

# MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ÖTVENKILENCEDIK — HATVANKETTEDIK ÉVFOLYAM

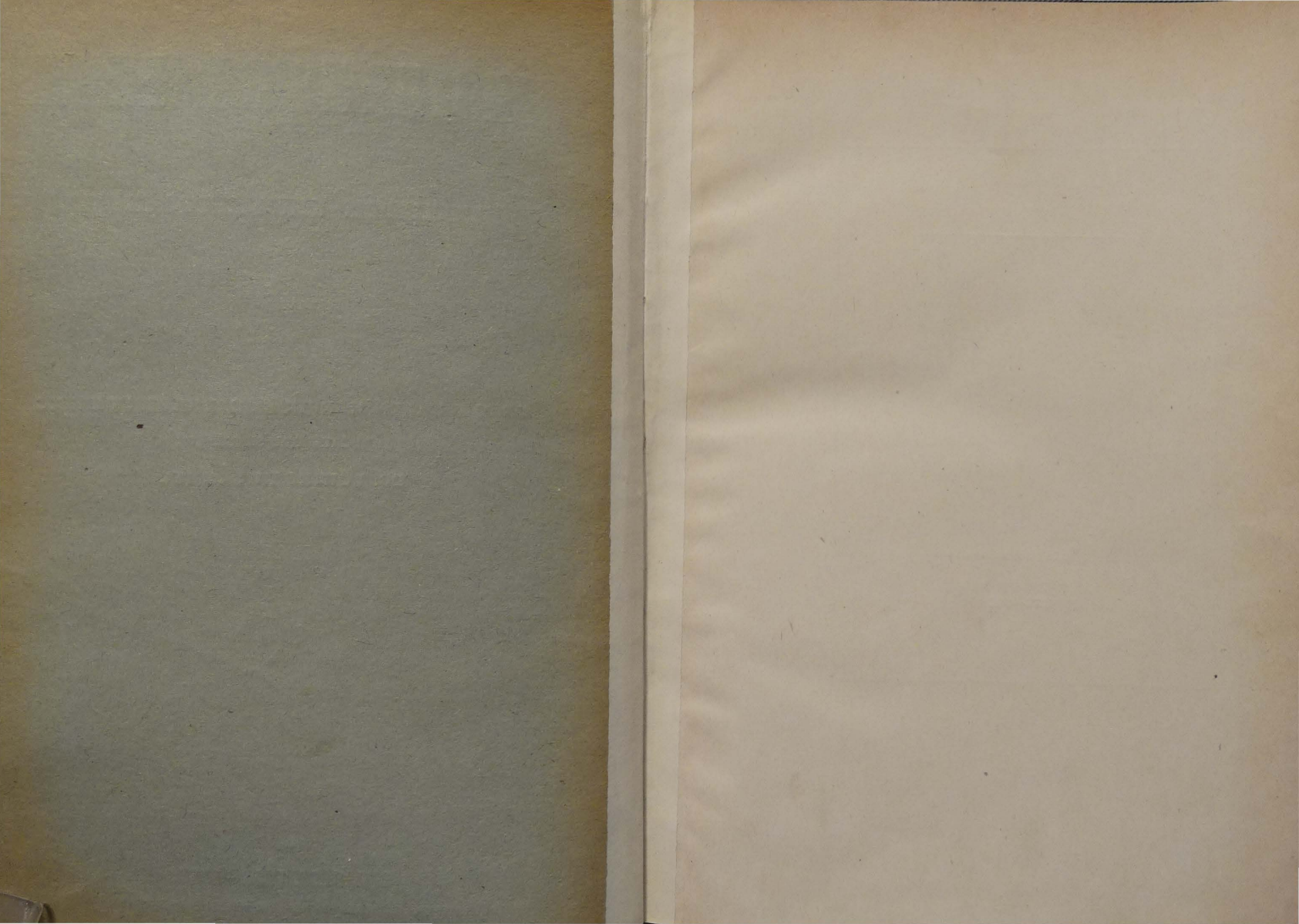
DR. GUTTMANN HENRIK és DR. HÉVESI FERENC

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTI:

DR. LÖWINGER SÁMUEL



BUDAPEST, 1942—1945.







DR. GUTTMANN MIHÁLY  
1872—1942

# MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ÖTVENKILENCEDIK HATVANKETTEDIK ÉVFOLYAM

DR. GUTTMANN HENRIK ÉS DR. HEVESI FERENC

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTI:

DR. LÖWINGER SÁMUEL

MTA KÖNYVTÁRA

SCHEIBER

GYŪJTEMÉNY



BUDAPEST, 1942—1945.

TANULMÁNYOK  
A  
ZSIDÓ TUDOMÁNY KÖRÉBŐL

DR. GUTTMANN MIHÁLY EMLÉKÉRE

I.

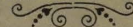
SZERKESZTETTE :

DR. LÖWINGER SÁMUEL

MTA KÖNYVTÁRA

SCHEIBER

GYŰJTEMÉNY



BUDAPEST, 1946



## P R E F A C E

Originally, it was intended to publish this Volume to celebrate the 70<sup>th</sup> birthday of Dr. Michael Guttman (7<sup>th</sup> February, 1942.). But the year of the jubilee became converted into a year of mourning and so we made arrangements for the publication of a Memorial Volume. But this, either, could not be accomplished. At a time when the second world-catastrophe of the XX<sup>th</sup> Century with all its probable consequences already threatened the world, the forces of destruction and vandalism approached the frontiers of Hungary more and more closely. Already before the invasion of Hungary by the Germans, Hungarian Jews shared the fate of European Jewry. Ten thousands of Hungarian Jews fell victims to the spreading of German barbarism on the pretexths of „forced-labour camps“, „expulsion of Jews of foreign citizenship“ and „collaboration with the partizans“.

When, on the 19<sup>th</sup> of March, 1944, the trained organisation of Nazi-mass-murderers took over the command of the destruction of Hungarian Jewry, the number of victims increased to hundreds of thousands. According to an approximative estimate some 600.000 of our Jewish brethren were deported from the Hungary of 1944 and were murdered in the German death-camps.

These events explain why this Preface differs so much from that of any regular Memorial Volume.

This Memorial Volume dedicated to the Memory of Dr. Michael Guttman contains also the last papers of some of the contributors. If we peruse the list of authors we are struck by the tragic truth that all the rabbis of the Hungarian provinces, with the exception of two (Dr. Moses Weinberger, Chief Rabbi of Kolozsvár succeeded in leaving the Country in good time; Dr. Alexander Scheiber, Chief Rabbi of Dunaföldvár, who is at present one of the Professors of the Jewish Theological Seminary, happened to be in the Capital on the day of occupation in order to consecrate the gravestone of our late Master and Professor, Dr. Bernhard Heller) shared the sad fate of their communities. Far abroad, in anonymous mass-graves or in the crematories of Auschwitz, the rabbis enumerated below met their death with God's name on their lips:

Felelős kiadó: Dr. Löwinger Sámuel

Neuwald Illés Utódai könyvnyomda, Budapest, VIII., Üllői-út 48.



Dr. Béla Bernstein, Chief Rabbi of Nyiregyháza,  
 Dr. Dénes Friedman, " " " Ujpest,  
 Dr. Izidor Goldberger, " " " Tata,  
 Dr. Ármin Kecskeméti, " " " Makó, Reader at the  
 University of Szeged,  
 Dr. Izsák Pfeiffer, " " " Monor.

All of them were respected leaders of the Board of Hungarian Rabbis. By their scientific, paedagogical and religious activities, they acquired fame and respect for themselves and for their communities.

The pride of the Jewish scientific world,

*Dr. Immanuel Löw, Chief Rabbi of Szeged*

deceased in Budapest during the German occupation in consequence of the sufferings he had to undergo. His memory will be celebrated by the publication of a separate Memorial Volume.

It was, likewise, owing to privations suffered during the German occupation, that

Dr. Zsigmond Groszmann,

Chairman of the Board of Hungarian Rabbis

died an early death, a few months after the liberation of the Country.

Among the authors who lived in the Capital we also mourn the loss of the publicist

Dr. Ernest Ballagi

who for three decades belonged to the representative personalities of the Hungarian-Jewish press.

Blessed be their memory. They deserve a fitting place among the Jewish martyrs of the past thousands of years.

We must also remember our excellent pupil, Dr. György Hajós, one of the collectors of the Bibliography of Dr. Guttman's works, who was sent into a labour camp on the Northern battlefield and disappeared there.

But even all those who survived these tragic years have awful memories of the months when they had to face death at least once but some even several times, standing in front of the guns of the Nazi murderers and their associates, the Hungarian „Arrow-Cross“ bandits. They all owe their life to the particular grace of God and to the victory of the Soviet and Allied Forces.

And even those who survived have to mourn the loss of a long line of close relatives.

And now we have also to speak about letters that also live, viz., about the fate of the printed sheets of this work. The

Hebrew printed sheets were stored away in the basement of our Theological Seminary which became the headquarter first of the Gestapo and later on of the „Arrow-Cross“ party. They heated their stoves with the sheets they got hold of. After the liberation we were able to recover only one part of the material. On certain copies stains of smoke are still noticeable. These stains are eternal reminders of the roughness of barbarian hands. This accounts for the smaller number of copies of the Hebrew part. In some copies the Hebrew section will be missing.

In the Hebrew part, we publish the new version of Dr. Michael Guttman's fundamental work: *Das Judentum und seine Umwelt*. He planned this new version to contain three volumes. He finished two of the Hebrew volumes: the part published here amounts to about one-third of the first volume. Unfortunately, the remaining part of the first volume and the whole of the second volume have been lost in the chaos of the past years. Only one other little chapter has been found which we intend to publish at an other occasion. There is little hope to discover anything of the lost parts.

The enormous work — several hundred thousands of scientifically and systematically arranged data — which the late Dr. Michael Guttman had collected to make the continuation of the Mafteach possible, must be considered as probably lost. The destruction of spiritual treasures caused by barbarian hands was carried out just as ruthlessly as the extinction of human life.

In accordance with the international reputation of Dr. Michael Guttman, this Memorial Volume ought to contain papers by foreign scholars too, as there was hardly any Jewish Jubilee or Memorial Volume in whatever part of the world in the last decades where he would not have been present as a collaborator. On account of the isolation caused by the war all contact with foreign scholars was tendered impossible. The first foreign paper written by Dr. Alexander Guttman, the son of the Deceased, had reached us in good time, before Hungary was cut off from foreign countries, the second arrived after the liberation. A long series of foreign papers are expected to arrive in due course which we intend to publish in a second Volume.

Let this Memorial Volume — the first scientific sign of spiritual life after the tragic fate of Hungarian Jewry — be the symbol of the desire of regeneration and of the will of a further existence.

**Dr. István Földes**

Chairman of the Committee of the  
 Jewish Theological Seminary and  
 of the Guttman Memorial Committee.

**Dr. Samuel Löwinger**

Director of the Jewish Theological  
 Seminary and editor of the  
 Guttman Memorial Volume.



## ELŐSZÓ

Ezt a gyűjtőmunkát eredetileg dr. Guttman Mihály hetvenedik születésnapjára (1942. február 7.) akartuk megjelentetni. De a jubileumi év a gyász esztendejévé vált számunkra s immár Emlékkönyvként készültünk azt közzétenni. De ez sem sikerült. A pusztítás és rombolás erői a XX. század második világhatasztrófája kibontakozásával egyidejűleg Magyarország határaihoz mind közelebb jutottak. A magyar zsidóság már a német megszállást megelőzőleg is osztozott a kontinens zsidóságának sorsában. „Munkaszolgálat“, „külföldi állampolgárságú zsidók kiutasítása“ és a „partizánokkal való együttműködés“ címén a magyar zsidók tizezrei estek áldozatul a germán barbarizmus fertőzésének.

Amidőn 1944. március 19-én a náci tömeggyilkosok begyakorolt szervezetei vették át a magyar zsidóság elpusztításának irányítását, százekre szökött az áldozatok száma. Hozzávetőleges becslés szerint 600.000-re rúg az akkori Magyarországról elhurcolt és a német haláltáborokban elpusztult zsidó testvéreink száma.

Ezeknek az eseményeknek tudható be, hogy ennek az előszónak tartalma eltér a megszokott Emlékkönyv-bevezetések mondanivalóitól.

Ez az Emlékkönyv egyben a benne szereplő munkatársak egy részének is utolsó írását tartalmazza. Ha végigtekintünk a szerzők listáján, láthatjuk, hogy a vidéken működött rabbik — kettő kivételével (Dr. Weinberger Mózes, kolozsvári főrabbinak idejekorán sikerült külföldre menekülnie, Dr. Scheiber Sándor, dunaföldvári főrabbi, jelenleg az Orsz. Rabbiképző Intézet tanára pedig a megszállás napján éppen a fővárosban tartózkodott, hogy Mesterünk, megb. Dr. Heller Bernát professzor sírkövét avassa) — valamennyien osztoztak hitközségük tragédiájában. Messze idegenben, ismeretlen tömegsírokban, vagy az auschwitzi krematóriumban szentelték meg halálukkal Isten nevét:

Dr. Bernstein Béla, nyiregyházi főrabbi  
 Dr. Friedman Dénes, újpesti főrabbi  
 Dr. Goldberger Izidor, tatai főrabbi

Dr. Kecskeméti Ármin, makói főrabbi, egyet. m. tanár,  
 Dr. Pieffer Izsák, monori főrabbi.

Valamennyien a magyar rabbikar büszkeségei voltak. Tudományos, ismeretterjesztő és hitéleti munkásságukkal megbecsülést szereztek maguknak és közösségüknek.

Az egész világ zsidóságának és a keleti tudományoknak büszkesége,

Dr. Löw Immánuel, szegedi főrabbi  
 a német megszállás alatt — az elszenvedett megrázkódtatások következtében — húnyt el Budapesten. Emlékét külön Emlékkönyv kiadásával örökítjük meg.

Dr. Groszmann Zsigmond, pesti főrabbi,  
 az Orsz. Rabbiegyesület elnöke,  
 a felszabadulást követő hónapokban — a német megszállás alatt kiállott nélkülözések következtében — adta vissza lelkét időnek előtte Teremtőjének.

A fővárosban élt szerzők közül gyászoljuk a jeles zsidó publicistát,

Dr. Ballagi Ernő főszerkesztőt,  
 aki három évtizeden keresztül a magyar zsidó sajtó vezető egyéniségei közé tartozott.

Legyen emléküik áldott. Méltó helyet érdemelnek az elmúlt évezredek zsidó mártírjai között.

Meg kell még emlékeznünk jeles tanítványunkról, Dr. Hajós Györgyről — a Guttman-bibliográfia anyagának egyik gyűjtőjéről —, aki mint munkaszolgálatos került az északi hadszínterre és ott nyoma veszt.

De az életben maradtak között sincs egy sem olyan, aki ne állott volna egy vagy több alkalommal a náci gyilkosok és a velük szövetkezett nyilas csöcselék fegyvereinek halálhozó csöve előtt. Az isteni Gondviselés különös kegyelmének, a szovjet és szövetséges hadierők felülkerekedésének köszönhetik mindannyian pusztá életüket.

A megmaradtak között egy sincs, aki hozzátartozóinak egész sorát ne gyászolná:

Halottak és élők után külön kell megemlékeznünk a betűkről, amelyek szintén élnek, a kinyomott ívek sorsáról. A héber ívek az Orsz. Rabbiképző Intézet pincéjében voltak elhelyezve, ahol előbb a Gestapo, utóbb a nyilaspárt rendezte be szállását. Az itt talált ívekkel fűtöttek. A felszabaduláskor az anyagnak csak egy



részét találtuk meg. Egyes példányokon még láthatók a füstnyomok. A barbár kezek kimélettenségének örök, élő emlékei és emlékeztetői lesznek ezek. Éppen ezért nem is tudjuk a héber részt akkora példányszámban megjelentetni, mint a nem-héber iveket: egyes példányokból így hiányozni fognak a héber cikkek.

Közreadjuk a héber részben dr. Guttman Mihály *Das Judentum und seine Umwelt*, című alapvető művének új feldolgozását. Három kötetre tervezte ezt a verziót. Két héber kötet el is készült. Az itt közreadott részlet az első kötet egyharmadát teszi ki. Sajnos, az első kötet kétharmadrésze és a teljes második kötet anyaga elveszett az elmúlt évek zűrzavara közepette. Mindössze egy kis fejezetet találtunk még meg, amelyet más alkalommal fogunk nyilvánosságra hozni. Nem sok remény van arra, hogy az elveszett részek megkerüljenek.

Hasonlóképpen elveszettek kell tekintetni azt a hatalmas anyagot — a sokszázezer szisztematikusan elrendezett és cédlázott adatot —, amelyet a Maftéach folytatásának lehetővé tételére gyűjtött össze a Megboldogult. Barbár kezek romboló munkája a szellemi kincsek elpusztításában éppen olyan vandalizmussal járt el, mint az emberi élet kioltásában.

Dr. Guttman Mihály nemzetközi tekintélyének megfelelően természetesen helyet kellene kapniok a külföldi tudósok írásainak is, hisz az utolsó évtizedekben alig jelent meg zsidó Emlékkönyv a világ bármely részén, amelynek Ő ne lett volna munkatársa. A háborús elszigetelődés miatt nem kérhettünk és kaphattunk dolgozatokat külföldi tudósoktól. Az egyik külföldi cikk, a Megboldogult fiáé, dr. Guttman Sándoré, időben érkezett el kezeinkhez, mielőtt megszakadt volna a postaforgalom Magyarország és a külföld között. A másik a felszabadulás után jutott el hozzánk.

A külföldi tudósok dolgozatai számára egy külön II. kötetet tartunk fenn.

Legyen ez az Emlékkönyv, mely a magyarországi zsidóság tragédiája után az első tudományos életjel, az újjáéledés vágyának és az élni akarásnak szimboluma.

#### Dr. Földes István

az Országos Rabbiképző Intézet  
Vezérőlbizottságának elnöke,  
a Guttman-Emlékbizottság elnöke.

#### Dr. Löwinger Sámuel

az Országos Rabbiképző Intézet  
igazgatója,  
a Guttman-Emlékkönyv szerkesztője.

## CONTENTS—TARTALOM

### I.

|   | Page<br>Oldal |
|---|---------------|
| Preface .....   | V             |
| Előszó .....  | VIII          |
| Dr. Samuel Löwinger: Entwicklung unserer Traditionsliteratur .....  | XIII          |
| Dr. Alexander Scheiber: List of Writings of Prof. Michael Guttman .....   | XXXIII        |
| Dr. Ballagi Ernő: 1848 és a zsidóemancipáció (1848 and the Emancipation of the Jews in Hungary) .....   | 1             |
| Dr. Friedman Dénes: A zsidó történetírás új útjai (New methods of the Jewish Historiography) .....  | 21            |
| Dr. Hevesi Illés: Columbus származása (Origin of Columbus) .....  | 39            |
| Sós Endre: A zsidók útja a kálmínista Rómában (The Jews in Debrecen) .....  | 61            |
| Dr. Fokos-Fuchs D. Rafael: Bibliai eredetű-e a magyar <i>testvér</i> kifejezés? (Is the Hungarian word „testvér” of Biblical origin?) .....                       | 81            |
| Dr. Csetényi Imre: A hatvanas évek és a zsidóság (The Jewish problem in the Hungarian periodicals and newspapers of the seventh decade of the 19th Century) ..... | 98            |
| Dr. Alexander Guttman: Das Verhältniß Praxis-Gesetz in der Mischna .....  | 115           |
| Dr. Heinrich Guttman: Marannen und Apostaten unter den spanischen Juden .....   | 129           |
| Dr. Immanuel Löw: Das Blei .....  | 175           |
| Dr. Samuel Szemere: Gedanken über die Kunst .....   | 188           |
| Dr. Béla Bernstein: „Der Sieg” des Rabbi Jomtov-Lipman Mühlhausen .....   | 201           |
| Dr. Kátmán Ödön: A tekőabeli bölcs asszony bibliai szereplése (The woman of Thekoa) .....   | 221           |
| Dr. Fényes Mór: A bibliatudomány és a Szombat előtörténete (The Prehistory of the Sabbath) .....  | 241           |
| Dr. Zsoldos Jenő: Bródy Zsigmond pályakezdése (Bródy Zsigmond: A Hungarian-Jewish poet) .....   | 259           |
| Dr. Groszmann Zsigmond: Vallásoktatásunk (History of teaching of religion in Budapest) .....  | 273           |
| Dr. Weinberger Mózes: Adatok az erdélyi zsidóság történetéhez (Sources to the History of the Jews in Transsylvania) .....   | 283           |
| Dr. Waldapfel Imre: Az Ábrahám-legendától a Kristóf-legendáig (From the Legend of Abraham to the Legend of Christophorus) .....                                   | 297           |
| Dr. Armin Kecskeméti: Die ältesten Beziehungen zwischen Israel und Aegypten .....   | 311           |



|  | Page<br>Oldal |
|--|---------------|
| <i>Fenyő József</i> : Egy humanista zsidó pap a XIX. században (Salomon Braun: Rabbi and Humanist in the 19th Century)...                        | 323           |
| <i>Dr. Pfeiffer Izsák</i> : A próféták és a halácha (Halakaa at the Prophets)  | 333           |
| <i>Dr. Hevesi Ferenc</i> : Zsidó hatás nyomai a mormon vallás tanaiban (Traces of Jewish Religion in the religious teachings of the Mormons) ... | 355           |
| <i>Dr. Hahn István</i> : Örök törvény (About the conception of Eternal Law in the Midrashim) ...   | 368           |
| <i>Dr. Komlós Ottó</i> : Stefan Zweig zsidó vonatkozásaihoz (Aggadic references in the works of Stephan Zweig)...                                | 383           |
| <i>Dr. Scheiber Sándor</i> : Maimóni Magyarországon (A Hungarian Biography of Maimonides)...   | 389           |
| <i>Arjeh ben Moshe</i> : Mistranslation as Source of Lore...   | 413           |

## II.

## HEBREW SECTION

|   |     |
|---|-----|
| <i>Dr. Michael Guttman</i> : Judaism and its Environment ...              | 3   |
| <i>Dr. Isidore Goldberger</i> : The number of mentions of the Amoraim ... | 93  |
| <i>Dr. Ernest Roth</i> : About the History of Monogamy at the Jews ...    | 114 |

## Entwicklung unserer Traditionsliteratur mit Berücksichtigung der Wechselbeziehungen zwischen der jüdischen und der griechischen Kultur.

— Stellung Michael Guttmanns in der jüdischen Geistesgeschichte —

Von Dr. Samuel Löwinger.

### Einleitung.

Es ist bereits eine Grundthese unserer Kulturbetrachtung geworden, dass die wichtigsten Elemente unserer heutigen Kultur zweier Quellen entstammen, der jüdischen und der griechischen. Für die Ausgestaltung der religiösen, sittlichen und sozialen Weltanschauung der westlichen Kultur war der biblisch-jüdische Geist von entscheidender Bedeutung; ihre Wissenschaft, Literatur, Philosophie und Kunst hingegen haben ihre Wurzeln im Boden der griechischen Kultur.

Diese beiden kulturschaffenden Urphänomene haben — jedes auf seinem eigenen Gebiete — nicht nur in siegreichen Kämpfen die niedrigeren Kulturkreise überwunden, sondern auch wechselseitig, so oft sich ihre Wege kreuzten, gewaltige Wirkungen auf einander ausgeübt. Schon deshalb ist es der Mühe wert, ihre Begegnungen aufmerksam zu betrachten, weil diese Begegnungen einerseits für die Entwicklung beider oft entscheidende Bedeutung gewannen, und andererseits die Erscheinungen der Literatur- und der Geistesgeschichte in eine neue Beleuchtung rücken.

Zwischen beiden gibt es aber auch wesentliche Abweichungen; demzufolge sind auch ihre Probleme nicht identisch. Das *jüdische Volk* folgte in den wechselreichen Stürmen der Jahrtausende gleichsam als lebendiges Gewissen dem schweren Schicksalsgang seiner Geistesschöpfungen, und die Ausdrucksform seiner ureigensten Kulturleistungen war die *hebraeische Literatur*. Bei den Griechen war es anders: im Altertum spielt das griechische Volk noch eine führende Rolle in der Propagierung seiner Kultur, und deren Mittel war in erster Linie die griechische Sprache; im Mittelalter hingegen war weder das griechische Volk, noch die griechische Sprache von entscheidender Bedeutung. Die Gelehrten fremder Völker lassen in fremden Sprachen die Schöpfungen der klassischen Literatur neu erstehen und schaffen die Grundlagen ihrer Renaissance.

Vorliegende Studie will eine Reihe von Erscheinungen untersuchen, die ausschliesslich zur Eigenart der jüdischen



Kultur gehören und als solche Eigenart betrachtet werden wollen. Das jüdische Volk hat es nämlich intuitiv erfasst, dass es durch *die Schöpfung* der Kulturwerte seine Sendung noch nicht erfüllt hat, sondern auch dafür zu sorgen habe, diese Kulturwerte lebendig und entwicklungsfähig zu gestalten, damit sie zu geeigneten Mitteln des pulsierenden jüdischen Geisteslebens werden.

Wir wollen hier diejenigen Folgen der Verbindung zwischen jüdischer und griechischer Kultur behandeln, welche in der mannigfaltigen Geschichte der ureigensten jüdischen Geistes schöpfungen feststellbar sind.

Die wissenschaftliche Tätigkeit Michael Gutmans bedeutet einen wesentlichen Markstein in diesem Prozess. Wir sind der Meinung, dass wir dem Verewigten nur dann ein würdiges Denkmal stellen, und die Bedeutung seines Lebenswerks nur dann wahrheitsgemäss umreissen können, wenn wir seine Tätigkeit von diesem Gesichtspunkte aus zu beleuchten versuchen.<sup>1</sup>

### 1. Hellenismus — Philo — Mischna — Gemara.

Das erste Zusammentreffen der griechischen und der jüdischen Kultur erfolgte dank der Eroberungszüge Alexanders des Grossen. Sein über drei Weltteile verbreitetes Reich zerfällt wohl nach seinem Tode in Teilstaaten, aber diese oft sich gegenseitig befehdenden Nachfolgestaaten verbreiteten doch die befruchtenden Samen der griechischen Kultur. Besonders hervorragende Bedeutung hatte dasjenige Kulturzentrum, welches in Aegypten vom Eroberer gegründet, nach ihm Alexandrien benannt wurde und eine besonders volkreiche jüdische Siedlung aufwies.

<sup>1</sup> Die wichtigsten Daten seines Lebenslaufs: 6. Febr. 1872 in Bihar-félegyháza (Ungarn) geboren, besuchte die Jeschibot in Bonyhad und Pressburg, 1895 trat er in das Rabbinerseminar Budapest ein, als Hörer löste er drei Preisaufgaben mit Erfolg. 1903 war seine Promotion zum Rabbiner, kam zunächst als Gemeinderabbiner nach Csongrad, wo er die ersten Bände seiner Talmudischen Enzyklopädie schrieb. 1907 wurde er als Professor an das Rabbinerseminar Budapest berufen, und 1921 an das Jüdisch-theologische Seminar nach Breslau als Professor und Seminarrabbiner, 1925 an die Hebräische Universität Jerusalem als erster ordentlich, öffentl. Professor. Dort las er ein Semester, kam dann nach Breslau zurück, wo er bis 1933 wirkte. Im selben Jahr wird er als Direktor an das Rabbinerseminar Budapest berufen, wo er bis zu seinem Hinscheiden am 7. Nov. 1942 tätig war. Die Bibliographie seiner Werke ist (zusammengestellt von G. Hajós und A. Scheiber), in diesem Gedenkbuch erschienen.

Aber auch in Palästina selbst war der Hellenismus tief verwurzelt. Den geringsten Einfluss übte das Griechentum auf jenen dritten grossen Teil des jüdischen Volkes, der in Babylonien ansässig war.

Es ist das Verdienst der ägyptischen Judenheit, dass durch die Herausgabe ihrer griechischen Bibelübersetzung die heidnisch-griechische Kultur mit jüdischen Ideen durchtränkt wird. Aber die ägyptische Judenheit entbehrte die Mittel, durch welche sie die Ideenwelt der Bibel hätte konservieren können; sie war keineswegs mit dem Rüstzeug versehen, das zum erfolgreichen Widerstand gegen die Lockungen der hohen griechischen Kultur nötig gewesen wäre. Im Laufe der Jahrhunderte hindurch andauernden hellenistischen Assimilation entfernte sich ein grosser Teil des Judentums völlig den alten Grundlagen, er vergass seine Sprache und seine Religion; aus dem Beeinflusser ward ein Beeinflusster. Wenn man die jüdisch-hellenische Literatur — Philos Werke mit inbegriffen — ins Hebräische übersetzt, wie dies heute in Palästina geschieht, so wird aus ihr doch niemals jüdische Literatur; es fehlt ihr die innere Kraft des jüdischen Geistes. Die Werke Philos und anderer jüdisch-hellenistischer Autoren sind nicht danach angetan, zum Gemeingut der Gesamtjudenheit zu werden.

Anders lagen die Verhältnisse in Palästina. Es gab wohl Jahrzehnte, in denen es den Anschein hatte, als hätte das Volk der Bibel auf seinem eigenen Grund und Boden das Recht der Erstgeburt seinem grossen Rivalen Hellas abgetreten, aber das heldenhafte Einstehen der Makkabäer für jüdische Geistesart bewies, dass das jüdische Volk im Notfall bereit war, selbst sein Leben für die Unversehrtheit seiner religiösen und kulturellen Erbschaft zu opfern. Dieser Heldenkampf konnte wohl die hellenistische Kultur nicht endgültig zurückdrängen, sein Ziel erreichte er aber dennoch: er sicherte die Fortentwicklung der hebräischen Kultur im Heiligen Lande und schuf die Entfaltungsmöglichkeit der talmudischen Literatur, welche in den kommenden Jahrtausenden der jüdischen Geschichte zu einem der entscheidendsten geistigen Faktoren wurde.

Nun entsteht die Frage, ob die sogenannte Traditions- oder Talmudliteratur selbst von griechischem, bzw. römischem Einfluss frei ist? Sie ist es keinesfalls. Dies beweisen die vielen Hunderte von griechischen und lateinischen Lehnwörtern, die im Sprachschatz der talmudischen Literatur nachweisbar sind.<sup>2</sup> Und wir müssen uns darüber im

<sup>2</sup> Samuel Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Berlin, I—II., 1898—1899.



Klaren sein, dass mit den Hunderten von Wörtern auch Hunderte von Begriffen eine neue Heimstätte im Blickfeld unserer Vorfahren fanden. Die Namen der griechischen Philosophen werden wohl nicht erwähnt, nicht einmal Platon oder Aristoteles, einzig und allein Epikur wird genannt, als Inbegriff aller Gottlosigkeit („Freidenker“, d. h. Epikuros-Epikureer); und dennoch ist es höchstwahrscheinlich, dass besonders diejenigen Elemente des griechisch-wissenschaftlichen und des philosophischen Denkens, welche zur jüdisch-religiösen Weltanschauung nicht in Gegensatz standen, die Entwicklung der jüdischen Traditionsliteratur bis zu einem gewissen Grade beeinflussten: wir denken hier in erster Linie an die Einwirkung des ordnenden, *systematisierenden* griechischen Geistes. Ein Ergebnis dieser Systematisierung ist die *Mischna*, die im Gegensatz zur Methode der tannaitischen Midraschim das Material nicht in der Reihenfolge des zugrunde liegenden Bibeltexes vorträgt, sondern nach Themen gruppiert.<sup>3</sup> Die Anordnung des Stoffes nach Themen ist unzweifelhaft ein Ergebnis fremder Beeinflussung. Wo erfolgte aber diese griechische Beeinflussung? Zur Entstehungszeit der *Mischna* war doch die griechische Kultur in Palästina bereits stark zurückgedrängt.

Zu Beginn des 2. Jhts. vor dem Aufflammen des letzten Freiheitskampfes in Palästina, macht sich ein Annäherungsversuch zwischen den beiden Kulturen bemerkbar. R. Akiba,<sup>4</sup> der mit Elischa ben Abuja<sup>5</sup> und mit zwei anderen Gefährten in den „Pardess“<sup>6</sup> eindringt, befasste sich wahrscheinlich, wie es die meisten vermuten, nebst der Mystik auch mit der griechischen Wissenschaft. R. Akiba „ging unversehrt hinein und kam unversehrt wieder heraus“; das will wohl besagen, er erkannte ihre konstruktiven Motive, und schöpfte aus ihr nützliche Richtlinien. Elischa ben Abuja wiederum mag das dort Gelernte überbewertet haben, wodurch er auf Abwege geriet. Dass aber Elischa ben Abuja (Acher) sich nicht so weit von den Grundlehren des Judentums entfernt hat, wie es nach späteren, legendenhaften Darstellungen erscheinen mag,

<sup>3</sup> Das Wort *Mischna* bezeichnet nicht immer die nach Themen geordnete Halachasammlung. Wenn also in der Traditionsliteratur dieses Wort in Zusammenhang mit einem Namen gebraucht wird, braucht man nicht unbedingt an eine systematische Sammelarbeit zu denken.

<sup>4</sup> Siehe das Werk L. Finkelsteins *Akiba, Scholar, Saint and Martyr*. New-York, 1936.

<sup>5</sup> S. Takács Pál, *Elisa ben Abuja, az idegen, im Kiss Arnold Gedenkbuch*, Budapest, 1939, 196–211.

<sup>6</sup> S. Hevesi Ferenc, *Az ókor zsidó bölcselete*, Budapest, 1943, S. 264.

geht schon aus der Tatsache hervor, dass seine Äußerungen in die *Mischna* — und auch in andre alte Quellenwerke — aufgenommen wurden zusammen mit denjenigen der grössten Autoritäten, ohne dass wir dabei einen Hinweis auf die „Ketzerlei“ des genannten Autors fänden. Wir dürfen annehmen, dass die späteren legendenhaften Erzählungen starke Uebertreibungen enthalten. Diese Annahme wird auch durch die Tatsache bekräftigt, dass R. Meir seinem Meister, trotz seinem ketzerischen Rufe die Treue wahrte. Es ist wahrscheinlich, dass R. Meir, bereits von R. Akiba, seinem anderen Lehrer, in die Geheimnisse der griechischen Wissenschaft eingeführt, sich deshalb an Acher wandte, um seine griechischen Studien zu vervollkommen. Wenn die Tradition dem R. Akiba bereits eine *Mischnasammlung* zuschreibt, so beruht das sicherlich nicht auf Irrtum: er mag bereits Versuche zu einer nach Themen geordneten Einteilung des Stoffes gemacht haben; aber anscheinend wurde R. Meir, der nach der Ueberlieferung den ersten ernstlichen Versuch der *Mischnaredaktion* gemacht hatte, von den methodischen Anweisungen R. Akibas nicht befriedigt, sondern erwartete vielmehr von Elischa ben Abuja eine befriedigende Initiative zum Aufbau dieses Systems.<sup>7</sup> Wir wissen, dass mehrere Schüler des R. Akiba eine Bearbeitung des Traditionsstoffes versuchten. R. Jehuda bearbeitete das tannaitische Material, das sich an Leviticus anknüpft (*Sifra*), R. Simon ben Jochai sammelt die Erklärungen zu den beiden letzten Büchern der Tora (*Sifre*), R. Jose ben Chalafta wiederum bemüht sich, die chronologischen Schwierigkeiten der Bibel auszumachen (*Seder Olam Rabba*). Der gemeinsame Zug ihrer Arbeiten besteht darin, dass sie sich der Reihenfolge der Tora, bezw. der Bibel, anschliessen. Einzig und allein R. Meir befolgt ein *neues System* und gerade er ist derjenige Schüler Akibas, der noch einem anderen Lehrer treu folgt, nämlich dem in die griechische Kultur tief eingedrungenen Elischa ben Abuja; gerade R. Meir schafft die Grundlagen für die neue Bearbeitungsmethode des Lehrstoffes der damaligen Tradition.

*Das System der Mischna, den Stoff nach Themen zu ordnen, dürfen wir demnach als Ergebnis des griechischen Kultureinflusses betrachten. R. Nechemja wurde wahrscheinlich vom Erfolg R. Meirs angespornt, ein Konkurrenzwerk, die Tosefta, zu veröffentlichen, wobei auch er*

<sup>7</sup> Es gibt auch eine solche Auffassung, wonach die *Mischnaredaktion* bereits zur Zeit Schammais und Hillels begonnen hat. Vgl. Hoffmann, Die erste *Mischna*, Berlin, 1882; Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, München, 1921, S. 19.



dasselbe System befolgt. R. Jehuda Hanassi wiederum schliesst das Werk R. Meirs ab. Es ist leicht möglich, dass er von „wissenschaftlichem“ Standpunkt aus das Werk seines Meisters nicht vervollkommen, sondern dessen Wert verringert.

R. Jehuda Hanassi muss nämlich bereits „kämpfen“ gegen die „Akademie“, welche die Frage aufzuwerfen pflegte, mit welchem Rechte er die Ansicht der einen Autorität einer anderen Autorität gegenüber anerkennt. Daraus ergibt sich, dass er sich oft bemüssigt fühlt, in einer Sache die Meinungen verschiedener Personen anzuführen, und vielleicht auch viel Material aufzunehmen (Aggada, Anekdoten, usw.) das nach der ursprünglichen Konzeption hätte wegleiben sollen. Diesen Zug finden wir übrigens auch in den damaligen lateinischen Gesetzessammlungen.

Bevor dieser Aufbau nach griechischem System beendet wird, beginnt bereits die „Rehebraisierung“.

„Griechische Systematik? — Rehebraisierung?“ Zunächst muss hier der Begriff der „Rehebraisierung“ geklärt werden. Wenn wir in Betracht ziehen, dass er als Gegensatz zum wohlklingenden „Systematisieren“ gebraucht wird, könnten wir, wenigstens auf den ersten Blick, irgend eine herabwürdigende Nebenbedeutung darin vermuten. Wenn wir die Frage vom rein „wissenschaftlichen“ Standpunkte aus beurteilen, ist dieser Unterton auch berechtigt. Es liegt darin irgend etwas Unsystematisches. In Wirklichkeit bedeutet es aber nichts anderes, als *Rückkehr* zur Bibel, in erster Linie zur erzählenden Methode des Toratextes, oder — wenn es so besser gefällt — zur „Systematik“ der Tora. Denn was sehen wir in der Tora? Ein heutiger, „wissenschaftlich“ geschulter Betrachter würde sie unzweifelhaft für unsystematisch halten. Seinem Geschmack würde es viel besser entsprechen, wenn die Tora in dem einem Buche *nur* die Gesetze aufzählen würde, und zwar streng nach Themen gruppiert, in dem anderen *nur* Kosmogonie, in einem dritten *nur* historisches und chronologisches Material. Die „Bibelkritiker“ hatten auch tatsächlich den Versuch unternommen durch sogenannte „Quellenforschungen“ den Stoff in derartige Gruppen zu trennen. Diese Forscher hatten nur das Eine übersehen, dass die gottbegnadeten Verfasser der Heiligen Schrift nicht die Absicht hatten, Materialsammlungen für Forscher der späteren Jahrtausende aufzustapeln, sondern dass sie dem Leser ein Buch in die Hand geben wollten, für welches sich Kinder ebenso sehr interessieren mussten, wie Erwachsene, einfache Leute ebenso sehr, wie hochgebildete Menschen. Dieses Buch musste, um seinem Zwecke zu entsprechen, einen hochwer-

tigen Inhalt und eine interessante Form besitzen. Und in der Tat: es ist eine künstlerische Schöpfung, eine leichte und doch tiefeschürfende Erzählung. Hätte man die Zehn Gebote und die Satzungen in Mischpatim in Stein gemeißelt, so wie den Kodex des Hammurapi, hätten sie dasselbe Schicksal gehabt, wie jenes. Vielleicht hätten sie die Archäologen nach Jahrtausenden ausgegraben, und es ist fraglich, ob man den Text verstanden hätte. Dem gegenüber hatten die Verfasser der Bibel die Gesetze in einen Rahmen gesetzt, der gespannte Aufmerksamkeit erfordert. Bevor die Bibel uns mit den Gesetzen vertraut macht, wird uns berichtet, wie der einzige Schöpfer der Welt das ganze Universum erschaffen, und wie Er alles Lebende vernichten wollte, weil seine Geschöpfe abwichen von dem Weg, den Er ihnen vorgezeichnet; es wird uns berichtet, was für Menschen die Ahnen des Volkes waren, welches das Gesetz übernehmen soll; wir sehen das Volk, das nach jahrhundertelanger Sklaverei befreit, nun gemeinsam mit seinem Oberhaupt am Tage der Offenbarung, am Berge Sinai steht, wie sie bebenden Herzens die Worte Gottes, hören, die Aussprüche des lebendigen Gottes; und kurz darauf umtanzt dasselbe Volk ein goldenes Kalb, das es für seinen neuen Gott hält, usw., usw. Mit einer beispiellosen künstlerischen Plastik führt uns die Bibel zur Erkenntnis, dass die Begriffe Gott-Gesetz-Menschheit-Geschichte eine untrennbare Einheit bilden. Und es muss *ein Volk* vorhanden sein, welches das göttliche Gesetz in allen Stürmen und Erschütterungen der Weltgeschichte *der Menschheit* stets verkünden soll.

„Rehebraisierung“ bedeutet also, dass späte Nachkommen — leibliche Nachkommen der künstlerischen Schöpfer der Heiligen Schrift — es rein gefühlsmässig erfassen, dass wie wertvoll auch die griechische „Systematik“ sein mag, in ihr eine gewisse Steifheit, irgend eine starre Leblosgkeit liegt.

Das Judentum ist nämlich gerade keine erstarrte „Gesetzesreligion“, wie man sie oft bezeichnen wollte, sondern ein lebendiger Organismus. Die späteren jüdischen Autoren befürchteten, dass die „neue Lehre“ — welche vielleicht auch darauf Anspruch erhob, die Stelle der alten einzunehmen — dem ewigen Rhythmus der jüdischen Seele nicht entsprechen mag, ihrem Temperament, welches die reine Wahrheit, auf dem Wege der Dispute und der mitunter kasuistisch scheinenden Logik sucht. Das häufige „woher weiss er es?“ und „vielleicht irrt er sich?“, das uns von jedem Blatte der Gemara entgegenklingt, spiegelt nicht etwa die spezielle Denkart des Juden im 3–5. Jahrhundert: es spiegelt *die jüdische Seele*, die Struktur der ewigen.



unveränderlichen, ursprünglichen und speziellen jüdischen Psyche. Dies bedarf keines anderen Beweises, als der Tatsache, dass selbst anderthalb Jahrtausende nach seinem Abschluss kein anderes Buch — ausser der Bibel — die Aufmerksamkeit der breiten Schichten des jüdischen Volkes derart fesselt, wie der Talmud. Kein anderes Werk der jüdischen Literatur konnte mit dem Talmud in Wettbewerb treten.

Die babylonischen Juden spielten die führende Rolle in jenem Prozesse, der bereits in der Schule des R. Jehuda Hanassi begann, dreihundert Jahre lang dauerte und diese „Rehebraisierung“ schliesslich völlig verwirklichte. Der Text der *Mischna* wird natürlich unberührt gelassen, erhält sogar einen hervorragenden Ehrenplatz, man würdigt ihre Vorteile, man ahnt in ihr vielleicht im Unterbewusstsein die geistige Botin der grossen rivalisierenden Kultur. Die *Mischna* findet wohl Einlass, wird aber im Laufe der Jahrhunderte mit den unsichtbaren Seidenfäden des jüdischen Geistes kunstvoll umwoben. Die *Mischna*, nunmehr erweitert mit der *Gemara*, ist bereits nicht nur ein „Gesetzbuch“, sondern auch eine interessante Lektüre, gleich der Bibel. Ein von Geist leuchtendes Buch; die tiefstinnigsten Dispute werden darin von anmutigen Märchen unterbrochen, und sie bauen dem Stoffe der Themen so viele archäologische, psychologische und sachliche Kenntnisse ein, dass es auch für die heufigen Forscher ein fast unerschöpfliches Quellenwerk darstellt.

Sein Geist ist rein biblisch: das prophetische Suchen und Forschen nach der Wahrheit, unbekümmert um alle Hindernisse. Teilt der Lehrer etwas mit, was nach Auffassung des Schülers der Wahrheit nicht entspricht, so ist der Schüler verpflichtet, dies seinem Lehrer mitzuteilen: und dies ist keine Verletzung der Autorität.

Auch der talmudisch-jüdische „Plutarch“ ist nach biblischem Muster entstanden. Mit den Erlebnissen der grossen Lehrmeister befasst er sich ebenso gerne wie die Bibel mit dem Leben der Patriarchen, der Könige und der Propheten; dieselben Gesichtspunkte befolgt auch er bei ihrer Charakterisierung; er weist ihre Fehler ebenso auf wie ihre Tugenden. Die Helden des Talmud sind keine auf Erden wandelnde Halbgötter, sondern Menschen, die nach der Höhe streben, Menschen, die wohl auch Fehler haben, aber mit hervorragenden Tugenden ausgestattet sind.

Ausmass und Eigenart des ersten Zusammentreffens der beiden Kulturen wurde durch die Grösse der Berührungsfläche und durch die Intensität des Zusammenstosses bestimmt: in Alexandrien und allen den Gebieten, wo die

Juden der urwüchsigen griechischen Kultur begegnen und nicht ausreichend mit den geistigen Abwehrmitteln gewaffnet sind, erlangen die griechischen Elemente das Uebergewicht; die Sprache der literarischen Schöpfungen ist nicht die hebräische, und auch ihr Inhalt besteht nicht die Probe der Jahrhunderterte. In Palästina beginnt, sobald die ersten heftigen Erschütterungen des Zusammenstosses vorüber sind, die Wirkung mittelbar zu werden. Trotz alledem wird selbst die ureigenst jüdische Materie, die Traditionsliteratur, in der Methodik ihrer Bearbeitung vom Systematisierungsdrange beeinflusst, welcher dem philosophischem Denken Hellas' entsprang. Die bedeutendsten literarischen Niederschläge dieses Zusammentreffens sind die *Mischna* und die *Tosefta*. Die vom griechischen Einfluss freie babylonische Judenheit fand wieder den Weg zu ihrem ureigensten Selbst zurück, wodurch notwendigerweise die Starrheit des entlehnten griechischen „System“s gelockert, und ein literarisches Werk geschaffen wurde, dessen unschätzbare Wert darin bestand, dass es die Elastizität und Frische des jüdischen Geistes im Laufe der kommenden anderthalb Jahrtausende sicherte (die *Gemara*). Die Entstehung der *Gemara* ist ein klarer Beweis für die Tatsache, dass eine Kultur von schöpferischem, selbständigem Geiste nur zeitweilig unter fremden Einfluss geraten kann, und dass die Verarbeitung der kongenialen, befruchtenden griechischen Kultur im Grunde zu einem segensreichen Faktor geworden ist.

## 2. Griechisch-arabische Kultur. More Nebuchim — Mischne Tora.

Wer die griechische Kultur als eine dem jüdischen Geiste entgegengesetzte hinstellen will, kann das Auftreten des christlichen Kaisers Justinian gegen die heidnisch-griechische Akademie von Athen (529) dahin deuten, dass das Emporkommen der dem Boden des Judentums entstammenden neuen Religion den Untergang der griechischen Kultur zur Folge hatte. Diese Annahme wird aber widerlegt durch die Tatsache, dass die griechische Kultur in der anderen Tochterreligion des Judentums, im Islam ihre Renaissance erlebte. Die Werke der griechischen Philosophie und der wissenschaftlichen Forschung beginnen in einem neuen Gewand, in der Umhüllung der arabischen Sprache ihren neuen Siegeszug. Das Judentum spielte aber nicht nur mittelbar eine Rolle bei der Verwirklichung dieser neuen Renaissance, sondern auch unmittelbar: zahlreiche



jüdische Gelehrte betätigen sich aktiv bei der Uebermittlung der griechischen Geistes-schätze.<sup>8</sup> Miteinander wetteifernd bemühen sich zwei semitische Völker — zusammen mit anderen Völkern — Gelehrte zweier monotheistischer Religionen, die im geistigen Erbe Jafets vorhandenen Ewigkeitswerte der Vergessenheit zu entreissen und für die Fortentwicklung der Gesamtkultur zu retten.

Wie im Altertum durch die hellenistische, wird in den Jahrhunderten des Mittelalters durch die griechisch-arabische auch die genuine hebräische Literatur in ihrer Entwicklung beeinflusst. Es genügt, einen flüchtigen Blick auf die literarische Tätigkeit Saadja Gaons, auf die erste ernste Verkörperung dieser Richtung zu werfen, um die Folgen der neuen Einwirkung feststellen zu können.<sup>9</sup> Die talmudische Forschung beginnt in den Hintergrund zu treten, sie muss den neuen Wissenschaften weichen: Philosophie und Grammatik werden als selbständige Wissenszweige zum fast obligatorischen Forschungsgebiet des jüdischen Gelehrten, der im wissenschaftlichen Leben eine Rolle spielen will, sie kommen aber auch in den ureigensten jüdischen Wissenschaften, in der Bibelexegese und sogar in den Talmuderklärungen zur Geltung.

Die Werke, die für einen grossen Leserkreis bestimmt sind, werden nicht mehr hebräisch oder aramäisch, sondern arabisch geschrieben. Es entsteht eine neue Erscheinungsform des Hellenismus. Die zerstörende Innenwirkung ist aber nicht mehr so bedeutend wie in Alexandrien, einerseits, weil der Kreis, der den Einfluss ausübt, nicht mehr heidnisch, sondern monotheistisch ist, und auch selber aus der griechischen Kultur die heidnischen Elemente auszumerzen, oder sie wenigstens zu immunisieren sucht, andererseits, weil das Judentum selbst zu dieser Zeit, gerade infolge seiner Durchsetzung mit dem Talmudismus, viel widerstandsfähiger ist, als es im Altertum war. Auch stehen die Beeinflussten selbst nicht in dem Masse unter dem Einfluss der auf sie einwirkenden Kultur wie die alexandrinischen Literaten. Schreiben auch sie einen Teil ihrer Werke mit Rücksicht auf die Leser arabisch, so vernachlässigen sie doch nicht den Gebrauch der hebräischen Sprache: und der Geist ihrer Schriften wird nach Möglichkeit dem typisch jüdischen Denken angepasst. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass diese philosophischen oder grammatischen Werke so schnell ihre

<sup>8</sup> Vgl. H. G. Wells, *The Outline of History*, 322 b. Edition 1923; Vgl. Steinsneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, a.M. 1902.

<sup>9</sup> Vgl. Michael Guttman, *Szaadja Gaon életmunkája*, in *IMIT-Jahrbuch*, 1942, S. 9—33.

hebräischen Uebersetzer finden — die hervorragendsten werden sogar mehrmals ins Hebräische übertragen — und dass diese Uebersetzungen sich in die allgemeine hebräische Literatur organisch einfügen lassen.

In der arabischen Epoche ist der hervorragendste Vertreter der griechisch-jüdischen Kultur Mose ben Maimon. Philo bemühte sich die Lehren des Platonismus mit den Traditionen der Bibel in Einklang zu bringen, Maimuni versucht, den Aristotelismus mit den jüdischen Lehren zusammenzustimmen.<sup>10</sup> Im Alexandrien des Altertums war offensichtlich die platonische Philosophie die volkstümlichere, während der arabische Kulturkreis des Mittelalters eher unter dem Einfluss des aristotelischen Systems stand. Und dennoch waren beide griechisch: sie waren Vertreter einer bewundernswerten fremden Geisteswelt, in der die jüdische Seele die rivalisierende Macht ahnungsmässig erkannte. Führende Geister des Judentums mussten, um die Unversehrtheit der uralten hebräischen Ideenwelt zu bewahren, und um nicht das Interesse des gebildeten jüdischen Leserkreises einzubüssen, in der Sprache der Philosophie ihre Gedanken offenbaren. Das uralte jüdische Prinzip, „die Tora redet in der Sprache der Menschen“, wurde dahin gedeutet, „die Ausdrucksformen der Tora-Ideen müssten sich der Modekultur der Zeit anpassen“.

Maimuni war deshalb der geniale „Anpassungskünstler“ seiner Zeit, weil er auch die eigentliche jüdische-traditionelle Kultur mit virtuoser Vollkommenheit beherrschte. Er ist kein einseitiger Forscher, weder im Ausmass seiner Bildung, noch in seiner Einstellung. In seiner Philosophie umspannt sein Blick das ganze Gebiet der jüdischen Literatur. Die Talmud- und Midraschzitate seines More Nebuchim bieten den allerbesten Stoff, der sich aus den „Meerestiefen“ der Traditionsliteratur schöpfen liess. Nach seiner Auffassung dürfen die Gesichtspunkte des jüdischen Geistes auch dann nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man philosophische Werke verfasst.

Wenn der jüdische Schriftsteller für seine Zeit schreiben will, muss er sich der Sprache seiner Zeit, dem Bildungsgrad seiner Zeitgenossen anpassen. Erhebt er aber Anspruch auf das Interesse der Gesamtjudentheit, der jüdischen Leser der kommenden Jahrhunderte und vielleicht sogar der Jahrtausende, dann muss er seine Gedanken in *hebraischer Sprache* erschliessen, er muss sich in die Geistesströmung, in die literarische Erscheinungsform, einfügen,

<sup>10</sup> Dr. Vidor Pál, *A zsidó vallásfilozófia két főtípusa*, im *IMIT-Jahrbuch*, 1942, S. 57—75.



welche die unmittelbarste Ergänzung zur Bibel darstellt: er muss versuchen, die Schöpfungen der talmudischen und Traditionsliteratur weiterzuentwickeln. Diese Literatur bedeutet nämlich eine Brücke zum Geist der Bibel, bildet einen reichen, fast einzig dastehenden Fundort des nachbiblischen, originell jüdischen Gedankengutes.

Maimuni war bestrebt nicht nur, die jüdische Traditionsliteratur in bescheidener Form weiterzuentwickeln, sondern unternahm es auch, ein grossangelegtes systematisches Werk zu schaffen, welches auch in der Tat eine epochemachende Bedeutung hatte. Maimuni lebte, (1135—1204), etwa ein Jahrtausend nach dem Abschluss der Mischna (um 200). Die zehn Jahrhunderte, zwischen der Mischna des R. Jehuda Hanassi und der Entstehung der Mischna Tora des Maimuni, waren nicht unfruchtbar.

Oben sprachen wir davon, dass die Starrheit des Mischnasystems durch hunderte von weitblickenden Verfassern gelockert wurde, die intuitiv erfassten, was für Gefahren in der übermässig straffen Systematisierung liegen. Sie lösten ihre Aufgabe in klassischer und künstlerischer Weise. Die Halachot der Mischna umwoben sie mit unsichtbaren Fäden, durch welche auch die Lehren der Mischna erhalten blieben, aber gleichzeitig bewirkten sie, dass diese Lehren sich nicht nur als „Gesetzbuch“ behaupten, sondern ein lebendiges Dasein gewinnen konnten. Durch die Verbindung mit dem praktischen Leben musste das „System“ gelockert werden und es verlor auch den Charakter der runden Abgeschlossenheit. Dem Betrachter zur Zeit Maimunis, der in der Schule der philosophischen Systematik aufgewachsen war, musste der Talmud ein ziemlich abtossendes Bild darbieten: er fand darin neben dem halachischen auch reiches agadisches Material und auch solchen Stoff angehäuft, der in keine der beiden Gruppen hineinpasste, und wer in einer halachischen Frage Bescheid erwartete, konnte nur durch ein sehr eingehendes Studium entscheiden, welchen Standpunkt er in der einen oder anderen Frage einzunehmen habe.<sup>11</sup> Maimuni machte es sich zur Aufgabe, wenigstens das halachische und theologische Material in einem neuen, womöglich abgerundeten System zusammenzufassen. Hier offenbart sich von Neuem die Wirkung des griechischen, systematisierenden Geistes in der Verarbeitung des hebräischen, talmudisch-traditionellen Stoffes. Das Zusammentreffen der beiden Kulturen hat also eine doppelte Wirkung: einerseits wird die Schaffung einer Synthese des jüdischen und des griechischen

<sup>11</sup> In dieser Hinsicht bedeutete nicht einmal die diesbezügliche Arbeit Alfasis eine wesentliche Abhilfe.

Denkens in der Hervorbringung eines typisch-philosophischen Werkes versucht, andererseits übt ein Grundelement der rivalisierenden Kultur, die aus dem philosophischen Denken entspringende Neigung zum Systematisieren, einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der traditionellen Literatur aus.

Was im Aegypten des Altertums Philo, und in Palästina R. Meir, und dann R. Jehuda Hanassi mit Hilfe seiner ganzen Akademie leistete, das brachte Maimuni allein zu stande. Dabei löste er seine Aufgabe noch gründlicher: gerade weil er bei der Behandlung der philosophischen Probleme über viel zuverlässigere traditionelle Kenntnisse verfügte, als sein Vorbild in Alexandria, und weil er die griechische Systematisierung viel vollkommener bei der Verarbeitung der traditionellen Literatur anwandte, als R. Meir, bezw. R. Jehuda Hanassi und sein Kreis.

Mit Recht wird deshalb die Frage aufgeworfen: wie kommt es, dass seine Werke, besonders anfangs in gewissen Kreisen nicht nur einen gewissen Widerwillen hervorriefen, sondern auch zum Ausgangspunkt erbitterter Kämpfe wurden? Dass sein philosophisches Werk kein Verständnis in den traditionellen jüdischen Kreisen fand, kann damit erklärt werden, dass sie gleich beim ersten Lesen seine Fremdartigkeit merken mussten. Es wurden darin Probleme behandelt, deren Erörterung vor der Öffentlichkeit nicht zweckmässig erschien; der noch so vorsichtige und in der traditionellen Denkweise noch so geübte Maimuni war gezwungen, auch über solche Fragen zu diskutieren, die der Gedankenwelt der traditionstreuen jüdischen Kreise fernstanden. Woran lag es aber, dass sein *Gesetzeskodex* gleich nach seinem Erscheinen viele Gegner fand und hunderte von Bänden veranlasste,<sup>12</sup> deren Veröffentlichung unmittelbar nach der Herausgabe der Mischna Tora begann, und noch heute anhält? Wir müssen hier dieselbe Entwicklung erkennen, welche nach dem Abschluss der Mischna begann. Denn wie nahe auch Maimunis Werk der Vollkommenheit kam, wahrhaft fehlerlos konnte es nicht sein; und selbst wenn es fehlerlos gewesen wäre, hätte der jüdische Leser darüber Auskunft erwartet, warum der Verfasser für die dort festgelegte Meinung Stellung nahm. Hier äusserte sich wiederum der gesunde Instinkt des jüdischen Geistes. Er schätzt die grossartige Schöpfung, er beugt sich ehrfurchtsvoll vor ihr, das zusammenfassende Werk Maimunis erlangt später ein beinahe so grosses Ansehen wie seinerzeit die Mischna; das bedeutet

<sup>12</sup> Jellineks Sammlung, Kunteros Harambam, bietet nur einen Teil des Materials.



aber nur so viel, dass es als Grundlage des Disputats angenommen wird. Die jüdische Seele fühlt hier wieder die Starrheit des neuen „Systems“, durch welches Elemente ausgeschlossen werden, die dem oft nur mässig interessanten Material eine gewisse Würze zu geben vermöchten. Auch nach Maimuni beginnt der „Rehebraisierungs-Prozess“. Der jüdische Geist äussert sich aber nicht in einer einfachen Wiederholung seiner Selbst. Wir erwähnten bereits, dass der Talmud in seiner Art eine ganz selbständige Literaturgattung darstellt, obwohl er mit allen seinen Fasern aus dem Nährboden des biblischen Geistes seine Lebenskräfte saugt. Die an Maimunis Mische Tora anknüpfende, gewaltige Literatur will kein neuer Talmud sein, wie ja auch der Talmud keine neue Bibel sein wollte, sondern etwas ganz Neuartiges, obwohl sie auf bereits ausgetretenen geistigen Pfaden wandelte: ihr Grundgedanke ist die rücksichtslose Aufdeckung der Wahrheit. *Der Talmud sicherte* dem jüdischen Volke die Unberührtheit der biblischen Ideen, die Erhaltung des biblischen Textes und Geistes, die kongenialen „Gegner“, „Disputanten“ und „Kommentatoren“ des grossen maimonidischen Halachawerkes sorgten — wenn auch unbewusst — dafür, dass der Text und der Geist des Talmud auch für die kommenden Jahrhunderte zum Werkzeug der weiteren, gesunden Entwicklung der jüdischen Psyche werde. So bereicherte die Tätigkeit Maimunis mit der an sie anknüpfenden gewaltigen Literatur den uralten Baum der Traditionsliteratur mit einem wertvollen, fruchtreichen Zweig. Der griechische Geist bewirkte solcherart auch durch Maimuni eine Jahrhunderte lange Entwicklung der jüdischen Kulturgeschichte; er hatte unzweifelhaft eine belebende Wirkung auf deren Gestaltung; da aber die jüdische Kultur ebenso selbständig wie die griechische war, machte sie sich von ihrer Umklammerung schliesslich frei, und ging ihren eigenen Weg.

### 3. Griechisch-europäische Kultur. Maftesch Hatalmud. Das Judentum und seine Umwelt.

Nach Nietzsche ist die Rettung des europäischen Geistes vom Orientalismus dem jüdischen Geiste zu verdanken; die Juden haben sich unschätzbare Verdienste um die Neubelebung der griechischen Kultur in Europa erworben,<sup>13</sup> die Juden erzogen die Schriftsteller unseres Erdteils zum logischen, reinen Denken und Schreiben.<sup>14</sup> Auch das darf

<sup>13</sup> Menschliches, Allzumenschliches, I. Nr. 475.

<sup>14</sup> Fröhliche Wissenschaft, Nr. 348.

nicht ausser Acht gelassen werden, dass die andere Tochterreligion des Judentums, das Christentum, wenn es auch am Beginn seines Auftretens auf die Entwicklung der heidnisch-griechischen Literatur hemmend eingewirkt hatte, mittelbar doch dazu beitrug, dass die geistigen Werte des klassischen Altertums von neuem in den Kreislauf der universalen Kultur hineingeleitet wurden. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass die Kenntnis der beiden klassischen Sprachen für das Studium der klassischen Bibelübersetzungen und für die Verwendung der lateinischen und griechischen Liturgie zur unerlässlichen Vorbedingung geworden ist.<sup>15</sup> Das Judentum hat nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch seine Heilige Schrift, durch seine Tochterreligionen, als wichtiger Faktor zur Lebensverlängerung und zur Ermöglichung einer Renaissance der mit ihr rivalisierenden Kultur beigetragen.

Und wiederum kann das Zusammenwirken der einander ergänzenden Kulturkräfte beobachtet werden. Zu Beginn der Neuzeit geht die hellenische Kultur ihrer neuen Blüte in Europa entgegen. Sie gelangt gar bald zur führenden Stellung, und wie im Altertum in Aegypten und Palästina, im Mittelalter zur Zeit der griechisch-arabischen Renaissance, so beeinflusst sie auch jetzt die allgemeine Richtung der jüdischen Literatur, und wirkt selbst auf die Entwicklung der Traditionsliteratur tief ein.

Hand in Hand mit dem Fortschreiten der europäischen Wissenschaft weitet sich auch der Interessenkreis der jüdischen Literatur. Die Vielfältigkeit der Themen und die Vielheit der benützten Sprachen sind die Folgen fremden Einflusses. Die Kultivierung der talmudischen Wissenschaften tritt — besonders in den Ländern, welche die Zentren des griechisch-europäischen Geistes bilden — allmählich in den Hintergrund, oder setzt ihren Weg in neuen Bahnen fort. Während im Altertum und im Mittelalter sich das wissenschaftliche Material um das „Gesetzbuch“ gruppierte, sind in der Neuzeit die Enzyklopädie und das Lexikon die Formen, in welche sich die systematisierende Arbeit einfügt. Der Interessenkreis erweitert sich, und infolge dessen erfreut sich die Bearbeitung des aggadischen Materials einer noch grösseren Popularität, als diejenige der halachischen Teile.

Isaak Lampronti (1679—1756) war der erste, der das talmudische Material in einem grossangelegten lexikalischen Werke (Pachad Jizchak) bearbeiten wollte. Sein Werk erreicht nicht einmal das Niveau seiner Zeit. Es

<sup>15</sup> Vgl. Löwinger Samuel, A zsidó nép szerepe világtörténeti megvilágításban, im IMIT-Jahrbuch, 1938, S. 136.



äussern sich darin im wesentlichen nur die Aeusserlichkeiten einer Systematik. Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts sind mehrere Versuche gemacht worden, das Material lexikalisch oder anders gruppiert zusammenzufassen, aber alle Versuche sind unvollendet geblieben.<sup>16</sup> Zwei Versuche müssen indessen hervorgehoben werden, die auf dem Niveau der europäischen Wissenschaft stehen, und als verhältnismässig vollendet angesehen werden können: Bachers aggadisches Sammelwerk in 6 grossen Bänden,<sup>17</sup> in welchem das Material an die Namen der Verfasser anknüpfend geordnet wird, und Louis Ginzbergs ebenfalls 6 bändige Legendensammlung, welche durch einen ansehnlichen Indexband ergänzt wird.<sup>18</sup> Diese Werke boten aber nur das aggadische Material, das eine auf deutsch, das andre auf englisch. Ein palästinensischer Schriftsteller machte es sich zur Hauptaufgabe seines Lebens, die Werke Bachers ins Hebräische zu übersetzen. Er fühlte, dass dieses Prachtwerk würdig sei, zum Gemeinut des gesamten jüdischen Volkes zu werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden auch die Werke Ginzbergs diesen wohlverdienten Lohn erhalten.

Aber weder Bachers, noch Ginzbergs Werke sind völlig umfassend, weil sie nur einen Teil der Traditionsliteratur, die Aggada, bearbeiten.

Michael Guttman — ein begeisterter Schüler Bachers — machte den Versuch, das ganze Traditionsmaterial in einem Sammelwerke zusammenzufassen: „Maftach Hatalmud“, „Schlüssel des Talmud“, ist dieses grossangelegte Werk betitelt.<sup>19</sup> In alfabetischer Reihenfolge wird hier das ganze talmudische, das halachische wie das aggadische, Material gesammelt. Die Aufgabe, welche er sich stellt, und welche er selbst als eine auf der wissenschaftlichen Stufe des 20. Jahrhunderts stehende Fortführung von Isak Lamprontis Werk betrachtet, ist der Arbeitskraft eines einzigen Menschen nicht angemessen; am wenigsten den

<sup>16</sup> Vgl. I. L. Rapoport, Erech Millin, Prag, 1852; Katzenellenbogen, Sefer Alfabet, Frankfurt, a/M. 1855, usw.

<sup>17</sup> Agada der Babylonischen Amoräer, 1878 (zweite Auflage 1913); Agada der Palästinensischen Amoräer, 3 Bde, 1892—99; Agada der Tannaiten, 2 Bde, 1884, 1890; vgl. ferner: Bibelstellenregister, Strassburg, 1902; Rabbanan, die Gelehrten der Tradition, Strassburg, 1914.

<sup>18</sup> The Legends of the Jews, I—VI, Philadelphia, 1909—1928; Index (zusammengestellt von Boaz Cohen), Philadelphia, 1938.

<sup>19</sup> Clavis Talmudis, sive encyclopaedia rerum, quae in Mischna, utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre, Talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Bd. I. Budapest, 1910. Bd. II. das. 1917. Bd. III. Breslau 1924, Bd. IV. das. 1930.

Möglichkeiten eines jüdischen Forschers im 20. Jahrhundert. Selbst wenn die Widerwärtigkeiten der beiden Weltkriege ihn nicht an der Vollendung seiner Arbeit gehindert hätten, erscheint es als wenig wahrscheinlich, dass er sie beendet hätte. So viel steht aber unzweifelhaft fest, dass es nur der Schwere der Zeiten zuzuschreiben ist, wenn das Werk in den Anfängen stecken blieb: nur der Buchstabe Alef ist erschienen, und auch dieser ist nicht ganz beendet. Es ist wahr, dieser einzige Buchstabe umfasst vier ansehnliche Bände. Als Experiment und als literarische Erscheinung kann es durchaus dem grossen Maimonidischen Werk und der Mischna zur Seite gestellt werden, wenn es auch da es unvollendet geblieben, mit ihnen nicht zu wetteifern vermag. Die Herausgabe des ganzen Materials würde etwa 25—30 Bände umfassen.

Ganz augenfällig bewegt es sich mit jenen auf einer Linie, indem es ebenfalls als Ergebnis des systematisierenden griechischen Kultureinflusses entstanden ist. Es wurde hebräisch verfasst, kann also Anspruch auf das Interesse des gesamten jüdischen Volkes erheben. Dadurch, dass es das gesamte Material der talmudischen, die wichtigsten Werke der Midraschliteratur imbegriffen, umfasst, hätte es nach einer gewissen Richtung hin zu einem noch bedeutenderen Werke als die oben Erwähnten werden können.

Als eine andere Erscheinung des griechischen Kultureinflusses wurde bereits oben die Tatsache festgestellt, dass man auch die theologische Auffassung des Judentums systematisieren, bzw. mit den herrschenden Geistesströmungen in Einklang bringen will. Dies ist nötig, einerseits für den jüdischen Leser, der in der Kultur seiner Zeit lebt, es hat aber auch noch den Zweck, dem nichtjüdischen Leser ein passendes Handbuch zu bieten, in welchem die gesunde Synthese der beiden gegensätzlich erscheinenden Kulturen geboten wird. Philo und Maimuni mögen ihre Initiative der gleichen Vorstellung entnommen haben. Auch jene Werke mochten der tief empfundenen Neigung zur Apologetik entsprungen sein. Der Talmudgelehrte des 20. Jahrhunderts, dessen Wirkungsgebiet gerade dort liegt, wo sich die heftigsten Auseinandersetzungen um die Juden abspielen, betrachtet natürlich den Schutz des Judentums, des biblischen und talmudischen Geistes als seine vornehmste Aufgabe. Er möchte unter apologetischem Aspekt die vergleichende Wertung der jüdischen Kultur darbieten. Und in der Tat ist die Vergleichung die am meisten charakteristische Ausdrucksform der heutigen Kulturbetrachtung. Vergleichende Bewertung von Rassen, Völkern, Kulturen, Religionen — das ist die heutige „Philosophie“. Dies geht



Hand in Hand mit der Aufdeckung alter Kulturen und mit der Bereicherung der historischen Kenntnisse, mit der wachsenden Rolle des nationalen und des Rassenbewusstseins. Die charakteristischen Denker der Zeit sind: Nietzsche und Spengler. Ihre Theorien wurzeln in den führenden Ideen unserer Zeit, und sie wirkten auch auf die Gestaltung der Geschichte mit ein.

Der „Führer der Irrenden“ des 20. Jahrhunderts will dem Leser, d. h. dem Zeitgenossen das Wesen der jüdischen Religion klar legen, er will unsere Kultur, unsere Literatur und unsere Weltanschauung auf ein würdiges Postament stellen, und betitelt sein Werk: „Das Judentum und seine Umwelt“.<sup>20</sup> Heute müssen die Lehren des Judentums nicht mehr mit dem Platonismus oder dem Aristotelismus in Einklang gebracht werden, heute interessieren den gebildeten Leser nicht mehr die Probleme der *creatio ex nihilo* und des *primus motor* allein, heute müssen Stellung und Bewertung der jüdischen Ideen im Rahmen der Geistes-, Religions-, und Kulturgeschichte festgestellt werden. Und das tut Michael Guttman in seinem apologetisch eingestellten, „philosophisch-theologischen“ Werke. Er hat dies Werk in deutscher Sprache geschrieben, schon aus dem Grunde, weil die meisten, einen entgegengesetzten Standpunkt vertretenden Werke in dieser Sprache erschienen sind.

Michael Guttman konnte auch dieses zweite, epochemachende Werk nicht beenden. Er hatte es auf drei umfangreiche Bände berechnet, bisher ist aber nur einer erschienen. Gegen Ende seines Lebens kam er mehr zur Einsicht, dass diese wichtige Arbeit nicht nur dem Bedürfnis einer unmittelbaren „Umwelt“, sondern der Gesamtheit des jüdischen Volkes entsprach. Behandelt er doch in diesem Werke Probleme, ohne deren völlige Klärung keine gesunde, harmonische, jüdische Weltanschauung denkbar ist. Gerade deshalb wollte er an seinem Lebensabend seine Ideenwelt in *hebraeischer Sprache* niederlegen. Es gelang ihm auch das Material für einen gewaltigen Band vorzubereiten und die ersten Kapitel in Druck zu geben.

Er konnte nicht ahnen, dass seine Tage bereits gezählt waren. An seinem siebzigsten Geburtstage beschäftigte er

<sup>20</sup> Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit besonderer Berücksichtigung der talmudisch-rabbinischen Quellen. Erster Band: Allgemeiner Teil, Berlin, 1927; die hebräischen Bände wollen wesentlich mehr bieten: die systematische jüdische Theologie, gegenübergestellt den parallelen Kulturen und den Tochterreligionen; übrigens ist auch der Inhalt des deutschen Bandes viel reichhaltiger, als wir aus diesem bescheiden klingenden Untertitel schliessen könnten.

sich noch mit den hunderttausenden von unedierte Daten seiner talmudischen Enzyklopädie. Er stellte das auserwählteste Beweismaterial der Traditionsliteratur vielen hunderten Parallelen der orientalischen Kulturen, des klassischen Altertums, des mohammedanischen und des christlichen Mittelalters, der Neuzeit und der Neuesten Zeit gegenüber; er hoffte, wenigstens noch dieses Werk beenden zu können.

An einem Herbstmorgen geschah aber die Katastrophe: gebrochenen Herzens stellte er fest, dass die Tasten seiner hebräischen Schreibmaschine seinen Fingern wohl noch gehorchten, aber die Sätze, welche die Maschine zu Papier brachte, nicht identisch seien mit denen, die er zum Schutz seines Glaubens und seines Volkes bestimmt hatte. Er glaubte, einige Stunden Ruhezeit würden ihm genügen, das Werk fortsetzen zu können, dessen Abschluss als Lebensziel seinen Augen vorschwebte. Das Schicksal hat es anders gewollt! In der Morgendämmerung des darauf folgenden heiligen Sabbats beschrift er den Pfad des ewigen Lebens: seine Seele kehrte zum Schöpfer zurück.

\* \* \*

Er konnte weder sein theologisch-apologetisches Werk, noch seine Talmudische Enzyklopädie abschliessen: zu beiden hatte er nur die Grundlagen gelegt, aber schon der gigantische Plan an sich, die bisher veröffentlichten Bände seiner Werke und seine druckreifen Manuskripte berechtigen uns zu der Feststellung, dass Michael Guttman's literarische Tätigkeit einen bedeutsamen Grenzstein der jüdischen Geistesgeschichte darstellt.

Die gegenwärtige Einwirkung der europäisch-griechischen Kultur auf die Entwicklung der Traditionsliteratur ist noch bedeutender als zur Zeit des R. Meir, bezw. des R. Jehuda Hanassi, und zur Zeit Maimunis. Die Mischna bedeutete die Bereitung der geistigen Wegzehrung eines zehntausend jährigen Galuthlebens; der Kodex Maimunis gab dem verflachenden literarischen Leben des Mittelalters einen erneuten Auftrieb; die Talmudische Enzyklopädie Michael Guttman's wäre ein erstklassiges Quellenwerk geworden für die alte Kultur eines sich erneuernden Volkes, sein philosophisch-theologisches Werk sollte für die physisch, wissenschaftlich und kulturell sich erneuernde jüdische Gemeinschaft zum Wegweiser werden; eine gesunde Renaissance der jüdischen Seele kann nur dann von Dauer sein, wenn die jüdische Zukunft auf den unerschütterlichen Pfeilern von Wissenschaft und Tradition, Religion und Volksseele aufgebaut ist.



Die leitenden Persönlichkeiten des jüdischen Volkes anerkannten die ganze Grösse der Bestrebungen der literarischen Werke Michael Guttmanns. Sie waren sich dessen bewusst, dass seine Forschungen und Lehren zu den bedeutendsten Faktoren der Erneuerung des jüdischen Geistes werden können. Dies brachten sie darin zum Ausdruck, dass sie ihn auf einen der wichtigsten kulturellen Wachtposten, auf den Talmudlehrstuhl der Hebräischen Universität Jerusalem beriefen.

Bei der Behandlung des ersten und zweiten Zusammenreffens der griechischen und jüdischen Kultur hatten wir bereits darauf hingewiesen, dass der jüdische Geist — wenn er auch auf gewissen Gebieten dem Druck seines Rivalen nachgibt — doch niemals ein nur „beeinflusster Geist“ bleibt. Nach der Befruchtung, oft nach Jahrhunderten, findet er wieder den Weg zu sich selbst, und gestaltet den übernommenen und den ureigenen alten Kulturstoff zum Mittel der Tätigkeit für das Wohl der ganzen Menschheit.

Es steht unzweifelhaft fest, dass wohl auch die jetzt entstehende neuhebräische Kultur die von Aussen kommenden Impulse benützt und sowohl auf traditionellem, wie auf philosophisch-theologischem Gebiet mit glänzenden neuen Werken die Weltliteratur bereichern wird, aber schliesslich — wie auch früher — auch jetzt ihren eigenen Weg gehen, und sich aus dem alten Boden nährend sich ihrer schicksalhaften Berufung als neue Bewahrerin der biblischen Ideen widmen wird.

Die literarische Tätigkeit Michael Guttmanns bildet einen wichtigen Grenzstein der geistigen Entwicklung des Judentums. Seinen Verlust betrauert die ungarische Judentum, und mit ihr trauern die Juden der ganzen Welt die ein lebendiges Gefühl für jüdische Vergangenheit und Zukunft besitzen.

### List of Writings of Prof. Michael Guttmann.

The famous saying of the Roman Poet: „Habent sua fata libelli“ has his parallel passage also in Hebrew, in a statement of R. Eleazar b. R. Simeon b. Yohai: דברי הלוי דברי חלוי: „במול ואפי' סיה שבחכיה“ which lies in the Shrine“ (Zohar, Naso, 134a). One is worshipped with kisses, while the other one is treaded under foot, or burnt, as it happened now in a great many Jewish Communities in Europe, not excepting Hungary.

The quoted proverb may be adopted particularly to the present Bibliography of the works of Dr. Michael Guttmann. An epoch of recent Hungarian-Jewish history may be learned from the eventful fate of this Bibliography.

Director Dr. Samuel Löwinger in 1927 then student of Jüd.-Theol. Seminar in Breslau started collecting the data of the Bibliography for the Jubilee Volume to be edited on the occasion of the 50th Anniversary of the Jewish Theological Seminary in Budapest. His manuscript has been lost, still this Volume appeared with an appreciation of M. Guttmann's literary activity, but without the Bibliography. (See Frenkel Jenő: Guttmann Mihály. Emlékkönyv a Ferenc József Orsz. Rabbiképző Intézet ötven éves jubileumára. 1877—1927. II. Budapest, 1927. pp. 112—116.). At the occasion of the 70th birthday of Michael Guttmann (7. II. 1942.) the publication of a Jubilee Volume was planned, which would have contained the complete List of his Writings. The collecting of references began once more by Dr. George Hajós, but as soon as he started this work, he was called to join the „labour camp“, then was sent to the Ukrain, where all traces of him have been lost. The same year Michael Guttmann too passed away (7. XI. 1942.) and this time Dr. D. Friedman, Chief Rabbi, Ujpest, tried to gather further items of the Bibliography for the Memorial Volume. Afterwards the manuscript was sent by him to me to Dunaföldvár in order to be corrected and completed. I succeeded only by mere chance to save the bibliographical collection and at present — when I became a Professor of the Jewish Theological Seminary in Budapest — I started compiling again from the very beginning the formerly incomplete material — as far as such work could be done at all in the poor conditions of our libraries — and I am going to prepare it now for the press, first of all as an expression of admiration of the student for his Master, Prof. Michael Guttmann who was Director of our



Seminary, then as a tribute to the Memory of Dr. D. Friedman who was Professor of the same Institute and was killed in the deportation and at last in Memory of Dr. George Hajós who had been a student of the Seminary.

Blessed be the Memory of all three!

ה' ינקום את נקמתם

### Abbreviations.

- DLZ = Deutsche Literaturzeitung.  
 HUCA = Hebrew Union College Annual.  
 IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat.  
 MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.  
 MZsSz = Magyar Zsidó Szemle.  
 REJ = Revue des Études Juives.

\* \* \*

1900.

1. רבי דוד קויפמן בתור סופר עברי — Dr. Kaufmann Dávid emlékezete. Kiadja az Országos Rabbiképző-Intézet Felső Tanfolyamának Theologiai Egylete. Pozsony, 1900. 41—45.

1903.

2. Ábrahám bar Chijja Savasorda geometriájának III. fejezete mint adalék Euclidesnek ΠΕΡΙ ΔΙΑΠΡΕΣΕΩΝ BIBAION című elveszett munkájához. Bölcsészettudori értekezés. Budapest, 1903. pp. 28 + 16.  
 3. Euclides elveszett munkájának héber nyelven fennmaradt töredékei. MZsSz. XX. 1903. 14—37., 121—136. (= No. 2.)  
 4. Löw Immanuel. — Egyenlőség. XXII. 1903. No. 37.  
 5. Az ünnepi csokor allegóriája. — Szukkósz ünnepére. — Egyenlőség. XXII. 1903. No. 40.

1904.

6. Március 15-dike. — Csongrádi Ujság. II. 1904. No. 2. (Márc. 13.).

1905.

7. כדרי ענין עשה דוהה לא תעשה — Emlékkönyv Bloch Mózes tiszteletére. Budapest, 1905. Hebrew section: 1—20.  
 8. Gyászbeszéd. — Magyar Zsinagóga. VI. 1905. 170—173.  
 8a. A nap, a hónap és az év. — Pünkösöd 1905. Ajándék a Csongrádi Ujság előfizetőinek. 24—29.

1906.

9. Ábrahám bar Chijja geometriájából. — MZsSz. XXIII. 1906. 315—349. (Also Repr. with title-page).  
 10. Sírköavató beszéd. — Magyar Zsinagóga. VII. 1906. 141—145.

1907.

11. אהה אשר אדיה A tóra és Izrael halhatatlansága. Vác, 1907. p. 15.  
 12. Dr. Guttman Mihály rabbi úrnak ünnepi beszéde. — Emlék-füzet a Csongrádi Szent Egylet (חברה קדישא) századik évfordulója alkalmából tartott jubileumi ünnepségekről. Kiadja: Szendrői László. Csongrád, 1907. 11—24. (Cf. No. 11.)  
 13. Az atya kötelességei és jogai a talmud szerint. — IMIT Évkönyve. 1907. 69—90.

1908.

14. מדרש ישראל Dr. Goldberger Izidor: Midrasszemelvények a Tanchumából... Színérváralja, 1907. — MZsSz. XXV. 1908. 86—87.

1909.

15. Bevezetés a haláchába. I. — A Budapesti Országos Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1908—1909. tanévről. Budapest, 1909. p. 47.  
 16. Zur Einleitung in die Halacha. I. — Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1908—1909. Budapest, 1909. p. 51. (= No. 15.)  
 17. Az Agáda. — Magyar Izrael. II. 1909. 84—87., 100—102.

1910.

18. מפתח התלמוד Clavis Talmudis. Tomus primus. Budapestini, MCMX. 80 p. 648.  
 19. אוצר ישראל IV. Assisted by... Prof. Dr. Michael Guttman. New-York, 1910.



20. דיתיקי — Ozar Jisrael. IV. 53.  
 21. זכות אברהם — Ozar Jisrael. IV. 227—228.  
 22. הכמסם — Ozar Jisrael. IV. 279.  
 23. Héber tárgymutató Bacher Vilmos hátkötetes Agadáművéhez. MZsSz. XXVII. 1910. 117—136. (Also published in: Bacher Vilmos élete és működése. Bp., 1910. 117—136.)  
 24. Hebräisches Sachregister zu Wilhelm Bachers sechsbändigem Agadawerke. — In: Bibliographie der Schriften Wilhelm Bachers. Herausgegeben von Prof. Dr. Ludwig Blau. Frankfurt a. Main, 1910. 44—62. (= No. 23.)  
 25. Bacher mint az Agáda történetírója. — Magyar Izrael. III. 1910. 19—21.

## 1911.

26. Ortodox-neolog. — MZsSz. XXVIII. 1911. 90—96.  
 27. Bloch Mózes. — IMIT Évkönyve. 1911. 101—110.  
 28. Dr. Krauss Sámuel Talmudi Archeológiája. I. és II. kötet. — Magyar Zsidó Almanach. I. 1911. 218.  
 29. A levél. — Egyenlőség. XXX. 1911. Jubileumi szám. 92—93.  
 30. אברהם בר חייא הנשיא — Hazofeh. I. 1911. 1—30.  
 31. הלכה למשה מסיני — Hazofeh. I. 1911. 70—71., 104—112.  
 32. כבוד הברווה — Ozar Jisrael. V. 1911. 252.  
 33. לועגן לרש — Ozar Jisrael. VI. 1911. 23.  
 34. לשמה — Ozar Jisrael. VI. 1911. 68.  
 35. Löw Lipót mint talmudista. — Magyar Izrael. IV. 1911. 98—101.

