogámia: 215  
 Esterházy, herceg, család: 18  
 evangélikus: 182  
 evangélium: 31
- fejadó / Leibzoll**: 22, 110, 162,  
 169, 174, 175, 178  
 felvilágosodás: 8, 35, 53, 54, 57,  
 58, 60, 65, 72-75, 77, 80, 83,  
 84, 88, 90, 91, 95, 97, 112, 113,  
 118, 129, 131-134, 137-140,  
 164, 166, 169, 200, 202, 221  
 Ferenc, I. (osztrák császár): 171,  
 172  
 Fichte, Johann Gottlieb: 106, 107
- Firenze: 142, 143, 146  
 Fleckeles, Eleazar: 153, 154, 156  
 földművelés: 66, 67, 177, 184, 187,  
 188, 193  
 Franciaország: 7-9, 11, 14-16, 19,  
 21, 28, 35, 39, 48-50, 52, 60,  
 63, 67, 78-83, 90, 92, 98, 107,  
 109, 110, 125, 147, 153, 169,  
 174-181, 184, 185, 189, 195,  
 202, 204, 208, 210, 215,  
 226-228  
 Fränkel, David: 53  
 Frankel, Zechariah: 222  
 Frankfurt (am Main / a. M.) /  
 Majna-Frankfurt: 30, 36, 50,  
 77, 83, 134, 157, 158, 160, 161,  
 176, 177, 185, 188, 190, 195,  
 207, 212, 214, 218, 225  
 Frankfurt (an der Oder / a. d. O.) /  
 Odera-Frankfurt: 77, 144  
*Freischule*: 133  
 Friedländer, David: 36, 83, 84,  
 121-129, 133  
 Fries, Jacob Friedrich: 209  
 Frigyes Vilmos, III. (porosz király):  
 111  
 Frigyes, II. (Nagy Frigyes) (porosz  
 király): 36, 57, 108, 111, 178  
 Fürth: 17
- Galicia**: 8, 15  
 Geiger, Abraham: 218, 222  
 Geisenheimer, Siegmund: 134,  
 190  
 Gellert, Christian Fürchtegott: 76  
*Gesellschaft der Freunde*: 87,  
 119  
*Gesellschaft zur Beförderung  
 des Guten und Edlen*: 132  
 gettó: 11, 12, 76, 84, 91, 115, 133,  
 154, 160, 164, 184, 186, 227  
 Gouda: 17  
 Graetz, Heinrich: 128