## 1912.

36. Lehrbuch der Geometrie des Abraham bar Chija herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr. M. G. (Verein Mekize Nirdamim). Erstes Heft. Berlin, 1912. 8<sup>o</sup> p. 80.  
 37. שימת הערכים הכאים בחלק ההוגרי של הצופה מאריך הנר משנת תרע"א — Hazofeh. II. 1912. 20—24.  
 38. הלכה למשה מסיני — Hazofeh. II. 1912. 39—45.  
 39. אוצר ישראל — Hazofeh. II. 1912. 164—167.  
 40. A zsidó házasságfelbontás és a zsidó válólévél története. Irta: Dr. Blau Lajos tanár. — Mult és Jövő. II. 1912. 45—46.

## 1913.

41. Bevezetés a haláchába. II. — A Budapesti Országos Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1912—1913. tanévről. Budapest, 1913. p. 1—39.  
 42. Zur Einleitung in die Halacha. II. — Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1912—1913. Budapest, 1913. p. 53—93. (= No. 41.)  
 43. Lehrbuch der Geometrie des Abraham bar Chija herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr. M. G. (Verein Mekize Nirdamim). Zweites (Schluss-) Heft. Berlin, 1913. 8<sup>o</sup> p. XXXII + 81—132.  
 44. A Sulchan Áruch és a magyar zsidóság. Néhány alkalmi észrevétel az izraelita vallásfelekezet napirenden levő egyik kérdéséhez. Irta: Dr. G. M. Budapest, 1913. 8<sup>o</sup> p. 43.  
 45. Dr. Blau Lajos új könyve. (A zsidó házasságfelbontás és a zsidó válólévél története. II.). — Mult és Jövő. III. 1913. 136—137.  
 46. A szivek kötelelességei. (Bachja ibn Paquda Choboth Hallebáboth... Kiadta... dr. S. A. Yahuda... Leiden, 1912.) — Mult és Jövő. III. 1913. 333—335.  
 47. Idegen népek és kultúrák a talmudban. — IMIT Évkönyve. 1913. 259—276.

## 1914.

48. Péchi Simon Szombatos Imádságos Könyve. Közzéteszik: Dr. Guttman Mihály és Dr. Harmos Sándor. Néhai báró Hatvany József és neje báró Hatvany Józsefné vágújhelyi Latzkó Fanny adományából kiadja az Izr. Magyar Irodalmi Társulat. Budapest, 1914. 8<sup>o</sup> p. 488.  
 49. Maimonides als Dezisor. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). Leipzig, 1914. p. 306—330.  
 50. Maimonides als Dezisor. — Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. II. Leipzig, 1914. 306—330. (= No. 49.)  
 51. Register zu Bacher's Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Leipzig, 1914. 627—704.  
 52. Emlékbeszéd Bacher Vilmos felett. — A Budapesti Országos Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1913—1914. tanévről. Budapest, 1914. 12—21.



53. Bacher Vilmos viszonya tanítványaihoz. — MZsSz. XXXI. 1914. 11—13. (Published also in: Bacher Vilmos emlékezete. Kiadja: Dr. Blau Lajos. Budapest, 1914. 11—13.)
54. *Humor a talmudban.* (Farkas J.: עת ישחוק) — MZsSz. XXXI. 1914. 240—242.
55. *אוצר ישראל* — Hazofeh. III. 1913. 140—142.

1915.

56. Izraél háborúi. — IMIT Évkönyve. 1915. 312—373.

1916.

57. A tórabeli és rabbinikus intézmények meghatározása köréből. — Magyar Izrael. IX. 1916. 6—20. (Also Repr. with title-page p. 15.)
58. Héber ima az elhunyt királyért. — Egyenlőség. XXXV. 1916. No. 47.
59. Héber ima a koronázásra. — Egyenlőség. XXXV. 1916. No. 52.

1917.

60. *מפתח התלמוד Clavis Talmudis.* Tomus secundus. Budapestini, MCMXVII. 8<sup>o</sup> p. 480.
61. *תורה בתלמוד* — Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage. Berlin und Wien, 1917. Hebrew section: 1—8.
62. A Ferencz József országos rabbiképzőintézet növendékeinek statisztikája. — MZsSz. XXXIV. 1917. 196—221.
63. A koronázás szertartása. — IMIT Évkönyve. 1917. 284—303.

1918.

64. A Tóra törvénytani és elbeszélő részei. — MZsSz. XXXV. 1918. 122—128.

1921.

65. Hazofeh. Quartalis Hebraica. V. 1921. Edd. Dr. L. Blau, Dr. M. G. et Dr. S. Hevesi.
66. *משמעות הכתוב ודרכי המדרש* — Hazofeh. V. 1921. 17—34., 113—129.
67. *לשכת הספרים* — Hazofeh. V. 1921. 60—64., 143—144., 223—224.
68. „Szemet szemért”. — Mult és Jövő. XI. 1921. 235—238.

1922.

69. Hazofeh. Tomus VI. 1922.
70. *לשכת הספרים* — Hazofeh. VI. 1922. 79—80.
71. *אוצרות נחיים* — Hazofeh. VI. 1922. 273—288.
72. *J. Horowitz: Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen.* Frankfurt. 1914. — MGWJ. LXVI. 1922. 71—74.
73. *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft.* XIV. Frankfurt. 1921. — MGWJ. LXVI. 1922. 160—162.
74. *Rabb. Philipp Fischer, A talmudról...* Sárospatak. 1922. — MGWJ. LXVI. 1922. 166. (sign. M. G.)
75. *Dr. Isidor Goldberger, Chacham Cebi Budán.* — MGWJ. LXVI. 1922. 166. (sign. M. G.)
76. *S. Kaatz: Die mündliche Lehre und ihr Dogma. I. Heft.* Leipzig. 1922. — MGWJ. LXVI. 1922. 238—239.
77. *Dr. Stephen S. Wise, The Case of the Jewish People.* New-York. o. J. — MGWJ. LXVI. 1922. 243—244.
78. *Professor I. Davidson — New-York: משיב פנים* Budapest. 1922. — MGWJ. LXVI. 1922. 319.
79. Antrittsrede. — Bericht des Jüdisch-Theol. Seminars... 7—8.

1923.

80. Hazofeh. Tomus VII. 1923.
81. *לשכת הספרים* — Hazofeh. VII. 1923. 346—350.
82. *שאלות אקדמיות בתלמוד* — Debir. I. 1923. 38—87.
83. *מדרשים שנאברו* — Festschrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fodselsdag. Kobenhavn. 1923. Hebrew section: 44—55.
84. *Dr. Immanuel Löw: Madách. Rathenau. Szeged.* 1923. — MGWJ. LXVII. 1923. 151. (sign. M. G.)
85. *Dr. Isidor Goldberger: לקורות היהודים בהונגריה. Dokumente zur Geschichte der Juden in Ungarn.* Budapest, 1922. — MGWJ. LXVII. 1923. 292. (sign. M. G.)
86. *Ginze Kedem... Herausgeber Dr. B. Lewin. Heft 1.* Haifa, 1922. — MGWJ. LXVII. 1923. 293. (sign. M. G.)

1924.

87. Hazofeh. Tomus VIII. 1924.
88. *מפתח התלמוד Clavis Talmudis.* Tomus tertius. Pars prima. Wratislaviae, MCMXXXIV. 8<sup>o</sup> p. 312 + *מיה*.
89. *אשמתה.* Bericht des Jüdisch-Theol. Seminars... für die Jahre 1922 und 1923. Wissenchaftliche Beilage. Breslau, 1924. Hebrew section: 1—48.
90. Professor Guttman's Ansprache. — Ibid. 10—13.



91. שאלות אקדמיות בתלמוד — Debir, II. 1924. 101—164.  
 92. S. Zeitlin, *Megillat Taanil as a source for Jewish chronology and history in the Hellenistic and Roman periods*. Philadelphia, 1922. — MGWJ. LXVIII. 1924. 87—89.  
 93. *Eine neue Darstellung des talmudischen Rechtes*. — MGWJ. LXVIII. 1924. 192—202.

1925.

94. Hazofeh. Tomus IX. 1925.  
 95. לפנת נקר — Hazofeh. IX. 1925. 283—287.  
 96. Einzelne Bemerkungen zu „Die Trepha-Lehre im Lichte der medizinischen Wissenschaft“ von Karl Preis. — MGWJ. LXIX. 1925. 81—94.  
 97. *Chanoch Albeck: Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*. Berlin, ... 1923. — MGWJ. LXIX. 1925. 387—393.  
 98. *Jahrbuch für jüdische Volkskunde. Herausgegeben von Max Grunwald... Berlin, Benjamin Harz, 1923*. — DLZ. XLVI. 1925. 578—583.  
 99. The Decisions of Maimonides in his Commentary on the Mishna. — HUCA. II. 1925. 229—268. (Also Repr. with title-page.)  
 100. Monotheismus und Humanismus. — Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. XV. 1925. 73—76.  
 101. Hebrew Address at the Inauguration of the Hebrew University of Jerusalem. — The Hebrew University Jerusalem. Inauguration April 1. 1925. 95.  
 102. Hebrew Address at the Foundation-Stone Laying of the Einstein Mathematics-Physics Institute April 2nd 1925. — The Hebrew University Jerusalem. Inauguration April 1. 1925. Hebrew section: 101.  
 103. קנין אשה על פי המקרא והתלמוד — *Jediot Hammachon Lema-daë Hajahadut*. I. Jerusalem, 1925. 25—39.  
 104. יהוס הדתי והמשפטי שבין ישראל לעמים בהקופת התנאים והאמוראים — *Ibid.* 60—66.  
 105. מקדש מעט — *Ibid.* 14—16.

1926.

106. נכסי הפקר ונכסי מדרב — *Dissertationes Hebraicae*. [Blau Jubilee Volume]. Viennae, MCMXXVI. 77—82. (= Hazofeh. X. 1926. 77—82.)  
 107. The Term „Foreigner“ (נכרי) historically considered. — HUCA. III. 1926. 1—20.

108. אוצר לשון המשנה — MGWJ. LXX. 1926. 506.  
 109. כתבי רבי נחמן קרובמאל — MGWJ. LXX. 1926. 506—507.  
 110. Das ethische Moment im Verbot der Tierquälerei. — *Gemeindeblatt*. XVI. 1926. 121—125. (Published also in: *Jüdische Zeitung*.)  
 111. Tiszteletük a zsidó tudóst! — *Egyenlőség*. XLV. 1926. No. 18.

1927.

112. Das Judentum und seine Umwelt. Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit besonderer Berücksichtigung der talmudisch-rabbinischen Quellen. Erster Band: Allgemeiner Teil. Berlin, Philo Verlag G. m. b. H. 1927. 8<sup>o</sup> pp. XII + 400.  
 113. Bloch Mózes. 1815—1907. — *Zsidó Plutarchos*. II. (Népszertű Zsidó Könyvtár No. 19.) S. a. (1927.) 45—54.  
 114. Zur Entstehung des Talmuds. — *Entwicklungsstufen der Jüdischen Religion*. (Vorträge des Institutum Judaicum an der Universität Berlin. Erster Jahrgang. 1925—1926.) Giessen, 1927. 43—60.  
 115. *B. Halper: Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia*. 1924. — MGWJ. LXXI. 1927. 74—75.  
 116. דרך יוסף קלוזנר, הויסוריה ישראלית (היב) — MGWJ. LXXI. 1927. 147—148.  
 117. *Pirke Aboth, The tractate 'Fathers' from the Mishna, commonly called 'Sayings of the Fathers' Edited... by R. Travers Herford. New-York, ... 1925*. — DLZ. XLVIII. 1927. 793—795.

1928.

118. Bericht des jüdisch-theol. Seminars für das Jahr 1927. Wissenschaftliche Beilage. Breslau, 1928. Hebrew section: 1—67.  
 119. A zsidó vallás univezalizmusa. (Szináj. Népszertű Zsidó Vallási Ismeretek Tára. III.) Budapest, 1928. 8<sup>o</sup> p. 28.  
 120. Die „Weltreiche“ im Gebetritus des Neujahrfestes. — *Gemeindeblatt*. XVIII. 1928. 263—267.  
 121. Aussprüche über die Gemeinde. — Festnummer zur Ordensfeier. 186—190.  
 122. *Jubileumi Emlékkönyv Dr. Blau Lajos, (Jubilee-schrift zum 65. Geburtstag) Hrsg. v. S. Hevesi. M. Klein u. D. Friedman, Budapest, 1926. 355. S. 8<sup>o</sup>*. — DLZ. XLIX. 1928. 465—467.



123. Encyclopaedia Judaica. I. Verlag Eschkol. Berlin, (1928.)
124. Ab, der Fünfzehnte. — Ibid. 95—96.
125. A(bischai) in der Agada. — Ibid. 333—334.
126. A(bner) in der Agada. — Ibid. 337—338.
127. Abnimos. — Ibid. 340—341.
128. Abot. — Ibid. 365—368.
129. A(draham) in Talmud und Midrasch. — Ibid. 378—384.
130. Abraham bar Chija Ha-Nassi. — Ibid. 430—437.
131. A(chab) in Talmud und Midrasch. — Ibid. 681—683.
132. A(chab ben Kolaja) in Talmud und Midrasch. — Ibid. 683.
133. Achtzehn Verordnungen. — Ibid. 741—746.
134. A(dam) in Talmud und Midrasch. — Ibid. 761—776.
135. Agada. — Ibid. 951—972.
136. Encyclopaedia Judaica. II. Verlag Eschkol. Berlin, (1928.)
137. A(lphabet) in der Agada. — Ibid. 442—447.
- 1929.
138. ארץ ישראל במדרש ובתלמוד — Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des Jüdisch-Theologischen Seminars. I. Breslau, 1929. Hebrew section: 1—148. (Cf. Mafteach. III. b. Wratislaviae, MCMXXX. pp. א—קנ"ז). Also Reprint with title-page.
139. Festpredigt zum 75 jährigen Jubiläum des jüdisch-theologischen Seminars. — Bericht des jüdisch-theologischen Seminars... für das Jahr 1929. 22—30. (Also Repr. with title-page p. 10.)
140. Encyclopaedia Judaica. III. Verlag Eschkol. Berlin, (1929.)
141. Encyclopaedia Judaica. IV. Verlag Eschkol. Berlin, (1929.)
142. אשכול אנציקלופדיה ישראלית I. Berlin-Jerusalem. (1929.)
143. אבות — Ibid. 127—130.
144. אבישי) באגדה — Ibid. 181.
145. אבנינום — Ibid. 285—286.
146. אבנר באגדה — Ibid. 286—287.
147. אברהם במדרש ובתלמוד — Ibid. 325—333.
148. אברהם בר היא הנשיא — Ibid. 385—392.
149. אגדה (א שיבה ומחותה) — Ibid. 486—507.
150. אגרת מרד — Ibid. 611.
151. אדם בתלמוד ובמדרש — Ibid. 666—675.
152. " " אדמה — Ibid. 684—686.
153. אדני (או אגני) השדה — Ibid. 697—699.
154. אדרינום באגדה — Ibid. 716—717.

1930.

155. ספתח התלמוד Clavis Talmudis. Tomus tertius. Pars secunda. Wratislaviae, MCMXXX. 8° pp. 219 + קניי
156. Enthüllte Talmudzitate. Eine Auswahl aus Gutachten, erstattet von Prof. Michael Guttman und aus anderen Werken. Gesammelt und ergänzt von Dr. Alexander Guttman. Berlin, 1930. pp. VII. + 188.
157. Jacob Klatzkin: *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris ... I. und II. Band ...* Leipzig, 1928. — MGWJ. LXXIV. 1930. 74—75.
158. Zur wissenschaftlichen Talmudpflege der neueren Zeit. — MGWJ. LXXIV. 1930. 172—184.
159. *The Kallah, an Annual Convention of Texas Rabbis, Bd. I—III. (1928—1930).* — MGWJ. LXXIV. 1930. 237—238.
160. Die Stellung Mendelssohns zur christlichen Umwelt. — MGWJ. LXXIV. 1930. 401—413.
161. ספר בית הבחירה על מי סנהדרין — MGWJ. LXXIV. 1930. 474—475.
162. Encyclopaedia Judaica. V. Verlag Eschkol. Berlin, (1930.)
163. Encyclopaedia Judaica. VI. Verlag Eschkol. Berlin, (1930.)
164. (Elischa) in der Agada. — Ibid. 526—528.
165. A talmud és az ujságírás. — Egyenlőség. 1930. Jubileumi szám.

1931.

166. Abraham bar Chija le libre de geometria. Transl. Prof. J. Millàs i Vallicrosa. Barcelona, 1931.
167. בחינת קיום המצוות — Bericht des jüdisch-theol. Seminars... für das Jahr 1930. Wissenschaftliche Beilage. Hebrew section: pp. 1—112.
168. *Die wissenschaftliche Talmudpflege der neueren Zeit. II.* — MGWJ. LXXV. 1931. 241—268.
169. Tradition und Leben. — Gemeindeblatt. XXI. 1931. 301—303.
170. Hagymány és élet. — IMIT Évkönyve. 1931. 9—21.
171. Encyclopaedia Judaica. VII. Verlag Eschkol. Berlin, (1931.)
172. (Hadrian) in der Agada. — Ibid. 783—784.
173. Handwerk II. Talmudische Zeit. — Ibid. 949—951.
174. Encyclopaedia Judaica. VIII. Verlag Eschkol. Berlin, (1931.)



1932.

175. Bericht des Vorsitzenden Seminarrabb. Prof. Dr. Guttman über das Studienjahr. — Bericht des jüdisch-theol. Seminars... für das Jahr 1931. 5—19.
176. *Jacob Klatzkin: Thesaurus Philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris... III. Band... Berlin, 1930.* — MGWJ. LXXVI. 1932. 87—88.
177. Gebot und Mysterienhandlung. — MGWJ. LXXVI. 1932. 319—330.
178. *שבע מסכתות קטנות היגר* — Kirjath Sepher. VIII. 1931—1932. 47—48.
179. *Encyclopaedia Judaica. IX.* Verlag Eschkol. Berlin. (1932).
180. *אשכנז II.* Berlin-Jerusalem. (1932).
181. *אהאב באגדה* — Ibid. 73—74.
182. *אל שע באגדה* — Ibid. 593—594.
183. *אלהיבית* — Ibid. 756—760.
184. *במדרש ובתלמוד (אמנות)* — Ibid. 925—926.

1933.

185. Nochmals: Klausners Jesus-Werk. — MGWJ. LXXVII. 1933. 18—44.
186. *Esriel Carlebach: Exotische Juden... Berlin... 1932.* — MGWJ. LXXVII. 1933. 77—78. (sign. M. G.)
187. *רשימות וחדושי רמ"ג... תרצ"ב* — MGWJ. LXXVII. 1933. 400.
188. Erkölessi szempont az állatkínzási tilalomban. — MZsSz. L. 1933. 247—260.
189. A Blau Lajos Talmudtudományi Társulatnak. — A BLTT Évkönyve. 5693—1933. 4—5.
190. Rós hasonló, mint a világtörténet ünnepe. — Egyenlőség. LIV. 1933. No. 1.
191. A rabbik: vezessenek! — Egyenlőség. LIV. 1933. No. 4.
192. A talmudról. — Egyenlőség. LIV. 1933. No. 6.

1934.

193. *Magyar Zsidó Szemle. LI.*
194. *הסיקר II.*
195. *אל הקורא* — Ibid. 1—2.
196. Emlékkönyv Dr. Hevesi Simon... papi működése negyvenedik évfordulójára... szerkesztették: Dr. G. M., Dr. Löwinger Sámuel, Dr. Hevesi Ferenc, Dr. Friedman Dénes. Budapest, 1934.

197. *יש מאין או הומר קדמו* — Ibid. Hebrew section: pp. 1—38. (= Haszoker. II. 1934. 1—15., 39—76.) Also Repr. with title-page, p. 52.
198. *לשכת הספרים* — Ibid. Hebrew section: pp. 45—80. (= Haszoker. II. 1934. 121—156.)
199. *לובר נשמת היום נחמנו ביאליק ויל* — Ibid. Hebrew section: pp. 80—82. (= Haszoker. II. 1934. 156—158.)
200. Berührungspunkte zwischen talmudischem und umwellichem Denken. — Festschrift Immanuel Löw zum 80. Geburtstag. Breslau. 1934. 180—183. (= MGWJ. LXXVIII. 1934. 180—183.)
201. *קסובסקי, ח. י. אוצר לשון ההוספתה כדך א.* Kirjath Sepher. XI. 1934. 29—30.
202. *Encyclopaedia Judaica. X.* Verlag Eschkol. Berlin. (1934).
203. *A talmud sorsa.* — IMIT Évkönyve. 1934. 9—25.
204. Beszélgetés dr. Guttman Mihályal, a Rabbiszeminárium rektorával a mai kor rabbijainak kötelelességeiről, eszményeiről és harcairól. — Orsz. Egyetértés. X. 1934. No. 18.
205. Emlékezzünk... (Edelstein Bertalanról.) — A Budai Izraelita Hitközség Értesítője. XXII. 1934. No. 7.
206. Adósai vagyunk Szabolcsi Miksának... — Egyenlőség. LIV. 1934. No. 27.
207. Az egyesülés mint vallási eszme. — Egyenlőség. LIV. 1934. No. 32.
208. Az üldözött Talmud. — Egyenlőség. LIV. 1934. No. 42.

1935.

209. *Magyar Zsidó Szemle. LII.*
210. Dr. G. M. rektor beszéde. (Dr. Hevesi Simon jubileumán.) — MZsSz. LII. 1935. 96—97.
211. A Misné Tóra forráskritikájához. — MZsSz. LII. 1935. 101—110.
212. Zur Quellenkritik des Mischnéh Thora. — MGWJ. LXXIX. 1935. 148—159. (= No. 211.)
213. *Jacob Klatzkin: Thesaurus Philosophicus... Pars quarta... Berlin 1933.* — MGWJ. LXXIX. 1935. 206—207.
214. Maimonide sur l'universalité de la morale religieuse. — REJ. 1935. 800e Anniversaire de Maimonide. 34—43.
215. Maimonides a valláseméleti ethika egyetemességéről. Kivonat egy kimerítőbb cikkből. — Orsz. Egyetértés. XI. 1935. No. 14—15. (Cf. No. 214.)



216. Maimuni mint kodifikátor. — IMIT Évkönyve. 1935. 13—27.  
 217. ליומלה הראשון של האיניברסיטה העברית — Zsidó Szemle. XXX. 1935. No. 14—15.  
 218. A „Világbirodalmak“ a Ros Hasono imáiban. — Egyetértés. XI. 1935. No. 37—38.  
 219. Üdvözlét. — Mult és Jövő. XXV. 1935. 237.

1936.

220. Magyar Zsidó Szemle. LIII.  
 221. הסוקר III. 1936—1940.  
 222. יסודי היהדות במספר הרמב"ם Budapest, 1936. 8<sup>o</sup> p. 62. (= Haszoker. III. 3—65.)  
 223. Zur wissenschaftlichen Talmudpflege in der neueren Zeit. — MGWJ. LXXX. 1936. 19—32., 350—362., 425—430.  
 224. Die Bedeutung der Tradition für die halachische Beilexegese bei Maimonides. — MGWJ. LXXX. 1936. 206—215.  
 225. *The Mishna of Rabbi Eliezer ... Edited by H. G. Enelow. New-York ... 1933.* — REJ. C bis. 1936. 105—109.  
 226. Jewish Studies issued in Honour of the Chief Rabbi J. L. Landau, Ph. D... Tel-Aviv, 1936. Publication Committee: ... Michael Guttman...  
 227. עולמות שנבראו קודם ששת ימי בראשית וענין סדר זמנים — Ibid. Hebrew section: pp. 34—43.  
 228. Zuzn Lipót halálának félszázados fordulójához. — MZsSz. LIII. 1936. 10—12.  
 229. Mendelssohn, a próbazsidó. — Egyenlőség. LVI. 1936. No. 6.  
 230. A nagy tanító. — Egyenlőség. LVI. 1936. No. 11.  
 231. Ujévünk új szózata. — Budapesti Hitközségek Együttműködési Pártjának Értesítője. 1936. szeptember 17.  
 232. Blau Lajos. — Magyar Izrael. I. (XII.) 1936. 3—4.  
 233. ספרהיוכל לביוספור שמואל קרויס — שני הקצוות בשבילי האמונה והסולחן [Jubilee Volume in Honour of Prof. Samuel Krauss] Jerusalem, 1936. 136—144. (Also Reprint with title-page).

1937.

234. Magyar Zsidó Szemle. LIV.  
 235. הסוקר IV. 1936—1937.

236. A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet hatvanéves jubileuma. Irták: ... Dr. Guttman Mihály igazgató... Budapest, 1937. 8<sup>o</sup> p. 32.  
 237. Uj korszaknyitás előtt. — Ibid. 5—8. (= A Budapesti Ferencz József Orsz. Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1936/37. tanévről. Budapest, 1937. 5—8.; MZsSz. LIV. 1937. 3—7.)  
 238. Maimonides über das biblische „jus talionis“. — Dissertationes in Honorem Dr. Eduardi Mahler. Budapestini, 1937. 415—426. (= MZsSz. LIV. 1937. 255—266.). Also Reprint with title-page p. 14.  
 239. Idegen jogrendszerek érintkezési pontjai a talmudban. — IMIT Évkönyve. 1937. 9—29.  
 240. Dr. Guttman Mihály (üdvözlő levele). — Szombat. X. 1937. No. 16—19. (Jubileumi szám).  
 241. יסודות שיכות דתית בימינו שבין ישראל לעמים — Festschrift Dr. Jakob Freimann zum 70. Geburtstag. Berlin, 1937. Hebrew section: pp. 27—32. (Also Reprint with title-page).  
 242. בות מצרים — Festschrift Armand Kaminka zum siebenzigsten Geburtstage. Wien, 1937. Hebrew section: pp. 1—5. (Also Reprint with title-page).  
 243. קדמוניות שבקדושה וקדמוניות של הולין — A Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyve. V. 5697—1937. Hebrew section: pp. 1—15.  
 244. מן הספרות החדשה — Haszoker. IV. 1936—1937. 62—130.

1938.

245. Magyar Zsidó Szemle. LV.  
 246. הסוקר V. 1937—1938.  
 247. קדמוניות שבקדושה וקדמוניות של הולין — Ibid. 37—51. (Also Reprint with title-page. p. 15.) Cf. No. 243.  
 248. Tanulmányok Dr. Blau Lajos (1861—1936) ... emlékére... szerkesztették: Dr. Hevesi Simon, Dr. Guttman Mihály, Dr. Löwinger Samuel. Budapest, 1938.  
 249. מן הספרות החדשה — Ibid. Hebrew section: pp. 62—130. (Cf. No. 244.)  
 250. A fogalom értelmezése a zsidó vallástani forrásokban. — IMIT Évkönyve. 1938. 9—29.  
 251. יסודות הסתוריים בהגדרת המצוות — I. 2. סני. — I. 2. Jerusalem, 1938. 373—387. (Also Reprint with title-page).



252. Bírálát a דינא דמלכותא דינא . . . című pályamunkáról. — A Budapesti Ferencz József Orsz. Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1937/38. tanévről. Budapest, 1938. 17.
253. לשנת הספרים — Haszoker, V. 1937—1938. 127—142. (Also Reprint with title-page p. 16.)

1939.

254. Magyar Zsidó Szemle. LVI.
255. Emlékkönyv Dr. Kiss Arnold budai vezető főrabbi hetvenedik születésnapjára. . . szerkesztik: Dr. Guttmann Mihály, Dr. Löwinger Sámuel, Dr. Hevesi Ferenc, Dr. Friedman Dénes. Budapest, 1939.
256. התלמוד והחירות . . . מאת יוסף יהודה . . . נאמניארה — Ibid. Hebrew section: pp. 3—22. (= MZsSz. LVI. 1939. Hebrew section: pp. 3—22; Haszoker. III. 1936—1940. 77—94.)
257. Ein Wort über die Stellung des Talmuds zum Antropomorphismus. — Reprint from MGWJ. LXXXIII. 1939. 576—587. (The Volume itself was not published).
258. Mózes ötkönyve és a haftárák. . . Szerkesztette: Dr. Hertz J. H. . . A magyar kiadást szerkesztették: Dr. Hevesi Simon, Dr. Guttmann Mihály, Dr. Balassa József, Dr. Löwinger Sámuel, Dr. Guttmann Henrik. I. Genezis. Budapest, 1939. 8<sup>o</sup> p. 544.
259. Talmudi idézetek történeti megvilágításban. — IMIT Évkönyve. 1939. 53—76.
260. Guttmann Mihály emlékbeszéde Bacher Vilmos halálának 25. évfordulója alkalmából. — Ibid. 337—349.
261. Bacher Vilmos elhunytának 25-ik évfordulójához. — A Budapesti Ferencz József Orsz. Rabbiképző-Intézet Évkönyve az 1938/39. tanévről. Budapest, 1939. 5—14. (Cf. No. 260.)

1940.

262. Magyar Zsidó Szemle. LVII.
263. התלמוד ומכיבתו — Ibid. Hebrew section: pp. 5—8.
264. " " — A BLTT Évkönyve. VI. 5700—1940. (הסדר לאברהם ספר היוכל לכבוד . . . האפסער) Hebrew section: pp. 5—8. (Cf. No. 263.)
265. Mózes ötkönyve és a haftárák. . . II. Exodus. Budapest, 1940. 8<sup>o</sup> p. 613.

266. Az antropológia a talmud megítélésében. — IMIT Évkönyve. 1940. 9—25.

1941.

267. Magyar Zsidó Szemle. LVIII.
268. Emlékkönyv néhai Dr. Kohn Sámuel. . . születésének századik évfordulójára. . . Dr. Guttmann Mihály. . . támogatásával szerkeszti: Dr. Löwinger Sámuel. Budapest, 1941.
269. דת מכינת דת אלהית — Ibid. Hebrew section: pp. 59—69. (= MZsSz. LVIII. 1941. Hebrew section: pp. 59—69.)
270. Mózes ötkönyve és a haftárák. . . III. Leviticus. Budapest, 1941. 8<sup>o</sup> p. 478.

1942.

271. Mózes ötkönyve és a haftárák. . . IV. Numeri. Budapest, 1942. 8<sup>o</sup> p. 484.
272. Mózes ötkönyve és a haftárák. . . V. Deuteronomium. Budapest, 1942. 8<sup>o</sup> p. 624.
273. A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet Ecz Chájim Segélyező Egyesületének 1941—42. évi jelentése. Közzéteszik: Dr. Guttmann Mihály. . . Budapest, 1942.
274. Bevezető. — Ibid. 3—4. (In collaboration with Dr. Földes István).
275. Hoffer Ármin ז"ל 1870—1941. — A Budapesti Ferencz József Országos Rabbiképző-Intézet Évkönyve az 1941/42. tanévről. Budapest, 1942. p. 3.
276. Dr. Goldberger Izidor főrabbi 30-éves működése Tán. — A Magyar Zsidók Lapja. IV. 1942. No. 30.
277. Szaádja Gáon életmunkája (882—942). — IMIT Évkönyve. 1942. 9—33.

1946.

278. היהדות ומכיבתה — In the present Volume in Memory of Prof. Michael Guttmann. Hebrew section: pp. 1—92.

## Periodicals.

(Arranged alphabetically.)

1. A Budai Izr. Hitk. Értesítője.
2. A Magyar Zsidók Lapja.
3. Budapesti Hitközségek Együttműködési Pártjának Értesítője.



4. Csongrádi Ujság.
5. DLZ.
6. Egyenlőség.
7. Gemeindeblatt.
8. Jüdische Zeitung.
9. Magyar Izrael.
10. MZsSz.
11. Magyar Zsinagóga.
12. MGWJ.
13. Mult és Jövő.
14. Országos Egyetértés.
15. REJ.
16. Szombat.
17. Zsidó Szemle.
18. דביר
19. הישוב
20. הסוקר
21. הצופה
22. סוני
23. קרית ספר

\*

There remains the pleasant duty of expressing thanks to my Colleague, Prof. Dr. Henry Guttman, for his many courtesies during this laborious task.

Budapest.

Dr. Alexander Scheiber.

## 1848 és a zsidóemancipáció.

A múlt század negyvenes éveinek országgyűlései nagyrészt meddők voltak. Az 1839/40. évi országgyűlés, melyen az alsó tábla egyhangúan szavazta meg a zsidók emancipációját, ugyanúgy a főrendi tábla és kormány ellenszégülése folytán vált részben eredménytelenné, amint az 1843/44-i országgyűlésen sem tudta, ugyanezekből az okokból, az alsó tábla a szándékát megvalósítani. Mint Horváth Mihály írja: inkább a közvélemény kifejezését jelentették ezek az országgyűlések. Különösen a városi ügynél vált ez érezhetővé, melytől az az célzott, hogy a törvény az alsó táblát nemzetibbé tegye és függetlenítse a törvényhozás másik két tényezőjétől. Ezt a célt kívánta szolgálni a zsidók választójogának megszavazása is, mely, tehát bizalom nyilvánítása volt a zsidók megbízhatósága tekintetében, amint az volt az emancipációjukért vívott harc is. A nemzet és kormány közt lefolyt folytonos küzdelem csak az 1847/48-i országgyűlésen szűnt meg, mikor már a kormánynak meg kellett feszítenie minden erejét, hogy a főrendi táblán többségét biztosítsa.\* A nemzeti célok egysége tette lehetővé ezen az országgyűlésen a reformok megvalósítását. Erdekes megvizsgálni: hogyan maradhatott ki egyedül a zsidóság az általános felszabadításból?

Az 1847/48-i országgyűlést megelőzően 1847. július 16. és 18-án Pulszky Ferenc foglalkozott »Zsidóügy« címen az 1839/40-ik évet követő állapottal a Pesti Hírlap vezető hasábjain. Egy »zsidó barátja« levelének nyomán rajzolja meg azt a helyzetet, mely egyrészt a törvény korlátozásaihoz vezetett, másrészt a törvény megvalósítását társadalmi és bürokratikus úton megghiúsította. Guizotra utal, ki a reformokat elvben elfogadta, csak korszerűségüket támádtta meg s ha végre a közvélemény ráerőltette a reformokat, akkor azokat praktikusnak látszó módosításokkal és kivételekkel a kivitelben eltörpítette úgy, hogy »minden törvénynek legalább két hátulsó ajtócska nyitassék, melyeken az előlről kizavart régi visszaélések kényelmesen besurranhassanak«. Ellanyhult az emancipációért való küzdelem. A sajtó zsidók panaszaival és zsidó iskolák vizsgálatainak beszámolóival foglalkozik csak. »A városokban, sőt némely megyében is felbredett újra a középkor vad fanatizmusa ezen elnyomott hazánkfiaink ellen«. Pedig »ők

\* Vukovics Sebő: Emlékezések.



többet tettek, mint bármely néposztály hazánkban, mely a törvényhozástól várja érdekeinek felkarolását. Magyarosodnak, közigazgatásban résztvesznek, ami pedig az ellenük emelt vádakot illeti: »a pénzvágy, nem köli magát az ószövetség törvényeihez«. Érdekesen mutat rá, hogy a bányavárosokból való kirekesztésük is alaptalan vádon nyugszik. Nem a zsidók, hanem a középkori uralkodók voltak kénytelenek a pénz érc tartalmát megfontlani.

Pulszky »zsidó barátja« megrajzolja a zsidók helyzetét a »polgárság soha rendre nem utasított gyűlölete«, örökös városi szekaturák, a bizonyítványok örökös kifogásolása, ezzel előidézett huza-vona közt. A városokban az egyéni érvényesülés első fokozata a zsidógyűlölet — s mint Pulszky hozzáteszi —, nemesgyűlölet és legerősebben: magyargyűlölet. Maga a törvény örökös törvényi ürügyet teremtett a bizalmatlanságra azzal, hogy a zsidókat a bányavárosokból kizárta. De nem teremtette meg azokat az előfeltételeket sem, melyek szükségesek voltak az adott jogok élvezetéhez. Hogyan alapítson gyárat, ki nem szerzhet gyárpépület céljára ingatlant? Hogyan üzzön ipart, kit tanoncul senki fel nem fogad s kinek nem adnak mesterjogot? Némely ipar bérelt helyiségben nem is üzhető. Ha földet bérel a zsidó, jobbágynyúzással vádolják. Ennek ellenére sok ezren művelnek földet, maguk is megragadják az eke szarvát. A házalás, kereskedés, pénzület — melyek az orvosi pályával az egyedüli megélhetési források — a szemrehányások kútfejei. Pedig pénzével nem is tehet mást a zsidó, mint hogy, kölesönt nyújt.

Érdekes, hogy Pulszky ebben a cikkben az egyházi szervezet és a papnevelés hiányát is szóváteszi. Cikke végén pedig nyíltan megmondja, hogy célja az, hogy ezzel a követi utasításokat befolyásolja.

A társadalom maga: még meg nem értést tanúsít a zsidóemancipáció iránt. Június 26-án Bács megye közgyűlése visszautasítja a bajai zsidóknak a kérését, hogy az őszi vásárt, a sátoros ünnepek miatt, egy héttel halasszák el. Maga a főbíró terjesztette fel a kérelmet, mert örökös harca volt a reformált pesti zsidó kereskedőkkel, kik árulni akartak és a bajai orthodox rabbival, ki a szombati árusítást ellenezte. Aug. 8-án a P. H. elismerően ír Löw Lipót megjelent magyarnyelvű hitzónoklatáról, mely a hazafisággal foglalkozik. A cikk azt kívánja, hogy »a zsidók hozzák szokásaikat és nézeteiket összhangba a társasélet viszonyaival«. Aug. 24-én, Rothschildnak képviselőül való megválasztásával kapcsolatban, a lap hajlandó azt hinni, hogy »nem lehetetlen, mikép egyszer majdan keresztelekten fők ülnek az alsó táblán.« Ugyanezen a napon azon-

ban Debrecenben büntetlenül félholtra vernek egy munkácsi kereskedőt, ki véletlenül egy kovács lakásába tévedt. Videliczky János Pozsonyból levélben szól hozzá a Löwvel foglalkozó cikkhez. A zsidóügy — szerinte — jó sikerre nem számíthat, míg népszerűbbé nem válik, ennek pedig az az előfeltétele, hogy a zsidóság emancipálja magát »a félszegség s szeparatizmus bilincseiből«. Október 14-én, egy angol költőnek, Rothschild megválasztásával kapcsolatos, munkáját ismerteti a P. H. Erdem-e, hogy apáitok nem voltak zsidók? — kérdi a költő. — Nagypapátok Ádámban azok voltak.

A társadalom felfogása teljesen határozatlan volt a zsidók joghelyzete tekintetében. A megyék, utasításaikban még feltételektől teszik függővé az emancipációt. Egyedül Arad adja utasításba »a zsidóknak az 1844. évi megállapodás alapján való polgárosítását.« Maguk az utasítások nélkülöznek minden egységes jellegét. 1847. dec. 10-i kelettel, a P. H. sárosi rendes levelezője gúnyos hangon emlékezik meg róla, hogy egyes kérdésekben maradiak, másokban szabadelvűek. »Konzervatívek vagyunk, midőn az örökváltást, a zsidók emancipációját elő nem segítjük — írja —, tehát mi hátramenő, konzervatív és liberalisták vagyunk.« De ugyanez a jelentés beszámol, hogy az »ösiség, zsidók emancipációja több órányi s figyelmet gerjesztő tanácskozásokat s véleménynyúlódásokat vontak maguk után. Az utóbbin különösen jól esett hallanunk egy most fellépett fiatal szónoknak, B. J.-nek szabadszemű, jól rendezett, hatással előadott beszédét.«

## I.

Az országgyűlésen a honosítás törvényének tárgyalása szolgált először alkalmat a zsidókérés felvetésére. A honpolgárság meghatározásánál gróf Forgách pozsonyi kanonok — mint hangsúlyozta: nem vallási elfogultságból — és a horvát képviselők kívánták, hogy, csak bevett vallások hívei lehessenek honosok. Nem ismeretlen összettel volt ez, hiszen 1840-ben, mikor a személynök »aggodalmát« fejezte ki az emancipáció miatt, ebben csak a bányavárosok, káptalanok és a horvát megyék követeli osztoztak.\* És, ha ez a megszorítás az unitáriusokat is érintette, Kosuth mégis csak a zsidók tekintetében foglalt ellene állást. Miután elvileg ellenezte, hogy a vallás különbséget jelent-

\* Ballagi-Géza: A nemzeti államalkotás kora.



sen abban, hogy valaki magyar-e, így szólt: »Megvallom, hogy különösen a zsidó-vallást követő hazai lakosokra nézve sajnálom, hogy a közvélemény legújabb időben olly irányt vett, miszerint az e vallást követők alsó rétegeinek véike miatt a méltányosság megtagadatik azoktól is, kik ezen ellenszenvre nem érdemesek... ennek súlyát nem akarom éreztetni azon műveltebbekkel, kik között és mi közöttünk más különbséget nem ismerek, mint, hogy, más templomban imádjuk a Mindenhatót.« Kunewaldert, a pécsi hitközség elnökét, névszerint is megnevezte Kossuth, Tarnóczy (Nyitra) és Szintay (Bereg) követek a halogatás megszokott módszereihez akarnak folyamodni, »ne mellékesen döntsek el a zsidók ügyét és »tartásuk tiszteletben« a fennálló állapotokat.

Akik komolynak látszó érvel kerestek, arra hivatkoztak, hogy az ősiség eltörlése folytán a nemzetiség veszélyeztetve lesz és azt kell védeni a honosság megszükitésével.

Szavazásnál a bevett vallásokra való korlátozás mellett 24 megye, Horvátország és Jászkuin kerület szavazott, míg ellene 25 megye és a Hajdu-kerület. A szavazat egyenlőségét Szabolcs követe döntötte el, ki áttért a nemmel szavazkhoz s így a korlátozás elesett.

Ujabb vita a külföldi zsidók kérdésénél támadt. Olgyay Tifusz pozsonyi követ ellenezte külföldi zsidók megtelepedését és honosítását. Károlyi István pesti követ arra hivatkozott, hogy a pesti tanács elutasító határozatával szemben sokszor a helytartótanács végzésével nyerik el külföldi zsidók a letelepedési engedélyt. Kende Zsigmond szatmári követ vad kirohanást intézett a zsidók ellen. Ezzel szemben Szemere Bertalan a maga megyéjéből példákat hozott fel arra, hogy a beköltözőit zsidó nemcsak magáévá teszi a hazai nyelvet, irván költői műveket, de az irodalomnak más szolgálatokat is tesz. Legfeljebb azért ellenzi a bevándorlást, »hogy a bennlakók száma, a nemzet sympathiáit annál jobban megnyerve, biztosabban visszaállíthatassék polgári jogaiba.«

Ebben a szellemben Kossuth, Schnée, Szentiványi K. és Tormássy J. szólaltak fel, míg a pozsonyi álláspont mellett Bónis, Justh és Hunkár követek. Kossuth legalább a letelepedés kérdésében szerette volna a korlátozást mellőzni, mondván, hogy a törvény amúgy is csak a honosságról intézkedik, Szemere azonban hangsúlyozta, hogy egyik kérdésben sem akarja elzárni a zsidók útját.

A zsidóügy ismételtén a január 21-i kerületi ülésen akkor kerül szóba, mikor a kormány, azt javasolja, hogy

a letelepedési törvénybe vélessék be, hogy a zsidók tekintetében az 1840: 29. t.-c. rendelkezése hatályban maradjon.

Szumrák József (Besztercebánya) a bányavárosok részéről ellenzi ezt, mert »zsidóság a bányaművészettel meg nem egyeztethető«. Nagybánya, Körmöcz, Bakabánya és Zólyom bányavárosok csatlakoznak ehhez. De a többi városi követ is a zsidók ellen beszél. Domokos László állalános kárhöztaátást mondott a zsidó fajra, melyet még azért is felelőssé tett, hogy őt a napokban kirabolták. Károlyi István, Pest követe az elszaporodás ellen maximum kívánja a zsidók számát.

Ísmét a megyei követek a szabadelvűség szószólói. Igen érélyesen kelt ki a zsidóellenes kifakadások ellen Justh József (Turóc), kifogásolván, hogy ez a hang alig talált visszatorlásra s hogy a magyar törvényhozás 1839/40. óta, az utolsó 10 évben, tíz visszavetést látszik tenni. Egész fajok s osztályok ellen kikelni méltánytalan eljárás, mert hiszen a keresztények közt is elég bűnöző találkozik. Zsarnay Imre (Torna) szerint a zsidók jogát ellenezni embertelen. A legszentebb természeti törvény sérelme, ha bűnösök miatt ártatlanok is kárhöztaának csupán azért, mert egyazon népfajhoz tartoznak. Tóth Lőrinc szerint Isten minden embert jónak s eszesnek teremt s azokat csak emberi institutiók rontják el. Kompromittálják magukat azok, kik embereitársaikat feltétlenül kárhöztaalják, ahelyett, hogy az institutiókat igyekeznének megfelelően módosítani.

Eles polémia keletkezett Károlyi pesti és Justh turóci követ közt. Károlyi rosszul értelmezett philantropiának nevezte »a divatba jött zsidópártolást«. Ő küldői nézetét tolmácsolja, nem vezeti személyes ellenszenv a zsidók ellen. Elisméri, hogy vannak derék zsidó családok, ő csak a »söpredék« ellen szól. Nem mondja, hogy a Pesten született zsidót ki kell hajítani. Az orosz és galíciai zsidóra vonatkoztatja szavait. A sok zsidó a főoka az uralkodó inségnek. Justh rámutat, hogy ez legfeljebb 102 választó polgárnak az egyéni nézete, de nem a polgárság egyetemé.

Rakovszky Móríc (Liptó) Szentkirályinak válaszol, aki úgy vélte, hogy nem kell külön kiemelni az 1840: 29. t.-c. hatályban létét. Mikor Rosenberg városa nem akarta befogadni a zsidókat és Liptó megye a törvény értelmében halározott, a kancellária a határozatot megsemmisítette. Ebből az utóbbi felszólalásból kitűnik, hogy a városok és megyék ellentétén kívül a kancellária zsidóellenes álláspontja ellen is védelemre szorultak a zsidók.

Szóba került a zsidóügy a városi törvény tárgyalásánál is. A február 19-i kerületi ülésen Kossuth Lajos indítványozta, hogy a zsidók is lehessenek választók, ha a kép-



viselőstelül által erre méltóknak találtatnak. Bohus János (Arad) minden zsidóra ki akarta terjeszteni ezt a jogot. Kossuth is csak azért szűkítette meg a választókörét az érdemesekre, mert félt, hogy az általános elv nem volna keresztülvihező. De Bohus igazságtalannak tartotta, hogy bármely érdeme is legyen az ország és város iránt a különben is kvalifikált izraelitának, ez csak azért, mert más egyházban imádja istenét, minden polgári jogtól megfosztassék.

Az ellenzők részéről ismét előkerülnek a régi érvek. Bernáth Zsigmond szerint »még nincs itt az ideje« e részleges emancipációnak. A zsidók mulassák be hitelveiket, hogy azokkal foglalkozni lehessen. Olvadjanak előbb össze a máshitűekkel. A kormánypárti Babarczy Antal szerencsétlenségnek tartja, hogy még nem lehet emancipálni. Vagy itt van az ideje, vagy nem. Vagy egészen lehet emancipálni, vagy részlegesen sem. Az ugyancsak kormánypárti Somssich Pál régi érveit hangoztatja. A zsidók oly erősek és befolyásosak, hogy közömbösnek maradni velük szemben nem lehet. Vagy be kell őket olvasztani, vagy kiűzni. Mellékes intézkedést nem akar. Az ügyet »a körülmények kifejlésére kívánja bízni«. Schnée László más véleményen van. Az igazságot legalább részlegesen akarja megvalósítva látni. Ez azt is be fogja bizonyítani, hogy a zsidók értek az emancipációra. Asztalos Pál emlékeztet, hogy a keresztény vallások is szenvedtek üldözést. Ha cenzust állít fel a törvény, hogyan lehet a jogokból kizárni azokat, kik a mértéket megülik? Justh József szerint, ha teher után jog jár, a közterhet viselő zsidót is megilleli a jog.

Február 21-én folytatódott a vita. Sebestyén Gábor (Veszprém) szerint »karaita és talmudita zsidó« van, nálunk az utóbbi él. A talmud intézkedései antiszociálisak. A zsidók »tisztítsák meg magukat«. Ruttkay István (Zólyom) követel szemben, ki a zsidó vallás erkölcsi emelkedettségének bizonyítására Schwab Lőb főrabbi »Emlékeztés a válásban nyert oktatásra« című munkájára hivatkozott, azt állította, hogy ez a könyv csak néhány ember elveit tartalmazza, nem a tömegét. Házmán Ferenc (Buda) nem kételkedik, hogy a zsidók, kik államot tudtak fenntartani, hasznos polgárai lehetnek a köznek, intézkedni is kell a zsidókról, de nem kell ezt a törvényt megterhelni bele nem való kérdésekkel. »Választmány« elé kívánja utalni az ügyet, mert az 1840:29. t.-c. a keresztényeknek is árt, a zsidóknak sem elég. Vidoss József pártolta a zsidók választói jogát.

Ujra vad kirohanást tett a zsidóság ellen Kende Zsigmond szatmári követ. Tiltakozott a részleges emancipáció

»becsempészése« ellen. Pogány, vallást akarnak terjeszteni — mondotta.

Ennek a vad kirohanásnak a visszaverésére Asztalos Pál vállalkozott. A keresztényüldözés ugyanilyen álokokon alapult. A zsidók megítélésénél az a főszempont, hogy az egyistenhitet terjesztik. Bajos dolog vallási könyvekre hivatkozni, mert minden vallás ellen lehet ílymódon bizonyítani; veszedelmes kinövésai minden vallásnak voltak. Azzal a kijelentéssel szemben, hogy a zsidó vallás pogány valóság, azt mondja, hogy pogány dolog a szónok által tanúsított türelmellenség. Miért várjunk a felszabadítással? »Végre pincs egyéb különbség, mint hogy egyiknek fejére vizet öltötenek, másikéra nem.« Mi nyomjuk el a zsidókat és azután panaszkodunk, hogy nem símulnak hozzánk.

Ujra felszólal Károlyi István pesti követ. Nem vallási okból van a zsidók ellen, hanem »mint népfajt nem szereti őket«. Séreلمي, hogy Pesten »házak bírásába törvény ellen helyeztettek«.

A zsidók választójogát 18 megye és Turopolya pártolta 29 megye ellenezte. Még a szavazásnál is voltak felszólalások. Simon J. (Sopron) »nem akar zsidó arisztokráciát.« Bernáth Zsigmond (Ung) szerint a zsidó nemzet most is teokráciáról álmodozik. Közvetlen isteni gondviselés által vezéreltetnek hiszi magát. Még a zsidófaj »e vak hitéről le nem mond«, s nem asszimilálódik, nem emancipálható. Szentiványi Károly szerint, ha az indítványt elvetik, ez annyit jelent, hogy a zsidók még érdemeikért sem jutalmazhatók. »A talmud nem minden részeiben és pontjaiban kötelező, hanem csak ott, hol Mózes tanaival megegyezik.« Schnée László szintén szembeszáll a szatmári követel, kinek elvei a humanitással, de magával a kereszténységgel is ellenkeznek. Ha Angliára hivatkozik, akkor hivatkozzék arra is, hogy Angliában sheriff, alderman is lehet zsidó és Rothschildet követnek is megválasztották. Josifovich követ rámutat, hogy van rossz zsidó és rossz keresztény. Egy zsidó 6000 forinttal csalta meg, egy keresztény 300 ezerrel: ezért szavazza meg az indítványt.

Ezek után a viták után jött el március 15-e a maga nagy felszabadulásával és március 19-e a pozsonyi pogrommal. Utóbbinak eseményei a március 21-i kerületi ülésen kerültek szóba. Bónis Sámuel követ felszólította a rendeket, hogy szálljanak szembe ezekkel a jelenségekkel és tegyenek jelentést a nádornak. Hunkár J.: Bécsből megszökött és Badenben gyűjtogatásokat elkövetett gazemberek tulajdonítja a történeteket. Statáriumot kell elrendelni, löfölgévert kell a diákság kezébe adni és az útlevél nélkül itt élő idegeneket ki kell utasítani. Tabódy P. félt az ifjú-



ságot. Inkább katonaságot kell igénybe venni. Gr. Andrassy Gyula helyesebbnek tartja ilyen esetben az ifjúság bevonását. Puskával kell ellátni a fiatalságot. Gr. Széchenyi István legszigorúbb eljárást kívánt a tulajdon támadói ellen. Bíró Imre, Bónis és Hunkár követek küldettek át a nádorhoz. Az általános idegenkedés arra bírta a követeket, hogy bevett vallásból kössék a választóogot. Felszólaltak Hauzer E., Tomcsányi J., Korics G., Hunkár I., Szentkirályi M., Babarczy Antal és Kossuth Lajos. A felszólalások sorát a felszólalók főérve az »ingerültség« volt, mely a népben a zsidók ellen uralkodik s azoknak a fellételeknek a hiánya (társadalmi összeolvadás és vegyesházasság), melyek a fennálló idegenség megszüntetésére s a polgári összeolvadás lehetségessé lételére megkívánatnak. A vegyesházasságot főleg Szentkirályi hangoztatta. Hozzáteszi a P. H., hogy a szónokok elismerték, hogy ezen eljárás a legújabb intézkedések szabad levegőjébe nem illik, hogy ezen igazságnak a többiek során szükségessé lett elismerése erkölcsi szükség s elmellőzése következtetés. Kossuth arra mutatott rá, hogy ha a szoros igazság mellett a körülményekre is tekintettel vannak a rendek, ne egyedül Pozsony viszonyait tekintsék, már pedig Pest küldöttség által kéri a teljes szabadság országának terjedését s abból csak a zsidó népet látja kizárva. De az előítélet megvan s annak vakágával, a költő szerint, istenek is hiába küzdenek. Külön törvényvel kívánja kimondatni, hogy a jogok és köteleességek nem függenek a vallási különbségtől.\* Bónis Sámuel szerint nem lehet »ingerültségre« hivatkozni. A törvényhozást apró utcai büntetések nem vezethetik, csak elv és igazság. Rendzavarókat meg kell büntetni, nem megtisztelni azzal, hogy miatuk az igazság szempontját mellőzik. A P. H. hozzáteszi: »Mind e mellett azonban a törvényesen bevett vallások szükkeblü eszméje a szerkezetbe igttatott.« Népgyűlést is tartottak Pozsonyban, melyen zsidóellenes határozatokat hoztak. A P. H. szerint a határozatok meghozatalában oly egyének vettek részt, kik csalárd bukás miatt büntelve voltak.

## II.

A pozsonyi véres események után a zsidóság jogainak kérdésébe, mely eddig egyedül a törvényhozás és irodalom keretében került megvitatásra, belszólt az utca is. Ez az

\* A törvényjavaslat elkészült, de törvény belőle nem lett. L.: Marczali, IMIT 1933. évk.

új alkotmányos helyzetből folyt. De megváltozott a zsidóellenesség oka is. A rendi különbségek megszűnésével élesebben ütköznek össze a hivatási és osztályérdekek. A lapok és a történelmás osztályharcnak, kenyérféltésnek minősítik a zsidókkal szemben megnyilvánuló ellentétet. A tudósításokban, a zsidóellenességgel kapcsolatban, először jelenik meg a »proletariátus« megnevezés. Iparostanoncok, hajólegények, alsóbb társadalmi rétegek szerepelnek a zsidóellenes cselekmények közvetlen elkövetői gyanúant a tudósításokban. A zsidóellenesség hozzáidomult a történelmi átalakuláshoz.

Horváth Mihály szerint: »A vak hit és szükkeblü elfogultság a városi törvényjavaslatot azonnal ürügyül használta, kiönteni a gyűlöletet a zsidókra, kik az ország átalakulását a magok törvényen kívüli, elnyomott állapotára nézve is, a megváltás napja gyanánt üdvözölvén, a mozgalmakat buzgó részvétellel s meleg rokonszenvvel kísérték. Pozsony iparosainak előítélete, alsóbb osztályai, melyek az ügyes izraeliták szaporodását a városban már rég kanacsall szemmel nézték, nem tűrhelvén, hogy azok e törvény által velök egyaránt jogosítottatnak, március 19-ke és 20-ka estéjén dühös csoportokban támadták meg a zsidók lakait, vagyonukat szétrombolták, személyeiket vad bántalmakkal illették. Csak legyveres erő fékezhetle meg az előítélet és szennyes érdekszütle gyűlölet vérengző kitörését, mely alkalommal az országgyűlési ifjúság a rend helyreállításában bátorságának és elfogulatlan emberszeretetének szép jeleit adta.« A polgári társadalom különböző rétegeit magában foglaló gyűlés azt is kívánta, hogy a zsidókat szorítsák vissza a régi városnegyedre, tiltsák el a házaló kereskedéstől. »A rossz példa sok más helyen is követésre talált s mondhatni, országszerte általános volt a zsidók elleni ingerültség.« Székesfehérváron április 5-én, fenyegetésekkel rákényszerítették a zsidókat, hogy hagyják el a várost, csak Pulszky Ferenc kormánybiztos erélyes fellépése vetett véget ennek a mozgalomnak. Legvadabban Pozsonyban husvét napján, április 23-án dúlt a zsidók elleni harc. A lövész-társulat elhatározta, hogy minden zsidót ki kell úzni a városból. Mesterlegények és iparúzó tanoncok támadást kezdtek, kikhez a legelső társadalmi rétegekből sokan csatlakoztak. Eleinte gyengébb bántalmazással kezdték, utóbb vérengző harc támadt. A katonaság kevésnek bizonyult. Mikor a népre lölt és áldozatok is estek, ez végsőkig szította a tömeg dühét. Boltokat, házakat kiraboltak, több épületet leromboltak, a keresztények szentképek kiaggatásával, keresztnek aitaikra rajzolásával védekeztek. Másnap délig tartott az ütközet. Vidékről lovas katonaságot hoztak, mely lefegyverezte a támadókat. A zsidóknak azonban rendeletre a bel-



városból a külvárosi várhegyaljára és a községekbe kellett költözni.

Ez a pozsonyi támadás bebizonyította, hogy mögötte voltaképpen a polgárság állt, mely alkalmazottait küldte csatasorba. Ugyanis a katonai parancsnok felszólította a fegyveres polgári őrséget, hogy lépjen fel a zsidók védelmére, de az megtagadta a segítséget.

Zsidóellenes támadás volt Győrött, Sopronban, Pécsen, Vágújhelyen, Nagyszombaton, a fővárosban is. Itt nem akarták a zsidókat a nemzetőrségbe sem befogadni. Az ifjúság — amint Győrött is — itt is tanújelét adta szabadelvűségének és a maga századait nyitotta meg a zsidók előtt, de a megnyilvánult ellenszenv folytán utóbb le kellett őket fegyverezni.

Horváth Mihály rámutat, hogy »a zsidók üldözésében több helyt támadt zavargások az ország általános békéje iránt is mély aggodalommal töltötték el a törvényhozó testületet. Mert körültekintve a hazai állapotok tömkelegében, lehetetlen volt nem látni, hogy itt a sokáig szolgásgásban tartott parasztság, amott a különféle nemzetiségi féltékenységek és riválítások, melyek több évek folytán mesterségesen szitogaltattak, oly gyuananyagot rejtettek belsőkből, melynek felrobbanása veszélyt hozhat az országra.« Ez az aggodalom annál jogosultabb volt, mert izgatók járták a falvakat és az izgatás már a magánulajdon ellen is irányult.

Egyhangú a történelírók véleménye, hogy a gyűlölség az idegen ajkú polgárságtól eredt, mely szűkkeblűbb volt a nemességnél és »míg maguk örömeit léptek be azon jogok gyakorlatába, melyeket előbb a nemesség kizárólag élvezett: azokat az elnyomott zsidósággal nem akarták megosztani.«

Pulszky Ferenc így látja a gyűlölség okát: »A városi polgárok, kik csak az imént nyertek politikai jogokat, felzudultak az ellen, hogy a zsidók is polgári jogokkal bírjanak... Ők is azt tartották, mit az öreg gróf, La-Motte, a gömői követ, 1835-ben egyszer kifejtett, hogy a szabadságnak nincs értéke, ha minden ember szabad s hogy a szabadság csak akkor ér valamit, míg az kiváltság.«

A jogokban való egyenlősítés tehát az első lépésnél ilyen megszervezett ellentámadással találkozott. Nevezetesen az 1848:XX. t.-c. tárgyalásánál. Ez a törvény voltaképpen forradalmi eredménynek indult és a francia forradalom egyházpolitikájának, a mi viszonyainkhoz mért, enyhített alkalmazása volt. A francia forradalom a papokat aláren-

delle az államnak, hivatalnokokká minősítvén őket, az egyházi javakra pedig azt mondta ki, hogy azok nem tulajdonul, csak haszonélvezetként illelhetik meg az egyházakat. Nálunk ebből csak annyi lett, hogy a törvény »a katolikus egyház uralkodó jellegét megszüntette« és — mint Ballagi Géza protestáns szempontból írja\* — »a többi történelmi felekezeteket jogilag felszabadította annak nyomása alól.« A »történelmi« kifejezés itt ismét újítást állt annak, hogy a zsidó felekezet is részese lehetett az állam támogatásának. Schnée László hevesi követ azonban március 31-én már kérdést intézett, hogy »amennyiben a törvényjavaslat csak a bevett vallásfelekezetekre nézve mondja ki az egyenlőséget és viszonyosságot: mi fog történni a zsidókkal? Vajjon ők fognak-e emancipálni?« Ezt a kérdést a idő röpiratírók is felvetették. Einhorn Ignác (Horn Ede): »Die Judenfrage in Ungarn«, Roth Hermann papjelölt: »A zsidók polgárosítása ok s célszerű«, Hartmann Lipót tanító: »Magyar zsidó, vagy zsidó magyar? Pécs«, Chorin Jakab: »Sollen die Juden Bürger werden? Pest« című röpiratokat említi Ballagi.

Kossuth az országgyűlésen, de a pesti zsidóság küldött-ségének is nyíltan megmondta, hogy a viszonyok kedvezőlenek az emancipációra s ha erőltetnék a dolgot: a mellet, hogy az egész vallásügyi reformot veszélyeztetnék, egy-szersmind a zsidók elleni kifejtett gyűlöletet végsőkéig fokoznák. Le kell azonban mondani a zsidóságnak az 1848:XX. t.-c. keretébe való beveteléről azért is, mert ez lápt adna »annak a lábrakapott gyanúnak, hogy az országgyűlés, midőn a felekezetek szükségleteinek fedezésével az államot terheli meg, tulajdonképpen a keresztény népet a zsidó vallás terjesztésére akarja megadóztatni.«

Az alsó táblán elév volt Kossuthnak a zsidók tekinté-  
ben nyújtott felvilágosítása: símán megszavazták a törvényt. A főrendi táblán azonban a katolikus papság élénk vitát váltott ki.

Maga a zsidóság nem tartotta helyesnek, hogy a »köz-  
béke fentartása«, valamint a »felekezeti reform« sima meg-  
valósítása az ő terhére történjék és lapjában támadta a  
kormányt ezért a készséges engedékenyséért.

Concha Gyöző (A konzervatív és liberális elv, Buda-  
pesti Szemle, 1921) is rámutat, hogy az 1848:XX. t.-c. fele-  
más módon valósítja meg a konzervatív felfogás követel-  
ményét és a forradalmi radikalizmust. Konzervatív jel-  
legű a politikai jogoknak a keresztény bevett egyházak  
híveire való szorítása. Radikálisnak nevezhető a felelős

\* Ballagi Géza: Az 1848:XX. t.-c. történelmi megvilágításban, 1903.



kultuszminisztérium felállítása és a törvény maga is, — betűszerint, a va'óban azonban a törvény értelmét rögtön meghozatala után vitássá tették és végrehajtása még mindig függőben van.

### III.

A kirobbant mozgalmak megszólaltatják a jogegyenlőség harcosait. Petőfi március 20-án, nyomban a pozsonyi támadás napján írja meg dörgő szövegét. »Evdollak beneletek a nemzet és az utókor előtt» — harsogja a költő. »S miért üldözitek ti a zsidókat, hogy merített ilt üldözni minálunk? — folytatja és hivatkozik rá, hogy az üldözők bevándorlottak, kiknek nem hullott egyetlen csepp vére a hazáért. Zúgprókátorok izgatnak mindenfelé — panaszkolta Petőfi — »s aki az igazság mellett szót emel, arra megvendő hamis próféla elég szemtelenek azt kiáltani, hogy a zsidók által meg van vesztegetve.« Ez a vád, valóban, minden szabadelvű politikust ért. Klauzál és Beöthy, főlényes derűvel, maguk hivatkoztak rá. Tánesiés a Pestli Divalapban március 26-án már felháborodva tiltakozik a vád ellen. Őt azért érte a vád, mert betegesen bevászorogott lávóli lakásáról a fővárosba, mikor hallotta, hogy a zsidókat nem engedik be a nemzetörségbe. Petőfivel szemben a megvesztegetésnek csak kísérletét kohollák — évtizedekkel később. A Koszorú 1884. évfolyamában visszaemlékezés jelent meg, melyet hallomásból írt meg a cikkíró. Állítól, az 1848-ban, »középtermetű, hosszú fekete szakállas, szép külsejű« rabbi »díszes papi öltönyben« kereste fel a költőt Lövész (ma Királyi Pál) utcai lakásán és csengő aranyakat vetett az asztalára, hogy a zsidók érdekében mondjon védőbeszédet a Múzeum előtt, de a költő erélyesen kiutasította a vesztegetőt. Az egész elbeszélésen nyilvánvaló a képzőlet játéka. (Később Eötvös Károlyt érte ez a vád, de ez minden szabadelvű politikussal szemben meg-megújult...)

Az emancipáció érdekében több röpirat is szót emel. »Némely rossznak is lehet jó következménye, Az igazság és jog egy bajnokától. Pest, 1848.« c. röpirat a teljes jogegyenlőség mellett száll síkra. A »modern« zsidóüldözés előnyeként említi meg, hogy beigazolta, hogy csak néhány kereskedőváros kenyérféltése idézte fel és a proletariátus rablásában nyilvánult meg. Ellenszere tehát csak a zsidóság teljes emancipációja lehet. A vallásüldözés közérkori fanatizmusból ered, okai már megszűntek. A zsidó jellem azonos más kereskedő rétegével. Úszorás a zsidó? Ne vegyünk tőle kölcsönt. Egyszer a hit, másszor a jellem, a faj, a külső szolgál ürügyül. Egyesek azt ajánlják, hogy ne adjanak

jogokat a zsidóknak, mások áttérést és vallásreformot javasolnak. A röpirat írója mindezeket helyteleníti. Csak a teljes felszabadítás az igazi ellenszer. Ez a röpirat májusban jelent meg, a városok zsidóüldözése hatásaként. Részleges emancipációt nem tart megfelelőnek. »Szabad szó a zsidókérdés megoldására, Pest, 1848. (S. A.)« az emancipáció ellen szól. Ellene szól »A zsidók emancipációt kérnek...« c. röpirat is, melyre Benedek Ignác v. katolikus pap »Ne higgy a zsidófalónak, lélek- és történettani szempontból« címen felel. Idézi: »Senki sem tisztelhet két nemzetiséggel, nem lehet két állam polgára.« Ugyancsak az említett gyűlölködő röpirat ellen szól: »Vade-Mecum. Kumm Sie mit mir. (J. W. Back).« Keresztény szerzőtől való: »A zsidó és a követ vitalkoznak a 12 pontok és az emancipáció felett. Pesten, 1848.« A zsidó felvilágosítja a követet: közös iskolákat, magyarosodást és vegyes házasságot (?) kíván. Barándy János röpirata, mely az 1847. ápr. 7-én gr. Apponyi György, udv. kancellárnak átnyújtott emlékirat kivonata, csak kivételezett, reformált zsidókat akar emancipálni. »Orth. zsidó, ha nem reformálja egész benső emberiségét, nem lehet hasznos tagja az állampolgársági közösségnek.« Filantropikus illúziókat tartja a zsidók felszabadítását. Pozitív hitvallást követel. Rabbik egyházi hatáskörét korlátozni akarja (átkot ne mondhassanak), filozófiát, humaniorákat tanuljanak. Iskolákban gazdálkodásra tanítsák a zsidó nővédeket, céhek vegyenek fel zsidó tanoncot. Zsidók házalókereskedéstől, koresmabérettől tiltassanak el. Huszonöt éves próbaként való emancipációt kíván a zsidófaló »A zsidóarisztokratizmus és a Melternich—Sedlniczky-éle cenzurabíróság Pesten«. Dr. Kálazdy János Nep. »A zsidók művelt részének az időkhöz mért reformjáról. Wien, 1848.« a zsidókat akarja »reformálni«. Vallási reform érdekében szólal fel a Chorin Áron hagyatékából kiadott röpirat, Julius Fränkl kassai orvos. Raschkov Lázár v. tábori orvos »Magyarország zsidóságának vallási és politikai szabadsága. Győr, 1848.« szintén szükségesnek tartja a vallás reformját, de az emancipáció előfeltételének nem. Kolmár József nemzetőr »Nép szava Isten szava. Pozsony, 1848.« c. röpiratában felszólítja a zsidóságot: »Reformáljátok azt a Thalmudot!« »A visszája, vagy Izrael túrelme és ellenfelei hibája. Több magyar zsidó. Pest, 1848.« című röpirat három porosz képviselő nyilatkozatának cáfolata. N. Friedländer: »Időszerű szó, mely nem ülést, fekvést, alvást, hanem cselekedetet jelent. Pest, 1848.« azt kívánja, hogy a zsidók egyesítve küzdjék ki szabadságukat. »A polgár egy szava a zsidókhöz« és »A magyarországi zsidók emancipációjának egyetlen és biztos útja« a tulajdonról hirdetik a reform szükségét, melynek esetén »tárt karokkal és leg-



benső szeretettel keblökre szorítják» a zsidóságot. »Egy, szó a zsidók érdekében« a címe Péchy Ferdinánd, Eperjes röpiratának. »Vallás, reform és a zsidók emancipációja Magyarországon« is tulajdoni jóindulatú tanácsadás. Lovag Frank, a német színház társigazgatója két röpiratot is ír: »Politikai polgár-ABC« és »Egy, nemzsidó szavai«. A zsidóknak hajlandó minden jogot megadni. L. G. Zerffy »Egy lap világtörténelem« címen a márciusi eseményeket dicsőít. Két röpiratot ír Einhorn Ignác (Horn Ede), amelyekben zsidóellenes iratokkal vitázik.\* Az első Fülepp György röpiratára válaszol, a másik nyílt válasz az Ungár szerkesztőjéhez írt nyílt levélre. Gergelyi Ferenc: »A zsidók állása Magyarországon, 1848.« úgy véli, hogy a zsidóság »épen talán úgy megérdemli a polgári szabadság élvezhetését, mint minden ember, mert hisz ez is választott népe volt az Istennek, mint mi jelenleg a szabadság s egyenlőségnek.«

A lapok közül a Népelem az emancipáció feltételének a következőket tartja: zsidó községek feloszlatása, zsidó iskolák megszűnése, rabbiképző, vegyes házasság. Az emancipáció a polgárságnál talán nem népszerű, de az értelmes többségnél igen. Félvilágosító népkönyveket kellene kiadni, a papok és tanítók legyenek kénytelenek azokat terjeszteni. A Reform a részleges emancipáció ellen érvel. Ha csak az ipart tennék szabaddá, akkor a kézművesek közt kellene az nagy izgalmat, azt hinnék, hogy a felső osztályok az ő terhükre akarják felszabadítani a zsidókat, maguktól viszont távol akarják őket tartani. A lap szerint a zsidóknak joguk van a teljes emancipációra.

A röpiratok és lapok agitációján kívül az írók is kiállnak az emancipáció érdekében. A pozsonyi események miatt Vörösmarty Mihály emel szót a zsidókért a Pestü Divallap május 13. és 20-i számaiban »Zsidóügy« címen. A zsidókat elvileg: kiűzni, vagy megtéríteni lehet csak, de ha ezek nem férnek meg az állam feladatával, akkor emancipálni kell őket, hogy a felszabadított zsidók »velünk együtt a közös szabadságban fölnevelkedvén, igaz és szorgalmas hazafiakká válhassanak.« Erősen bírálja a kormány eljárását. »Meggondolták-e, mit tesznek azok, kik a csőcseléket elnézésükkel bátorítják? A rablás kezdődik a zsidókon, végződik a többi lakosságon. S mi legyen a zsidóból, ha földönfutóvá tesszük, miután mindenéből kifosztottuk?... Ők lesznek Magyarhon Irlandja, Éjszakamerika feketéi számunkra... Rablás és dőghalál, ez amit várhatunk, ha a

\* Horn röpiratát és több más röpiratot ismertet Be-nstein, M. Zs. Sz. 1936.

kormány ereje meg nem töri, vagy a közönség józansága el nem háritandja a kicsapongásokat.«

Június 4-én, a Pesti Hírlap vezércikkében, ismét felveti a zsidókérdést Vörösmarty: »Az egyenlőség és testvériség áldásai csak egy népet hagytak érintetlenül, a szenvedéseiben örök zsidót. Azért-e, hogy zárkózottsága által éppen ő sérti legjobban a testvériség elvét s a mostani helyzetben erre méltatlan, vagy az érdektelenség szennyes ösztöne tagad meg tőle minden enyhülést. Annyi bizonyos, hogy a zsidóság sohasem gyűlöltetett inkább, mint most, az egyenlőség szent neve reá nézve sohasem volt rémítőbb hazugság s hogy ezt igen jól felfogták azok, kik igazságukat a szabadság szentsége ellen ezen vad gyűlölet alapján kezdték meg.«

#### IV.

A zsidók ellen folyó izgatásnak — a demokrácia ellen a reakció részéről folyó küzdelmen kívül\* — három forrása volt. A gazdasági versenytárs »félelme« volt az első. Így nevezték a pozsonyi polgárok, mikor Kossuth náluk az események okát tudakolta. A tulajdon ellen táplált osztálygyűlölség volt a másik ok s valóban: később össze is vegyült a zsidók és hivatalnokok, kastélyok ellen intézett támadás. Harmadik forrás a nemzeti izgatás volt, mely az állam egysége ellen támadt ezen az úton. A sajtó tisztán látja és rámutat ezekre a forrásokra. A pozsonyi eseményekkel ismételt tudósítás foglalkozik a P. H.-ban. A »mesterek által oktatott és izgatott« iparostanonc, »a nép azon osztálya, mely argusi szemekkel lesi a zavar alkalmát«, végezte a »legkebelrőbb« és »kebellázító« rombolást. A zsidó iskola és zsidó temető sem kerülte el sorsát. A »népszenvédély« gondosan különböztetett zsidó és nemzsidó tulajdon közt. A P. H. április 30-i cikke így ír: »Ah, uraim, ne nevezétek azt zsidó elleni harcnak, mert az valósággal nagyon elleni harc, magyarul mondva rablás volt. Szemtanúk vannak, kik oly polgárokat, kiket ő szerint (forradalom előtti) urimebereknek neveztek, ragadmánnyal terhelkezni láttak az osztálygyűlölség harcában.« Rabolni tehát nem átalotta a polgár sem, ki egyébként a háttérben maradt. Beesületé-

\* A nemesség magatartására rállik, amit Renan a francia nemességre az 1830-iki forradalom évéről így jegyez fel: »A nemesség... amikor kiváltságait senki nem vonta kétségbe, nyíltan részt vet a kor mozgalmában. Most vélt megaláztatásúért úgy állt bossút, hogy szóosan elzárkózott s a társadalom általános kifejlődését részben hátrálta ta.«



ben érezte magát megtámadva három pozsonyi polgár: Hania János, Kampfmüller Ferenc és Rheinhar Károly, János, kiket a bécsi Humorist megdicsért, mert — segítséget nyújtottak a megtámadottaknak. Ünnepelesen jelentette ki a három polgár, hogy az ő segítségük nem az »ártalmas zsidóknak« szólt. Óvást emelt a városi tanácsnok is, aki állítólag megengedte a zsidóknak, hogy, husvétkor boltjaikat nyitva tartsák. Így félt mindenki a zsidók iránt elnézőnek, vagy emberségesnek mutatkozni. Tarnóczy Kázmér kiküldött kormánybiztossal egyik zsidóüldöző fődrász olyan gorombán és támadón lépett fel, hogy, ablakon át volt kénytelen katonai segítséget hívni. Mikor az izgága férfit lecsukatta, a polgárság küldöttségileg kérte kiszabadítását. A fegyveres polgárság (Bürgermiliz), mely nem volt azonos a nemzetőrséggel, másult is zsidóellenes volt. Komáromban Budai nevű parancsnokuk egy ülésen, »miután a zsidók ellen nagy ingerültség van«, azt indítványozta, hogy a zsidó nemzetőröket ne írják egy, papirosra a máshitűekkel, különben az ő parancsnoksága semmiért sem áll jól. Az indítvány ellen Ammann főjegyző és Beöthy Szigmond szólt fel, de egy, csizmadia azzal keltett hangulatot, hogy az ő hat ludját is zsidó lopta el (»mintha keresztény, sohasem lopott volna ludat« — írja a P. H.), majd többen ugrottak fel egyszerre a zsidóellenes pártból zajongva, mire határozatba ment, hogy a zsidókat — külön papirosra írják.

A »népkedély lázrohamának« nevezte a P. H. ezeket a kilengéseket, de rámutatott arra is, hogy, a szellemi és anyagi érdek egyformán megszólalt ezekben a kitörésekben. Pozsonyban azt is akarták, hogy a zálogokat fizetés nélkül adják vissza a zsidók.

A pozsonyi törvényhatóság május 1-i közgyűlésén Ferenc kért a tettesek elfogatását és a zsidók kirablásának megakadályozását. Olgyay L. szerint, »ha magunk nem fekezzük a rendzavarókat...«, azon szomorú helyzetbe jöhetünk, hogy a külföldnek talán még eszébe is jut rajtunk osztozni.

A nemzetiségi izgatás is mindenütt a zsidókérdés mögé rejtőzködött. A szláv propaganda azt hirdette, hogy, a zsidók üldözését a törvény parancsolja. Tót híveiket lelkészek izgatták a zsidók ellen. A Vág völgyében orosz proklamáció az oroszokhoz való csatlakozást hirdette a zsidóüldözés során (P. H. máj. 17.). Az illyr propaganda Varasdon — hol különben nem tudott volna boldogulni — nyult a zsidóüldözés hirdetéséhez. Miközben a »magyarok pártolói« és az egész értelmiség ellen izgattak, fiatal lelkészek kommunizmust hirdettek, az adót fizetni nem akarót pár-

tolták; letették a minisztériumot elismerő városi tanácsot és másikat választottak, elhivatván a lakossággal, hogy a zsidókat csak úgy lehet kiűzni, ha nem ismerik el a magyar minisztériumot (P. H. jún. 18.). A varasdiakkal szemben Csáktornyan békében hagyták a zsidókat. »Ez valóban szép példánya a türelemnek, — de polgári köteleesség is.« (P. H. máj. 10.) A trensenyiegyi Pruszkán a bíró és előjáró vezették a zsidórablást. Az erőves fellépés azonban »lassanként csillapítani kezdi a pozsonyi lakosságra örökös szennyet velő példára hivatkozó tömeg vágyait.«

Miközben ilyen gazdasági, társadalmi és nemzetiségi ellentétek hátráltatták a zsidók jogainak elismertetését, a nemzsidó társadalom, de a zsidók egyrésze is még mindig azt hitte, hogy a vallási reformmal át lehet hidalni az emancipáció akadályait. Május 3-án, mikor a Magyarító-Egylet íveket helyezett el a vallási engedmények aláírói számára, a P. H. ezt írja: »Azt tartjuk, hogy a zsidó vallás lényegében, melyről maga Jézus mondá, hogy nem jött azt megrontani, semmi anticiális tan nem foglaltai. Szint-úgy szeretetet hirdet az, mint a mi vallásunk. Lehetnek mindazáltal zsidó rabbik iratai, melyek hagyományi tiszteletben tartatnak a közönség által, — lehetnek az iratokban olyasok, miknek könnyen balmagyarázatot adhat az értelmelen sokaság; és vannak külső szertartások, melyek az osztlágyüldölség és fanatizmus üldözése által előidézett elkülönzést az életmódban is feltűnővé teszik. Megtartani egyfelől a vallás lényegét, másrészt a hagyományok vallási tekintélyét lerontani a sokaság előtt s megszünetni az elkülönzött szertartásokat: ezekben látjuk mi a zsidók legközelebbi feladatát, hogy elhárítsák maguktól a vádat, mely most népek művelelenebb részét nem egészen alaptalanul terheli s melyet az osztlágyüldölség s — mi a közelebbi idők alatt oly gyalázatosan szerepelt — a kenyéririgység polgárosításuk ellen leginkább szokott felhozni.« Ez a követelmény csak arra szolgált, hogy az emancipáció előadására jó ürügyet találjanak. De a zsidóság egyes rétegei magukévá tették ezt a felfogást és Aradon a cél érdekében nemcsak a szombatot, ünnepeket és héber nyelvet, de a Talmud érvényességét is hajlandók voltak feláldozni.

Április 11-én végződött az utolsó rendi országgyűlés. A rövidesen megnyílt népképviselői országgyűlésen, július 12-én Kállay Ödön interpellált az emancipáció ügyében. Szószertint így közli a hivatalos Közlöny:

Kállay Ödön: Azon egyszerű kérdést intézem a jelenlevő miniszter úrhoz: van-e akarata a ministeriumnak ez ülés alkalmával a zsidók emancipatioja iránt törvényjavaslattal fellépni?



Szemere Bertalan (belügyminiszter): Elvben természetesen elfogadjuk, de idő róla ez ülés alatt nem lévén, nem fogunk törvényjavaslatot benyújtani a háznak.

Kállay Ödön: Minthogy tehát a jelenlevő miniszter úr kijelenté, miként egyáltalában célja nincs a miniszteriumnak a tárgyban törvényjavaslatot előterjeszteni, én ez ügyben teendő indítványomat ezennel bejelentem. (Zaj. Az elnök csengél.)

Július 26-án tárgyalták Kállay Ödön indítványát. — Nem fogok itt önöknek a faj történetéből keserű példákat mutatni s jelenükből előhozni, hogy önök szívét meglágyítsam — mondotta a szónok, — mert a népek felszabadításának nem egyesek indulata, hanem azon tételek elismeréséből kell származnia, mely szerint nincs addig biztosítva az ország, míg annak egy fia is nem szabad. S én igen hiszem, hogy önök, kik a valódi szabadságot alig egy pár hónappal előbb nyerték meg, nem fogják ellenezni, hogy a közzöltünk élő néposztály, mely önök ellen soha nem vételt, sőt a magyarosodásra hajlamot mutatott, fel ne szabadíttassék.

Bezeréj István így szólt: Két napja, hogy kimondottuk, miszerint intézkedéseink alapjául a jogegyenlőséget tesszük. Vigyázzunk uraim! nehogy következzelenségbe essünk.

Az indítvány »osztályokra utasítatlott«. A két szakaszból álló javaslat ezuttal nem került tárgyalásra, mert aug. 3-án, az osztályok jelentése (közli: Venetianer: A magyar zsidóság tört. 172. l.) nem tartotta alkalmasnak az időt.

## V.

A szabadságharc ekkor már kitörőben volt és a Közlöny törvényhatalósági tudósításai és hírei a zsidókérdéssel kapcsolatban érdekes adatokat tartalmaznak. Az a feltevésem, mely a terheket a jogtalan rétegekre kívánja áthárítani, Biharmegye július 8-i kormányzó bizottmányi ülésén jutott kifejezésre. Akadtak, kik még ekkor is azt hitték, hogy »a vérszen levő hazát a vagyontalanok és izraeliták megmenhethetik.« K. Gy. táblabíró — mint olvassuk — a zsidók ellen tartott beszédével a kedélyeket felzavará. Táblabíró úr indítványa szerint ugyanis: az ellenség ellen először is a zsidók lennének küldendők... Ha a zsidók győztesek nem lennének, őket követné a fiatalság, a nőilen emberek, ezeket a házások és így tovább. Az indítvány a hallgatók egy részénél helyeslésre talált, a főjegyző kénytelen volt

figyelmeztetni, hogy egyes népfajok elleni lázítók ellen rögzített bíróság van hirdelve. Erre a zajongók egy részé távozott, a többi elhallgatott.

A délvédéki lázadók kegyetlensége után »egy rácz, de becsületes becskeréki lakos azt mondá, megérdemli e népfaj, hogy a polgári jogok élvezetétől megfosztassák s türeszék csupán, mint türelett a zsidó, mely, valóban jobban megérdemli a polgári jogokbani részesítést.«

Érdekes, hogy a zsidók egyéni megbecsültetése tekintetében több bizonyítékkal találkozunk ezekben a napokban. A pénz értékében megrendült bizalom helyreállítására május 28-án a P. H. az izraelita kereskedők testületének — vezetői által aláírt — nyilatkozatát is közli. Július 1-én a dombóvári járásból azt a hírt közli a P. H., hogy a járás közönsége alorvossá Nobel János izr. orvost választotta. Július 17-én a Közlönyben olvassuk, hogy a porosz képezdékbe államköltségen kiküldöttek sorában Pillicz Dániel is szerepel, ki mint rabbi, két helyen állított népiskolát. A zsidók foglalkozási megoszlásáról az akkor megjelent Naptár és Évkönyv közöl érdekes kimutatást, de a zempléni megyei vízszabályozási munkákkal kapcsolatban a Közlöny július 7-i száma közli: »fellúnó volt ezidén a munkások közt számban 100 körül láthatni a zsidókat.«

Június 22-én Komárom tartott közgyűlést. A pénzügyminiszter az ércpénz bevonását rendelte el és egyik képviselő a közgyűlésen bejelentette, hogy egyik zsidó kereskedőnél 3000 frt. értékű ércpénz van, melyet Bécsbe akar szállítani. A városi kapitány nyomban kiküldött a panaszolthoz és még a közgyűlésen jelentést tehetett arról, hogy »e vád nem volt egyéb kőszá hírnél.«

Miskolczon már júl. 22-én eszméltek rá, hogy »azon urak, kik az izraelitáknak mindjárt kezdetben besorozásokat elleneztek, bölesebbek lettek volna, ha akkor hallgattak volna inkább, mint most, midőn ez megint szóba hozatott, így szűgyenítik meg a körülmények az emberi gyengeségeket!«

A zsidók besorozása körül azonban még ekkor is bizonytalanság volt. Egy bercei zsidó folyamodására a hadügyminiszter rendeletben mondotta ki, hogy a zsidó jogokkal nem bírván, nemzetőri köteleességet teljesíteni nem tartozik. Nógrád közgyűlése aug. 4-én ezért kihagyni rendelte a zsidókat a nemzetőrségből. De külön íven való összeírásukat mégis tanácsosnak tartotta, »főnmaradván a megyének irántulki rendelkezése.«

A küszöbön álló köteleesség a zsidók jogai tekintetében is érezteti hatását. Zemplénben aug. 5-én »tűzes vitát ger-



jesztelt az újhelyi zsidók kérelme, kik már a zsidó bírót is elmozdították, polgári hatóság alá akarták magukat helyezni és kérték, hogy a közeledő tisztújításon ismerjék el szavazati jogukat. Minden felfogás összeesapott a kérdésen, de »mondattak lelkes szövatok a türelmesség s testvériségről, mondták, mikép megkívánjuk az izraelitáktól, hogy a hon védelmére a nemzetörség soraiba álljanak s állnak is sorainkban s ügyesség, készség s talán bátorságban sem utolsók.« A zsidókat meghagyják választójogukban.

Nyitra aug. 17-én a közgyűlésen »zajt ütött a Nyitra város lakosai és izraeliták közli villongásokra kelt felsőbbrendelet miképi fogatosítása.« Szatmár-Némétin aug. 16-án már a zsidó nemzetörök azt kéri, hogy a szombati gyakorlatozás alól mentsék fel őket. Nagykárolyban aug. 31-én »bejegyezhetőnek találtattak mindazok, kiknek nemzetörégi személyes képességök van, — az izraelitákat sem véve ki.«

\*

A szabadságharc és zsidók kérdésének Bernstein Béla szentelt külön munkát, az 1849-i szegedi országgyűlésen hozott emancipációs törvény anyagát pedig Marczali Henrik közölte az IMIT 1933-i Évkönyvében.\*

Dr. Ballagi Ernő.

\* Ez a dolgozat folytatása »A magyarországi zsidóemancipáció előzményei c. dolgozatomnak, mely a M. Zs. Sz. 1941. évf. jelent meg. Ott felsoroltam a használt irodalmat.

## A zsidó történetírás új útjai.

A Magyar Szemle Társaság kiadásában és Hóman Bálint szerkesztésében egy vaskos kötet lá'ott nemrégiben napvilágot A magyar történetírás új útjai címmel. E munkában, melyet több szakavatott tudós írt, az az általunk is sokat hangoztatott elv van részletesen kifejtve, miszerint az átfogó nagy elméleteket és általános vonatkozásokat idejében és nem elkésve, mikor ezek már avultak, kell alkalmazni a részletekre, a nemzeti vagy népi vonatkozású, jelen esetben a magyar vonatkozású szellemi megnyilvánulásokra. Hasonlóan ez az elv van részleteiben kifejtve Malkicedek nemrégiben megjelent Probleme der jüdischen und Geschichtsphilosophie című munkájának első részében is, melyben e nagyjelentőségű tituluski'étel található: Die Probleme der Geschichtsphilosophie in ihrer Anwendung auf die jüdische Geschichte, ahol a hangsúly, az Anwendung-on található. Ma a zsidó tudomány legélelénkegyebb feladatai- és problémáinak élén ez halad, — alkalmazni az elméleteket, az új teóriákat s ebbe az alkalmazott megvilágításba helyezni a zsidóság szellemi életét.

A következőkben a Hóman-féle gyűjtőkötet fejezet-címeit köve'em, érintőlegesen megvilágítva ama problémáknak sorozatát, melyek külön-külön is hivatottabb szakértő-riak részéről megérdemlik a részletes, tuzetes tárgyalást. A benne tárgyalt témakörök a következők: irodalomtörténet, művészettörténet, egyháztörténelem, gazdaság- és társadalomtörténet, a népiség története, jog- és alkotmánytörténet, történelmi segédtudományok, régészet, a nyelvtudomány és a történetírás viszonya, politikai történetírás. Tehát a szellemi élet történelmi, sőt filozófiai megnyilatkozásának minden lehetősége. S mindegyik területen külön új meg új színben, melyek valamennyien eddig ismeretlen megvilágításba helyezik a mult tényeit s gyökeresen megváltoztatják az eddig arról alkotott felozást. Nem jelenti az ilyserű tagoltságoknak és megosztoltságoknak ismertetése azt, hogy nem az átfogó szempont lenne az a gondolat, mely a szellemi kutatásnak egész világát betetőzi és megkoronázza. Aki csak aktákat olvas, nem láthatja az egész területet és aki ezt nem látja, lényegében nem is érti a multat.

Lényegében minden az átfogó vizsgálódás keretében tor-kollik. A részletek sohasem tarthatnak igényt — és ez a vezérlő motívum e megbeszélésünkben is — kizárólagosságra és örök értékre. A részletezőnk tudnia kell, hogy ő maga



csak téglahordó a nagy egység épületéhez és a részlet csak azzal az egy téglával azonos, mely nélkül, annak paányiságát tekintve az épület mégis megépíthető. Egy téglá hiánya még nem akadályozza meg az épület létrejöttét. A történelmi kutatóvilág részletező téglahordó munkásai végső elemzésben a lelki gyönyörön kívül, melyet nekik munkájuk nyújtott, a jelen uralkodó irányától már nem igen nyerhetnek, mert az egyetemes történelíírás új útjait éppen az átfogó és nem a részletező rendszer jellemzi. A következőkben lehet főleg arra kell tekintettel lenni, hogy a historiográfia különböző fajtái és új teóriái milyen megvilágításba helyezik az egyetemes történelmi lét területét és ebben az univerzális állásfoglalásban milyen szerepet tölt be a zsidó szellemi élet, melyek a zsidó történelíírás új útjai. Külön terjedelmesebb tanulmány tárgya lehet azután a módoltak alkalmazása.

### Irodalomtörténet.

A szellemi élet történelmi megnyilvánulásai vizsgálatainak élen kétségkívül az irodalomtörténet áll. A történelmi emberiséggel szinte egyidős az irodalmi alkotás, a szellemi élet megnyilvánulásainak egyik legrégebbje és ezeknek egymásutánja adja a történelmi litterálist, az irodalomtörténetet. Az erről alkotott felfogás időnként változott és fejlődött és így maguk az irodalomtörténetek sem mutatnak egységes feldolgozási területet. A kezdeti irodalomtörténet lexikális formája, mindent regisztráló akarata a zsidó irodalomtörténetben is fellelhető, de a nagy filológiai készségnél fogva, mely ismeretesen a zsidó szellem egyik lelki sajátját teszi, tovább tart, mint a másik. Több emberélet összesített alkotása ez és határállomásait a kezdetől máig Steinschneidertól Ben Jákóbon át Davidsonig állapíthatjuk meg. Ez a sokszor szöveges, de teljes regisztrálás nagy jelentőséggel bír, de nem jelenthet végső célt, s így, mint magában az egyetemes irodalomtörténetben, itt is helyet kap a kritikai kiválasztódás és szemléletes méltatás elve. Graetz Karpeles és Dubnov ennek az iránynak jelentős nagyjai teljes egészet nyújtó művekben.

Ha az egyes korok taglalásával megelégedőkről nem teszünk említést, az említett három mindegyike karakterisztikus sajátossággal bír. Graetz az irodalomtörténetet csupán a történelmi egyik formájának kiegészítő és bizonyító részének tekinti a zsidó történelmi szempontjából a Leiden und Lernen bizonyítékául. Az irodalomból a kihangsúlyozott szellemi élet és a nagy mártírkészség beszélnek és így nála a bibliai irodalom el is különül a következőktől. Ismeretesen nem írt külön irodalomtörténetet, hanem be-

iktatta a történelmi litterálist a történelmi politikába. Fasonlóan eszelepszik formaián Dubnov is, mikor az irodalmi alkotásokat annak a vezérlő gondolatnak bizonyítja ára használja fel, mely műve szellemi tartalmának lényegét teszi. A sohasem szunnyadó népi erő és a hegemoniális centrum elvééről van szó. Graetz is, Dubnov is szekundár jelenségként kezelik az irodalmat, Karpeles irodalomtörténetében már elsődlegessé válik, ő már nem tárgyal mindent, elektori szerepet tölt be, értékelt és a korokra jellegzeteseket és kifejezőket tartja meg csupán. A Karpeles kiválasztása egy koron belül és nem a maradandó szellemiség szempontjából történik.

Napjainkban a monográfiák és a sűrített lexikális cikkek folytatják a régi módszert. Azonban az egyetemes irodalomtörténet a régiekkel szemben mindenekelőtt az irodalomban az esztétikai szempontot domborítja ki. Az egyetemes szempontjából értékelt szép az irányadó. Stílustörténetet ír, mikor a külső formai tökéletességet is tárgyalja. A zsidó irodalom műfaj- és stílustörténete még feldolgozásra vár egy nagyon képzett esztéta részéről. Hasonlóan kidolgozatlan még e területen az eszméletörténet is, melynek célja egy-egy gondolat, illetőleg az uralkodó jellegzetes gondolatok folytonosságát kimutatni és feldolgozni. Eszmékből tevődik össze a szellemi élet és irodalmi művekben nyilatkozik meg. Az eszmék összessége egy teljes ily szempontú történelmi litterálishoz vezet. Végül a napjainkban legérzékeltetőbb hiány az irodalombölcselet problémáinak megvilágítása a zsidóság szempontjából. Az irodalmi élet összefüggéseinek és belső rugóinak tilokzatosságát kibogozni lényegében az irodalombölcselet feladata. Meglátani a szisztémát a nagy egészben is, egyszerre minden irodalomtörténelmi teológia idejartozásáról van szó.

### Művészettörténet.

Új utakon jár napjainkban a művészettörténet is. Nem elégszik meg a régi világ leírórendszerével, mert jól tudja, hogy a művészet is lelki megnyilatkozás és a testiség benne mindenha csak eszköz és kifejezési mód, meg lehetőség marad. Egy alkotó ingénumnak, egy egész kornak és körnek lelke, meg szelleme beszél a művészi alkotásból, abból a pszichikai világ levegője árad felénk. A művészettörténelmi módszerek jelenje mögött mérőföldes távolságban halad a művészettörténet zsidó vonatkozásainak feldolgozása. Az elmaradási distancia, melyet már a bevezető sorokban említettünk, itt nagyobb az állagosságnál, mert a művészet kultiválása és itt elsősorban a képzőművészetek jönnek számításba, a második ige lelkiségében jut akadályozó és vissza-



farfő erőhöz. Így adódik az aránylagosnál szűkebb területe a zsidó művészet kifejlődési lehetőségének. Nem akadályozhatta meg fejlességében az architektúra fejlődését például a bibliai világ szelleme, mert az épület nélkülözhetetlen eszköz volt a kultusz végzésében, a mindenütt alkalmazható csak liberális lehetőséget jelent és nem kizárólagosságot.

Tudjuk is, hogy a zsinagógaépítés a községi feladatok és kötelességek közé tartozott, ezek az épületek nem voltak minden stílustól és idegen befolyástól mentesek és így a művészettörténet új útjain való elindulásnak nagy eredménye lenné az azokra a problémákra adott felelet, melyek azt a kérdést taglalják, hogy milyen lelki diszpozícióknak hatása és befolyása alatt engedte be a különben e tekintetben vonakodó zsidó lélek az aktuális architektúrai formákat, miképen dolgozta fel azokat a maga részére és mivé alakította őket, mit termelt ki önmagából. Ismeretes tény, hogy a prágai Altneuschul gótikus ív keresztjei egy ötödik ívet is iktattak maguk közé, hogy a kereszt alakját kiküszöböljék. De mi készítette a prágai zsidóságot egyáltalán arra, hogy olyan filalomgazdag világban, mint amilyen az építésnek ideje volt, beengedje a gót formát a zsinagógai architektúra komplexumába. Kétségkívül a gótika lelkét engedte magához a formák útján. E lelki konkluzióknak kimutatása például felhozott esekben teszi az új út karakterisztikus egyik elvének idealkalmazását.

Nem szorítkozhatik a festőművészet zsidó vonatkozásainak taglalása sem az illusztrációs motívumok alakjainak, változásainak és fejlődésének kimutatására, sem abban a pillanatban, mikor leszögezzük, hogy a pikúra alakísága mellett egy egész kritikai világ él és hal. Amint a korok exegézise a kor biblia látásának, tehát zsidó lelki életének egyik irodalmi alakú visszatükrözése és megszólaltatója, hasonlóan az illusztrációs képsorozat is, mely színes ecsettel exegizál és olvas bibliát. A szobrászat valóban minden arányon alulálló quantumot tud csupán zsidó vonatkozásaiban felmutatni. Ide megbénítólag hatott a bibliai világ minden testi, Isteni elgondolástól való abszolút irtózata. Nem jelenti ez ugyanakkor azt is, hogy az a kevés faragványosság, amely he semporzelen élénk talál a maga primitív művésziellenségére is, nem lenne közvetett megszólaltatója a szellemiségnek és lelkiségnek. Egy fűszál sem mozdul ha csak nem az Isten akaratából hangzik a régi tanítás, semmi művészi sem készül, hogy a lélek és a szellem ne tudna róla.

## Egyháztörténelem.

Új utakon jár napjainkban az egyháztörténelem is. Megbékéltebb lélekkel írja műveit, mint annakelőtte, kutat és nem támad, megállapít és nem véd. Természetesen ezek a megállapítások a keresztény egyházak történelmére vonatkoznak elsősorban, aminthogy az egyháztörténelem, mint fogalom is, erre van lefoglalva. Sokkal másabbat jelent az egyháztörténelem belső tartalma a zsidó história szempontjából. A zsidóság nem egyház, nem polemizál, szemben és lelkében más hitjogosultságával, nem tart kizárólagosságra igényt, legfeljebb tudomásul veszi a rajta kívül álló világot. El tud több házat is képzelni, bár az egyház szó eredetileg szentházat jelent. De az egyháztörténelem históriai tartalma is többet jelent számára. Mintha a homousion és homousion világa elevenednék meg előttünk, mert eldöntetlen probléma az, vajjon a zsidó nép és a zsidó vallás története — mindig zsidó vallásról és nem zsidó egyházzól beszélünk — már csak szervezeti okokból is azonos-e egymással vagy csak hasonló egymáshoz. Aki az előbbit vallja, annak számára nincs is vallástörténelem, a zsidó nép világtörténelme ezt is magában foglalja, az utóbbi felfogás azonban új feladatot ró a kutató világra.

Mindkét felfogás szerint azonban mindenesetre helytelen az a nem zsidó vallástörténészek részéről egységesen képviselt álláspont, hogy a zsidó vallás történelmi léte, fejlődése és alakulása a kereszténység zászlóbontásával megszünt volna, mintha a zsidóság egvesegyedül az előjárték tartalmát töltene be és nem tarthatna igényt úgy mint a a nem keresztény vallások, a keresztény kutatók részéről hosszabb időtartamú életre. Hangsúlyozottan le kell szögezni azt a tényt, hogy a keresztény vallás létesülése nem jelent a zsidó vallásos gondolat részére fordulót, a második szentély születése, ha ezzel össze is esik, a vallásos lét szempontjából nem azért fontos, hanem mert új politikai szituációt teremtett, aminthogy az iszlám sem bolygatta meg, vagy lérfítette el a maga külön útján a haladó zsidó gondolatot. Igaza van Révész Imrének abban, hogy az egyháztörténelem írásának alapfeltétele a szeretet, az elfogultság azonban egyenesen kerékkötője és így áll elő az a fonák helyzet, hogy a zsidó vallás történelme a maga egész terjedelmében nincsen feldolgozva. A hivatásos egyháztörténészet prologusos álláspontjuk folytán, mikor az időszámítás kezdetéhez érkeznek, leteszik a tollat.

A feladat megoldása mindenképen zsidó íróra vár. Nem minden előmunkát hiányzik. A Weis-tradíció története belejezelen ugyan, de kiolvasható belőle az a nagy vezérlő motívum, hogy vallásunk egyik lényegét a tradíció teszi.



A Cohen ész vallása is a másik lényegről beszél, Lazarus kizárólag etikai elemekkel bibelődik, a formatörténet szinte teljesen Elhőgené. De kerék egész nincsen és ennek e yik oka a kinyilatkoztatás értelmezésén mulik. A kinyilatkozta-tott vallás maximumot hirdel és jelent ki, a történelem pedig mindig az evolúciós, sokszor a negatív evolúciós gondolat megszólaltatója. Az állandó súly a változóval küzd eldöntetlenül. A megírandó zsidó vallástörténet vezérlő motívuma tehát egyedül az lehetne, hogy a kinyilatkozta-tott ihleteltségben kifejezésre jutó elméleti örökkévalóságok felé milyen mértékben közeledett és közelített másokat a zsidó szellem. Ez az egyetlen, ha megalkuvónak is nevez-hető módszer és elv az, mely szerintünk a zsidó vallástör-ténet égető hiányának megszüntetéséhez vezettek. E mód azután sok alkalmat nyújtana a vallástörténelem új utjain igénybevett eszközöknek a zsidó történelemben való alkal-mazására.

### Gazdaság- és társadalomtörténet.

Abban az időben, mikor a vezérlő egyéniségek elmé-lete mellett felvetődött a népi energia és alkotó erő teóriá-jának eszméje, mikor az individualitást a kollektivitás néző-pontja váltotta fel a történelemben, ugyanez időben új tör-téneli ág is létesült, melyet ma elfogadottan gazdaság- és társadalomtörténet néven ismerünk. Az egyén típusá lett és az élet a közösség életévé. Magától adódott a probléma, hogy miképpen él a típus és a közösség és miképpen él meg. Nem e helyült kell eldönteni, hogy a kutató lelkekben mi volt elsődleges, a történelmi materializmus gondolata-e, vagy a gazdaságtörténeté. Egy bizonyos, hogy a tömeg-ember is történelmi alkotóerőhianyaddá lett és a megélhetés nem prózai dolog többé, hanem iránytszabó, változtatni tudó erőforrás. A gazdaság- és társadalomtörténet lényegében egyazon fogalmak, míg azonban az előbbinél a meg-élhetés eszköze, a kenyér vagy pénz áll, mint élettelen valóság, előtérben, addig az utóbbi magát az embert helyezi a kutatás középpontjába, a dolgozót, aki pénzt keresi és kenyerét szerzi meg. Csupán a tárgyalásirány különbözik, az eredmény azonos leendő. Gazdaság- és társadalomtör-ténete ezek szerint minden közösségnek van, tehát a zsidó-nak is.

A zsidó történettudományban Caro: Sozial- und Wirt-schaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neu-zeitja jelenti e tudományágnak eddig legkülömb, ha amint a címből is kitetszik, részleges feldolgozását is. A megelőző kísérletekben (Herzfeld) az új utak szempontjai nem érvé-nyesülnek még. Ki kell hangsúlyoznunk ehelyütt ismételten

azt, hogy a zsidó gazdaságtörténet nem lehet teljességgel apologetikus célzatra beállítva, amint ezt történeteinknek idevágó részei jórészt teszik. Mindig védekezni az ellen, hogy a zsidó kényszerűségből lett kereskedő, a viszonyok nyomasztó hatása alatt, de annakelőtte földművelő nép volt. Nem is a tömegfogalkozás a lényeg, hanem a meg-élhetés megszerzésének a módja és hogy ez miként be-folyásolja a történelmi alakulást és fejlődést. Nem gondo-lunk a típus életrajzára, de hasonlóan nem olyan szám-szerű felsorolásra, melynek tételeiből nem vonunk le his-tóriai következtetést. A zsidóság gazdaságtörténelmének az egyetemes társadalomtörténet hatása alatt, legjelentéke-nyebb feladatai közé tartozik, nyomon követni az átlagos zsidó embert, amint kenyeréért vesződik. Az ilyen út azután kétségtelenül egyéb eredménnyel is kecsegtet.

Tagadhatatlannak tartom megérzés szerint, és ez bizo-nyításra szorul még, hogy a zsidó tömeglélek állandó szel-lemi kihangsúlyozottságban élve, ezt az állapotot az örök-lött beállítottságon kívül, a társadalmi és gazdasági beren-dezettségben láthatta megalapozva. Miképpen lehetett az, hogy úgyszólván kivétel nélkül minden zsidó ember szel-lemi életet is él, de ugyanakkor szükségyszerűen házanépe ellátásáról is gondoskodott. Közrejátszott minden való-színűség szerint a családon belül is alkalmazott rendszeres munkamegosztás, a munkaszüneti szombatkán lelkiekben való rendszeres és visszatérő kimerítő átélése, a korai munkábfogás, a kort és időt illetően, a materiális igény-telenség és a nagy hit, meg bizodalom, mely nemcsak teológiai fogalom, de a legújabb közgazdászok szerint is a megelégedett, nyugodt életnek forrása, gazdasági és társadalmi szempontból egyaránt. Az ilyen irányú kutatásnak eredménye minden valószínűség szerint közvetve apologetikus célt is szolgálhatna, mert bizonyítékát szolgáltatná annak, hogy a zsidó nép a maga történelmi létének ideje alatt — és népen mindig a tömegi közösség értendő — szorgos munkával párosult, lehiggadt világnézettel kereste meg a maga kenyerét és alkotta meg a zsidó társadalom-történetet.

### A népiség története.

A múlt században meghirdetett fajelméleti teóriáknak egyellen pozitív — különben nagy csóddal zárult az egész mozgalom — haszna az volt, hogy a figyelmet odairányít-totta a fajt képviselő réteg, a nép felé és ennek szepara-tisztikus jellegére is történelmi fényt iparkodott vetni. Azóta azután a népiség története egyre kultiváltabb tudomány-szak gyanánt jelentkezik, nagy irodalommal bír és határo-



zolt programmal. Ennek a programnak legfőbb jellegzetessége abból áll, hogy az apróbb hányadokat is figyelemre méltatja, tudván, hogy ezekből tevődik össze az egész és így a részleteiben is figyelemre méltatott nagy egységre vonatkozó egyetlen megállapítások megbízhatóbbak és hibbék lesznek. Ha helységenként veszem például a népiesség életét, az egyetemességről szóló ítéletek a valóságot teljességgel meg fogják közelíthetni. A népiség története új tudományág, egyik lényeg és megnyilatkozási formája az ú. n. dülönégyűjtés. Minden helyi és parányi földrajzi fogalom tüzetes népetimológiájából vonni le következtetéseket és ezeket az eredményeket nemzeti jogok igazolására felhasználni. Így lesz azután a népiség története nacionalális erővé, melyet például nyugodt lelki atmoszférában a trianoni béke igazságtalanságának reformjára és revíziójára is fel lehet használni.

Zsidó szempontból a földnélküliség révén a népiség története elveinek alkalmazása természetesen más következményeket támaszt és más eredményre vezet. Sohasem kell majd geográfiai filologia útján bebizonyítani azt, hogy itt vagy amott a zsidó az őslakosság. De számtalanszor adódhatik alkalom arra, hogy a zsidóhitű lakosság részvételét kell egyes irányban kimutathatni. Az ilyen irányú kutatás szolgálatában azután nagy eredménnyel lennének a kutatási módok felhasználhatók. S főleg meggyőző tanulmányt szolgáltat a részleteiből összetevődött egész tanulmány, a tekintetben, hogy csak a gúlaszerű szűkülési és egységesítési rendszer vezethet azon csúcseredmény elérésére, melyet a test-mértani példán a gúla csúcsa jelöl, honnan az egész terület, mely részdarabokból tevődött össze, áttekinthető. Találóbbr azonban e célra a kúptestről vett hasonlat, hol az alapgonddal körü középpontjából, mint egységes vezérlő szempontból indulnak el a kutató útra s ezen egységes középponti szemzőg állandó szem előtt tartásával indulnak el és érkeznék el a kúpcúcsra, az egészet áttekinthető kilátás helyére. A népiség története szolgáltatja tagadhatatlan bizonyítékát annak a ténynek, hogy a közös szempontú részek összehordását az átfogó tekintet egy testi egységbe tömöríti s belátván az egész területet, azt találon tudja, mint nagy egységet, jellemezni és leírni. Könnyen adódik ezek után egy új szempontú zsidó történelem megírhatóságának szükségszerű lehetősége.

Láttuk mindenekelőtt a helyi kutatás szükségszerűségét. A kisebb — mondjuk — országrészeket felölelő eredmények összessége adja a nagy területi egység rajzát, ezeknek összessége pedig az egyetemes történelem, a zsidó népvilág történelmét valójában. Külső példákön okulva, alakítani kellene minden ország zsidó historikusainak részvételével

oly testületet, mely beható tárgyalások után megállapítaná, hogy milyen szempontok szerint kell a helyi történetek megírását eszközölni. Ezen lokális históriák megírása a pedig egy-egy összefoglaló mű megírására alkalmas és gyakorló tudós kezén országos történelemmé vagy földterületegységi történelemmé sűrűtődik. Így lehetne a magyarországi zsidóság történetét megírni vagy az egész európai németül beszélő világot. Ezekből tevődnek össze hasonló kúpos fejlődésű menet alapján a közös szempont állandó szem előtt tartásával az európai vagy egyéb kontinensbeli zsidóság történetje, míg végül az egyetemes történelem megírására vállalkozhatnék a valóban szintetikus hajlandóságú tudós. Ígyképen a nagy mű is mindenki részvételével készülne el és válnék az egyetemes zsidóság örök munkájává és értékévé. Nagy előnyére válnék e munkának főleg az a körülmény, hogy a kisebb közületek adta eredmények is feldolgozhatnának és az a szellemtörténelmi kép, melyet így szerez az olvasó és kutató, valójában az egyetemesség területén tárná elénk a zsidó nép világhistóriai életét.

### Jog- és alkotmánytörténet.

Új utakon halad napjainkban a jog- és alkotmánytörténet is. Nem egyedül írott forrásokra támaszkodik, de merít magából az életből is, tudva azt, hogy a szellem nem egyedül írásos művek alakjában nyilatkozik meg. Joggá lesz a hagyomány is, ha tüzes és élestekintetű bíráló szem vizsgálja, mert abból nem csupán az elmélet, hanem az egykor élő gyakorlat is bizonyítható. És hasonlóan vagyunk az állam és közösségi szervezet történetével, az alkotmánytörténettel is. Népi szokások, utólagos öntudatlan megismellődések is lehetnek a régi állapotot meggyőző bizonyítékai. Ily módon kapcsolódik a jog- és alkotmánytörténet a szellemhistoria érdeklődési körébe és változtatja sok tárgyról és gondolatról alkotott felfogásunkat eddig figyelemre nem méltatott körülmények révén. Csak ez az új irány kapcsolja össze szerves egészzé a jogtörténetet a gyakorlattal és a prakszis a jogforrás magaslátára emeli fel, tudva azt, hogy a cselekvő közösség mitem tesz, ha öntudatlanul is, ok és indok nélkül. Tetteit belülről a népi szellem történelmi ereje formálja és cselekvéseiből történelmi múlt beszél. Az alkotmány is mindig élő valóság a népi individuum tudatában, ennek vizsgálata tehát elmellőzhetetlené lesz, ha a közösségi szervezet történetével foglalkozunk.

Speciálisan a zsidó jogról szólva, ezen új, előbb említett szempont fokozottabb mértékben érvényesíthető. A leghosszabb joggyakorlat a zsidó lélek, mert a pszichikai



folylonosság nem szűnt meg és nem tört meg a történelmi korok egymást váltásával. A ma zsidóságában is különösképpen gondolunk arra, ki minden vonatkozásban tudatos zsidó életet él, működik és hat, a hosszú történelmi tapasztalati ereje és lényeg. Jogvilága egyazon népi erőforrásból láplálkozik ma, mint hajdanta abból az erőforrásból, melyet a demokrácia szellemtörténelmi műszavával szoktunk megjelölni és az Ezrát követő korokra alkalmazni. A törvény, mely nemcsak írott, hanem szóbeli és mindig a multhban megalapozott formában jelentkezik, az úr az élet felett. E megállapítást apologetikus célra is felhasználva, meg kell jegyeznünk, hogy a jogsértés és nem tisztelés semmiképpen sem lehet a zsidó lélek ősi hibája és fogyatékosága, hanem a jognemtisztelő környezethez való asszimilálódás, tehát nem primer, hanem mindenestre másodlagos jelenség. Blau, aki a zsidó jog lelkét kétségkívül a legkülömbb élelslátással vizsgálta, meggyőzően bizonyítja munkájában a zsidó lélek törvénytisztelő akarátát, nagy konzerváló erejét és azt a körülményt, hogy a kinyilatkoztatott törvény isteni eredetének vallása ugyancsak a lélek abszolút tekintélytisztele mellett szól.

Hasonlóan állunk a zsidóság speciális alkotmánytörténelével is. Téves dolog lenne azt állítani, mintha csupán földhözköttött állami életet élő közösségeknek lenne egyedül alkotmányuk, illetve alkotmánytörténelük. Alkotmányon mi a közösségi szervezetet értjük, melynek középkori feldolgozását találjuk Finkelsteinnél és amelyre Dubnow is, mint akinek jelentős fontosságot tulajdonít, a közösségi autonómiára nagy gondot fordít. Minden zsidó gyülekezetnek van alkotmánya, mely ősi lelki alkotmányforrásból láplálkozik és annak jellegzetességeiből. Nagy eredményű munka lenne annak kidolgozása, hogy mennyiben mutatható ki mai napig az ősi zsidó alkotmány, elemeinek élő gyakorlati érvényessége. Alig hihető példa a közelmulthból. Aki tagadni merné, hogy a személyi hivatali chazoko örökölhetőség vagy igénytartás, még az új választási kénszerűség mögött is élő hatóerő a zsidó lélek mélyén, gondoljon az 1931-ki választás egyik érdekes, nemremélt eredményére. Vázsonyi János dr. képviselő lett minden politikai mult nélkül a zsidó hitű választók bizalmából egyedül azért, mert érvényesítették még választás formájában is a hivatali örökölhetőség elvét nemcsak papi téren. Az ilyen vonatkozású, nemcsak írott forrásokra támaszkodó alkotmánytörténel zsidó vonatkozású megírása szintén a megoldandó feladatok közé tartozik.

### Történelmi segéd tudományok.

Mióta a történelmi studiumok szellemtörténeli irányban tolódtak el és ilyen jellegű öltöttek, kiszélesedett az érdeklődési terület és bevonta a maga körébe azt az egész rokoni világot, melyet a régi műszóval történelmi segéd tudományoknak szoktunk nevezni. Bevonta természetesen főleg azért, mert az itt tárgyaltakban is szellemi megnyilatkozást látott, tehát szellemtörténeli anyagot. Ez a studium mondhatta magáénak a diplomatikát, hol tárgyaltásra kerültek az oklevelek, egy letűnt világ írásos, de nem szándékolt maradványai, a paleográfiák, hol az írás mineműsége és fejlődési lényege volt kihangsúlyozva, mint a szellemi élet legfőbb eszközeinek tana. Az epigrafikát, hol a kőbe vésett feliratos maradványok kerülnek megbeszélésre, hogy viszszatükrözzék a régi világot a maga szándékos maradványaiiban, a iradisztikát, a pecsés világ rekonstrukcióját, melyből tudvalevőleg szintén tartalmas szellemtani következtetések vonhatók le. A heraldikát, a címeres világ studiumát, a kisebb közösségű élet összefogó formájának tanulmányozását, a numizmatikát, mely a pénzvilág eszközét varázsolja elének, mint régi korok jellemző megszólaltatóját, a geneológiát, amely studiumnak egyik beállítottsága a történelemcsináló nagyok személyére van alapozva, végül a kronológiát is.

Tagadhatalan tény az, hogy mindezek a történelmi segéd tudományok néven összeoglalt studiumágak a fejlődési idő folyamán szinte önálló szakokká nőttek, sőt a tagolt történelemben is kezdenek önálló szerepet játszani és így a zsidó történelmben is egyes korok szellemtörténeli megvilágításához is jelentékeny anyagot szolgáltatnak és fognak szolgáltatni. A zsidó történelmi diplomatikája a marandandó következetesség jellegzetességével bír. Sehol az oklevélbeli formulák nem mutatnak olyan következetes marandandóságot, mint éppen itt, gondoljunk csak főképpen a házassági jog aktáira, melyek mai nyelvéből és tartalmából még mindig egy régi világ beszél. Történelmünk paleográfiája is problémákkal telve. A zsidó történelmi irásírás is, miképpen a házassági diplomatika Blauban találta legmélyebb tekintetű kutatóját, aki meggyőzően bizonyította mind a héber házassági akta, mind pedig a zsidó irásírás történelmi területén a zsidó szellemnek szinte egyedülálló konzerváló erejét. A népünk történelmével foglalkozó epigrafika eminenter sírkőanyagra szorítokzik, hol látg tere nyílik a feliratokon keresztül bebizonyítani a helyi zsidóság területi régiségét, valamint asszimilálódni akarását, vallási feladózása nélkül, csak egy gondolat a neveik világára és a régi sírkövekre.



A zsidó fradiszztika sovány tartalommal bír, hiszen a zsidó önálló pénzvilág rövid ideig tartott. A felhasználható anyag szűk időre, a Makkabeus-korra szorítkozik és azt is bizonyítja, hogy a főpapi hivatal a népiséggel felérő állás volt, amit a hagyomány ismeretesen Mózesről is állít, hogy felért az egész zsidó néppel. A második ige mindig ható szelleme és örök érvényessége folytán zsidó címertan nem létezik, nem voltak nemesek és nem voltak címerek, akik a zsidó életet irányították, tanultaink, címer nélkül tették ezt. Hasonlóan kevés anyagot szolgáltat a numizmatika zsidó vonatkozása is, a zsidó lélek alapviszonya örök akadály volt a vésési művészetek kifejlésének mindenha. A zsidó büszke a származására és e lelki struktúra a geneológia kialakulására kedvező befolyást gyakorolt. A Jichusz levél mai napi családi büszke ereklje, nemesak a származás tisztaságát, de ugyanakkor előkelőségét is bizonyítja. A kronológia teljességgel idegen hatások alatt áll, önálló formát sohasem öltött, csupán egyedül maradt meg, mintái elvesztek és így nemesak liturgiai valóság, de élő mult is. Ezek az odavetett alludálások is elég meggyőzően bizonyítják, hogy lényegében a történelmi segédtudományok mind-egyikének vannak zsidó vonatkozásai és így ezek is haladhatnak az új utakon.

### Régészet.

Az archeológia területe is kiszélesbedett a történetírás új útjain. Érdeklődési körébe bevonta azt az időt is, melyet előszeretettel szokás történelemelőtt-való idők néven összefoglalni, amely elnevezés helytelenségére azonban reámutatnak az utóbbi időben azzal, hogy oly kor, melyből maradványok, tehát következtetési alapok és kutatási anyagok maradtak reánk, nem tekinthető többé történelemelőtt valónak, hanem ez már maga a história. Ez a kibővített és kiterjesztett gondolatvilág azonban csupán az egyetemes emberi közösség életosztatlanságára vonatkozhat, így az archeológiának ez az útja a résztjelentő megosztott nemzeti vagy népi história számára valójában nem jelent újat. A régészet újszerűsége a népi vagy nemzeti história számára másban áll. A régészet itt a kialakulás kezdeteit, kezdő keréteit jelenti, azt az időt, melynek kezdetét nem ismerjük, amely út visszamenőleg homályba torkollik, ezt a kezdeti retrospektív homályt eloszlatni a régészet lényeges feladata. Minden népnek van őstörténelme, mely a szellemhistoria szempontjából is jelentős korszaknak számít, mert ide vezetődnek vissza azok az eredeti szálak, amelyek már a gondolati világ kialakulását kezdeti alakban

mutatják és a ma embere számára sejtetik a jövődő eszmei fejlődést.

Amikor tehát ilyen értelemben beszélünk a zsidó nép archeológiájáról, a szellemhistoriai területeken azokra a kezdeti korokra gondolunk, melyekben a kései zsidó gondolatvilág gyökerei már fellelhetők. Ha vannak népi vagy közösségi jellegzetes lelki tulajdonok, és a szellemtörténeli irány ezt igenlően vallja, ezeknek el kell indulniuk erre az útra. Ez az elindulási idő a régészetkor. Amint a mának zsidó lelkében még mindig fellelhetők és kimutathatók a régi nyomok és elemek, a jelenkor sem tagadta meg például a prófétaságot, úgy viszont a ma zsidó gondolatvilágának elemei gyökereken már régtől fogva kimutathatók. Ha a zsidó história kezdeteit a biológiai úton Abraham és Mózes idejéig visszük vissza, nem nagy nehézségbe ütközök például egyedül bibliai szövegekre támaszkodva kimutatni a szociális gondolat jellemző gyökerét már ott, de ha tekinthetbe vesszük az agádai elemeket is, melyek nemesak kénszeredett visszavetítések, hanem a multnak tradált ismeretek alapján való megrögzítése, egyenesen feltűnő az a gondolati egység, mely sok tekintetben a historiai erőkn kívül egy nagy egésszé fogja össze évezredek zsidó világát. Ez a lelki indoka például a homiletika textus használatának is, mely nem pusztán szónoki fogáson múlik, hanem azon a tényen, hogy a mult és jelen szellemvilága között van congeniálitás.

Napjainkban tehát az ilyen értelemben vett zsidó régészet feladatai közé tartozik a gondolati, valamint a tárgyi ősiség kimutatása, bizonyítása és elemzése. Négy évezredes úton kell haladnia és sok oly ösvényfajta lesz, mikor az ösvény maga négy évezredes hosszúságú. Az archeológia egyenes jelenkorra változik át lényegesen változtatásokkal. Gondoljunk példaképen a circumcisió szertartására, aki historiját végigkíséri, annak archeológusnak is kell lennie, pedig a jelen zsidó gyakorlata is benne van. És ugyanez áll az esküvői szertartások jórészére is. A gondolati világban e folytonosság még szembeszökőbb. Találónan mondotta Blau, hogy a zsidó életben az ókori könyvforma a Tóra-példányban, a középkori pedig a Talmud-példányban élő valóság és a zsidóság kiváló konzerváló erejét bizonyítja. De ezt bizonyítják azok a körülmények és tények is, melyek az ókorba vezetnek vissza, de ugyanakkor a jelenkort is áradoztatják magukból. A studiumnak érdemessége és érdekessége önként adódik, az eredmény pedig kétségkívül az lesz, hogy egységes képét fogjuk azoknak a szellemi és formai erőknél nyerni, melyek a maguk eredetét visszaviszik a zsidó őskorba és folytonosságukat megtartják mind a mai napig. Az archeológia ez új útján



vezérlőgondolata ennek a zsidó világhoz való odaalkalmazása, s igen megtermékenyítőleg hathat a tudomány fejlődésére.

### Nyelvtudományok és a történetírás.

Új utakon halad napjainkban a nyelvtudomány is és különösképen etimológiai ága, főleg annak a szempontnak utján, amely a szóban nemcsak fogalmi alakot lát, nyelvi eszközt, hanem egész világképet, mely az egységes népi gondolkodás megvilágításához jelentékeny adatot szolgáltat. Az elmondottakon az eredeti jelentések tanának felhasználását értem, szellemtörténeli célokra. És így kapcsolódik egyé a nyelvtudomány és a historiográfia, az előbbi a többinek szolgáltat adatokat, az utóbbi pedig szellemtörténeli téren az előbbire hivatkozhatik bizonyítékképpen. E történetírási nyelvtudomány egyszersmind nagyobb egészékké kerekíti ki az osztott história területét és differenciálódottságában is univerzalista célokat szolgál. A magyar őstörténet megvilágítása — ismeretesen — egyéb adatok híján úgyszólván csupán nyelvtudományi eszközök segítségével történik és talán egyedül ennek köszönhető az, hogy e szegény adatú tudományág és kor már ily nagy eredményekre tekinthet vissza. A kezdeti és kialakulási korok históriájának írásához ezentúl a filológia elmelőlhetően eszközzé vált, szövetségük örök szövetségnek tiszlik, mert aligha fog felbontalni.

Ha most azt kérdezzük, szűkebb tárgyunkra szorítkozva, vajjon a zsidó történelem és nyelvtudomány speciálisan is ilyen nagy és szoros összefüggést mutatnak-e, e kérdést feltétlenül igenlően kell megválaszolni. Bizonyító példaképpen csupán a próféta-ság lelki tartalmára vagy a történelem fogalmára kell a héber filológia segítségével reámutatnunk. A próféta-ság kezdeti kialakulására egyéb adat, mint éppen a használatos szavak, alig áll rendelkezésre. E szavak jelentései többet mondanak, mint azok a históriai töredékek, amelyeket bibliánk számunkra megőrzött. De még meggyőzőbb érdekességre tanít a héber lélek história alkotó fogalma. A történelmet di-vre hajomimnak nevezik, a napok szavainak, tehát a história lényegéül a multnak a jelenhez intézett beszédjét tartja. A história lényegének az emberiség tapasztalatát, a história céljának pedig az okulást, és nem igazolódik-e ez be a messiási képzet által, mely végső célnak egy valóban megtisztult világot tár elénk, amely tapasztalat és okulás után és útján jött létre. História és filológia elválaszthatatlan egységekké lesznek különösképpen akkor, ha a szellemtörténet lebeg szemünk előtt, az a ténymegállapítás, hogy a tör-

ténésekben magának a népek, közösségnek szelleme keresendő és található meg.

Ha megakarnók jelölni azt az utat, melyen a héber nyelvtudomány a zsidó históriához való viszonyát illetően a jövőben haladni fog, úgy az elébb fejtegetettek alapján ezt így kell megszövegeznünk; minden valóság szerint megalkotja a héber nyelvnek olyan szótárát, mely a fogalmakat, a trilitteralitás folyamán csupán fogalmakról és nem szavakról beszélhetünk, eredeti jelentésükig viszi vissza. Ezt a Ben Jehuda Milonjában immár megselekedve és megvalósulva látjuk. E logikai menet második etapja ezután e filológiai megállapítások históriai oldalalkalmazása lenne és e kettő, részletező munka eredményei alapján az eddig más természetű, különösen a kezdeti korokat illető históriai megállapítások kiegészítendőek, illetőleg helyesbítendőek lennének. A nyelvtudomány és história ilyen való egybekapcsolódása főleg az analitikus történetet fogja új anyaggal gazdagítani és minden valószínűség szerint új megvilágításba helyez egyes részletkérdéseket, ezeknek összessége azonban a históriai szintézisnek is nagy hasznára van. De különösen nagy eredményeket várhat ettől az egybekapcsolódástól a zsidó história, mert a héber filológia minden időben az egyetemes nyelvtudomány többi ágával párhuzamosan és egyidejűleg halad és nem volt az elkésve alkalmazás már előbb említett veszélyének kitéve. A közel jövő is nagy meglepetésekkel fog e területen szolgálni.

### A politikai történetírás.

Végső elemzésben — különösen a régi felfogás szerint — minden historiográfia a politikai történetírásba torkollott bele, mintha minden egyéb irány csupán történelmi segédtudomány lenne és a végső főcél: a politika. Közösségkénti hányadában ez a felfogás napjainkban nem változott meg, legfeljebb odamódosult, hogy a régebben csupán segédtudományi minőségben szolgáló diszciplínák emelkedtek, tekintélytlen önálló életű ágakká nőve ki magukat, de sohasem lévesztve szem elől a közösséget, azaz a politikai történetírást. Ez a körülmény, a közösségi élet lényegességének állandó centralizálása teszi, a politikai historiográfiát a történelmi studiumok summájává, még a mai szellemtörténeli irányzatok mellett is. A politika annyira hozzáértő ily módon az olvasó és író lélekhez egyaránt, hogy a régi probléma, mely ismeretes elfogultságról, mely elkerülhetetlen és elfogultlanságról, mely követendő beszél, mai nap is aktuális. Mindenki politizál, mindenkit érdekel a hozzá közel álló közösségi élet, leg-



feljebb nem tudatosan. Az író azonban, ki szükségszerűen egy magasabb szellemi régióba számítandó, feltétlenül politizál és egyéni elfogultsága állandó küzdelmet folytat a tudomány követelte állandó elfogulatlansággal szemben és ellenében. E kiegyensúlyozottságot a legnagyobb tökélyre a német Ranke emelte, aki szerette a tárgyalt, melyet írt, de jobban szerette az igazságot, melynek felvázolására vállalkozott.

Beszélhetünk-e zsidó politikai történetírásról? — igen, mert ehhez nem kell állami lét és területiális élet, hanem egyes-egyedül közösségi érdek. Ha van összekötő kapocs az együtt élő, de akár a szétszórt közösség tagjai között, akkor ennek a közösségnek van politikai története is. A zsidóságot tagadhatatlanul a vallásos gondolat tartja együtt és ezért esik a legtöbbször egybe a zsidó vallás és politikai történetírás útja.

A zsidóság valóban politikai történetírója Dubnow, aki az autonómia állandó gyakorlatában találja meg helyesen azt a politikai összefogó erőt, mely a zsidóság népi fennmaradásának lényegét teszi. A zsidó nép politikai közösségi élete történetiájának megírása így tehát már megoldott feladatnak tekinthető, csupán arról lehet szó, hogy, csak politikai történettel még nem rendelkezünk. Ki kellene emelni a nem politikai részeket és készen állana előttünk a politikai történet. Azonban megtehető-e ez? Az eredmény érvényessége nagyon kétséges lenne ezáltal, mert hogy a zsidó nép világtörténelméhez, ahogy Dubnow a politikai történetiát nagy műve címében nevezi, szervesen hozzátartozik mindaz, ami más közösségeknél nem tartozik a politikai történetírás keretei közé. A zsidóság szellemi léte is közösségi élet, szó sem lehet tehát különválasztásról. Elképzelhető egyedül a szellemi élet története, a politikai mellőzésével, mert erre van feldolgozási mód, de egy csak politikai keretek között mozgó zsidó történet hiányos és szakgatott lenne, mert hiányzik belőle a legnagyobb összefogó erő, a zsidó szellem.

Minden történeti írás ki van téve az író elfogultsága veszélyének, e veszély kétszeresen felő a zsidó történetírást illetően. Az a különleges és példátlan politikai helyzet, melyet a zsidóság a maga diasporális létének ideje alatt a világtörténetben elfoglal, különböző, merőben divergens értelmezésekre ad alkalmat. Ismerjük nép-e, vallás-e, a régi-e, van-e köze a prófétai világhoz, mindenki másképp felel rá. Hisz a maga felfogásának kizárólagos megnevezés alkuvó igazságában következetesen és erőszakkal végigvezeti ezt korokon és időkön, és a történelmi világ az ilyen toll alatt torzszá lesz. Ezeket a kérdéseket nem kell egész egyszerűen felvetni, hogy a beljünk vetett rendíthetetlen hit

meg ne hamisítsa az igazságot. Hiszen az ilyen principiális kérdésekre adott feleletek úgy sem változhatnak a való lényegen. A zsidóság politikai életének igaz megértéséhez a helyi történetek megírásának összessége vezet. Csak a szellemtörténet az a terület, mely az egésznek egységességét posztulálja. Egyebekben a kereteket a külső környezet politikai kerete szolgáltatja. A magyar zsidóság szellemi élete szorosan összefügg a külső országokbeli és egyező korokbeli zsidóság szellemi életével, mert a szellemi területen a hegemoniális szempontok mindig uralkodó erők voltak, míg a politikai téren a helyi viszonyok irányítják életét. Ahoz, hogy a recepció műve annak idején a zsidó felsőházi és törvényhatósági képviselővel formai befutó-zést nyert, ami kétségtelenül politikai esemény zsidó szempontból is, semmi köze nincsen az egykorú, más országokban élő zsidók politikai életének.

### Befejezés.

Az előbbieken áttekintettük azokat a történelmi irányokat, melyeket napjainkban az irodalmi közhasználatban új utak néven szoktunk összefoglalni. Kimutattuk továbbá azt, hogy ezeknek a zsidó történeti vonatkozó ágaira való alkalmazása milyen eredményt nyújt a tudomány számára. Végül pedig tudományunk legsürgősebben megoldandó feladatait érintettük. Az elmondottak véleményünk szerint meggyőzően bizonyították azt, hogy korunk legnagyobb és legégetőbb tudományos követelése az új módszereknek a zsidó tudományra idejekorán való alkalmazása (anwenden). Ezt az új ütegységet találóan nevezhetjük szellemtörténelmi iránynak is, melynek tanítása és felfogása szerint minden történelmi megnyilatkozás a szellem műve, nagy egységként kezelendő és az egyetemességnek szerves részét alkotja. Nincsenek szellemi téren elszigetelődések, vagy akár egyedül álló jelenségek, hanem csupán szellemi élet létezik, melynek részleges megnyilatkozásai az ágak és ezeken belül a korok. A szellemtörténet az egész kultúrvilágot foglalta egészbe, megszüntette a válaszfalakat és csupán különböző megnyilatkozó módokról és letelőségekről beszél. Az univerzális gondolatát a szellemi élet terén tökéletesen valósítja meg és így az általa rajzolt képek a valósághoz közelebb állanak a régi eredményeknél.

Bármelyik ágát nézzük is a megtett útnak, valamenyninél ez a szellemtörténelmi szempont az uralkodó és irányadó. Az irodalomtörténet, mint a gondolati formák legnépszerűbbikének megszólaltatója áll az élén annak a korának, melynek tagjai az emberi szellem alkotásait veszik



kutató szemügyre és vizsgálatra. A művészettörténelem a legnagyobb történelmi anyagot szolgáltatja az épülethez és megtalálja az épületben, képhez és szoborhoz hasonlóan nem csak az érzékelhető tárgyat, hanem egyszerűsége az alkotó szellemnek a megnyilatkozását. Az egyháztörténelem azért tartozik ebbe az ágba, mert anyag valóban az embe i lélekhez nőtt, mely a hittől és vallástól mindig elválaszthatatlannak tetszett. A gazdaság és társadalomtörténet, noha elvitallanul konkrétumokkal, materiálval foglalkozik, de ki tagadhatná, hogy az absztrakt szellemiek ezzel szoros összefüggésben állanak. A népiség-története a típusokat tartalmazó és magába foglaló alsó réteg felé fordítja figyelmét, melynek elvitallanul és bebizonyítottan sok része van a közösségi szellem kialakításában. A jog és alkotmánytörténet megszólaltatja a közösségi szervezet anyagát, melyben ugyancsak a szellemi alkotás ereje jut kifejezésre. A történelmi segédtudományok néven összefoglalt ágak, valamint a régészet és a történelmi alkalmazott nyelvtudomány, ugyancsak részt kérik a szellemtörténet területén.

Amint megnyitja a sort az irodalomtörténet, úgy zárja a menetet a politikai történetírás, mely a történelmi lét nagy szintézisére vállalkozik. Amint elmondottuk az Anwendung elve alapján, ugyancsak sok feladat elé állítja a zsidó tudósokat, a zsidó történetírás új útjain. Hogy csak érintőlegesen ismételjük, nincsen az irodalomtörténet terén stílus és formátörténetünk, mert nincsenek műfaji előmunkálatok. Nincsen zsidó művészettörténetünk, mert a dekalógus örökérvényű tilalmát a már meglévő valóság negligálásának tekintették. Nincsen vallástörténelmünk, mert a nem zsidó írók megálltak a kereszténység kialakulásánál, a zsidók pedig a kinyilatkoztatott maximum folytán nem tudtak az evolúciós világban mit kezdeni, holott a teória és a praxis e téren élesen elválasztandó egymástól. Nincsen gazdaság és társadalomtörténetünk, mely ne szorítkoznék állandó apologetikus területekre, holott igazában a minden réteg megélhetési módjait kell történelmileg feltárni és megvilágítani. Nincsen megírva a zsidó népiség története, holott tagadhatatlanul a legalsóbb réteg is él szellemi életet mindig, tehát a közösségi szellem kialakításában része volt. Nincsen olyan összefoglaló jog és alkotmánytörténetünk, mely a lélekben élő jogot is figyelemre méltatná, legműveltebb terület a történelmi segédtudományok, a régészet és nyelvtudomány terrénuma, hol csupán ezeknek (anwenden) alkalmazása a feladat.

Újpest.

Dr. Friedman Dénes.

## Columbus származása.

IRODALOM. Columbus naplója. — Kampe J. H.: Amerikának felfedezéséről, Kolozsvár, 1793. — Ortega y Frias: Vida y viajes de Cristoval Colombo, Madrid, 1874. — Harris: Chr. Colomb, son origine, sa vie, ses voyages... stb. Paris, 1884. — Harris: Les Colombes de France et Italie, Paris, 1874. — Tarucci: Vita di C. Colombo, Milano, 1885. — Dr. Sophus Ruge: Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, Berlin, 1881. — Ettore Janni: Das Leben des Columbus, Berlin, 1925. — Jacob Wassermann: Christoph Columbus, der don Quichote des Ozeans, Berlin, 1930. — Weiner Sombart: D'e Juden und das Wirtschaftsleben, München und Leipzig. — S. Wininger: Jüdische Nationalbiographie, Czernowitz, 1925. — Salvador de Madariaga: Columbus Kristóf. Fordította: György Tamás, Budapest, 1940.

Amerika felfedezőjének származása sokat vitatott probléma nemcsak a XIX-ik és XX-ik században, hanem az volt már közvetlenül Columbus halála után is. Így fia, Fernandó, aki lelkész volt és Sevillában egy 20.000 kötetből álló, még ma is létező könyvtár (Bibliotheca Colombina) összegyűjtésével tette nevét emlékezetessé, maga is azt írja apjáról írott munkájában, hogy apja származásáról sokféle verzió van és ez a kérdés nagyon titokzatos.

Legutóljára a nagy, spanyol keresztény író, publicista, politikus és tudós Salvador de Madariaga foglalkozott ezzel a kérdéssel egy 400 oldalas kötetben, melynek magyar fordítása is megjelent 1940-ben. Ez az író 1886-ban született, előbb vasúti mérnök, majd a Times munkatársa, később népszövetségi titkár, egyetemi tanár, washingtoni, majd párisi követ volt, aki mint író »Anglais, français, espagnols« című, az angolok, franciák és spanyolok mentalitását összehasonlító munkájával az »Europe nouvelle« százezer frankos díját nyerte el.

Ez a kiváló ember a leghatározottabban arra az alapra helyezkedik, hogy Columbus Kristóf, aki egyébként hithű katolikus volt, Génúában született ugyan, de egy olyan zsidó család leszármazója, amely Génúába Spanyolországból vándorolt be. Ezt a tételt egyenesen tengelyévé teszi Columbusról szóló nagy művének és Columbus életének eddig sokszor meg sem érthető jelenségeit, mind e tétel kapcsán magyarázza meg. Ezzel szemben Jacob Wassermann, a nagy zsidó író Columbusról írott könyvében nem állapítja meg Columbus zsidó származását, nem is foglalkozik azokkal az adatokkal, amelyek Columbus zsidó származására mutatnak. Csak egyes jel-



lenyomásait említi meg, melyek zsidó vorásokkal rokonok, így lágyágát, szentimentalizmusát, a messzemenő felülés-ségtől való féltelmét.

Vizsont Werner Sombart, a lángeszű zsidógyűlölő nemzetgazdász: »Die Juden und das Wirtschaftsleben« című 1918-ban megjelent munkájában Don Celso Garcia de la Riega spanyol tudós kutatásai nyomán azon álláspont felé hajlik, hogy Columbus Kristóf legalább is félvér, mert anyja zsidó volt.\*

Ezek az állásfoglalások tehát már előre azt mutatják, hogy nem pusztán zsidó vágyalom és mindenáron való fajrokonkeresés az, ha Columbus zsidó származásának kérdésével foglalkozunk.

Oly sokszor halljuk a gyűlölöttől inspirált ajkakra, hogy a zsidóság degenerált faj, amely igazi nagy embert, lángeszűt, különösen pedig hőst nem tud termelni. Ezért nagy fontosságú és érdekes kérdés az, hogy Madariaga elmélete igaz-e, megoldása helyes-e. Mert ha igaz Madariaga elmélete, akkor ez újabb cáfolatát jelenti a zsidóságot kibebrendüléssel rágalmazó fenti állításnak, mely Mózesről kezdve Spinozán és Marxon át egészen Einsteinig annyi sok zsidó nagy emberről, lángészről és hősről oly szívesen megemlékezik.

Mielőtt a Madariagánál és másutt találhatók adatokat és bizonyítékokat ismertetnők, előre becsátjuk az Amerika felfedezőjére vonatkozó vitán kívül álló tényeket.

Columbus Kristóf 1451 körül született és mint a nyugati utazás eszméjének harcosa 1483-ban Portugáliában jelenik meg, ahol Joan portugál királyt igyekszik utazási terveinek megnyerni. Miután ez nem sikerül, 1484-ben Spanyolországban találjuk ahol Medina-eli hercegtől, valamint Izabella királynő gyóntatóatyjától, a la ribadai ferencrendi kolostor priorjától, amely kolostorban Columbus legnagyobb szegénysége idején menedékhelyre talált, kap ajánlást a királynéhoz, aki Columbus tervével foglalkozni kezd. Majdnem 8 évi várakozás után, mely idő alatt a királyné által összeállított bizottságok Columbus terveit több ízben kivihetellennek minősítették, végre 1492. augusztus 3-án a királyné parancsára rendelkezésére adott 3 kis vitorlás hajóval, úgynevezett caravellával, melyek legnagyobbika 223 tonna, — tehát az Atlanti-óceán nagy

\* Ugyanazt állapítja meg Enrique Maria de Arriba y Turul spanyol történész, Columbus zsidó származását eloadják: Vicente Blas o Ibáñez, a nagy spanyol költő, José M. Erugo spanyol történész, Nikola Diaz Perez krónikás, Theodosio Noeli spanyol és dr. Gustav Diercks német tudós és mások is. (S. Winger: Jüdische Nationalbiographie.)

hullámaival szembeállítva, valóságos dióhéj volt, — elindul felfedező útjára. A király és a királynő admirálissá és a felfedező területek kormányzójává nevezték ki.

Sok nehézség és izgalom után, amelyeket a legénység lázongása és csüggedése fokozott, 1492. október 12-én kikötött Guanahani szigetén, a mai Watling-szigeten, majd aranyat keresve felfedezte Cuba és Haiti szigeteit és az utóbbi Hispaniolának nevezte el. Egyik hajója elhagyta, legnagyobb hajója zátonyon pusztult el és ekkor 39 embert Hispaniola szigetén mint első telepeseket hátrahagyva, egyetlen kis hajóval 1493. január 4-én indult vissza és március 15-én már szerencsésen ki is kötött a spanyolországi Palosban. 1493-ban, 1498-ban és 1502-ben további három felfedező utazást végzett az Amerika előtti szigetvilágban, illetve harmadik és negyedik útján a kontinens partvidékének egy részén is. Utolsó útjára 4 egészhen kicsiny (20–70 tonnás) hajóval indult. Utazásaiban részt vett bátyja, Bartolomeó és öccse, Giacomó is, aki később a Diegó nevet viselte.

Harmadik útja alkalmával nevezetes dolgok történtek. Elsősorban új szárazföldet fedezett fel, amennyiben kikötött a délamerikai Venezuelához tartozó Paria félsziget partjain, majd Hispaniola szigetére ment, ahol újból állt a kormányzat. Itt egy Roldán nevű föltisztviselő, aki a bírói tisztet töltötte be, lázadást szított Columbus ellen. Columbus fivére, Bartolomeó, leverte a lázadást, de Columbus békét kötött a lázadókkal. Miután a nyugalom ennek dacára sem állt helyre és Columbus megtudta, hogy nagyszámú ellenségei a spanyol udvarnál intrikálnak ellene, írásbeli jelentést küldött a Felsegekhez, akikről a lázadók ügyének megvizsgálására bíró kiküldését kérte. Izabella és Ferdinánd Bobadillát küldték ki, mint teljhatalmú megbízottat. Bobadilla 1500. augusztus havában érkezett meg Hispaniola (Haiti) fővárosába, St. Domingóba és Columbust két fivérével együtt — miután a hatalmat neki átadni vonakodtak — azonnal elfogatta és bilensekbe verve küldötte vissza Spanyolországba. A király és királyné azonban nem helyeselték ezt az eljárást, tisztelettel és kegyesen fogadták Columbust, gondoskodtak létentartásának anyagi eszközeiről, majd Bobadillát visszahíva, helyébe más kormányzót küldtek ki, míg magának Columbusnak, miután kormányzásával nem voltak megelégedve, megtöltötték, hogy Hispaniolába visszatérjen.

Bobadilla és a lázadó Roldán 28 hajóval indultak vissza Európába, de egy nagy vihar alkalmával, melyet Columbus astrológiai adatok (Jupiter opposíciója a holddal, Merkur conjunctionja a nappal, Ruge 30). old.) alap-



ján előre megjósolt, 24 hajóval együtt a tengerbe veszték; 3 hajójuk kénytelen volt Hispaniolába visszatérni és csak egyetlen hajójuk érkezett meg Spanyolországba. Ez utóbbi hajó szerencsésen haza hozta a Columbus személyes tulajdonát képező, aranyat tartalmazó csomagot, amelyet Columbus hispaniolai vagyongazdái erre a hajóra bízott.

1502-ben Columbusnak sikerült engedélyt kapnia arra, hogy negyedik útjára induljon nyugatra. Azt azonban a király és a királyné most is kifejezetten megtiltották neki, hogy Hispaniola szigetén kikössön. Ezért a közép-amerikai partvidék egy részét kutatta ki, majd ezen a partvidéken egy folyó torkolatában kötött ki. Hajói zárlonyra kerültek, nagy pusztítást vitt bennük véghez a hajóféreg és teljesen lönkre is mentek úgy, hogy 1501 szeptemberben egy Hispaniolában bérelt hajón indult vissza és novemberben meg is érkezett Spanyolországba.

Erdekes, hogy Columbus a felfedezett területeket mindenkor közjegyzői aktussal vette a spanyol uralkodók nevében birtokba, amely aktust a minden útján magával vitt spanyol kir. jegyző végzett.

Alkirályi címéről, kormányzói hivataláról és a szigeteknek részére biztosított egytized jövedelméről soha nem mondott le. A király és a királyné egyezkedni próbáltak vele, de ő eredeti jogaihoz ragaszkodott és így az egyezés nem jött létre. Testben-lelekben megtörve halt meg 1506 május 21-én.

Holttestét előbb egy valladolidi zárdában helyezték el, majd Sevillába, később 1537-ben Haiti szigetére San Domingóba vitték, míg 1899-ben visszahozták Európába és a sevillai székesegyházban helyezték el. Szentté avatása iránt az eljárás a lapok közlése szerint folyamatban van.

Columbusnak két fia volt. Az idősebb, don Diegó, Columbusnak Donna Philippa Muniz de Perestrello portugál nemes hölgygel Lissabonban kötött törvényes házasságából született. Columbus felesége még 1481-ben meghalt. Második fia, don Fernandó, 1488-ban született. Anyja a cordóbai Beatriz Enriquez volt, akivel Columbus nem kötött házasságot.

Eme tények ismeretében lássuk a Columbus származására vonatkozó adatokat és bizonyítékokat.

Génuában fennmaradt okiratok igazolják, hogy a XV. század elején ott egy Giovanni Colombó nevű ember élt, aki 1429-ben fiát, Domenicót, gyapjúszővő-inásként helyezte el, 1444-ben pedig meghalt.

Ez a Domenicó később 1439-ben szövőmester lett és

Génuában, a Vico dell'Olivellán földet és házat bérelt a Santo Stefanó kolostor szerzetesaitól.

1447-ből fennmaradt okirat szerint Gianó Campofregosó génuai doge kinevezte Domenicó de Colombót az olivellai kapu és torony őrévé és a szokásos fizetéssel és jogokkal ruházta fel. Ez az első kinevezés előbb 7 hónapra szólt, majd újabb 13 hónapra meghosszabbított.

Ugyancsak toronyőr és gyapjúszővő volt más okiratok szerint Domenicónak fivére, Antonió is, aki a város másik végén a világítótorony őrzésével bízott meg.

Domenicó Colombónak 3 fia volt: Cristofóro, Bartolomeó és Giacomó, amely nevek pontosan megegyeznek Columbus és fivéreinek már említett keresztnéveivel.

Ezeknek a fiúknak, illetve a genuai Columbus családnak létezését 1455-ben, 1470-ben, 1472-ben, 1473-ban, 1481-ben, 1483-ban, 1489-ben és 1494-ben kelt további okiratok minden kétségen felül igazolják. Ezekből az okiratokból csak annyit említek meg, hogy 1470-ben Cristofóro úgy szerepel, mint aki 19 éves már elmúlt, továbbá, hogy 1501-ben több genuai polgár esküvel erősfíti, hogy Cristofóro, Bartolomeó és Giacomó de Colombó és néhai Domenicó fiai és örökösei »hosszú idő óta távol vannak városuktól... és mint az általában ismeretes, Spanyolországban élnek.«

Ebben az időben Columbus Kristóf már admirális, 2 fivére pedig már szintén magas hivatalt visel és hosszabb idő óta tényleg Spanyolországban élnek.

Ezeket az adatokat megerősítik egyes genuai kortársak feljegyzései is. Így Antonió Gallóé, akinek krónikája kéziratban már a XVI-ik században ismeretes volt, de csak 1723-ban nyomtatott ki.

Ő szerinte Cristofóro és Bartolomeó Colombó liguriai születésű fivérek (Genua is Olaszország Liguria névű vidékén van), akik genuai plebejus szülőktől származtak, szövőmesterségből eredő jövedelmükből éltek, nagy hírt szereztek maguknak vakmerő cselekedeteikkel és az emberiség történetében újszerű vállalkozásaikkal. Elmondja, hogy Christofóro és Bartolomeó már serdülőkorukban tengerre szálltak és Bartolomeó később Lissabonban telepedett le, ahol térképfestésből élt.

Seranego, Genua milánói kövele 1499-ben ugyanezeket az adatokat említi és Cristofóro Colombót genuainak nevezi.

Giustianini püspök 1516-ban Génuában megjelent könyvében ugyanúgy ír, mint Galló és azt állítja, hogy Colombó »patria genuensis«, vagyis genuai szülőföldű és



«vilibus ortus parentibus», azaz alacsony, sorsú szülőktől származott.

A kortársak közül még Peter Martyr és Las Casas említik, hogy genuai származású volt, Trivigiánó és Oviedo pedig azt, hogy liguriai.

Mindezekből megállapítható, hogy Columbus Kristóf és fiverei Génuaiban születtek, vagy legalább is gyermekkorukban ott éltek és atyjuk genuai polgár volt.

Ennek ellenére Columbus Kristóf fia, Don Fernandó, maga apja életrajzában azt írja, hogy apja születési helyére különböző verziók vannak. Vannak akik szerint Nervilből, másik szerint Cuegueróból, ismét mások szerint Bugiacoból (valamennyi kis hely Génua közelében) való, mások szerint savonai, ismét mások szerint genuai származású, de vannak olyarok is, akik Piazenából származtatják. Ő maga (Don Fernandó) járt Génuaiban és környékén, de atyja családjának nyomát nem találta.

Abból, hogy ez a »szükszavúságból és bizonytalanságból szőtt fátyol nem borul rá az egész világra, sem egész Itáliára, hanem csak Génua körül lebeg«, viszont az okiratok adatait a kortárs krónikások megerősítik, Madariga azt következteti, hogy: »az egyetlen észszerű megoldás az, hogy mivel Columbus olyan családból származott, amely akadályul szolgált nagyratörő tervei megvalósításában, a származása körüli kérdéseket titkolni kellett«, de minél kevesebbet akartak eltérni az igazságtól és ezért mozognak az ingadozások és változatos feltevések Génua körül.

Azt, hogy ez a titok a spanyol-zsidó eredet volt, illetve, hogy Columbus spanyol zsidóktól származott, különböző tények és adatok bizonyítják.

Az első tény az, hogy ámbár Columbus a fentiek szerint kétségtelenül genuai, olaszországi származású, mégis jól tudott spanyolul és nemcsak más genuai lakosokkal, hanem saját fivérel is spanyol nyelven levelezett. Ugyancsak spanyol nyelven levelezett egy jó emberével, páter Gorrizióval, aki szintén spanyolul írt neki, pedig maga is olasz volt. Későbbi időben fiával, Diegoval Columbus szintén mindig spanyolul levelezett.

Ezt a nyelvet nem Spanyolországban tanulta meg, mert megállapítható, hogy mielőtt Spanyolországba jött, már spanyolul fejezte ki gondolatait és pld. egy II. Pius pápa által írt »Historia rerum ubique gestarum« című könyvbe, melyet Columbus hagyatékában megtaláltak, spanyol nyelven írt jegyzeteket.

Latinul is jól tudott Columbus, de adatok vannak arra, hogy ha hibát csinált, azt spanyol módra, a spanyol nyelv természetének megfelelően tette.

Mindezekből az következik, hogy Columbus Kristóf genuai születésű volt, de bevándorolt spanyol családból származott.

Ha már most ezt egybevetjük azzal a titkolódzással, amelyet Columbus családja Columbus származása kérdésében tanúsított, és ha egyben figyelembe vesszük azt a tényt, hogy ennek a titkolódzásnak maga Columbus egyszerű származása oka nem lehetett, mert ezt az egyszerű származást maga Columbus sohasem titkolta, hanem inkább folyton emlegette, úgy az intuitív erejével reá kell jönnünk arra, hogy ennek a titkolódzásnak egyszerű és közzellevő oka valami másban, nevezetesen a zsidó származásban rejlik, amely az akkori időben elég sok veszélyt rejtett magában arra, hogy minden óvatosságot indokoljon.

Ezzel pedig elérkezünk ahhoz a feltevéshez, hogy Columbus spanyol-zsidó eredetű.

Ez az eddigiek szerint még csak hypothesis.

De a tudomány mindig hypothesisokkal dolgozik és a tudomány módszere szerint a hypothesis akkor lehet és kell igaznak elfogadni, ha a vonatkozó összes jelenségeket megmagyarázza. Ez esetben a hypothesis már tudományos igazsággá változik. Már pedig a Madariga által föllállított hypothesis bele illik Columbus életének összes ismert adataiba, fedi és megmagyarázza a tényeket, sőt azok e hypothesis nélkül egyáltalán meg nem magyarázhatók.

Így vagyunk a születési hely körüli titkolódzáson kívül azzal a ténnyel is, hogy Columbus egyáltalán nem azonosította magát a genuaiakkal. Így 1476-ban René király oldalán harcolt, akit Génua ellenségének tartottak és a vicentei öki csatában a genuai hajóhad elleni támadásban is részt vett.

Mindez arra mutat, hogy éppen azért nem érezte magát genuainak, mert családja bevándorló volt Génuaiban.

Szokásai, lelki alkata és írásai is felik a zsidó eredetű vonatkozó hypothesis. E tekintetben legjellemzőbb első útja naplójának, mely tulajdonképpen Ferdinánd király és Izabella királyné részére írt jelentés, bevezető része, amely így szól:

»Amely év januárjában kiűzték Felsőgték a zsidókat királyságukból, ugyanakkor megparancsolták nekem, hogy megfelelő hajókkal India kijelölt



partjaira induljak s ez alkalommal elárasztottak kegyelmükkel, nemesi rangra emeltek, magas rangot a «ományoztak nekem, megengedték, hogy ezentul Don-nak címezzem magamat», »az óceán főadmirálisa, alkirály s a szigetek és a terra firma kormányzója lettem örökre.«

Szembeálló itt az anlitézis, az, hogy, szembeállítja a zsidók iránt akkor általánosságban gyakorolt kegyelenséget az ő vele szemben gyakorolt kegyel.

Jellemző az is, hogy, bármely nemzsidó, aki abban az időben Ferdinándnak és Izabellának írt jelentésben, felemlítette volna a zsidók kiűzését, a közhangulatnak és az udvariassági követelményeknek, a kötelező alattvalói hódolatnak és a még kötelezőbb zsidógyűlöletnek megfelelően nem mulasztotta volna el megemlíteni, hogy a zsidók kiűzésével a király és a királyné milyen nagy, nemes és üdvös cselekedetet vittek véghez, és mily nagy áldás fog abból népükre hármolni.

Columbus ezzel szemben csak ridegen regisztrálja, hogy a zsidókat kiűzték az országból, de őt kegyben részesítették.

Újabb adat az, hogy, Las Casas püspök, aki Columbus élettörténetét megírta, amikor Columbus vallásáról beszél, ezt mondja: »Vallását illetőleg kétség nem fér hozzá, hogy buzgó katolikus volt.« Továbbá egy más helyen: »Teljesen átértette gyarló keresztény voltát, valóban az is volt és a szentségekhez nagy áhitattal járult.« Ez azt mutatja, hogy külön ki kellett emelni, hogy kétség nem fér buzgó katolikus voltához, tehát a kétség gondolata még is csak felmerült és hogy gyarló kereszténynek, szóval kilértnek, új kereszténynek tekintették.

Hasonló eredményre vezet Columbus névváltoztatásának vizsgálata. Génuában a családot még Colombónak hívták, de ő Spanyolországban már a Colon nevet viselte és ezt, mint Las Casas püspök írja, azzal indokolta, hogy ez családja ősi neve, másrészt gyarmatosítól jelent, ami az ő Isten által rendelt hivatása. Columbus öccse, Giacomo, még keresztnevét is megváltoztatta a szép spanyol hangzású »Diego«-ra. Az ilyen névváltoztatás a kénytelenségből fakadó honváltotatással, a kivándorlás: al kapcsolatos speciális zsidó szokás. Így, lesz Friedmannból Freeman, Leviből Lewis, vagy, pl. nálunk a Kohn-ból Kovács.

A Colon névvel Columbus a Colombónak spanyolországi katalán formájára, »Colon«-ra tért vissza, ami szintén azt mutatja, hogy, a család katalán származású zsidó lehetett.

Spanyolország katalán részében, úgyszintén Majorkán ma is gyakori a Colon név. A XIV. században ismeretes

egy Colon Áron nevű zsidó és családja Saragossában. 1479-ben egy Colon Andreu nevű katalán zsidó máglyahalált halt, mint eretnek. 1461-ben a valenciai inquisitív Thomé Colomol és családját vád alá helyezte, mert újonnan áttért voltak dacára Thomé az anyósát zsidó szertartás szerint temettette el. 1489-ben, amikor Columbus már Izabellával és Ferdinánddal tárgyalt, Co'on Andres, Blanka és Franciska új áttérteket (conversos) a tarragonai inkvizitív elítélte, mert a zsidó szertartásokat titokban megtartották.

Ez a névazonosság tehát egy újabb feltűnő adat a bebizonyítandó tétel valóságára.

Columbus zsidó származásának újabb bizonyítéka az, amit Werner Sombart Don Celso Garcia de la Riega spanyol tudós kutatása nyomán »Die Juden und das Wirtschaftsleben« című munkájában megállapít. A nevezett spanyol tudós, Pontevedra, Galicia spanyol tartományban fekvő város püspöki és közjegyzőségi irataiból megállapította azt, hogy ott a 15. században, egy Colon nevű család élt, amely családban ugyanazok a keresztnevek voltak szokásosak, mint amilyeneket az admirális családjában találunk. Eme Colon család és a Fonterose család között több házasság kötött, viszont a Fonterosa család kétségtelenül zsidó eredetű volt. Ugyanezen tudós kutatásai szerint Columbus (Colon) Kristóf anyja Fonterosa Suzanna volt és Columbus szülei a spanyolországi Galiciából bizonyos népmozgalmak, lázadások miatt vándoroltak ki Olaszországba.

Ezek a kutatások tehát (amelyekkel egyébként Madariaga nem foglalkozik), legalább is az anyai részről való leszármazás tekintetében pozitív ténybeli bizonyítékkal erősítik meg Madariagának intuitív meglátását.

Werner Sombart és Don Garcia megállapítása szerint tehát Columbus anyai részről nemcsak zsidó volt, hanem valamelyik jóakaratu szélső,obboldali szakiró még azt is megállapíthatná róla, hogy ezen felül még galiciiai is, mert hiszen szülei Spanyolország Galicia tartományából »szivárogtak be« Olaszországba.

Columbus írásaiban gyakran található zsidó vonatkozások, így a spanyol trónörökös, Don Juan herceg, dajkájához írt levelében ezeket írja: »Adjanak nekem olyan nevet, amelyet akarnak, hiszen a nagyon bölcs Dávid király is juhokat őrzött előbb s mégis Jeruzsálem királya lett. Ugyanannak az Úrnak a szolgája vagyok én is, aki Dávidot oly magasra emelte.« Azon elméletnek megoólásában, mely szerint az



ázsiai szárazföldet Japánt és Kinát (melyeket Marco Polo „Zipangu»-nak és „Cathay»-nak nevez), nyugat felé haladva a tengeren el lehet érni, a király és királyné, valamint a kiküldött bizottság előtt állandóan »Esdrás»-ra hivatkozott, akit ő prófétának tart, továbbá Ezsaiás prófétára.

Első útján, amikor legénysége lázong és ő is csüggedni kezd, saját feljegyzései szerint teljesen biblikus látomásai vannak. Mint Sámuel próféta, vagy Józsuva úgy véli, hogy Isten maga szól hozzá és buzdítja a kitarására. Abban a jelentésében is, melyet negyedik útjáról az uralkodók részére készített, miután leírja, hogy a Veragua melletti folyóban hajóiban nagy pusztítást okozott a hájóféreg, a következőket írja:

»A menekülés minden reményét elvesztetem már, felmásltam olyan magasra, amilyenre csak tudtam s remegő hangon, sírva s nagy eséggel hívtam segítségül a négy szelét, de nem válaszolt senki. Fáradtan, összetörtén pihentem le, de ekkor egy résztvevő hangot hallottam, mely így szólt hozzám:

»Balga és késedelmeshiű ember, beleáradtál-e Istened szolgálatába? Tett-e Isten többet Mózesért és Dávidért, szolgálóidért? Születésed óta mindig gondolat viselte. Mikor látta, hogy elérted a Neki tetsző kort, csodamódon visszhangzott nevedtől az egész föld. Neked ajánlódkozta az Indiákat, ezt a gazdag országot s te annak adtad, akinek akartad, hatalmat adott erre Neked. Megkaptad Tőle az Óceán sorompójának kulcsát, melyet erős láncok zártak el addig, sok országban engedelmeskedtek neked s halhatatlan dicsőséget szereztlél a keresztlénnyek között. Mivel tett többet Izrael népéért, amikor kivetted őket Egyiptomból? Dávidért, a pásztorért, akit Judea királyává emelt? Térj a te Istenedhez és ismerd el végre tévedésedet. Az Ő irgalma határtalan. Korod nem akadályozhat meg abban, hogy nagy dolgokat vihess végbe. Ábrahám százéves elmúlt már, amikor Izsákot nemzette és Sára vajjon fiatal leány volt-e?»

Biblikus hittel, fanatikusan bízott úgy a szerencsétlenség idején, mint a szerencse napjaiban hivatásában, isteni küldetésében. Erre vonatkozóan maga írja első útja után a következőket: »Kora ifjúságomtól kezdve tengerjáró voltam és ezt a mai napig folytattam... Tárgyaltam és beszélgettem tudósokkal, papokkal és világiakkal, latinokkal és görögökkel, zsidókkal és mórokkal és sok másbitűvel. Kívánságomhoz kegyes volt az Úr, szellemet és belátást adott nekem. A vitorlázás tudományából az elégen túl is adott, az asztrológiából annyit, amennyi

kellett, ugyanígy a geometriából is. Továbbá adott nekem kedvet és ügyességet térképet rajzolni... Láttam és valójában tanulmányoztam az összes könyveket, a világ leírását, a történelmet, a krónikákat és filozófiát és más művészetet, amelyekre Urunk megnyitotta értelmemet és tengerre küldött engem és tüzes lelkesedést adott a tetterre. Akik vállalkozásomról hallottak, azt balgaságnak nevezték, kigúnyoltak és kinevettek. De ki kételkednék most abban, hogy ez szent ihlet volt?»

Annnyira hitt küldetésében, hogy amikor első útja alkalmával, — mikor már az egyik hajó, melynek Pinzon volt a kapitánya, elhagyta, majd főhajója a kormányos vigyázatlansága folytán zátonyra jutott és tönkrement, ezt oly isteni intézkedésnek tekintette, amelynek célja csak az, hogy őt a közelben lévő aranyban dús vidékek közelében tartsa.

Nem egyszer beszél Mózesről is. Ezt mutatja az első útra vonatkozólag Madariaga következő adata: »Mikor alig tették meg útjuk 1/3-át, az éjszakák félelme lassan kezdte már legyőzni a nappalok reményeit. Colon tulságosan is jól választotta meg útirányát. Mióta La Gomerát elhagyták, mindig a szél irányában haladtak. S az emberek, akik bizonytalan félelmüknek valami alapot akartak adni, megesküdték arra, hogy soha nem jár erre olyan szél, amely visszavinné őket Spanyolországba. Egy ellen-szél Colon segítségére jött. De másnap, szeptember 23-án, már megint morogtak az emberek s hogy, belső elégedetlenségüket levezessék, most azt hozták fel ürügyül, hogy a tenger olyan síma és csendes, hogy azért nem tudnak majd visszatérni. Mire a tenger szél nélkül magasra emelkedett; ezen a matrózok nagyon csodálkoztak, az admirális pedig azt mondta: »Erre nagy, szükségem volt s ilyen még nem történt soha, kivéve azt az esetet, amikor Mózes a zsidókat kivezette az egyiptomi fogságból.«

A királyhoz és királynéhoz intézett levelében kijelenti, »hogy ami rejtve van a bölesek és okosok előtt, azt az Úr kinyilatkoztatja az ártatlanoknak és gyermekeknek«, ami speciális zsidó gondolat.

A zsidókat ismét beleviszi írásába, amikor a következőket írja: »Állítom, hogy a Szentlélek keresztényben, zsidóban, móriban és minden másfelekezetűben egyaránt működik, még pedig nemcsak a tanultakban, hanem a tudatlanokban is.« Ily fokú türelmesség a különböző vallásokkal szemben abban a korban, amikor a hivatalos egyház és állam máglyán égette el az embereket hitük miatt, szintén zsidó világnézetleire mutat.



Amikor az uralkodók negyedik útja után nem elegendék többé vissza Columbust a tengerentútra, akkor arra akarta rávenni őket, hogy bízzák meg a szent város, Jeruzsálemi visszahódításával. Ennek a tervnek a támogatására a prófétaókból és szent könyvekből »Próféták könyve« cím alatt egy gyűjteményt állított össze, amelyben a szerinte erre vonatkozó jóvendöléseket és szövegeket összegyűjtötte. Jellemző, hogy ebben a könyvben benne van Sámuel Jehudi állítólagos marokkói rabbinak egy 1068-ban kelt levele is, melyben a zsidókat a kiterésre buzdítja. Egy ily levél idézése is azt mutatja, hogy a zsidóság kérdése állandóan érdekelte, aminek más oka nem lehetett, mint zsidó származása.

Ugyanebben a műben idézi Jeremiás és Ézsaiás prófétaikat is, és bizony ezek nagyon zsidóbarát idézetek.

»Jeremiás pedig így szólt: »Abban az időben Jeruzsálemet az Úr trónjának hívják majd és egybegyűlnek az Úr nevében Jeruzsálemben mind a nemzetek és nem járnak többé elvetemült szíveik gonoszsága szerint.« Továbbá Ézsaiás prófétaókból a következőket idézi: »Azon a napon Jessze ősapja lesz a népek zászlaja. Ő utána kerdősködnek majd a pogányok és dicsőséges lesz a nyugodt helye... Azon a napon az Úr majd ismét ki nyújtja kezét, hogy birtokba vegye népe maradványát, mely megmaradt az assziroktól és Egyiptomból... és a tenger szigeteiről.«

Ézsaiás prófétaóra hivatkozik a Felsegékhez intézett levelében is: »Indiai utam véghezvitelében sem az ész, sem a matematika, sem a világtérképek nem segítettek, egész egyszerűen teljesedésbe ment az, amit Ézsaiás próféta előre megmondott. A világ vége előtt minden jóslatnak be kell teljesednie... Isten felfedezése által nagy esodát akart tenni.«

Kormányzó korában Ferdinánd királyhoz írott levelében ezt mondja: »Mint a szentháromság küldötte jöttem Felsegédhez, hogy a szent hitet terjesszem, mert elvégezően beszél Isten ezekről az országokról Ézsaiás próféta által...« Máshelyütt Jóh könyvéből idéz.

Az ókori zsidó történetírónak, Josephus Flaviusnak könyve birtokában volt és arra is sokszor hivatkozik, abból gyakran idéz.