- Grattenauer, Karl Wilhelm  
 Friedrich: 92, 94, 95, 108, 117, 129
- Grégoire, Henri: 79-81
- Gumperz, Aron: 55
- gyors (aznapi) temetés: 119, 144, 150, 151, 157, 158, 163
- Habsburg-dinasztia:** 14, 19
- Hagiz, Moses: 43
- Hahn, Jacob George Hieronymus: 82
- halákha:* 31, 42, 141, 142, 145, 146, 148, 163, 164, 166, 215, 221, 222
- Halberstadt: 17, 19, 159, 189
- Halle: 31, 111
- Hamburg: 28, 29, 61, 87, 92, 121, 125, 142, 143, 150, 154, 185, 205, 225
- Hameasef [ha-measszéf]:* 77, 132, 133, 143
- Hardenberg kancellár: 127
- Hartmann, Friedrich Traugott: 97, 100, 101, 102, 103, 105, 112
- haszkála:* 77, 202
- Hatam Szófér:* lásd Szófér (Schreiber) Mózes
- havér:* 27
- házalás: 24, 27, 67, 75, 76, 89, 173, 185, 194, 196, 199
- házasság: 7, 15, 24, 27, 28, 148, 153, 170, 171, 174, 175, 179, 180, 193, 204, 208, 215, 217
- Heidelberg: 209
- Heidenheim, Wolf: 158
- Heine, Heinrich: 220
- Herz, Henriette: 61, 62, 124, 126
- Herz, Marcus: 55, 120, 157
- Hess, Michael: 218
- hét község (*seva kehillot*) (Burgenland): 18
- Hezel, Wilhelm Friedrich: 114, 115
- Hirschfeld, von: 120
- hitközség: 18, 21, 23-29, 37, 83, 127, 128, 133, 134, 144, 145, 150, 151, 153-155, 157-162, 165-167, 169, 170, 175, 179-183, 187-189, 194, 195, 220, 221, 226
- Hofagen:* 34
- Hoffaktor:* 34
- Hoffaktorentum:* 35
- Hofgerich:* 34
- Hofjude:* lásd udvari zsidó
- Hollandia: 8, 9, 14-17, 28, 35, 39, 43, 49, 50, 52, 60, 82, 88, 90, 153, 176, 185, 202, 208, 227, 225
- honosítás: 7, 64, 183, 202
- Horovitz, Zvi Hirsch: 160, 161
- Hourwitz, Zalkind: 79, 80
- hugenották: 11, 106
- Humboldt, Alexander von: 62, 84
- Humboldt, Wilhelm von: 62, 84-86, 109, 112
- illuminátus:** 88
- Institutum Judaicum:* 31, 111
- ír katolikusok: 205
- Iraq: 8
- Iselin, Isaak: 56
- Israel, Levi: 46, 47, 53
- iszlám: 29, 228
- Itália: 28, 30, 49, 98, 143, 144, 147, 157, 225
- Itzig fivérek: 120
- Izrael: 10, 43
- Jacobson, Israel:** 83, 84, 145, 146, 159, 189, 190, 192
- János evangeliásta: 52
- Jeitteles, Baruch: 143.; 158
- Jéna: 84
- Jérome Napoléon: 176, 181
- jesiva:* 26, 28, 53, 91, 165
- Jew Bill* (1753): 46, 183
- jezsuiták: 106
- Jézus: 95, 96, 111, 112



- jiddis: 72, 88, 135, 136, 156, 159, 225  
 Johann Gottfried Gurlitt: 125  
 Jost, Isaac Marcus: 206  
 József, II. (osztrák császár): 35, 48, 78, 111, 116, 162, 168, 169, 171-173, 195  
 Juda Löb Baruch / Ludwig Börne: 195  
*Jugenddeutsch*: 72  
*Judenpatent* / zsidópátens: 171  
*Judenreform*: 65  
*jüdisch-deutsch*: 72
- kabbala**: 29, 61  
 Karl von Hessen: 61  
 kaszt: 66, 201, 216  
 katolikus (római): 10, 45, 96, 98, 111, 170, 172, 180, 182, 203, 205, 207  
 kereskedelem, kereskedők: 21, 23, 24, 27, 45, 53, 66, 67, 75, 89, 107, 111, 122, 134, 173, 177, 184, 185, 194, 196, 197, 199  
 Keresztelő Szent János: 52  
 keresztény: 7, 34, 40, 43-49, 64, 66, 68, 73, 75-77, 80, 85-87, 94, 110-124, 130, 148, 151, 162, 168-172, 174, 180-182, 190, 191, 197, 203-209, 212, 213, 215, 217, 220, 223, 224, 228  
 kézművesség: 21, 24, 27, 38, 51, 66, 67, 68, 101, 106, 169, 173, 174, 178, 184, 188, 190, 191, 200  
 kikeresztelkedés: 61, 111, 116, 117, 118, 119, 121, 125, 127, 128, 129, 130, 195, 205, 220  
 Kismarton: lásd Eisenstadt  
 kitérés: 7  
 Kleve: 25  
 Klopstock, Friedrich Gottlieb: 169  
 Knigge, Adolf von: 88-90  
 Kojetin: 154  
 Kölbele, Balthasar: 58, 113, 114  
 koldus: 76, 99  
 Köln: 189  
 Königsberg: 77, 128, 129, 132  
 konvertiták: 112  
 konzisztórium: 58, 124, 145, 159, 166, 181  
 Koppenhága: 77  
 Körner, Theodor: 62  
 körülmetélés: 84, 142, 146, 153  
 Kossuth Lajos: 208  
 Kuh, Ephraim: 59, 60
- ladino**: 225  
 Lajos, XIII. (francia király): 16  
 Lajos, XV. (francia király): 16  
 Landau, Jehezkel: 152, 153, 156, 157, 161, 162, 169  
*Landgemeinde*: 25, 37  
 Lavater, Johann Caspar: 57, 58, 113, 150  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 55  
*Leibzoll*: lásd fejadó  
 Leipzig: lásd Lipcse  
 Lemberg: 225  
 Lengyelország: 8, 15, 24, 28, 30, 79, 161, 226  
 Lessing, Gotthold Ephraim: 53, 56, 76  
 letelepedés: 16-23, 31, 34, 47, 65, 101, 111, 162, 170, 171, 173, 186, 187, 189, 192-194, 196, 204, 207, 208  
*Lettre Patente* (1784): 199  
*lettre patente*: 16, 82  
 Levante: 28  
 Lévy bankár: 120  
 liberalizmus: 29, 204, 206-209, 212, 217, 219, 228  
 Lipcse / Leipzig: 18  
 Lipót, II.: 171, 195  
 Lissa: 157, 161  
 Litvánia: 56, 120  
 Livorno: 143  
 Locke, John: 44, 45