Harmadik útjáról szóló jelentésében az Ótestamentum földi paradicsomát az Orinocó forrásainál véli fellelhetni.

Mindez oly lélekre mutat, mely elsősorban az Ótestamentum eszméivel van telítve és amely állandóan a zsidósággal foglalkozik, vagy is zsidó lé-

tekre amely azonban a kereszténység tanításával is megismerkedett.

Zsidó jellemvonás nyilatkozik meg abban, hogy embertársaival szemben nem tud kegyellen, szigorú és erélyes lenni. Így első útja alkalmával embereinek egy részét a csüggedés lázongásra vette rá, mely már összeküvéssé fejlődött. Utatársa, Pinzon, aki a három hajó közül egyiknek parancsnoka volt, azt ajánlotta neki, hogy akasztasson fel egy fél tucat lázadót, vagy dobassa őket a tengerbe. Columbus nem tudta ezt megtenni, hanem inkább azt határozta, hogy vár egy néhány napig, hátha addig földet érnek, vagy a föld közelségének jelei megnyugtadják a lázongókat. Mikor már kint volt a szigetvilágban és Haiti szigetén települést alapított, mint már említettük, Roldán nevű főtisztviselője lázadást szított. Bár Columbus fivére, Bartoloméo legyőzte a lázadókat, Columbus nem járt el velük szemben szigorúan, még erélyesen sem, hanem mindenképen arra törekedett, hogy velük békés egyezséget köthessen.

Zsidó vonás Columbusban az erős családi érzés, a testvéreihez való nagy szeretet is. Egy levélben ezt írja Diegó fiához: »Fivéredre számíthatsz... Tíz testvér sem volna sok. Sem a szerencsében, sem a balsorsban sohasem találtam jobb barátokat, mint fivéreimet.«

Zsidó tulajdonság, hogy mindenkor a »többet észszel, mint erővel« elvét vallotta, bárha e tekintetben tulment azokon a határokon, amelyel a zsidó számára a családság és hazugság kerülése tekintetében a vallási törvény előír. Columbus egyes esetekben nemcsak eszességet, hanem furfangot, ravaszságot is tanúsított.

Így negyedik útján, amikor a Jamaica szigeti bennszülöttek megtagadták az élelmiszerszállítást és őt embereivel együtt éhínség fenyegette, felhasználva egy bekövetkező holdfogyatkozásról való asztronómiai tudományát, az indián főnököket összehívta, és közölte velük, hogy az égi hatalmak engedellenségükért meg fogják őket büntetni és ennek jelét is adják, mihelyt a hold feljö. A hold elsötétülése igazolta ezt a fenyegetést és a megremült bennszülöttek minden szükségességgel ellátták Columbust és embereit.

Első útja alkalmával a naponta megtett útról két éle feljegyzést vezetett, egy tilkosat a maga számára és egyet — rövidebb távolságok feltüntetésével — a legénység számára. Ezt azért tette, hogy emberei a megtett út nagysága, vagyis a hazájuktól való távolság nagy növekedése miatt bátorságukat el ne veszítsék.

Harmadik útja alkalmával, amikor Roldán főbíróval, a lázadók vezérével, elég szegyenletes egyezséget kötött,



ezt egy hajó fedélzetén írta alá és később azzal érvelt, hogy a hajón ő csak mint admirális írhatott alá okiratot, holott a lázadókkal való egyezséget, mint alkirálynak, a szárazföldön kellett volna aláírnia (Las-Casas), hogy érvényes legyen. Ez az érvelés egy a Talmudtanulásátan túlélesedett elmééhez is méltó lett volna.

Mikor először jő Spanyolországba, épea az áttértek legnagyobb ellenségeinek, a ferencrendi szerzeteseknek barátságát és támogatását szerzi meg, ami később nagymértékben javára válik.

Zsidó vonás benne Madariaga szerint a drágakövek és az arany iránt való vonzódás is.

E tekintetben Madariaga utal arra, hogy szorgalmas olvasó volt és könyveibe sok jegyzetet írt be. Ezek a jegyzetek elárulják fent említett vonzódását, valamint azt is, hogy a kozmográfiai leírásokban és útleírásokban, ahol a szövegben arról volt szó, hogy valamely országban arany vagy drágakő található, azt rendszerint aláhúzta.

Az arany és drágakövek szeretete megvolt a középkor zsidóinál, de ez nem lelkük immanens tulajdonsága, hanem csak azért fejlődött ki bennük, mert a folytonos üldözések között gyakran menekülniök kellett és ilyenkor csak az arany és a drágakő volt az a vagyontárgy, amelyet könnyen magukkal vihettek, míg egyéb vagyontuk rendszerint ott kellett hagyni.

Megjegyezzük azonban, hogy nemcsak Columbus vonzódott az aranyhoz és drágakövekhez, hanem ő katolikus Felsőgeik, Ferdinánd és Izabella is, akiket a várható kincsek utáni vágy is indított a felfedező utazások megengedésére és finanszírozására.

Jegyzetei egyébként igazolják kereskedői szellemét is, ami szintén zsidó tulajdonság. Ezt különösen Marco Polo könyvében látjuk, amelyben aláhúzta azokat a részeket, ahol fontosabb árucikkekről volt szó.

Jelentéseibe is sokat foglalkozik az Amerikából származható fontosabb árucikkokkal.

Jegyzetei mutatják a zsidóság iránt való érdeklődését is. Egy helyen azt jegyzi fel, hogy »Jerichó város hírnevét Je-émias próféta-nak köszönheti«, majd több helység nevénél odajegyzi: »Sok köztük a zsidó«. Egy helyütt azt írja fel: »Csillagászati tudását minden nép a zsidóktól szerezte«, ami Madariaga megállapítása szerint a középkorra nézve igaz is, mert a középkorban a csillagászat a zsidók tudománya volt.

Kozmográfiaival és térképrajzolással is a középkorban legnagyobb részt zsidók foglalkoztak. Viszont megállapít-

ható, hogy mielőtt Spanyolországba ment, Lisszabonban Columbus is térképrajzolásból és térképek eladásából tartotta fenn magát.

Feljegyezték róla, hogy élete első 30 évében szívesen tartózkodott zsidók és mórok társaságában.

Pe'er Martyr egykorú krónikás azt írja, hogy amikor harmadik útja után Bobadilla hivatala átadására szólította fel, »ismeretlen írású« leveleket küldött fivéréhez, Bartoloméóhoz. Ezeket a leveleket Peter Martyr szerint Bobadilla a királynőnek is beküldötte.

Miután nem valószínű, hogy Columbus maga szerkesztett volna új titkos írásjeleket, tetszetős Madariaga magyarázata, hogy ezek a betűk héber írásjelek lehetek? Vagyis spanyolul írhatott, de héber betűkkel, mint ahogy ma is megjelennek zsidó újságok is német vagy jiddisch nyelven, de héber írásjelekkel.

Utítársai között már első útján több zsidó (vagy zsidó származású) tengerész volt, így maga az a tengerész is, aki a több havi hajózás után az amerikai földet, helyesebben a tengerben feltűnt szigetet első ízben megpillantotta (Rodrigo de Trianon). Zsidó volt Luis de Torres is, aki Columbus első útja alkalmával pusztán negyedmagával szállott ki egyik szigeten, annak viszonyait kikutatta és a benszülottekkel sikeresen érintkezést lépett. (Oncken-féle »Allgemeine Geschichte, Ruge das Zeitalter der Entdeckungen« 255. old.) Az, hogy Columbus ilyen nehéz feladatot zsidóra bízott, szintén fontos adat, mert arra mutat, hogy zsidó utítársa volt az, akiben a legjobban megbízott. Ez a bizalom még jobban megmutatkozik második útja alkalmával, amikor egy másik de Torres (Antonio de Torres), aki valószínűleg rokona az előbbinek, valóságos altengernagyi megbízást kap, mert 12 hajót az ő vezénylete alatt küld Columbus haza Spanyolországba. (Ugyanott 275. oldal.)

A felségekkel folytatott tárgyalásai során legfőbb támogatói a király és királyné zsidó származású főméltóságai, Gábriel Sanchez, kincstárnok és Luis de Santangel, a pénzügyek vezetője voltak. Előbbi az első út költségeit előlegezte is a király és a királyné helyett.

Mielőtt Spanyolországba került, a portugál királynál is annak zsidó származású orvosa pártfogolta. (Madariaga 103. oldal.)

Negyedik útja után is elsősorban kitért zsidók voltak pártfogói; így Andres Cabrera főkamrás, Fra Diego de Deza, előbb teológiai tanár, majd a trónörökös nevelője, később sevillai érsek, végül mint Torquemada utóda,



főinkvizitor. De az egyébként már első útja előtt, a bizottsági tárgyalások idején is pártfogolta.

Hiszen az akkori Spanyolországban annyi volt a magas állású kitért zsidó, hogy még az antiszemizmus fővezérei is ezek közül kerültek ki. Ilyen fővezére volt az antiszemizmusnak Don Pablo de Santa Mária, akit, mielőtt Frater Ferreri Vince megtérítette, rabbi Selomó Halévinak hívták, és 10%-os zsidó vér folyt ereiben.

Még az is lehetséges, hogy maga Torquemada, a főinkvizitor, zsidó eredetű volt. Annyi bizonyos, hogy volt Spanyolországban a középkor végén egy Torquemada nevű áttért család, amelyből don Juan de Torquemada bíboros származott.

Újabb adat az is, ami Juan de Trasierre ferencrendi szerzetesnek Fonseca bíboroshoz intézett levelében foglaltatik, amelyet Columbus negyedik útja után írt Hispaniolából: »Az Istenre kérem, hiszen Eminenciád szabadtította fel ezt az országot a Fáráo hatalma alól, — legyen rajta, hogy sem ő, sem senki a fajtájából soha többé ne jöjjön ezekre a szigetekre.«

Abban az időben a ferencrendiek voltak az antiszemizmus legfőbb képviselői. Viszont a »Coplas del Provincial« (a provinciális kupléi) című hosszú gúnydal, melyet szintén ferencrendi szerzetes szerzett, a zsidókat nevezzi Fáráo ivadékainak:

»A ti frayle Bujarron  
Alvaro Perez Orozco  
En la nariz te conosco,  
Por ser de los de Pharon.«

»Orozco, Perez, Alvaro  
És Bujarron barátom,  
Az orrotokról látom,  
Hogy ősapátok Fáráo«,

mondja ez a vers. (György Tamás fordítása)

Columbusnak tehát a szigeteken lakó spanyolok között Fáráo volt a gúnyneve, ami a fentiek szerint egybevetve a levélben a »fajtája« ellen mutatkozó gyűlölettel, arra mutat, hogy zsidónak tartották.

Madariaga még egy adatot hoz fel. Feltűnőnek találja, hogy Columbus második fiának, Fernandónak anyját, Beatriz Enriquez-t, aki 1487-en, a szerencsétlenség és csüggedés idejében, lámasz és vigasztalás volt számára, és akire végrendelete és egyéb közlések szerint még halála órájában is nagy szeretettel és még nagyobb

lelkifurdalással gondolt, nem vette feleségül. Mi lehetett ennek az oka? Madariaga rámutat arra, hogy Beatriz családné eredetileg nem »Enriquez« volt, hanem »Torquemada«, amely nevet Beatriz elhagyott, talán azért, hogy ne legyen azonos neve a főinkvizitoréval. Azt már fentebb láttuk, hogy Spanyolországban a középkor végén volt egy Torquemada nevű zsidó család. Ez alapján Madariaga arra a következtetésre jut, hogy Beatriz zsidó volt és épen ez volt az oka annak, hogy Columbus, aki lovaggá, nagy úrrá, kormányzóvá és admirális-á lett, nem vette feleségül.

Ez csak egy fellevés, de ez is egy láncszem a sok között, melyek szerint Columbus saját származása miatt vonzódott a zsidókhoz.

Nem mond ellent Columbus zsidó származása megállapításának az sem, amit külsejéről tudunk. Magas termetű volt, vörös hajjal, sas orral, szürke, mák ok szerint kék szemekkel. A vörös haj bizonyára nem olasz sajátosság. A flórenci Uffizi-ben, 16-ik századbéli ismeretlen mestertől reánk maradt legrégebbi arcképe nem nékülözi a zsidó vonásokat. Fölismerhetően zsidó jellegű, gondolkodó Krisztus arc. Werner Sombart is megállapítja, hogy: »Die ältesten Porträts des Amerika-Entdeckers zeigen einen echt jüdischen Gesichtstypus.«

De a legdöntőbb bizonyíték az, mire sem maga Madariaga, sem senki más eddig nem hivatkozott. Madariaga felemlíti ugyan azt a spanyol nyelvű szelvényzetet, amit Columbus a II. Pius pápa »Historia rerum ubique gestarum« című könyvére vezetett. Ezt azonban kizárólag annak igazolására hívja fel, hogy Columbus jól tudott spanyolul. De nem vel ügyel a feljegyzés tartalmára, illetve nem von le abból semmi következtetést, holott a feljegyzés tartalma szerint Columbus ott zsidó számítás szerint jegyzi az éveket, vagyis Ádámól felé a pátriárkák korát és a zsidó történelem más korszakait alapul véve, ezeket a feljegyzéseket folytatja egészen »a jelen korig, ami az Urunk 1481. éve, és itt megállapítja, hogy a világ kezdetétől fogva 1481-ig már 5241. év telt el.

Ezt írta Columbus 1481-ben, vagyis pont 461. évvel ezelőtt. Zsidó hagyomány szerint a világ teremtése óta mostanig, vagyis 1912-ig 5702 év telt el. Ebből az említett 461 évet levonva, azt az eredményt kapjuk, hogy 1481-ben zsidó időszámítás szerint az 5241-ik év telt el a világ teremtése óta, vagyis pontosan az az idő, amelyet Columbus feljegyez.



Mint hogy a kereszténység nem így számít, mert a kereszténység felfedése szerint, mint azt bármely nagyobb kalendárium, mely az erre vonatkozó adatot is feltünteti, igazolja, a világ teremtésétől 1942-ig 7813 év telt el. Nyilvánvaló, hogy a világ teremtésének idejére nézve Columbus nem a keresztény felfogást, hanem pontosan a zsidó felfogást osztotta. Ez pedig immár nemcsak tudományos, hanem egyenesen perrendszerű bizonyítéka annak, hogy Columbus zsidó származású volt, mert különben honnan vette volna — ellentétben a keresztény felfogással — a világ teremtésének idejére vonatkozó ezt a számítási módot. Ez olyan döntő bizonyíték, melynek alapján nemcsak a történetírás, hanem az annál jóval pontosabban és lelkiismeretesebben eljáró királyi járásbíróság vagy királyi törvényszék is megállapíthatná Columbus zsidó származását.

A Columbus anyjára vonatkozó pozitív adaton kívül tehát ez a pont az, ahol a Madariaga-féle hypothesis megszűnik hypothesis lenni, illetve, ahol a pusztá tudományos igazság átalakul bebizonyított tényé.

Mindezen nem változtat az, hogy egy másik iratában, amely 1501-ben kelt és a Felsőégekhez van intézve, azt számítja ki Columbus, aki úgylátszik gyakran gondolt a világ korára, hogy 1501-ben a világ teremtése óta 6845 év telt el, ami az 1481. évre vonatkozólag fentebb eszközölt számításnak nem felel meg, mert ha 1481. az 5241-ik év, úgy 1501-ben csak 20 évvel többet, vagyis 5261-et kellene számítani.

Az 1501-es évre vonatkozó Columbuusi számítás már jobban megközelíti a kereszténységnek a világ teremtésétől kezdve eltelt időre vonatkozó felfogásait, bár azért mégis alatta marad annak, mert a kereszténység ma a 7813-ik évet számítja a világ teremtése óta és így 1501-ben, vagyis 441 évvel ezelőtt a 7372-ik évnél tartott, nem pedig a 6845-ik évnél, amely különbség nem kevesebbet tesz ki, mint 527 évet.

Mi ennek a kétféle számítási módnak a magyarázata? Miért számít Columbus az egyik helyen pontosan a zsidó felfogás szerint, a másikon a keresztény felfogás szerint, de pontatlanul, illetve tévesen?

A magyarázat az, hogy a privát feljegyzésben, amelyet 1481-ben saját maga számára eszközölt, Columbus minden utógondolat nélkül és öszintén számított úgy, ahogy azt zsidó származása miatt megszokta.

20 évvel később, amikor már admirális és kormányzó volt és a Felsőégekhez írt, a keresztény idősámítás szerint akart számítani, azonban, mint a fentiek mutatják, ez nem épen pontosan sikerült neki.

Az, hogy ebben a keresztény felfogás szerint való kiszámításában a világ korának Columbus téved, míg a zsidó számítási mód mellett pontosan és helyesen számítja ki 1481-re az annak megfelelő évet, még jobban megerősíti azt, hogy az ő megszokott, megszokott felfogása az volt, amely az 1481-iki számításban megnyilatkozott.

Összegezve már most az eddigieket, azt látjuk, hogy Columbus spanyol zsidó származását igazolják a következők:

1. Mint Columbus fiának, don Fernandónak munkája mutatja, ő bizonyos titokzatossgot lát Columbus származása körül, vagyis titkolódzás volt erre vonatkozólag.

2. Ennek a titkolódzásnak nem lehetett Columbus egyszerű származása az oka, mert ezt maga is emlegette és így az ok inkább zsidó eredete lehetett.

3. Columbus nem fűzték szoros szálak szülőföldjéhez, Génúához, hiszen 1476-ban Génua ellenségei oldalán harcolt.

4. Columbus jól tudott spanyolul, már akkor is, amikor Olaszországban lakott és a latin nyelvben a spanyol nyelv szellemének megfelelő módon csinált hibát. Fivérei, fiával és egyik olasz barátjával is spanyolul levelezett.

5. A spanyol uralkodókhoz intézett jelentésében Columbus igen feltűnő módon szembeállítja a zsidók kiűzetését az ő iránta tanúsított kegyvel, nevezetesen kiemeli, hogy abban az évben kapott ő fellelő utjára engedélyt, amelyben a zsidókat kiűzték Spanyolországból.

6. A zsidók kiűzetését az udvaronci kötelesség ellenére nem nyilvánítja ebben a jelentésben üdvös és helyes eszelekedetnek.

7. Az egykorú krónikás, Las Casas püspök, aki személyesen is jól ismerte Columbus, szükségesnek látja a buzdó katolikus volta tekintetében felmerült kétséget eloszlatni és egyben »gyarló keresztény«-nek, vagyis áttértnek tekinti.

8. Columbus nevét megváltoztatta, mint azt a hazát változtató zsidó általában tenni szokta.

9. Saját állítása szerint a Colon névvel, mely spanyol név, régi nevéhez tért vissza.

10. Viszont Columbus korában Colon nevű zsidók



szerepeltek a spanyol Catalániában, sőt az inkvizíció áldozataivá is lettek.

11. Werner Sombart, illetve Don Celso Garcia de la Riega spanyol tudós megállapítása szerint Columbus, szülei Spanyolország Galicia nevű tartományából vándoroltak ki Olaszországba és Columbus anyja, Fonterosa Susanna, zsidó volt.

12. Columbus írásában gyakoriak a zsidó vonatkozások. Bibliikus víziói vannak, Mózes, Dávid királyt, Izráel népét, Ezsaiást, Jeremiást, Ezrát, Salamon királyt. Ofírt gyakran emlegeti.

13. Josephus Flavius, ókori zsidó történetíró könyve birtokában volt és abból többször idézett.

14. Zsidókkal és mórokkal szemben rendkívüli vallási türelemre mutató nyilatkozatot tesz, az Úr kinyilatkoztatásairól és a gyermekekről teljesen zsidó gondolatot hangoztat.

15. A zsidóság és Jeruzsálem kérdése állandóan foglalkoztatja.

16. Zsidó jellemvonások nagy számmal fellelhetők benne. Így:

- Nem tud kegyetlen, szigorú és erélyes lenni.
- Bizonyos szentimentalizmus és lágyság jellemzi, ami annál feltűnőbb, mert egyébként állhatatos, hős és kitartó volt.
- Küldetésében, hivatásában oly fanatikusán hisz, mint a zsidó próféták. Kiválasztott embernek tartja magát, mint ahogy, Izráel Isten kiválasztott népének hirdeti magát.
- Igen erős benne a családi érzés, a testvérei iránti szeretet.
- Az eredményeket inkább ésszel, mint erővel akarja elérni.
- Az arany és drágakövek iránt ép úgy érdeklődik, mint általában a középkori zsidók, akiknek lelkében ezt a vonást az üldözések és a folytonos menekülés kényszere fejlesztették ki.
- könyveire vezetett jegyzetei kereskedelmi szellemét is igazolják.

17. Lisszabonban térképrajzolással tartotta fenn magát, ami akkor a zsidók tudománya volt. Értett a csillagászatban és a kozmográfiához is, amivel akkor szintén tulnyomóan zsidók foglalkoztak.

18. Ismeretlen írású levelei arra mutatnak, hogy a zsidó kurzív írásjeleket ismerte.

19. Az akkori idők vallási türelmellensége ellenére, mely a zsidók kiűzetésében jutott felőpontra, zsidó tengerészeket is vitt magával utazásaira, sőt ezek némelyikére rendkívüli feladatot (egy egész flotta vezénylését) is bízott.

20. Legfőbb támogatói, akik még pénzt is áldoztak útjaira, kitért zsidók voltak.

21. Spanyol utitársai őt a zsidók akkori gúnynevével Fáraónak csúfolták és így zsidónak tekintették.

22. A világ teremtésétől való időt a kereszténység lefogatásával nyílt ellentétben pontosan a zsidó hagyomány szerint számította és ez mással, mint zsidó származással nem magyarázható.

Mindezek az adatok — a Columbus anyjára vonatkozó pozitív megállapítás kivételével — olyan természetűek, hogy egy-egy közülük magában véve nem volna elegendő Columbus zsidó származásának megállapítására, de valamennyi együtt már teljes bizonyítékot képez, mert ki van zárva, hogy ennyi, a zsidó származásra mutató indicium jelentkezzék olyan valakinél, akinek a zsidósághoz semmi köze.

Ugyanolyan az eset, mint akkor, amikor a bíróság összetett bizonyítás alapján állapít meg valamely tényállást. Ilyenkor is több olyan bizonyíték vagy adat van, amelyek egyenként önmagukban nem volnának elégégek, de együtt teljesen elegendők és megnyugtatók.

\* \* \*

Igyekeztünk az adatok felkutatásában és összegyűjtésében kellő alaposággal eljárni, bárha nem is voltunk oly alaposak, mint az az 1508-ban nyomtatásban megjelent német krónika,\* mely »Christofl Dauber, ein Wunderer des Meerés Oceani« történetét mondja el. Ez a szerző ugyanis nem egész német alaposággal Columbusat a »colomba« »galamb« szó alapján Daubernek fordítja, míg az »almirante« »tengernagy« szót, a »mirar« »csodálkozni« szóból eredőnek véve, Columbus Kristóf admirálist »Christofel Dauber, az oecán-tenger csodálója« néven szerepelteti.

A fenti adatokat összevetve, azt hiszem, hogy bárha nem sikerült nekünk Columbus zsidó fölmenőinek az 1939. évi IV. t.-c.-ben előírt eredeti anyakönyvi kivonatait beszerezni, — mégis olyan mozaikot állítottunk össze a különböző részletekből, amelyekből kidomborodó össz-

\* Jobst Ruchammer (Ruge 261a.).



kép emberileg teljesen megnyugtató bizonyítékokat nyújt arra nézve, hogy Columbus Kristóf, a kitartó, a makacs, az állhatatos jellem, akit a majdnem másfél évtizeden át tartó meg nem értés, gúny és neveltségessé tétel sem tudott megtörni, a hős, aki kicsiny dióhéj hajóival szembe mert szállni az ismeretlen, végtelen tenger veszedelmeivel, aki 200 emberével meg merté lámadni az egyik kubai uralkodó 40.000 erős harcosból álló seregét, az erős férfi, aki szilárd és kitartó tudott maradni a nagy utazás veszedelmei, a betegség, az éhség és nélkülözés kínjai, embereinek csüggedése és lázongása között is, a nagy felfedező, aki nemcsak új világrészt fedezett fel, hanem új kort is nyitott meg, zsidó származású volt. Ezt a zsidó származását ő maga, — bárha előszeretettel vette idézteit az ótestamentumból — nem hangoztatta ugyan, de ha figyelembe vesszük, hogy mennyi bajt és veszedelmet jelentett akkor a zsidó származás, úgy meg tudjuk érteni és bocsájtani a nagy embernek ezt a magatartását. Mindenesetre az emberiség érdekében örülnünk kell, hogy Columbusnak sikerült akkor zsidó származását elhallgatnia, mert ha ez nem sikerült volna, akkor talán nem kapja meg a felségek megbízását és akkor talán Amerika felfedezése és az újkor elkezdődése sem következett volna be. Azé az újkoré, amely a fejlődést, még pedig a szolgaságból a szabadság felé, a sötétségből a világosság felé, a jogtalanságból a jog felé való fejlődést jelenti, amely fejlődésnek iránya közbeeső zökkenők, akadályok, kerülők és kátyúk dacára is állandó, örök és elpusztíthatatlan. Ez a fejlődés az igazságosság és emberségesség felé vezet és el fogja juttatni az emberséget abba az időbe, amikor minden jogtalanság és erőszak megszűnik, amikor, — mint az az újévi és engesztelőnap iében mondjuk — »vőauloszó tikpoc pihó«, »a gonoszság szája bezárul«, a rosszakarat, a gyűlölet megszűnik az emberség lehangosabb eleme, szövívője lenni és amikor az igazság, a türelem, a megértés és a szeretet uralkodik s Mózesnek, Dávidnak és Columbusnak népe egyenjogú lesz a többi nemzetekkel.

Dr. Hevesi Illés.

## A zsidók útja a kálvinista Rómában.

A nagyváradi káptalanban 1208 és 1235 között lefolytatott »istenítéletek« okmányai sorában — mint Kovács Gábor »A kálvinista Róma« című tanulmányában olvashatjuk — található egy irat, amely »villa Debrezun«-t említi. A XIII. században Debrecent egy Miklós nevű úr kapta királyi adományként. Ettől a Miklóstól származott az a Debrecezeni-család, amely 1272-től 1404-ig Debrecent birtokosa volt és amelynek tagjai közé Dózsa nádor is tartozott. Már ebben az időben sokat szerepeltek az ország különböző vásárain a debreceni kalmárok, akik az oltani mesteremberek portékáival kereskedtek. Egykori feljegyzések szerint 1299-ben a Mátraalján az Aba-nemzetségből származó László úr megtámadta a vásárokról hazatérő debreceni kereskedőket, akik közül hármat megölt, hatot megsebesített; áruikat és pénzüket elvette. A királyok a mesterembereknek szabadalomleveleket ajándékoztak, amelyek hozzájárultak a város fejlődésének előmozdításához. A tímárok céhe, például, az 1300-as évek közepén alakulhatott. Nagy Lajos 1361-ben szabad bíraskodási joggal ruházta fel a várost. Zsigmond király 1405-ben — a Debrecezeni-család kihalása után — megengedte, hogy a várost kőfállal vegyék körül és polgárai megkapják a budai polgárok összes kiváltságait. Zsigmond biztosított a városnak vásártartási jogot is. 1411-ben a debreceni kereskedők vámmentességi jogot nyertek az ország egész területére. Mátyás király 1458-ban felmentette Debrecent a kinstári adó fizetése alól és 1477-ben ide helyeztette át a váradi vásárokat. II. Ulászló 1494-ben megerősítette a kiváltságokat. Korvin János 1503-ban, mint Debrecent földesura, minden rendkívüli adófizetéstől felmentette a debrecenieket. 1508-ban ugyancsak II. Ulászló é.enként háltszor tartandó vásárra adott jogot a városnak. II. Lajos megerősítette Debrecent kiváltságait. János király 1536-ban enyingi Török Bálintnak adományozta Debrecent, amelynek polgárai ugyan 1500. forintot kényszerültek fizetni az



új földesúrnak, de ennek fejében kiköthették, hogy semmiféle jobbágy munkát nem kötelesek végezni. A váradi békétől kezdve Debrecen Szapolyai uralma alá jutott és sorsa egybekapcsolódott Erdély sorsával. »Amde Debrecen, amelyet erős várfalak és őrbástyák sohasem védelmeztek az ellenség ellen, — írja Kovács Gábor — rá volt utalva arra, hogy nemcsak az erdélyi fejedelmekkel, hanem a Habsburg-királyokkal is jóban legyen. Sőt, a törökökhöz is sokszor folyamodott, ha a szükség úgy hozta magával.« Az enyingi Török-család uralma alatt elterjedt a református hit és a katolikus egyház teljesen megszűnt. 1715-ig Debrecenben a kálvinizmus volt az egyedül uralkodó vallás. Még katolikus szolgát és cselédet sem tűrtek meg a város falai között. Az átvett erdélyi törvények szerint: katolikus pap nem is tehetette be a lábát a város területére.

1552-ben a törökök elfoglalták Szolnok várát és így szabad lett az útjuk Debrecen felé, amelynek akkori gazdagságára jellemző Veranesics esztergomi érseknek az a megállapítása: »Oppidum Ungariae maximum et opulentissimum.« Szulejmán szultán 1566-ban kibocsátott oltalomlevele száz évre szabályozta Debrecen életét. De azért akadtak sarcoló török basák, akik — nem törődve a szultán intézkedéseivel — még a bírakaét tanácsnokokat is fogságba vetették. Vigkedvű Mihály debreceni főbíró, például, karóba húzva végezte életét. A török uralom pusztításain kívül, sok pusztítás érte a várost német részről is. 1676-ban Strassaldo, 1685-ben pedig Caraffa juttatta kolodusbotra a polgárok nagyrészét. 1669-ben egy Hofkammer Referent azt az ulasítást adta a császári hatóságoknak: »A debreceni és kecskeméti tőzséreket kell legelső sorban kiirtani.« Sok baja akadt a városnak a hajdúkkal is, akik több ízben kifosztották. Az erdélyi fejedelmek sem részeseztették mindig kíméletben.

Debrecen 25.000 forint lefizetésével kibujhatott a II. Rákóczi Ferenc felkelésében való részvételből. Rákóczi felkelésének bukásakor pedig Komáromy György főbíró sietve felesküdt a császárra Steinville tábornok előtt. Ez az eskü lett az alapja I. József 1711-i oltalomlevelének. Komáromy György debreceni házában folytak egyébként

azok a tárgyalások, amelyek a szatmári békéhez vezettek. Ezt megelőzően 1693-ban I. Lipót királytól — hűsége jutalmául — Debrecen már megkapta a szabad királyi város rangját, a megfelelő kiváltságokkal, szabadalmakkal és címerrel. I. Lipót diplomája visszaesatolta a magyar királysághoz, de a magyar országgyűlésen való képviselői és szavazati jogáért még tizenhete esztendőig tartó haragra volt szükség. Eleonóra királyné ugyanis 1703-ban azt a fogadalmat tette, hogy az »ereinek Debrecenben« egyházat alapít Szűz Mária tisztelésére. Az országgyűlés — méltányolván e fogadalmat — csak azzal a feltétellel akarta Debrecen a szabad királyi városok sorába iktatni, ha a város helyet jelöl ki katolikus templom és rendház számára. 1715-ig tartott a küzdelem. Ekkor a város kénytelen volt magát megadni. Mária Terézia uralkodása alatt azután egészen nagy arányokban indult meg a pekatholizáció folyamata. A kálvinista főbíróknak és tanástagoknak a római katolikus templom oltára előtt kellett hivatalos esküt tenni. Ez időben vált el egymástól Debrecen város és a református egyház addig egységes »ügyvitele«. II. József uralkodása idején lényeges enyhülés következett be. Van olyan verzió, hogy II. József — mielőtt kibocsátotta türelmi rendeletét — beszélgetésre hívatta Szilágyi Sámuel debreceni szuperintendens.

Az 1915-ben megnyitott debreceni titkos levéltár adatai szerint: Debrecen nem kevesebb, mint 138 adomány- és kiváltságlevelet kapott történelme során. A legrégebb ilyen okmány Nagy Lajostól, a legutolsó I. Józseftől származott. A város iparos- és kereskedő jellege a XVIII. század folyamán még erősen érezhető volt; a Debreceni Nemes Kalmár Társaság tagjai külföldön is tekintélynek örvendtek; Debrecen földművelő jellege főképpen a XIX. század elején domborodott ki. A város — sokan úgy vélik — azáltal süllyedt földműves várossá, hogy lehúzta oda az a rengeteg föld, ami idővel birtokába került. A város ugyanis, mint zálogbirtokokkal, sorra megszerezte a környék falvait.

A múlt század közepének Debrecenjéről mindemél többet mondanak Pelófi Sándornak ama sorai, amelyeket egyik levelében Kerényi Frigyesnek írt. Voltál-e már



Debrecenben, barátom? — olvassuk e levélben. — Láttad-e a pusztai várost, vagyis e városi pusztaságot? Ha porba, vagy sárba akarsz fulladni, csak ide jöjj, itt legkönnyebben célt érhetsz, de az orrodát jól befogd, mert különben, mielőtt megfulnál, a guta üt meg a szalonnaszagnak miatta. Mennyi szalonna, mennyi hízott disznó van itt! A szellem mégis oly sovány, hogy csak úgy csörög a bordája, éppen, mint az idevaló híres talyigás lovaknak. Itt ha vesznek is könyvet, tán csak azért veszik, hogy bele szalonnát lakarjanak.»

Meg kell említenünk, hogy, 1571-től kezdve Debrecenben a földközösség rendszere uralkodott. Ezt a földközösségi szervezetet csak 1773-ban és 1774-ben bolygatták meg, amikor Mária Terézia megbízásából gróf Forgács Miklós királyi biztos igyekezett a mezőgazdaság javítására különböző rendszabályokat foganatosítani. 1774-ig Debrecenben, a belső telkeken és a szőlőskerteken kívül, más magánjogi természetű birtok nem volt. Azon túl, a XIX. század végéig, a beltelek és a ház tulajdona adott jogot arra, hogy valaki földet vásárolhasson. Az az elv érvényesült ugyanis, hogy: Debrecen a debrecenieké. A »házuláni föld« rendszere egyébként sok visszásságra adott alkalmat. Ezt látni fogjuk a zsidók debreceni településtörténetével kapcsolatosan is.

### Csak becsületes zsidók telepedhettek le Debrecenben.

A zsidóság története Debrecenben csak az 1840. évi XXIX. törvénycikk alapján megindult beköltözésekkel kezdődött el. Ez a törvény azonban tág teret engedett a városi hatóságok különleges kívánságainak. A választott hítes közönség, amely a mai törvényhatósági bizottságnak felelt meg, olyan szigorú bebocsátási szabályzatot állapított meg, amelynek alapján túlzás nélkül mondhatjuk, hogy Debrecenben csak becsületes zsidók telepedhettek le.

Minden zsidó köteles volt a maga és családja magavi-seletét hatósági bizonyítvánnyal igazolni, továbbá ugyan-csak közokirattal tanúsítani, hogy megélhetését biztosító, rendszeres foglalkozása van. A lakhatási engedély, a folya-

modón kívül, csak a feleségére és szülői hatalom alatt álló gyermekeire terjedt ki. A végre nagynehezen beeresztett zsidók a városi haszonvételekben nem részesülhettek: családonként csupán két-két fejőstehene! járathattak csordára, szabályszerű díj felzetése mellett.

Zoltai Lajos »A zsidók letelepülése Debrecenben« című tanulmányában olvashatjuk az 1840-es évekkel kapcsolatban a következő sorokat: »Sem titkolni, sem szépíjgetni nem akarom azt a valóságot, hogy nemzetközileg elterjedt ősi hagyományos elfogultságból a debreceni polgárság is idegenkedett a zsidóktól, holott itt majdnem mindenki vallásos áhítattal olvagatta, lelke épülésére ismerte is Mózes öt könyvét, Izráel prófétáinak írásait; a keresztelésnél sokan adtak gyermeküknek ó-testamentomi nevet: istentiszteleteiknél pedig Szent Dávid örökszép zsolttárait énekelgették. De a kereskedők, iparosok foglalkozásuk jövedelmezőségét, keresetüket, kenyérüket féltették... Ilyen gazdasági okokból származó faji ellentétek ütköztek össze a debreceni piacon a XVII. század végefelé is, amikor görög kalmárok akartak megtelepedni nálunk.« A kiváló keresztény történelíró tehát teljes határozottsággal megállapította, hogy nem speciális zsidó okok, vagy »bűnök« miatt elleneztek a debreceni »civisek a zsidók bebocsátását, hanem kizárólag gazdasági szempontok vezették őket. E gazdasági szempontokat pedig nemcsak a zsidókkal szemben vetették fel, hanem a görögök esetében is, továbbá minden olyan alkalomkor, amikor újabb elemek beengedéséről volt szó.

### Az első zsidók Debrecenben.

Az első zsidók, akik letelepedési engedélyt kaptak Debrecenben, a következők voltak: Lejkovits Mózes, Steinfel Mihály nyereszkesedő, Áron Ábrahám nyereszkesedő, Katz Henrik nyereszkesedő, Fischer József ecetlőző, Spitzer József és fia, Salamon váradi montlisztkereskedők, Klein Ignác gazdálkodó, Singer Ábrahám, Schenk Jakab alkusz, Katz Gergely kapadozó, Eisenberger Móritz kapadozó. Az 1843–44. évi adókönyvben találkozunk Weinberger Jere-



miás nyereszkeskedő és Csillag József nyereszkeskedő nevével. Az 1848–49. évi adókönyvben, a fentebb említettek kivül, Brayer Mártonné, Feischli Fülöp, Lusztig Móric, Haas Gottlieb, Schenk Károly, Heinrich Ignác, Ezüstös Lajos (azelőtt Silbermann Lipót), Silberstein József és Jakabovics Antal szerepelnek.

Az első települők némelyike egy-két éven keresztül harcolt a városi tanáccsal, amely néha egészen különös tartalmú végzéseket hozott. Schenk Jakab alkusz (ma így mondanánk: ügynököt) kétféle is elutasították a tanácsnok és esküdtt urak, mert nem hitték el, hogy ilyen szokatlan, cselédforma embert ábrázoló foglalkozásból, amilyen az árucikk megrendelése, gyűjtése és az alkudozás, — tisztességesen megélhessen egy családos ember.

1842-ben a választott hites közönség »a közigazság érdekében« elhatározta az adóztatás kapcsán »az egyenlő elbánás« elvének keresztülvitelét és »a közbátorogat és kényelmet szolgáló« közművek fenntartásának költségeihez a zsidóktól ugyanolyan közterheket kívánt, mint a város többi polgárától. A tűzoltóeszközök, gyalogpallók és az utcai világítás tökéletesítéséhez tehát »az egyenlő elbánás« elve alapján járultak hozzá azok a debreceni zsidók, akiknek általános helyzete egyébként nagyon is egyenlőtlen volt.

A városi szabályrendelet — mint Zoltai Lajos kitűnő tanulmányában olvashatjuk — a közterhek szempontjából három osztályba sorozta a polgárokat. A kapadozók, vagy nyereszkeskedők, továbbá a kalmárok 40, a honoráciorok 30, a szántóvetők és iparosok pedig 20 pengőforintot tartoztak fizetni. A nemesurak ekkor még tetszésük szerint járhattak el: vagy fizettek, vagy nem.

A »nyereszkeskedő« elnevezés, mint a városi szabályrendeletből is látható, nem valami különleges zsidó foglalkozás megjelölésére szolgált. Így nevezték az 1840-es évek Debrecenében azokat a polgárokat, akik pénzügyekkel és pénzüzletekkel foglalkoztak.

### A zsidók helyzete 1848-ban és 1848 után.

A debreceni civisek egyébként elég hamar összebarátkoztak a zsidókkal. Ezt mutatja legalább is az a körülmény, hogy — mint Sziűcs Istvánnak »Debrecen város történeté«-ről szóló többkötetes munkájában olvashatjuk — a debreceni magyarság az 1848-as forradalmi napok iz-

gatott légkörében zavartalanul fenntartotta a jóviszonyt a zsidókkal. Amikor a zsidók egyenjogúsításának parlamenti világa idején az ország több városában mesterségesen szított antiszemita tüntetések zajlottak le, Debrecenben szinte nyomát sem találjuk az osztály-, faj- és felekezetiellenes zavargásoknak. Poroszlay Frigyes főbíró örömmel állapította meg 1848-ban, hogy Debrecen békésszándékú lakószöke közötti vallási villongások nem tapasztalhatók. A hazai zsidókat minden ellenkezés nélkül vették fel a nemzetiségbe is.

A magyar szabadságharc tragikus bukása után báró Uray Bálint kerületi főispán közölte a városi tanáccsal báró Geringer feljhatalmú császári biztos rendeletét, amely felszólította a város tanácsát, hogy »tisztítsa meg az izraelita községet a forradalom ideje alatt választott előjárótól és nevezzen ki a hitközség élére ideiglenes vezetőt.« Az ügyet úgy intézték el, hogy Szöllösy János főkapitány, helyettes polgármester, Steinfeld Mihályt és Klein Ignácot bízta meg a hitközség irányításával. Az osztrák önkényuralom idején a császári hatóságok odáig mentek, hogy vármegyénként főrabbiakat is neveztek ki. 1855-ben, például, Fried Áron sámsoni lakos közölte a városi tanáccsal, hogy Észak-Bihar vármegye császári hatósága őt az odartartozó hitközségek főrabbiává delegálta. A debreceni zsidók azonban, mielőtt módjukban volt, szembehelyezkedtek ezzel a rendelkezéssel és 1856-ban Ehrlich Eduardot választották meg rabbijuknak.

Az önérzetes, gerinces magyar zsidók az uralkodóval szemben sem hátráltak meg. A Bach-korszak idején a császár lehetővé akarta tenni, hogy a debreceni zsidók templomhoz jussanak és e célból városi telket szerezhessenek. A probléma megoldása nem volt olyan egyszerű, mert a városi rendtartás megszabta, hogy belvárosi ház ondódi földje nélkül, amely elválaszthatatlan tartozéka, el nem adható. Az uralkodó úgy döntött, hogy megengedte ugyan kivételesen a külsőség nélküli városi telekvételt, de ugyanakkor reverzálist követelt a zsidóktól, akik kötelesek lettek volna olyanértelmű nyilatkozatot adni, amely szerint »ha megszűnik a vétel célja, t. i. az iskola és imaház, ezeket a telkeket ismét birtokképes egyéneknek kell odaadni.« A hitközség az uralkodói döntésre egyhangúlag úgy válaszolt, hogy »kész inkább lemondani a templom építéséről, mintsem hogy a kívánt kötelezvény aláírásával a község erkölcsi compromittálásához, jóhírnevének, tekintélyének lealacsonyításához hozzájáruljon. Az odiózus reversalis kiállítását a legerélyesebb határozottsággal visszautasította.«

Az első kényelmes, tágas zsidó imaház Debrecenben



1865-ben nyílt meg Ziehermann Ignác eredetileg nyilvános fürdőnek és mulatónak épült házában. Ennek az épületnek tágas tánctermét alakították át istentiszteleti célokra, a földszinten pedig a hitközség iskolája és tanásterme kapott helyet. Most a római katolikus Svelich-intézet kápolnája található az első zsidó inaház helyén.

1863-ban jelent meg egyébként az a helytartótanácsi rendelet, amely lehetővé tette, hogy zsidók ingatlanokat szerezhessenek és ezeket telekkönyvileg nevükre irassák. A zsidó háztulajdonosok azután kérhették a debreceni tanácstól, hogy őket az okleveles polgárok sorába iktassák. Az első ilyen polgárosítást-kérelmek, akiknek neveit a törvényhatósági közgyűlés jegyzőkönyvébe felvették, a következők voltak: Aron Emánuel, Fried Károly, Aron Miksa, Klein Ignác, Deutsch József, Fischer Mihály, Weisz Löwi, Henrik, Altmann József, Vámos Károly, Reich Ferenc, Katz Jakab, Kaufmann Emánuel és Vorgang (Ujlaki) József. Külön érdekességre tarthat számot, hogy 1860-ban, tehát hét eszlendővel az uralkodó és a nemzel kiegyezése előtt, a debreceni hitközség kizárólagos tanácskozási és ügykezelési nyelvét tette a magyar nyelvet. Ugyanekkor Debrecen városa a »szabadpolgár«-i oklevéllel, vagyis városi nemességgel tüntette ki a zsidó Csengeri Ábrahámot, aki fílymódon a legelőkelőbb polgárok sorába került.

### A zsidóság lélekszámának alakulása.

A Csobán Endre városi főlevéltáros szerkesztésében megjelent »Debrecen sz. kir. város és Hajdu vármegye« című mű megállapítása szerint: 1848-ig 118-ra szaporodott a debreceni zsidók száma. Az 1856-i összeírás már 544 zsidóról adott számot. 1869-ben, az első rendszeres népszámlálás idején, 1919 zsidót, az 1900 évi népszámláláskor pedig 6192 zsidót jegyeztek fel Debrecenben az összeírást végző biztosok.

Az 1869-ben feljegyzett 1919 zsidó 4.16%-nak felel meg Debrecen 46.111 főnyi lakosságában. Ebben az időben az alföldi városok közül csak Szeged mutatott fel nagyobb arányszámot, ahol 1869-ben 3.628 zsidó élt, ami az összlakosság 5.16%-ának felelt meg. Kecskeméten a zsidók arányszáma ugyanekkor 3.67, Hódmezővásárhelyen 2.55 %-ot tett ki.

A debreceni zsidó lakosság száma — dr. Kovács Alajos szerint — egyébként a következőképen alakult: 1850-ben 105 (0.3%), 1857-ben 682 (1.9%), 1869-ben 1919 (4.1%), 1880-ban 3089 (6.1%), 1890-ben 3999 (7.0%), 1900-ban 6192 (8.4%), 1910-ben 8406 (9.0%), 1920-ban 10.170 (9.8%), 1930-ban 10.044 (8.5%) zsidó élt Debrecenben.

Dr. Kovács Alajos kimutatása szerint 1920-ban az 1000 kat holdon felüli területtel rendelkező nagybirtokosok 43.7%-a, a 100—1000 kat. hold területtel rendelkező közép-birtokosok 17.3%-a, a 100 kat. holdnál nagyobb területtel bírlők 39.2%-a, a gazdasági tisztviselők 29.6%-a, az önálló iparosok 14.3%-a, az ipari tisztviselők 33.1%-a, a kereskedelem- és hitelélet körében önállóan működők 46.6 %-a, a kereskedelem- és hitel körében alkalmazott tisztviselők 44.6%-a, a kereskedelem- és hitel körében alkalmazott egyéb személyzet 30.5%-a, végül a közlekedés körében alkalmazott tisztviselők 10%-a volt zsidó.

Hogy a százalékszámok néha milyen keveset árulnak el a való helyzeleből és milyen könnyen félrevezethetik az olvasót, azt a legjobban mutatja az 1000 kat. holdon felüli területtel rendelkező nagybirtokosok kimutatása. A feltűnően magas (43.7%) arányszám ös-zesen 7 zsidót jelent. 10.170 zsidó sorában 7 nagybirtokos is akad.

Mindezekkel szemben — ugyancsak dr. Kovács Alajos 1920-I kimutatásai szerint — a zsidók az állami és városi tisztviselők között alig szerepelnek, a tanügy terén is csak a polgári iskolai tanítók között látjuk őket nagyobb számban.

### A Debreceni Status Quo Ante hitközség rabbijai és elnökei.

A debreceni hitközség élén megalakulásától napjainkig a következő rabbik, illetve főrabbi állottak: Ehrlich Eduard, Fried Áron (megyei főrabbi), dr. Linschütz Herman, Bernfeld Jónás, Krausz Vilmos, dr. Schlesinger Sámuel és dr. Weisz Pál.

A hitközség elnökei a következők voltak: Eisenberger Móric, Feischl Fülöp, Klein Ignác, Kohn Ignác, Rott Elkán, Strelinski Manó, Katz Jakab, Rosenfeld Salamon, Drucker Mór, dr. Scheer Benő, dr. Balkányi Miklós, Feischl Károly, Reichman Ármin, Rosinger Lajos, dr. Fejér Ferenc és Ungár Jenő.

A debreceni hitközség kezdeményezésére alakult meg 1927-ben a Magyarországi Status Quo Ante Hitközségek Országos Szövetsége, amelynek alapszabályait a vallás- és közoktatásügyi miniszter 1928. évi 35.847/II. sz. rendeletével jóváhagyta. E rendelet óta a status quo ante alapon álló hitközségek nem kénytelenek többé a kormányhatóságokkal a közigazgatási hatóságok útján érintkezni és — felekezeti választott bíróságok hiányában — vallási kérdésekben is a közigazgatási hatóságok döntését kikérni.



### A debreceni zsidó iskolák története.

Az 1850-es, az 1860-as és az 1870-es években megindult már Debrecenben egy-egy hitközségi iskola működésére, de rövid fennállás után mindegyik ilyen kísérlet megbukott és az oktatás újból jobb vagy rosszabb magánintézetek kezébe került. 1886-ban, amikor a kongresszus után kelté-szakadt debreceni zsidóság ismét egyesült és a kongresszusi hitközség beleolvadt a status quo ante alapon szervezett Debreceni Izraelita Hitközségbe, keletkezett végre az első korszerű felekezeti elemi iskola, amelynek ünne-pélyes megnyitásán, Bernfeld Jónás főrabbi héber imája után, Kiss József tanfelügyelő és dr. Scheer Benó hit-községi elnök tartott beszédet.

A hitközség polgári leányiskoláját ugyancsak egy ma-gániskola előzte meg. Ezt a magániskolát vette át a hit-község 1906-ban, tulajdonosával, Abelesné-Bloch Hermin-el együtt, akit nemcsak oklevele, hanem a Ballagi-Bloch családtól örökölt tehetsége is képesített iskolavezetésre. Az iskola ujjaszervezését egyébként dr. Kardos Albert, akkor állami reáliskolai tanár, végezte el, aki — dr. Balkányi Miklóssal, a hitközség erősakarátú elnökével karöltve — keresztülvitte, hogy az intézet, Debrecen város nagylelkű támogatásával, megfelelő helyiséghez jusson.

A debreceni zsidó gimnázium 1921. szeptemberében nyílt meg. Mint az iskola fennállásának 20. évfordulója alkalmából megjelent Évkönyv megállapítja: »Szükség szülte, a debreceni katolikus gimnázium, amelynek tanulóinak csaknem felerészben zsidók voltak, bezárta pár-huzamos osztályait és a megmaradt osztályokba elsősor-ban katolikusokat vett fel. De ez a helyzet csak kiváltó oka a debreceni zsidó gimnázium alapításának, csak fel-szabadította a debreceni zsidóság lelkében azokat a lap-pangó erőket, amelyek lehetővé tették, hogy annyi magyar vidéki város közül éppen Debrecennek legyen zsidó kö-zépiskolája. A debreceni zsidóság kelet s nyugat határán áll. Annyira nyugati s annyira magyar volt már húsz évvel ezelőtt is, hogy feltétlenül gimnáziumi nevelést akart gyer-mekéinek adni, de volt s ma is van még benne annyi a keleti zsidóságnak az ősi hagyományokhoz való ragasz-kodásából, hogy ezt a gimnáziumot feltétlenül zsidónak akarta.«

A debreceni állami reáliskola éléről éppen a gimná-zium alapításának esztendejében távozott dr. Kardos Al-bert vette kezébe a zsidó gimnázium megszervezésének ügyét. Az iskola második igazgatója dr. Vág Sándor lett. A két igazgató mellett ott állottak az iskola pártfogóiként a

hitközség főbbjairól: előbb dr. Schlesinger Sámuel, majd dr. Weisz Pál, akik nagy eredményeket értek el a héber nyelv tanítása körül. A tanári karnak ma is olyan kiváló-ságai vannak, mint dr. Kardos László műbíráló és mű-fordító, aki 1938-ban megkapta a Baumgarten-díjat, Kar-dos Pál irodalomtörténész, dr. Haász Imre történelmes és a néprajz művelője, Grosz Ernő, az első teljes héber-magyar szótár társszerzője, Benze László, Racine fordítója és Kárpáti Károly, a szabadsflusú birkózás olimpiai baj-noka.

A gimnázium, amelynek magyar nemzeti jelentőségét Ady Lajos, dr. Bessenyei Lajos és Kiss József tankerületi főigazgatók löbbszben méltatták, három értékes könyvet adott ki: az ifjúság, dr. Kardos László tanár ösztönzésére, »Tóth Árpád tanulmányai és bírálatai« és az »Ady-Rákosi vita« című köteteket, a gimnázium barátainak egyesülete pedig Racine »Eszter« című drámáját, Benze László tanár fordításában.

Itt említjük meg, hogy a debreceni autonóm orthodox izraelita hitközségnek külön elemi iskolája van, amely 1901-ben kezdte meg működését.

### Egy fiatal zsidó ügyvéd megteremtí a város telefonhálózatát.

Az 1940-es évek elején ünnepelhették a debreceni zsi-dók letelepedésük századik évfordulóját. Száz év nagy idő És e nagy idő alatt — mint a keresztényvallású Zoltai Lajos tanulmányában olvashatjuk — Debrecenben alig volt olyan közművelődési, ipari, kereskedelmi, szociális, hivatalos, társulati, avagy magánjellegű alapítás, vállalko-zás, amelyben szellemi és anyagi erejével a zsidóság részt ne vett volna. A korszerű várossá fejlődésnek számos in-tézménye vagy zsidók kezdesével jött létre, vagy zsidó vez-etés alatt virágzott fel. Elég a telefonai, a munkáskertekre, a kölcsönös segítőegyletre, annyi kismebert gyámolító szö-vetkezetre, meg a városi múzeumra hivatkoznom.

A telefon a zsidóvallású dr. Balkányi Miklósnak, egy harmincegyesztendőes fiatal ügyvédnek az alkotása volt. Az ő szívóssága és munkássága teremtetta meg Debrecenben az akkori idők legelősebb távbeszélőjét. Akadtak előtte más kísérletezők is. 1883-ban — két esztendővel a bu-dapesti telefonhálózat üzembehelyezése után — Klapka György tábornok és külföldi barátai kértek engedélyt a Debrecen területén berendezendő távbeszélőre. Hiába volt azonban a levél alján a halhatatlan 48-as tábornok neve, a debreceni civisek nem értették meg a vállalkozás jelen-



lőségét és a tanács elutasító válasza így hangzott: »Nem nagy jövőnek néz elé az ilyen próbálkozás Debrecenben.« Két évvel később egy Vay gróf tett hasonló ajánlatot, de azt sem fogadták el. 1886-ban azután dr. Balkányi Miklós vette kezébe a dolgot és — mint a »Magyar Posta« című hivatalos szaklapban Mónus Ferenc m. kir. posta-hivatali igazgató írta — olyan érveket hozott elő, amelyek előtt Debrecen város urai végül is meghajoltak. Baross Gábor, kemény kikötések után, szintén beleegyezett a tervbe és 1888 június 4-én Simonfy Imre polgármester már átadhatta hatelintetésének az új intézményt.

Dr. Balkányi Miklós olyan különösen propagálta a telfont a »maradi« városban, hogy rövidesen több előfizetőt szerzett, mint amennyi Szegeden, Aradon, Temesvárt, Pozsonyban, Pécsen, vagy Miskolcon volt. Egy évvel később már újabb tervvel fordult a miniszterhez: támogatást kért a Debrecenben, vagy Budapesten létesítendő telefongyárhoz. Gazdaságtörténeti érdeklődésű beadványában arra tett ígéretet, hogy külföldi tőke és szakértők felhasználásával kielégíti majd egyfelől a hazai szükségleteket, másfelől pedig Romániába, Szerbiába és Törökországba is fog exportálni telefongépeket.

1890-ben dr. Balkányi Miklós engedélyt kapott a tátrai fürdők és nyaralótelepek közötti telefon létesítésére. Ő tette az első kísérletet a Budapest-Debrecen-helyközi távbeszélés bevezetésére és figyelemreméltó, hogy — egy évvel a budapesti Telefon Hirmondó előtt — dr. Balkányi Miklós lakásába már elvitte próbaképen a telefon drótja a debreceni színház előadásait.

Dr. Balkányi Miklós, aki a budapesti, lipcsei és párisi egyetemeken tanult, nagy szerepet játszott Debrecen törvényhatósági bizottságában és résztvett a város minden közérdekű mozgalmában. Tiszteletbeli tisztí főügyész lett és két ízben választotta meg elnökéül a debreceni status quo ante izraelita hitközség. Az ő nevéhez fűződik a debreceni közraktár megteremtése és az Erzsébet-szőlőtelep alapítása. Gróf Degenfeld Józseffel, Debrecen egykori híres főispánjával együtt, a zsidó fiskális alkotta meg az előldnek ezt a híres mintaszőlőjét. A debreceni telefonhálózat államosítása után, dr. Balkányi Miklós visszavonult nyírmartonfalvi birtokára, ahol szőlő- és kertgazdaságának fejlesztésével foglalkozott.

#### A Közhasznú Munkáskertek Egyesülete és a városi múzeum.

A zsidóvallású Szántó Győző nevéhez fűződik és az ő nevét őrzi Debrecen egy nagyjelentőségű gazdasági alkotása, a Közhasznú Munkáskertek Egyesülete, amely jelentős

mértékben mozdította elő a kerti termelést és sok embert szokatolt, a rendes foglalkozáson túl, a kertészkedés szép és nemes munkájához. Szántó Győzöt főképpen az a szociális szempont vezette, hogy a gyári munkások — elsősorban az ő kefégyárának munkásai — ne káros kocsnázzal töltsék szabad idejüket, hanem olyan hasznos kerti tevékenységgel, amelyben a családtagok is résztvehetnek. A Közhasznú Munkáskertek Egyesülete rengeteg parlagon heverő földet tett terméknennyé, s a munkáskertek gyümölcs-és főzeléktermésükkel hatékonyan előmozdították a város egészségesebb és olcsóbb élelmiszerellátását. Szántó Győző halála után, bátyja, Szántó Sámuel vette át a munkáskertegyesület irányítását.

A zsidóvallású Szántó Sámuel, aki életének 76 évéből 52-öt töltött Debrecenben, alapította 1883-ban a Debreceni Kölcsönös Segélyező-Együletet, a nemes értelemben vett szövetkezeti eszmének ezt az igazi megtestesítőjét. E pénzügyi intézet valóban szociális alkotás volt, amely kisemberek ezreire segített. Az állami pénzügyek intézői, a városi hatóságok vezetői és a polgári társadalom képviselői egyaránt felismerték az intézet jelentőségét és így nem csoda, ha a Debreceni Kölcsönös Segélyező-Egyület, amelyet a nép röviden »Szántó-bank«-nak nevezett, az idők folyamán egy szűk bérhelyiségből saját kétemeletes palotájába költözött. Szántó Sámuel, aki felsőkereskedelmi iskolai tanárként három évtizeden át oktatta a fiatalokat történelmi és földrajzi ismeretekre, azzal is emlékeztetést tette a nevét, hogy 1886-ban vállalta a zsidó elemiiskola szervezését és ingyenes igazgatását.

A most Déri-muzeumnak nevezett városi múzeumot a zsidóvallású Löfkovits Artur ékszerész alapította, aki 1902 őszén felajánlotta a városnak múzeum céljára 2500 darabból álló régészeti, iparművészeti és képzőművészeti gyűjteményét; továbbá kötelezte magát, hogy a múzeum gyarapítására líz esztendőn keresztül évi 500 koronát fog adományozni. 1905-ben ő lett a hivatalosan is felavatott múzeum tb. igazgatói címmel felruházott tényleges vezetője. 1929-ig teljesen díjtalanul végezte a múzeum fejlesztési munkálatait; egyfelől sok gondot fordított az intézet adminisztrációjára, másfelől meg-megújuló áldozatokat hozott készpénzben és műzeumi tárgyakkban. A városi múzeumot később, amikor megkapta Déri Frigyes bécsi gyáros nagyszabású ajándékát, Déri-muzeumnak keresztelték el. Az igazi alapítóról pedig megfeledkeztek.

Löfkovits Artur bőkezű pártfogója volt a debreceni Csokonai Körnek is, amelynek számos éven át ajánlott fel 300—500 korona összeget irodalmi pályázatok kiírására. Ugyancsak ő bízta meg Haranghy Jenőt még az



első világháború folyamán Csokonai illusztrált kiadásához alkalmas rajzok készítésével. A művész csinált is körülbelül nyolcvan rajzot, de az illusztrált Csokonai-kiadást elsodorja a háború, forradalom és pénzértékeltelenedés. Lőkövits Artúr valóban megérdemelte a »polgár mecénás« elnevezést, amellyel a város közönsége a múzeum alapításakor kitüntette.

### Dr. Bakonyi Samu, Debrecen függetlenségi képviselője.

Az utolsó húsz évben Debrecen sokszor szélsőségesen antiszemita követeket választott. De a XX. század elején másfél évtizeden keresztül a zsidóvallású dr. Bakonyi Samu képviselte — függetlenségi programmal — a kálvinista Rómát a magyar képviselőházban.

Dr. Bakonyi Samu a zsidóság leghűségesebb és leggerincesebb fiai közé tartozott. Egyben pedig, mint a nemzet függetlenségi gondolatának egyik lángelkű reprezentánsa, minden idegszálával magyarul érezte és minden agysejtjével magyarul gondolkodott. Hogy Debrecen kálvinista magyarjai mennyire lelkesedtek dr. Bakonyi Samuért, azt leginkább akkor láthatjuk, ha végignézzünk azokon az ellenjelölteken, akikkel szemben a különböző választásokon diadalra vitték a zsidóvallású ügyvéd lobogóját.

Az 1901-es választásokon a kálvinista Márk Endre, a nagytekintélyű debreceni Márk-család tagja, lépett fel ellene, mint a szabadelvű párt jelöltje. És a »kálvinista Róma« népe mégis dr. Bakonyi Samunak, a zsidó fiskálisnak adott mandátumot! 1905-ben nem kevesebb, mint nyolcszáz szótöbbséggel aratott győzelmet Münnich Aurél felett, akit mint politikai »nagy ágyú«-t küldtek Debrecenbe. A delegáció hadügyi előadóját a szocialista Bokányi Dezső, majd Papp József, a Budapesti Ügyvédi Kamara későbbi elnöke, követte a bukásban. Dr. Bakonyi Samut nem lehetett kiülni a nyeregéből; úgy ragaszkodott hozzá Debrecen népe! Kemény küzdelmei és rendkívüli tekintélyű ellenjelöltjei voltak, de a legkeményebb küzdelmekből is diadallal került ki! Igaz, hogy a nyakas kálvinista választók tudták, hogy miért ragaszkodnak követükhöz. Tisztában voltak azzal, hogy dr. Bakonyi Samu semmi pénzért, vagy méltóságért sem fog eltánorodni Kossuth Lajos eszmevilágától és ügyvédi irodájának vagy lakásának az ajtaja mindig nyitva áll a sérelmet szenvedett, segítségre szoruló kisemberek előtt. A »szegény, emberek ügyvédje«, hogy sokan nevezték, maga is szegényen élt és szegényen halt meg. A politikában mindenkor évek harcát látta.

Dr. Bakonyi Samu főképpen két területen működött

az Országházban: küzdött a sajtószabadságért és általában a szabadságjogokért, valamint a független nemzeti hadseregért és a magyar vezényszóért. Báró Fejérváry Géza véderőjavaslatával szemben, amely tüntetéseket provokált az egész magyar fiatalság körében, dr. Bakonyi Samu volt a Kossuth-párt parlamenti vezérszónoka. A nemzeti függetlenségért és a külön magyar hadseregért lelkesedő egyetemi ifjúság melegen ünnepelte ekkor tartott beszéde után... Országos feltűnést keltett az a felszólalása is, amelyben tizenkét óra hosszáig boncolgatta Balogh Jenő sajtótörvények tervezetét és amelyben mint hatalmas tudású sajtójogász mutatkozott be. Mindig az evolúció híve volt, aki irtózott a forradalomtól. A koalíció alatt mint katonai szakértő, a delegáció hadügyi bizottságának előadója volt. A világháború kitörése után, ötvenkétéves korában, mint szolgálatonkívüli főhadnagy bevonult és 1918-ig katonai szolgálatot teljesített. Mikor úgy látta, hogy gróf Károlyi Mihály revolúciót készít elő, gróf Apponyi Albert mögé állott. 1918-ban, közvetlenül az új októberi forradalom előtt, gróf Hadik János dezignált miniszterelnök igazságügyi államtitkárnak kérte fel.

Debrecen szellemi életében is jelentős munkát végzett, dr. Bakonyi Samu, aki ott született és az ottani református kollégiumban végezte középiskolai tanulmányait. Egyik alapítója volt — az ugyancsak zsidóvallású dr. Kardos Alberttal, az országosnevű irodalomtörténéssel együtt — a debreceni Csokonai Körnek, amelynek megszervezése komoly kísérlet volt a magyar szellemi élet decentralizálásának előmozdítására. Kimagasló érdemeket szerzett dr. Bakonyi Samu a debreceni egyetem létesítése körül is. Ha más korszakban élnénk, ma utcatábla jelezné nevét a »kálvinista Róma«-ban.

Debrecenben is, országos vonatkozásban is szerepet játszott több zsidó intézmény vezetőségében és mindig nyíltan zsidónak vallotta magát. Talán éppen ez a férfias hitvallása imponált a hitvalló kálvinizmus népének, amely a másvallású magyarban, így a zsidóhittű magyarban is meg tudta becsülni a magyar ideálokhoz való ragaszkodást, az ország függetlenségéért folytatott küzdelmet és a tiszta emberséget.

### Dr. Kardos Albert, a »Debrecen-tudomány« nagy művelője.

Debrecen szellemi életének fél évszázadon keresztül egyik központja volt dr. Kardos Albert, a debreceni állami főreáliskola, majd a debreceni zsidó reálgimnázium egykori igazgatója, a Csokonai Kör volt titkára, akinek a »A göcseji nyelvjárás« című alapvető tanulmányát a Magyar



Tudományos Akadémia a Sámuel-díjjal jutalmazta. A kiváló irodalomtörténész és nyelvész nagyobb tanulmányokat írt »A XVI. század lyrai költészete«, »Szilágyi és Hajmási mondája a magyar költészetben«, »A magyar szépirodalom története a legrégebbi időkől Kislaludy Károlyig« és »A magyar zsidóság nemzeti hívalása« címmel. Beöthy Zolt »A magyar irodalom története« című nagyjelentőségű munkájában és a Műveltség Könyvtárának magyar irodalomtörténeti kötetében is közreműködött tanulmányaival. Kiadta és kommentárokkal látta el Csokonai válogatott munkáit, Petőfi költeményeit, Gvadányi »Peleskei nótárius«-át és a kurucvilág költészetének remekét.

Dr. Kardos Albert, Debrecen szerelmese, egyik legkimagaslóbb képviselője az úgynevezett »Debreceni tudomány-nak«. Joggal állapította meg róla, nyolcvanadik születésnapja alkalmából, a Debreceni Képes Kalendárium, hogy: »Úgyanolyan buzgósággal foglalkozott a debreceni szellemmel, mint amilyenek Ecsedi István a debreceni határ népi életét, vagy Zoltai Lajos a debreceni föld emlékeit kutatta.« A kiváló tudós tanítványa volt Tóth Árpád, a nagy költő is, aki »Köszönöm« című szép költeményében fejezte ki háláját feledhetetlen tanárának. Érdemes idézni a vers négy sorát:

El és eszmél még a halk kert,  
Győzve súlyos őszökön. —  
Hadd íróm a Kardos Albert  
Szép könyvébe: Köszönöm.

Balthazár püspök ezeket írta a »Debreceni tudomány« jeles művelőjéről: »A magyar nemzeti kultúra veterán hősét ünneplem benne, tisztelettel hajtom meg magamat fel sem mérhető érdemei előtt...«

### A debreceni zsidóság három nagy szónoka.

A debreceni zsidóságnak a XIX. század má odik felétől kezdve három nagy szónoka volt: dr. Bakonyi Samu — akinek a működését már ismerteltük — a politika terén, dr. Kardos Samu a bíróság előtt és dr. Popper Alajos a társaság körében.

Dr. Kardos Samu a debreceni ügyvédi kar büszkeségei közé tartozott. Védőbeszédeit országszerte olvasták. Nagy fel-tűnést keltett báró Wesselényi Miklósról, a reformkor szék-érdemes államférfijáról szóló, két vasos kötetre, második munkája is. Egy ideig szerkesztette a »Régi Okiratok és Levelek Tára« című folyóiratot.

Dr. Popper Alajos a múlt század második felének

egyik legkeresettebb debreceni orvosa volt. Mint dr. Kardos Albert jellemezte: »Ez a polgári regénybe illő alak olyan orvos volt, aki nemcsak testi belegéségeket gyógyított, hanem lelki sebeket is enyhített, akinek szaktudásánál csak műveltsége volt nagyobb, akiben az elme bölcsességét csak a szív jósága múlta felül.« Negyven évig volt tagja a város törvényhatósági bizottságának és Zelizy Dániel »Debrecen sz. kir. város egyetemes leírása« című művében ő írta meg az ottani zsidóságról szóló fejezetet, híven és megbízhatóan. Nemes emléket a hitközség és a Chevra Kadisa tanácsstermében elhelyezett arcképei őrzik.

### Akik Debrecenből indultak el.

A Debrecennel szinte összeforrott Sámsonban született és a debreceni református kollégium növendéke volt Kunos Ignác, a nagytekintélyű orientalista, a budapesti egyetem nyilvános rendkívüli tanára, aki fiatalkorában tanulmányt írt »A debreceni nyelvjárás«-ról. Kunos Ignác a finnugor és a török-tatár nyelvek tanulmányozásával kezdte pályafutását, majd — a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával — több törökországi tanulmányutat tett. Később a távolabbi Keletet is bejárta. Nemcsak Törökországban és Ruméliában, hanem Kisázsziában, Szíriában és Egyiptomban is végzett kutatásokat. Ázsia belsejébe irányuló egyik útjára a szentpétervári Orosz Cári Akadémiától kapott megbízást. Tagja a Magyar Tudományos Akadémiának. Könyvek és tanulmányok egész sorát írta a török nyelvjárásokról, népregékről, népdalokról.

Debrecenből indult el dr. Rubinyi Mózes, a későbbi budapesti felsőkereskedelmi iskolai igazgató és neves irodalomtörténész is, aki sajtó alá rendezte Mikszáth Kálmán összes műveit, Mikszáth Kálmán özvegyének emlékiratait és kutatásai során felfedezte Révai Miklós nagy Grammatikája teljesen kész harmadik kötetének kéziratát. E kéziratot Révai halálának századik évfordulóján az ő indítványára adta ki a Magyar Tudományos Akadémia. Dr. Rubinyi Mózes különösen Jókairól, Mikszáthról, Vajda Jánosról, Kiss Józseftről, Herczeg Ferencről, Pósa Lajosról, Zempléni Árpádról, Kistelecki Edéről, Makai Emilről, továbbá Ibsenről és Gerhart Hauptmann-ról készített írói arcképeivel aratott tudományos és közönség-sikert.

Debrecenben született és a debreceni kollégium növendéke volt Nagy Zoltán, a jeles költő, aki — Babits Mihállyal, Kosztolányi Dezsővel és Tóth Árpáddal együtt — a »Nyugat« főmunkatársai és reprezentatív költői közé tartozott. E magányosan haladó, sem jobbra, sem balra nem néző,



formái lökélyre törekvő költői a kollistársai jobban értékelték, mint a közönség.

Az 1848-as forradalom után telepelelt le Debrecenben két zsidó orvos: Liebermann Ábrahám és Újházi Bernát (később Károly). Liebermann Ábrahám fiából, dr. Liebermann Leóból egyetemi nyilvános rendes tanár, neves kémikus, orvoskari dékán és »szentlőrinczi« előnévvel magyar nemes, Újházi Bernát fiából, Újházi Edébből pedig a legnagyobb magyar színművészek egyike lett.

Dr. Bakonyi Samu fia, dr. Bakonyi László, elbeszéléseivel aratott sok sikert, később mint a Magyarországi Izraeliták Országos Irodájának főtítkára és a felekezünkkel kapcsolatos jogszabályok hivatott magyarázója szerzett jó nevet.

Dr. Kardos Albert fia, Kardos Lajos irodalomtörténész, aki »Arany János Bolond Istókja« címmel írt figyelemreméltó tanulmányt, hareléren szerzett betegsége következtében fiatalon halt meg.

Dr. Kardos Samu fia, Kardos István, mint zeneszerző és zongoraművész szerepelt.

Dr. Balkányi Miklós fiai közül dr. Balkányi Kálmán az OMKE titkára, majd igazgatója és a legkitűnőbb közgazdasági írók egyike, dr. Balkányi Béla pedig neves mezőgazda és mezőgazdasági szakíró lett.

Debrecen határain túl is tekintélyre tett szert Debreczeni Jenő, a városi gázyár volt igazgatója, aki a debreceni közüzemek fejlesztése terén végzett nagyjelentőségű munkát.

A debreceni zsidóság soraiból kiemelkedtek még: Balla Jenő és Révész Benő ezredesek, dr. Brief Gyula főtörzsorvos, dr. Langfelder Arthur törzsorvos, Hilesi Lajos karmester, ifj. Schwarcz Vilmos városi közéletmézői igazgató, Szöllös Armin városi vágóhídi igazgató, dr. Hegedűs Jenő, az Ügyvédi Kamara elnöke és Falk Lajos, a Kereskedelmi és Iparkamara alelnöke.

Debrecenből származik dr. Löwinger Sámuel, a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet tudós professzora, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat titkára és a Magyar Zsidó Szemle társszerkesztője.

Itt említjük meg, hogy a debreceni hitközség jegyzője volt néhány évig az a dr. Weiman Fülöp, akiből később budapesti királyi közjegyző és a Pes'i Izraelita Hitközség elnöke lett.

## Irodalom:

(Az egyes művekből átvett fontosabb részletekre zárójelben hivatkozunk.)

A debreceni statusquo-ante izr. anyahitközség elemi fiú- és leányiskolájának értesítője az 1935–36. tanévről és adatok az iskola 50 éves történetéből. (Az iskolaszék megbízásából szerkesztette: Weinberger Mór igazgató.) — A debreceni statusquo ante izr. hitközség polgári leányiskolájának Évkönyve az 1940–41. (XXXV.) iskolai évről. (Szerkesztette: Gábor Dezső igazgató.) — A debreceni zsidó gimnázium Évkönyve az 1940–41. tanévről. Az iskola fennállásának 20. évében. (Közvetette: dr. Vág Sándor igazgató.) — A nyolcvanéves Kardos Albert. (Különlenyomat.) — A zsidók térfoglalása Debrecenben és néhány magyar városban. (Debreceni Újság, 1942. január 8.) — Debrecen sz. kir. város. A város multja, jelene és jövője rövid áttekintésben. Szerkesztette: Csobán Endre, Csűrös Ferenc, stb. — Debrecen sz. kir. város és Hajdu vármegye. Szerkesztette: Csobán Endre. Főmunkatárs: Horpay Gábor. Munkatársak: Balogh István, Balogh Vilmos, stb. — Elek Oszkár: Kardos Albert. (Libanon, 1942. 1. szám.) — Eötvös Márta: Debrecen irodalma a reformkorszakban. — Jókai Mór: Debrecen. (Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben.) — Dr. Kovács Alajos: Debrecen lakosságának összetétele. (Magyar Statisztikai Szemle, 1927. május.) — Kovács Gábor: A kálvinista Róma. Szociográfiai vázlat. (Debrecen történelmének rövid vázlata.) — Kardos Albert-émlékkönyv. Szerkesztette: Csobán Endre. — Kunos Ignác: A debreceni nyelvjárás. (Magyar Nyelvtör, IX. kötet.) — Magyar Posta. (1938. januári szám. Mónus Ferenc m. kir. postaigazgató cikke dr. Balkányi Miklósról és a debreceni telefonról.) — Magyar Zsidó Lexikon. — Molnár Pál: Debrecen a magyar irodalom történetében. — Nagybákav (Rickl) Antal: A Debreceni Kereskedő Társulat 240 esztendő multja. — Sós Endre: A zsidóság útja a cívisek városában. (A Magyar Zsidók Lapja, 1941. október 9.) — Sós Endre: 20 esztendő előtt halt meg dr. Bakonyi Samu,



Debrecen függetlenségi képviselője. (A Magyar Zsidók Lapja, 1942. február 26.) — Sós Endre: Az elzsidósodott Debrecen. (A Magyar Zsidók Lapja, 1942. június 23.) — Sőregi János: A debreceni Déri múzeum 1935. évkönyve. — Szabó István: Debrecen 1848—49-ben. — Szimics Mária: A debreceni országos vásárok története. — Szűcs István: Debrecen város története. — Zelizy, Dániel: Debrecen sz. kir. város egyetemes leírása. (Az izraelita hitközségekről szóló részt írta: Popper Alajos.) — Zoltai Lajos: Debrecen. Közgazdasági adatok. — Zoltai Lajos: Debrecen város szászados küzdelme a görög kereskedőkkel. — Zoltai Lajos: A zsidók letelepülése Debrecenben. (Magyar Zsidó Szemle. 1934. január—májusi szám. Alapos forrásmunka a debreceni zsidók első évtizedeiről.)

Sós Endre.

## Bibliai eredetű-e a magyar testvér kifejezés?

A *testvér* szó eredetét Zolnai Gyula<sup>1</sup> és Kertész Manó<sup>2</sup> fejtegetései teljesen tisztázták. Horger Antal (Magyar szavak története 168. l.) így foglalja össze e kutatások eredményét: „*Testvér* nem nagyon régi szava szókincsünknek; a XVII. sz. közepénél régebből nem mutathatjuk ki. Azelőtt többféleképpen jelölték ezt a fogalmat, leggyakrabban az *atyafi* szóval. Az 1500. körül írott Guary-kódexben pl. ezt olvassuk egy helyen: „Kain Ábelt, *atyafiad*, megölte”. . . . Az *atyafi* jelentése azonban idővel tágult; ’testvér’-en kívül általában ’rokon’-t, sőt még általánosabban ’fele-barát’-ot is kezdtek vele jelölni. S éppen ebben a körülményben kell látnunk a mai *testvér* szó keletkezésének csiráját. Mikor t. i. ’testvér’ (nem pedig ’rokon’ vagy ’felebarát’) jelentésben akarták használni, esetleges félreértés kizárása céljából valamiféle megkülönböztető jelzővel kellett ellátni az *atyafi* szót. Úgy kezdtek tehát mondani, amint ezt számos adat bizonyítja, hogy: *vér szerint való atyámfia* (= testvérem), *test és vér szerint való atyafiak* (= testvérek), *egy test-vér atyánkfia* (= testvérünk), te nekem *testvér atyámfia* vagy, stb. Látnivaló az ilyenekből, hogy *testvér* tulajdonképpen az *egy test és vér* kifejezés rövidülése, s hogy eredetileg csak jelzője volt az *atyafi* főnévnek, de jelentéstepadás következtében. . . . a ’testvér atyafi’ (= ’Bruder’ vagy ’Schwester’) jelentéssel vált ki ebből a szerkezetből.”

A *testvér* szó tehát mellérendelő összetétel; eredetibb alakja és jelentése: ’*egy test és vér*’. Így értelmezte a *testvér* kifejezést már Czuczor—Fogarasi is, („kik egy testből és vérből származtak”), Ballagi is („testvéreknek vagy egy testvéreknek mondatnak, kik egy testből és vérből származtak”). Így használja a szólást Arany János is, mikor Buda Halálának 10. énekében ezt írja: „Fogadá *egy vérül*, fogadá *egy testül*”, azaz *testvérül*.

Kertész Manó az *egy testvér atyafi* szólásnak az eredetét is kutatja és arra az eredményre jut, hogy „ennek a kifejezésnek az eredetét a bibliában lehet keresni” (Nyr. 38:387). Következtetésében abból a tényből indul ki, hogy régi (16. és 17. századi) adatok szerint *atyafinak*, de *egy testvérnek* mondták a *feleséget* is;

<sup>1</sup> Nyelvtudományi Közlemények 23:35.

<sup>2</sup> Magyar Nyelvőr 38:385, 65:3.



Thurzó György pl. ezt írja feleségéről: „Ajánlván magamat, szí-  
vemét és mindenemet, mint én édes ódalambul ki-vett csontbul  
való egyetlen egy testemnek és véremnek“ (Thurzó: Lev. 1 : 16).  
„Ez az utolsó idézet — fűzi tovább fejtegetéseit Kertész — kétség-  
telenül bizonyítja, hogy Thurzó a biblia hatása alatt szólítja a  
feleségét *testének és vérének*, és egyuttal megmutatja a bibliának  
azt a helyét, ahol mi a *testvér* eredetét keressük: És monda Ádám:  
Immár találtam hozzám hasonló társat, ki az én *tsontomból való*  
*tsont, és az én testemből való test* . . . (Mózes I. 2, 23, Károlyi,  
1866.) Ha meggondoljuk, hogy a *testvér atyafi* akkor bukkan fel,  
amikor a reformáció java virágában volt, amikor tehát a biblia  
már a magyar nép kezén forgott, könnyen lehet, hogy a bibliának  
ez az asszony teremtéséről szóló helye volt hatással a *testvér* szó  
megszületésére.“ (id. h. 388.)

Első tekintetre igen tetszetős ez a magyarázat, egy-két  
körülmény azonban mégis gondolkodóba ejt.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a *test-vér* össze-  
tétel nem azonos a bibliafordításból idézett *csont (és) test* kifeje-  
zéssel, csak emlékeztet rá, vagy legfeljebb rokon vele. Másodsor  
feltűnő, hogy a bibliafordításbeli *csont-test* kapcsolatban is, a  
magyar *test-vér* kifejezésben is, egy általánosabb, összefoglaló,  
a másik elemet (*csontot* v. *vért*) is magában foglaló fogalom  
(a *test*) szerepel együtt egy alája rendelt fogalommal, vagyis itt  
nem és faj alkotna mellérendelő összetételt, jutna egy-  
mással mellérendelő viszonyba.

Érdekes, hogy Horger is szóvá teszi a *test-vér* összetételnek  
ezt a különösnek, illogikusnak látszó alkatát. „Milyen furcsa  
— kezdi fejtegetéseit id. h. —, hogy a testvért magyarul *testvér*-  
nek nevezik! Hát van másféle vér is, mint a testből származó?  
S ha volna is, hogyan jelentheti ez a *testvér* összetétel a 'Bruder'  
vagy 'Schwester' fogalmát?“ Ezt a nehézséget azonban Horger  
megszüntnek tekinti azzal, hogy a kapcsolat mellérendelő össze-  
tételnek bizonyul. Csakhogy elkerülte, úgy látszik, a figyelmét az,  
hogy *testvér* nemcsak akkor különös értelmű kapcsolat, ha alá-  
rendelő összetétel, hanem akkor is feltűnő a kifejezés alkata, ha  
mellérendelő összetétellel állunk szemben.

Fejtegetéseink célja ennek a két kérdésnek a tisztázása:  
A) Hogyan magyarázható a *test-vér* vagy a *csont és test* kifejezés-  
ben jelentkező, genus és species alkotta mellérendelő kapcsolat?  
B) Bibliai eredetű-e ez a magyar *test-vér* mellérendelő összetétel?

A) Azt, hogy két ember szinte *egy*, hogy *egy* testet alkotnak,  
hogy testvérek vagy vérrokonok, a Biblia több helyen az *עצם* 'csont'  
és *בשר* 'hús' azonosságával, ez azonosság megállapításával fejezi ki.

a) Ádám megállapítja feleségéről: *וזה הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי*  
(Mózes I. 2:23) 'ez csont az én csontjaimból és hús az én húsom-  
ból' (Hertz). | b) Lábán így szól Jákóbbhoz (Mózes I. 29:15):  
*אך עצמי ובשרי אחי אהה* 'testvérem vagy', miután kijelentette:  
(u. o. 14) 'bizony csontom és húsom vagy te!' | c) Abimélekh  
elmegy *אחי אהה* 'anyjának testvéreirez' és emlékezteti őket:  
*עצמכם ובשרכם אני* (Birák 9:2) 'én a ti csontotok és hústok vagyok',  
mire a hallgatók elismerik: *אחינו היא* (u. o. 3) 'testvérünk ő'.

d) Dávidhoz eljönnek *כבד שבטי ישראל* és így szólának hozzá:  
*הנה עמך ובשרך אהנו* (Sám. II. 5:1) 'ime, mi a te csontod és  
húsd vagyunk', vagy *הנה עמך ובשרך אהנו* (Krón. I. 11:1) u. a. |  
e) Maga Dávid király is így szól *א* egyfelől Júda véneirez:  
*אחי אהם עצמי ובשרי אהם* (Sám. II. 19:13) 'testvéreim vagytok,  
csontom és húsom vagytok', *ב* másfelől Amászához: *הלאו עצמי*  
*ובשרי אהה* (u. o. 14) 'nemde csontom és húsom vagy?' (Imit  
fordítása).

A test alkatának, a test fogalmának kifejezésére tehát a  
héber eredetiben nem a *csont és test*, hanem a *csont és hús*  
kapcsolatot találjuk.

Az egyik nehézséget tehát az eredeti szöveg figyelembevételé-  
máris megszüntette: a *csont és hús* kapcsolat valóban két mellé-  
rendelt fogalmat állít egymás mellé, egy fogalmat ennek két leg-  
fontosabb alkotórészével jelöl meg.

Most azonban még súlyosabbá, sőt rejtélyessé vált a másik  
nehézség: a *csont (és) hús* legfeljebb rokon *alkatú* kapcsolat, de  
még csak annyira sem emlékeztet a *test-vér* összetételre, mint a  
*csont (és) test* kifejezés, melynek legalább egyik eleme volt a két  
kapcsolatban közös!

De hát hogyan is kerülhetett a fent idézett fejtegetésekbe a  
'*csont és hús*' helyett a *csont és test* kifejezés?

Az idézett helyek Károlyi fordításában (1835) valóban így  
hangzanak: a) . . . az én tsontomból való tsont, és az én testem-  
ből való test | b) bizony én tsontom és testem vagy | c) én  
ti tsontotok és testetek vagyok | d) *א*) imé mi te tsontod és  
te tested vagyunk, *ב*) imé te tsontod és te tested vagyunk |  
e) *א*) én atyámfiai vagytok, én tsontom és én testem vagytok,  
*ב*) nemde te is nem én tsontom és testem vagy én é?



Hogyan került bele tehát Károlyi fordításába a 'csont és test' kapcsolat, szemben a Biblia 'csont és hús' kapcsolatával?

Nézzük, hogyan fordítja ezeket a kifejezéseket a Septuaginta és a Vulgata.

a) τοῦτο νῦν ὁστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκῶς μου — hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; b) ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ ἐκ τῆς σαρκῶς μου εἰ σύ — os meum es, et caro mea; c) ὁστοῦν ὑμῶν καὶ σὰρξ ὑμῶν εἰμί — os vestrum et caro vestra sum; d) α) ἰδοὺ ὀστᾶ σου καὶ σάρκεις σου ἡμεῖς — ecce, nos os tuum et caro tua sumus, β) ua. — os tuum sumus, et caro tua; e) α) ἀδελφοί μου ὑμεῖς, ὀστᾶ μου καὶ σάρκεις μου ὑμεῖς — fratres mei vos, os meum et caro mea vos; β) οὐχί ὁστοῦν μου καὶ σὰρξ μου σύ; — nonne os meum et caro mea es?

A Luther-féle fordítás is világosan csotról és húsról beszél (das ist doch Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleisch; wohlan, du bist mein Bein u. mein Fleisch; ... dass ich euer Gebein u. Fleisch bin, stb.).

Talán útbaigazítanak a régebbi magyar bibliafordítások.

A JordánszkyK-ben az idézett részletek közül csak az első kettő van meg; ezeknek fordítása itt így hangzik: a) az *teitem* ymaran en *teitem*ből vagon es ez *testh* en *testem* kezzől vagon (10) | b) en *testem* es *tagom* vagý (52 a).

A *teitem* szónak — mint tudjuk — eredetileg 'csont' volt a jelentése.<sup>3</sup> Ugyanaz a jelentése itt a *tag* szónak, ámbár a NySz. nem említi ezt a jelentését; vö. Lukács evang. 24:39: πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει — spiritus carnem et ossa non habet — Münch. K. 168: zelle[n]ec teste & *teitem* ninčen, Jord K. 619: az tyzta leleknek sem testhee, sem *t a g h y a* nynczen, Pesti Gábor: az leleknek hwsa ees *teitem* nynchen, Sylvester: az léleknek ninczen teste es ninczenek *teitemi*, Heltai: à léleknek ninczen teste es *teitemi*, Károlyi (1835): a' léleknek nintsen húsa és *tsontja*, Káldi (1732): a' léleknek húsa és *csontjai* nincsenek, Tárkányi (1865) és a Szt. István-Társulat Újszövetségi Szentírása (1927): a léleknek húsa és *csontjai* nincsenek, stb. (Heltai bibliafordításában, Móz. I. 37:27, a *tag* szó 'hús' jelentésben szerepel; l. lent.)

<sup>3</sup> A Károlyi-féle fordításnak még 1865. évi kiadásában is ezt olvassuk: a' kl valamely *teitem*et, vagy a' megölettet, vagy a' megholtat, vagy a' koporsót illeti (Móz. IV. 19:18), ahol a *teitem* szónak az eredetiben *צֶמֶח*, a Septuagintában ὁστοῦν, a Vulgatában (19:16) os, az 1911. évi Károlyi-fordításban *csont* felel meg.

Tehát fenti két példánkban a JordK. ugyanúgy fordítja a héber בָּשָׂר, gör. σὰρξ, lat. *caro* szót, mint Károlyi (és későbbi bibliafordítóink): a *test* szóval. A *test* szónak tehát itt 'hús' a jelentése, ahogyan Pesti Gábor, Károlyi és Káldi—Tárkányi fordításában (Luk. 24:39) valóban a *hús* szót találtuk a MünchK., JordK., Sylvester és Heltai *test* szavával szemben.

Az persze kétségtelen, hogy *test* és *hús* szavunk már legrégebbi nyelvelméinkben (a *test* szó már a Halotti Beszédben) is mai 'corpus' ill. 'caro' jelentésében szerepel. De kétségtelen az is, hogy a *test* szó — bár a Nyelvtörténeti Szótár szerint jelentése csak 'corpus; Leib' — már legrégebbi emlékeinkben (elsősorban, de nem kizárólag, vallásos tárgyú em'lekeinkben) az itt idézett 'hús' (mégpedig mint lent látni fogjuk: 'az emberi test húsa') jelentésben is használatos.

A Schlägeli Szójegyzék szerint (406) corpus jelentése: *testh*, de (407) *caro*-é idem (tehát szintén *test*). — *Testszin*, *testszinű* a color carneus' megfelelője már igen régi emlékeinkben (l. OklSz. és NySz; v. ö. még MNy. 18:170). — *Test* a latin caro szó megfelelője a Németújvári Glosszában is. Ezeket a mondatokat (Pál, Róm. 8:12–13): „debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini“ a következő formában találjuk ebben a kódexben (Serm. Dominicales 2:554): Debitores sumus (*adosok vagunk*), non carni (*nem testnek*), ut secundum carnem (*test zarent*) vivamus (*elnyenk*).<sup>4</sup> (A megfelelő helyeken a görög eredeti a σὰρξ szót használja, Komjáthy Benedeknél, Sylvesternél, Heltainál, Károlyinál, Káldinál, Tárkányinál szintén a *test* szót találjuk) | János evangéliumának az az ismert mondata (1:14): és az Ige testé lett (Károlyi, 1911) régebbi fordításainkban így hangzik: MünchK. 169: & az ige löt teste, JordK. 623: es az,yghe testhe leen, Pesti: ees az ige teste lewn, Sylvester: es az beszid testē lön, Heltai: Es az Ige Testé lön, Károlyi (1835, 1865): és amaz Ige testé lett, Káldi: és az ige testé lön, Tárkányi és Szt. István Társulat: és az Ige testé lön — a görög eredetiben viszont ez az alakja: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — V. et verbum caro factum est — Luthernél is: und das Wort ward Fleisch. | János evang. 3:6 eredeti szövege a következő: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκῶς σὰρξ ἐστίν — quod natum est ex carne, caro est — a magyar fordítások szerint: mel' testől zületet a' test (Münch.

<sup>4</sup> U. o. carnaliter: *testh zarent*.



K. 172), mert ha ky testwl zyletyk, testh csak az (JordK. 630), az my testewl zyletewt, test az (Pesti), az mi az testül született test az (Sylvester), A mi testől születet, test az (Heltai), a' mi született testől, test az (Károlyi 1835) stb. — A zsolttárnak ez a kifejezése: *נתן להם כפר בשר* (136: 25) így jelentkezik a fordításokban: *ὁ θεὸς προφῆν πάσῃ σαρκί* — qui dat escam omni carni — ki ad etket minden testnek (Apor K. 106), ky aad eledelh minden testws allathnak (KulcsárK. 343), ki eledelt ad minden testnek (Károlyi) stb. — Fent idézett mondatainkat is így fordítja Káldi: a) ez mostan csont az én csontaimból, és hús az én húsemből, de: b) én tetemem vagy, és én testem, c) ti csontotok, és testetek vagyok, d) α) imé mi, te csontod és tested vagyunk, β) te tetemed vagyunk, és te tested, e) α) ti én atyámfiai, én csontom, és ti én testem, β) nem én csontom, és én testem vagy-é? (Hasonlóan Tárkányi is, csak d, β alatt [Krón. I. 11: 1]: a te csontod és tested vagyunk. A Szt. István Társ. fordításában (1930) azonban test helyett mindezek a helyeken már a hús szó szerepel. Érdekes, hogy Heltai is, aki pedig Ujtestámentomában a *σάρξ* szó helyén rendszeresen a test szót használja [l. lent], az Ótest. fordításában [1551] gyakran a hús szót alkalmazza ilyen szerepben: Móz. I. 2: 23: Ez è Tetem nyiluan az én Tetememből valo, es ez è Húss az én Husombol valo, Móz. I. 29: 14: En tetemem es én husom vagy. Tudjuk, hogy e bibliafordítás munkájában tkp. négyen vetek részt: Heltain kívül Gyulai István, Ozorai István és Vizaknai Gergely; a fordítók „sf-képen a *Sidó* Bibliát“ követték és „egyéb nyeluen valok“-at is.)

E most felsorolt példáinkkal (amelyeknek számát tetszés szerint szaporíthatnók) vessük most egybe a következő mondatokat:

(Móz. II. 21: 28) *וְלֹא יֵאכְל אֶת בְּשָׂרָהּ* — καὶ οὐ βρωθήσεται τὸ κρέα αὐτοῦ — et non comedetur carnes ejus — es nem kel hō *huasat* megh eenny (JordK. 56), — és annak *húsát* meg ne egyék (Károlyi), stb.

(Móz. III. 11: 11) *מִבְּשָׂרָהּ לֹא תֵאכְלוּ* — ἀπὸ τῶν κρεῶν αὐτῶν οὐκ ἔδοσθε — carnes eorum non comedetis — hō *husayt* ne egyeetek (JordK. 94), — azoknak *húsokban* ne egyetek (Károlyi) stb.

(Móz. III. 8: 32) *וְהוֹתֵר בְּבִשָּׂר* — καὶ τὸ καταλειφθῆν τῶν κρεῶν — quidquid autem reliquum fuerit de carne — vala my kedeg el maradand az zentólth *hwsbol* (JordK. 90) — a mi kedig meg marad à *húsba* (Heltai) — a' mi pedig megmarad e' *húsban* (Károlyi), stb.

(Pál, Róm. 14: 21) *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα* — bonum est non

manducare carnem — Igen yo (embernek) sem *husth* enny, (sem borth innya) (Komjáthy) — Jó nem enni *húst* (Heltai) — jó *húst* nem enni (Károlyi 1835, 1865), jó nem enni *húst* (1911), stb.

A dolog most már teljesen világossá vált: Bibliafordításaink egészen a legújabb korig különbséget tesznek az ember testének húsa és az ehető, táplálékul szolgáló állati hús között, tehát ugyanazt az eljárást követik, mint a görög és a görög fordításon alapuló szláv bibliafordítások. Ahogyan a görög Septuaginta különbséget tesz *σάρξ* és *κρέας* között, az ó-egyházi szláv a *plŭfi* és *męso* között, az orosz a *ploti* és *mjaso*, a cseh a *tělo* és *maso* között stb. (ugyanígy a gótban is: *leik* és *mimz*), szemben a héber közös *בשר* és a latin *caro* (sokszor többesszámban) elnevezéssel (a németben is közös szóval: *Fleisch*): ugyanúgy tettek különbséget a magyar bibliafordítások is (és ebben bizonyosan nem közvetlen görög, hanem szláv *hatást*<sup>5</sup> kell látnunk) az [emberi] *test* [-hús] és az [állati] *hús* között.<sup>6</sup>

Az említett helyek közül elegendő lesz néhány kifejezésnek óbolgár és más szláv fordítását idéznünk: Z o g r. i slovo *plŭfi* bystŭ (Ján. 1: 14), e g y h. s z l á v (orosz szerk.): se nyně kosti o kostej močŭh i *ploti* o *ploti* moeje (Móz. I. 2: 23), se kosti tvoje i *ploti* tvoje my jesmy (Sám II. 5: 1), duchŭ *ploti* i kosti ne imati (Luk. 24: 39), dobro ne jasti *męsu* (Pál, Róm. 14: 21), — Kralici cseh biblia (1579—1601): ted' tato gest kost z kostj mých, a *tělo* z *těla* mého (Móz. I. 2: 23), ay my kost twá, a *tělo* twé sme (Sám. II. 5: 1), a Slowo to *Tělo* včineno gest (Ján. 1: 14), duch *těla* a kostj nemá (Luk. 24: 39), dobré gest negisti *masa* (Pál, Róm. 14: 21), — c s e h (1872): ted' tato jest kost z kosti mých, a *tělo* z *těla* mého (Móz. I. 2: 23), . . . že jsem já kost vaše a *tělo* vaše (Bírák 9: 2), aniž jedeno bude *maso* jeho (Móz. II. 21: 28), dobré jest, ne jisti *masa* (Pál, Róm. 14: 21), stb. Vö. még pl. Leskien Handbuch<sup>2</sup> 207. I.

<sup>5</sup> A nyelvünkben mutatkozó szláv hatásra vonatkozólag I. Melich János: Szláv jövevényszavaink c. nagy munkáját, valamint A magyar nyelv szláv jövevényei c. összefoglaló értekezését. A hitélettel kapcsolatos kifejezésekben jelentkező szláv hatásra vonatkozólag I. Melich Szláv jövevényszavaink c. művének „A magyar nyelv keresztény terminológiája“ c. fejezetét és Ásbóth Oszkár „Szlávság a magyar keresztény terminológiában c. munkáját (Ny.K. 18: 321—427). Fontos még a mi szempontunkból Melich János cikke: „Legrégibb bibliafordításaink történetéhez“ Magyar Nyelv 7: 292.

<sup>6</sup> Hogy ez a különbség néha elmosódik és következetlenséget tapasztalunk (l. pl. Mózes I. 2: 21 és Lukács 24: 39 fordításait), azon nem szabad csodálkoznunk.



Erre a megkülönböztetésre már Márton József is rámutatott 1823-ban megjelent német—magyar—deák szótárában; a német *Fleisch* szó jelentései között ott ezt is találjuk: [*Fleisch* =] „*Leib* (biblisch); *test*; *corpus*.” Ballagi még Német—magyar Kézi Szótárában is feltünteti a *Fleisch* szónak ezt a jelentését: „*test*, *testiség* (a bibliai)”, a *test* címszó alatt pedig a magyar—német részben megemlíti a szónak '*Fleisch*' jelentését is.

Károlyi és előtte is, utána is bibliafordítóink tehát helyesen fordítják le a Biblia idézett kifejezését így: csontomból való csont, testemből való test (de v. ö. Heltai, Káldi és Tárkányi fordítását), csak nem szabad elfelejtenünk, hogy itt a *test* szó tulajdonképpen '[emberi] hús'-t, '*az emberi test húását*' jelenti.<sup>7</sup>

A termszetszerűleg konzervatív bibliafordítások (amelyekben még 1865-ben is előkerül a *csont* szó helyett a rég elavult *temet*; I. Tárkányi fordításában Móz. I. 29: 14, v. Károlyinál Móz. IV. 19: 16, 18) egészen a legújabb időkig ragaszkodnak ehhez a *test* kifejezéshez. Csak a héber eredeti szöveg alapján álló zsidó eredetű bibliafordításaink (Imit, Hertz, stb.) ejtik el a 'test' és 'hús' megkülönböztetését és iparkodnak egységesen a *hús* szót használni a héber בשר szó fordításakor, és hasonló törekvés nyilvánul meg a Vulgátát alapul vevő legújabb katolikus bibliafordításokban, amelyek — bár nem kizárólagosan<sup>8</sup> — szintén a *hús* szót alkalmazzák mindkét értelemben. Így pl. a Szt. István Társulatnak 1930-ban kiadott Ószövetségi Szentírásában — mint már említettük — ezt olvassuk: csontom vagy és *húsom*; ime, mi a te csontod s a te *húsdod* vagyunk, stb.

A magyar bibliafordítás *csont-test* kapcsolatának tehát tkp. '*csont-hús*' a jelentése, de ugyanúgy természetesen régi *testvér* szavunkban is a *test* szónak ezt a régi jelentését kell keresnünk; ebben az esetben *test-vér* a. m. '*hús-vér*', más szavakkal: a bibliai *csont-test* kapcsolathoz a kílág (elemeiben) közel áll a magyar *test-vér* kapcsolat, a bibliai szóolás '*csont-hús*' jelentéséhez pedig közel áll a magyar *test-vér* összetétel '*hús-vér*' jelentése.

<sup>7</sup> A בשר szó σῶμα jelentésére vonatkozólag I. lent.

<sup>8</sup> Vö. fent idézett példáinkon kívül Móz. I. 2: 24 והיו צבאך אחד — et erunt duo in carne una — JordK. 11: και ἕσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν — et erunt duo in carne una — JordK. 11: lesznek ketten egy testben, Heltai: es egy Testé lesznek, Károlyi (1835): éznek egy testé, (1911) lesznek egy testté, Káldi: lesznek ketten egy testben, Tárkányi: lesznek ketten egy testben, Szt. István Társ. 1930: lesznek ketten egy testté. (Hertznél is: egy testté lesznek, de Luther: sie werden sein Ein F leisch.)

A bibliai *csont* és *hús* kapcsolatban tehát nem került egymás mellé az 'emberi test' jelölésére genus és species, a magyar *test-vér* ('hús-vér')összetételben sem alkot genus és species mellérendelő összetételt, sőt ez az összetétel teljesen beleilleszkedik a finnugor jellemző összefoglaló összetételek rendszerébe: ugyanolyan alkotói összetétel, mint pl. *szántó-vető* = 'földműves', *adás-vétel* = 'kereskedés', *orca* ered. a. m. *orr-szaj* stb. A bibliai kapcsolat is teljesen rokon alkotót mutat (csak persze kötőszóval) és a rokon nyelvekben valóban találunk is a 'test' jelölésére szolgáló, a bibliai szóolás mintájára alakult összetételt; pl. *ész*: *lū-liha* 'Körper' (Wiedemann Gramm. 315) tkp. 'csont-hús'.

B) Ezek után, végre rátérhetünk annak kérdésnek a tisztázására, vajjon van-e kapcsolat a bibliai '*hús-csont*', ill. '*csont-hús*' (jelentésű *csont-test*) és a magyar '*hús-vér*' (jelentésű *test-vér*) között.

Mihelyt ilyen alakban tesszük fel a kérdést, rögtön eszünkbe jut a „húsból-vérből való emberek“ kifejezés, és ezen a nyomon haladva már könnyű lesz a megfejtés. Hiszen ezt a szóolást jól ismerjük a talmudi irodalomból és az Újtestamentumból.

Nézzük előbb az Újszövetséget, hiszen a magyar szóolásra a talmudi kifejezés nem hathatott.

a) Máté evangéliumában (16: 17) ezt a mondatot találjuk: μακάριος εἶ, Σίμων Βάρθολομαῖ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — . . . *caro et sanguis* non revelavit tibi, sed Pater meus . . . — . . . *Fleisch u. Blut* hat dir das nicht geoffenbart (Luther) — az ó-egyházi szláv (Zograph.) fordítás szerint: . . . *plūti i krūvi* . . . — cseh: . . . *tělo a krev* . . .

b) János evang. (1: 13): . . . οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ . . . — non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo . . . — . . . nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches — ó-egyh. szláv: ni otú krūvi, ni otú pochoti plūfiskye . . . — cseh: . . . ne ze *krve*, ani z *vule těla* . . .

c) Korinth. I. 15: 50. szerint: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσει οὐ δύναται — *caro et sanguis* regnum Dei possidere non possunt — gót: *leik jah bloð* . . . — Luther: . . . *Fleisch und Blut* . . . — cseh: *tělo a krev* . . . — orosz: *ploti i krovi* . . .

d) Galat. 1: 16: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι — non acquievi *carni et sanguini* — . . . besprach mich nicht darüber



mit *Fleisch und Blut* . . . — cseh (1601): . . . s *t'elem a krvj* . . .

— orosz: sū *plotiju i kroviju* . . .<sup>9</sup>

Ha eddigi fejtegetéseink helyesek voltak, akkor a magyar fordításokban a latin *caro* szó helyén a *test* szót kell találnunk vagyis a *caro et sanguis* szólás helyén a *test és vér* szólást.

És csakugyan!

Idézeteink fordítása így hangzik:

a) *test & vér* nem jelentette ezt te neked, de en a' am (MünchK. 44) — ezt *testh es veer* teneked meg nem jelentette, de az én atyám (JordK. 405) — ezt teneked a *testh, ees a weer* meg nem jelentette, hanem az en atyám (Pesti) — ez ielenis nem lüit teneked az *testül es virtül*, hanem az en a'ämtul (Sylvester) — *test es vér* nem jelentötte eszt teneked (Heltai) — a' *test és a' vér* ezeket nem jelentette néked, hanem az én mennyei Atyám (Károlyi, 1835, 1865) — nem *test és vér* jelentette ezt meg néked (Károlyi 1911) — a' *tést és vér* nem jelentette néked (Káldi, 1732) — a *test és vér* nem jelentette ki ezt neked (Tárkányi, 1865) — nem a *test és vér* nyilatkozta ki ezt neked (Szent István Társ. : Újszövetségi Szentírás, 1927);

b) . . . nem *vérecből*, sem *testnec* akarát'abol. . . (Münch. K. 169) — nem *thwlaydon verekből*, sem *testhnek* akarattyabol (JordK. 623) — nem *werbewl*, sem *testj* akarattól (Pesti) — nem *vierekből*, sem *testnek* akarattól (Sylvester) — nem az *Vértől*, sem a *Testnec* indulattától (Heltai) — nem a' *vértől*, sem a' *testnek* akarattól (Károlyi 1835, 1865), nem *vérből*, sem a *testnek* akarattól (1911) — nem a' *vérecből*, sem a' *testnek* akarattól (Káldi) — nem a *vérből*, sem a *test* ösztönéből (Tárkányi és Szt István Társ. 1927);

c) az *test, es az vír* az istennek országának öröksíghit meg nem lehet (Sylvester) — *test és vér* az Isten országának örökségét nem veheti (Heltai) — a' *test és a vér* nem veheti az Isten' országának örökségét (Károlyi, 1835, 1865), *test és vér* nem örökökheti Isten országát (1911) — a' *test's a' vér* az Isten országát nem bírhatják (Káldi) — a *test és vér* az Isten országát nem bírhatják (Tárkányi);

d) nem *kwzwlem* (nem *conferalam*, nem *hasonlam*)] az *testhuel es veruel* (azaz *emberuel*, de az *elw* istennel) (Komjáthy 1533)

<sup>9</sup> V. ö. még Szirach 14: 18: γενεὴ σαρκὸς καὶ αἵματος — generatio carnis et sanguinis — Kralici biblia: . . . z t'ela a krwe . . .

— . . . az *testuel, es az viruel* (Sylvester) — *testel és vérrel* (Heltai) — a' *testel és a' vérrel* (Károlyi, 1835), a' *testtel és a' vérrel* (1865), *testtel és vérrel* (1911) — nem engedtem a' *testnek és vérnek* (Káldi) — nem hallgattam többé a *testre és vérre* (Tárkányi).<sup>10</sup>

A *test* és *vér* szavakból alakult kapcsolatot tehát valóban jól ismeri az Újtestámentum; a kifejezés értelme: 'a földi, halandó, mulandó, esendő, gyarló *testi* ember', szemben Istennel (I. pl. különösen Korinth. I. 15: 47—48, stb.)

Az Újszövetségnek ezt a szólását jól ismerjük a talmudból; itt különösen a földi, halandó királynak a királyok királyainak Királyával, Istennel való szembeállításáa gyakori. Pl. Berakh, 28 b: . . . איך לפני מלך בשר ודם הו' מוסיפין אותו שהיום כאן ומחר בקבר . . . ועשו שמוסיפין אותו לפני מלך מלכו המלכים הקיבה . . . *és vérből* való király elé vinnének, aki ma itt, holnap meg a sírban van . . . most pedig, hogy engem odavisznek a királyok királyainak Királya elé, a Szent elé, dicsőíttessék az Ő neve. . . ' Ismerjük ezt a kifejezést az étkezés után mondott imából is: 'ne hagyj rászorulni, Örökkévaló Istenünk, halandó ember ajándékára' (Hevesi S. fordítása; tkp. '*hús és vér* adományára').

(Több példát l. Ben Jehuda s. v. בשר és Strack—Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch 1: 730-1, 3: 330. „σὰρξ καὶ αἷμα — בשר ודם häufige Umschreibung für 'Mensch', meist, wie auch hier [Máté 16: 17], im Gegensatz zu dem unvergänglichen Gott.“)

Megtaláltuk tehát a m. *test-vér* összetételnek elemeiben teljesen megfelelő kapcsolatot az Újtestámentomban és a késői héber irodalomban, de ennek a kifejezésnek a jelentése nem teljesen azonos a magyar szólásával. Nevezetesen a héber-görög szólás szintén az emberi testet jelöli ugyan, éppúgy, mint az ótestámentomi *csont-test* kapcsolat, csakhogy a *test-vér* 'hús-vér' kifejezéshez az a jegy, vagy legalább árnyalat kapcsolódik, hogy 'halandó, mulandó': 'halandó, mulandó (test, emberi test, ember)'.

Hogyan lett ebből a m. *test-vér* kapcsolat ?

Ezt a fejlődést az teszi érthetővé, hogy a két szólást az ótestámentomi *csont-hús* és az újtestámentomi *hús-vér* kapcsolatot lassanként azonosították egymással, így azután mindkét szólás

<sup>10</sup> Tárkányi is megjegyzi: „a test és vér itt az embert jelentik.“



segítségével jelölhették a közös származást, a vérrokonságot, a test egységét: csontom és húsom vagy = vérem és húsom vagy, ill. csontom és testem vagy = vérem és testem (testem és vérem) vagy.

Hogy ez az azonosítás megtörtént, az lélektanilag könnyen érthető. Az azonosítást több körülmény segítette elő:

1. Mindkét kapcsolat az emberi testre vonatkozik.

2. A jelentés tekintetében egymáshoz közel álló két kapcsolat sokáig egymás mellett élt és így alkalom kínálkozott arra, hogy egymásra hassanak, míg végre az újtestamentomi kapcsolat győzött, ez terjedt el.

A *csont-hús* szólás az Ótestamentomban — mint láttuk — a vérrokonság jelölésével kapcsolatban fordul elő. De e különleges szerepben való használatán túlnöve már egyszerűen az 'emberi testet' is jelölhette. A fordulatnak ez a jelentése nemcsak az Óhanam az Újtestamentumból is kimutatható.

A vérrokonságra való utalás árnyalata nélkül, 'test' jelentésben szerepel ez a szólás:<sup>11</sup> α) az Ótestamentomban: Jób 2:5 וַיַּעַר אֶל עֲצָמוֹ וְאֶל בָּשָׂרוֹ — ἀψαι τῶν ὀστέων αὐτοῦ καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ tange os ejus et carnem — verd meg önnön magát és az ő testét (Károlyi 1835, 1865), verd meg őt csontjában és testében (1911) — verd meg az ő csontját 's a' húsát (Káldi) — verd meg az ő csontját és húsát (Tárkányi) — taste sein Gebein u. Fleisch an (Luther) — cseh: dotkní se kostí jeho, a masa jeho, stb. Vö. még uo. 33:21, Jerem. Siralmi 3:4; l. még Gesenius Handwörterbuch; β) az Újtestamentomban is: Eféz: 5:30 μέλη ἑσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ — membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus — az wnnwn testenek tagay vagyunk, az wnnwn testebwl ḡs az w tetemeibwl (Komjáthy Benedek) — az ő testének vagyunk tagjai, az ő testéből és tetemiből valók (Heltai) — az ő testének tagjai vagyunk, az ő testéből és az ő tsontjaiból valók (Károlyi) — az ő testének tagjai vagyunk, az ő húsából és csontjaiból (Tárkányi), — cseh: . . . z massa geho, a z kostj geho (Kralici biblia 1601), . . . z masa jeho a z kostí jeho (1872) — . . . von seinem Fleisch, und von seinem Gebeine (Luther), stb. Vö. még Lukács 24:39, l. fent.

<sup>11</sup> Ugyanúgy, mint ahogyan az egyszerű בשר szónak is ez lehet a jelentése; pl. Mózes 1. 2:24: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד [férj és feleség] egy *testté* lesznek' (Hertz) l. fent és Gesenius.

3. A בשר szó azonban maga is jelölhette a vérrokonságot is. Júda ezt mondja Józsefről (Móz. 1. 37:27): אָחִיו בְּשָׂרוֹ הוּא — ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ σὰρξ ἡμῶν ἐστίν — frater enim et caro nostra est — hw es mý attýankfia es mý testwnk (Jord. K. 73a) — mi atýankfia, es mi tagunk (Heltai) — mi atýankfia, mi testünk (Károlyi 1835, 1865), atýankfia, vérünkéből való ő (1911) — atýankfia, és mi testünk (Káldi) — atýankfia és testvérünk (Tárkányi) — testvérünk és húsunk (Szt. István Társ.) — testvérünk, saját húsunk ő (Hertz) — er ist unser Bruder, unser Fleisch u. Blut (Luther) — egyh. szláv (or. szerk. budai biblia): bratú naš i ploti naša jestí — cseh: bratr náš, tělo naše jest, stb.

A mi szempontunkból különösen Luther fordítása érdekes; példáját mutatja annak, hogy a 'testünk' és 'testünk és vérünk' szólás hogyan hat egymásra, milyen könnyen olvadnak egybe. De döntő módon tanulságos a sokféle változat a magyar fordításokban is: *test*, (*tag*), *hús*, *vér*, *testvér*.

Hasonló a בשר szó jelentése Jezs. 58:7. versében is: מִבְּשָׂרְךָ לֹא תִחְיֶה — ἀπὸ τῶν σαρκεῶν τοῦ σπέρματος σου οὐκ ὑπερήψει — carnem tuam ne despexeris — a' te tested előtt el ne rejtsd magadat (Károlyi) — a' te testedet meg ne utálljad (Káldi) — ne nézd le a te testedet (jegyzetben: „embertársadat“) (Tárkányi) — véredtől el nem húzódol (limit) — entziehe dich nicht von deinem Fleisch — cseh: před tělem svým, stb. (Gesenius szerint: 'dein Landsmann'.) (Vö. még a magyarban: egy test szerint való rokon M. A. Bibl. I. 105, l. Ny. Sz. és másfelől: vérszerént való atýankfia M. A. Bibl. I. 79 b, l. Ny Sz.; vérent való rokona Bécsi K. 3 — *consanguineus*. — Vö. még Kertész Nyr. 38:387, Lovas Rózsa MNy. 26:287.)

4. De ugyanez a szó jelenthette általában is az 'embert', sőt az 'élőlényt' is. Zsolt. 136:25 בְּשָׂר לֵבַר בָּשָׂר — ὁ θεὸς τῶν προφητῶν πάση σαρκί — qui dat escam omni carni — ki ad etket minden testnek (Apor K. 106) — ky aad eledelh mynden testws allathnak (Kulcsár K. 343), stb. (l. fent). Hasonlóan Jer. 25:31, stb. Vö. még Judit 7:16: omni carni — minden testnec Bécsi K. 25 — mynden embernek előtte Székelyudv. K. 41. l. még Gesenius Handwbuch. A későbbi irodalomban is: Targ. Onk. Mósz. IV. 23:19 וְכָל בָּנֵי אֱדָמוֹתַי בְּשָׂר — 'a hús fiai' = 'az emberek'; az újtest-imában is: וְכָל בָּנֵי בָשָׂר 'minden élő ember' (Hevesi S.; tkp. 'a hús fial mind'). L. Strack-Billerbeck 1:731, 2:423, 3:331.

5. És ugyanez a בשר szó a 'halandó, gyarló ember' jelölésére is szolgált, tehát egyfelől — mint 3. pontunkban láttuk — a 'csont



és hús', másfelől a 'hús és vér' szólással lehetett egyértelmű. Pl. Móz. I. 6: 3: *כִּי יֵרָא יְהוָה בָּאֵרֶם לְעַמּוֹת בְּשֵׁנֵם הוּא בָשָׂר* — ... *quia caro est* — mert halando testh (Jord. K. 12a) *αὐτοῦ σαρκας* — ... mivelhogy testek (Károlyi 1835), mivelhogy ő test (1911) — ... mivel ő is csak hús (Hertz) — ... denn sie sind Fleisch — cseh: ... proto že také tělo jest, stb. | Jer. 17: 5: *אִיִּר הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר יִבְטַח בָּאֵרֶם וְשֵׁם בָּשָׂר וְרֵעוּ וְיִמָּן ד' יוֹסֵר לָבוֹ* — ... *στηρίξει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν* — ... ponit carnem brachium suum — ... erősségét helyhezeti a' testben (Károlyi 1835), testbe helyezi erejét (1911) — ... a' testet tészí az ő karjává (Káldi) — ... a testet teszi karjává (jegyzetben: testet: 'a halandó embert', teszi karjává: 'emberi segílyt keres') (Tárkányi) — hält Fleisch für seinen Arm (Luther), stb. | Zsolt. 56: 5: *לֵךְ מִיָּד יְהוָה יִפְשָׁע בָּשָׂר לֵי* — ... *τί ποιήσει μοι σάρξ* — ... quid faciat mihi caro — myth tegyen nekem valamely testh (Kulcsár K. 133-4) — mit árthatna nékem az ember? (Károlyi) — mit mivellyen nékem a test (Káldi) — bármit tegyen nekem a test (jegyz.: 'a mulandó ember', mások szerint: 'az érzéki természet') (Tárkányi) — ember mit árthatna nekem? (Szt. István Társ.), stb. L. még Gesenius: „Bisher als das Vergängliche, Sterbliche dem ewigen, unvergänglichen Gott entgegengesetzt.“

6. Végül a 'test és vér' kapcsolat sem szolgált kizárólag a 'halandó ember' jelölésére az Újtestamentomban sem. Vö. Ján. 6: 54: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα* — qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem — ki ezi en testemet & izia en veremet (MüncH K. 182) — Vala ky az en testemeth eazy, es az veremeth yzya (Jord. K. 646) — az ki az en testemet észí, & az en véremet issza (Sylvester), — a ki észí az én Testemet, es iszsza az én Véremet (Heltai), stb. (Luther: wer mein Fleisch isset, u. trinket mein Blut; gót: saei matjijh mein leik ja driggkijh mein blod; orosz: jaduščij Moju ploti i pijuščij Moju krovj); ó-egyh. szl. Zogr. is: plüti és krüvi, a Kralici bibliában is: T'elo és Krew, stb.)

Hadd idézzük itt még Sylvester Jánosnak két rendkívül jellemző és értékes megjegyzését, amely ezt a kérdést szépen megvilágítja. (Ezekre Zsoldos Jenő barátom volt szíves figyelmemet felhívni.) Új-Test.-fordításának függelékében, ahol, „oll'an ighikrül“ szól, „meltek nem tulaydon ieg'zisben vitetnek“, ezt írja Sylvester: „Test & vir. Ez ighik g'akorta embert iegeznek az szent irásban, akar egg'ütt vettenessenek, 's akar külön. Az test, & vir ielentist nem

tült teneked, azaz, az ember, ki testből & virból vag'on . . . Matth. 16. . . „[Máté 16: 17]. „Test, vir, ez ighik mikoronn nem tulaydon ieg'zisekben vettenek & [gy] tulaydon az Sido n'elwnek, tulaydon az Mag'ar nelwnek & s. Mert mikippen az Sidok ez ighiket szokták emberit venni, azonkippen az Mag'arok & s. Gonosz test, gonosz [gy] vir, az az, gonosz ember.“

Ezek után könnyen érthető, hogy a két szólás: az ótestamentomi 'csont és hús' és az újtestamentomi 'hús és vér' egybeolvadt. Elevebb és így erősebb volt az újtestamentomi s későbbi héber (tehát köznyelvi) 'hús és vér' szólás; ez maradt meg, de átvette a régibb szólás területét is: egyfelől *hús*[ból] és *vér*[ből való ember] továbbra is azt jelentette, hogy 'halandó, mulandó, *testi* ember', másfelől *húsom és vérem vagy* ugyanazt jelentette, mint régebben a *csontom és húsom vagy* szólás, vagyis: 'vérrokonom (*testem*) vagy'. A magyar bibliafordításokban (és általában az egyházi nyelvben) a *hús* szó helyett — ha ez az emberi testre vonatkozott — a *test* szót alkalmazták, és így ebben a szólásban is: *egy hús és egy vér szerint való atyafiak vagyunk*, a szólás bibliai eredetének megfelelően a *test* szót használták: *egy test és egy vér szerint való atyafiak vagyunk*, és ez a *test* szó ebben a szólásban megmaradt, megőrződött. Hogy ebből a szólásból hogyan vált ki azután a *testvér* szó, azt már fejtegetéseink legelején láttuk.

A *test és vér*, ill. *hús és vér* szólás tehát az Újtestamentomra megy vissza. Ezt a kifejezést más nyelvek is ismerik. Egyes finn-ugor nyelvekben ugyanúgy jelenti a 'hús-vér' kapcsolat a) a *testet*, mint a 'csont-hús' összetételt (pl. zürj. *vir-jaj* v. *Körper, Leib*), tkp. 'vér-hús' v. 'hús-vér'; ezekről l. Fokos: 'Test'-jelentésű összetételek, Az Orsz. Néptanulm. Egy. Évk. 1943), más nyelvekben pedig b) a magyar *testvér* kifejezéssel teljesen azonos módon vérrokonsági kapcsolatot jelző jelentésben szerepel ez a fordulat; pl. ném. *mein eigen Fleisch u. Blut* 'meine Kinder', *sein eigen Fleisch u. Blut* 'seine Verwandten, Nachkommen' (Duden: Stilwörterbuch, Sprach-Brockhaus),<sup>12</sup> de jelentheti ez a kapcsolat végül c) a 'halandó, mulandó, földi, esendő embert' vagy csak általában az *embert* is, mint pl. ezekben a magyar szólásokban: *húsból és vérből való emberek vagyunk; darabjában húsból és vérből való embereket szerepeltet; az ember húsból és vérből van gyúrva* ('gyarló');

<sup>12</sup> Vö. pl. [gyermekük] *hús a húsból, vér a vérből*, az ő életüknek folytatásai (Koszter atya: Kamaszok! 1941. 53. l.)



Ballagi)<sup>13</sup> és a megfelelő német kifejezésekben: *Menschen von Fleisch u. Blut* 'urwüchsig, lebensfrohe Menschen' ('igazi emberek'), in *Fleisch u. Blut* 'leibhaftig' (Sprach-Brockhaus, Duden); *er ist auch Fleisch u. Blut* = 'ein Mensch, tut u. leidet Menschliches' (Grimm). Tanulságos tehát látnunk és fejtegetéseink helyességét igazolja, hogy azok a jelentések, amelyeket a m. *test-vér* szólással kapcsolatban megállapítottunk vagy kikövetkeztettünk, hasonló fejlődés alapján más nyelvekből is kimutathatók.

De az ótestamentumi szólás is tovább él változatlan alakjában, azzal a jelentéssel, melyet ugyancsak fentebb megállapítottunk és kikövetkeztettünk: *Menschen von Fleisch u. Bein* 'urwüchsig, lebensfrohe Menschen', in *Fleisch u. Bein* 'leibhaftig' (Duden, Sprach-Brockhaus), „*Fleisch u. Bein* oder *Fleisch u. Blut* für den gesamten Leib, meist um gleiche Abstammung zu bezeichnen“ (Grimm).

Vizsgálódásaink eredményei tehát a következők:

A 'corpus; test' fogalmát az Ótest. a 'hús és csont', a későbbi héberség és az Újtest. pedig a 'hús és vér' kapcsolat segítségével fejezte ki. Az utóbbi szólás átvette az ótest. fordulat szerepét is egész jelentéskörében. Így keletkezett későbbben az 'egy test, egy ember vagyunk' kifejezésére az 'egy hús és egy vér vagyunk', ill. nálunk, a régi nyelvhasználatnak megfelelően, az 'egy test és egy vér' szerint való atyafiak vagyunk' szólás.

*Testvér* szavunk tehát bibliai eredetű, még pedig az ótestamentumi 'csont és test' (csontom és testem vagy = 'vérrokonom vagy') és az újtestamentumi - későbbi héber 'test és vér' (ered. csak 'ember, halandó ember') szólások egybefonódására, egybeolvadására vezethető vissza. Az Ótestamentom 'csont és hús' kapcsolatának helyébe már igen régen lassanként a 'hús és vér' kapcsolat lépett, miután hosszabb ideig egymás mellett éltek. A magyar szónak alakja is mutatja a bibliai eredetet; *test-vér* t. i. a. m. 'hús [és] vér'; az emberi test húsának 'test' elnevezése bibliafordításainknak (valószínűleg ó-egyházi szláv hatáson alapuló) sajátossága, amely ebben az összetételben, *testvér* szavunkban, egy ma már nem egyházi vonatkozású, köznyelvi szóban is megőrződött.<sup>14</sup> *Testvér* ki-

<sup>13</sup> Hasonló példa: Megindult hát a levelezése egy kitapinthatóan *húsból és vérből* való s maradandó levélíróval (Dankovszky János, Ujság, 1943. jan. 29. 4. l.)

<sup>14</sup> A *test* szónak 'hús' jelentése csak egyházi használatú v. egyházi eredetű kifejezésekben maradt meg; tudjuk, hogy rendszerint „valamely többjelentésű szónak az a jelentése, melyet valamely csak egyjelentésű (tehát félreérthetetlen) szóval is ki lehet fejezni, elavul” (Horger, Magyar Nyelv 38:336).

fejezésünk tehát ugyanúgy egy bibliai szólásnak mintájára alakult, mint a neki izról-izre megfelelő német (mein eigen) *Fleisch und Blut*.

De még egy különös körülmény vár tisztázásra.

Ha az Újtestamentom '*hús és vér*' szólása nemcsak Károlyinál, hanem még a legújabb katolikus fordításokban is a régi *test és vér* alakban jelentkezik (Tárkányi: a *test* és *vér* nem jelentette ki ezt neked; kik nem a vérből, sem a *test* ősztonéből . . . ; az Ige *testté* lön — a Szent István Társulatnak 1927-ben megjelent Újszövetségi Szentírásában is: nem a *test* és *vér* nyilatkozta ki ezt neked; kik nem a vérből, sem a *test* ősztonéből . . . ; és az Ige *testté* lön, stb.), akkor a *húsból és vérből való emberek* szólás nem a hagyományos magyar bibliafordításokból került át a köznyelvébe. Ez a szólás — bármilyen különösnek látszik is ez — nem kerülhetett közvetlenül az evangéliumból, ill. ennek magyar fordításából köznyelvünkbe, hanem csak olyan nyelvből vehettük át ezt a fordulatot, amelyben a *σάρξ καὶ αἷμα* szólás fordítása '*hús és vér*' alakban jelentkezik, tehát vagy a latinból (vagyis a latin szöveg idézésével kapcsolatban, alkalmasszerűen ennek alapján készült magyar fordításból terjedt el ez a szólás ebben az alakjában; ez természetesen kevésbé valószínű), vagy pedig — és minden valószínűség e mellett a feltevés mellett szól — a németből, azaz; a magyar *húsból és vérből való emberek* tkp. a német bibliafordításokon alapuló német szólásnak az átvétele. Érdemes volna utánajárni, hogy nálunk ki használta először ezt a szólást.

Külön érdekessége a dolognak, hogy a megfelelő héber *בשר ודם* '*hús és vér*' szólást, mely a talmudban gyakran szerepel, évszázadok óta nap-nap után ma is alkalmazzuk az étkezés után mondott imádságunkban.

A magyar *testvér* kifejezés (eredetileg: '*test* [azaz 'hús'] és *vér* szerint való atyafi'), tehát nemcsak bibliai eredetű, hanem maga a szó is egy bibliafordításainkat jellemző, régibb nyelvhasználatnak az emléket őrzi és így művelődéstörténeti és nyelvtörténeti szempontból is nevezetes eleme nyelvünk szókincsének.

Dr. Fokos-Fuchs D. Rafael.



## A hatvanas évek és a zsidóság.

### I. A sajtó hangja.

A hatvanas évek sajtójának hangja jóval nagyobb rokonérzéssel fordul a zsidóság felé, mint az októberi diploma kiadása előtti sajtó. A Pesti Napló az ötvenes években még nem pártlap, csak magyar lap,<sup>1</sup> ám már 1861-ben a felirati párt pártközlönye. E minőségében magáévá kell tennie Deák Ferenc álláspontját. Deák Ferenc pedig meg van győződve arról, hogy a zsidók emancipációja a kor egyik követelménye. Erről tanuságot tesz már 1839. október 28-i beszédében.<sup>2</sup>

Nyíltan nem szól az emancipáció ellen a Pesti Hírnök sem. Ez a konzervatív párt közlönye. Rejtett, vagy nem is rejtett célzaival azonban az antisemita hang meghonosítója. Így írja, hogy az Új-téren egy zsidó asszony leszorított a padról egy keresztény fiút. Egy fogják az emancipáció után kiszorítani a zsidók az ország többi lakosát. »Hol lesz azután számunkra hely?« kérdi komoly hangon.<sup>3</sup> Máskor Wodianerrel vitatkozva így ír: »Ha a magyar oly kiskorú volna, hogy Wodianer lapja politikai jelentékenységre vergődhetnék, akkor igazán elmondhatnók: »Magyarország zsidókézzre került!«<sup>4</sup> A Pesti Napló pellengérré is helyezi a Hírnököt, így írva: »Egy fővárosi kollégánk jobb ügyre méltó szorgalommal gyűjti mindazon adatokat, melyekből a zsidók emancipációja ellen csak legkevesebb érvet is meríthet... Laptársunknak... a türelmet, mint egyik legszebb keresztényi erényt ajánljuk.«<sup>5</sup> A Pesti Hírnök nem találja az emancipáció kérdését sürgősnek. Mikor Horn Ede Párizsból írja Wodianernek, hogy az új országgyűlés egyik leendő alkotása az emancipáció lesz, a Hírnök jóval sürgősebb törvényeket ismer ennél. Lehetetlennek tartja az emancipációt addig, »amíg a magyar hitel a bécsi banktól és zsidó uzsorásoktól független nem lesz... s végre

<sup>1</sup> Ferenczy József, A magyar hírlapirodalom története. Bp., 1887 495. l.

<sup>2</sup> L. Csetényi Imre, Deák Ferenc és a zsidókérdés. Hevesi-Emlékkönyv, Bp., 1934. 85. skk. II.

<sup>3</sup> L. Pesti Napló (= P. N.) 1861 IX. 21.

<sup>4</sup> Pesti Hírnök (= P. Hk.) 1861 II. 16.

<sup>5</sup> P. N. 1861 VII. 30.

igen sok függ a zsidók magatartásától az emancipáció siettetésére nézve.«<sup>6</sup>

A harmadik jelentékeny sajtótermék A Hon. Ez a határozati párt lapja. Ez is szabadelvű orgánus. Am egy-két vágást azért tesz a zsidóság ellen. Így mikor Erdélyi Viktor izraelita táncbanlító hirdetését tesz közzé s e hirdetésben sok a magyartalanság és a helyesírási hiba, A Hon közli az egész szöveget. Szelid gúnnyal kíséri az »izraelita magyarság«-ot.<sup>7</sup>

A klerikális irány lapja a Magyar Sajtó (a későbbi Magyar Allam őse). Ez a zsidósággal szemben tartózkodó hangot használ, erősebb hangot nem üt meg.

### II. Az emancipáció előtt.

Zsidóknak az állami életben való aktív közreműködése már az országbírói értekezlettel kapcsolatban felmerül. A Fortschritt c. bécsi lap javasolta, hogy a konferencián izraeliták is vegyenek részt. A Pesti Hírnök a javaslatot idétlennék mondja. »Miképpen akar egy, népfaj oly nemzet törvényhozója lenni, melylyel eddig sem nyelv, sem erkölcs, sem társadalmi munka által össze nem forrott? nem elég-szik meg példátlan polgári szabadságával? Míg zsidó szántóvetőt, bérést, szolgát és favágót nem látunk — addig zsidó törvényhozót nem tűrhetünk!« mondja.<sup>8</sup> Hogy pedig a zsidók közvéleményére is ad a hatóság, mutatja, hogy gr. Mensdorff-Pouilly temesvári parancsnokló tábornok felhívja a temesvári zsidó-községet, nyilatkozzék, kívánja-e a Temesi Bánság és a Szerb Nagyvajdaság visszacsatolását Magyarországhoz.<sup>9</sup>

Lassankint hivatali állásokba is kerülnek zsidók. A zsidók ügyei az újonnan szervezett m. kir. udvari kancellárián Privitzer udvari tanácsos osztályába tartoznak.<sup>10</sup> A kancellárián kisebb állásra egy zsidót alkalmaznak.<sup>11</sup> Bihar vármegye nyolc zsidót választ be állandó bizottmányába.<sup>12</sup> Abaúj vármegyének zsidó tisztviselője is van: egyik orvos személyében. Komárom vármegyének két fizetési orvosa zsidó. »Az már kissé fureszábban hangzanék, ha valahol zsidó alispányt választanának, ezt azonban aligha érjük meg« — teszi hozzá a Pesti Hírnök.<sup>13</sup>

Egyre több szó hangzik az emancipációról. Komárom hős védője, Klapka György 1861 III. 15-én a párizsi újsá-

<sup>6</sup> P. Hk. 1861 II. 23.

<sup>7</sup> A Hon 1863 IV. 15.

<sup>8</sup> P. Hk. 1861 I. 31.

<sup>9</sup> P. N. 1860 XI. 24.

<sup>10</sup> U. o. 1680 XI. 14.

<sup>11</sup> U. o. 1861 IX. 20.

<sup>12</sup> U. o. 1860 XII. 23.

<sup>13</sup> P. Hk. 1861 II. 2.



gokhoz nyílt levelet intéz. E levél szerint a francia sajtó azt állítja, hogy a magyarság türelmetlen az izraelitákkal szemben. Evvel szemben azt mondja Klapka, hogy már az új országgyűlés egyik programpontja lesz a zsidóság teljes felszabadítása. Ez már 1849-ben megtörtént volna, ha a szabadságharcnak szuronyok véget nem vetnek. »Elpirulnánk szégyenletünkben, ha az országgyűlés egybejövésénél csak egyetlenegy honfi találkozónék, ki e tett elnapolását kíváná.«<sup>14</sup>

A másik emigráns, Horn Ede, szintén nyílt levelet ír a Courier de Dimanche főszerkesztőjéhez. Azt írja ebben, hogy Teleki László, Jókai Mór, Gorove és Szalay hitvallása a tiszta szabadelvűség. A demokratikus Európa nyerni fog a magyar ügy győzelmével.<sup>15</sup>

Nyíltan az emancipáció mellett köti le magát a Pesti Napló Mit akarunk? mit nem? címen kiadott programjában. »Nem akarunk... kevésbé szabadelvűnek lenni, mint az osztrák államférfiak, s vallásáért senkit az alkotmány sáncaiból ki nem szorítunk.«<sup>16</sup>

A zsidóság nagygyűlést tart az emancipáció érdekében. A nagygyűlés 1861. április 16-án és 17-én folyt le. A zsidóság kiküldöttéi a pesti zsinagóga épületében ülnek össze. Ott volt »nemzetiségünk telkes apostola, dr. Lőw szegedi főrabbi; Fischer Mór, az európai hírű herendi porcellángyár közbecsülésben részesülő derék tulajdonosa, a szép tudományos-műveltségű Hollaender Leó Eperjesről, dr. Meissl pesti főrabbi és dr. Gross, a nagyváradi híres orvos és mások.« Egyhangúan elhatározzák, hogy a képviselőházban a zsidókérdésben petíciót adnak be s az emlékiratot kiadják a nyilvánosság számára.<sup>17</sup> A pesti izraelita község azonban úgy határozott, hogy körlevelet intéz az ország zsidóságához, ne tegyen külön lépést az emancipáció ügyében, mivel az amúgy is elkövetkezik. A Pesten lévő néhány kiküldött nem tekinthető az egész magyar zsidóság képviselőjének.<sup>18</sup>

Valóban gr. Teleki László utolsó művében, már el nem mondott beszédében az országgyűlés tennivalói között mondja:

»Hasson megnyugtatólag korunknak eddig az alkotmányos jogokból kirekesztve volt lakóira, ide értve az Izraelitákat, azon biztos ígéret által, hogy a teljes vallási, politikai és polgári jogegyenlőség minden hitfelekezetre kivétel nélkül kiterjesztetik.«<sup>19</sup>

<sup>14</sup> P. N. 1861 III. 28.

<sup>15</sup> U. o. 1861 IV. 12.

<sup>16</sup> U. o. 1861 IV. 16.

<sup>17</sup> U. o. 1861 IV. 20.

<sup>18</sup> U. o. 1861 IV. 28.

<sup>19</sup> U. o. 1861 V. 16.

A képviselőházban gr. Széchenyi Béla szól az emancipációról. »A sok lényeges kérdések egyike tagadhatatlanul a zsidó emancipatio.« Magyarországon kb. 400.000 zsidó él. Nagy mértékben van náluk intelligencia is; pénz is. A zsidók kénytelenségből lettek üzérek. »Részemről magyarhon zsidóit szabad lábón állíttatva látni óhajtom... Alkotmányunk principumával nem látom megférhetőnek azt, hogy bármely felekezet is politikai jogainak élvezetéből kizárva legyen, sőt azt hiszem, hogy bárkit is politikai jogától megfosztani morális gyilkosság. Más művelt országban, Angliában, Belgiumban első sorban állnak egyes zsidók a tudomány, ipar, kereskedelem s művészet terén. A zsidók már régen nem vágnak vissza Palesztinába. Maculay-ra hivatkozik,<sup>20</sup> hogy a zsidóság nem szolgált rá a jogfosztásra. Biztos abban, hogy a zsidók az emancipáció után magyar zsidókká válnak. Az emancipációt a képviselőház figyelmébe ajánlja. Ez »nem kegyelem-kérdés, hanem egy igazság-szülte követelés.«<sup>21</sup>

Ugyanezt mondja br. Podmaniczky Frigyes is. »Midőn arról van szó, hogy vallás ne korlátozza többé a jogegyenlőséget, névleg megemlíteni kívánom az izraelitákat, mint a köz irányában helyreptolandó apáink mulasztása.« Voltak méltó panaszok a magyarországi izraeliták ellen, de viszont a zsidóságnak is megvoltak a maguk panaszai. Ne legyen a képviselőház méltánytalan irányukban.<sup>22</sup>

A Pesti Napló közli a képviselőház elé terjesztett javaslatot:

»A képviselőház azon szándékát már nyilvánítván, hogy a polgári jogok élvezésére nézve vallás ne tegyen különbséget a haza lakosai között, választmányunk megbízását látja e végből szükségesnek, hogy a zsidó néposztály polgári jogállására nézve törvényjavaslatot készítsen.«

Nem lehet emancipálni a zsidóságot, mert ez nem külön nemzetiség. Törvényre van szükség, amely a zsidó vallást törvényesen bevettnek nyilvánítsa, mint ez történt az unitáriussal 1848-ban. Szükséges a honosítás rendezése is.<sup>23</sup>

Tisza Kálmán határozati javaslatából a képviselőház közvetlenül feloszlása előtt elfogadja:

»... kijelenti a képviselőház, hogy .....  
..... 2-szor a különböző vallásfelekezetek közötti polgári és politikai teljes jogegyenlőségnek életbe-  
léptetését és az izraelitákra kiterjesztését .....

<sup>20</sup> Civil disabilities of the Jews.

<sup>21</sup> P. N. 1861 V. 25.

<sup>22</sup> U. o. 1861 V. 25.

<sup>23</sup> U. o. 1861 VII. 28.



a törvények alkotására képesített országgyűlés első és legfontosabb teendői közé sorozza.<sup>24</sup>

Az emancipáció szele fűdjogált az ügyvédi pályán is. Ez most volt megnyilvánban a zsidók előtt. Az izraelita ügyvédjelöltek emlékiratot nyújtanak be a királyi táblának. Ez az emlékirat megcáfolja azt a balhítet, hogy a tételes törvények tiltják azt, hogy zsidó ügyvéd lehessen.<sup>25</sup> A bécsi lapok támadják a kir. táblát azért, mert ez az izraelitákat letiltja az ügyvédi pályáról. Am a magyar sajtó ayval védi meg a táblát, hogy tagjait a kormány nevezte ki s az országgyűlésnek nem volt még ideje sem megvizsgálni, érvényesek-e a kinevezések.<sup>26</sup> Még 1861-ben kiadják az első ügyvédi oklevelet zsidó részére. Dr. Schönberger Ármin az első magyar zsidó ügyvéd.<sup>27</sup> 1862 elején a hétszemélyes tábla közli az ügyvédi vizsgálatra jelentkező izraelitákkal, hogy a vizsgálatra bocsátáshoz a Felség engedélye szükséges. E nélkül kérvényüket a hétszemélyes tábla visszautasítja.<sup>28</sup>

A városi képviselőben is találunk itt-ott zsidókat. Így az 1862-es Pest városi képviselői tervezet szerint a képviselő-testületben kilenc zsidó tag van.<sup>29</sup> Ez Koller Ferennek, Pest városa királyi biztosának gondolata volt. Mind a kilenc tag »közbecsülésben álló egyén.« A felvételt megokolja, hogy a zsidóság Pestnek  $\frac{1}{10}$ -od része, részt vesz a közterhekből s »nagyértékű fekvő javakat« bír.<sup>30</sup>

Nem mindenütt hasonló az eljárás. Így a fogarasi községi képviselő és városi hatóság alakulásakor dr. Kohne rabbi határozott nyilatkozatot kíván arra nézve, hogy a jelentékeny számú zsidóság ki van-e zárva a községi képviselőből. Haupt kormányzékai tanácsos igenlőleg válaszol. A zsidóság ki van zárva, mert a képviselő 16 magyar és székely, 16 német és 16 oláh tagból áll. Az izraeliták tehetnek lépéseket abban az irányban, hogy a képviselőt egészítették ki zsidókkal is. Ezt az álláspontot hosszabb vita után el is fogadják.<sup>31</sup>

Fejér vármegye első zsidó-hitű tisztviselője, Reich Móric, a bicskei kerület orvosa az egész hivatalnoki kar előtt gróf Cziráky főispán elnöklete alatt az esküt letette — írja a Pesti Naplónak Reich Ignác, a pesti izr. főtanoda tanára, a Honszerelmi Dalok és A Magyar Izrael Dísztompoma szerzője.<sup>32</sup>

Ugyanebben az időben az egyetlen zsidó birodalmi

<sup>24</sup> U. o. 1861 VIII. 23.

<sup>25</sup> U. o. 1861 VIII. 29.

<sup>26</sup> U. o. 1861 VIII. 23.

<sup>27</sup> U. o. 1861 XII. 12.

<sup>28</sup> U. o. 1862 I. 14.

<sup>29</sup> U. o. 1862 I. 14.

<sup>30</sup> U. o. 1862 I. 28.

<sup>31</sup> U. o. 1864 XI. 27.

<sup>32</sup> U. o. 1861 VII. 14.

tanácsos a német-ajkú tartományokból Kuranda, az O. D. P. szerkesztője.

Látjuk tehát az elmondottakból, hogy az emancipáció szele már fűdjogált. Az emancipáció elő volt készítve és az 1865/7-i országgyűlés törvénybe is iktatta (1867: XVII. t.-c.). Az előkészítés műve azonban az 1861-es országgyűlésé.

### III. Társadalmi élet.

A társadalmi életben e korban kezd a zsidóság szerepelni. A veszprémi casino például 1863-ban kijelenti, hogy, ezentúl a jellem tekintetében kifogástalan zsidót is felveszi tagul.<sup>33</sup> Az esztergomi casino titkára cáfolja, hogy ne venne fel tagul zsidót. Felemlíti, hogy Hoffmann Vilmos és Kohn Lajos orvos urak is izraeliták s a casinónak tagjai.<sup>34</sup> Pár hónap múlva a veszprémi úri casinónak már több művelt izraelita tagja van.<sup>35</sup> Az egyesületekben is szöhoz jut a zsidóság. Így az Első Általános Magyar Gyorsíró Egylet 1863-ban tartott tisztújító ülésén megválasztja alelnöknek Grosz Lipótot, 1. jegyzőnek Kónyi Manót és könyvtárosnak Fenyvessy Adolfot. Mindhárom zsidók voltak. Az ipolysági casinóba öt izraelitát vettek fel. »Az is, hogy bekíváncsoznak, az is, hogy befogadták, mutatja, hogy hála Istennek itt-ott csak eltaláljuk a helyes ösvényt.«<sup>36</sup> A Damjanich Jánosné elnöklete alatt álló Magyar Gazdasszonyok Egyletének igazgatótagjai közt van Kohn Laura, tagjai között pedig Rothfeld Soma.<sup>37</sup> Az orvosnövendékek segélyező egyletében biztornányi tag Politzer Mór I. éves oh.<sup>38</sup> Rosenthal Bernát II. éves oh.<sup>39</sup> majd Berger Hugó I. éves oh.<sup>40</sup> A joghallgatókat segélyező egylet párloló tagjai közt is sok a zsidó<sup>41</sup> és könyvtárába jár a Magyar Izraelita.<sup>42</sup>

Természetesen van hír ellenkező magatartásról is. »Sajnálatra méltó türelmetlenség« címen írja A Hon, hogy a lőde báljára menő keresztényen tudóst bebecsülték, de zsidó ismerősét nem.<sup>43</sup> A ranki fürdőben pedig zsidót nem fogadtak be. »A türelmetlenség nem keresztlyén erény« — teszi hozzá a Pesti Napló.<sup>44</sup>

A zsidók báljai is formázottak. Az egri izraeliták 1863-i

<sup>33</sup> Magyar Sajtó (= M. S.) 1863. I. 13. A Függelékben is közölt hír címe Dícséretes tény: 1863. I. 14.

<sup>34</sup> A Hon 1863 I. 20.

<sup>35</sup> U. o. 1863 XII. 2.

<sup>36</sup> Függelék 1863 I. 18.

<sup>37</sup> A Hon 1864 XI. 16.

<sup>38</sup> P. N. 1862 III. 29.

<sup>39</sup> U. o. 1862 IV. 13.

<sup>40</sup> U. o. 1862 X. 29.

<sup>41</sup> U. o. 1862 VII. 5.

<sup>42</sup> A Hon 1864 II. 20.

<sup>43</sup> U. o. 1863 VIII. 8.

<sup>44</sup> P. N. 1863 VIII. 8.



„alidő-jukat a casino termében rendezik. Nemzeti ruhában, magyar szellemben, magyar kedvvel, magyarosan mulattak. »Prosit nekik!« — írja A Hon.<sup>45</sup> 1864-ben Károly- (= Gyula-) fehérvártól zártkörű izraelita táncestét tartottak. A terem nemzetiszínnel volt díszítve. A falon Deák, Széchenyi, Petőfi és Jókai képei voltak. A megjelentek magyar ruhában voltak.<sup>46</sup> 1865-ben a pesti Vigadóban rendezik az álarcos pürim-ünnepet. A ruhák kevés kivétellel ízléstelenek voltak. A mulatság kis zajjal, kevés élénkséggel s egy kis táncsal csendesen folyt le. A jövedelem a Concordia pénztáré volt.<sup>47</sup> Amikor pedig öt hébervallású állatorvostan hallgató szövetkezve más egyénekkel Állatorvosi Bált rendez, az egész állatorvostan hallgató ifjúság tiltakozik a bál elnevezése ellen.<sup>48</sup>

Mikor Trefort Ágoston akadémiai felolvasását a zsidóság önmagára sértőnek tartja, Trefort felkeresi dr. Meiselt pesti főrabbit és dr. Rózsayt, az Izraelita Magyar Egyelet elnökét és reparációt ígér. A magyar sajtó ehhez megjegyzi: »Mi a magyarországi zsidóktól tetkeket várunk, ha meg akarják mutatni, hogy e honnak igaz gyermekei. Addig azonban a meglevő biztató jelenségeket és jóakaratot is örömmel jegyezzük fel javukra.«<sup>49</sup>

A Sürgöny, 1862. VIII. 31-én gúnyosan ír a pesti vakok intézetéről. Itt az épület II. emeletén a zsidó vakoknak külön osztályt szerveznek — írja. Pedig a választmányban csak két tiszteletreméltó zsidó van: Ullmann és Kern Jakab. Ám az intézet igazgatója, Halványi János azt feleli e cikkre, hogy semmiféle vallási megkülönböztetés nincs az intézetben. Tizenkét zsidóval gyarapodik az intézet, de azok nem laknak külön.<sup>50</sup>

Hogy a falusi nép között is hódít az emancipáció gondolata, mutatja, hogy a hevesmegyei Máconka községben a zsidó Bárock Gábort választották meg bírónak.<sup>51</sup>

A pozsonyi zsidóság régi szokás szerint Márton napján ludakat visz a királynak. 1864-ben is így tesz. Schönbrunnban azonnal fogadja a küldöttséget a felséges pár. A küldöttség vezetője rövid beszédet mondott, a felség köszönőleg válaszolt.<sup>52</sup> A ludakat gyalog vitték. Egyik tud 16 pontot nyomott. Összesen 15 ludat vittek fekete-sárga, veres-fejér és kék-fejér szallagokkal díszítve, tehát az osztrák, a habsburgi és a bajor színekkel ékesítve.<sup>53</sup> Más alkalommal nemzetiszínű szalag ékesítette a ludakat.<sup>54</sup>

<sup>45</sup> A Hon 1863 I. 27.

<sup>46</sup> U. o. 1864 II. 13.

<sup>47</sup> P. N. 1865 III. 15.

<sup>48</sup> P. Hn. 1861 I. 19.

<sup>49</sup> M. S. 1863. I. 1.

<sup>50</sup> P. N. 1862 IX. 3.

<sup>51</sup> U. o. 1862 XI. 22.

<sup>52</sup> A Hon 1864 XI. 19.

<sup>53</sup> P. N. 1864 XI. 4. és XI. 11.

<sup>54</sup> U. o. 1863 XI. 15.

Előkelő vendég érkezik 1863-ban Pestre. Montefiore Mózes baronet Konstantinápolyba utazván, Pesten megpihen. A pesti és óbudai zsidó község küldöttséggel fogadta. Ott volt nála az Izraelita Magyar Egyelet küldöttsége is. Ennek alelnöke, dr. Pollák Sándor, angolul köszönti a baronetet. A megilletődött Montefiore örömet fejezte ki baronétösen a biblia fordításáért.<sup>55</sup> Montefiore Nagykanizsán átutazva, az ottani szegény zsidóknak 300 firtot ad.<sup>56</sup>

Zsidó-ellenes hangulatról ritkán olvassunk. Így Zalaegerszegén erős a zsidó-ellenes hangulat, »mi polgáruktól gúnyunknak díszére valóban nem válhatnak.«<sup>57</sup> Debrecen vidékén pedig egyes reakciós újságírók azt a hírt terjesztik, hogy a zsidók a kúttakat s a kocsmai italokat megmérgezik. A Pesti Napló ezt a kúttmérgezést a megyei hatóságok figyelmébe ajánlja.<sup>58</sup>

#### IV. Templomok.

A 60-as években sok új templom épül. Kiveszi részét ebből a magyar zsidóság is. Brassóban 1862 V. 16-án avatták fel a legnagyobb ünnepességgel az új izraelita templomot.<sup>59</sup> Nagybbszerű volt a miskolci zsidó templom felavatása. 1863 IX. 3-án avatták ezt fel. Az építkezés 120.000 frtba, a belső ékítés 40.000 frtba került. Tervezője Vecsey Imre debreceni műépítő. A nap emlékére a miskolci zsidó község a zsidó és keresztény szegények között pénzt, 350 font húst és 175 kenyert osztott ki.<sup>60</sup> 1863 IX. 10-én avatják fel a pozsonyi Várhegyen épült új imaházat is.<sup>61</sup> A pesti zsidó község is tervezi második, conservatív zsinagóga építését.<sup>62</sup> Vácott 1864 VI. 13-án teszik le az új zsidó templom alapkövét.<sup>63</sup>

Pompás új templomot épített a székesfejérvári hitközség. 1864 IX. 23-án avatja fel Löw Lipót szegedi főrabbi, Zíper dr. és Ligeti orvos doktor. Ligeti magyarul beszélt. A jelképes kalapácsütések után Löw beszélt lelkesen magyarul. A lelkesedés telőpontját éri, amikor a szónok a hazaért imádkozott. A felavatás után az első szónok Zíper rohonci főrabbi volt. — Igen sok keresztény is volt a templom avatásánál.<sup>64</sup>

A pesti szép zsidó templom alig pár-éves és máris repe-

<sup>55</sup> U. o. 1863 V. 13.

<sup>56</sup> U. o. 1863 V. 21.

<sup>57</sup> U. o. 1861 II. 12.

<sup>58</sup> U. o. 1861 IV. 13.

<sup>59</sup> U. o. 1862 V. 23.

<sup>60</sup> A Hon 1863 IX. 9.

<sup>61</sup> P. N. 1863 IX. 8.

<sup>62</sup> A Hon 1863 XII. 2.

<sup>63</sup> P. N. 1864 VI. 18.

<sup>64</sup> U. o. 1864 IX. 30.



deznak a falai. Két hónapra bezárják, míg kijavítják. A javítás költségei 6000 frtra rúgnak.<sup>65</sup>

### V. Hitközségi élet.

A magyarosodás jele, hogy a magyar nemzeti jelvényeket a zsidóság is szentnek tartja. Így Nyitrán Feicht bajorszületésű rabbi a zsidó templomban a vármegyei értelmiség jelenlétében felszentelte az izraelita község nemzeti-színű s 1848 feliratú zászlaját. Németül beszélt, de hazafiásan. Megígérte, hogy ő is megtanul magyarul. Erre biztatta híveit is. A beszédet több ízben éljenzés szakította félbe.<sup>66</sup>

A császár-király születése napját istentisztelettel ünneplik meg.<sup>67</sup>

Az elhunyt magyar rabbik között egyik leghíresebb volt az aradi főrabbi, Chorin Áron. »Az aradi izraelita községet és templomot azon czélszerű szabadelvű intézkedésekkel látta el, melyeknek az ma is örvend. A reformok híre túlnem az ország, sőt Európa határain is.« Most is New-Yorkból érkezett megrendelés Chorin Áron műveire.<sup>68</sup>

1863-ban a pesti izraelita község közgyűlésén úgy határoznak, hogy az orthodoxus hívekre való tekintettel a zsinagógában új éneklészt (kántort) alkalmaznak 1000 frt évi díjjal. E mellett irodalmi művekre 300 frtot számnak, végül egy rabbi-ülnök s magyar hitszónok alkalmaztatik évi 1000 frttal. »Üdvözljük a derék előjáróságot e téren, mely hivatásának s szép hírnevének, mint magyar-zsidó előjáróság dicséretesen megjelvén, arról intézkedett, hogy hazánk képviselésében köztünk is édes nemzeti nyelvünk valaha képviselve legyen« — teszi hozzá a tudósítást.<sup>69</sup>

»A derék szegedi zsidó-község« jegyzőjéül a fiatal Goldhammert választotta meg. Ez az ügykezelést magyarul végzi. Ha így tenne minden zsidó-község s a magyar nyelvet használná a köz- s a magán életben, megszűnnék a zsidók ellen a bajtétel. Ennek oka u. i. nem a vallás — »e tekintetben nincs a világon türelmesebb a magyarnál« —, hanem idegen nyelvük, amely mégcsak nem is a sajátjuk.<sup>70</sup>

Evvél szemben Temesvárott Hirschfeldet választják meg rabbivá. Eddig Morvaországban működött. Aligha fog tudni magyarul szónokolni.<sup>71</sup>

A bécsi főrabbi, dr. J. N. Mannheimer 70. születésnapja alkalmából nyugalomba vonult. A pesti izraelita község

küldöttsége gratulál az ősz főrabbinak. E küldöttség tagjai: dr. Meisl főrabbi, dr. Hauer és Posner Károly Lajos. A gratuláló iratot Posner remek albuma foglaltatta.<sup>72</sup>

A váci rabbi Paleszlinába vándorolt. Helyébe dr. Ullmann Frigvest választják meg. Ez tudományáról régóta hírneves.

Izsákon gyűjtogatás következtében leégett a zsinagóga, a rabbi háza és más épületek. Az oltásban kitűnt a kaloblikus pap és a református lelkész. A zsidó Deutsch József értékeit égő házából kimentik, így viszonzva az ő atyjának, Deutsch Mátyásnak jótékonyágát. Ez ugyanis r. k. és ref. gyermekeknek nevelésére 200—200 frtot adott.<sup>73</sup>

A hitközségek életébe is beleszólt az állami szervezet. Így a pesti izr. községnél a helytartótanács észrevételei alapján módosítani kell a szabályzatot. A községi előjáróság ki akarja magát 15 taggal egészíteni.<sup>74</sup>

A komáromi izraelita község Ófelségéhez folyamodványt nyújt be. Kéri a még 1859-ben a zsinagóga építéséhez a magyar izr. iskolaalapról felvett 10.000 forintnyi kölcsön visszafizetésének elhalasztását. A legfelsőbb határozat kimondja, hogy az addig járó 2100 frt kamat legkegyelmesebben elengedtetik s az adósság 1865 I. 1-től 30 részletben félévénként fizetendő. Az izr. község a császár-király komáromi látogatásakor küldöttségileg mond köszönetet.<sup>75</sup>

Ferenc József császár-király szokott kegyességével fogadta 1865-ben a selmeci izraelita község küldöttégét. Ő felsége engedélyével Löffler főrabbi feltett kalappal elmondja az áldást, majd előadja kérését. Templomot akarnak építeni s ehhez 5000 frt kölcsönt kérnek az iskolaalapról. A felség megígéri jóakarattal.<sup>76</sup>

### VI. Magyarosodás.

A magyarosodás első jele, hogy magyar imádságos könyvet akarnak a zsidóság részére. Így Zimmermann Ignác a Debreceni Közlönyben sürgőti ezl.<sup>77</sup> Tatay Adolf meg is kezdi a pesti zsidó-község felszólítására a zsidó imádságok és énekek magyarra fordítását, Friedmann főkántor pedig a dallamokat fogja ezekhez alkalmazni.<sup>78</sup> Rövidesen a pesti istentisztelet és a nyilvános iskolák nyelve a magyar lesz.<sup>79</sup> Ezután már külön magyar-nyelvű közlönyre van szüksége a magyar zsidóságnak.<sup>80</sup> A magyar

<sup>65</sup> A Hon 1864 VI. 9.

<sup>66</sup> P. Hk. 1861. I. 9.

<sup>67</sup> A Hon 1864 VIII. 19.

<sup>68</sup> P. N. 1862 III. 8.

<sup>69</sup> Függelék 1863 I. 9.

<sup>70</sup> U. o. 1863 I. 8.

<sup>71</sup> U. o. 1863 I. 8.

<sup>72</sup> P. N. 1863 X. 18.

<sup>73</sup> A Hon 1864 VIII. 4.

<sup>74</sup> P. N. 1864 X. 22.

<sup>75</sup> U. o. 1864 IX. 29.

<sup>76</sup> U. o. 1865 III. 29.

<sup>77</sup> U. o. 1860 X. 30.

<sup>78</sup> U. o. 1860 XI. 15.

<sup>79</sup> U. o. 1860 XI. 18.

<sup>80</sup> U. o. 1860 XII. 4.



hítszónoki állásra is pályázatot hirdet a pesti zsidó-község.<sup>81</sup> Szükség mutatkozott olcsó magyar nyelvkönyvre is. Ilyet ír Fischer Nátán. A könyv rövid és olcsó (40 krajcár).<sup>82</sup>

A zsidóság külsőben is tüntet a magyar jelvényekkel. Temesvárott egy cs. kir. tiszt inzultálja Neumann Aurél pesti jogászt, mert ennek kalapját a magyar címer és nemzetiszínű szalag díszíti.<sup>83</sup> A székesfejérvári Berger Mór leányának lakodalman az egybegyűltek a Szózatot éneklük és gyűjtenek Petőfi szobrára.<sup>84</sup> Ugyane célra gyűjtenek a pesti izraeliták testvéri ünnepélyén.<sup>85</sup> 1860 XII. 21-én a tele templomban dr. Meisel főrabbi beszél. Bocsánatot kér, hogy németül beszél. Kiemeli, hogy a zsidóság nemcsak a jogokból kér, de kötelességét is tudja teljesíteni. Ezután a kar nemzeti zászló alatt a Szózatot énekelte s az ezrekre menő tömeg rendben eloszlott.<sup>86</sup>

A magyar nyelvnek a templomba való bevezetését ellenző nagyváradi zsidó pap és községi elöljárók ellen a váradi zsidó ifjúság macskazenét ad.<sup>87</sup> Alig egy fél év múlva a váradi zsidó-község elhatározza, hogy istentiszteleteit ezentúl magyar nyelven végzi.

Résztesz a nemzet gyászában is a zsidóság. 1861 VI. 17-én a dohány-utcai templomban gr. Teleki László emlékére gyászünnepet rendez a pesti izr. község s erre az ünnepre a képviselőházat meg is hívja.<sup>88</sup> Ez képviseltette is magát az ünnepen: ott volt Ghyczy Kálmán elnök. A kar magyarul énekelt.<sup>89</sup> Cegléden is tartanak Teleki László emlékére gyászünnepet.

Bauer Márkfi Lőrinc, a pesti izr. főtanoda egyik magyar tanítója el akarja terjeszteni a magyar nyelvet a pest-budai izraelita hölgyek között is. E célra egyesületet tart szükségesnek.<sup>88</sup>

Fischer Sámuel rabbi könyvet írt Komoly szó házánk izraelitáinak magyarosodása érdekében. A Pesti Napló figyelmes átolvasásra ajánlja.<sup>89</sup>

Még 1860-ban újra életre kelt a még 1844-ben alakult és későbbben feloszlott Izraelita Magyar Egylet. Löw Lipót főrabbi teszi közzé az erre vonatkozó felszólítást. Dr. Zipser rohonci, Steinhardt aradi, Ehrlich debreceni, Hochmuth veszprémi, Deutsch putnoki és Rockonstein pesti rabbi támogatására számít.<sup>90</sup> Rockonstein valóban 5-tagú bizottsággal meg is kezdi az alapszabályok átdol-

81 U. o. 1860 XI. 25.

82 U. o. 1860 XII. 6.

83 U. o. 1860 XII. 16.

84 U. o. 1860 XII. 16.

85 U. o. 1860 XII. 21.

86 U. o. 1860 XII. 22.

87 U. o. 1860 XII. 16.

88 U. o. 1861 VI. 5.

88 U. o. 1861 I. 4.

89 U. o. 1863 III. 4.

90 U. o. 1860 XI. 4.

gozását.<sup>91</sup> 1860 XI. 13-ra dr. Rózsai József főorvos, az egyesület volt elnöke összehívta a volt választmányi tagokat és az ifjúság képviselőit. Az egyesület feltámadt halottaiból.<sup>92</sup>

Csakhamar az egyesület megkezdi a felolvasó üléseket.<sup>93</sup> Ezeket igen sokan látogatják.<sup>94</sup> Legfontosabb működése a magyar nyelv tanítása. Így 1862-ben a közgyűlésen, — ahol dr. Rózsai Józsefet választják meg elnöknek — közlik, hogy az elmúlt évben 237-en tanulták meg a magyar nyelvet. Az egyleti könyvtár 329 kötetnyi.<sup>95</sup>

Az egylet gr. Teleki László emlékére gyászülést rendezt. Dr. Rózsai József elnök mondta a megnyitó beszédet, beszédet, az emlékbeszédet Mezei Mór mondotta; Bródi Zsigmond ódját adta elő. Sok országgyűlési képviselő s az elhunyt számos tisztelője vett részt az ülésen.<sup>96</sup>

A magyar nyelvtanfolyamok ingyenesek voltak; vezetőjük Tenczer Pál.<sup>97</sup> Az egylet lapja a Magyar Izraelita. Tartalma: értekezés, történelmi rajz, szépirodalom. A szerkesztés munkáját Rockonstein Lipót és Tatay Lajos vállalja.<sup>98</sup> A lapot lelkes szavakkal dicséri meg a Pesti Hírnök is. Azt mutatja ez a lap, hogy a zsidók »immár szívvel lélekkel magyarok kívánnak lenni. Adja isten, hogy úgy legyen!«<sup>99</sup>

Dr. Rózsai öt évi elnöksége után 1865-ben dr. Pollák Henrik orvos lesz az elnök. Montefiore bárót és Rózsait tiszteleti taggá választják meg.<sup>100</sup> Az egylet »fenntartása minden magyar izraelitának becsületbeli tartozása« — írja A Hon.<sup>101</sup> A Magyar Izraelita rövidesen megszűnik, de az egylet fennmarad.<sup>102</sup>

A hatvanas években indul tulajdonképpen meg a zsidók német vezetéknevének megmagyarosítása. Igen sok névmagyarosítást közöl a Pesti Napló, A Hon.

A hatvanas években megindult magyarosodó mozgalomnak méltó koronája az 1867. évi emancipáció.

## VII. Iskolai ügy.

A pesti izraelita község képviselő testülete 1860-ban úgy határozott, hogy rendes elemi főtanodájában előadó nyelvül behozza a magyar nyelvet. Ezért dr. Hauser József és Gans Dávid nagykereskedő elnöklete alatt a teljes tanítói kar három óra hosszat tanácskozott. Két kérdés merült fel:

91 U. o. 1860 XI. 10.

92 U. o. 1860 XI. 21.

93 U. o. 1861 XII. 3.

94 U. o. 1861 XII. 11.

95 U. o. 1862 VI. 28.

96 U. o. 1861 VI. 16.

97 U. o. 1865 III. 4.

98 U. o. 1860 XII. 29.

99 P. Hk. 1861 I. 13.

100 P. N. 1865 II. 14.

101 A Hon. 1864 XI. 16.

102 P. N. 1864 IV. 6. és VI. 19.



a) elég-e az iskolában működő magyar tanítók száma?  
b) érték-e minden osztályban a tanulók a magyar nyelvet?

Részletesen meghatározzák osztályonként a tanítás nyelvét. Jövő évtől kezdve már minden tárgyat magyarul fognak tanítani.

Az izr. kir. tanítóképző független a községtől. Az izraelita község lépéseket fog tenni a helytartó-tanácsnál, hogy ott a magyar nyelv tágabb teret nyerjen.<sup>103</sup>

Egymás után jönnek vidékről a hírek, hogy az izraelita iskolák magyar tanítónyelvűekké válnak, Pesten Rosenberg Henrik altanítót, a magyar nyelv tanítóját rendes tanítóvá nevezi ki a kormány. Az új tanító 30 forintot ad az iskolai könyvtár javára.<sup>104</sup>

A két pesti gimnázium egyike a kegyesrendi, magyar-nyelvű, míg a kir. államgimnázium magyar- és német-nyelvű. Ez utóbbiban »túlnyomóak valának a Mózes-vallású tanoncok«. A zsidó tanulók önként magyarul vizsgáltak.<sup>105</sup> Szóba került azonban zsidó gimnázium létesítése. »Réméljük, magyar tannyelvvél« teszi hozzá a Pesti Napló.<sup>106</sup>

Az Izraelita-Magyar Egylet országos tanügyi értekezletet hívott össze. Dr. Rózsai József elnöklele alatt igen sok rabbi, igazgató, tanító és közséگی elnök ült össze. A jelenlegi tanítóképző nem megfelelő sem nemzeti, sem vallás szempontból. Új képzőre van szükség. 9 tagú bizottságot választanak. Rendezik a tankönyvek kérdését is: végül nagy szótöbbséggel elfogadják ezt a szakaszt: A közséگی iskolákban az oktatási nyelv a magyar.« Elfogadják ezen kívül a Szentírás lefordítására és a tanítói segítőegyesület alakítására vonatkozó javaslatot is.<sup>107</sup>

A magyar zsidóságot támadás éri a magdeburgi Zeitung des Judenthums részéről. A vádpontok a következők: a pesti zsidóiskola magyarnyelvű, az Izr. Magyar Egylet terjeszti a magyar nyelvet, a magyar zsidók magyarosítják a nevüket és a templomban magyarul szónokolnak, végül az iskolában a Tórárt is magyarul tanítják. Bródy Zsigmond felel e vádakra a Pesti Naplóban. Minden vád igaz. De e bűnök annyira a magyar zsidók természetévé lettek, hogy sem a Zeitung des Judenthums, sem a Hírnök nem fogják róla leszoktatni a magyar zsidóságot.<sup>108</sup>

A Pesti kir. izr. tanítóképzőben — mint a vizsgálaton kitűnt — a magyar nyelvet elhanyagolják. Így hiába várjuk

<sup>103</sup> U. o. 1860 XI. 22.

<sup>104</sup> U. o. 1860 X. 24.

<sup>105</sup> U. o. 1861 IX. 8.

<sup>106</sup> U. o. 1862 VIII. 13.

<sup>107</sup> U. o. 1862 V. 3.