- London: 51, 207, 226  
 Lotharingia: 14, 16, 79, 199  
 Lübeck: 189  
 Luneville: 83  
 lutheránus: 98, 111, 121, 182  
 Luzzatto, Moses Hayim: 30
- maccot / macesz:** 145  
 Magdeburg: 17, 19, 189  
 Magyarország: 8, 14, 15, 17, 19,  
 161, 169, 196, 208, 220,  
 226-228  
 Maimon, Salomon: 56, 87, 120,  
 121  
 Mainz: 25, 83  
 Majna-Frankfurt: lásd Frankfurt  
 (am Main)  
 Mantua: 143, 143  
 Marcus, Jacob R.: 147  
 Mária Terézia (osztrák császár):  
 19, 111  
*marrano:* 15, 16  
 Marx, Karl: 195  
 Mattersdorf / Nagymarton: 161  
 Maury abbé: 107  
 Mecklenburg-Schwerin: lásd  
 Mecklenburg, Schwerin  
 Mecklenburg: 150, 151, 174, 175,  
 190  
 Menasseh ben Israel: 20, 99  
 Mendel, David / August Neander:  
 125  
 Mendelssohn, Dorothea: 119, 127  
 Mendelssohn, Moses: 9, 22, 23, 42,  
 53-60, 63, 65-69, 71-75, 77,  
 78, 80, 81, 83, 87, 95, 101, 108,  
 113, 114, 117, 120, 122,  
 125-127, 135, 136, 138-141,  
 144, 150, 151, 156-158, 164,  
 165, 169, 205, 219  
*Mercure de France:* 107  
 messianizmus: 42, 99, 149  
 messiás: 11, 29, 43, 69, 101, 112,  
 114, 124, 142, 149  
 Metz: 16, 77, 79, 80, 82, 96, 186
- Michaelis, Johann David: 80,  
 96-101, 103  
 Misna: 73  
 Modena: 143  
 mohamedán: 8, 10, 34, 44, 97  
 Mohammed Ali: 226  
 Mommsen, Theodor: 223  
 Montefiore, Sir Moses: 226  
 Morávia: lásd Morvország  
*morénu:* 27  
 Morvaország / Morávia: 14, 15, 24,  
 25, 154, 169-171, 182, 208,  
 226  
 Münster: 16  
*muszár:* 31, 41, 49
- Nagy Frigyes:** lásd Frigyes, II.  
 (Nagy)  
 Nagymarton: lásd Mattersdorf  
 Nancy: 79  
 Nantes: 106  
 Napoléon Bonaparte: 36, 107, 110,  
 127, 146, 147, 148, 163, 168,  
 176, 177, 180, 193, 199, 203,  
 208, 209, 212  
 Napoléon, Jérôme: lásd Jérôme  
 Napoléon  
*naturalisation, naturalization:* 46,  
 64, 183, 202  
 Neander, August / David Mendel:  
 125  
 Németország, német államok: 7, 8,  
 9, 12, 14-17, 19, 21, 22, 25, 28,  
 30, 36, 40, 46, 49, 50, 52, 60,  
 63, 83, 90, 98, 120, 129, 143,  
 147, 161, 166, 175, 176, 178,  
 189, 204, 205, 207, 208, 210,  
 212, 225, 226, 228  
 nevelés, oktatás: 32, 40, 55, 72-75,  
 77, 115-117, 131, 134, 136,  
 138, 142, 143, 152, 155, 158,  
 160, 161, 165, 167-169, 173,  
 182, 218  
 Nicolai, Friedrich: 56  
 Nikolsburg: 26