<sup>108</sup> U. o. 1862 III. 28.

az izraelita iskolák megmagyarosodását! mondja a Pesti Napló.<sup>109</sup> Evvel szemben a pesti zsidó község »újólág fényes bizonyítványát adá nemes fáradozás és törekvéseinek«, midőn az eddigi 3 osztályos leányiskoláját 4 osztályú leányfőtanodává emelik.<sup>110</sup>

Az izr. tanítóképző fennállása első három évről értesítőt adott ki. A három év alatt 48 tanítót képeztek ki és 12 működő tanító látalott el képességi bizonyítvány-nyal.<sup>111</sup>

Jóhírű magániskola Freuer Sarolta asszonyé. A vizsgálaton a leánykák gyönyörű kiejtéssel kitűnő magyar feleletet adtak.<sup>112</sup>

1864-ben bukkan fel a hír: »a magyarországi izraeliták Pesten rabbiképezdét akarnak állítani. Réméljük, magyar alapon.«<sup>113</sup> Ezt az intézetet az osztrák centralista lapok feleslegesnek tartják. Bécsben akarnak központi rabbiképezőt állítani s ezen azután a magyar nyelvet is lehetne tanítani: Am ebből a hazai zsidóság nem kér. A szervezetre Steinhardt aradi rabbi javaslatát fogadják el. Az intézetet az iskola-alap fel nem használt kamataiból (46.000 forint) állítanak fel.<sup>114</sup> A rabbiképző ügyében a bizottsági munkálatot a bécsi közoktatási tanács elküldte véleményezés végett Löw Lipót szegedi főrabbihoz.<sup>115</sup>

Szociális törekvésű egyesület alkotásáról is szó van: a pesti, budai és óbudai zsidó tanítók olyan egyesületet akarnak, amelynek célja a dolgozóképtelen tanítóknak, özvegyeknek s árváiknak támogatása, a vallásos tárgyak oktatásának módszere és a tagok továbbképzése. Az egyesület neve Magyar Izraelita Tanítóegylet lesz.<sup>116</sup>

Az iskolákban a zsidó tanulók száma különösen a reális iskolákban magas.<sup>117</sup>

Néhány adat a középiskolákból:

a soproni ág. ev. gimnáziumnak  
1860/61-ben 283 tanulója között 9 zsidó,<sup>118</sup>  
a pestvárosi reálisiskolának  
1860/61-ben 463 tanulója között 108 zsidó,<sup>119</sup>  
a pesti ág. ev. gimnáziumnak  
1861/62-ben 158 tanulója között 73 zsidó,<sup>120</sup>  
a budai kir. kat. egyetemi gimn.-nak  
1861/62-ben 310 tanulója között 9 zsidó.<sup>121</sup>

<sup>109</sup> U. o. 1863 VIII. 5.

<sup>110</sup> A Hon 1863 VI. 21.

<sup>111</sup> U. o. 1863 VIII. 7.

<sup>112</sup> P. N. 1864 IX. 30.

<sup>113</sup> U. o. 1864 I. 30.

<sup>114</sup> U. o. 1864 IV. 12.

<sup>115</sup> A Hon 1864 IX. 20.

<sup>116</sup> P. N. 1864 VIII. 17.

<sup>117</sup> U. o. 1864 XI. 3.

<sup>118</sup> U. o. 1861 VIII. 2.

<sup>119</sup> U. o. 1861 VIII. 14.

<sup>120</sup> U. o. 1862 VII. 10.

<sup>121</sup> U. o. 1862 VIII. 31.



a szegedi kegyesrendi gimn.-nak

1861/62-ben 706 tanulója között 67 zsidó,<sup>122</sup>

a nagyváradi prémontrai gimn.-nak

1861/62-ben 566 tanulója között 63 zsidó,<sup>123</sup>

A pesti egyetemen volt 1861/62-ben:

|                        |                    |
|------------------------|--------------------|
| zsidó joghallgató      | 50,                |
| zsidó orvostanhallgató | 98,                |
| zsidó sebészhallgató   | 52. <sup>124</sup> |

### VIII. Zsidó-tárgyú irodalom.

A Pesti Napló melegen ajánlja »kivált zsidó polgártársainknak« Rockonstein Lipót hazánkfia, volt zágrábi fő-, azelőtt topolyai kerületi rabbi egyívnyi füzetét: A Magyar Izraelita 1860-ban.<sup>125</sup>

A magyar nemzeti énekek héberre való fordításával tesznek többen is kísérletet. Így Fischer Károly óbudai segédrabbi a Szózatot fordította le. Ez eddig már 9 nyelvre volt lefordítva, tizedik a héber nyelv.<sup>126</sup> Kőlcsey Hymnusát dr. Józseffy Vilmos és Reich Ignác fordítja le versben. Ez utóbbi a Magyar Izraelita mellékleteként jelent meg.<sup>127</sup>

Mikor az Izraelita Magyar Egylet Évkönyve megjelent, a Független ezt írja az Egyletről: »E derék egylet folyvást terjed és gyarapodik s jólékony hatása hirtorsosai körében mind a fővárosban, mind a vidéken már is észrevehető.«<sup>128</sup> Másfelől a tartalmas kötetet dicsérik.<sup>129</sup>

Elismeréssel említik Löw Lipót művét, Történelmi és Vallástudományi Értekezések s az ugyanekkor megjelent A Nemzeti Művelődés Alapja c. művet, amelynek szerzője Korcsanyéki G. — Az előbbi a zsidó vallás alapelveit ismerteti egy 1847. évi francia mű alapján, az utóbbi egybeveti a magyarságot és a zsidóságot.<sup>130</sup> Ugyancsak Löw Lipóttól jelenik meg a nagyváradi zsidó templomot felavató hitazonoklat.<sup>131</sup> Szintén 1861-ben jelent meg Gáspár Lajos ügyvéd tollából Nézetek Az Izraeliták Felszabadításáról,<sup>132</sup> Vevicourt-tól Die Juden und die Judenfrage,<sup>133</sup> ezek a röpiratirodalomhoz tartoznak. Abir Amélie igaz-hi tti izraelita írta meg a Messiás, avagy, Értekezés a Zsidó Emancipációról.<sup>134</sup>

<sup>122</sup> U. o. 1862 XI. 6.

<sup>123</sup> U. o. 1862 XI. 5.

<sup>124</sup> U. o. 1862 VII. 5.

<sup>125</sup> U. o. 1860 XI. 17.

<sup>126</sup> P. Hk. 1861 I. 24.

<sup>127</sup> P. N. 1863 I. 13.

<sup>128</sup> Független 1863 II. 1.

<sup>129</sup> M. S. 1863 II. 11.

<sup>130</sup> P. N. 1861 IV. 27.

<sup>131</sup> U. o. 1861 IX. 20.

<sup>132</sup> U. o. 1861 VII. 7.

<sup>133</sup> U. o. 1861 VII. 9.

<sup>134</sup> U. o. 1861 X. 6.

Fischer Nátán, a győri izraelita főelemi iskolák magyar tanítója Ifjúsági Iratokat szerkeszt a magyar izraelita ifjúság számára. Füzetei »egyszerűen, izraelita szellemben és mindenáron magyar érzélemmel« fognak az ifjúsághoz szólni.<sup>135</sup>

A pestiizr. elemi főiskola magyar tanítója Bauer-Márkfi Lőrinc lefordítja dr. Meisel F. A. művét: Épületes Erkölcsheszédek Pirké Aboth Tanmondatai felett.<sup>136</sup>

Dr. Zipser rohonci főrabbi lelkes felhívást tesz közzé: ebben sürgeti a Bibliának zsidó szellemben való lefordítását.<sup>137</sup> Ezen az ügyben dr. Löw szegedi, dr. Steinhard aradi, dr. Zipser rohonci főrabbi 8 napot töltött Pesten s megegyezett abban, hogy a Pentateuchus fordítását ök maguk vállalják díj nélkül.<sup>138</sup> Dr. Zipser gyűjtést kezd a biblia fordítására s ő maga kezdi ezt meg 50 frt-tal.<sup>139</sup>

Rosenmayer Izsák Bibliái Olvasmányok címmel írja meg Arvay József közreműködésével a világ teremtésétől a jeruzsálemi templom pusztulásáig a zsidók történetét.<sup>140</sup> Ugyanekkor fordítják magyarra Hecht Manó művét: Izrael Története a Biblia Befejlesztésétől a Jelen Korig.<sup>141</sup>

1864-ben megválasztják a Magyar Tudományos Akadémia tagjául dr. Rózsai Józsefet, az Izraelita Magyar Egylet elnökét. Ő az első zsidóhitű akadémikus Magyarországon.<sup>142</sup>

### IX. Orvosok.

A világi tudományos pályák közül a zsidóknak az egy orvosi pálya volt csupán nyitva. A fővárosi kórházak között egyik legnagyobbserű a pestiizr. község kórháza volt. Így 1861-ben 629 beteget ápoltak benne, 997 frt 23 kr. gyógyszer-költséggel; 1862-ben 659 beteg volt, gyógyszerükre költött a község 500 frt 98½ kr-t.<sup>143</sup> A pestiizr. község elüljárósága s a kórházi bizottság 1863-ban dr. Löwy Ignácot választja a kórház első orvosává.<sup>144</sup> 1864-ben a hasonszervi orvosi állásra hirdet a kórház pályázatot.<sup>145</sup>

Előkelő orvos e korban a hitközségi elnök — dr. Hirschler Ignác — és az Izraelita Magyar Egylet elnöke — dr. Rózsai József. A budapesti orvosi egylet második elnökévé választja 47 szavazattal 65 közzül dr. Hirschler Ignácot. Ez kiemeli beszédében »azon örvendetes tüne-

<sup>135</sup> U. o. 1862 IV. 25.

<sup>136</sup> U. o. 1862 VIII. 7.

<sup>137</sup> Független 1863 II. 1.

<sup>138</sup> P. N. 1863 VIII. 28.

<sup>139</sup> U. o. 1863 II. 1.

<sup>140</sup> U. o. 1864 XII. 17.

<sup>141</sup> U. o. 1864 XII. 15.

<sup>142</sup> U. o. 1864 I. 27.

<sup>143</sup> A Hon 1863 IV. 8.

<sup>144</sup> P. N. 1863 VI. 10.

<sup>145</sup> U. o. 1862 VII. 25.



ményt, hogy e választlások a hitfelekezetre való tekintet nélkül történtek.<sup>146</sup>

Dr. Rózsai József a magyar orvosok és természetvizsgálók X. nagygyűlésének pénztárnoka.<sup>147</sup>

Mezei József szembajban sínylődő festész szeme kezelésére országos mozgalom kéri fel dr. Hirschler Ignácot s ez át is veszi a gyógyítást.<sup>148</sup>

Az első magyar törvényszéki orvostant dr. Gross Lajos adja ki Orvosi Rendőrség címen.<sup>149</sup> Gross akkor Bihar vármegye főorvosa. Dr. Gross Albert »Nagy-Várad városának derék orvosa«,<sup>150</sup> a tiszai megyékben fellépő skorbut gyógyítására tesz javaslatot a helytartó-lanácsnak.<sup>151</sup> Mikor egy alkalommal orvosi tiszteletdíjúl 420 frtot kapott, ez az összeget 500 frtra kiegészítvén, a kórháznak ajándékozta.<sup>152</sup>

A pesti első általános izraelita betegsegélyző egyletnek 20.000 frtnyi vagyona van. Orvosai 1863-ban 2925 beteget gyógyítottak. »Megérdemli, hogy működését a hazai lapok figyelemmel kísérjék.«<sup>153</sup>

A Pesti Napló hálával jegyzi fel, hogy dr. Grossmann szem- és fülorvos szegényeknek ingyen rendel hetenkint.<sup>154</sup>

Az irgalmas-szerzet az óbudai izraelita község szegény betegeinek ingyen küld ezer fürdői jegyet. A község hálásan köszöni az emberbaráti tettet.<sup>155</sup>

Budapest.

Dr. Csetényi Imre.

<sup>146</sup> U. o. 1862 X. 16.

<sup>147</sup> U. o. 1864 VIII. 12.

<sup>148</sup> U. o. 1865 I. 17. és 27.

<sup>149</sup> A Hon 1863 I. 30.

<sup>150</sup> P. N. 1863 VI. 2.

<sup>151</sup> U. o. 1863 V. 29.

<sup>152</sup> U. o. 1862 XII. 23.

<sup>153</sup> A Hon 1864 XII. 28.

<sup>154</sup> P. N. 1863 V. 10.

<sup>155</sup> A Hon 1863 VI. 18.

## Das Verhältnis Praxis-Gesetz in der Mischna.

Für die Kenntnis und Beurteilung des religiösen und kulturellen Lebens einer Epoche genügt nicht, die Gesetze der Epoche zu vergegenwärtigen. Die Kenntnis der tatsächlich geübten Praxis ist ebenso wesentlich. Aus theoretischen Erörterungen, autoritativen Vorschriften kann man wohl Schlüsse ziehen, doch geben diese keine Gewissheit über gelebte Religion, es sei denn, dass sie durch Berichte über die Praxis bestätigt werden. Sie könnten schliesslich ein Idealbild darstellen, eine Forderung, die nie in die Wirklichkeit umgesetzt wurde.

Für die tannaitische Epoche sind zahlreiche Fälle über tatsächlich gelebtes Judentum bekannt. Wenn wir das Verhältnis dieser Fälle zur Gesetzgebung untersuchen, können wir Schlüsse ziehen, wie weit diese lebensnahe sind, wie weit sie tatsächliches jüdisches Leben widerspiegeln.

Nun liegen die Dinge so, dass die Gesetzgebung der tannaitischen Periode nicht einheitlich ist. Sie ist bekanntlich nicht nur bei Sadduzäern und Essäern verschieden von der der Pharisäer, sondern auch innerhalb dieser Gruppe sind, je nach ihren Schulen, zahlreiche Differenzen. Zum Glück ist uns in der Mischna Rabbis die Hauptlinie mit den wichtigsten Nebenlinien der tannaitischen Lehren gegeben, eine Grundlage, auf der man am ehesten das Verhältnis Lehre und Leben, oder Gesetz und Praxis ergründen kann.

In der Mischna sind im Vergleich zu den tausenden von Halachot nur wenig Vorfälle der Praktiken berichtet, rund 150. Dies ist nur ein geringer Bruchteil der tatsächlichen Vorkommnisse, augenfällig bei der Vergegenwärtigung der übrigen tannaitischen Literatur. Die Tosefta, der Mischna am nächsten stehend, berichtet über 300 Fälle.<sup>1</sup> Es ist aber selbstverständlich, dass selbst in der gesamten vorhandenen tannaitischen Literatur nur eine sehr geringe Auswahl von Vorfällen überliefert wurde. Aber schon diese Auswahl gibt uns interessante Aufschlüsse.

An anderer Stelle haben wir demonstriert, dass die Mischna selber lediglich eine Auswahl ist, getroffen nach bestimmten Ge-

<sup>1</sup> Siehe A. Guttman, Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Mischna und Tosefta, S. 13 ff Liste jener Vorfälle, die sich direkt auf die Mischna beziehen.



sichtspunkten der Redaktion.<sup>2</sup> Diese Gesichtspunkte beziehen sich naturgemäss auch auf die Auswahl der Vorfälle. „Halachisch bedeutsam, charakteristisch, lehrhaft“ sind die augenfälligen Merkmale, wie auch in anderen Teilen der Mischna. Wenn wir aber die Fälle genauer ins Auge fassen, sehen wir, dass ihre Struktur nicht einheitlich ist. Folgende Hauptkategorien können wir feststellen:

## 1.

Am grössten ist die Zahl jener Vorfälle und Praktiken, die eine Halacha bekräftigen. Besonderen Wert haben diese Fälle, wenn sie auf eine Kontroverse folgen, da sie dann auf die endgültige Gestaltung der Halacha meist entscheidenden Einfluss ausüben.

Beispiel: a) Erubin IV, 4

מי שישב בדרך ועמד וראה והרי הוא סמוך לעיר הואיל ולא היה כוננו לכך לא יכנס דברי רי"מ רבי יהודה אומר יכנס איר יהודה מעשה היה ונכנס רבי טרפון בלא מתכון

R. Jehuda stützt seine eigene Meinung gegen R. Meir dadurch am wirksamsten, dass er diesen Vorfall berichtet.

Beispiel: b) Kelim V, 4

תגור שהוסק מאחוריו או שהוסק שלא לדעתו או שהוסק בבית האומן טמא מעשה שגפלה דליקה בתגורי כפר סננה ובא מעשה ליבנה וממאן רבן נמליאל

Hierzu Tos. Kelim B. K. IV. 4b

תגור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו טמא ר' יהודה אומר טהור אמר ר' יהודה היה מעשה בתגור כפר סננה והיה רבן נמליאל מטמא וחכמים מטהרין

Nun sehen wir, was vor sich gegangen ist. Kontroverse und zwiefache Entscheidung sind in der Mischna ausgeschaltet worden, indem die Entscheidung der Chachamim als richtig anerkannt wurde. Die einfachen Lehrmeinungen der Mischna mit scheinbar überflüssiger Bestätigung haben öfters ähnlichen Ursprung.

In diesem Fall, wie in zahlreichen anderen Fällen besteht die Möglichkeit, dass der Vorfall die eigentliche Quelle der bezüglichen Halacha ist. Mitunter ist dies ausdrücklich erwähnt, so Schabbat XXIV, 5c

ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור במטפח וקשרו את המקודה נמני לידע אם יש בניית פותח טפח אם לא ומדבריהם למדנו שפקקין ומודרין וקושרין בשבת

<sup>2</sup> Ebd. S. 181 ff; ferner Festschrift zum 75-jährigen Bestehen des Breslauer Seminars, Bd. II. S. 95 ff.

Ein Vorfall kann auch die Basis für einen anderen Fall sein, der ähnlich gelagert ist. Vgl.

Kerithoth III, 8

ועוד שאלן ריע אבר המדולדל בבהמה מוחו איל לא שמענו אבל שמענו באבר המדולדל באדם שהוא טהור שכך היו מוכי שהין בירושלים עושין הולך לו ערב פסח אצל הרופא וחזתו עד שהוא מניח בו בשעורה ותחבו בסירה והוא נמשך ממנו והלה עושה פסחו והרופא עושה פסחו וראין אנו שהדברים קל וחומר

Nun soll die Liste jener Vorfälle und Praktiken folgen, die eine Halacha, eine Lehrmeinung stützen:

Ber. I, 1 R. Gamliel stützt seine eigene Lehrmeinung ebd.

ebd. V, 5b illustriert 5a

Pea II, 4b bestätigt 4a

ebd. II, 6 bestätigt 5c, d

Kil'ajim IV, 9b R. Jehuda bestätigt 9a

Kil'ajim V, 9b bestätigt 9a

ebd. VI, 4c bestätigt 4a

ebd. VII, 5 bestätigt 4

Maaseroth II, 5b R. Jehuda bestätigt seine Meinung gegen R.

Meir in 5a

Maaser Scheni II, 7b bestätigt Bet Hilles Ansicht in 7a

ebd. V, 9b bestätigt 9a

Challa Ende bestätigt Halacha daselbst

Schabbat XVI, 8b bestätigt 8a

ebd. XXII, 3d bestätigt 3c

ebd. XXIV, 5c bestätigt 5b

Erub. IV, 4b s. oben

ebd. VI, 2 bestätigt den ersten Kontrovertenten in 1, aber die Sachlage selber ist unstritten

ebd. VIII, 7c R. Jehuda bestätigt seine Meinung in 7b, doch wird die Beweiskraft des Falles bestritten

ebd. X, 10b Vorfall, den beide Kontrovertenten von 10a für sich inanspruch nehmen, indem sie den tatsächlichen Sachverhalt verschieden darstellen

Joma VI, 3b bestätigt die Halacha in 6a, gegen die daselbst berichtete Praxis (Minhag)

Sukka II, 1c bestätigt 1a

ebd. II, 7 Sachlage wie in Erub X, 10b s. da

ebd. III, 8 desgleichen

Beza III, 5b bestätigt 5a

Taan. III, 9b bestätigt die eine Meinung in 9a



Chagiga II, 7b 2 Fälle bestätigen 7a  
 Jebamot VI, 4b bestätigt 4a  
 ebd. XVI, 4b bestätigt 4a  
 ebd. XVI, 6cd bestätigt 6b, 2 Fälle  
 ebd. XVI, 7 2 Fälle bestätigen eine Meinung der Kontroverse  
 daselbst, der zweite Fall umstritten, s. weiter  
 Ket. II, 9c bestätigt 9b  
 Nedarim VI, 6b R. Jehuda bestätigt seine Meinung in der Kontro-  
 verse 6a  
 ebd. IX, 5b bestätigt 5a  
 ebd. IX, 8b bestätigt 8a  
 ebd. IX, 10b bestätigt 10a  
 Nazir I, 7b bestätigt 7a  
 ebd. III, 6b bestätigt 6a, d. h. Bet Hillel entschied gegen B.  
 Schammai, laut Kontroverse 6a  
 ebd. V, 4b die Entscheidung der Chachamim bestätigt 4a  
 ebd. VI, 11b bestätigt die Chachamim in 11a  
 Git. I, 5b bestätigt I, 5a  
 ebd. IX, 8c bestätigt 8b  
 Kid. II, 7b bestätigt 7a  
 Baba Kamma VIII, 6b R. Akibas Meinung in der Kontroverse 6a  
 durch seine eigene Dezision bekräftigt.  
 Baba Mezia IV, 3c Praxis unterstützt 3b  
 ebd. V, 3c bestätigt 3b  
 Baba Bathra X, 8b R. Jischmaels Entscheidung bestätigt 8a  
 Sanh. V, 2b bestätigt 2a  
 ebd. VI, 4d R. Eliezer bestätigt seine Meinung in 4c, wird aber  
 angefochten  
 Edujjott II, 2 bestätigt die Halacha daselbst.  
 Edujjott V, 6e die Chachamim stützen ihre Meinung, geäußert in  
 der Kontroverse 6d, aber angefochten  
 ebd. VII, 3b bestätigt 3a  
 ebd. VII, 4b bestätigt 4a  
 ebd. VII, 7e bestätigt 7d  
 Aboda Zara III, 7c R. Schom'on entscheidet entsprechend seiner  
 Meinung in der Kontroverse 7b  
 Menachot X, 2b bestätigt 2a  
 Bekhorot IV, 4c bestätigt 4b  
 ebd. IV, 5b bestätigt 5a  
 ebd. V, 3b Bestätigen (4 Fälle) 3c Ende

Arachin V, 1b bestätigt 1a  
 ebd. VIII, 1b bestätigt 1a  
 Temura III, 1c bestätigt die Chachamim der Kontroverse 1b  
 Kelim V, 4b bestätigt 4a (s. oben)  
 ebd. VI, 2b bestätigt 2a  
 Ohalot XVII, 5c bestätigt die Chachamim der Kontroverse 5b  
 Mikwaot IV, 5b die Praxis so gestaltet, dass man allen gerecht wird  
 ebd. X, 1e Ende bestätigt 1e  
 Nidda VIII, 3 bestätigt 2d  
 Makschirin I, 6d bestätigt 6c  
 Jadajim III, 1c bestätigt die Chachamim der Kontroverse 1b  
 In diese Kategorie gehören auch folgende Fälle, die in der  
 Linie der offiziellen Halacha liegen, wenn sie auch nicht direkte  
 Bestätigung einer nebenstehenden Halacha sind:  
 Terumot IV, 13; Erubin IV, 2; Taanit III, 6; Jeb. XVI, 4d;  
 Ket. I, 10; Baba Mezia VIII, 8b im Sinne von 8a; Aboda  
 Zara I, 4c; ebd. IV, 10b mit Gegenmeinung; ebd. IV, 10c;  
 ebd. IV, 12; ebd. V, 2b; Bekhorot VI, 9a; Gittin VII, 5

## 2.

In die nächste Gruppe wollen wir jene Vorkommnisse ein-  
 beziehen, die von seiten der Autoritäten der Halacha Wider-  
 spruch hervorgerufen haben. Der besondere Grund des Wider-  
 spruchs, wie die Form dessen, ist verschieden.

Der Grund kann sein: Übertretung eines Gesetzes, irr-  
 tümliche Handlung, schlechter Brauch, ungehöriges oder gefährliches  
 Vorkommnis und ähnliches.

Die Form des Widerspruchs ist einfacher Tadel, Einspruch,  
 Verbot, zumeist aber eine Massnahme (Takkana) um künftige ähn-  
 liche Vorkommnisse zu vereiteln.

Beispiele.

Challa IV, 10

ניתאי איש תקוע הביא חלות מבויתר ולא קבלו ממנו. אנשי אלכסנדריא הביאו  
 חלותיהן מאלכסנדריא ולא קבלו מהם. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם עצרת  
 ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה והנ הקציר בכורי מעשר אשר תורע בשדה

In all diesen Fällen sind gutgemeinte Priestergaben zurück-  
 gewiesen worden, da die gesetzlichen Umstände nicht beachtet  
 wurden. Ob dies der Ausfluss der Unkenntnis der offiziellen  
 Halacha oder bewusste Nichtbeachtung war, bleibe dahingestellt.



## Weitere Stellen:

- Ber. I, 3 Vorfall als Strafe für Verletzung der rezipierten Halacha bezeichnet und der gefährdete, R. Tarfon, gerügt.  
 Challa IV, 11 die drei ersten Fälle wie ebd. IV, 10  
 Bikkurim I, 3c wiederholt Challa IV, 10c s. oben  
 ebd. III, 7 Eine Vorschrift wird vernachlässigt, als Folge der Ignoranz. Das Uebel wird durch Takkana behoben.  
 Schabbat III, 4a Eine Einrichtung der Bewohner von Tiberias seitens der Chachamim für den beabsichtigten Zweck als unzulässig erklärt.  
 Pessachim IV, 8 Von 6 Praktiken der Bewohner Jerichos schritten die Chachamim gegen 3 ein, gegen 3 hingegen nicht, obwohl diese auch nicht im Sinne der herrschenden Halacha waren. Gegen kleinere Vergehen sind sie eben nicht eingeschritten.  
 ebd. IV, 9 „in 3 Fällen stimmten die Chachamim Chiskijja nicht zu“, aber nur der letzte Fall ist halachischer Natur.  
 ebd. V, 8 Praxis der Kohanim von den Chachamim nicht gebilligt.  
 Sanhedrin VII, 2b Ein Vorfall auf die Unwissenheit des damaligen Beth Din zurückgeführt.  
 Schekalim I, 2 Einer gesetzwidrigen Praxis wurde zweimal durch Gegenmassnahmen, zuletzt durch eine Takkana entgegengetreten.  
 ebd. VII, 5 Ein Uebelstand wurde durch eine Takkana behoben.  
 Joma II, 2 Wegen eines gefährlichen Vorkommnisses wurde eine Takkana angeordnet.  
 ebd. III, 2a Takkana wegen eines irrtümlichen Vorkommnisses  
 ebd. VI, 4a Massnahme gegen einen schlechten Brauch  
 Sukka IV, 9c Neuordnung wegen eines antipharisäischen Vorkommnisses  
 Rosch Haschana IV, 4 Takkana wegen eines verwirrenden Vorkommnisses  
 Taanit II, 5 Vorkommnis im Gottesdienst, da nach Analogie des Tempels, von den Chachamim getadelt  
 ebd. III, 8 Chonis Verhalten von den Weisen getadelt  
 Ned. V, 6b Die Gültigkeit eines Gelübdes wegen eines Fehlers abgelehnt.  
 Sanhedrin VII, 2b Ein Vorfall wird auf die Unwissenheit des damaligen Beth Din zurückgeführt.  
 Eujjot VIII, 7b Ben Zijjons illegale Handlungen werden einst von Elijahu korrigiert werden.

Menachot X, 8b Gegenüber einer Handlung der Bewohner Jerichos zeigen die Chachamim Widerwillen, ohne dagegen einzuschreiten. S. oben.

Makhschirin III, 4b Chachamim rügen die Leute von Machuz.

## 3.

In den obigen Fällen blieb keine Verletzung einer wesentlichen Halacha unwidersprochen. Aber wir haben eine Reihe von Fällen, die der im betr. Zusammenhang zitierten Halacha widersprechen, trotzdem keinen Widerspruch erfahren von höherer autoritativer Seite. Warum nicht? Diese Fälle sind nämlich als nichts anderes zu werten, denn als Gegenmeinung, als ein Glied in der Kontroverse. Dass dies tatsächlich so ist, kann dadurch bewiesen werden, dass die Träger der Vorfälle oder Praktiken, d. h. die handelnden oder entscheidenden Personen, anerkannte Autoritäten sind, z. B.

Sukka II, 1

הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו אמר רבי יהודה נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה בפני הוקנים ולא אמרו לנו דבר

Weitere Stellen.

Demai III, 1b Handelnder: Rabban Gamliel

Challa II, 5 an. (= Chachamim) angeführter Vorfall gegen R. Josua  
 Schabbat XVI, 7 Rabbi Jehuda führt die Entscheidung R. Jochanan ben Sakkais an

Erubin X, 9 Gegen R. Meir wird ein Fall anonym (= Chachamim) angeführt. Rabbi Josse kennt eine in einem unwesentlichen Punkt verschiedene Version des Vorfalles.

Schabbat V, 4c, R. Elazar ben Azarjas Praxis angeführt nach der anonymen gegenteiligen Meinung

Pessachim VII, 2b Rabbi Zadok führt die Praxis R. Gamliels nach der gegenteiligen anonymen Meinung an.

Sukka II, 1b s. oben

ebd. II, 8b Schammaj ha-Zakens Handlungsweise angeführt nach der gegenteiligen anonymen Meinung.

ebd. III, 9b R. Akiba führt die Praxis von R. Gamliel und R. Josua an, die den Meinungen von Bet Hillel und Bet Schammaj in 9a widerspricht

Jebamot XII, 6b R. Horkenos' Praxis widerspricht der anonymen Meinung in 6a.



Baba Mezia IV, 3b R. Tarfon widerspricht der anonymen Meinung in 3a

Baba Bathra IX, 7 An. (=Chachamim) Vorfall gegen R. Eliezer daselbst.

ebd. VII, 1c Praxis von R. Jochanan ben Matja und Sohn von R. Schimon ben Gamliel als irrig bezeichnet.

Sanhedrin VII, 2b R. Eliezer ben Zadok führt einen Fall an, der der sonstigen Tradition widerspricht. Die Beweiskraft des Vorfalles wird mit der Begründung zurückgewiesen, dass es sich im betr. Fall um ein unkundiges Bet Din gehandelt habe, (s. oben Gruppe 2).

Aboda Zara IV, 10b Eine Reihe von Vorfällen mit anonymer Entscheidung (=Chachamim), der R. Schimon widerspricht.

## 4.

In mehreren Vorfällen haben wir eine zwiefache Entscheidung. Z. B.

Jadajim IV, 4

בו ביום בא יהודי גר עמוני ועמד לפניו בנית המדרש אמר להם מה אני לבא בקהל אמר לו ר'י אסור אתה אמר לו ר' יהושע מותר אתה א"ל ר'י הכתוב אומר (דברים כ"ג) לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי וכו'. אמר לו רבי יהושע זכי עמינים ומואבים במקומן הן. כבר עלה סנהריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שני (ישעיהוי) ואסור נבולת עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כבוד יושביו. א"ל ר'י הכתוב אומר (ירמי' מ"ט) ואחרי כן אשוב את שבות בני עמון. וכבר חזרו. א"ל ר' יהושע הכתוב אומר (עמוס ט') ושבות את שבות עמי ישראל. ועדין לא שבנו והתירוהו לבא בקהל.

In diesem Fall ist die Entscheidung geklärt worden. In den meisten Fällen ist aber dies nicht festzustellen. Da im Leben, anders als in der Schule, in der Regel nur eine Entscheidung akzeptiert wird, kann auch in den Fällen mit zwiefacher Entscheidung auch nur die eine befolgt worden sein. Welche? In der Regel muss die zweite Entscheidung befolgt worden sein, denn wann erfolgt eine zweite Entscheidung? Normalerweise, wenn die erste nicht befriedigend oder nicht kompetent war. Z. B. Rosch Haschana I, 7b

אמר רבי יוכי מעשה בטוביה הרופא את החורש כירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחתר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו.

Zweifellos war das Bet Din in der Sache — Festsetzung des

Neumondes — mehr kompetent, als die Kohanim. Im übrigen bestätigen diese Entscheidungen die entsprechenden Meinungen der Kontroverse 7a (s. Gruppe 1).

Weitere Belege:

Rosch Haschana II, 8 Zwei Fälle, in beiden Rabban Gamliel, als zuständige Autorität, massgebend.

Nazir V, 4b Die erste Entscheidung ist von der anonymen Mischna als Irrtum bezeichnet, die zweite bestätigt 4a (s. Gruppe 1).

Baba Mezia IV, 3c Die Interessenten schliessen sich freiwillig der ursprünglichen Halacha an (s. auch Gruppe 1, 3).

Bekhor. IV, 4c R. Tarfon gibt die Irrtümlichkeit seiner Entscheidung zu (s. auch Gruppe 1).

ebd. VI, 6b ohne sicheren Anhaltspunkt für eine Entscheidung.

Mikwaot IV, 5b Die Praxis wird beiden Ansichten gerecht (s. auch Gruppe 1).

## 5.

Manche Vorfälle sind Beispiele besonderer Frömmigkeit, Erschwerung dem Gesetz gegenüber. Z. B.

Demai VI, 6

ביש אומרים לא ימכור אדם את ויתו אלא לחבר. ביה אומרים אף למעשר. וצנעו ביה היו נוהגין כדברי ב"ש.

Die erschwerende Praxis kann die Grundlage einer neuen, strengeren Halacha werden. So Beza II, 6

שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי ב"ש . . . ואין אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמר רבן גמליאל מישהו של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמרו לו מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן ומקולין לכל ישראל להיות אופין פתין גריצין וחזרי.

Im Elternhaus des R. Gamliel wurde trotz der prinzipiellen erleichternden Auffassung im betr. Fall die strikte Meinung des Bet Schammai befolgt, nur als frommer Brauch. Rabban Gamliel selber macht aus diesem Brauch Gesetz, indem er sich offen Bet Schammai anschliesst.

Weitere Belege:

Ber. IV, 2 R. Nechunja ben Hakana spricht besondere Gebete

ebd. V, 1 Frommer Brauch der „Chassidim Harischonim“

Pea IV, 5c Besonders fromme Praxis des „Bet Namer“

Schabbat I, 9a Besonders fromme Praxis des Elternhauses des

Rabban Gamliel (im Sinne Bet Schammais).

Erubin IV, 1c R. Josua und R. Akiba erschweren für sich.



Sukka II, 5 R. Jochanan ben Sakkai, R. Gamliel und Zadok üben fromme Erschwerung der Halacha in 4b gegenüber.  
 Beza III, 2b R. Gamliel erschwert für sich  
 ebd. III, 8b Besonders fromme Praxis des Abba Schaul ben Botnit  
 Ket. I, 5b Erschwerende Praxis der Kohanim  
 Sota VII, 8b König Agrippas besonders frommes Verhalten gelobt.  
 Baba Mezia V, 8 Rabban Gamliel erschwert aus Frömmigkeit für sich.

## 6.

Handlungen oder Entscheidungen seitens Autoritäten gegen die herrschende Halacha sind zu finden, wenn der Fall besonders gelagert ist. Mitunter sind die Motive: „Horaat Schaa“, „Tikkun Haolam“.

Beispiele :

Jeb. XII, 5

הלצה בשנים או בשלשה וגמצא אחד מהן קרוב או פסול הליצתה פסולה ר' שמעון ורבי יוחנן הסנדלר מכשירין. מעשה באחד שחליץ בינו לבית האסורים ובא מעשה לפני ר' עקיבא והכשיר

Gittin IV, 7

המוציא את אשתו . . . משום נדר לא יחזיר . . . אמר ר' יוסי בר' יהודה מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו קנס אם איני מגרשך וגרשה והחירו לו הכמים שיחזירה מפני תקון העולם

Para VII, 6

המוליך את החבל בידו לדרבו כשר ושלא לדרבו פסול. זה הלך ליבנה ג' מיעדות ובמועד שלישי הכשירו לו הוראת שעה

Ber. II, 5—7 Rabban Gamliel handelt dreimal gegen die Halacha und begründet dies, indem er auf die besondere Situation hinweist.

Pessachim VII, 8b Praxis der Geizigen gegen den üblichen Brauch  
 Jeb. XII, 5b R. Akiba entscheidet in einem Ausnahmefall gegen die Meinungen in 5a.

Ket. VII, 10c Die Chachamim berücksichtigen bei ihrer Entscheidung die andersgeartete Lage im vorliegenden Fall

Nazir II, 3b desgleichen

Git. IV, 7c Chachamim fällen eine Ausnahmeentscheidung wegen Tikkun Haolam

Sanh. VI, 4d Schimon ben Schetach 80 Frauen wegen „Horaat Schaa“

Kerit. I, 7b R. Schimon ben Gamliel verbreitet eine gesetzwidrige Lehre, um einem Misstand (Preistreiberei) zu steuern.  
 Para VII, 7b R. Josse berichtet eine Entscheidung, Motiv „Horaat Schaa“

## 7.

Es gibt noch einige Vorfälle und Praktiken in der Mischna, für die wir, obwohl nicht einheitlichen Charakters, in Anbetracht ihrer geringen Zahl keine Einzelkapitel widmen möchten . . . Diese sollen hier angeführt werden:

Die Mischna berichtet mitunter Taten, Praktiken, die keine halachische Bedeutung haben und sich zumeist auf die Art der Durchführung von Gesetzen oder Bräuchen beziehen, So: Schekalim III, 3a Praxis des Hauses R. Gamliel bei der Schekelübergabe

ebd. Praxis der Häuser R. Gamliel und R. Chananja Segan Hakananim beim Sichbücken (Hinwerfen) im Tempel.

Sukka V Wasserschöpfest und Standmannschaften-Praxis.

Joma III, 9—11 Taten von Persönlichkeiten, teils gelobt, teils getadelt

R. Haschana I, 6 Vorfall im Zusammenhang mit einer Neumondfestsetzung, Mitbeteiligte: R. Akiba, R. Gamliel

ebd. II, 2—5 Praktiken der Neumondsverkündung

Middot III, 8 R. Eliezer Berabbi Zadok berichtet einen Tempelvorfall. Mitunter ist die Praxis nach Gegenden verschieden:

Ket. IV, 12 teilt den Ketubertext (teilweise) mit, wie dieser in Jerusalem und Galiläa einerseits, und in Juda andererseits geschrieben wurde.

Mehrere der bereits angeführten Fälle haben noch besondere Eigenschaften, z. B.

Manchmal ist der objektive Sachverhalt umstritten, z. B.

Edujot V, 6e Der Sachverhalt in einem Sota-Fall ist umstritten.

Erubin X, 10b R. Eliezer u. R. Josse teilen den Sachverhalt entgegengesetzt mit, entsprechend ihren Lehrmeinungen in 10a.

ebd. VI, 2 R. Gamliel und R. Jehuda geben über ein Vorkommnis widerspruchsvollen Bericht.

Manchmal ist die Beweiskraft eines Vorfalles umstritten, z. B. Erubin VIII, 7c; Jebamot Ende.



Aus dieser Morphologie der Vorfälle und Praktiken der Mischna ersehen wir, dass diese gar nicht so einformig, einheitlich ist, wie man es auf Grund ihrer Geschlossenheit annehmen würde. Aber gerade diese Vielfältigkeit ist von Interesse und Wert. Sie gewährt uns einen Blick in das tatsächliche Verhältnis zwischen Gesetz und Praxis.

Im allgemeinen bestätigt die Praxis das Gesetz, die Lehre. Die diesbezüglichen Fälle (s. Gruppe 1) beweisen dies, sie dominieren zahlenmässig. Aber auch die anderen Gruppen bilden keinen Gegenbeweis, vielmehr sind sie in das System der Mischna eingebaut und stützen es, wenn nicht direkt, so indirekt. (Dies letztere bezieht sich besonders auf die Fälle der Gruppe 2).

Wie bereits Z. Frankel angedeutet hat<sup>3</sup> und wir auf Grund des gesamten Materials feststellen können, gibt es in der Mischna keinen einzigen Fall, den man als *מעשה לסתור* bezeichnen könnte. Wenn dies scheinbar vorliegt, so handelt es sich in der Tat um die Gegenmeinung einer Autorität, die durch eine Handlung oder (angeführte) Entscheidung in einem Vorfall wirksam zum Ausdruck kommt. Wenn wir einen Fall nennen sollten, der am ehesten Widerspruch zeigt zwischen Lehre und Leben, so wäre es Jebamot I, 4b, c wo bemerkt wird, dass Anhänger von Bet Hillel und Bet Schammai in der Praxis die Lehren ihrer Schulen nicht immer beachtet haben. Aber wie haben wir uns die Dinge in Praxi vorzustellen? Sicherlich hat kein Schammaite ein Mädchen geheiratet, das nach seiner Schule wie Ueberzeugung eine *ממורת* Bastard war, vielmehr hatte er sich der Schule Hillels — wenigstens im aktuellen Fall — angeschlossen. Dies bereitete keinerlei Schwierigkeiten, keinen Gewissenszwang, da beide Schulen innerhalb des traditionellen pharisäischen Judentums standen. Es sei nur an den Satz erinnert: (Erubin 13b) *אלו ואלו דברי אלהים חיים* (Erubin 13b)

Trotz der Verschiedenheiten in der Struktur, wie oben aufgezeigt, haben die Fälle der Mischna einen gemeinsamen Zug: Sie stehen irgendwie in Beziehung zu den Autoritäten der tannaitischen Periode. Diese sind entweder die Handelnden, die Dezisoren, oder Berichterstatter mit der Absicht, halachische Konsequenzen zu ziehen. Doch sind bei weitem nicht alle Fälle, die diesen Charakterzug haben, von der Mischnaredaktion berücksichtigt worden. Im allgemeinen sind es berühmte Fälle Schul-

<sup>3</sup> Z. Frankel *דרכי המשנה* S. 278.

beispiele, die Aufnahme fanden, ausgewählt nach den oben angedeuteten (s. S. 2) Prinzipien der Redaktion: das Aktuelle, halachisch wichtigere, in den Schulen geläufige, charakteristische, pädagogisch eindrucksvolle wurde bevorzugt. Eine gewisse Bestätigung hierfür können wir finden, wenn wir die Auswahl in der Mischna für die einzelnen Ordnungen mit dem entsprechenden Material in der Tosefta vergleichen, zumal diese gemeinsam mit dem Material in der Mischna im Wesentlichen das Material darstellt, aus dem die Mischnaredaktion ihre Auswahl getroffen hat.<sup>4</sup>

| Mischna | Zeraim hat | 32 Vorfälle | Tosefta | 49  |
|---------|------------|-------------|---------|-----|
| "       | Moed       | 57          | "       | 119 |
| "       | Naschim    | 33          | "       | 42  |
| "       | Nezikin    | 25          | "       | 32  |
| "       | Kodaschim  | 17          | "       | 14  |
| "       | Toharot    | 13          | "       | 65  |

Diese Zahlen sind lehrreich für die Tendenz der Mischnaredaktion. In den ersten 4 Ordnungen berücksichtigte die Mischnaredaktion  $\frac{1}{8}$  bis  $\frac{2}{5}$  der vorliegenden Fälle, in Kodaschim die Hälfte, in Toharot hingegen nur  $\frac{1}{6}$ . Warum diese Verschiedenheit?

Kodaschim weist insgesamt nur 30 Fälle auf, erklärlich dadurch, dass es zur Zeit der Mischnaredaktion — über 100 Jahre nach der Tempelzerstörung — in seinen meisten Teilen nicht mehr praktiziert wurde. Von den wenigen Vorfällen, die bekannt waren, dürfte die Berücksichtigung von 17 Fällen als normal gelten, es liegt noch im Rahmen des zu Erwartenden. In Anbetracht des reichen Materials in Kodaschim sind die 17 Fälle eher als wenig zu betrachten (s. auch Anm. 5).

Auffällig ist die absolut wie relativ geringe Anzahl der berücksichtigten Vorfälle in der umfangreichsten Ordnung Toharot. Die Erklärung hierfür könnte sein, dass dieser Umfang nicht noch weiter aufgebläht werden sollte, da Toharot dann, wenigstens im Studium eine gewisse bevorzugte Stellung gewinnen würde. Wahrscheinlicher ist aber, dass dies ein Zeichen der schwindenden Bedeutung für die Praxis ist, besonders, da der Stoff teilweise mit dem Tempeldienst zusammenhängt.

\*

<sup>4</sup> A. Guttman, a. a. O. S. 150. Es sei hier die auf dieser Linie liegende Bezeichnung der Tosefta: (Samuel ben Chofni in seiner Einl. zur Mischna und sonst) *שו"ת המשנה* hingewiesen werden.



Mit dieser Untersuchung ist noch nicht alles erschöpft, was uns die Vorfälle und Praktiken lehren kann. Unser Ziel war, indes die Struktur der Vorfälle, Praktiken zu untersuchen und ihr Verhältnis zur Halacha festzustellen. Durch Aufzeigung der Verschiedenheit der Struktur der Vorfälle einerseits und der einheitlichen Charakterzüge im Hinblick auf die Halacha der Mischna andererseits, glauben wir unserem Ziel nähergekommen zu sein, zumal wir für die Untersuchung um gesichertes Ergebnis zu erzielen, das gesamte Material herangezogen haben, nicht bloss eine genehme, beschränkte Auswahl, wie dies bisher stets geschehen ist.<sup>5</sup>

Cincinnati (U. S. A.)

Dr. Alexander Guttman.

<sup>5</sup> Einiges Material haben wir absichtlich unberücksichtigt gelassen, da es nicht in den Rahmen unserer Untersuchung gehört, und zwar: Berichte über Vorkommnisse ohne direkte Beziehung zur Halacha; Darstellungen, die sich auf den Tempeldienst beziehen, bei denen tatsächlich geübte Praxis und Gesetz oft nicht scharf getrennt sind (dies ist mit ein Grund, weshalb Kodaschim in obiger Liste so wenig Fälle enthält) und ähnlichen Stoff, die daher keine sicheren Schlüsse für unser Thema Halacha-Praxis zulassen. Ausser acht liessen wir auch Mitteilungen über Abschaffung von Halachot, z. B. Maaser Scheni V, 15 — Sota IX, 10, da diese in ein anderes Kapitel gehören. Schliesslich haben wir auch die mit הערך eingeleiteten Sätze nicht berücksichtigt, obwohl diese nach Z. Frankel (a. a. O. S. 286 Anm. 2) zumeist auf Vorfälle zu beziehen sind. Aber dieses „zumeist“ ist ein sehr unsicherer Faktor, da die Mischna selber solche Sätze gelegentlich durch konkrete Vorfälle stützt, z. B. Ed. VII, 3 und 4. Sie betrachtete diese demnach offenbar als Lehrsätze, Halachot und nicht als Vorfälle.

## Marannen und Apostaten unter den spanischen Juden

### 1. Von den Anfängen bis zum Jahre 711.

Juden lebten auf der Iberischen Halbinsel bereits in der Römerzeit, im 1. Jht. post, vielleicht schon früher. Wir wissen aber nichts von den Anfängen der dortigen jüdischen Siedlungen. So lange die Eintracht zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung nicht gestört wurde, hielt es kein Chronist für nötig, das Leben der spanischen Juden in irgend einer Form aufzuzeichnen, und die ersten Massnahmen gegen die iberischen Juden stammen aus dem Anfang des 4. Jhts. Dies geschah in der Synode zu Elvira (Elbira) in Andalusien im J. 306. Diese Synode machte den ersten Versuch, die Juden von der christlichen Gesellschaft zu trennen. Von den Beschlüssen der Synode gelten folgende den Juden: Katholische Mädchen dürften nicht mit Juden verheiratet werden (Canon 16). Katholische Gutsbesitzer dürfen ihre Ernte nicht von Juden einsegnen lassen (Canon 49). Katholische Geistliche oder Laien dürfen nicht mit Juden gemeinsam speisen (Can. 50). Ein Katholik, der mit einer Jüdin die Ehe bricht, wird in den Kirchenbann getan (Can. 78). In diesen wenigen Punkten ist bereits das ganze Programm der mittelalterlichen Judengesetzgebung in Kürze angedeutet: das Verbot der Mischehe, wobei besonders die nichtjüdischen Frauen in Betracht kamen, da sie leichter ins Judentum aufgenommen werden konnten; das Verbot der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Christen führte zur gesellschaftlichen Absonderung der Juden; und das Verbot, die Saaten von Juden segnen zu lassen, sollte die Achtung, welche die jüdische Religion beim Volke genoss, schmälern. Wie weit damals die jüdischen Sitten und Bräuche verbreitet waren, zeigen die Predigten des Johannes Chrysostomos, der in Antiochien um das J. 388 seine Gläubigen auffordert, nicht mit den Juden an ihren Festtagen mitzufeiern. Nach den Beschlüssen von Elvira können wir annehmen, dass die Juden bis dahin in recht vertrauter Gemeinschaft mit den Christen gelebt hatten. Ueber die Konzile von Nicäa und Laodicea s. im II. Teile unserer Arbeit.

Die Sammlung der sogenannten Apostolischen Canones stammt aus dem 5. und 6. Jht. und gibt uns ein Bild über die Stellung der alten Kirche den Juden gegenüber. In dieser Sammlung gibt es teilweise recht alte Ent-



scheidungen. Sie wurde um 500 durch den römischen Abt Dionysius Exiguus für Bischof Stefan von Salona vom Griechischen ins Lateinische Uebersetzt. Die ersten fünfzig Canons bilden den ältesten Teil, aber auch unter den anderen sind einige alten Ursprungs. Bemerkenswert ist in dieser Sammlung Canon 64: Der katholische Kleriker oder Laie, der in der jüdischen Synagoge betet, wird bestraft.<sup>1</sup> Im 66. Canon wird das Fasten am Sabbat oder am Sonntag verboten. »si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato... ieiunans, deponatur, fuerit laicus, segregetur.« Aus diesem Canon dürfte gefolgert werden, dass man im 6. Jht dem Sabbat noch einen gewissen festlichen Charakter zuerkannte, indem man am Sabbat und am Sonntag das Fasten verbot.

Im 70. Canon wird den Bischöfen und anderen Klerikern verboten, mit den Juden zu fasten oder zu feiern, oder von ihnen ungesäuerte Brote und ähnliche Festgeschenke anzunehmen.<sup>2</sup> Eine ähnliche Bestimmung ist in Can. 71 enthalten.<sup>3</sup>

Die Westgotenherrschaft vom J. 415 an brachte abgesehen von den üblichen kriegerischen Erschütterungen zunächst keine Änderung ins Leben der iberischen Juden. Ihre Lage verschlimmerte sich erst seit d. J. 587, seitdem die arianischen Goten unter Reccared I. (586—601) zum katholischen Glauben übergetreten waren. Von dieser Zeit an beginnt eine dunkle Epoche in ihrem Leben, welche im J. 711 mit dem Einzug der Araber endet.

Charakterisiert wird die Westgotenzeit durch die 17 Synoden von Toledo. Die ersten zwei Konzile fallen noch auf die vorkatholische Epoche und befassten sich kaum mit den Juden. Die Juden betrieben damals Handel, Handwerk und Landwirtschaft und sie kämpften mit bei den Kriegen gegen die Franken. Man schätzte sie als gute Krieger, und besonders in den Grenzgebieten wurden sie bevorzugt, da sie als zuverlässige Soldaten galten. Ihre Lage verschlimmerte sich aber seit dem J. 587 wesentlich. König Reccared nahm im J. 587 den katholischen Glauben an, und verhalf im 3. Konzil von Toledo im J. 589 dem Katholizismus zum Siege. Dieses Konzil befasste sich auch

<sup>1</sup> Si quis clericus vel laicus ingressus fuerit synagogam Iudaeorum vel Haereticorum ad orandum, ille deponatur, hic segregetur.

<sup>2</sup> Si quis episcopus aut alius clericus cum Iudaeis ieiunet, vel dies festos agat, aut festorum munera ab ipsis accipiat, veluti azyma hisque similia, deponatur; si laicus haec fecerit, segregetur.

<sup>3</sup> Si quis Christianus ad templa Gentilium aut ad synagogas Iudaeorum oleum deferat, vel in istorum festis lucernas accendat, segregetur.

mit den Juden. Can. 14. bestimmt, dass ein Jude mit einer Christin weder ein eheliches, noch ein aussereheliches Verhältnis haben dürfe. Kinder einer derartigen Verbindung müssen getauft werden. Ein höheres Amt kanf ein Jude nicht erhalten. Ein Jude darf weder einen christlichen Sklaven halten, noch einen nichtjüdischen Sklaven bekehren.

König Sisebut (612—620) verbot gleich zu Beginn seiner Regierung den Juden, christliche Sklaven zu halten oder zu bekehren, wodurch die jüdischen Grundbesitzer aus dem Wirtschaftskampf verdrängt wurden. Im J. 613 befahl er, alle Juden sollen sich taufen oder das Land verlassen.<sup>3a</sup> Dies ist der erste Fall der mittelalterlichen Judenvertreibungen. Sein Nachfolger, Suintila (621—631), führte siegreiche Kriege. Seine Staatsgeschäfte liessen ihm keine Zeit, sich mit den Juden zu befassen. Adel und Geistlichkeit wandten sich gegen ihn, und eine Verschwörung machte seinem Leben ein plötzliches Ende. Sein Nachfolger ward der Führer der Verschwörung, Sisenand (631—636). Sisenand liess im J. 633 das vierte Konzil zu Toledo einberufen. Diese Synode gab eine Verfassung in 75 Canons, wovon sich 10 auf die Juden bezogen, und zwar:

57: Juden dürfen nicht zur Taufe gezwungen werden, diejenigen aber, die unter Sisebut getauft wurden, dürfen nicht mehr ins Judentum zurückkehren.

58: Kleriker und Laien dürfen von Juden keine Bestechung annehmen (wer Juden verteidigte, galt nämlich als bestochen).

59: Wenn getaufte Juden ihre Kinder beschnitten, so wurden sie sowohl ihrer Kinder wie ihrer Sklaven beraubt.

60: Den Juden sind ihre (getauften) Kinder wegzunehmen und in Klöstern zu erziehen (Zwei Lesarten gibt es, in der einen steht »getauften«, in der anderen fehlt es).

61: Getaufte und wieder ins Judentum zurückgekehrte Juden verlieren ihr Vermögen, aber ihre getauften Kinder erhalten ihre Erbschaft.

62: Getaufte Juden dürfen nicht mit Juden verkehren.

63: Bei einem Ehepaar gemischter Konfession muss sich die jüdische Ehehälfte taufen lassen, oder in die Scheidung einwilligen. Die Kinder folgen in letzterem Falle dem christlichen Teil der Eltern.

64: Getaufte Juden, die ein Religionsvergehen begangen hatten, sind als Zeugen nicht zulässig.

65: Juden und Kinder von Juden können kein öffentliches Amt erhalten.

66: Juden dürfen keine christlichen Sklaven halten.

<sup>3a</sup> Vgl. Schebet Jehuda, §. 9.



Diese zehn Gesetze fügen sich organisch ein in den schon bekannten synodalen Geist der Unduldsamkeit, bringen aber auch einige neue Motive. Als neues Motiv ist besonders zu beachten die Unterdrückung der getauften Juden.

Im Einzelnen dürfte folgendes zu den obigen Punkten bemerkt werden: Can. 57 ist zur allgemeinen Norm des kanonischen Rechts geworden, und wirkte sich bei den Judenverfolgungen aus, bei denen oft Tausende von Juden gewaltsam getauft und nachher an der Rückkehr zu ihrem väterlichen Glauben verhindert wurden. Dieser Seelenzwang blieb also nicht nur auf die Juden des Sisebut beschränkt, sondern wirkte sich besonders in den Kreuzzügen aus.<sup>4</sup> Can. 58 erschwerte die Verteidigung der Juden durch tolerante Nichtjuden, da letztere leicht in den Verdacht kamen, bestochen zu sein. Can. 59 konnte verschieden gedeutet werden und zu Komplikationen Anlass geben. Can. 60 ist unklar: entweder die getauften Kinder sind den Eltern zu rauben, wobei es sich meistens um gewaltsam getaufte Kinder handelt, oder alle Kinder sind den Eltern zu rauben. In Beiden Fällen handelt es sich um die Legalisierung des gewaltsamen Kinderraubes. Can. 61 enthält einen gewaltsamen Eingriff in das Vermögens- und Erbrecht der Juden, was unten in Kap. 15 näher behandelt wird. Can. 62 ist später zum Motiv der spanischen Judenvertreibung geworden. Can. 63 begünstigt das Aufgehen der Juden in ihrer nichtjüdischen Umgebung. Can. 64 bedeutet eine Bedrohung der Rechte der zwangsgetauften Juden. Can. 65 schränkt die Rechte aller getauften Juden ein, da sie doch alle »Kinder von Juden« sind. Can. 66 ist eine Wiederholung früherer Gesetze.

König Chintila (636—640) liess gleich zu Beginn seiner Regierung die fünfte Synode zu Toledo einberufen, um die Hilfe des Klerus gegen die anderen Thronprätendenten zu gewinnen. Diese Synode befasste sich nicht mit den Juden, aber der König liess schon im J. 638 die sechste Synode zu Toledo einberufen, deren 3. Canon folgendermassen lautet: »Gott sei gedankt dafür, dass König Chintila neulich den Befehl gab, dass alle Juden Spanien verlassen müssen, und nur Katholiken im Lande verbleiben dürfen. Im Einvernehmen mit dem Könige, dem Adel, usw. wird beschlossen, dass alle künftigen Könige bereits bei der Thronbesteigung mit den anderen Eiden gleichzeitig beedigen müssen, dass sie den Unglauben der Juden nicht dul-

<sup>4</sup> Kaiser Heinrich IV. erlaubte allerdings im J. 1097 gegen das Kirchenrecht die Rückkehr der deutschen Juden ins Judentum, die im 1. Kreuzzug gewaltsam getauft worden waren.

den werden und die gegenwärtigen Gesetze aufrecht erhalten werden...« Schliesslich werden die Judengesetze der vierten Synode von Toledo bestätigt.

Chindaswinth (642—652) musste in einem Bürgerkriege seine Machtstellung sichern. Im J. 646 liess er die siebente Synode einberufen. Hier war von den Juden keine Rede, ihre Lage blieb also unverändert. Aber schon sein Nachfolger, Receswinth (652—672) erschwerte die Lage der Juden und auch diejenige der getauften Juden. Im J. 653 liess er die achte synode einberufen, deren Can. 10. den König verpflichtet, gegen die Juden und die Ketzler energisch vorzugehen, und deren Can. 12 die Judengesetze von Sisenand (4. Synode) bestätigt. Die getauften Juden mochten sich damals bereits in einer recht üblen Lage befinden haben denn sie überreichten im J. 654 — wie schon früher z. Zeit des Chintila — eine Treuerklärung an die Synode, worin sie der Synode versprechen, die Vorschriften der christlichen Religion pünktlich zu befolgen, nur die Vermeidung des Schweinefleischgenusses behielten sie sich vor. Diese »Treuerklärung« wurde den Akten der Synode beigelegt.<sup>5</sup> Die neunte Synode vom J. 655 verpflichtet die getauften Juden, sowohl an christlichen wie an jüdischen Feiertagen bei den bischöflichen Gottesdiensten zu erscheinen, damit ihre Frömmigkeit kontrolliert werden könne. Wer dies versäumt, wird je nach seinem Alter mit Schlägen oder mit Fasten bestraft (Can. 17). Die zehnte Synode von Toledo im J. 656 stellt die Tatsache fest, dass Kleriker verbotenerweise Sklaven an Juden verkaufen (Can. 7). Receswinth liess ein neues Gesetzbuch ausarbeiten; aus der früheren Lex Romana Visigothorum entsteht so das neue Werk, die Lex Visigothorum, deren 12. Kapitel Massnahmen gegen getaufte Juden enthält, die aber wegen ihrer Unklarheit gelegentlich auch gegen die Juden sich auswirkten.

Im Bürgerkriege des Paulus gegen König Wamba (672—680) beteiligten sich im J. 673 auch Juden, und zwar zu ihrem eigenen Unglück. Wamba, und mit ihm die jüdenfeindliche Partei, siegte. Der Kampf beweist aber, dass es trotz der feindseligen Gesetze noch enge Beziehungen gab zwischen Juden und einem bedeutenden Teile der nicht-

<sup>5</sup> Auf derartige erzwungene Treuerklärungen wird die Entstehung des Kol Nidre Gebetes zurückgeführt: darin werden nämlich die erzwungenen Eide und Versicherungen gelöst, damit die ins Judentum zurückgekehrten Anussim der Westgotenzeit mit ihren übrigen Brüdern mithalten können. Mit der Einleitungsformel »Bijeschiba, usw.« erlaubt offiziell das rabbinische Gericht den Anussim, oder »Abarjanim«, sich dem Gottesdienste der Gemeinde anzuschliessen.



jüdischen Bevölkerung. Besonders in Gallia Narbonensis gab es freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Christen, und es gab sogar Uebertritte zum Judentum.<sup>6</sup> Der Mörder und Nachfolger von Wamba, Ervig (680—687), wollte seine Macht mit Hilfe des Klerus befestigen. Deshalb liess er gleich zu Beginn seiner Regierung im J. 681 die zwölfte Synode nach Toledo einberufen. Hier liess er zwanzig Gesetze gegen Juden bringen:

1. Die früheren jüdenfeindlichen Gesetze werden für gültig erklärt.
2. Gesetz gegen die Beleidigung der hl. Dreifaltigkeit.
3. Juden dürfen weder sich selber, hoch ihre Kinder, noch auch ihre Sklaven von der Taufe fernhalten, bezw. daran verhindern.
4. Verboten ist den Juden, Pessach zu halten, die Beschneidung zu vollziehen und Proselyten zu machen.
5. Sie dürfen nicht den Sabbat und die jüdischen Feiertage halten.
6. Am Sonntag dürfen sie nicht arbeiten.
7. Sie dürfen nicht die Speisegesetze beobachten.
8. Verboten ist die Verwandtenehe.
9. Verboten ist, die christliche Religion zu bekämpfen, die jüdische zu schützen und ins Ausland auszuwandern.
10. Ein Christ darf von einem Juden kein Geschenk annehmen, welches die religiösen Gefühle verletzt.
11. Juden dürfen nicht Bücher lesen, die durch die Christen auf Index gesetzt sind.
12. Juden dürfen nicht christliche Sklaven halten.
13. Ein Jude darf einen christlichen Sklaven nicht mit der Ausrede für sich behalten, dass er (nämlich der Jude) getauft sei.
14. Ein Jude, der getauft wird, muss eine vorgeschriebene Glaubens- und Eidesformel sprechen.
15. Gesetz über Christen, die bei Juden Sklaven waren.
16. Ein Jude hat kein Strafrecht über Christen, wenn er keine besondere Erlaubnis dazu besitzt.
17. Juden müssen ihre christlichen Sklaven entlassen.
18. Ein Jude kann als Gutspächter oder -Verwalter nicht Vorgesetzter christlicher Knechte sein.
19. Juden, wenn sie reisen, müssen sich in jeder Stadt beim Bischof melden; dazu kommen noch andere bischöfliche Kontrollen.

Viele dieser Gesetze sind unklar. Vor allem ist es rätselhaft, wieso es noch jüdische Gutspächter geben konnte, wenn nach den früheren Gesetzen alle Juden bereits getauft worden sein mussten. Unklar ist auch der Sinn

des Can. 16, wonach Juden in gewissen Fällen Strafrecht über Christen hatten, ebenso Can. 17, wonach Juden ihre christlichen Sklaven entlassen mussten, da doch Juden bekanntlich schon früher keine halten durften. Trotz dieser Unklarheiten ist die scharf jüdenfeindliche Tendenz des Gesetzes eindeutig; es tritt darin die Absicht zutage, besonders in Can. 1, 4, 5 und 7, die Juden völlig zu vernichten. Eine besonders grausame Massnahme war auch das Auswanderungsverbot in Can. 9.

Egiza (687—702) setzte die jüdenfeindliche Politik seiner Vorgänger fort. Er verbot den Christen, mit Juden Geschäfte zu machen. Den allgemeinen Sittenverfall der Westgoten zeigt übrigens eine Feststellung des 16. Konzils von Toledo aus dem J. 693, wonach Siebert, Erzbischof von Toledo, den König und dessen Kinder ermorden wollte. In derselben Synode wurde auf Wunsch des Königs die Vernichtung der Juden beschlossen. Nach Can. 1 sollten die alten Gesetze gegen die Juden genauestens befolgt werden, durch welche die Juden zur Taufe gezwungen werden sollten. Der Jude aber, der sich »aufrichtig« bekehrt, soll von allen Judenabgaben an den Fiskus befreit und den anderen Untertanen des Königs völlig gleichgestellt werden. Aus dem Ausdruck »aufrichtig« dürfte gefolgert werden, dass die durch äussere Zwangsmassnahmen getauften Juden teilweise auch nachher als Juden behandelt wurden.

Im folgenden Jahre werden die Juden beschuldigt, dass sie mit den Juden im feindlichen Nordafrika in Verbindung seien zum Verderben des Staates. Und so richtet sich die siebzehnte und letzte Synode von Toledo im J. 694 völlig schrankenlos gegen die Juden. Hier wird im Can. 8 ausgesprochen, dass die getauften ketzerischen Juden ihr Vermögen verlieren und zu Sklaven gemacht werden. Ihre Kinder sollen im Alter von sieben Jahren den Eltern entrissen und später mit Christen verheiratet werden. Diese Konzilbeschlüsse wurden vom König zum Staatsgesetz erhoben. Witiza (702—710) milderte angeblich diese Gesetze. Die völlige Vernichtung der Juden wurde aber nur durch die Araber verhindert, die im J. 711 unter Führung von Tarik und Musa durch den Engpass von Gibraltar nach Europa einfielen, und dem durch ewige Bürgerkriege, häufige politische Morde, sittenlose Lebensführung und barbarische Judenverfolgungen zerrütteten Westgotenreiche ein Ende bereiteten.

<sup>6</sup> Julius Aronius, Regesten usw. Nr. 64.



## 2. Vom J. 711 bis zum Ende des Mittelalters.

Im J. 711 kam der grösste Teil der Iberischen Halbinsel in die Hände der Mohammedaner. Im mittleren und südlichen Teile der Halbinsel begann auch für die Juden ein neues Leben. Aber auch in den kleinen nördlichen Randgebieten, die in Händen der christlichen Fürsten geblieben sind, wurde das Leben völlig neugestaltet. Jene kleinen Randstaaten führten einen erbitterten Kampf um ihr Dasein gegen die mächtigen Araber, und in ihrem schweren Abwehrkampf waren sie gezwungen, alle Kräfte, die sich in ihrem Lande vorfinden, restlos auszunützen. Sie konnten sich nicht den »Luxus« erlauben, einen wertvollen Teil ihrer Bevölkerung, die Juden, zu verfolgen und daher als Mitkämpfer zu verlieren. Daher sind die Judengesetze jener Zeit verhältnismässig sehr liberal. Die Juden konnten Güter besitzen und mit den Christen gesellschaftlich verkehren, was bereits im J. 890 den Unwillen des Papstes Stefan VI. hervorrief.<sup>7</sup> Auch in einer Angabe aus dem J. 1015 wird jüdischer Grundbesitz erwähnt. Am 8. März 974 verordnete Garcia Fernandez, Graf von Kastilien in der Stadt Castrojeriz, dass wer einen Juden tötet, dieselbe Busse zahlen müsse, wie wenn er einen christlichen freien Bürger getötet hätte. Im 11. Jht spielen die Juden von Kastilien eine ganz bedeutende Rolle im politischen und wirtschaftlichen Aufschwung des Staates. Ein fuero von Leon aus dem J. 1020 lässt in gewissen Fällen Immobilien durch Juden abschätzen: wenn jemand auf einem gepachteten Grundstück ein Haus baut und das Haus dem Grundbesitzer verkauft, so soll das Haus durch zwei Christen und zwei Juden geschätzt werden, und nach dem Gutachten dieser Kommission soll der Kauf stattfinden.

Aber auch in den Epochen der Duldsamkeit kämpften die Synoden hartneckig gegen die Juden. Die Synode von Coyanza (Oviedo) aus dem J. 1050 verbot den Christen, in einem Hause mit Juden zu leben oder mit ihnen zu speisen. In Navarra und Leon war der klerikale Einfluss stärker als in Kastilien. Sancho, König von Navarra, schenkte im J. 1063 das Grundstück eines Rabbiners dem Bischof, und in einer Urkunde aus dem J. 1074 wird eine Judensteuer in Leon erwähnt, die König Fernando ausgesetzt haben soll. König Alfonso VI. von Kastilien (1075—1109) nahm eine sewankende Stellung in der Judenfrage

<sup>7</sup> Henry Charles Lea, Geschichte der spanischen Inquisition, deutsch bearbeitet von Prosper Müllendorff, I. 46.

ein. Am Beginn seiner Regierung war er unzweifelhaft liberal. Im J. 1076 ordnete er an, dass das Lösegeld für einen Juden mit dem für einen Christen identisch sein müsse, wie in der oben erwähnten Verordnung des Garcia Fernandez. Aber im J. 1081 schrieb Papst Gregor VII. an den König, er solle nicht Juden als Vorgesetzte von Christen dulden, und sucht ihn auch in anderen Dingen gegen die Juden zu beeinflussen. Die Wirkung bleib nicht aus. Der König fordert in Burgos im J. 1085 eine besondere Judensteuer, und am 31. März 1091 verordnet er für die Provinz Leon, dass ein Jude nicht gegen einen Christen Zeugnenschaft ablegen kann. Anscheinend war das gesellschaftliche Leben durch die ungerechten Gesetze unsicher geworden; jedenfalls ist es auffallend, dass Alfonso am 19. März 1101 ein Gesetz herausgab zum wirksameren Schutz des jüdischen Lebens. Später werden mehr judenfeindliche Bestimmungen herausgegeben. Am 16. Nov. 1118 verordnet Alfonso VII., dass man Juden und Neuchristen keine Machtstellung über Altchristen geben dürfe. In diesem Gesetz ist nur die Hineinbeziehung der Neuchristen neu. Im späteren Spanien spielte übrigens dieser Grundsatz eine grosse Rolle. Auch in anderen Beziehungen benachteiligte der König die Juden. Im selben Edikt wird wohl ausgesprochen, dass die Ermordung eines Juden ebenso geahndet wird wie diejenige eines Christen, aber in einem konkreten Falle liess der König die Raubmörder, durch die Juden ermordet und geplündert wurden, doch unbestraft.<sup>8</sup> Die Vasallen Alfonsos, die Brüder Didacus und Dominicus Alvariz in Escalona verordnen im Sinne der obigen Gesetzgebung am 4. Jan. 1130, dass Juden keine Machtstellung über Christen haben dürfen.

Im Laufe des 12. Jhts gab es keine wesentliche Aenderung in der kastilischen Lage. Kastilien hatte auch weiter schwer gegen die Mohammedaner zu kämpfen, eine gewisse Duldsamkeit gegen die Juden war daher noch immer ratsam. Als Papst Innozenz III. im J. 1215 das jüdische Kleiderabzeichen verordnete, wurde dies in Kastilien zunächst nicht durchgeführt. König Fernando III. und der Erzbischof von Toledo wandten sich im J. 1219 an Papst Honorius III. und baten ihn, ihr Land vom Zwange des jüdischen Kleiderabzeichens zu befreien, da sich die Juden sonst den Mohammedanern anschliessen würden. Der Papst gab am 20. März 1219 die Erlaubnis hierzu, mit der ausgesprochenen Begründung, die Juden vom Anschluss an die Araber fernzuhalten.

Im 13. Jht verschlimmerte sich allmählich die Lage

<sup>8</sup> Punkt 4. desselben Edikts.



der Juden in Kastilien. Ihre Religion wurde mitsamt der Religion der Mohammedaner immer mehr unterdrückt. Alfonso X. verbot im J. 1252, dass ein Jude zum Islam oder ein Mohammedaner zum Judentum übertrete. Wer dieses Verbot verletzt, wird zur ewigen Sklaverei verurteilt.<sup>9</sup> Nach dem Fuero Real durften natürlich Christen weder zum Islam noch zum Judentum übertreten.<sup>10</sup> Ähnliche Bestimmungen gab es auch in anderen kastilischen Gesetzbüchern, natürlich auch das Verbot der intimen Beziehungen zwischen Juden und Christinnen.<sup>11</sup> Dasselbst wird auch die jüdisch-religiöse Propaganda verboten.<sup>12</sup> Im Fuero Real wird den Juden ferner verboten, Christen zu ihrem Glauben zu »verleiten«.<sup>13</sup>

Alfonso XI. von Kastilien verbot im Konzil von J. 1315 den Juden, christliche Namen zu führen; er verbot auch den Jüdischen Ammen, Christinnen zu helfen.<sup>14</sup> Um diese Zeit wurde überhaupt sehr stark die Trennung der Juden von den Christen angestrebt.<sup>15</sup> Dabei beharrte die Kirchenpolitik auf dem Grundsatz, der im ganzen MA vorherrschend war, wonach Personen, deren Zugehörigkeit zweifelhaft war, sich dem Christentum anschließen mussten. In einer der Quellen wird eine jüdische Witwe erwähnt, die mit einem Christen ein uneheliches Kind hatte. Dieses Kind wurde zur Taufe gezwungen und als Christ erzogen.<sup>16</sup> Die Eltern dürfen ihre Kinder enterben, wenn diese zum Judentum oder zum Islam übertreten.<sup>17</sup> Diese Gesetze bestanden nicht nur auf dem Papier, sondern wurden auch in der Praxis durchgeführt, was aus zeitgenössischen Gerichtsurkunden zu ersehen ist. Beispiele

<sup>9</sup> Fritz Baer, Die Juden im christlichen Spanien, II. 49. Datum des Edikts: Sevilla, 12. Okt. 1252. — Juden durften nicht einmal den Versuch machen, Mohammedaner zu bekehren; Medina del Campo, 16. Jan. 1456, § 7 nach Baer, II. 330. — In Huesca kamen im J. 1489—90 einige Juden vor die Inquisition, weil sie angeblich Christen bekehrt hätten, und die Apostasie einiger Juden verhindert hätten. Der Prozess endete mit der Hinrichtung der angeklagten Juden; nach Baer, II. 484 ff.

<sup>10</sup> El fuero real de Espana, IV, 1, 1; Mitte des 13. Jhts.; nach Baer, II. 39.

<sup>11</sup> Las Siete Partidas, VI, 24, 9; Baer, das. II, 43.

<sup>12</sup> Las Siete Part. VII, 24, 2. Baer, das.

<sup>13</sup> Fuero real, IV, 2, 2; Baer, das. II. 40.

<sup>14</sup> Lea, op. c. I, 55.

<sup>15</sup> Das. I. 41—42.

<sup>16</sup> Brief an R. Ascher, 8. Mai, 1320; Baer, das. II, 138—139.

<sup>17</sup> Fuero real, III, 9, 2; Baer, das. II, 40. Die Parallele hierzu bildet die Bestimmung des Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, 283, 2, wonach Juden, die ihren Glauben verlassen, ihr Erbrecht verlieren.

dafür gibt es auch aus Aragonien aus dem 14. Jht. Die jüdische Gemeinde von Zaragoza wurde im J. 1311 wegen verschiedener Dinge vor König Jaime II. verklagt; eines der »Vergehen« ist folgendes: ein getaufter Jude soll von seinen Verwandten überredet worden sein, ins Judentum zurückzukehren.<sup>18</sup> Im J. 1313 kam auch die Gemeinde von Montblanch auf die Anklagebank vor König Jaime II. Hier soll das Vergehen der Gemeinde darin bestanden haben, dass sie zwei deutsche Christen, die zum Judentum übertreten wollten, mit Rat und Tat unterstützte, und einem getauften Juden die Rückkehr ins Judentum ermöglichte. Die Gemeinde wurde darauf auf die Bezahlung von 20.000 s. b. verurteilt, aber am 26. März d. Js. erliess davon der König die Summe von 12.300.<sup>19</sup> Warum die Summe erlassen wurde, steht nicht in den Akten, wahrscheinlich war die Gemeinde nicht imstande, die ganze Summe zu bezahlen. Ein anderer Fall: Ein Jude liess sich zu Belmont (Kirchenbezirk Toulouse) taufen, aber nach etwa drei Jahren kehrte er zu Lerida wieder ins Judentum zurück. Die Inquisition von Toulouse konnte seiner im J. 1317 habhaft werden und liess ihn verurteilen.<sup>20</sup>

Nach Partidas VII, XXIV stand bereits im 14. Jht. auf jeden Geschlechtsverkehr eines Juden mit einer Christin, auch einer Dirne, die Todesstrafe. Dieses Gesetz wurde im J. 1348 bestätigt.<sup>21</sup> Bereits die Synode zu Tarragona vom J. 1339 verbot in Canon 4 den Juden die Heirat von Christinnen und bedroht die Christinnen, die sich von ihren jüdischen Ehemännern nicht scheiden lassen wollen, dass sie kein kirchliches Begräbnis erhalten würden.<sup>22</sup> Mischehen wurden bereits von Alfonso X. von Kastilien (1252—1281) verboten;<sup>23</sup> im gleichen Sinne liess Alfons III. von Aragonien um 1290 ein Verfahren einleiten gegen einen Juden von Lerida, der mit einer Christin in wilder Ehe lebte.<sup>24</sup> Die Synode von Palencia (Kastilien) bestimmte im J. 1388, dass auch ein unverheirateter Christ, der eine ungläubige Konkubine hat, exkommuniziert werde (Can. 7). Bemerkenswert ist, dass Alfonso X. von Kastilien auch verbot, von Juden Arznei anzunehmen — obwohl er selbst einen jüdischen Hofarzt Namens Jehuda Hakohen hatte. Jakob I. von Aragonien (1213—1276) hatte jüdische,

<sup>18</sup> Baer, op. c. I, 201.

<sup>19</sup> Das. I. 207.

<sup>20</sup> Das. I. 206.

<sup>21</sup> Lea, I. 51.

<sup>22</sup> Dubnow, V, 116.

<sup>23</sup> Das. 77.

<sup>24</sup> Das. 103.



Leibärzte.<sup>25</sup> Papst Nikolaus IV. (1288—1292) hatte einen jüdischen Leibarzt, Namens Maestro Gajo.<sup>26</sup> In Aragonien gab es im 14. Jht häufig jüdische Hofärzte.<sup>27</sup> Im J. 1360 wurden die Juden wieder nach Frankreich gelassen, aber jüdische Aerzte mussten vor einer christlichen Kommission eine Prüfung ablegen, und später wurden jüdische Aerzte überhaupt nicht mehr zugelassen.<sup>28</sup> König Juan von Kastilien verordnete im J. 1443 u. A., dass man jüdische Aerzte nur im Notfalle verwenden dürfe, oder nur dann, wenn die Arzneien von Christen bereitet würden.<sup>29</sup>

In früheren Zeiten kam es vor, dass Güter von getauften Juden eingezogen wurden. Dies geschah auf Grund des Gedankens, dass der Jude bei der Taufe Alle seine früheren Beziehungen, auch zu seinem früheren Vermögen, abbrechen müsse. Mitunter wird auch der Gedanke ausgesprochen, dass der Jude sein Vermögen in einer nach kirchlicher Auffassung unzulässiger Weise erworben hatte, etwa durch Wucher, er als Christ daher nichts von jenem Gut behalten dürfe. Dies war auch in Aragonien der Brauch bis auf Jakob I. (1213—1276).<sup>30</sup> Gegen diesen Brauch — der übrigens überall nur vorübergehend vorherrschte — brachte die spanische Synode zu Pennafiel (apud Pennam fidelem) im J. 1302 den Beschluss (Can. 10), dass kein Jude oder Sarazene, der sich taufen lässt, deshalb seine Güter verlieren darf. Damit siegte in Aragonien die klerikale Auffassung, wovon unten noch die Rede sein wird. Einige Jahre später sorgte die Synode zu Valladolid (1322) dafür, dass arme getaufte Juden und Sarazenen gehörige wirtschaftliche Unterstützung erhalten: sie bekommen Geld, werden zum Spitaldienst ausgebildet, oder zum Handwerk, besonders geeignete Personen werden für den geistlichen Stand erzogen (Can. 22).

Die erste wesentliche Verschlimmerung in der Lage der Juden kam durch den »heiligen Krieg« um 1390. Damals gab es bereits Juderias, aber nicht in ganz Spanien. Erst der spanische Papst Benedikt XIII. liess im J. 1412 Zwangsjuderias errichten, die einen Ghettocharakter trugen: sie mussten mit einer Mauer umgeben sein und durften nur ein Tor haben. Christinnen durften das Ghetto

nicht betreten.<sup>31</sup> Benedikt verbot jede Gemeinschaft zwischen Juden und Christen, sogar Gespräche mit Juden. Obwohl er bald darauf gestürzt wurde, ist sein Gesetz später in Aragon und Portugal doch übernommen worden.<sup>32</sup> Im J. 1406 wurde durch Heinrich III. zu Cordova auch das Kleiderabzeichen für Juden eingeführt.<sup>33</sup> Nacher zwang man Juden und Mohammedaner, in besonderen Quartieren zu wohnen. Wer es wagte, in einem anderen Stadtteil zu wohnen, wurde zur Sklaverei verurteilt.<sup>34</sup> Der Schwund der jüdischen Gemeinden wird charakterisiert durch folgenden Vorfall: Zu Gerona liess sich der Vorsitzende einer jüdischen Armenstiftung taufen. Nun entsteht die Frage, ob er als Christ an der Spitze einer jüdischen Wohlfahrtsinstitution bleiben kann. Alfonso V. entscheidet, dass er im Amte bleiben kann, aus seiner Stiftung Juden und Christen, »besonders aber Christen« zu unterstützen habe. Begründung: zu Gerona sind bereits so viele Juden getauft, dass man die jüdische Gemeinde als nicht vorhanden betrachten kann.<sup>35</sup>

Der Ghettozwang wurde im J. 1480 erneuert. Eine Massnahme, die bereits in Hinblick auf die Marannen gebracht wurde. Papst Sixtus IV. beanstandete im J. 1484 (31. März), dass in Spanien Juden und Mauren durcheinander leben, und dass auch in der Kleidung kein Unterschied sei, dass ferner Juden Apotheker, Aerzte, Pächter von Kircheneinkünften sein dürfen.<sup>36</sup> Im 15. Jht bestand bereits das Problem der Marannen, das nach Auffassung der Kirche nur durch sorgfältige Trennung der Juden von den Neuchristen zu lösen gewesen wäre. Das Judenproblem wurde in Wirklichkeit nur noch mehr kompliziert und verwirrt durch diese Trennungsversuche. Und die Frage der Marannen war keineswegs gelöst. Selbst als alle Juden im J. 1492 aus Spanien vertrieben wurden, bestand das Marannenproblem weiter, und die Verfolgung der Marannen dauerte bis ins 19. Jht. Statt der Juden wurden jetzt die Marannen gehetzt, ausgeplündert, geächtet und verfolgt und übler als Aussätzige von der altchristlichen Gesellschaft zurückgestossen. Marannenverfolgungen gab es auf der Insel Mallorca noch in den Jahren 1679 und 1691. Sie mussten in einer »Judengasse« leben und man nannte sie »Juden«, und da sie kein Schweine-

<sup>25</sup> Das, 77, 84.

<sup>26</sup> Das, 202.

<sup>27</sup> Das, 250—251.

<sup>28</sup> Das, 279.

<sup>29</sup> Das, 364.

<sup>30</sup> L. Lucas, in Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Martin Philippon's, 32.

<sup>31</sup> Lea, I, 44.

<sup>32</sup> Das, 67.

<sup>33</sup> Lea, I, 66.

<sup>34</sup> Medina del Campo, 16. Jan. 1465, § 98, nach Baer, II, 330.

<sup>35</sup> Barcelona, 6. Juni, 1431, nach Baer, I, 856, ff.

<sup>36</sup> Lea, I, 72.



leisch essen wollten, wurden sie als »Chuetas« beschimpft.<sup>37</sup> Und selbst noch im J. 1838 lebten die Marannen von Mallorca in der »Judengasse« und durften nur untereinander heiraten.<sup>38</sup>

### 3. Bekämpfung der jüdisch-religiösen Propaganda.

Der Kampf gegen die Verbreitung der jüdischen Religion begann bereits im hohen Altertum. Zu verweisen wäre hier auf die Zeit des Augustus, als sich Horaz und andere römische Dichter über die Ausbreitung der jüdischen Sitten und Bräuche unter den Römern beklagten, ferner auf die Hinrichtung des Flavius Clemens, der zum Judentum neigte, und auf zahlreiche andere Daten, aus denen die starke Anziehungskraft der jüdischen Religion auf die römischen Massen zu ersehen ist. Im zweiten Jht bedeutete die Judenverfolgung des Kaisers Hadrian den Höhepunkt des Kampfes gegen den jüdischen Glauben, aber auch im 3. Jht, als die Lage der Juden bereits günstiger war, verbot Septimius Severus im J. 204 bei schwerer Strafe den Uebertritt zum Judentum oder zum Christentum.<sup>39</sup>

Als das Christentum zur Herrschaft gelangte unter Kaiser Konstantin, wurden die früher nur sporadisch auftretenden judenfeindlichen Handlungen systematisiert und immer mehr und mehr in die staatliche Legislatur eingefügt. Von da an gilt der Uebertritt zum Judentum als strafbare Handlung. Die von der Staatsgewalt unterstützte Kirche ergreift immer mehr die Offensive gegen den Judaismus und bedient sich der religiösen Disputationen nicht mehr als eines Mittels der ritterlichen Auseinandersetzung, sondern als einer Angriffswaffe gegen das Judentum.<sup>40</sup> Legendenhafte Disputationen zwischen Juden und Christen werden bereits aus dem 4. Jht (nach Justin Martyr sogar aus dem 2. Jht, was aber völlig unwahrscheinlich ist) erwähnt<sup>41</sup> Bekannt sind welche aus dem 8., 9. und 10. Jht.<sup>42</sup>

Auf der Iberischen Halbinsel wurde der Judaismus schon frühzeitig bekämpft. Besonders im 13. Jht verschlimmerte sich die Lage, selbst in dem verhältnismässig libe-

<sup>37</sup> Das, 561.

<sup>38</sup> Das, 562.

<sup>39</sup> Vogelstein—Rieger, Geschichte der Juden in Rom, I, 33.

<sup>40</sup> Näheres s. unten, Kap. 17.

<sup>41</sup> Vogelstein—Rieger, I, 161, ff.

<sup>42</sup> Das, I, 160, f, und unten Kap. 17.

ralen Kastilien. Zu Beginn des 13. Jhts wurden die Sekten Südfrankreichs, und mit ihnen auch die Juden bekämpft, und diese Kreuzzüge griffen auch nach Spanien über. Den Juden war in Spanien die religiöse Propaganda bei Todesstrafe untersagt, aber nach dem Judenfeinde Lukas von Tuy wurde dieses Gesetz nicht streng durchgeführt. Tuy ging in seinen Anklagen gegen das Judentum so weit, zu behaupten, dass die Katharer von Leon sich gegenseitig beschnitten, um sich als Juden auszugeben, da sie als Juden ketzerische Lehren frei vortragen durften.<sup>43</sup> Wie weit Tuy die Wahrheit sagt, kann nicht festgestellt werden. Es ist wohl möglich, dass die Katharer teilweise von jüdischen Lehren beeinflusst waren, es ist aber viel wahrscheinlicher, dass dies nicht der Fall war. Jedenfalls ist der jüdische Einfluss nicht nachweisbar (wenn auch Dubnow daran glaubt), denn wenn die Katharer von ihren Gegnern des Judaismus verdächtigt werden, so können wir hierin noch keine Tatsache, sondern nur eine Aeusserung der damals üblichen Propaganda sehen, und wenn sich in den Lehren der Katharer einzelne biblische Motive finden, so brauchten sie dazu gewiss nicht die Vermittlung ihrer jüdischen Zeitgenossen. Die Aeusserung von Tuy zeigt, und darauf kommt es uns an, den Kampf gegen die jüdisch religiöse Propaganda. Selbst der als liberal geltende Alfonso X. (1252—1284) von Kastilien, der den Juden ziemlich gewogen war, verbot ihnen bei Todesstrafe die Proselytenmacherei.<sup>44</sup> Bei den spanischen Disputationen des 13—15. Jhts äusserte sich bereits die Richtung, welche die geistige Auseinandersetzung nicht mehr als Kampf gegen die jüdischen Ideen betrachtete, sondern nur noch als eine äussere, theatralische Form, mit der sich die brutale Gewalt tarnte, und der es nicht auf Bekehrung sondern auf gewaltsame Massentaufen ankam; so z. B. wurden nach der Disputation von Tortosa 1412—1414 etwa 3500 Juden gewaltsam getauft.<sup>45</sup>

In Spanien gab es drei grosse Verfolgungsepochen, in denen es gewaltsame Massentaufen<sup>46</sup> gab: zunächst unter der Herrschaft der Westgoten am Ende des 7. Jhts, dann in und nach dem »heiligen Krieg« aus dem J. 1391, und schliesslich 1480—1492. Im J. 1391 sollen in Aragon etwa

<sup>43</sup> Lea, I, 49.

<sup>44</sup> Das, I, 51.

<sup>45</sup> Das, I, 68.

<sup>46</sup> Ueber Zwangstaufen s. unten Kap. 16. Zu bemerken wäre noch, dass in Polen im 13. Jht. mitunter jüdische Kinder geraubt wurden, um der Taufe zugeführt zu werden. Dies war wohl verboten, aber das Verbot wurde nicht streng durchgeführt, nach Dubnow, V, 217.



100.000 Juden getauft worden sein, in Kastilien noch mehr.<sup>47</sup> Und im J. 1498 wurden alle noch in Navarra verbliebenen Juden getauft.<sup>48</sup>

#### 4. Jüdische Bräuche der Marannen.

Der Sinn des Wortes »Marannos« ist umstritten; folgende drei Annahmen sind die üblichsten: 1. מחרם אמה, Verfluchter in Anlehnung an I. Korinth. XVI, 22 (Graetz); 2. Schwein, als Schimpfwort (Dubnov, Sokolow); 3. die abgekürzte Form von מומר אנוס, Zwangsapostat (Zimmels).<sup>49</sup> Die erste Annahme hat weniger Wahrscheinlichkeit für sich als die 2. oder 3. Hypothese; ein einwandfreier Beweis liegt allerdings für keine der genannten Ansichten vor.

Die Marannen, zwangsweise getaufte Juden oder Nachkommen derselben, konnten natürlich in den Schreckentagen der Verfolgungen, in denen sie gezwungen wurden, ihr Judentum zu verleugnen, nicht mit einem Schlage ihre jüdischen Sitten und Bräuche und ihre ganze angesammelte Liebe zu ihrem väterlichen Glauben verlieren, und so ist aus ihnen eine Gesellschaftsklasse eigener Art geworden. Von den Juden waren sie getrennt, aber die christliche Gesellschaft hat sie nicht aufgenommen. Äusserlich mussten sie nach den Formen ihrer neuen Religion leben, da die Häscher und Denunzianten ständig auf der Lauer waren, ihre mangelhafte Frömmigkeit bei der Inquisition anzuzeigen, um sie dadurch den Folterkammern und den Scheiterhaufen des heiligen Offiziums auszuliefern; aber gerade der äussere Zwang stärkte in ihrem Inneren die Liebe zu ihrem väterlichen Glauben, der ihnen als ein verlorenes geistiges und seelisches Gut nunmehr doppelt begehrenswert erschien. Innerlich wie äusserlich zwischen zwei Welten umhergetrieben entfalteten sie eine Art unterirdischer jüdischer Frömmigkeit. Sie verloren die Kenntnis vieler jüdischer Sitten und Religionsatzungen; was sie aber noch wussten und im Geheimen halten konnten, das hielten sie wie eine heilige Reliquie, als Andenken einer glücklichen Vergangenheit und als Pfand einer zukünftigen Erlösung. Nur aus dieser seelischen Verfassung erklärt sich das zähe Festhalten an jüdischen Bräuchen und das heldenhafte Verhalten der vielen Märtyrer unter den Marannen.

In den ersten Jahrzehnten des 16. Jhts hielten die

<sup>47</sup> Lea, I, 64.

<sup>48</sup> Das, I, 85.

<sup>49</sup> Zimmels, Marannen, 1—2.

Marannen im Geheimen noch viele jüdische Gebote. Um den Nachstellungen zu entgehen, nahmen sie ihre Zuflucht zur List; sie beschmierten z. B. an Fasttagen ihre Töpfe mit Speisen und sandten die Hausangestellten mit einer Ausrede fort, und so gelang es ihnen öfter, die Fasttage zu halten; auch den Sabbat beobachteten sie nach Möglichkeit, ebenso die rituellen Speisegesetze. Die Gebote der Religion lehrten sie nur den grösseren Kindern, um nicht durch den Kindermund der Kleinen verraten zu werden.<sup>50</sup> Im Allgemeinen begann der jüdisch-religiöse Unterricht der Marannenkinder erst mit deren 13. Lebensjahr,<sup>51</sup> dagegen nach manchen zeitgenössischen Quellen erst mit dem 20. Lebensjahr.<sup>52</sup>

Viele Marannen lernten bei ihren Handelsreisen in Marokko jüdische Riten und verbreiteten sie dann in Spanien unter ihren Leidensgenossen; allerdings wurden sie dabei öfters von der Inquisition erlappt und verfolgt.<sup>53</sup> Selbst im J. 1538 kam es noch vor, dass ein Maranne am Sabbat kein Geld annehmen wollte; also etwa ein Menschenalter nach der Vertreibung der Juden.<sup>54</sup> Nach einem Responsum hielten sie die Traditionen ungenau, eben nur so weit sie sie verstanden.<sup>55</sup> Ebenso ässert sich R. David ben Simra.<sup>56</sup>

Antonio Homem, Professor des kanonischen Rechts an der Universität Coimbra, später Diakon und angesehener Beichtvater, stammte von einem marannischen Vater und einer altkatholischen Mutter, unterhielt im Geheimen eine Synagoge, in der er als »Hohepriester« fungierte, sagte einst in einer Jom Kippur-Predigt, Jude sein, heisst, Sabbat halten, und Bilderverehrung ablehnen, bei einer Verfolgung genüge es aber, wenn man dies im Herzen beobachte.<sup>57</sup> Homem wurde im J. 1564 geboren, und im J. 1624 durch die Inquisition nach mehrjähriger Kerkerhaft erdrosselt und verbrannt. Mit ihm wurden mehrere seiner Anhänger mitverbrannt. Das Haus, in welchem die geheime Synagoge war, wurde niedergeissen. Die Neuchristen verehrten sein Andenken nach seinem

<sup>50</sup> Lea, II, 354—356.

<sup>51</sup> C. Roth in JQR, 1932, S. 10.

<sup>52</sup> Zimmels, Marannen, 77.

<sup>53</sup> Lucien Wolff, Jews in the Canary Islands, 74, 88, 90.

<sup>54</sup> C. Roth in JQR, 1932, S. 3—4.

<sup>55</sup> R. Josef Trani, Responson 8, § 14.

<sup>56</sup> Resp. N°7 § 48.

<sup>57</sup> C. Roth, in JQR, 1932, S. 5.; A. J. Teixeira, Antonio Homem e a Inquisição, Coimbra 1895—1902; Braga, História da Universidade de Coimbra, II, 512, ff.



Tode. Die Sabbatgesetze wurden nach Möglichkeit streng beobachtet.<sup>58</sup> Während die Marannen gezwungen wurden, in Kirchen zu gehen, beteten sie oft auch dort leise jüdische Gebete, und in früheren Zeiten gaben die verlobten Marannen vor ihrer in der Kirche abgehaltenen Hochzeit oft im Geheimen Kidduschin. Dieser letztere Brauch wurde allerdings später aufgegeben.<sup>59</sup> Untereinander übten sie nach alter jüdischer Sitte Wohltätigkeit, sie unterstützten gewissenhaft ihre armen Brüder.<sup>60</sup>

Als um 1580 Spanien mit Portugal vereinigt wurde, warf die Inquisition ihre Netze auch dort in stärkerem Masse nach den Neuchristen aus. Die meisten Conversos wurden als geheime Juden betrachtet, und so setzte eine Verfolgungswelle der Inquisition ein.<sup>61</sup> Vom 17. Jht an schrumpften die religiösen Kenntnisse der Marannen immer mehr ein, da sie doch von den lebendigen Quellen der jüdischen Tradition gewaltsam ferngehalten wurden.<sup>62</sup> Die Unkenntnis der religiösen Vorschriften brachte es mit sich, dass sie nach R. David ibn Simra (gest. 1574) nicht wussten, dass der Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin verboten sei.<sup>63</sup> Diese Unkenntnis mag durch die unmoralische öffentliche Meinung gefördert worden sein, gab es doch häufig Geschlechtsverbrechen selbst unter der Geistlichkeit des MA-s; zum Konzil von Konstanz im 15. Jht wurden für die versammelten Geistlichen nicht weniger als 1500 Dirnen gebracht, was keineswegs im Geheimen geschah.<sup>64</sup>

Oft erwiesen sich die Frauen unter den Marannen als religiöser als die Männer, und bewahrten in den Familientraditionen die Stammbäume der Kohaniten und Leviten.<sup>65</sup> Es gab auch dafür Beispiele, dass mehrere Marannengenerationen ohne jüdische Traditionen fortlebten, und ihre Nachkommen dennoch ins Judentum zurückkehrten.<sup>66</sup>

Allerdings waren die Marannen nicht in der Lage, ihre Traditionen ungetrübt zu erhalten, so z. B. berichtet R. Isaak ben Scheschet in Resp. § 6, dass es in Spanien nach der Vertreibung der Juden keine reine Mikwe mehr

<sup>58</sup> Asaf, 30—31.

<sup>59</sup> Asaf, 31—32.

<sup>60</sup> Roth, in JQR, 1932, S. 31—32.

<sup>61</sup> Lea, II, 301.

<sup>62</sup> Roth, S. 4.

<sup>63</sup> Zimmels, 78.

<sup>64</sup> Zimmels, 65—66; vgl. Doufour, Geschichte der Prostitution.

<sup>65</sup> Asaf, 39—41; Schebet Jehuda, ed, Wiener. S, 33.

<sup>66</sup> Asaf, 41.

<sup>67</sup> Das, 28.

gab.<sup>67</sup> Es gab aber Frauen, die trotzdem im Geheimen in die Mikwe gingen.<sup>68</sup>

Ganz besonderen Wert legten die Marannen auf den Pessach. Und das ist verständlich, da sie aus dem alten Erlösungsfest die Hoffnung schöpften, auch selber einstmals erlöst zu werden. Aber auch die Inquisition ist bald dahinter gekommen und forschte eifrig nach, ob nicht die Neuchristen Dinge unternehmen, die mit dem Pessachfest zusammenhängen. Wenn z. B. Neuchristen am Pessach Reis kochten, das war schon verdächtig. Deshalb wandten sich die Marannen oft durch Umwege an berühmte Rabbiner, um in ihrer verzweifelter Lage Rat zu holen. So z. B. erteilte der Rabbiner Ahron ben Salomo Duran (1400—1467) auf eine Anfrage Ratschläge, wie man im Geheimen Mazzo backen könne.<sup>69</sup> Manche rabbinische Autoritäten erlaubten den Marannen, am Pessach Bohnen und Pferdebohnen zu kochen. Die Neuchristen hielten auch den Jom Kippur nach Möglichkeit; es gab Fälle, in denen sie selbst 4—5 jährige Kinder an diesem Tage fasten liessen. Purim hielten sie nicht, da ihnen die dazu nötige fröhliche Stimmung fehlte, aber das Fasten Ester hielten sie um so gewissenhafter; sie hielten selbst den 2. und 5. Fasttag nach Pessach und Sukkot, und zwar strenger als die Juden in Polen oder Deutschland.<sup>70</sup> Im J. 1707 wurde in Madrid im Geheimen eine Synagoge errichtet, aber wenige Jahre später von der Inquisition entdeckt. Darauf wurden 1720—27 achtzig Marannen in Person, und 74 im Bilde verbrannt.<sup>71</sup>

## 5. Mischehen von Marannen.

Auf der Pyrenäischen Halbinsel waren geschlechtliche Beziehungen zwischen Juden und Christen bereits seit dem 4. Jht verboten, und in den späteren Jhten wurden die Trennungsgesetze noch verschärft, besonders im 4. Konzil von Toledo, aber auch in den späteren Konzilen und Edikten. Mischehen waren natürlich auch im Spätmittelalter verboten. Geschlechtliche Beziehungen zwischen Juden und Christen waren strafbar.<sup>72</sup> Durch besondere Gesetze wurde bestimmt, dass seit der 2. Hälfte des 16.

<sup>68</sup> Resp. Kerem Schelomo, des R. S. Amrillo § 27, Wolff, und Asaf, 28.

<sup>69</sup> Asaf, 29. vgl. Or Hachajjim, 149, Nr. 316.

<sup>70</sup> Das, 30.

<sup>71</sup> Lea, II, 361.

<sup>72</sup> Das, I. 37.



Jhts die Mitglieder der Inquisition reinblütig sein müssen. Diese strenge Forderung scheint sich aber nicht auf das Haupt der Inquisition bezogen zu haben, da der Grossinquisitor Torquemada nicht reinblütiger Abkunft war. Die Inquisition unterschied zwei Kategorien von Neuchristen: die Nachkommen der im J. 1391 und später getauften Juden galten als »unrein« (praktisch bedeutete dies fast alle Neuchristen), die Nachkommen der früher getauften galten als »rein«. <sup>73</sup> Dass die jüdische Abstammung nicht als Rassenfrage betrachtet worden ist, geht allerdings aus der Tatsache hervor, dass nicht nur Judenstämmlinge, sondern in gleicher Weise auch spanische Ketzerstämmlinge verfolgt wurden. <sup>74</sup> Jeder, der in Spanien ein Amt erlangen wollte, musste nachweisen, dass er a) nicht jüdischer Abstammung war, und b) dass niemals einer seiner Ahnen auch nur vorgeladen war vor das Inquisitionsgericht. Da grosse Volksmengen diese Beweise nicht erbringen konnten, bildete sich in Spanien eine recht ausgedehnte Pariakaste, und dieser Ahnenbeweis bestand beim Militär bis zum Jahre 1859. <sup>75</sup> Wie fern das MA von eigentlichen Rassenbegriffen entfernt war, beweist die Stellungnahme des Basler Konzils, worin die Rassenmischung zwischen Neuchristen und Altchristen geradezu als wünschenswert hingestellt wird. <sup>76</sup> Die jüdische Abstammung wurde, wie gesagt, von den spanischen Gerichten streng untersucht und bei den Urteilen verwendet; dabei galt natürlich die Ketzera Abstammung ebenso wie jüdische Abkunft als gleichmässig »verunreinigend«. <sup>77</sup>

Der Rassenhass wurde angegriffen und scharf verurteilt von Thomas de Vio, dem späteren Kardinal Cajetan im J. 1514, indem er ausführte, dass auch Christus und die Apostel der jüdischen Rasse zu verdanken seien. <sup>78</sup> Bei der Inquisition waren eben spezielle Massstäbe geltend, so verordnete im J. 1483 Papst Sixtus IV., dass die bischöflichen Inquisitoren Altchristen sein müssen. <sup>79</sup>

Im Allgemeinen gab es wohl wenig Mischungen zwischen Marannen und Altchristen. Selbst am Ende des 16. Jhts gelten noch die Nachkommen von Marannen als Judenstämmlinge, obwohl mitunter auch Mischlinge unter ihnen vorgekommen sein mochten; ebenso auch noch in

<sup>73</sup> Das. I. 548—550.

<sup>74</sup> Das. I. 539, ff.

<sup>75</sup> Das. I. 561.

<sup>76</sup> Das. I. 69.

<sup>77</sup> Das. I. 541—542.

<sup>78</sup> Lea, I, 542.

<sup>79</sup> Das. I. 540.

der ersten Hälfte des 17. Jhts, <sup>80</sup> und selbst in der Mitte des 17. Jhts. Oft weisen die Namen der späteren Marannen auf kohanitische oder levitische Abkunft hin. <sup>81</sup> Es gab wohl auch zweifelhafte Fälle, in denen es nicht klar ersichtlich war, ob es sich um wirkliche Kohaniten handelte, es gab aber auch Kohaniten nachweislich reiner Abstammung. <sup>82</sup> Die Marannen heirateten meistens untereinander nach R. Simon Duran, dem Enkel des R. Simon ben Zemach Duran. Selbst im 17. Jht sonderten sich die Marannen von demjenigen ihrer Genossen ab, der eine Mischehe einging. Dies ist weniger auf Rassenvorurteil zurückzuführen, als auf die Furcht vor Verrat. <sup>83</sup>

Trotzdem gab es auch Mischungen. Ernst Renan führte im J. 1883 in einem Vortrage aus, dass sich grosse Massen von Römern, Galliern und anderen Indogermanen dem Judentum anschlossen, so dass die heutigen Juden stark mit Ariern gemischt sind. <sup>84</sup> Im MA haben oft Sklaven den jüdischen Glauben angenommen und sind daraufhin freigelassen worden, was ebenfalls zu Rassenmischungen führte.

In Spanien gab es trotz aller Verbote häufige Rassenmischungen. Im 15. Jht gab es kaum eine vornehme spanische Familie ohne jüdische Blutmischung, selbst in den höchsten Kreisen war es nicht anders. Die Mutter Ferdinands des Katholischen war nach H. C. Lea jüdischer Abkunft, aber auch Thomas von Torquemada war ein Mischling. <sup>85</sup> Bei der häufigen Mischung von Juden mit Christinnen in Spanien gab es viele Kinder zweifelhafter Zugehörigkeit. Nach rabbinischer Auffassung galten die Kinder als Christen. <sup>87</sup> Oft lebten spanische Juden in wilder Ehe mit Jüdinnen oder Christinnen, dies letztere war oft bei denjenigen Marannen der Fall, die nicht in geschlossenen Gruppen, sondern zerstreut unter Altchristen lebten. Oft werden wilde Ehen erwähnt zwischen Marannen und ihren (oft nichtjüdischen) Mägen; in diesen Fällen waren die Kinder meistens Nichtjuden, in einzelnen Fällen aber Juden; manche Kinder wanderten aus ins Ausland und bekannten sich später zum Judentum. <sup>88</sup> Bei der Aufnahme

<sup>80</sup> Zimmels, 36—37.

<sup>81</sup> Roth, in JQR, 1932, S. 30—31.

<sup>82</sup> Asaf, 48—49.

<sup>83</sup> Asaf, 34—35; Resp. מהר"י Trani, § 18. מה"ע ז'

<sup>84</sup> Graetz, Proselyten, usw. 1.

<sup>85</sup> Zimmels, 70.

<sup>86</sup> Lea, I, 69—70.

<sup>87</sup> Zimmels, 62—63.

<sup>88</sup> Asaf, 35—36.



derartiger Mischlinge ins Judentum entschieden die Rabbinen, dass sie des rituellen Tauchbades benötigen, genau so wie Fremde, die sich zum Judentum bekennen.<sup>89</sup> Im 15. Jht gab es in Katalonien und in Valencia nur selten Mischehen, höchstens beim Landvolk, aber im übrigen Spanien überaus häufig.<sup>90</sup>

Im MA und in der Neuzeit kämpften die Rabbiner sehr energisch gegen den Geschlechtsverkehr von Juden mit Christinnen,<sup>91</sup> aber anscheinend nicht mit dem grössten Erfolg. Kardinal Mendoza y Bobadilla schreibt im J. 1560, der ganze Adel von Kastilien und Aragon sei mit jüdischem Blute gemischt.<sup>92</sup>

Die Limpieza, die Rassenreinheit, wurde in einer derartig übertriebenen Exklusivität angestrebt, dass selbst die geringste jüdische Blutmischung schon als Ansteckung galt, von der eine einmal betroffene Familie niemals freikommen konnte. Dies bewirkte, dass im 17. Jht der grösste Teil der portugiesischen Bevölkerung in ständiger Gefahr schwebte, durch irgendwelche Jahrhunderte alte Urkunde kompromittiert und in die Pariakaste für immer herabgedrückt zu werden. Das übrige Europa hatte allerdings kein Verständnis für die portugiesische Rassenreinheit, man glaubte nicht daran, sondern im Gegenteil: überall glaubte man, dass der grösste Teil der Portugiesen aus Mischlingen bestehe; und so galten im Ausland alle Portugiesen als Judenmischlinge.<sup>93</sup> Gegen die spanische Limpieza konnten selbst Päpste nichts ausrichten. Im J. 1573 versuchte Papst Pius V. vergeblich, einen nicht reinblütigen Erzdiakon in Toledo einzusetzen.<sup>94</sup>

Vom jüdischen Standpunkte aus ist die rassenmässige Beurteilung der Marannen nicht einheitlich. Vielfach galten sie als Personen rein jüdischer Abkunft, aber viele Autoren des 16. und 17. Jhts betrachten sie als Mischlinge,<sup>95</sup> was verständlich ist, da in einzelnen Fällen tatsächliche Ehen zwischen Marannen und Altchristen berichtet werden.<sup>96</sup>

<sup>89</sup> Das. 47—48.

<sup>90</sup> Lea, I, 72—73. Damals waren die Sitten in Italien ziemlich die gleichen. Es wird bei Vogelstein—Rieger, II, 134, ein Fall aus Rom berichtet aus dem J. 1498, in dem ein Jude wegen seines Verkehrs mit einer Christin verschnitten wurde; im Uebrigen war der Geschlechtsverkehr zwischen Juden und Christinnen und umgekehrt recht häufig in Rom.

<sup>91</sup> Zimmels, 66—68.

<sup>92</sup> Lea, I, 549—550.

<sup>93</sup> Das. II, 341.

<sup>94</sup> Das. I, 546.

<sup>95</sup> Zimmels, 39.

<sup>96</sup> Das. 86—87.

In Holland gab es im 16. Jht städtische Verordnungen gegen den Verkehr von Juden (Marannen) mit altchristlichen Frauen (auch Dirnen).<sup>97</sup> Aus dem 17. Jht wird eine jüdische (früher marannische) Familie in Holland erwähnt, Senior Manoel Pimentel, die eine arische Grossmutter aufzuweisen hatte. Um 1600 wird die Mischehe der frommen Rahel<sup>98</sup> erwähnt in Italien, deren erster Mann ein Mischling war.<sup>98</sup> Wie wir später sehen werden, handelte es sich bei den jüdischen Autoritäten bei der Beurteilung der Mischungen nicht um Rassen- sondern um Religionsbegriffe.

## 6. Auswanderungsprobleme der Marannen.

Die Auswanderung der Marannen war mit vielen inneren und äusseren Schwierigkeiten verbunden. Die äusseren Schwierigkeiten bestanden in den behördlichen Massnahmen, die jede Auswanderung der Marannen zu verhindern suchten, und oft schon beim Verdachte der Auswanderungsbestrebungen zu Verhaftungen führten; und die inneren Schwierigkeiten bestanden aus verschiedenartigen Komplikationen des persönlichen und Familienlebens. Aeussere Schwierigkeiten der Auswanderung gab es bereits in der Westgotenzeit. Am Ende des 7. und zu Beginn des 8. Jhts lebten die Juden Spaniens in ständiger Lebensgefahr, ohne das Recht auf Ausübung ihrer Religion, formell zu ewiger Sklaverei verurteilt; dabei achteten die Westgoten eifrig darauf, dass kein Jude das Land verlasse. Aber auch die im J. 1480 ins Leben gerufene neue Inquisition achtete sorgsam darauf, ihre Opfer nicht aus ihrem Machtbereich entkommen zu lassen. Der Verdacht der Flucht ins Ausland galt als Eingeständnis der Ketzerei und führte in die Folterkammern der Inquisition.<sup>99</sup> Den Marannen verblieben nur Schleichwege, wenn sie sich ins Ausland retten wollten: entweder machten sie Geschäftsreisen und kehrten nicht mehr zurück, oder sie verliessen mit dem Schiffe eines bestochenen Schiffskapitäns heimlich das Land. Denn die Auswanderung war ihnen nicht einmal nach spanischen, bzw. portugiesischen Kolonien erlaubt.<sup>100</sup> Im 17. Jht wurde zwar das Auswanderungsverbot gemildert, seit Sabbatai Zwi aber (ca 1666) wieder verschärft.<sup>101</sup>

Das Ziel der Auswanderung war im 16. Jht in erster

<sup>97</sup> Das. 69.

<sup>98</sup> Das. 88. und 150.

<sup>99</sup> Baer, II, 443; Inquisitionsakten 1464.

<sup>100</sup> Asaf, 42.

<sup>101</sup> Lea, II, 357.



Linie die Türkei, wo die Auswanderer in der damaligen Welt die grösste Sicherheit genossen.<sup>102</sup> Wirtschaftlich und gesellschaftlich hatten sie auch dort ihre Kämpfe, aber sie genossen Glaubensfreiheit und in vielen Fällen konnten sie sich auch hocharbeiten. Ein Mitglied der marannischen Mendes Familie, Don Josef Nassi, Herzog von Naxos, hatte sich im 16. Jht bis zu den höchsten Kreisen emporgearbeitet und gehörte zu den einflussreichsten Männern seiner Zeit.<sup>103</sup>

Mitunter gestatteten die Behörden die Auswanderung, z. B. unter Philip III. im J. 1601; aber in diesen Fällen machten nur wenige Marannen Gebrauch von der Erlaubnis, nicht als ob sie die Auswanderung verschmäht hätten, sondern weil sie befürchteten, dass die Erlaubnis nur eine Falle sei, wodurch die Inquisition feststellen wolle, wer nach Auswanderung strebt; galt doch sogar der Wunsch nach Auswanderung als strafbar, wie wir oben sahen. Unter den Marannen bildeten sich ganze Geheimorganisationen zur Auswanderung: wer vermögend war, aber nicht auswandern konnte, unterstützte mit Geldmitteln die Armen, die zur Auswanderung Gelegenheit hatten. Manche Marannen verstanden es, durch Auslandsgeschäfte einen Teil ihres Vermögens ins Ausland zu schaffen, um bei nächster Gelegenheit auch selber ins Ausland zu gehen. Dies gelang allerdings nur wenigen.<sup>104</sup>

Neben den äusseren gab es aber auch zahlreiche innere Schwierigkeiten: durch die Auswanderung wurden oft Familienbände zerrissen, oder verwirrt, so dass oft unlösbare innere Konflikte entstehen mussten. Viele Marannen, die mit ihren Frauen entkommen sind, schlossen mit ihren Frauen im Auslande eine formell neue Ehe, da doch die frühere, im aufgezwungenen Glauben geschlossene Ehe nunmehr keine Geltung mehr haben konnte.<sup>105</sup> Oft gab es durch die Auswanderung der einen Ehehälfte, wenn die andere nicht mitkommen konnte, Ehescheidungen. Es gab z. B. Fälle, in denen ein Ehemann oder eine Ehefrau ins Ausland entkommen ist, und nach jahrelanger Trennung noch immer nicht wusste, ob die andere Ehehälfte nachkommen kann, oder auch in Erfahrung gebracht hat, dass sie niemals nachkommen wird. In diesen Fällen wurde häufig eine formelle Ehescheidung durchgeführt, wodurch eine neue Ehe ermöglicht wurde. Zur Erleichterung dieser im Bereiche der Möglichkeit liegenden zukünftigen

<sup>102</sup> Asaf, 44.

<sup>103</sup> Ausführliche Literatur über Don Josef Nassi, s. Zimmels, 85.

<sup>104</sup> Asaf, 42—44.

<sup>105</sup> Nach vielen Responsen, Asaf, 32.

Konflikte haben die Marannen vor dem J. 1492 häufig schon bei der Eheschliessung einen Scheidebrief (Get) geschrieben, um sich bei einer eventuellen späteren Auswanderung gegenseitig kein Hindernis zu bereiten.<sup>106</sup> Viele Marannen lebten so fest in der Hoffnung der Auswanderung, dass sie selbst bei der Eheschliessung sich gegenseitig das Versprechen gaben, bei der nächsten Gelegenheit auszuwandern.<sup>107</sup> Die Frage, ob es besser sei, auszuwandern und die Familie zurückzulassen, oder in Spanien zu verbleiben bei der Familie als Maranne, wurde allgemein dahin beantwortet, dass die erstere Möglichkeit die bessere sei. R. Isaak ben Scheschet hielt es für richtiger, auszuwandern und zum väterlichen Glauben zurückzukehren, auch wenn man die Familie zurücklassen müsste.<sup>108</sup> Dasselbst wird ein Fall erzählt, in dem eine Marannin bei Nacht und Nebel ihre Familie und ihre Heimat verliess, um im Auslande zum Glauben ihrer Ahnen zurückzukehren.<sup>109</sup> Als in späterer Zeit die Marannen keine hebräischen Buchstaben mehr schreiben konnten, hielten sie noch immer fest am jüdischen Scheidebrief, nur schrieben sie ihn bereits spanisch oder portugiesisch.<sup>110</sup>

Bei Familien, deren Mitglieder zum Teil ausgewandert sind, zum Teil aber zurückbleiben mussten, gab es natürlich mitunter die kompliziertesten Schwierigkeiten familienrechtlicher Art. Oft gingen Frauen oder Bräute ins Ausland, und konnten nicht feststellen, ob ihre frühere eheliche Verbindung, bezw. Verlobung, noch Geltung habe. Im Erbrecht tauchte folgende Frage auf: ein Ehepaar konnte auswandern, die Kinder blieben zurück. Können die Kinder, die Marannen geblieben sind, von den jüdischen Eltern erben? Derartige Fälle mussten sorgfältig untersucht werden, denn wenn die Kinder Auswanderungsmöglichkeiten versäumten, schloss man daraus, dass sie nicht die Absicht haben, ins Judentum zurückzukehren, sie also nach jüdischem Rechte auch nicht erben können. Versäumten sie aber keine Möglichkeiten, sprach man ihnen, trotzdem sie als Marannen verblieben sind, ihr Erbe zu.<sup>111</sup> Wenn wir nun bedenken, dass die tatsächliche Auswanderungsmöglichkeit vielfach kaum festgestellt werden konnte, verstehen wir die Schwierigkeit dieser Frage.

<sup>106</sup> R. Isaak ben Scheschet, Resp. § 11; nach Asaf, 33.

<sup>107</sup> R. David Kohen, Resp. nach Asaf, 33.

<sup>108</sup> Das.

<sup>109</sup> Resp. Jakin u-Boas, II, § 19; nach Asaf, 33.

<sup>110</sup> Asaf, 33—34.

<sup>111</sup> Das. 49—50.



Ein besonderes Problem bildete für die Marannen im Auslande die Beschneidung. Viele, die zu ihrem väterlichen Glauben zurückkehrten, hatten eine gewisse Scheu vor der Beschneidung, dabei waren hauptsächlich drei Motive massgebend: 1. Furcht vor Schmerzen, 2. Furcht davor, dass sie eventuell gezwungen sein werden, nach Spanien zurückzukehren, und 3. Furcht davor, dass Gott die Sünden von der Beschneidung an rechnen würde, wobei die Unkenntnis der Religionsgesetze zahlreiche unbeabsichtigte Sünden zeitigen werde.<sup>113</sup> Ob nun die bereits zum väterlichen Glauben zurückgekehrten Marannen bereits vor der Beschneidung als Juden gelten, darüber sind die Meinungen geteilt.<sup>114</sup>

### 7. Not der Marannen.

Wenn die Marannen trotz der genannten Schwierigkeiten stets danach strebten, ins Ausland zu entkommen, so geschah dies nicht nur aus Sehnsucht nach der Religion ihrer Ahnen, sondern auch aus dem Wunsche, den grausamen Unterdrückungsmassnahmen der Inquisition zu entkommen. Denn die Schrecknisse der Inquisition kann man nicht einfach danach beurteilen, dass wir die Zahl ihrer Todesopfer mit der Zahl der Gesamtbevölkerung vergleichen und feststellen, dass nur ein bescheidener Prozentsatz der Bevölkerung hingemordet wurde, sondern wie H. Ch. Lea richtig feststellt, aus dem furchtbaren Terror, der auf allen Neuchristen lastete, und der über Nacht jeden Unschuldigen, ohne dass er auch nur den Grund oder den Vorwand ahnen konnte, in die Folterkammer und auf den Scheiterhaufen bringen konnte. Wenn irgend ein Maranne in einer Ortschaft verhaftet wurde, flüchteten oft Hunderte von Menschen, die mit dem Opfer in Beziehungen standen, da der Prozess gegen einen Menschen durch die »Geständnisse« der Folterkammer ganze Ortschaften ins Verderben ziehen konnte. So verödeten durch die Inquisition ganze Landschaften in Portugal. Wie sah es aber mit der Unterdrückung der Neuchristen aus?

Abgesehen von den Schreckensjahren der Westgotenzeit gab es auch im späteren Spanien von Zeit zu Zeit Juden- und Marannenverfolgungen. Bereits im J. 1068

<sup>112</sup> Es gab auch Auswanderer, die wegen ihrer Erbschaft nach Portugal zurückkehrten, nach R. Salomo Kohen, Resp. II. § 109.

<sup>113</sup> Nach Aboab, Asaf, 27.

<sup>114</sup> Asaf, 27—28.

wurden spanische Juden von Kreuzfahrern misshandelt, was den Unwillen des Papstes Alexander II. hervorrief. Der Papst äusserte seine Missbilligung, konnte aber nichts ausrichten. Grössere Judenmetzeleien gab es im J. 1108 in Toledo durch spanische Kreuzfahrer, und im J. 1210 durch französische Kreuzfahrer, die nach Spanien eingebrochen waren.<sup>115</sup> Die Ausschreitungen zu Beginn des 13. Jhts waren kein Zufall, sie waren vielmehr die Folge der systematischen Propaganda Innozenz III., der schon im J. 1208 die Bedrückung der Juden forderte.<sup>116</sup> Auch in zahlreichen anderen Schreiben äusserte sich Innozenz in gleicher Weise. Sein Geist wirkte auch im kommenden Jht. nach. Die Geistlichkeit hetzte gegen die Juden, angeblich wegen der Zinswirtschaft und der Steuerpacht. So gab es im J. 1328 eine grosse Judenmetzelei in Estella (Navarra) wobei 6—10.000 Juden ermordet wurden. Der Haupthelzer war der Franziskaner Pedro Olligoyen.<sup>117</sup> Im 14. Jht waren die Araber bereits aus dem grössten Teile Spaniens vertrieben, so dass sich die Spanier auch ohne die Hilfe ihrer jüdischen Mitbürger sicher genug fühlten, sie konnten also ungehemmt über letztere herfallen.

Im Bürgerkriege Heinrichs von Trastamara begannen Judenmetzeleien bereits im J. 1355, und schliesslich kam es unter dem Hause Trastamara zu den Pogromen des Martinez im J. 1391.<sup>118</sup> Dieses Pogromjahr bewog, wie wir oben gesehen haben, wahrscheinlich mehr als 200.000 Juden zur Taufe, nachdem Tausende von Juden erschlagen wurden. In Sevilla wurden am 9. Juni etwa 4000 Juden ermordet, in Kastilien wohl 50.000. In Barcelona und in Palma (Mallorca) wurden ebenfalls viele ermordet, die meisten Juden aber getauft, ebenso in Valencia. Nach alledem wurde der Massenmörder Martinez nicht bestraft.<sup>119</sup> In welch unglaublichem Ausmasse die Juden durch die Verfolgungen gelitten hatten, ersehen wir aus zwei statistischen Angaben. Im J. 1284 gab es in Kastilien 853.951 verheiratete Juden,<sup>120</sup> dagegen gab es daselbst im

<sup>115</sup> Lea, I. 50.

<sup>116</sup> Lea, I. 46: »Wie die Leidenschaft entfacht wurde, ersieht man aus einem Schreiben Innozenz III. von 1208 an den Grafen von Nevers: Nicht töten dürfte man die Juden, sondern hinausjagen müsse man sie in die Welt, damit ihr Antlitz Schande verkünde und sie die Erkenntnis Christi suchten... Dem Grafen droht der Papst schliesslich, weil auch er die Juden beschütze.«

<sup>117</sup> Lea, I. 57.

<sup>118</sup> Das, 58—59.

<sup>119</sup> Das, 61—64.

<sup>120</sup> Das, 49.



J. 1474 nur noch 12.000 jüdische Hausstände mit etwa 50—60.000 Seelen.<sup>121</sup>

Nach H. Ch. Lea ist Martínez der »Altvater der Inquisition« nämlich der neuen Inquisition, und Begründer des Rassenhasses. Vom J. 1391 an werden nämlich die Conversos als »Marranos« beschimpft. Früher waren die Neuchristen gern gesehen.<sup>122</sup> Diese Feststellung ist insofern zu korrigieren, als auch in der Westgotenzeit die Neuchristen verfolgt wurden. Der spanische Papst Benedikt XIII. verfolgte zu Beginn des 15. Jhts eifrig die Juden, da er dadurch hoffte, Ansehen und Anerkennung zu erlangen, was ihm allerdings nicht gelang; aber seine jüdenfeindlichen Bestimmungen wurden von einigen späteren Päpsten übernommen und bestätigt so von Martin V. im J. 1418, Eugen IV. im J. 1442, Nikolaus V. im J. 1447.<sup>123</sup>

Seit dem Pogromjahr 1391 war die soziale Stellung der Neuchristen erschüttert, zum ersten Pogrom gegen sie kam es aber erst zu Toledo im J. 1449. Das Volk wurde zunächst gegen die neuchristlichen Steuereinnahmer gehetzt, bald wütete aber der Pöbel gegen alle Marannen.<sup>124</sup> Papst Nikolaus IV. nahm sich der Marannen an und verurteilte die Ausschreitungen, aber ohne Erfolg.<sup>125</sup> Nachher gab es ähnliche Ausschreitungen in Ciudad Real; dann im J. 1467 in Maqueda, im J. 1470 in Valladolid. In den meisten Fällen setzten sich die Marannen zur Wehr, aber ohne Erfolg. Der Magistrat von Toledo brachte nach dem Pogrom ein »Gesetz« (das »Gesetz von Toledo«), wonach Neuchristen aus allen Aemtern auszuschliessen seien, und in Toledo wurden sie auch sofort aus dem Stadthaus hinausgeworfen. Dieses »Gesetz« wurde zwar formell niemals legalisiert, aber doch an vielen Orten auf illegalem Wege durchgeführt. Im J. 1473 wüteten wieder blutige Pogrome gegen Conversos zu Cordova und in vielen anderen Ortschaften, wobei die Staatsgewalt nicht eingriff.<sup>126</sup> Zu Cordova wurden sogenannte »Bruderschaften« geründet im selben Jahre, aus denen Conversos ausgeschlossen waren. Diese Bruderschaften hatten nur den einzigen Zweck, die Marannen zu boykottieren. Im J. 1481 wurden die Conversos aus einzelnen Zünften ausgeschlos-

<sup>121</sup> Das. 72.

<sup>122</sup> Das. 64.

<sup>123</sup> Das. 69.

<sup>124</sup> Das. 73.

<sup>125</sup> Das. 539.

<sup>126</sup> Das. 73—75.

sen und in der Provinz Guipuzcoa durften sie sich überhaupt nicht niederlassen.<sup>127</sup>

Bald gelangte die im J. 1480 gegründete neue Inquisition zu dem Entschluss, alle Juden aus Spanien zu vertreiben. Dieser Beschluss hatte wahrscheinlich den Zweck, die Marannen völlig zu isolieren, um sie besser bekämpfen zu können. Die Inquisitoren gaben offen zu, dass aus Furcht vor der Inquisition sich kein Jude mehr taufen lassen wollte. War doch ein jeder Jude sich dessen bewusst, dass er als Neuchrist noch grösseren Gefahren ausgesetzt sei als dies ohnehin schon der Fall war. So wurden alle Mittel der Propaganda eingesetzt, um die Judenvertreibung als Notwendigkeit erscheinen zu lassen. Zu Avila wurden am 16. Nov. 1491 einige Conversos und Juden wegen Proselytenmacherei hingerichtet. Auch aus diesem Prozesse zog die Inquisition Propagandastoff zur Austreibung.<sup>128</sup> So kam es im J. 1492 zu dem unmenschlichen Beschluss der Judenvertreibung, hauptsächlich durch den Einfluss des Grossinquisitors Torquemada. Bei der Vertreibung, deren nähere Umstände hinlänglich bekannt sind, liessen sich nur ganz wenige Juden taufen, unter diesen der Hofjude Abraham Senior, der den Namen Coronel erhielt, und dessen Taufpatenschaft das Königspaar übernahm.<sup>129</sup> Ueber die Zahl der Vertriebenen sind wir auf Schätzungen angewiesen. Nach Isidore Loeb gab es etwa 165.000 Auswanderer, 50.000 Getaufte und 20.000 Getötete. Lea meint, dies wäre etwas übertrieben.<sup>130</sup> Nach Salomo ibn Verga (im Schebet Jehuda) sind die meisten Auswanderer umgekommen, was ebenfalls als Uebertreibung anzusehen ist. Heutige Autoren schätzen die Zahl der aus Spanien Vertriebenen auf etwa 200.000, diejenigen aus Portugal auf etwa 100.000, aus der Iberischen Halbinsel wären insgesamt etwa 250 bis 300.000 vertrieben worden. Viele Exulanten gingen aus Spanien zunächst nach Portugal, so ist in der Zahl der aus Portugal Verjagten auch ein Teil der spanischen Exulanten enthalten. Letztere Zahlen dürften der Wirklichkeit am Nächsten kommen.

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien wurden natürlich die Marannen noch mehr verfolgt. Im J. 1496 wurde bestimmt, dass sie auf drei Jahre von der Pacht von Staatseinkünften auszuschliessen seien, damit sie Zeit haben, das Christentum zu studieren. Im J. 1499 wurde beschlossen, dass alle Marannen, die sich nach dem J.

<sup>127</sup> Das. 539—540.

<sup>128</sup> Das. 79—80.

<sup>129</sup> Das. 83—84.

<sup>130</sup> Das. 87.



1492 bekehrten, zusammenwohnen müssen, wodurch sie faktisch ins Ghetto verwiesen wurden.<sup>131</sup> Das Ghetto bestand teilweise bis ans 19. Jht. Am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jhts wurden die Marannen nicht nur aus manchen Berufen verdrängt, sondern auch aus einzelnen Klöstern ausgeschlossen.<sup>132</sup> Grosse Mengen von Marannen wurden als Judaisierende in Inquisitionsprozesse verwickelt, besonders im ersten Viertel des 16. Jhts.<sup>133</sup> Ein teil der marannenfeindlichen Bestimmungen wurde später von Papst Klemens VII. im J. 1525 bestätigt, indem er verordnete, dass in Spanien Mönche jüdischer Abstammung nicht befördert und in Zukunft überhaupt nicht aufgenommen werden dürften. In Gegensatz zu dieser Verordnung forderte Papst Paul III. im J. 1535 und 1537, dass man Judenstämme zu den Mönchsorden zulasse. Diese letztere Bestimmung wurde aber oft missachtet. Der Papst stieß auf so viel Widerstand, dass er bald darauf, in den Jahren 1538 und 1542 seine obige Bestimmung widerrief und die Zulassung von Judenstämmen zum Kloster verbot. Geistliche und weltliche Aemter waren auch im 17. Jht den Altchristen vorbehalten. Die Rechte der Neuchristen wurden auch durch Kaiser Karl V. im J. 1537 und Papst Paul IV. im J. 1555 — wohl durch die reaktionäre Strömung der Gegenreformation bewogen — eingeschränkt.<sup>134</sup>

Die Inquisition, die geradezu einen Staat im Staate bildete (und häufig die Staatsgewalt in den Schatten stellte), verfügte über derartige Machtmittel, dass sie aus den zahlreichen Marannen ungezählte Millionen herauspressen konnte. Hier ist nicht die Stelle, an der wir über die Einkünfte der Inquisition berichten können, hatte doch bereits Lea an mehreren Stellen die riesigen Einnahmen der Inquisition nachgewiesen; beachtenswert ist aber die Tatsache, dass ein einziges Inquisitionsgericht am Ende des 16. Jhts von drei Marannen die Summe von 40.000 Dukaten und 597.151 Realen herausgepresst (etwa 784.000 Goldmark).<sup>135</sup>

Bei der Thronbesteigung Karls V. verschlimmerte sich die Lage der Marannen. Der an sich humane König und Kaiser kümmerte sich wenig um die inneren Verhältnisse Spaniens, so konnte sich in seiner Regierungszeit die Inquisition ungehemmt austoben. Die Marannen boten dem

<sup>131</sup> Das. II. 296.

<sup>132</sup> Das. I. 540—541.

<sup>133</sup> Das. II. 299.

<sup>134</sup> Das. I. 541—543.

<sup>135</sup> Das. II. Note 300.

Kaiser bereits im J. 1520 die Summe von 400.000 Dukaten an für die Aufhebung der Konfiskation, zwei Jahre später boten sie sogar 700.000 Dukaten an, aber vergebens.<sup>136</sup> Die Marannen erkannten bereits damals die innerste Triebfeder der Inquisition, nämlich den Wunsch, das Vermögen der Marannen an sich zu reissen: hätten sie durch den Kaiser das Konfiskationsrecht der Inquisition beseitigen lassen können, hätte die Inquisition ihre ganze Schärfe verloren. Noch eine fernere Angabe sei hier vermerkt über die Rieseneinkünfte der Inquisition: um das Jahr 1680 hatte die Inquisition etwa 25 Millionen Cruzados (etwa 275 Millionen Goldmark) eingezogen.<sup>137</sup>

Hetzschriften des 17. Jhts geben offen zu, dass der Kampf gegen die Marannen ein Wirtschaftskrieg sei, denn — so behaupten sie — wenn man den Marannen die Gleichheit gäbe, würden die Altchristen an die Wand gedrückt werden.<sup>138</sup> In was für einer gefährdeten Lage die Marannen lebten, oder besser gesagt vegetierten, zeigt ein Vorfall aus dem J. 1671. Eine Monstranz mit einer Hostie wurde zu Orivellas gestohlen. Das Volk nahm darauf den Marannen gegenüber eine drohende Haltung ein, und alle Marannen waren in der grössten Gefahr; bis man zum Glück den Dieb entdeckte, der ein Altchrist war.<sup>139</sup> Im J. 1681 machte sogar der Grossinquisitor Valladares den Versuch, alle Conversos aus dem Lande treiben zu lassen, was ihm aber nicht gelang.<sup>140</sup> Beim Auto da Fé vom 6. Sept. 1705 wurden die Conversos öffentlich beschimpft.<sup>141</sup> Selbst noch im J. 1818 wurde ein gewisser Manuel Santiago Vivar zu Cordova als Judaist verfolgt.<sup>142</sup> Ein Pogrom gegen Marannen fand noch im J. 1823 statt. Auf der Insel Mallorca wurden die Marannosoldaten entwaffnet, ihre Häuser wurden geplündert und verbrannt. Und selbst nach dem Ende der Inquisition blieb ein Teil der spanischen Geistlichkeit vom Hasse gegen die Marannen geblendet, so wurde selbst noch im J. 1877 von Klerikern der Rassenhass gegen sie auf der Insel Mallorca geschürt.<sup>143</sup>

<sup>136</sup> Das. I. 138—139. 1 Dukat = 11,01 Goldmark, nach Lea, I. 571—572.

<sup>137</sup> Lea, II. 340.

<sup>138</sup> Lea, II. 349.

<sup>139</sup> Das. 341.

<sup>140</sup> Das. 357—358.

<sup>141</sup> Das. 356.

<sup>142</sup> Das. 363.

<sup>143</sup> Das. I. 562—563.



## 8. Falsche Anklagen und Verleumdungen.

Zu den zahlreichen jüdenfeindlichen Massnahmen des MA-s gehörte die Verdrängung der Juden aus zahlreichen Berufen, unter diesen vom Aerzterberuf. Bereits das Konzil von Konstantinopel nahm Stellung gegen die jüdischen Aerzte im J. 706.<sup>144</sup> Die jüdischen Aerzte wurden oft mit Verleumdungen bekämpft; so ist Don Mayr, Leibarzt Heinrichs III. im J. 141 einem Justizmord zum Opfer gefallen, weil er den König vergiftet haben soll.<sup>145</sup> Nachdem Ferdinand und Isabella im J. 1480 das Gesetz erneuerten, keine jüdischen Aerzte in Anspruch zu nehmen, erlangten im J. 1489 die Dominikaner vom Papste die Aufhebung dieses Gesetzes, da es in Spanien, wie sie ausführten, keine anderen Aerzte gab.<sup>146</sup>

Die Verleumdung der »Hostienschändung« drang bereits frühzeitig nach Spanien. So wurde mit dieser Ausrede im Bistum San Fagun im J. 1410 eine Hetze inszeniert, so dass es dort von da an fast keine Juden mehr gab.<sup>147</sup> Die falschen Anklagen lebten auch nach der Vertreibung der Juden fort, nur richteten sie sich von da an gegen die Neuchristen. Erzbischof Siliceo von Toledo setzte es um die Mitte des 16. Jhts durch, dass man die Neuchristen aus allen Aemtern und zahlreichen Berufen verdrängte. Er gab an, der Klerus von Rom sei von ihnen beherrscht, und jüdische Ärzte vergiften ihre Patienten. Für seinen Geschmack war die Inquisition nicht mörderisch genug; er gebe zu — so sagte er — die Inquisition verbrenne viele Conversos, aber nicht genug.<sup>148</sup>

Aus den letzten Jahren des 15. Jhts stammt eine der berühmtesten Fälschungen des MA-s, der sogenannte »Brief von Toledo«, oder genauer gesagt, der angebliche Briefwechsel zwischen Chamarro in Spanien und Ulif in Konstantinopel, in welchem ein spanischer Jude einen Juden in Konstantinopel angefragt hätte, was er gegen die Unterdrückung machen solle; und die Antwort erhalten haben soll, die Juden sollten sich taufen lassen, um als Christen durch allerhand Unfug sich an ihrer Umgebung zu rächen.<sup>149</sup> Sie sollten Aerzte werden, um ihre Patienten zu vergiften; sie sollten Geistliche werden, um das Volk

<sup>144</sup> Das. I. 42. Näheres s. unten.

<sup>145</sup> Das. 67.

<sup>146</sup> Das. 43.

<sup>147</sup> Das. 66—67.

<sup>148</sup> Das. 544—545.

<sup>149</sup> Das. 78—79.

irrezuführen, usw. Dieser »Brief« wurde bereits u. a. von Isidore Loeb als Fälschung erwiesen in der REJ, 1887. Zimmels wies ausserdem noch darauf hin, wie unwahrscheinlich, ja unmöglich der Rat sei, »die Marannen sollten Geistliche werden«, wo doch die Rabbiner von Konstantinopel bei den Marannen immerfort ihren ganzen Einfluss geltend machten, um die Marannenkinder vom Klerikerberuf fernzuhalten.<sup>150</sup>

Der deutsche Mönch Caesarius von Heisterbach (ca 1170—1240) führte in einer Schrift aus, dass die Juden »stinken«, und ihr übler Geruch bei der Taufe in wunderbarer Weise plötzlich verschwinde.<sup>151</sup> Diese für einen heutigen Menschen absurde Beschuldigung fand in Spanien grossen Anklang, und das Volk glaube daran selbst noch im 17. und 18. Jht, wie man es aus zahlreichen Hetzschriften jener Zeit, die gegen die Marannen herausgegeben wurden, feststellen kann. Allerdings kommt in den Hetzschriften des 17. Jhts auch noch der neue Gedanke zum Ausdruck, dass die Taufe am Wesen des jüdischen Glaubens nichts ändere, dass also auch die getauften Juden hassenwert seien. Ebenso glaubten damals die Spanier, dass die Engländer Schwänze haben.<sup>152</sup>

In Portugal gestaltete sich die Lage wesentlich anders als in Spanien. Die Inquisition konnte mit wenigen Ausnahmen nicht ganz so übel hausen, wenn es auch einzelne Epochen gab, in welchen sie die spanische Inquisition an Grausamkeit noch übertraf. Bei der allgemeinen Vertreibung gingen zahlreiche Juden von Spanien nach Portugal. König Johann II. gewährte ihnen für Geld eine Zuflucht in seinem Lande. Sein Nachfolger, Manoel II. setzte zunächst im J. 1495 die Politik Johans fort, heiratete aber dann eine spanische Prinzessin und geriet völlig unter spanischen Einfluss, und so setzten auch bald darauf in Portugal die Judenverfolgungen ein.<sup>153</sup> Im J. 1498 werden die Juden aus Portugal verjagt, ihre Kinder zwangsweise getauft und im Lande zurückgehalten. Zu Beginn des 16. Jhts gab es in Portugal massenhaft zwangsweise getaufte Juden, deren Taufe nicht nur durch Gewalt, sondern sogar durch die allseits bekannte Wortbrüchigkeit des Königs Manoel zustande gekommen ist. Deshalb war auch die Einführung der Inquisition mit verschiedenen Schwierigkeiten verbunden. Die Marannen waren teilweise recht vermögend, und opferten grosse Summen, um den Papst zu

<sup>150</sup> Zimmels, 81.

<sup>151</sup> Lea, I. 46.

<sup>152</sup> Das. II. 348.

<sup>153</sup> Das. II. 301.



bewegen, die Inquisition in Portugal nicht einführen zu lassen. Ebenso kargte auch der portugiesische Königshof nicht mit den Bestechungsgeldern beim Papst, um die Inquisition zu erhalten. So gingen die Abgesandten der beiden Parteien jahrzehntelang, von 1531 bis 1580 beim Päpstlichen Hofe ein und aus, um den Willen ihrer Auftraggeber mit Geld und mit diplomatischer Kunst durchzusetzen. Es entstand ein Kuhhandel um die Inquisition, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hat. Inzwischen war die Inquisition einigemal eingeführt und ebenso oft wieder aufgehoben worden. Das erste, diesmal noch unblutige Auto da Fé gab es in Portugal im J. 1540.<sup>154</sup> Aber zwei Jahre später gab es bereits Bluturteile der Inquisition. Am 14. Okt. 1542 wurden zu Lissabon hundert Personen verurteilt, davon zwanzig zu Tode. Die Kerker der Inquisition waren überfüllt, und es wurden ähnliche Greuel verübt wie in Spanien.<sup>155</sup> Um die Mitte des 16. Jhts bekam die Inquisitionspartei die Oberhand. Die Päpste Paul III. und Julius III. erhielten vom portugiesischen Hofe gewaltige Summen, damit die Inquisition unbehelligt bleibe.<sup>156</sup> Die Lage verschlimmerte sich derart, dass gegen Ende des 16. Jhts viele portugiesische Marannen nach Spanien auswanderten.

Eine gewisse, wenn auch nur vorübergehende Erleichterung brachte den Marannen das berühmte Gnadenbrevé vom 23. August 1604, das Papst Klemens VIII. durch König Philipp III. von Spanien für die portugiesischen Marannen herausgab. Natürlich wurde dieses Brevé gut bezahlt: der König erhielt von den Marannen 1,860.000 Dukaten (etwa 20,460.000 Goldmark), und hohe Würden-träger erhielten Bestechungen in Höhe von 150.000 Cruzades (etwa 165.000 Goldmark).<sup>157</sup>

Im 17. Jht wurden durch die Inquisition grosse Teile Portugals entvölkert, da eine Verhaftung gleich zur Massenfucht führte.<sup>158</sup> Gegen Ende des 17. Jhts liess das Wüten der Inquisition in Portugal nach; entweder, weil sie weniger wachsam war, oder weil die Reste der jüdischen Religion unter den Marannen bereits ausgerottet waren.<sup>159</sup>

<sup>154</sup> Das, II. 303—306.

<sup>155</sup> Das, 310.

<sup>156</sup> Das, 314.

<sup>157</sup> Das, 327—329.

<sup>158</sup> Das, 333.

<sup>159</sup> Das, 357.

## 9. Marannische Märtyrer.

Die Zahl der Märtyrer unter den Marannen lässt sich nicht einmal schätzungsweise feststellen. Tausende verschwanden in den Kerkern der Inquisition, ohne jemals das Tageslicht wieder erblickt zu haben. Tausende wurden durch aufgehetzte Volksmassen erschlagen, und Tausende Angehöriger der Inquisitionsofener gingen auf verschiedene Arten zugrunde, ohne dass ihr Elend und ihr Untergang jemals von einem Historiker aufgezeichnet worden wäre. Viele Marannen wurden bei ihrer Flucht aufgegriffen und getötet.<sup>160</sup> Viele Maranninnen besuchten im Geheimen das rituelle Tauchbad, wofür sie dann den Scheiterhaufen besteigen mussten.<sup>161</sup> Die Zahl der spanischen Inquisitionsofener betrug nach Llorente 31.912 Personen, die bei lebendigem Leibe verbrannt, und insgesamt 341.021 Personen, die »bestraft« wurden; nach dem gewissenhaften Amador de los Rios wurden allein bis zum J. 1525 28.540 Personen verbrannt, und insgesamt 348.907 Personen bestraft. Dagegen behauptet Rodrigo, der Apologet der Inquisition, in Spanien seien überhaupt nicht mehr als 400 Personen verbrannt worden; eine Behauptung, die von keinem einzigen Historiker ernst genommen wird. Die Schätzungen können deshalb nicht genau sein, weil, wie wir oben bemerkten, nicht jedes Opfer in den Urkunden ein Denkmal erhalten hat, und ferner, weil am Ende der Inquisition sich die Volkswut gegen die Inquisitionsakten wandte, so dass der grösste Teil der Akten vernichtet wurde. Jedenfalls dürften die Angaben Llorentes der Wirklichkeit ziemlich nahe kommen. Der moderne Forscher Henry Charles Lea verzichtet auf Schätzungen, was nach dem eben Gesagten verständlich ist, er korrigiert auf Grund seines Aktenmaterials einige Angaben von Llorente, und weist nach, dass Llorente in einzelnen Fällen die Zahl der Opfer zu niedrig angegeben hatte.

Im J. 1498 wurden die Juden aus Portugal vertrieben, nachdem ihre Kinder den Eltern entrisen und gewaltsam getauft wurden. Damals entschlossen sich eine Anzahl Juden, um nicht von ihren Kindern entfernt zu werden, zur Taufe. Aber schon im J. 1506 wurden zu Lissabon die Marannen überfallen, wobei Tausende von ihnen umgekommen sind.<sup>162</sup> Ein schwerer Schlag gegen diejenigen Juden, die gehofft hatten durch die Taufe eine gewisse

<sup>160</sup> Asaf, 42.

<sup>161</sup> David ben Simra, Resp. I, § 48, nach Asaf, 28.

<sup>162</sup> Lea, I, 85; II, 302.



Sicherheit ihres Lebens und ihres Vermögens zu erlangen. Ein gewaltsam getaufter Jude wurde im Alter von 70 Jahren in Portugal um das Jahr 1545 verbrannt.<sup>163</sup>

Viele Marannen wanderten nach dem Päpstlichen Staate aus, offiziell 70 Familien, in Wirklichkeit waren es über 200, die dort für jährlich 1000 Cruzados frei judaisieren durften zur Zeit Pauls III. um das J. 1547. Diese Erlaubnis wurde im J. 1556 durch Paul IV. zurückgezogen. Achtzig Personen wurden teils verbrannt, teils auf Galeeren als Sklaven versandt; ihre Güter im Werte von 300.000 Dukaten wurden ihnen weggenommen.<sup>164</sup> Ausführlich schildert Lea den Prozess der Elvira del Campo, einer von Marannen stammenden Frau, die im J. 1568 von der Inquisition grausam gefoltert und schwer bestraft wurde, weil sie kein Schweinefleisch ass, zweierlei Kochtöpfe hatte und am Samstag saubere Kleider anzog. Sie wurde auf Gefängnis und Vermögensverlust verurteilt, und auch auf Ehrverlust, der sich auf alle ihre Nachkommen bezog.<sup>165</sup> Bischof Joao Soares von Coimbra reiste nach Cypern, wo er im Geheimen die dortigen Juden ausspionierte, um auf Grund ihrer Aussagen viele Marannen in Coimbra ins Verderben zu stürzen.<sup>166</sup> Zwischen 1581—1600 wurden in Portugal, und zwar in Lissabon, Evora und Coimbra 162 Personen hingerichtet, ausserdem 59 im Bilde verbrannt, 2979 sonstige Personen bestraft.<sup>167</sup> Menasse ben Israel erwähnt einen heldenhaften Marannen, der nach 14 jähriger Kerkerhaft im J. 1632 hingerichtet wurde, der im Kerker keine unerlaubten Speisen ass und sich dort selbst beschnitt.<sup>168</sup> Im J. 1668 kam eine 22 jährige Frau in den Kerker der Inquisition. Ihr Prozess dauerte bis 1670, als sie im Alter von 84 Jahren starb. Ihre Leiche wurde von der Inquisition nicht freigegeben, sondern sie wurde verbrannt.<sup>169</sup> Selbst noch im 18. Jht wurden Marannen verbrannt. Nach einer Statistik von E. N. Adler wurden in Spanien in den Jahren 1703—1826 fünfundfünfzig Personen verbrannt, teils bei lebendigem Leibe, teils vorher gnädig getötet.<sup>170</sup> Bei einem Auto da Fé im J. 1732 wurden zu Madrid mehrere Personen verbrannt.<sup>171</sup>

<sup>163</sup> Lea, II, 313.

<sup>164</sup> Das. II, 315—316.

<sup>165</sup> Das. II, 173; 297—299.

<sup>166</sup> Das. II, 300.

<sup>167</sup> Das. 326.

<sup>168</sup> Asaf, 27.

<sup>169</sup> Lea, II, 354.

<sup>170</sup> E. N. Adler in Jewish Quarterly Review, 1900.

<sup>171</sup> Lea, II, 361.

Selbst noch am 1. Aug. 1826 wurde zu Valencia ein Judaisierender lebendig verbrannt.<sup>172</sup>

Die übelsten Marannenverfolgungen waren ausser im eigentlichen Spanien auf der Insel Mallorca, wo die im J. 1391 getauften Juden im Ghetto — Call genannt — leben mussten. Neunundneunzig Marannen wurden dort bis zum J. 1535 leibhaftig und 450 im Bilde verbrannt. Dann kamen kleinere Verfolgungen, bis dann im J. 1677 (oder 1678) die Inquisition wieder stärker wütete, so dass viele verurteilt wurden, wobei ihnen etwa 1½ Millionen Pesos »Strafgelder« geraubt wurden. Zehn Jahre später wollten viele auf einem englischen Schiffe im Geheimen flüchten; das Schiff wurde aber durch ein Unwetter zurückgetrieben, so dass die Flüchtigen durch die Inquisition eingefangen werden konnten. Alle wurden eingekerkert, und 37 Personen wurden verbrannt.<sup>173</sup> In der Kolonie Goa gab es eine grausame Inquisition seit dem J. 1560.<sup>174</sup>

## 10. Abtrünnige Marannen.

Unter den Hunderttausenden der Marannen gab es natürlich nicht nur Helden und Märtyrer, sondern auch Gleichgültige und sogar Abtrünnige, wenn auch nicht in besonders grosser Zahl. Diejenigen, die sich mit ihrem Schicksal abgefunden hatten, und in der seelischen Verfassung waren, gleichmütig ihrer bürgerlichen Beschäftigung nachzugehen, haben sich teilweise hocharbeiten können. Dass viele sich ein bescheidenes, einige sogar ein grosses Vermögen erwerben konnten, ist bereits aus den märchenhaften Schätzen, die die Inquisition aus ihnen herauspressen konnte, zur Genüge ersichtlich. Hier sei nur noch erwähnt, dass es einzelne gab, die sich auf dem Gebiete der Wissenschaft hervortaten. Oben erwähnten wir bereits Antonio Homem, Universitätsprofessor zu Coimbra. Zu erwähnen wäre noch der Maranne Diogo Pirez, nach seinem Uebertritt zum Judentum Salomo Molcho, der sich dem Abenteurer Reubeni anschloss in der ersten Hälfte des 16. Jhts. und schliesslich den Märtyrertod fand. Trotzdem sich die rabbinischen Autoritäten stets

<sup>172</sup> E. N. Adler in JQR, 1900, S. 397.

<sup>173</sup> Lea, II, 358—360.

<sup>174</sup> Lea, II, 322. Graetz—Rabbinovitz zählt in der jüd. Gesch. VIII, 8, S. 202. Marannen auf, die wegen Verbreitung des Judentums den Märtyrertod erlitten, Ferner berichten von Marannenmartyrern C. Roth in REJ, 87, 215; und JQR, n. ser. 22, 4, Kap. 10; ferner Menasse ben Israel, in Mikwe Israel, REJ, 87, 217.



bemühten, die Marannen von den klerikalen berufen fernzuhalten, gab es doch Marannen als Kleriker, bezw. als Nonnen. Orabio de Castro (1620—1687) behauptet, in Spanien seien viele geistliche jüdischer Abstammung und auch die Klöster seien voll von ihnen.<sup>175</sup> Castro übertreibt unzweifelhaft die Zahl der marannischen Kleriker, die Tatsache ist aber unbestreitbar, dass einzelne Judenstämme tatsächlich Kleriker geworden sind. Wir können mit Sicherheit annehmen, dass diese marannischen Kleriker — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen — ihren Beruf ehrlich und aufrichtig ausübten, und somit dem Glauben ihrer Väter auch innerlich entfremdet waren.

Von zwei berühmten Renegaten des 14. und 15. Jhts gibt es ausführliche Berichte. Der eine war Rabbi Schelomo Halevi, der im J. 1390, kurz vor den Judenmetzeleien sich bekehren liess und den Namen Pablo de Santa Maria annahm; seine beiden Brüder und fünf Söhne folgten ihm und bildeten ein einflussreiches Geschlecht. Er wurde Priester und kam später in seine Heimatstadt Burgos als Bischof. Später folgte ihm sein Sohn Alfonso in diesem Amte. Heinrich III. ernannte P. de Santa Maria zum Lehrer seines Sohnes, Juan II, und er wurde für letzteren Mitglied der Regentschaft, dann Statthalter und Päpstlicher Legat für Aragon. Im J. 1432 schrieb er gegen die Juden das Werk *Scrutinium Scriptorum*. Der andere berühmte Renegat war sein Gesinnungsgenosse Rabbi Jehoschua Halorki, früher jüdischer Apologet, der in der Taufe den Namen (Maestro) Gerónimo de Santa fé annahm, und dessen Familie so mächtig wurde wie diejenige des Santa Maria. Er ist nicht so sehr durch seine judenfeindliche Schrift *Hebraeomastix* als vielmehr durch die Inszenierung der Disputation von Tortosa, die im Schebet Jehuda ausführlich beschrieben ist, bekannt geworden. In dieser Disputation, die unter Leitung von Papst Benedikt XIII. in den Jahren 1412—14 geführt wurde, versuchte er seine jüdischen Stammesgenossen durch die verschiedensten Schliche und Kniffe zur Kritik des Christentums zu verleiten, um dadurch eine Handhabe zum Terror zu erlangen. Unter den etwa 20 Teilnehmern der jüdischen Disputanten waren einige bekannte Grössen, wie Vidal Benveniste, Josef Albo, Serachja Halevi.<sup>176</sup> Diese Disputation endete mit Strassenezessen gegen die Juden. Einer

der acht Brüder Caballerias, die alle Renegaten waren, schrieb eine Hetzschrift, *Celo de Cristo contra los Judios*, in welcher er die Vernichtung der Juden forderte. Das Ergebnis der ständigen Hetze blieb auch nicht aus, wie Lea feststellt,<sup>177</sup> und führte schliesslich zur Judenvertreibung am Ende des 15. Jhts.

Alfonso von Santa Maria, Bischof von Burgos, Sohn des getauften Rabbiners Schelomo Halevi, setzte im J. 1434 die judenfeindlichen Bestimmungen des Konzils von Basel durch.<sup>178</sup>

Ein hässlicher Fall von Unbrüderlichkeit wird aus Algir berichtet: flüchtige Marannen kamen wohl nach dem J. 1391 in einem Schiffe im Hafen von Algir an. Die dortigen Juden wollten bei den Behörden durchsetzen, dass man sie am Landen und damit an der Einwanderung verhindere, da sie die Konkurrenz fürchteten. Der angesehene Ortsrabbiner Isaak ben Scheschet (1326—1408) klärte seine Gemeinde über die Unmenschlichkeit dieses Verhaltens auf, worauf die Gemeinde ihren Fehler einsah, so dass die Marannen landen konnten.<sup>179</sup>

Es gab auch Marannen, die ins Judentum zurückkehrten und später wieder katholisch geworden sind.<sup>180</sup> Und es gab auch einige unter ihnen, die ins Judentum zurückkehrten und dann andere Juden denunzierten.<sup>181</sup>

## 11. Rückkehr von Marannen ins Judentum.

Die Rückkehr der Marannen ins Judentum bildete ein recht kompliziertes Problem. Sie wussten oft nur recht wenig vom Glauben ihrer Väter, in den sie zurückkehren wollten, und die Rückkehr bedeutete für sie den Beginn einer ganz neuen Lebensweise, die sie eingehend studieren, und nach der sie in bis dahin ungewohnter Weise ihr ganzes Leben einzurichten hatten. Es war für die Meisten kein geringes Problem, das Leben nach einem Ideal einzurichten, das ihnen nur in verschwommenen Umrissen

<sup>177</sup> Lea, I, 66.

<sup>178</sup> Das, 69.

<sup>179</sup> *רשב"ש* nach Asaf, 41—42. Nach einer anderen Version bei Schebet Jehuda, § 57 geschah etwas ähnliches in Rom.

<sup>180</sup> Resp. *ר"י* des *מ"מ* *רפ"א* *מ"ד* II, § 27.

<sup>181</sup> C. Roth, REJ, 87, 214—215; ferner Resp. R. Elijah b. Chajim, § 46.

<sup>175</sup> Asaf, 46.

<sup>176</sup> I, 65 ff. Ueber die Disputation von Tortosa s. Schebet Jehuda, § 40. Literatur darüber s. Graetz, VIII, und Dubnow, V, ferner Ziegler, Die religiösen Disputationen im MA, Eisenstein, Ozar Wilkuchim, Léwinski, A zsidó vallás védői, Renan, Ecrivains Juifs, 582. u. v. A.



bekannt war. Von den äusseren Schwierigkeiten, die durch Familienverhältnisse gegeben waren, haben wir bereits oben in Kap. 6 gesprochen. Schliesslich sind aber auch die Gefahren zu beachten, die oft von der Aussenwelt auf sie lauerten. War ein zurückgekehrter Maranne doch einmal gezwungen, seine spanische Heimat wieder aufzusuchen, war er den Henkern der Inquisition verfallen.

Aber auch für die Juden war die Aufnahme ihrer marannischen Stammesgenossen eine recht schwierige Angelegenheit. In den Ländern Europas, mit Ausnahme der Türkei, durfte kein Nichtjude ins Judentum aufgenommen werden, da in solchen Fällen nicht nur der betreffende Proselyt — und als solcher galt ja der zurückkehrende Maranne — sondern auch der Jude, der ihn ins Judentum aufnahm, auf die Todesstrafe gefasst sein musste. Nur diese inneren und äusseren Schwierigkeiten erklären die Kompliziertheit der hier behandelten Frage. Es darf auch nicht übersehen werden, dass es unter den Marannen hie und da geheime Spione und Angeber gab, oder dass sie von geheimen Spionen umgeben sein konnten, was zum Verderben der sie aufnehmenden Juden führen konnte.

Es gab natürlich rein idealistisch eingestellte Marannen, die selbst in der grössten Lebensgefahr die Circumcision an sich selbst vollzogen hatten.<sup>182</sup> Dies tat z. B. Salomo Molcho.

In der älteren Zeit herrschte die Meinung vor, die Marannen gelten als Juden, nach dem Grundsatz, »wenn er auch gesündigt hat, bleibt er Jude«. <sup>183</sup> In späterer Zeit wird die Frage, ob der Maranne von jüdischem Standpunkte aus als Jude gelte, nicht so eindeutig beurteilt. Die Frage erhält durch äussere Umstände gewisse Komplikationen. Es gab fromme und unfrome Anussim, und die jüdischen Autoritäten sind sich nicht einig über ihre Beurteilung, die meisten Autoren halten sie allerdings für Juden.<sup>184</sup> Es bildet sich, wie Zimmels ausführt, die allge-

<sup>182</sup> R. Schelomo Amrillo, Resp. § 27, nach Asaf, 27, am Ende des 17. Jhts.

<sup>183</sup> Raschi, Maimuni, nach Zimmels 4, 6.

<sup>184</sup> Darüber R. Ascher ben Jechiel, nach Zimmels 7; ferner Zimmels 8—12.

meine Ansicht, dass die Anussim kurz nach ihrer Zwangstaufe als Juden, später als jüdische Sünder gelten, und zwar deshalb, weil sie die Auswanderungsmöglichkeiten versäumten, wodurch sie sich mit ihrer Lage abfanden und auch den grössten Teil ihrer jüdischen Traditionen verloren; noch später gelten sie als Nichtjuden, ein Teil von ihnen, die bewussten Apostaten, stehen dem Judentum noch ferner als die Nichtjuden.<sup>185</sup> Aber rein abstammungsmässig gelten nach Autoritäten des 15. und 16. Jhts alle Marannen als Nachkommen von Juden, trotz der ab und zu vorkommenden Rassenmischungen.<sup>186</sup> Bei der Rückkehr der Marannen ins Judentum verzichtete man auf das rituelle Tauchbad, das bei der Aufnahme von Nichtjuden erforderlich war; erst im 18. Jht entscheidet eine Autorität, dass dies auch für Marannen nötig sei.<sup>187</sup> Bei der Wiederaufnahme eines Marannen ins Judentum wurde ein besonderes Gebet gesprochen.<sup>188</sup> Trotz der mitunter vorkommenden üblen Erfahrungen sympathisierten die Juden allgemein mit den zurückgekehrten Anussim. Einer, der einen ehemaligen Marannen beschimpft hat, wurde von der jüdischen Behörde bestraft.<sup>189</sup> Es gab im MA rabbinische Autoritäten, die den Opfermut der Marannen zu würdigen wussten. Saadja, Rabbiner von Granada, behauptete im J. 1485, die Marannen seien wertvoller vor Gott als die übrigen Juden, da sie einzelne religiöse Gebote erfüllen, trotzdem sie dadurch in ständiger Lebensgefahr schweben, während die anderen Juden auch ohne Gefahr oft die religiösen Gebote vernachlässigen.<sup>190</sup> Die Rabbiner bemühten sich stets, die Marannen mit Liebe zu gewinnen und waren im Allgemeinen recht nachsichtig ihnen gegenüber, um sie dem Judentum wieder zu gewinnen; wenn sie nicht gleich bei der ersten Gelegenheit ins Judentum zurückkehrten, sahen sie in diesem Verhalten noch keinen bewussten Abfall vom Judentum, sondern nur wenn es

<sup>185</sup> Zimmels, 17—21.

<sup>186</sup> Das. 32.

<sup>187</sup> R. Benveniste Mercado b. Abraham Gatigno, nach Zimmels, 40.

<sup>188</sup> Schelomo ben Simon, Resp. § 89; nach Asaf, 28.

<sup>189</sup> Zimmels, 4—5.

<sup>190</sup> Asaf, 55—56.



sich herausstellte, dass sie sich hartneckig vom Glauben ihrer Ahnen fernhielten, wurden sie als Apostaten betrachtet.<sup>191</sup> Und die Mehrheit kehrte auch zurück ins Judentum, so bald wie möglich, nur wenige Marannen beharrten auch in Italien oder in den Niederlanden abseits vom Judentum.<sup>192</sup>

Bei Lea wird ein Fall berichtet, in dem in Aragonien Marannen ins Judentum wieder aufgenommen wurden. Die Inquisition ist dahinter gekommen, und die Gemeinden wurden gezwungen, sich bei Jaime II. für 10.000 Sueldos Verzeihung zu verschaffen. In einem Falle nahm die Gemeinde Calatayud im J. 1326 eine Marannin und zwei Marannen wieder ins Judentum auf. Darauf musste die Gemeinde der Inquisition 25.000 Sueldos zahlen.<sup>193</sup> Diese Strafe galt damals noch als milde.

Ein hervorragender Mediziner, der Maranne Jo. Rodrigo de Castello Bianco, bekannt unter dem Namen Amatus Lusitanus, bereiste — teils gezwungen — im 16. Jht fast ganz Europa, war Hofarzt des Papstes Julius III. um 1550, dann wurde er aus Ancona verjagt und starb in Saloniki um das J. 1558, nachdem er ins Judentum zurückgekehrt war.<sup>194</sup>

Es gab, wie wir oben erwähnten, Mönche jüdischer Abstammung. In den Niederlanden sind zahlreiche Mönche offiziell ins Judentum zurückgekehrt.<sup>195</sup> Es sind auch Fälle bekannt, in denen marannische Kleriker, die ins Ausland entkamen und wieder ins Judentum zurückkehrten, ihre in Spanien verbliebenen Kinder Kleriker werden liessen.<sup>196</sup> Dadurch bezweckten sie die Erleichterung der Auswanderung ihrer Kinder, trotzdem die Rabbiner ausdrücklich vor dem Klerikerberuf warnten.

Bei der Rückkehr der Marannen ins Judentum bildete ihre mangelhafte jüdische Religionskenntnis ein besonderes Problem. Waren doch die Marannen Menschen, die von

<sup>191</sup> Das, 50—54.

<sup>192</sup> Das, 44—45.

<sup>193</sup> Lea, I. 54.

<sup>194</sup> Vogelstein—Rieger, Geschichte der Juden in Rom, II. 256—258.

<sup>195</sup> Nach Orabio de Castro, Asaf, 46.

<sup>196</sup> Asaf, 46—47.

den Traditionen ihrer Ahnen nur ganz geringe und oft entstellte Bruchstücke erhalten hatten, die vom jüdischen Glauben oft nur einzelne Grundideen kannten, und sonst nichts. Um so grösser war aber die Schwierigkeit des Religionsunterrichts, wenn wir bedenken, dass die Unkenntnis der Marannen nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Komponente hatte. Denn ihnen fehlten die jüdischen Religionsbegriffe und dabei waren sie doch in nichtjüdischen religiösen Vorstellungen aufgewachsen, die zu erkennen und abzulegen mitunter noch schwerer war als das Erlernen der jüdischen Religionsbegriffe. Wie schwer sich die Marannen oft durch abwegige Begriffe hindurchrangen, bevor sie einen klaren Begriff der jüdischen Frömmigkeit erlangten, bezw. oft ohne Klarheit zu erlangen, ersehen wir aus dem tragischen Schicksal eines Uriel d'Acosta und eines Baruch d'Espinoza.

Die Auseinandersetzung mit einer neuen religiösen Welt zeitigte aber nicht nur tragische Zwischenfälle, sondern mitunter auch heitere Missverständnisse. Ein derartiger Zwischenfall, der in der Mischnat Chachamin zu finden ist, mag hier in Kürze angeführt werden: Ein ehemaliger Maranne hörte jeden Tag den Talmudvortrag eines Rabbiners in einer kleinen jerusalemers Synagoge an, um seine jüdischen Kenntnisse zu vertiefen. Einmal hörte er, wie der Rabbiner sagte, als er von den Schaubrotten des Tempels sprach, »heute haben wir keine Schaubrote mehr wegen unserer vielen Sünden«. Wie dies der ehemalige Maranne hörte, ging er heim und verlangte von seiner Frau, sie solle jeden Freitag zwei »Schaubrote« backen und in die Synagoge bringen. Dies geschah. Der Synagogendiener fand die beiden Brote und nahm sie für sich. Der Maranne bemerkte, dass die Brote nicht mehr da waren und freute sich, »dass sein Opfer von Gott angenommen wurde«. Dieser Vorfall wiederholte sich jede Woche. Als einstmals der Rabbiner wieder die obige Stelle über die Schaubrote vorlas, meldete sich der Maranne, dass er die Schaubrote bereits jede Woche darbringe. Der Fall wurde aufgeklärt und der Rabbiner machte dem Manne ernste Vorwürfe wegen seiner kindlich-naiven Auffassung. Dieser an komischen Motiven reiche Vorfall



zeigt, wie fremdartig vielen Marannen der Glaube ihrer Ahnen war. Trotzdem ist es vorgekommen, dass aus manchen Marannen bedeutende jüdisch-theologische Wissenschaftler geworden sind.<sup>197</sup> In späterer Zeit wurde, in erster Linie in den Niederlanden, regelmässiger Unterricht für Marannen eingerichtet. Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des 17. Jhts, R. Samuel b. Abraham Aboab, geb. 1610 zu Hamburg, gest. 1684 zu Venedig, forderte regelmässigen Religionsunterricht der Marannen.<sup>198</sup>

Die Niederlande sind wegen ihrer Duldsamkeit den Marannen gegenüber an wertvollen Wirtschaftskräften bereichert worden. In der Mitte des 17. Jhts sind etwa 2000 portugiesische Marannenfamilien nach Holland ausgewandert, wo sie — nach Aussage der spanischen Judenfeinde — zum Aufstieg des Staates bedeutend beitrugen.<sup>199</sup> Auch in den Kolonialkriegen des 17. Jhts unterstützten die Marannen die Holländer in jeder möglichen Weise, und haben sich oftmals auf den Schlachtfeldern ausgezeichnet.<sup>200</sup>

## 12. Juden auf der Pyrenäenhalbinsel nach 1498.

Seit der Vertreibung der Juden in den Jahren 1492 und 1498, durften sie die Pyrenäenhalbinsel nicht mehr betreten. Ist ein Jude dorthin verschlagen worden, musste er sich taufen lassen, um nicht getötet zu werden.<sup>201</sup> Trotzdem aber der Jude, der nach Spanien oder Portugal kam, der Todesstrafe oder der Taufe verfiel, werden doch einzelne Fälle berichtet, in denen es einzelnen Juden gelang, körperlich und seelisch unverletzt nach der Pyrenäenhalbinsel und von dort wieder fortzukommen. Eine Angabe findet sich bei Elia Kapsali, wonach um das Jahr 1508 der Herrscher von Marokko einen jüdischen Botschafter nach dem portugiesischen Königshof sandte.

<sup>197</sup> Das., 25—26.

<sup>198</sup> Sefer Hasichronot, 71—75.

<sup>199</sup> Lea, II, 337.

<sup>200</sup> Das., II, 338.

<sup>201</sup> Nach 'Ohel Jakob, Asaf, 24. Anm. 5.