- non tolerandis Judaeorum*: 17  
Nürnberg: 17
- Oberrat**: 181, 194, 195  
Odera-Frankfurt: lásd Frankfurt  
(an der Oder)  
oktatás: lásd nevelés  
Olaszország: lásd Itália  
opera: 152  
Oppenheimer, Samuel: 18  
Orániai ház: 35, 162  
*Orden der asiatischen Brüder*:  
lásd *Ázsiai Testvérek Rendje*  
Oroszország: 8, 228  
orthodoxia: 29, 42, 123, 164, 167,  
205, 214, 220, 221  
osztrák: lásd Ausztria
- Paalzov**, Christian Ludwig: 108  
Paderborn: 25  
Pádua: 30  
Palesztina: 43, 69, 99, 133, 143,  
226  
Pappenheim, Salomon: 157  
pária: 67  
Párizs: 79, 147, 181, 187, 188,  
214, 226  
Paulus, Heinrich E. G.: 210, 213  
Pentateuchus: 69, 72, 73, 133, 135,  
136, 164; lásd még Tóra  
pénzgazdálkodás: 20, 24  
pénzhajhászás: 89  
pénzügyletek: 21, 23, 24, 34, 83,  
107, 109, 177, 184, 185, 194,  
196  
Pest: 18  
Pestalozzi, Johann Heinrich: 135  
*peszah*: 145, 166  
*Philanthropin*: 134, 160, 190, 218  
pietizmus: 31, 125  
*pijjutim*: 159  
Pinto, Isaac de: 39, 76, 90  
*Pirké abor*: 73  
polgári jobbítás: 7  
polgárisítás: 7  
polgárjog: 176, 178, 179, 184, 209  
polgárosodás: 7  
Poroszország: 19, 36, 37, 77, 83,  
84, 107, 109, 121-129,  
177-179, 182, 185, 196, 202,  
204, 208, 212, 220  
Portugália: 15  
Pozsony: 134, 164, 165  
Prága: 19, 22, 24, 25, 27, 37, 61,  
77, 92, 134, 143, 153, 154,  
156-158, 161, 162, 169, 172,  
188, 195, 225  
protestáns: 111  
Proudhon, Pierre J.: 210  
puritanizmus: 20
- Rajna-vidék**: 176, 185, 190  
RaMHaL: 30  
Rasi (Rabbi Selómo Jicháki): 135,  
136  
reform-judaizmus: 9, 36, 124,  
140-142, 145, 148, 200, 205,  
214, 219-221, 225  
reformáció: 20, 141  
református: 111, 182  
*régénération*: 202  
*religio recepta*: 182  
*religio tolerata*: 182  
Riesser, Gabriel: 205, 206, 208,  
210, 218  
Róma: 143  
Rothschild család: 36, 134, 198,  
214  
Rothschild, Lionel de: 207  
Rühs, Friedrich: 209, 218
- S...: 59  
*sabbár*: 142; lásd még szombat  
Sabbatai Cvi: 29  
sabbatiánus: 29, 42, 43, 118, 153  
Sándor, II.: 228  
*Scheintod*: 150  
Schlegel, Friedrich: 127  
Schleiermacher, Friedrich: 62,  
124-129

- Schleswig: 61  
 Schnee, Heinrich: 35, 128  
 Schönfeld, Thomas von: 118  
 Schreiber, Moses: lásd Szófér  
 (Schreiber) Mózes  
 Schroetter báró: 108, 109  
 Schulz, Johann Heinrich: 95, 102,  
 105-107  
*Schutzgeld*: 33  
 Schwager: 96, 97  
 Schwerin: 150, 151, 174, 175  
 Seesen: 134, 135  
 Shohet, Azriel: 40  
 Sinzheim, David: 164, 165, 187  
 Skandinávia: 52, 227  
 socinianizmus: 120  
 Sofer (Sopher), Moses / Moses  
 Schreiber / Móse Szófér: lásd  
 Szófér (Schreiber) Mózes  
 Solomon, Sir David: 207  
 Sonnenfels, Joseph von: 59, 62  
 Sopron: 18  
 Spalding, Johann Joachim: 120  
 Spanyolország: 15, 34  
 Steinhardt, Menahem Mendel:  
 145  
 Stern, Selma: 37  
 Strassbourg: lásd Strassburg  
 Strassburg / Strassbourg: 16, 187,  
 199  
 Streckfuss, Karl: 213  
 Stuart-ház: 45  
 Stuttgart: 189  
*Sulamith*: 132, 133  
 Svájc: 56, 60
- szabadkőművesek**: 50-53, 56, 61,  
 87, 88, 90, 92, 96, 106, 120,  
 161, 190, 211, 212, 213  
 Szanhedrin (Jeruzsálem): 165  
 Szanhedrin (Párizs): 147, 148, 163,  
 165, 166, 180, 187  
 Szászország: 22
- szefárd: 14, 15, 16, 18, 20, 28, 39,  
 40, 43, 48, 49, 77, 90, 133, 152,  
 153, 176, 187.: 225  
 szekularizáció: 39, 44, 94, 97  
 szentháromság: 120  
 Szilézia: 169  
 Szinaj-hegy: 71  
 színház: 49, 152  
 Szófér (Schreiber) Mózes / *Hatam*  
*Szófér*: 161, 164-167  
*szófér / szajfer*: 53  
 Szófér, Móse: lásd Szófér  
 (Schreiber) Mózes  
 szombat / *sabbár*: 68, 70, 98, 142,  
 146, 152, 155, 160, 161, 174
- Tacitus**: 105  
 Talmud: 10, 11, 24, 26-29, 41, 42,  
 56, 75, 91, 108, 135, 136,  
 144-146, 148, 150-152, 155,  
 157-160, 175, 218, 219  
 Teller, Wilhelm Abraham: 121,  
 123-125, 127  
 temetés: lásd gyors temetés  
 Temetkezési Egylet (Berlin): 158,  
 159  
 temetkezési egylet / *Chevra*  
*Kadisa*: 27  
 Thiéry, Adolphe: 79, 80  
*tisebov*: 152  
 Toland, John: 44-46, 66, 76, 105  
 tolerált vallás: 182  
 Tóra: 53, 74, 91, 154, 165, 160;  
 lásd még Pentateuchus  
 Törökország: 29  
 Toussenet, Alphonse: 210  
 Trier: 195  
 Trieszt: 157  
 Tudományos Akadémia, Berlin /  
*Akademie der Wissenschaften*  
*zu Berlin*: 57  
 türelmi rendelet (II. József): 35,  
 48, 59, 73, 78, 153, 162,  
 168-171, 173, 184, 194  
 Turgot, Anne Robert Jacques: 67



Tychsen, Olof Gerhard: 117, 151

**udvari ágens:** 24

udvari faktor: 35

udvari megbízott: 27

udvari zsidó / *Hofjude*: 18, 21,

33-36, 48, 78, 83, 116, 128,

189, 197, 198

Utrecht: 17

uzsora, uzsorás: 147, 184, 185,

199, 210

válás: 24, 161, 174, 175

Varnhagen, Rachel: 61

vegyesházasság: 116, 117, 147,

148, 163, 164, 215, 217

Veit, Simon: 119

Voltaire: 46, 77, 90, 104-107

Weber, A.: 37

*Weltanschauung*: 222

Wessely, Naphtali Herz: 54, 63,

73-77, 131, 133, 136, 138,

150-158, 169

Westphalen: lásd Westfália  
Westfália / Westphalen: 83, 145,  
158, 159, 166, 176, 181

Wien: lásd Bécs

*Wissenschaft des Judentums*: 221

Wolfenbüttel: 134

Wolff: 55

Wolfsohn, Aaron: 138, 139

Wroclaw: lásd Breslau

Wurm, Albert Aloys Ferdinand:

93

Württemberg: 37, 173, 207

**zálogház:** 194

Zamosc: 53

Zohár: 30

Zunz, Leopold Yomtov Lipman:

221

**zsidó község:** 11, 14, 17, 35, 37,

60, 162, 194, 219

zsidópátens / *Judenpatent* (I.

Ferenc): 171

# Hungaria Judaica

1:

**Gazda Anikó, *Zsinagógák és zsidó községek Magyarországon.***

Térképek, rajzok, adatok.

1991. 244 old., 69 térkép, 122 zsinagóga alaprajza, 90 egyéb építészeti rajz stb.

2:

**Haraszti György, *Magyar zsidó levéltári repertórium.***

I: Hazai levéltárak zsidó vonatkozású anyagának áttekintése a kiadott levéltári segédletek alapján.

1993. Két kötetben, 746 old.

3:

**Scheiber Sándor, *Magyar zsidó folyóiratok és hírlapok bibliográfiája, 1847–1992.***

A szerző kézírata alapján sajtó alá rendezte Scheiberné Bernáth Livia és Barabás Györgyi, újabb anyaggal kiegészítette Barabás Györgyi.

1993. 417 old., fényképmelléklettel

4:

**Ines Müller, *A Rumbach Sebestyén utcai zsinagóga: Otto Wagner fiatalkori főműve Budapesten.***

A Függelékben: Haraszti György, "A Rumbach utcai zsinagóga és hívei."

1993. 119 old., 104 fekete–fehér kép, 4 színes képtábla



**5:**

**Szabolcsi Lajos, *Két emberöltő.***

Az Egyenlőség évtizedei (1881–1931). Emlékezések, dokumentumok.

Szabolcsi Miklós előszavával.

1993. 453 old., fényképmelléklettel

**6:**

***Magyarországi zsidó hitközségek, 1944. április.***

A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán.

Közzéteszi Schweitzer József. Az eredeti kérdőívek és dokumentumok alapján sajtó alá rendezte Frojimovics Kinga.

I. rész: Adattár. Függelékben: A magyarországi izr. hitközségek szervezete, 1868–1950.

1994. Két kötetben, 890 old.

**7:**

**Frojimovics Kinga, Komoróczy Géza, Pusztai Viktória és Strbik Andrea, *A zsidó Budapest.***

Emlékek, szertartások, történelem.

Szerkesztette Komoróczy Géza.

1995. Két kötetben, 794 old., 500 fekete–fehér kép, 56 old. képmelléklet.

**8:**

**Jacob Katz, *Kifelé a gettóból.***

A zsidó emancipáció évszázada, 1770–1870.

1995. 237 old.



Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme  
Felelős vezető: Roznai Zoltán





## Jacob Katz

Magyargencsen (Veszprém megye) született, 1904. november 15-én. Az elemi iskola osztályai után jesivákban tanult tovább: Győr, Bonyhád, Sátoraljaújhely, s végül Pozsony, ahol abban az időben Akiva Szófér volt a jesiva feje, dédapja, az orthodoxia történetében meghatározó jelentőségű pozsonyi rabbi, Hatam Szófér hagyományai szerint. 1928-ban Németországba ment, s Majna-Frankfurtban is jesivát látogatott. Ahhoz, hogy beiratkozhason az egyetemre, gimnáziumi érettségi bizonyítványra volt szüksége; a vizsgát magántanulónként tette le (1928). A frankfurti egyetemen Karl Mannheimnél tanult szociológiát (1930–1934). Doktori értekezését is Mannheim irányításával készítette el (*Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie*). Vizsgáit letette (1934), de a dolgozat megjelenését (1935) már nem várta meg: Angliába ment, és onnan is hamar tovább, az O r s z á g b a (1936). Bár megvolt a rabbi-diplomája, nem rabbi akart lenni: történetír. Éveken át tanított Tel-Avivban (1936–1950), a Mizrachi tanítóképzőjében. 1950-ben Ben-Cion Dinur magához vette a jeruzsálemi Héber Egyetem történeti tanszékére (1950). Csak ekkor kezdődött tudományos kutatói pályája. Az egyetemi tanári kinevezést 1962-ben kapta meg. Közben volt a társadalomtudományi kar dékánja (1958–1962), később a Héber Egyetem rektora (1969–1972), s vendégprofesszor (Manchester, Harvard). 1973 óta *professor emeritus* és továbbra is számos külföldi egyetem (UCLA, Columbia, Brandeis stb.) vendégprofesszora. Fényes akadémiai pályafutása során gazdag munkásságával gyökeresen átalakította a nemzetközi történettudomány felfogását a kora-újkori zsidó történelemről. A történeti szociológia módszereit alkalmazta a zsidóság történetére. A szerzteágazó rabbinikus forrásanyagot elsőként aknáztta ki a történeti szociológia számára, s ezzel új módon tudta megírni az európai zsidóság belső történetét a modernizáció folyamataiban. Főbb munkái, az eredeti héber nyelvű kiadásokon kívül: *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* (1961/1993); *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (1961); *Jews and Freemasons in Europe, 1723–1939* (1970); *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870* (1972); *Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History* (1972) *The Role of Religion in Modern Jewish History* (1975); *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1770–1973* (1980); *The Darker Side of Genius: Richard Wagner's Antisemitism* (1986); *The „Shabbes Goy”: A Study in Halakhic Flexibility* (1989); *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte* (1993); *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819* (1994). Munkásságát számos tudományos kitüntetés ismerte el, közülük a legjelentősebb az ISRAEL PRIZE (1980). A XI. World Congress of Jewish Studies (1993) külön ünnepi ülésen köszöntötte 90. születésnapja alkalmából. Az 1980-as években többször is járt Magyarországon, s nap mint nap fáradhatatlanul kutatott a Széchényi Könyvtárban. Anyanyelvén életében először Budapesten, az MTA Judaisztikai Kutatócsoportban tartott előadást, a BACHER VILMOS EMLÉKÉREM átvétele alkalmából (1990). Magyarul megjelent dolgozatai: „A végzetes szakadás”, *Múlt és Jövő*, ÚF 2, no. 1 (1991), 49–55. old.; „Chátám Szófér életrajzához”, *Századok*, 126 (1992), 80–112. old.; „Izrael és a messiás”, *Múlt és Jövő*, ÚF 2, no. 2 (1991), 7–14. old.; „Szülőfalum”, *Múlt és Jövő*, ÚF 5, no. 3 (1994), 72–79. old. Legutóbbi könyve, mely 1994 legvégén jelent meg héberül, a magyarországi orthodox-neológ szakadás hátterét vizsgálja, tekintettel a zsidóság egyetemes történetére.