Zum Personal des Gesandten gehörten zwölf Juden.<sup>202</sup> Ein bekannter Fall ist die Reise des David Reubeni nach Lissabon, wo er es als geschickter Hochstapler verstanden hatte, sich für den Abgesandten eines (nebenbei nicht vorhandenen) jüdischen Staates auszugeben, wobei er seine Rolle so überzeugend spielte, dass er längere Zeit in Lissabon verweilte und dabei offen als Jude auftrat. Er hätte wahrscheinlich noch länger ungestört verweilen können, hätte man ihn nicht beschuldigt, dass er die Marannen ins Judentum zurückführe.<sup>203</sup> Im 17. Jht kam es auch vor, dass Christen, die die Heldenhaftigkeit der Marannen bewunderten, sich im Geheimen zum Judentum bekannten. Unter diesen sind zu erwähnen Diogo de Assumçao, ehemaliger Franziskaner, der für seinen jüdischen Glauben im J. 1603 zu Lissabon den Scheiterhaufen besteigen musste, und Maria Suarez, Witwe eines Rechtsanwalts, die aus demselben Grunde zu Lissabon im J. 1647 verbrannt wurde.<sup>204</sup>

Um die Mitte des 17. Jhts reiste der hervorragende Rabbiner Jakob Sasportas nach Spanien.<sup>205</sup> Sasportas hatte einen Freibrief des Fürsten von Marokko; es ist unklar, ob er als Gesandter, oder nur mit dem Schutzbrieft versehen wegen privater Angelegenheiten kam. Nach Lea wurde er eine Zeit lang festgehalten, später ausgewiesen. Wenn auch die Einzelheiten der Reise unstritten sind, so ist doch seine Reise selbst nach Spanien eine sichere Tatsache. Im 17. Jht wachte die Inquisition eifrig darauf, dass kein Jude ins Land kam. Ab und zu gab es auch Ausnahmen, mitunter auf Grund königlicher Freibriefe, mitunter halfen aber auch letztere nicht. So wurde in einem Falle vom J. 1689 der Freibrief des englischen Königs unberücksichtigt gelassen. Einzelne Ausnahmen gab es auch durch die Bestechlichkeit der Beamten. Wer allerdings bei den Marannen die Proselytenmacherei versuchte, verfiel erbarmungslos der Todesstrafe. Im 18. Jht kamen etwa 8—9 Juden nach Spanien, wo sie unter polizeilicher

<sup>202</sup> Likkutim Schonim missefer debe Elijah, S. 90.

<sup>203</sup> Seder Hachachamim, I, 188, ed. Kahane, 81.

<sup>204</sup> Dubnow, VI, 411.

<sup>205</sup> Nach Lea, II, 349—350 irrtümlich Salomon und Ba'e Zaportas.



Bewachung einige Tage verweilen durften. — Wie eifrig Spanien auf die Judenreinheit achtete, geht aus der Tatsache hervor, dass als im J. 1713 Gibraltar an England abgetreten wurde, dies nur unter der Bedingung geschah, dass dort kein Jude wohnen dürfe. Dann kamen in den napoleonischen Kriegen einige Juden nach Spanien. Seit dem J. 1876 dürfen Juden in Spanien offiziell leben.<sup>206</sup>

Die Inquisition, von der wir oben sahen, dass sie die Verödung ganzer Landschaften auf dem Gewissen hatte und allmählich von der ganzen Bevölkerung als eine schreckliche Landplage erkannt und empfunden wurde, gewann im 17. und 18. Jht immer mehr Gegner. In der zweiten Hälfte des 17. Jhts (1673) wandten sich selbst die Jesuiten mit Bitterkeit gegen sie. Sie führten aus, dass die Inquisition nicht nur wirkliche Judaisierende, sondern auch viele Christen als »Juden« ermordete.<sup>207</sup> Nach zähen Kämpfen wurde die Inquisition endlich im 19. Jht abgeschafft. Erst wurde sie zweimal aufgehoben,<sup>208</sup> und immer wieder zum Leben erweckt, bis sie am 15. Juli 1834 endgültig aufgehoben wurde.<sup>209</sup> Die Inquisition, deren Geburtsjahr nicht bekannt ist, die aber seit dem Ende des 12. Jhts bestand, fand also im J. 1834 ihr Ende, nachdem durch sie Zehntausende von Menschen hingeschlachtet, Hunderttausende ins Elend verstossen und Millionen zu seelischen und geistigen Sklaven herabgedrückt wurden. Der letzte Grossinquisitor, Geronimo Castellon y Salas, starb am 20. April 1835.<sup>210</sup>

Dr. Heinrich Guttman.

<sup>206</sup> Lea, II. 363—365.

<sup>207</sup> Das, II. 341—347.

<sup>208</sup> 22. Febr. 1813 und 9. März 1820.

<sup>209</sup> E. N. Adler in JQR, 1900; S. 398—399.

<sup>210</sup> Lea, I. 566.

## עפרת

### אבר כרמישא

### DAS BLEI

#### Ein Kapitel aus „Mineralien der Juden“.

Michael Guttman, Mafteach behandelt אבר in aller Kürze. Anlässlich seines 70. Geburtstags (6. Februar 1942.) widme ich ihm die Erweiterung seines Artikels.

Er lehrt (1:276): Blei ist ein Metall, das meist zu Geräten verwendet wurde (Sota 48b). Der *schamir* wird in einem Bleigefäss (Bb 89) אמיני שלאברה aufbewahrt. Gewichte darf man nicht aus Antimon בעיץ, Blei, Zinn oder anderem Metall anfertigen, sondern nur aus Granit oder Glas. Die Todesstrafe wird durch einen Bleifaden ausgeführt (Pes. 75a).

Inhalt: Sprachliches. — Technisches. Glaser. *konja, meschachkonja*. — Bibel. — Verwendung. — Folklore. — Ortsnamen. — Fremdsprachliche Glossen.

**Sprachliches:** Das Blei scheint lange Zeit mit dem Zinn verwechselt worden zu sein, indem sogar Plinius das eine *plumbum nigrum*, das andere *plumbum candidum* nennt. Die Alten verwendeten es zur Bekleidung von Schiffsböden, Wasserleitungsrohren, die mit einer Legierung von 2 Teilen Blei und 1 Teil Zinn gelötet wurden und aus gemauerten Kanälen in die Häuser führten, wo ihre Reste ja noch vorhanden sind. Die Anwendung des Bleioxyds, der Bleiglätte zu Töpferarbeiten war wohl bekannt (Mach, Kultur und Mechanik. Stuttgart 1913. p. 71). Wenn Mach sagt: Blei, *oferet*, Badil bei Moses und Hiob, molybdos bei Homer, ist eines der ältesten Metalle, so ist für Badil *bedil* zu lesen und das Wort zu streichen, da *bedil* nicht Blei bedeutet.

Später als das Silber kam das Blei in Gebrauch. Selteneres Vorkommen in der Bibel bezeugt dies. Bei Juden heißt es biblisch-hebräisch *oferet*, als Lehnwort in nachbiblischer Zeit *abbar*, aramäisch *abbara*. Die richtige Vokalisation ist *abbar*, nicht *abar* (Leschonenu). So z. B. jEx. 15, 10. Gzbg. p. 36. Einen gemeinsamen semitischen Namen hat das Blei nicht (Guidi, Della sede primitiva p. 18).

\* Die früher erschienenen Kapitel sind im Samuel Kohn-Gedenkbuche unter „Antimon“ verzeichnet.



Synonyme Ausdrücke der Mischna hat Albeck gesammelt. Er verweist auf *abbar* Kel. 14, 5. Mikw. 6, 8, während 10, 2 *oferet* hat (Albeck, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna. Berlin 1923. p. 62).

*oferet* ist der alte, biblisch-hebräische Name des Bleies. Reines Blei besitzt eine blaugraue Farbe und starken Glanz auf dem frischen Schnitt. Auf dem blaugrauen Überzug beruht das aus *ajar*, Staub, gebildete *oferet* (Scheid, Metalle p. 62); R. David Kimchi sagt in seinem Wörterbuch sv. *oferet*: *oferet* ist gleich *abbar*, wie auch das Targum sagt. Man sagt, es heiße nach, *ajar* so, denn der Staub *ajar* zerfrißt alle Metalle, sodass die Metalle, wenn sie im Staub liegen, abnehmen, während *oferet* im *ajar* zunimmt. Gerade so ist es mit dem Wismut, plumbum cinereum (v. Lippmann, Geschichte des Wismuts 1400—1800. Berlin 1930. p. 13).

Die anderen zwei Namen: *abbar* und *karkemischa* sind Lehnwörter (ZDGM 46:239. 48:466. S. Fraenkel 142). Das biblische *oferet* ist schon im Mischnischen (T. Kel. Bm. VII. 586, 21) fast ganz durch das jüdisch-aramäische *abbara*, das ein Lehnwort aus dem Persischen ist, wie auch *anak* ein Lehnwort ist, verdrängt worden (Krauss, Arch. 1:63. 2:269. 300. 3:142. 152). *abbara* setzt Raschi als Erklärung zu *oferet* (Sabb. 104b. Otzar hageonim Sabb. 66 nr. 234 f. Aruch 1:16b. Eisenstein, Otzar Midr. 353. ZDMG 70:152. 158. Abulwalid p. 379 Bacher).

Mandäisch: *abbaru* (Nöldeke, Mand. Gr. 115). Samaritaner Ex. 15, 10. Fleischer zu Levy 3:723.

*abbara* = Senkblei (Pseudohaj Kel. 29, 3). שֶׁקֶלָה (Jes. 28, 17, siehe unten). Agadat Esther p. 12. Buber.

*bedil* und *oferet*: ZDMG 70:152. 158.

Nach Laser-Torczyner ist palästina-hebräisch Bleiglanz *abbar kalal*, Bleilot *anak*, Bleiweiß *sid ha-oferet*.

Die Alchemisten nennen das stumme, tonlose Blei *duga* und *zagwa*. Neusyrisch nach Maclean *zagh*, persisch und türkisch *zag* (siehe bei Vitriol unter Sulphur). Entstellt in שֶׁקֶלָה capsula plumbea. Die Glossographen: *podagra de-abbara*, *usrub* und *rasas*. Irrig bei Castelli 56 asfendolion plumbum.

Arabisch: *abar* = *rasas*, *usrub* (Ruska, Alaune 24. 137. 141. 149. 184 nr. 68). *rasas* bei den Öteben nicht Blei, sondern Bleikugel, *furs*, *fursek* bei den Beduinen Blei (J. J. Hess, Beduinen p. 107). *rasas* Zinn und Blei (E. Wiedem. II. 341). Vullers 1:78

*ariz kalai, rasas, usrung* (Ruska, Steinbuch 36. 124. 137 n. 6. 181. 184). *rasasija* Bleigehalt des Glases (Ruska, Steinbuch 111. 171). *rasas* und *usrub* zerbricht den Diamanten (E. Wiedem. XXIV 85).

Auf meine Anfrage über die Kombination des neusyrischen Wortes mit dem targumischen Namen des Bleies schrieb mir Herr Dr. Sigmund Telegdi (Budapest 12. V. und 30. X. 1941.): „Im Dialekte der Karaim zu Troki heißt das Blei *korgasyn*. Das targumische *karkimischa* kann ein iranisches Lehnwort sein, doch ist dies unwahrscheinlich. כֶּרְגִיסִין meist mit *k* geschrieben, ist türkisch *korughazin, kasghari, korighasin, karkemischa* jNum. 31, 22 ist Übersetzung von *oferet*, ebenso Hiob 19, 24. Krauss, Arch. 2:300 und die Wörterbücher setzen dafür nach den Targumstellen Blei.

Ich halte das Wort trotz der lautlichen Schwierigkeit für ein Lehnwort des Westaramäischen. Die Herkunft des Wortes ist dunkel und Telegdi gibt dafür reiche Belege.

Kohuts Erklärung (2:326) ist nach KK 243 verfehlt. Es kann nicht gut etwas anderes sein als der Ortsname *karkemischa*. Über den Ort siehe Enc. Jud. und Gesenius sv. כֶּרְגִיסִין neusyrisch, persisch, türkisch Maclean 286 *kerkuschim, zarschak* = *abbara*. Maclean כֶּרְגִיסִין כֶּרְגִיסִין Masnuth, Majan gannim p. 61 liest כֶּרְגִיסִין.

Eine Umschreibung für Blei ist Ez. 21, 26 in כֶּרְגִיסִין gesucht worden (siehe unten).

Syrisch, griechisch und hebräisch: a) *adalta*, b) *asfideka*, c) *baruk*, d) *ginebra*, e) *marteka*, f) *sirikon*, g) *sekar*, h) *scherak*, i) *schaschar*, k) *miltos*.

a) *adalta*: Syrische Glossographen verwechseln Zinnober und Minium. Nach Cardahi: ein Mineral aus dem rote Farbe bereitet wird.

b) *asfideka*: Aruch 1:180. KK 42. Meyerhof, Drogen 48. Meyerhof, Gafeki 109. Ruska, Steinbuch 125. 182. Ruska, Kazwini 8. Lagarde gA 14, 28. E. Wiedem. XXIV 15. XLIX 58. vLA 1:136. Guiges 3\*. 71\* *cérusse de plomb baran, sefida*, syrisch *cerussa*. Telegdi, Essai 230. psimythion: *cerussa e stanno praeparato* (ZDMG 50:643. Elias Nisibenus 24, 33).

Syrer: *asfideka* Bleiweiß als Schminke (Lenz n. 27. 47. 455. Gitt. 69b. 86a talmudisch). Arabisch: *isfidag*. Talmudisch wird gegen *ruschcheta* neben *akakja* und Aloë *asfideka* Bleiglanz, *marteka* Lithargyrum und Glaucium (Malabathrum) empfohlen (Gitt. 69b). Ein Schminkepulver aus Blei und Essig bereitet: Muḥafia bei Aruch 1:186. Lithargyrum Diosk. 763. W. 57. (Ruska,



Steinbuch 182. Ruska, Alaune 25 Duval-Berthelot Glossaire sv. Pseudohaj 15 Eppstein.) MS 56:622 Aptowitzer: Bleiweiß, Preuss, Medizin 213: *asfideka*. KK 45 gibt die persischen Formen. Buxtorf sv. Telegdi, Essai 2: 41. BA Gottheil 181 n. 13: *sipido* = *chardal abjad*.

c) *baruk*: Chajes zu Hajatom p. 35 n. 14 und dazu Aptowitzer MS 56:662. Es wird für arabisch *baruk* Bleiweiß erklärt; ital. *riçia* nach Chajes nach dem italienischen *gersa*, eine Schminke, nach Aptowitzer *cerussa* (Krauss, Arch. 1:239).

*aspideka* und *marteka*: Bleiweiß und Bleiglätte. Syrisch *mardeka*. Es entsteht aus Gold und Silber (Lagarde gA 64. 164. Semitica 1:45) *mardeka hewwara*.

d) und e) *ginebra* und *marteka*: *ginebra* neben *marteka* und *kebrita* in einem Recepte gegen *sehin* genannt (Gitt. 86a, Preuss, Medizin 397), ist trotz Raschi, dem die meisten Lexikographen folgen, nicht Ingwer, sondern — wie die daneben stehenden Arzneimitteln — ein Mineral und zwar syrisch *גינברא*, das in der Form *גינברא* (so lies!) bei BB 969 neben *madreka* vorkommt und *גינברא* erklärt wird. Auch *הדיד הרד* erklärt wird. Auch *הדיד הרד* und *קלימא*, das in der Form *קלימא* (so lies!) bei BB 969 neben *madreka* vorkommt und *קלימא* erklärt wird. Auch *הדיד הרד* erklärt wird. Kohut sv. stellt das Wort zu *zungufr*, Zinnober. Bei Juden: *cerussa* (Aßaf 124). Mittelpersisch *murtak*, *murdasang* (Telegdi, Essai 2:56) Bleioxyd? Im Talmudischen fehlt das *u*, denn talmudisch wird das kurze *u* so bezeichnet wie das lange. Telegdi, Essai 1:247 nr. 94 (JAs. Apr.-Juni 1935) *מרתכא* = la glette, syrisch *מרדכא* Lithargyrum. Persisch: *murda sang* = la glette. Les emprunts sémitiques montrent qu'à une époque plus ancienne le simple *murtak* avait la même signification (Fleischer zu Levy TWB 1:418). Il est curieux d'observer que les mots talmudiques et arabes présentent un phonétisme plus archaïque que l'emprunt syriaque.

*מרתכא* Bleiglätte Aruch 5:204. Levy 3:264. BJ 3351 aus Aldabi. Schönhak, Musakim n. 57. Raschi Gitt. 86a. 89b. Preuss, Medizin 213. 397: Bleiglätte, 506: Schwefelarsen. Ruska, Kazwini 138 n. 6. 142. Ruska, Steinbuch 87. Ruska, Alaune 100. 25.

Arabisch: *martak*, *martag*, *murda sang*: Bergren ms. toter Stein. Ruska, Kazwini 37. E. Wiedem. XXIV 82. 94. 100. Maimuni, Gifte ed. Steinschneider 91. Meyerhof, Drogen n. 57.

Die ganze Gruppe der Wörter: *שק*, *שק*, *שק*, *שק* müsste genauer untersucht werden, was in ihr semitischen Ursprungs und was als Entlehnung angesehen werden muss. Die einzelnen auf

rote Farbe hinweisenden Wörter enthalten keinen Hinweis auf fremden, metallischen Ursprung dieser Farben und Schminken.

**Technisches Glasur**: Durch Glühen von Bleiweiß erzeugt man Bleioxyd, durch weiteres Glühen Mennige (Scheid 65), *usrung* vLA 1:386. Goldschmid übersetzt Gitt. 86a irrig Silberschlacke. Ben Jehuda *אורמין*. Teichmann, Szinek 19 *שיר*. Biblisch-hebräisch: Jer. 22, 14. Ez. 23, 14: rote Paste. Halévy bei Nöldeke OS 1017.1019 zu *kohl*. Akkadisch *scherscheru*. La traduction des deux mots n'est pas prouvée. Arabisch *نوار* (?) *Likkuté*, *zungufr* (Schönhak, Musakim 30).

Gerschon b. Schelomo p. 12: Minium *המי* ist eine rote Farbe, die aus Blei und Schwefel bereitet wird.

Arabisch: *usrung*, *sarang* (Gahiz, st. 869).

Griechisch: minion Diosk. 775. W 66.

Verwechslung von Zinnober, Mennige und Rötel vLA 1:386.

Zinnober arabisch *zungufr* setzt (Abulwalid 490 Bacher) für das biblische *שיר*. Ihm folgt Kimchi im Wörterbuch zur Stelle. RDK setzt hinzu: color di miniare. Kotelmann sagt nach König WB sv.: *sasar* ist ein aus Bleioxyd hergestellter Farbstoff, der zum Bemalen von Wänden dient.

All diese Erklärungen beruhen darauf, dass man bei roter Farbe an die bekannten Farbstoffe, an Zinnober und Mennige dachte. Eine diesfällige Schultradition liegt diesen Kombinationen nicht zu Grunde. An den Bibelstellen wird man an rote Farbe und rote Paste zu denken haben (siehe oben).

Ist es möglich, dass man geschmolzenes Blei betaste ohne die Hände zu verbrennen? Viele rühmen sich, dass sie dies machen können, indem sie ihre Hände mit dem Kraute *Mercurialis* und *Portulaca* oder mit dem Saft von *Malvavisca*, dem Eigelb beige mischt war, beschmierem: ihre Hände verbrannten sie nicht (Maase Tobija 81 ff. 83a. 93).

Raschi und R. David Kimchi zur Jer. 6, 29: Wenn man Silber schmilzt, gibt man ständig Blei dazu in den Tigel, dabei verschwindet das Blei. Hitzig zur Stelle: das Blei, welches man zusetzt um die Schlacken im Fluss zu bringen und zu absorbieren, ist bereits aufgewendet.

Die Anlagen der Wasserleitung des Heiligtums waren mit Blei ausgelegt, darüber lag Kalkmörtel (Aristeas-Brief. Kautzsch, Kap. 90. p. 13).

Blei, Bleiglätte, Bleioxyd, Bleiweiß spielen bei der Herstellung



der verschiedenen Glasurarten eine große Rolle. Die Glasur der gewöhnlichen Töpferwaren wird meist aus Bleiglanz und Lehm hergestellt. Es gibt bleihaltige und bleireiche Glasuren. Zur Emailglasur wird Bleioxyd und Zinnoxid verwendet. Das nähere gehört in die Geschichte des Glases. Gemeine Töpferglasur ist ein Tonerde-Bleiglas, entweder aus Glätte oder Bleiglanz gemacht und bildet im Ofen durch Röstung Bleioxyd und Bleisalze (schwefligsaures Blei), die dazu von der Kieselerde zersetzt und gebunden werden. Die bleihaltigen Materiale werden auf der Glasurmühle feingemahlen und in einem schicklichen Verhältnis mit Lehm oder für ungefärbte Glasur auch wohl mit Sand versetzt (Knapp, Lehrbuch der chem. Technologie 570).

Die Bleiglätte wird bei der Herstellung von stark lichtbrechendem Glas und von Glasuren und Email auf Tonwaren verwendet (Scheid 64).

In den Rezepten für Glasur der Töpferwaren kommt Bleiglätte neben folgenden Bestandteilen vor: 1. Sand, Kochsalz, Smalte. 2. Quarzsand, Spießglanz, Salpeter. 3. Sand, Lehm, Braunstein. 4. Sand, Kupferasche, Lehm. 5. Cornishstone, Feuerstein, Kreide, Borax, Kaolin, Menige (Knapp a. O. 570).

Ost (Lehrbuch der chemischen Technologie 330. 339): Die Glasur für Hartporzellan ist kiselssäureiches, tonerdehaltiges, bleifreies Glas. Für Majolika: Man kannte im Altertum Bleiglasuren und färbte blau mit Kupferoxyd, rot mit Eisenoxyd oder Cuproxyd. Muffelfarben sind gefärbte Bleigläser mit mehr schwebenden als gelösten färbenden Oxyden. Man schmilzt das Oxyd mit Fluss aus 3 Mennige, 1 Quarz und 0,5 Borax zusammen, pulvert fein und malt mit Terpentinöl auf die Glasur. Gelb ist antimon-saures Blei, auch Uranoxyd (vLA 2: 95). Irdenware wird bei niedriger Temperatur gebrannt. Die Glasur ist auf Ton Bleiglätte mit färbenden Metalloxyden. Zur Erniedrigung des Schmelzpunktes oft sehr bleireich.

Auf Steinzeuggegenstände werden die Glasuren in sehr einfacher Weise angebracht. Sobald nämlich die Geschirre im Ofen in heftiger Glut stehen, wird Kochsalz in den Ofen geworfen. Dies ist bei der hohen Temperatur flüchtig. Der Kochsalzdampf zerlegt sich in Berührung mit der Kieselsäure der zu glasierenden Gefäße zu einem Glase. Man kann statt dessen auch Wasserglas oder Glaubersalz verwenden. Dunkelfarbige Glasuren werden durch Mengen von Soda oder Pottasche mit Basaltmehl dargestellt. Zur

Darstellung von leichtflüssigen Glasuren wird Schwefelblei, Mennige, auch Bleiweiß, Zinnoxid, Antimonoxyd verwendet. Als Glasuren werden verwendet: Mennige (Bleisuperoxyd), Bleiasche (Bleisuboxyd), Bleiglätte (Massicot, Lithargyrum, Bleioxyd), Bleiweiß (Kremserweiß, Bleikarbonat) (Bersch, Chemische Industrie 349).

Hager (Pharmazeutische Praxis sv. Blei) teilt folgende Glasur-rezepte mit: Glasur für Töpfer: weiße Farbe: 4 Bleiasche, 2 Zinn-asche, 3 Kristallglasbrocken, 0,5 Kochsalz; gelbe: 3 Bleiasche, 2 Mennige, 2 Spießglanz; grüne: 2 Sand, 3 Bleiasche, 1 Kochsalz, Kupferhammerschlag nach Bedarf; blaue: weißer Sand und Bleiasche in gleichen Teilen, blaue Smalte.

Knapp (a. O. 539. 554) gibt folgende Rezepte für Steingut: Glasur aus 67 Kochsalz, 28 Pottasche, 5 Bleioxyd. Während des Brandes verflüchtigt sich ein Teil des Alkalis und Bleioxyds, welcher von der Geschirrfäche unter Bildung einer dünnen, angeflogenen Glasur aufgesaugt wird. Für Fayence: Es werden mehr oder weniger folgende Substanzen in Anwendung gebracht: Feldspat, Feuerstein, Sand, Schwerspat, Soda, Natronsalpeter, Borsäure, Mennige, Bleiglätte, Bleiweiß, Smalte. Die Vorschriften sind abweichend.

Die Glasur für Porzellan ist an einigen Orten aus Tonerde-kalk und Glas, an anderen Kalknatronfeldspat. Blei wird bei Porzellan-glasur nicht verwendet (Knapp a. O. 518). Hiefür wird nach Ost bleifreies Glas verwendet (a. O. 331).

Bleihaltige Glasuren kannte man in Aegypten (vLA 1: 273). Moritz Winter berichtet (Die Koch- und Tafelgefäße in Palastina zur Zeit der Mischna. Berlin 1910. p 40), Tongefäße wurden vor dem Brennen sehr häufig glasiert. Man tauchte die tönernen Gefäße in Glas oder Kalkstaub, konia. Die glasierten Gefäße nannte man: מַאֲי דְקוֹיָא und כְּלֵי קוֹיָא. Nach Raschi sind Tongefäße mit Glasur überzogen מַאֲי דְקוֹיָא, nach Maimuni: Tongefäße mit Blei überstrichen מַאֲי דְקוֹיָא שֶׁעַן בְּאֵר (Hanahgat ha-berit 31 f).

**konia:** Bei Juden heißt die Glasur *konia* קוֹיָא, was von der Kalkstaubglasur auf die Bleiglasur übertragen ist. *konia* hat schon im Griechischen verschiedene Bedeutungen: Staub, Flußsand, Treibsand, Ringerstaub, Kalkstaub, feingeschlagener Kalk zum Tünchen der Wände, Kalktünche; über Asche gegossen, Lauge, Badelauge (Pape sv.).

Nach gaonäischer Tradition (Gaon. Cassel 40b) ist der Überzug auf Glas מַאֲי דְקוֹיָא וְסוּדָר שׁוּחַן אוֹתוֹ מוֹכִיחַ, danach Aruch und



R. J. Ghajjat II 87. Zemach Gaon, Chemda genuza Nr. 28: כלי החרש כלי החרש לפניו ופניו מזהות בסממנים nach R. Gerschom und darnach Raschi aus Blei, plomber, פלומבר, פלומבר (vgl. Schibole haleket 168. Blondheim 1: 113 Nr. 821. 110 Nr. 822 plomb, plombe plomber: revêtir, recouvrire de plomb). R. Gerschom kannte, wie es scheint, die alkalische Glasur nicht und dachte an diejenige Glasur, die durch Verwendung von Bleioxyd als Flußmittel entsteht und auf jeder Tonart haftet (Bleiglanz = Glasurerz, Hafnererz). Pes. Bb. 30b. 89b. Kt. 107 a. b. Kel. 14, 5. RMbM Kommentar zu Kel. Dernbg. p. 101. TKel. Bm. VII 586, 21. Az. 33b f. Zeb. 54a. Tanch. Hukk. Buber 2 n. 62. Hal. ged. 421 n. 27. חול צענא דק. Chul. 47b. Vor dem Glasieren einfaches Tongefäß Az. 75b. Jehudaj Gaon, Schaare Teschuba Nr. 282. Hal. ged. 143, 12. Hildesheimer Rand: כלי החרש d. i. עציאר, wie oben die Syrer. Scheeltot Nr. 137, daraus Buber, Tanh. Mattoth 2: כלי החרש ניהו משום דקוניא מתבת היא.

*konja*: Bleiglasur: Duval-Berthelot 1: 155, Reland, Phaleg. p. 722: choneia = fornax vel officina, in qua metalla conflantur. Nach Aruch: Glasur der ma'asot בחרבת וזוכית וזוכית. Nach Jastrow 1333 zu *konja*: molten, lead, glaze. Kalk, le pisé.

Über glasierte Irdenwaren: Mach, Kultur und Mechanik 66. ZDMG 89: 229. 242. 363 f.

*konja* bei Juden: Krauss, Arch. 1: 578. 2: 276. 284 n. LW 513: aus Dan. 5, 5 *koniama*. Die Gaone sprechen von Sprüngen oder Rissen glasierter Gefäße (Krauss LW sv. קוניא): es gibt weiße, schwarze und grüne Gefäße (Aruch 7, 135b).

Griechisch: angeia keramia nea akónista: Geop. XI 20, 3 und Niclas z. St.: ungepicht. Diosk. I. 96. Salmas. Plin. Exerc. 868a. Für die verpicht. Gefäße hatte man *zippes* = gr. konistos und dies übertrug sich darum leicht auf glasierte.

Syrisch: קתמא Geop. 70, 29. BB. PSm. 2608. 3507. Die Alchemisten nennen es קתמא Staub und קתמא Kalk. Audo 417 syr. קתמא מ' מ' קתמא וחתרתח = קתמא וחתרתח = מ' מ' קתמא. Cardahi sv. קתמא Wasser, in welches Staub gemischt ist um mit dieser Lauge zu waschen (Elias Nisibenus 25, 61).

קוניא *konja* = cinis, lixivia ist ins Syrische in zwei Bedeutungen aufgenommen worden: 1. Asche: Duval-Berthelot 2: 532 und 2. Aschenlauge מ' מ' קתמא Geop. 10, 18 מ' מ' קתמא BA. BB. PSm: *konja* stakté = Aschenlauge mit Kalkansatz. Aschenlauge hieß auch griechisch *konja* (Beckmann, Beytr. z. Gesch. d. Erf.

4: 10). Audo 417: *konja* = Wasser, in welchem Asche gekocht wurde. Cardahi 419 קתמא = man wäscht damit.

**Meschach konja**: משה קוניא nach ZDMG 78: LXIX ist Zinn-  
glasur auf Töpferton. PSm 4125, Audo 564, Cardahi 536, Brun 675  
unter שחך, Pflanzennamen 381 sind irrig Vermutungen.

Erklärungen: צענא אלעצאיר — צענא תלקוריר Elias Nisibenus 25, 61. PSm 2240 vLA 2: 149 sei *maschcha kunija* Schaum der Gläser, Glasner. Dozy, Suppl. *maskunija*, *mssacunia*, *massacunia* (PSm 4125 aus Du Cange) *massquome*, *mazacome*, *mozocoma* = aqua vitri, scories de verre Sha 1808. 1868. Seine Bedeutung ist Glasur. Die Alchemisten nennen das Arsen *meschach kunja*.

Ruska will *meschach kunja* in משה קוניא zerlegen (Chemiker in Irak und Persien im 10. Jh. n. C. p. 292 in Islam 17 — 1928 —: 280 ff). PSm stellt das Wort irrtümlich unter die Wurzel *msh*.

Die richtige Erklärung ist: *meschach kunja* = Öllauge.

Knapp (Chemische Technologie 247 ff) führt aus: Gegenwärtig bringt man keine Asche, sondern nur die eigentliche Pottasche in den Handel. Dieselbe wird dadurch gewonnen, dass man die löslichen Teile der Asche, worin alles kohlen-saures Kali und Natron enthalten ist, durch Wasser abscheidet, die so gebildete Lauge eindampft und die übrige Salzmasse ausglüht. Das Abdampfen der Lauge geschieht anfangs rasch und unter fortwährendem Ersetzen des verdunsteten Wassers durch siedewürdige Lauge so lange, bis zuletzt der Inhalt der Pfanne dickflüssig, syrupartig geworden und eine herausgenommene Probe dieser nunmehr „gahren“ Lauge rasch zu einer kristallinischen Masse erstarrt.

Diese syrupartige Lauge nennen die Syrer *meschach kunja*, d. i. Öllauge.

Raschi, der vielseitige Kenner der Realien, wie schon vor ihm R. Gerschom, erklärt: *konja*-Gefäße werden mit *abbar* = Blei glasiert.

Zebach. 54 a: Der Beton, aus welchem der Altar, den man nicht aus behauenen Steinen erbauen durfte, bestand, wurde hergestellt, indem man größere und kleinere, nasse Kiesel mit Kalk, Pech und *konja* feucht anknetet und das so gewonnene Material in den Formkasten מ' מ' schüttete. Die richtige Lesart bei Rabbinow. z. St. und Hal. ged. 614: 1, סדר, 2, וקוניא. So Maimuni zu Midd. 3, 1 (Fromer und H. Bet habehira 2, 16). Das sind also Kalk, Pech und — wenn *konja* dies bedeutet — zerstoßene Scherben.



Dieses Beton-rezept ist bedenklich. Plinius empfiehlt: 36, 52: Sand, Kalk, Kiesel. 54: Sand, Kalk, Testa tusa. 55 Anmerkung von Külb. z. St.: Sand, zerstoßene Scherben, Kalk. Bei Palladius I, 10: Arena, Kalk, testa. Bei Palladius I, 17 wird *pix liquida* mit *axungia* oder *sebum* gekocht und unter Zusatz von Kalk gut verrührt und zur Verstopfung von Rissen in Zisternen, Fischhältern etc. empfohlen.

Bei der erwähnten Stelle von Hal. ged. am Rande heißt es: 1. נִיָּר, 2. נֶחֶם fehlt bei R. Ascher zu Mid. 3 und TKt. 107 b דְּהֵי ב. Es ist Pech und nicht Asphalt gemeint. Letzterer in den Mauerwerken Babylons: Plin. 35, 51. 5. Heute nimmt man Kiesel und Stein bis zur Nussgröße.

**Bibel:** Allzuhäufig begegnen wir dem Blei in der heiligen Schrift nicht. So Ex. 15, 10: Sie wirbelten hinab, wie Blei in den gewaltigen Wassern — so meldet sich das Bild im Dankliche des Roten Meeres. Hiezu bemerkt Parchon sv. נְפִי, es sei ein schwarzes Metall. Besser als dies ist Zinn כְּדִיל, besser als beide ist das Quecksilber דִּי כֶּסֶף, besser als alle ist das Silber. Alle sind vom Mutterleibe, d. h. von der Erde her beschädigt, wie ein blindes, taubes oder hinkendes Kind vom Mutterleibe her. Wäre dies nicht, so wären sie alle Silber.

In Num. 31, 22 stehen nebeneinander Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn und Blei.

Jes. 28, 17: מִשְׁקָלֵי a plummet, Senkblei, Bleilot, תְּקוּלָא, alt-syrisch מתקולתא.

Jer. 6, 29: Es erglüht der Blasebalg vom Feuer, das Blei ist alle (Hitzig). Es schnaubte der Blasebalg, vom Feuer sollte das Blei verzehrt werden (Rothstein). Rothstein fährt fort: Das Blei schließt alle, dem Edelerz beigemischten, unedlen, minderwertigen Bestandteile mit ein. Michaelis bei Umbreit (1842) zur Stelle: Plumbum ab iis, qui metalla liquant, in testa argento addi solet, eo fine, ut argentum a vi flammae conservet eiusque impuritates accedente igne simul secum auferat.

Bei Ez. 22, 18 stehen nebeneinander: Insgesamt sind sie wie Kupfer und Zinn und Eisen und Blei inmitten des Schmelzofens . . . 22, 20: Silber, Kupfer, Eisen, Blei, Zinn . . . 27, 12: Silber, Eisen, Zinn und Blei brachten sie auf deine Märkte . . .

Secharja 5, 7 f: Da hob sich mit einem Male eine Bleiplatte und siehe, ein Weib saß im Epha. Da sagte er, das ist die Bos-

heit, warf sie in das Epha zurück und warf die Bleiplatte auf seine Öffnung.

Hiob 19, 24: Eingegraben mit Eisengriffel und Blei, in den Fels gehauen für ewig (Steuernagel). Der masoretische Text ist richtig. Die Schrift wird in den Fels eingegraben und mit Blei ausgegossen. Das ist die sachlich richtige Erklärung. Torczyners Konjektur für *oferet* ist abzulehnen. Wer italienische Grabsteine kennt, wird den richtigen Sinn des Verses leicht finden (L. Löw, gr. Requ. 1:19). An den Außenwänden der neuen Synagoge zu Szeged ließ ich die gravierten Inschriften der Gesetzestafeln mit Blei ausgießen und diese Buchstaben nachher polieren. In den bisherigen 40 Jahren haben sie sich bestens erhalten. Auch in unserem Friedhof finden sich Grabsteine mit derartiger Inschrift. Masmuth (Majan gannim 61) erklärt diese Hiob Stelle: Man soll die Buchstaben zu den Felsen graben mit eisernem Griffel und dann den Ort der Gravur mit Blei ausfüllen, damit die Fläche (פִּי לֵי) des Steines glatt und lesbar sei und das Geschriebene nicht sobald sich ändere. Auf einen Bleistich עֵט עֵפֶת kann es sich nicht beziehen, denn das Blei ist sehr weich, sodass man damit nicht einmal in Holz gravieren könnte, viel weniger noch in Stein. Das Targum setzt dafür כְּקוֹלֵם פִּירָא וּבְרִיטִישָׁא, was einen harten Stoff, einen härteren als Eisen meint, den man indischen Stahl כְּאֵלֶקֶר אֶלְהַד oder כְּאֶלְדֵּרִי nennt (Bacher REJ 21:126).

Harnack, Jüdisch-Christliches Psalmbuch (Leipzig 1910, p. 58) Ode 25 Vers 5: Ich aber war verachtet und verworfen in den Augen vieler und in ihren Augen war Blei . . .

**Verwendung:** Bleiklopper haben die Häuser der Juden in Bagdad (Petachja ed. Grünhut p. 10 deutsch).

Blei in Steininschriften: L. Löw gr. Requ. 1:19 ff. Blei als Schreibstoff: Krauss Arch. 2:300 und in der Verwendung beim Schreiben des Scheidebriefs 3:152 f.

Über Druckschrift aus Blei bei Kirjath Sefer 8:519 חֲקוּקִים בְּעַט בְּרוֹל בְּעֵפֶת הַדְּרוֹס.

Bleistift heißt palästinahebräisch *ipparon*, syrisch צִידָא דֶּאֱבָרָא und קִינָא דְמַתְצִיד בְּהָ, arabisch: *kalam er-rasas el-aswad*, *kalam al-usrub* und קָלָם אֶלְרִיטָאן *calamus scriptorius*.

Erklärung התבית בתוך שמיים וחולין בתוך התבית.

Münzen: Palästinsische Münzen weisen neben Kupfer beträchtlichen Zinn-, oft auch Bleigehalt (Reifenberg, Palästinsische Klein-



kunst 121), häufig aber einen viel höheren Blei- und Zinngehalt auf (a. O. 110).

Blei bei der Vollziehung des Todesstrafe verwendet: Guttman, Mafteach 1:276. Pes. 75. Snh. 52a: אבר פתילה של בעץ פתילה של אבר. תהילה של בעץ פתילה של אבר. T. Sota XV. j IX 13 f. 24b: אבר וקסטירין מעורבין.

Der Schamirwurm wurde in einem Bleigefäß unter Gerstenkleie aufbewahrt (Guttman, Mafteach 1:276. Sota 48b. Salzberger, Thron Salomos 38).

**Folklore:** Zauber mit Blei- oder Silberplatten, a rond pièce of lead (Gaster, Sword XVII. XVIII f. nr. 97. 105. 125) und mit Metallen: Sohar waëra 2:24b. 41 ff. Die vier Elemente und Blei: Mafteach hasohar sv. דומם. Bleiplomben: Menko Max Hirsch, Responsen des Ez Chajim Berlin-Antwerpen 1936 p. 404. Ein Amulett gegen Fieber: die heiligen drei Könige, Caspar, Melchior, Balthasar, auf eine Bleiplatte, אבר של אבר geschrieben und auf die Stirne, an den Platz der Tefillin gelegt (Steinschneider, Pseud-epigr. Lit. p. 13).

Bleigießen: Der Aberglaube, aus den Gestalten des gegossenen Bleies könne man die Zukunft voraussagen, wird erwähnt bei vLA 2:58. Canaan, Aberglauben 41. Sigmund Fraenkel führt aus dem hebräisch-arabischen Wörterbuch des Saadja Ibn Danan aus Fez an: (12. Jh. The book of hebrew roots by Abulwalid, ed. Neubauer p. 790 Z. 25): Es findet sich für das hebräische Wort *kabed* bei Ez. 21, 26, das alle Exegeten da, wie auch sonst als „Leber“ erklären, die Bedeutung „Blei“ mit folgender Bemerkung verzeichnet: Die Zauberer gießen Blei in Wasser und benutzen es zur Wahrsagung und Verzauberung. Wenn ein Kind vom bösen Blick getroffen ist, gießt man Blei in ein Gefäß mit Wasser. Die so entstehende menschliche Figur, die den Besitzer des bösen Blickes darstellt, wird dann mit dem Gefäß an einen Kreuzweg geworfen (ZDPV 18:49. Nr. 15. Mitteilungen der Schles. Ges. f. Volkskunde 1906, Heft 15). Saadja kennt also das sehr verbreitete Bleigießen.

E. Wiedem. III 223: Hermes Trismegistos hat aus Blei, *rasas*, Gold gegossen. Die Beziehung von Gold und Blei wird auch sonst erwähnt.

**Ortsnamen:** *Umm el-rusas* Ruinen an der römischen Strasse südöstlich von Hebron (Van der Velde, Karte; deutsche Ausgabe, Gotha 1866). *Um-el-orsas* (Seetzen 2:385), Mutter des

Bleies, wo man in den Ruinen häufig Blei zu Flintenkugeln findet (Ritter VI 2 p. 1159). Krause hält es für Rhose der Tab. Peut. (Seetzen 4:386). *Bir er-rasas* PJB 8:108.

**Fremdsprachliche Glossen:** Max Winter a. O. p. 41. Raschi: פלומיר Raschi Ex. 15, 10: פלום. Raschi Az. 33b: כלי חרס. כלי חרס שמהפין עליהם עופרת. שמהפין עליהם עופרת. Raschi Zeb. 54a: אבר כעין שעושים לצפני. Sidur Raschi 176: פולמירא פלומא. Machsor Vitry Schlessinger Nr. 58. plumière. מאני קיניא plumir. R. Gerschom. Chull. 47b: כלי חרס: כלי חרס שמועור בת באבר. plum: REJ 53:178. Lambert et Brandin Paris 1905 und Maarsen. Blondheim Nr. 821 plumba. ליתרציו. Aruch 5:264. עופרת אבר plumba. Bb. 89b. Gaonen Cassel 40b. Pes. 30b. Az. 83b. menig: Perles, Beiträge 6.

\*

In wehmütigem Gedenken schließe ich die Korrektur dieser Studie für das Guttman-Buch ab. Statt zur Jubelschrift zu werden, ist es leider Gedenkbuch geworden.

Sezed, am 9. November 1942, dem Tage der Bestattung des vielseitigen, schwer ersetzbaren Gelehrten.

ז"ל

Immanuel Löw.



## Gedanken über die Kunst.

### I.

Kunst ist nicht Nachahmung, sondern Deutung der Wirklichkeit, die Fühlbarmachung ihres Sinnes in konkreter, anschaulicher Form. Beide Momente dieser Definition heischen eine eingehendere Erörterung. Vor allem möchten wir hinsichtlich des Wortes Deutung jedem Missverständnisse vorbeugen. Deutung besagt hier keinen verstandesmäßigen Akt. Der Sinn der Wirklichkeit bedeutet in diesem Zusammenhange ihr Wesen, d. h. einen Zug oder ein Moment der Wirklichkeit, wodurch diese interessant, bedeutsam für uns wird. Der Künstler erfasst die Erscheinungen der Wirklichkeit nicht in ihrer blossen Tatsächlichkeit; »sie sagen ihm etwas«, packen ihn mit gewissen Zügen, die er für jene Erscheinungen als charakteristisch, als wesentlich empfindet, und nur insofern sie ihn in dieser Weise, ihr Wesen offenbarend, ansprechen, gewinnen sie für ihn künstlerische Bedeutsamkeit. Das derart intuitiv erblickte und erfüllte Wesen ist der »Sinn« der Dinge, und das Kunstwerk ist, insofern es dieses Wesen anschaulich und fühlbar macht, Deutung, Sinnggebung der Wirklichkeit. Das künstlerisch Wesentliche ist nicht identisch mit dem mittels wissenschaftlicher Begriffe ausgedrückten Wesen der Erscheinungen. Der wissenschaftliche Begriff fasst die generellen Züge der Dinge in abstraktem Gebilde zusammen. Auch für den Künstler können die generellen Züge von Werte sein, wie das z. B. die typisierende Menschendarstellung in Roman und Drama beweist, aber ebenso kann er die individuellen Züge hervorheben; das inhaltliche Wesen der Kunst ist prinzipiell unbeschränkt. Der Portraitmaler wird von irgendeinem, besonders kennzeichnenden Zuge am Antlitz seines Modells gepackt, etwa der feinen Linie des Profils, der Wölbung der Stirne, oder dem plötzlich aufblitzenden Ausdruck des Innern, der Seele, des Charakters; in seiner Darstellung wird er bestrebt sein, das Charakteristische auf dem Bilde vorherrschend zu machen, und er erreicht dies durch stärkere Betonung einzelner Partien und durch Abschwächung oder Beseitigung anderer. So zeigt bereits die Portraitmalerei, die doch Abbildung der Wirklichkeit zu sein scheint, eine mehr oder weniger beträchtliche Abweichung von der Wirklichkeit. Die Abänderung der von der Natur gebotenen Elemente entspringt aber nicht verstandesmäßiger Überlegung,

sondern ist intuitive Neuschöpfung. Ein solches Bildnis ist mehr als Ebenbild, denn es macht nicht nur die Ähnlichkeit der dargestellten Person fühlbar, sondern auch eine eigenartige Wesentlichkeit, die in der Lebenswirklichkeit nur selten in so ungetrübter Reinheit erscheint. Künstler sein bedeutet die Fähigkeit der Wesensschau besitzen: die Fähigkeit, nicht nur die Erscheinungen als solche zu erfassen, sondern an und in ihnen auch das, was ihnen Sinn verleiht, wodurch sie für unsere Anschauung und unser Gefühl wertvoll werden. Aus alldem wird das wahre Verhältnis der künstlerischen Deutung einerseits zur Wirklichkeit, andererseits zur Persönlichkeit des Künstlers verständlich. Jedes Kunstwerk weist irgendwie auf die Wirklichkeit hin, ist doch diese der Gegenstand der Deutung; es weist aber auch auf die Individualität des Künstlers hin, ist doch Deutung Offenbarung individuellen Sehens, individueller Empfindungsweise, und individuell ist auch die Art der Mittel und das Mass der Kraft und Klarheit, mit welchen der Künstler seine deutende Intuition verkörpert.

Mit dem Begriff der Verkörperung berühren wir das zweite entscheidende Moment unserer Definition. Kunst ist nämlich nach unserem Dafürhalten Verkörperung des Sinns der Wirklichkeit in konkreter, anschaulicher Form. Hierin unterscheidet sie sich von andersartigem Ausdruck dieses Sinnes, etwa dem durch abstrakte Begriffe. Die Anschaulichkeit der Kunst ist kein aus irgendeinem höheren Satz abgeleitetes Postulat, sondern eine auf unmittelbarer Wesensschau beruhende Feststellung. Ihre Betonung ist nicht überflüssig. Wollten wir nur sagen, dass Kunst Deutung der Wirklichkeit sei, so könnten wir den Schein erwecken, als ob wir den Wert eines Kunstwerkes lediglich von der Bedeutsamkeit seines Gegenstandes abhängig machten, hingegen das Wie der Formgebung als irrelevant betrachteten. Nach unserer Auffassung jedoch kann in der Kunst das Was vom Wie gar nicht getrennt werden, der künstlerische Gehalt kann nur in individuell bestimmter, anschaulicher Form seine adäquate Darstellung finden. Der künstlerische Gehalt darf nämlich nicht mit dem Gegenstande des Kunstwerkes, d. h. mit seinem durch Worte ausdrückbaren, abstrakten Inhalt verwechselt werden. Der Gegenstand (der abstrakte Inhalt) von Michelangelos Jeremias ist der in wehmütige Betrachtungen versunkene Prophet. Sein künstlerischer Gehalt aber ist ein konkretes Bild; die sitzende Gestalt des Propheten, mit eigenartigem Gesichtsausdruck, eigenartiger Kopf- und Körperhaltung, eigenartiger Anordnung der Arme und Beine u. s. w.: und zu diesem künstlerischen Gehalt ge-



hören noch gewisse, mit dem Bilde zu inniger Einheit verschmelzende Gefühle, die ebenso wie die anschaulichen Elemente mit Worten nur anzudeuten, doch vollkommen nicht zu beschreiben sind. Hieraus ist ersichtlich, dass der künstlerische Gehalt eigentlich bereits geformter, in der Form lebender, mit ihr unzertrennlich geeinigter Gehalt ist. Die Änderung des einen zieht notgedrungen die des anderen nach sich. Verändert man die Mundlinie an einem Bildnis, wird der ganze Gesichtsausdruck ein anderer. Vertauschen wir einen Akkord in einem Musikwerk, strömt uns eine andere Stimmung entgegen. Dies in Betracht gezogen, behaupten wir nicht mit Hegel und anderen »Inhalts«-Ästhetikern, dass es in der Kunst nur auf den Gehalt ankomme und dass ebendadurch der Künstler nur gewisse höhere Inhalte auszudrücken habe. Aber ebensowenig behaupten wir mit den Vertretern der *l'art pour l'art*-Theorie, dass es in der Kunst nur auf die Form ankomme und dass von ästhetischem Gesichtspunkte aus der Gegenstand des Kunstwerkes irrelevant sei. Ein bedeutsamer Gegenstand an sich, wird ihm nicht die Form, die dem inneren Wesen der betreffenden Kunst entspricht, zuteil, verbürgt noch nicht den künstlerischen Wert eines Werks. Die Schwächen der Farbgebung und anderer malerischen Bedeutsamkeiten in den Bildern Kaulbachs, Cornelius und anderer Akademiker können nicht durch die Grossartigkeit der dargestellten historischen oder philosophischen »Idee« wettgemacht werden. Aber zwischen der gut gemalten historischen oder biblischen Szene und dem gut gemalten Stilleben halten wir, bei gleich vollkommener Formgebung, die erste für wertvoller, weil sie hinsichtlich des menschlichen Seelenlebens einen bedeutungsvolleren Sinn offenbart. Damit räumen wir dem Gehalt keinen Primat über der Form ein. Das wäre nach dem oben Gesagten auch nicht angebracht. Nur dem in anschaulicher Form sich darstellenden, mit ihr unauflösbar geeinigten Gehalt kommt künstlerische Bedeutung zu.

## II.

Versuchen wir nun die dargelegte Auffassung auch hinsichtlich der Musik und der Baukunst zu rechtfertigen. Es ist für diese Künste kennzeichnend, dass sie keine Wirklichkeit darstellen. Wie vermögen sie sie dennoch zu deuten?

Beginnen wir mit der Musik. Ihr eigenartiges Reich ist das Innere der Seele: die Welt der Stimmungen, Gefühle, Affekte, die für die Sinne unzugänglich, mit den Vorstellungen der Wirklichkeit nicht darstellbar ist. Diese

Abgrenzung stellt die Musik in zweifacher Hinsicht den darstellenden Künsten gegenüber. Einerseits in dem positiven Sinne, dass die Musik Erlebnisinhalte auszudrücken vermag, deren Ausdruck anderen Künsten versagt ist. Damit soll nicht gesagt sein, dass die darstellenden Künste überhaupt unfähig sind, dem menschlichen Gefühlsleben Ausdruck zu verleihen. Malerei und Bildhauerei vermögen durch Gebärden und Körperhaltungen, die Poesie durch an Worte sich heftende Phantasiebilder und Begriffe Gefühle zu erregen. Wie mannigfach und reich nuanciert aber die derart sich offenbarende innere Welt auch sei, es gibt Momente unseres Gefühlslebens, die weder durch räumlich-anschauliche Vorstellungen noch durch Worte auszudrücken sind. Der beste Beweis dafür ist, dass der Stimmungsgehalt z. B. einer Fuge oder eines Sonatensatzes sich nicht in einer anderen Sprache, etwa in der des Wortes, ausdrücken lässt. Wie oft versuchte man Mendelssohns »Lieder ohne Worte« mit Worten zu begleiten, die in den Melodien und Harmonien zitternden Stimmungen mittels äusseren Geschehens zu deuten: die »Übersetzung« war niemals adäquat, die Musik war stets mehr und ein Anderes als das Wort. Das Eigenste, Feinste, Persönlichste in der Stimmung kann durch Worte nicht wiedergegeben werden. Dafür spricht auch die ästhetische Würdigung musikalischer Werke; ihre inhaltlichen Feststellungen sind bloss Allgemeinheiten, höchstens matte Andeutungen des konkreten Gehalts. Andererseits hat jene Abgrenzung die negative Bedeutung, dass die Ausdrucksfähigkeit der Musik über das Gefühlsleben nicht hinausreicht: die äussere, gegenständliche Welt vermag sie nicht zu veranschaulichen. Manche Musik bringt uns wohl einen äusseren Gegenstand oder ein äusseres Geschehen in den Sinn; so vor allem die tonmalende Musik, aus deren Tönen wir etwa das Brausen des Sturmes, das Plätschern des Baches, das Wellenspiel des Meeres herauszuhören wännen. Dies widerspricht jedoch nicht der obigen Behauptung, wonach Musik bloss Ausdruck des Seeleninnern ist. Denn abgesehen davon, dass die tonmalende Musik keine typische, sondern vielmehr eine exzeptionelle musikalische Erscheinung ist, gibt sie sich nicht als naturalistische Nachahmung, sondern erweckt nur auf Grund grösserer oder geringerer Ähnlichkeit der Modulation, Dynamik oder Rhythmik die Vorstellung einer Naturerscheinung; diese ist vielmehr Assoziation als primärer Eindruck; das Eigentliche, das uns das musikalische Werk zu sagen hat, ist ein gewisser Gefühlsgehalt, dem die Vorstellung der Naturerscheinung nur bestimmtere, für die Gefühlswirkung jener Erscheinung charakteristische Färbung



verleiht. Aber auch ohne Tonmalerei kann die Musik Gegenstandsvorstellungen erwecken, so etwa die Programmmusik. Diese Vorstellungen jedoch — vorausgesetzt, dass sie nicht durch den Titel des Werkes oder das »Programm« ins Bewusstsein gerufen werden — beruhen auf Gefühlsassoziation, sie sind nicht unmittelbare Inhalte des musikalischen Klangbildes; der wirkliche Gehalt ist auch hier das Gefühl, das seiner Natur entsprechende Gegenstandsvorstellungen erregt. Wie sehr diese der Notwendigkeit entbehren, ist daraus ersichtlich, dass sie in verschiedenen Zuhörern verschieden sind und dass sie, bei unversehrter Gefühlswirkung des Musikwerkes, gänzlich wegbleiben können. Das Musikwerk erhält seinen Sinn eben von seinem Gefühlsgehalt und nicht von den Gegenstandsvorstellungen, das es hervorruft.

Musik ist demnach Ausdruck von Gefühlen. Fragt man, auf welche Weise sie diese ausdrücke, wird darauf gewöhnlich geantwortet: unmittelbar. Während nämlich, behaupten viele Ästhetiker, die darstellenden Künste mittels gegenständlicher Vorstellungen Gefühle ausdrücken, seien in der Musik solche vermittelnde Vorstellungen nicht vorhanden, sondern der Gefühlsausdruck sei unmittelbar. In dieser Auffassung ist nur das richtig, dass es in der Musik keine vermittelnden Vorstellungen gibt; der Gefühlsausdruck ist jedoch auch hier vermittelt. Weder in der Kunst noch ausserhalb ihrer kann ein seelischer Inhalt unmittelbar ausgedrückt werden. In der Musik findet er durch Klangbilder — Melodien, Harmonien — seinen Ausdruck. Wie aber ist dies möglich? Welcher Zusammenhang besteht zwischen Gefühl und Klangbild? Die naturalistischen Theoretiker des XVIII. Jahrhunderts sahen diesen Zusammenhang in einer formalen Ähnlichkeit. Sie nahmen an, das musikalische Werk ahme nach, bilde ab den natürlichen Ausdruck des Gefühls und den Rhythmus und die Dynamik seines Verlaufs. Diese Annahme braucht nicht widerlegt zu werden, da bereits die innere Gesetzmässigkeit festgestellt ist, wonach die musikalischen Formen in mehrhundertjähriger Entwicklung ihre Ausgestaltung gewonnen haben. Die ästhetische Theorie der Nachahmung hat vielleicht nirgends so schwere Einbusse erlitten wie eben in der Musik. Beruht aber der Zusammenhang von Gefühl und Klangbild nicht auf Ähnlichkeit, wie lässt er sich erklären? Hier stehen wir vor einer Erscheinung, die in ihrer Irrationalität ebenso rätselhaft ist wie jedwelche Erscheinung des geistigen Schaffens. Es ist unbegreiflich, warum irgend ein Gefühl gerade durch diese Klangbilder sich ausdrückt, und andererseits warum irgend ein Musikstück gerade

diese Gefühle erregt. Es ist unbegreiflich, warum der Dur-Akkord befreiend heiter, der Moll-Akkord hinwiederum bedrückend wehmütig wirkt. Zwischen Gefühl und Klangbild besteht ein synthetisches Verhältnis: das eine kann nicht aus dem andern abgeleitet werden. Das Gefühl wird durch das Klangbild nicht dargestellt, sondern symbolisiert. Diese Tonsymbolik der Musik ist eine der wunderbarsten Sprachen: sie vermag den ahnungsvollsten, geheimsten Zuckungen des Seelenlebens Ausdruck zu verleihen, ist aber jedem Vorstellungsbegriff unzugänglich.

Diese natürlichen Schranken des Ausdrucks machen einige Charakterzüge des musikalischen Erlebnisses verständlich, die für uns von besonderer Bedeutung sind. Der eine ist die Unbestimmtheit des erregten Gefühls. Hegel und Schopenhauer haben zuerst darauf hingewiesen, dass die Musik Gefühle wie Freundschaft, Liebe, Hass, Eifersucht usw. nicht auszudrücken vermöge, denn zu diesen gehöre als Bestandteil die Vorstellung der Person, der wir freundschaftlich gesinnt sind, die wir lieben oder hassen, auf die wir eifersüchtig sind usw., dieser Vorstellungsinhalt könne aber nicht durch Musik wiedergegeben werden. Musik vermöge nur allgemeine, nicht konkretisierte Gefühle auszudrücken, Freude, Traurigkeit, Begeisterung, Sehnsucht u. a. m., auch diese nicht als an bestimmte Gegenstände oder Ursachen sich heftende — dies würde wieder einen gewissen Vorstellungsinhalt voraussetzen — sondern als die Freude, die Traurigkeit, die Begeisterung, die Sehnsucht überhaupt. Diese Unbestimmtheit bedeutet jedoch nicht Abgezogenheit, Mangel an individuellem Gepräge, inhaltliche Leerheit. Der musikalische Ausdruck ist nur im Verhältnis zur Bestimmtheit des Begriffs unbestimmt. Auf seinen Gefühlsinhalt besehen ist er vollkommen bestimmt, füllig, individuell nuanciert. Die Dürftigkeit der wörtlichen Bezeichnung darf uns darüber nicht täuschen. Spricht man von heiterer, trauriger, sehnsuchtsvoller Musik, so wird eine grosse Mannigfaltigkeit von Stimmungen mit je einem Worte bezeichnet. Das Wort ist ohnmächtig der unerschöpflichen Vielheit der Stimmungsschattierungen gegenüber. Musikwerke mit sehnsüchtiger Stimmung wurden von Mendelssohn, Schumann, Chopin, Wagner und noch vielen anderen gedichtet; die Sprache hat sozusagen nur ein einziges Wort zur inhaltlichen Bezeichnung derartiger Werke; der Musikkenner wird aber nicht nur die Sehnsuchtsstimmung der Chopinschen Musik als verschieden von der der Mendelssohnschen, Schumannschen und Wagnerischen, sondern die Sehnsuchtsstimmung in Chopins verschiedenen Werken selbst als je eine andere empfinden. Dieses indi-



viduelle Gepräge der musikalischen Stimmung hindert nicht, dass die Stimmung mit mehrererlei Vorstellungen in Verbindung trete. Hierauf beruht die oft betonte Mehrdeutigkeit des musikalischen Ausdruckes. Dieselbe wehmütige Stimmung verbindet sich bei verschiedenen Zuhörern mit verschiedenen Vorstellungen und kann von jedem einzelnen auf seinen eigenen Kummer bezogen werden. Dieselbe Melodie kann — innerhalb der Grenzen einer gewissen Stimmungsrichtung — auf verschiedene Texte Anwendung finden, wie es z. B. bei den Liedern geschieht, deren sämtliche Strophen nach der gleichen Melodie gesungen werden. Diese Mehrdeutigkeit zeigt auch, dass in der Musik von unserem Gefühlsleben das zum Ausdruck gelangt, was darin eigenartig subjektiv ist, das Wesen des Gefühls, dessen Unbestimmtheit andererseits als positive Bestimmbarkeit anzusehen ist und das sich durch die hinzukommenden Vorstellungen zu konkreterem Gefühle sondert.

Ein anderer Charakterzug des musikalischen Erlebnisses, der unter den idealistischen Ästhetikern des XIX. Jahrhunderts am eingehendsten von Eduard v. Hartmann erörtert wurde, ist, dass die in der Musik ausgedrückten Gefühle nicht reale, sondern Scheingefühle sind. Dies besagt, dass z. B. das traurige Gefühl, das der Trauermarsch der Beethovenschen Eroica in uns hervorruft, keine wirkliche Traurigkeit ist; ihre Wirkung erstreckt sich nicht auf unser reales Leben, sie ist nicht gleich dem Gefühle, das wir bei dem Verlust einer geliebten oder hochgeschätzten Person empfinden. Wirkliche Trauer bedrückt die Seele lang, färbt eigenartig unser ganzes Leben und gibt nicht leicht einer anderen Stimmung Raum. Die durch Musik erregte Traurigkeit hingegen ist nur flüchtiger Natur, sie hört auf, sobald die Musik zu einem Satz von anderer Stimmung übergeht. Der Wirklichkeitscharakter des musikalischen Gefühls ist wesentlich derselbe wie der anderer ästhetischen Erscheinungen. Wie der auf der Bühne agierende Hamlet kein wirklicher Prinz und seine Melancholie keine wirkliche Melancholie ist, sondern der Prinz und seine ganze Selenwelt nur Erlebnisse der Phantasie sind, so sind es auch das musikalische Klangbild und die durch dasselbe erweckten Gefühle. Das ästhetische Erlebnis verläuft in einer anderen Ebene als das Erleben der praktischen Wirklichkeit. Die Sehnsüchte und Ängste, die uns in der praktischen Wirklichkeit beunruhigen, kommen in der ästhetischen Anschauung zur Ruhe, und andererseits können wir in der ästhetischen Anschauung die verschiedensten Inhalte durchleben, ohne jede Rücksicht auf unser von Sehnsüchten geplagtes und

um seine Interessen besorgtes praktisches Ich. In der Losgelöstheit von den Interessen der praktischen Welt besteht die von Kant verkündete Interesselosigkeit des ästhetischen Erlebnisses. Auch die in der Musik zum Ausdruck gelangenden Gefühle gehören nicht zur realen Wirklichkeit. Sie heften sich nicht an sie, setzen sich nicht fort in ihr, erleiden nicht die von ihr ausgehenden Hemmungen. Eben infolge ihrer Unabhängigkeit von der realen Wirklichkeit sind diese irrealen musikalischen Gefühle lauterer, ungebrochener als die Gefühle unseres realen Lebens, aber infolge ihrer inhaltlichen, qualitativen Ähnlichkeit weisen sie dennoch auf sie hin und stehen in Beziehungen zu ihnen.

Nun sehen wir klar, inwiefern Musik als Wirklichkeitsdeutung angesprochen werden kann. Musik ist tiefster und wirkungsvollster Ausdruck des menschlichen Gefühlslebens. Sie vermag dieses nicht samt allen seinen Momenten zur Sprache zu bringen, sie verfügt über keine oder nur sehr beschränkte Mittel zur Wiedergabe des objektiven Elements, des Gegenstandes, der hervorbringenden Ursache, des richtungweisenden Ziels; nur was in ihm subjektiv ist, das Stimmungselement, das Selbstempfinden des Ichs vermag sie auszudrücken. Da aber all das, was im realen Leben die reine Entfaltung, das Sichausleben des Gefühls stören kann, in die ideale Welt der Klangbilder, in das interesselose Reich der Kunst nicht hinaufreicht, zeigt das durch die Musik erregte Gefühl eine Schlackenlosigkeit, Intensität und feine Schattiertheit, wie sie ausserhalb der Kunst nicht anzutreffen sind. Mit Recht kann man sagen, dass die Musik das Wesentliche unseres Gefühlslebens zum Ausdrucke bringt. Lässt sie doch das zur Sprache kommen, was darin Seele, Innigkeit ist, dessen Erleben wir als wertvoll, als seelische Bereicherung empfinden und das wir aus keiner anderen Kunst gewinnen können. Wie sehr die Fühlbarmachung des Wesens zur Funktion der Musik gehört, zeigt ihre Verbindung mit der Poesie. Im Lied wird der Gefühlsgehalt des lyrischen Gedichtes durch die Musik gleichsam aufgehört und suggestiver gemacht; was das Wort nur abgeblasst andeuten vermag, erblüht in ihr zu farbigem Leben. Die Freude wird durch sie jauchzender, die Traurigkeit düsterer, das Mysteriöse ahnungsvoller. Im Musikdrama wird das äussere Geschehen durch das Wort verständlich gemacht; die innere Handlung hingegen, der seelische Reflex der Ereignisse, die Glut der straffenden Affekte und Leidenschaften wird durch die Musik besser denn durch irgendwelche Worte geoffenbart. Dramatische Personen und Situationen werden verständ-



licher durch die begleitende Musik. Aber auch die Werke der absoluten Musik sind für jeden ernsteren Musikkenner Träger irgendeines wesentlichen Gehaltes, dessen Aufnahme erhebt, bereichert und das Leben wertvoller macht. Unwillkürlich ordnen wir die grossen Tondichter in eine Rangstufe, wir beurteilen sie als mehr oder weniger tief und aus den Werken einiger glauben wir eine das ganze All umfassende Wertung, ein Ringen mit den letzten Fragen des Seins herauszuhören. Ist es richtig, dass Kunst Wirklichkeitsdeutung ist, so haben wir diejenigen als grosse Künstler zu betrachten; die uns den tieferen, geheimen Sinn der Wirklichkeit erschliessen; und wenn wir in diesem Belange die Allergrössten nennen, so dürfen neben den Namen Michelangelos, Shakespeares, Goethes und Dostojewskis auch die Bachs, Mozarts und Beethovens nicht unerwähnt bleiben.

### III.

Die Baukunst wird von neueren Ästhetikern in Parallele zur Musik behandelt. Den Grund dafür bildet der gemeinsame Zug, dass beide keinen äusseren Gegenstand darstellen, sondern Gefühle, Stimmungen ausdrücken. Diese inhaltliche Verwandtschaft wurde schon von Goethe erkannt und von ihm stammt nach Schopenhauers Bezeugnis der scherzhafte, aber für die innere Zusammengehörigkeit der beiden Künste sehr bezeichnende Ausdruck, Architektur sei gefrorene Musik.<sup>1</sup>

Das Ausmass dieser Ähnlichkeit steht hier nicht zur Erörterung. Vielmehr wollen wir auf einen Unterschied

<sup>1</sup> Schopenhauer nimmt auch eine gewisse Analogie zwischen Baukunst und Musik an. Hierauf bezüglich schreibt er in seinem Hauptwerke: »Das blosser Gefühl dieser Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, dass Architektur gefrorene Musik sei. Der Ursprung desselben ist auf Goethe zurückzuführen, da er nach Eckermanns Gesprächen Bd. II. S. 88. gesagt hat: 'Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunst eine erstarrte Musik nenne: und wirklich hat es etwas: die Stimmung die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe.' Wahrscheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konversation fallen lassen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er so fallen liess auflösen, um nachher damit geschmückt einherzugehen.« (Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II. Kapitel 39.: Zur Metaphysik der Musik.)

hinweisen, der für das Verständnis der eigenartigen deutenden Funktion der Baukunst bedeutsam ist. Die in dieser sich ausdrückenden Gefühle sind nicht so mannigfaltig, nicht so fein nuanciert, nicht so individuell wie die musikalischen. Der stark individuelle Zug der Stimmung, die Michelangelos architektonische Schöpfungen hervorgerufen, ist als Ausnahme zu betrachten und bei keinem andern wahrzunehmen (Wölfflin). Im allgemeinen eignet sich die Formsprache der Baukunst mehr zum Ausdruck der Gefühle und Stimmungen, die für die Gefühlsweise ganzer Zeitalter charakteristisch sind. Die Kunstgeschichte von heute betrachtet die baukünstlerischen Stile der verschiedenen Zeitalter als Verdolmetscher des für diese charakteristischen Lebensgefühls, und sie vermag die Erscheinung der Stilwandlung letzten Endes nur als Folge der Änderung, die sich im Lebensgefühl eines Zeitalters vollzogen hat, zu begreifen. So spricht hiemit aus den Kunstwerken der Architektur die tiefste Lebenswertung, Lebensdeutung eines Zeitalters. Sie besagt, wie ein Zeitalter das Leben fühlt, oder besser, ersehnt, als ruhevolltes Sein, oder als bewegtes Ringen, als harmonische Freude, oder als düstere Pflichterfüllung, als Zufriedenheit mit dem Endlichen, oder als Streben nach dem Unendlichen. Betrachten wir z. B. den Gefühlsgehalt der Baukunst der Renaissance und des Barocks. »Die Renaissance — schreibt Wölfflin — ist die Kunst des schönen ruhigen Seins. Sie bietet uns jene befreiende Schönheit, die wir als ein allgemeines Wohlgefühl und gleichmässige Steigerung unserer Lebenskraft empfinden. An ihren vollkommenen Schöpfungen findet man nichts, was gedrückt oder gehemmt, unruhig und aufgeregt wäre; jede Form ist frei und ganz und leicht zur Erscheinung gekommen; der Bogen wölbt sich im reinsten Rund, die Verhältnisse weit und wohligh, alles atmet Befriedigung und wir glauben nicht zu irren, wenn wir eben in dieser himmlischen Ruhe und Bedürfnislosigkeit den höchsten Ausdruck des Kunstgeistes jener Zeit erkennen. — Der Barock beabsichtigt eine andere Wirkung. Er will packen mit der Gewalt des Affekts, unmittelbar, überwältigend. Was er gibt, ist nicht gleichmässige Belebung, sondern Aufregung, Ekstase, Berauschung. Er gibt kein glückliches Sein, sondern ein Werden, ein Geschehen, nicht das Befriedigte, sondern das Unbefriedigte und Ruhelose. Man fühlt sich nicht erlöst, sondern in die Spannung eines leidenschaftlichen Zustandes hineingezogen.«<sup>2</sup> Wölfflin weist ferner darauf hin, dass ein wesentlicher Zug des Barockgeistes, das

<sup>2</sup> Renaissance und Barock. München, 1907. 22—23



Pathos des Erhabenen, im Kirchenbau allein seinen adäquaten Ausdruck findet, und erklärt damit die ungeheueren Räume der Barockkirchen: »Die Sensucht der Seele, im Unendlichen sich auszuschwelgen, kann in der begrenzten Form, im Einfachen und Übersichtlichen keine Befriedigung finden. Das halb geschlossene Auge ist nicht mehr empfänglich für den Reiz der schönen Linie, man verlangt nach dumpferen Wirkungen: die überwältigende Grösse, die unbegrenzte Weite des Raumes, der unfassbare Zauber des Lichtes, das sind die Ideale der neuen Kunst.«<sup>3</sup>

Nicht uninteressant ist, dass Wölfflin die italienische Barockarchitektur mit der Musik Palestrinas, des grossen Tondichters des Zeitalters, vergleicht und es einer vergleichenden Stilanalyse anheimstellt, die Verwandtschaft beider klarzulegen. Diese Verwandtschaft würde durch die Ähnlichkeit des Gehalts begreiflich werden, d. h. sie setzt voraus, dass das Weltgefühl, das der ganzen Seele des Zeitalters seine Färbung gibt, sowohl den Baukünstler wie den Tondichter inspiriert. Beide offenbaren denselben Sinn.

#### IV.

Aus unseren Darlegungen geht vielleicht zur Genüge hervor, dass der Zug, den wir als charakteristisch für die Kunst bezeichnen, wesentlicher Natur ist und demgemäss an allen ihr angehörenden Erscheinungen festgestellt werden kann. Unsere Begriffsbestimmung, wonach Kunst Wirklichkeitsdeutung ist, steht über allem Unterschied der Stile und Zeitalter. Sie entspricht dem der Wirklichkeit sich enger anschmiegenden, individualisierenden Naturalismus ebenso wie dem der Wirklichkeit ferner stehenden, idealisierenden Idealismus; der die Konturen der Dinge scharf betonenden, diese zu geschlossenen Einheiten sondernden, linearen Darstellungweise ebenso wie dem die Konturen auflösenden, die Dinge in einander schmelzenden, »malerischen« Stile; dem Form und Gehalt, Regel und Intuition harmonisch ausgleichenden Klassizismus ebenso wie dem die Fesseln der Form und der Regel sprengenden, im Unendlichen schwelgenden Romantizismus. Bei aller weltanschaulichen und formellen Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit, stimmen sie darin überein, dass sie auswählen, hervorheben, vereinfachen,

<sup>3</sup> Ren. u. Bar. 65.

Wesen fühlbar machen. Auf Grund unserer Auffassung wird auch die Aufgabe der Kunstkritik verständlich. Sie besteht darin, das Kunsterlebnis in die Sprache des Begriffs zu übersetzen, d. h. den Sinn, den der Künstler mittels des Kunstwerkes veranschaulicht und fühlbar macht, zu begrifflicher Bewusstheit zu bringen. Freilich kann die Kritik ausser der Analyse des künstlerischen Gehalts noch anderes bieten, so geschichtliche und genetische Orientierung und ästhetische Wertung. Aber auch die geschichtliche und genetische Erklärung ist dem inhaltlichen Verständnis des Werkes dienlich, die Wertung aber ist bereits eine sich hieraus ergebende Folge: sie ist die Feststellung des Masses, in dem der Künstler seine Absicht zu verwirklichen, seine ursprüngliche Vision in einheitlichem, organischem Werke zu verkörpern vermochte. Der Kritiker schafft das Kunstwerk gleichsam aufs neue, er formt den künstlerischen Gehalt abermals im Bereich des Gedankens, u. z. um das künstlerische Wesen durch die Klarheit des Begriffs dem Verständnis nahe zu bringen.

Betrachten wir die Kunst in ihrer Totalität, so tut sich uns eine Welt für sich auf, die, obgleich nicht übersinnlich wie die Welt der platonischen Ideen, dennoch selbständig und eigengesetzlich ist und wie jene in inniger Beziehung steht zur erfahrungsmässigen Wirklichkeit. Sie birgt nicht in sich die vollkommenen Urbilder der Erscheinungen der Wirklichkeit, sie gibt auch nicht die vollkommeneren Abbilder dieser Erscheinungen, sondern bringt ihren Sinn, wie er sich in der Persönlichkeit ihrer Schöpfer spiegelt, zum Ausdruck. Sie ist eine vollkommene Welt als die erfahrungsmässige Wirklichkeit in dem Sinne, dass sie das Wesen der Dinge ungetrübt erblicken lässt, als die Dinge selbst. Die Kunst jedoch ist nicht das einzige Geistesgebiet, dessen Funktion im Deuten besteht. In einer Strukturanalyse des philosophischen und des wissenschaftlichen Denkens habe ich versucht zu zeigen,<sup>4</sup> dass diese verschiedene Ziele anstreben: die Wissenschaft will erklären, die Philosophie will deuten. Vergleichen wir das philosophische Deuten mit dem künstlerischen, so können wir, unbeschadet des grossen Unterschiedes beider, der daher kommt, dass das Mittel der Philosophie der abstrakte Begriff, das der Kunst die konkrete Anschauung ist, dennoch eine wesentliche Verwandtschaft zwischen ihnen feststellen. Diese Ver-

<sup>4</sup> Zur Logik der philosophischen Begriffsbildung. Beitrag zu »Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller«. Budapest, 1941.



wandtschaft wurde schon früher mehr oder weniger klar empfunden. Dies zeigt sich unter anderem in den geistesgeschichtlichen Parallelen, deren Grundlage die Annahme ist, dass ein und derselbe weltanschauliche Gehalt sich in Kunst und Philosophie eines Zeitalters ausspricht, — wie etwa die Auffassung der Renaissance von der innigen Einheit von Leib und Seele ebenso nachdrücklich in der menschen darstellenden Kunst Michelangelos wie in der Metaphysik Giordano Brunos und Spinozas zum Ausdruck kommt. Und es gibt noch ein drittes Gebiet der menschlichen Geistigkeit, dessen Wesen im Deuten besteht: auch die Religion gibt mit ihren eigenartigen Ausdrucksformen den Sinn des menschlichen Seins, der ganzen Wirklichkeit. Die Kunst steht hiemit ihrem Wesen nach der Philosophie und der Religion näher als der Wissenschaft. Daher kommt es, dass die Kunst in innige Verbindung treten kann mit Philosophie und Religion, aber nicht mit der Wissenschaft. Es gibt philosophische Kunst, es gibt religiöse Kunst, aber es gibt keine wissenschaftliche Kunst. Daraus erhellt auch, dass Weltdeutung eines der ältesten, zu tiefst wurzelnden Bedürfnisse der menschlichen Seele ist, das mit dem dreifachen Organ der Religion, Philosophie und Kunst die Wirklichkeit erfasst, um ihren Sinn zu ergründen. Die Wirklichkeitsdeutung der Kunst ist notwendigerweise auch bejahende Wirklichkeitswertung. Das anschaulich-gefühlsmässige Erleben des Weltsinns wird durchströmt von der Wärme der ästhetischen Freude, jedes künstlerische Erlebnis kündigt uns die Schönheit der Welt; das intensive Gefühl dieser Schönheit aber strahlt auf unsere ganze Lebens- und Weltwertung aus: es festigt unseren optimistischen Glauben an die Güte des Weltgrundes.

Dr. Samuel Szemere.

## „Der Sieg“ des Rabbi Jomtov-Lipman Mühlhausen.

Den stolzen Titel ספר הניצחון = „das Buch des Sieges“<sup>1</sup> führt ein kleines Büchlein, das Anfang des 15. Jahrhunderts entstand und dessen Verfasser R. Jomtov-Lipman Mühlhausen war.

R. Lipman Mühlhausen, über dessen Lebensverhältnisse wir nur sehr dürftige Angaben besitzen<sup>2</sup>, lebte Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts in Prag<sup>3</sup> und wirkte daselbst als Dajjan: Richter, Mitglied des Rabbinercollegiums, wahrscheinlich auch als Jeschiwaleiter<sup>4</sup>. Er war als Talmudgelehrter anerkannt, wie dies seine Responsen beweisen, besonders sein Sendschreiben an deutsche Gemeinden in Betreff des Schofar.<sup>5</sup> Seine Schrift über die Ordnung des rituellen Scheidebriefes, Seder Tikkun Hagot, wird in Maharil's Responsen und Sefer Minhagim angeführt.<sup>6</sup>

R. Lipman war aber nicht nur ein gewiegter Talmudist, sondern befasste sich auch mit anderen Wissenschaften. Er studierte Philosophie, verstand Latein und las die Evangelien in dieser Sprache, um ihre Lehren kennen zu lernen.<sup>6a</sup>

<sup>1</sup> So lautet der Titel richtig, wie die erste Ausgabe, Altdorf 1664, denselben hat. S. Benjacob, Ozar hasephirim, s. v. und nicht ספר הניצחון, wie die Amsterdamer Ausgaben haben. In der Vorrede sagt der Verfasser ebenfalls: וכוונתי לנעוטים (התנעוטים) לנעת לכן אל יאשימו המוצא בספר הניצחון מה שיושם סמקתו בדרושים אחרים.

<sup>2</sup> S. Grätz, Geschichte, VIII. 70 ff. — Dubnow, Weltgeschichte des jüd. Volkes, V. 340 ff. Encyclopaedia judaica, X. s. v. I. H. Weiss, Dor dor wedorschow, V. 270. Es erschien auch eine Biographie des R. Lipman in hebräischer Sprache, von I. Kaufmann, New-York, 1927. Ich konnte aber das Buch durch die jetzigen trüben Verhältnisse nicht bekommen.

<sup>3</sup> Nicht in Krakau, wie dies der Bischof von Brandenburg, Stephan Bodeker, der gegen R. Lipman's Buch eine Widerlegung schrieb, behauptet, denn in allen jüdischen Quellen wird er ליפמן ספרא genannt.

<sup>4</sup> So unterzeichnet er eine תשובה im Jahre 1413: בראשית סתת יום טוב ב"י: וישארה יין שפטה הנקרא ליפמן מלחיון ד"ן.

<sup>5</sup> Grätz, a. a. O. J. 71, Anm. 2.

<sup>6</sup> S. Weiss, a. a. O. S. 272.

<sup>6a</sup> Zu Gen. 2. 17, §. 8 citiert er den Fall des armen Lazarus, der im Schosse Abraham's glücklich weilte, Lucas 16, 20: Pater Abraham miserere etc. Zu Ez. 31. 14, §. 218 citiert er von Gregorius (Kirchenvater



Er war auch Kabbalist und verfasste ein kabbalistisches Werk, *Sefer Haeschkol*, das handschriftlich vorhanden und wovon ein Teil über die graphische Darstellung der hebräischen Buchstaben und ihre mystische Bedeutung, gedruckt erschien, in dem Buche: Baruch Scheomar von Schimschon b. Elieser.<sup>7</sup>

Seine kabbalistischen Studien führten ihn dazu, dass er zum *Sefer Jezirah* einen Commentar schrieb und auch zum *Schir haji-chud* des R. Samuel hechasid.<sup>8</sup> Letzterer gedruckt im Siddur von Naftali Treves (Thiengen, 1566). In ähnlicher Weise schrieb er auch eine Abhandlung über die Andacht des Gebetes unter dem aramäischen Namen: *Tabjomi*.<sup>9</sup> Auch einen Commentar zu den Pirke Aboth soll er verfasst haben, denn so beruft er sich darauf in seinem *Nizzachon*.<sup>10a</sup>

All diese Schriften jedoch, wohl charakteristisch für die Richtung seiner Bildung, sind nur kleine Sprösslinge seiner Geistesarbeit. Sein Hauptwerk, das ihm einen Ehrenplatz unter den Gelehrten im Deutschland des 15. Jahrhunderts sicherte und seinen Namen der Geschichte des Judentums überlieferte, ist das „*Sefer Hanizzachon: Das Buch des Sieges*.“

Der vielsagende Titel ist nicht von ihm zum erstenmale angewendet worden, er hatte zwei Vorgänger in dieser Hinsicht. Zuerst „das alte *Nizzachon*“, von einem deutschen Glaubensgenossen im 13. Jahrhundert verfasst, das mit lateinischer Übersetzung von Wagenseil in seinem *Tela Ignea* (Altdorf, 1681) in Sens herausgegeben wurde, dann das zweite unter diesem Titel von einem (Frankreich) lebenden unbekanntem Verfasser gegen 1240—1260, das nur handschriftlich in der Hamburger Bibliothek zu finden ist.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> m 3. Jh.) einen Satz, erst hebräisch, dann im Originale mit hebr. Lettern: וכן כתב להם ספר גינורייאום: מי שאינו נימל כאברהם יצחק ויעקב לא יוכל ליכנס בנן עדין בלאשין: קיוון ניון עשיט צירקום ציווש סיקיט אברהם אויך עיט יעקבי ניון פושיעטש אינטריארי איין רענינום צייליריים.

<sup>7</sup> S. Benjacob, l. c. s. v.: ברוך שאמר ונד האשכול, wo es zu Ende heisst: סליק האלפא ביהא מבעהמה ס' האשכול.

<sup>8</sup> S. Landshut, סידור הניון לב רב רביה.

<sup>9</sup> Angeführt in *Jalkut Reubeni*, dem grösseren, ed. Wilhelmsdorf, ס' נשא: צפוני ציוני רב טביוט.

<sup>10</sup> S. Zunz, *Zur Geschichte*, S. 85—86 und Benjacob, l. c. s. v.

<sup>10a</sup> Kön. II. 22, 8, §. 197: כמו שאפשר בפרקי אבות, Näheres ist uns davon nicht bekannt.

Beide enthalten nur Polemik gegen die christliche Auslegung der heiligen Schrift, indem sie die Stellen aus der Thora, den Propheten und übrigen heiligen Schriften in der Reihenfolge der Bücher erklären, deren richtige Deutung der gezwungenen der Gegner gegenüberstellen.

R. Lipman Mühlhausen hat zwar den Titel und die Anordnung seines Buches mit seinen Vorgängern gemein, aber die Ausführung seines Werkes weicht von denselben ab und ist originell.

R. Lipman befasst sich zwar auch mit der Polemik gegen die christliche Auslegung einzelner Schriftstellen, an die er bei Gelegenheit seiner Schrifiterklärungen herankommt, keineswegs aber bildet diese Polemik das ausgesprochene Ziel seines Buches, wie dies bei seinen beiden Vorgängern der Fall gewesen, nicht einmal den Hauptteil seines Werkes. R. Lipman war nicht nur, wie Grätz bemerkt „der erste und vielleicht der einzige gebildete deutsche Jude im Mittelalter,“ sondern auch der einzige Exeget, denn diese Seite der jüdischen Wissenschaft wurde in Deutschland überhaupt nicht gepflegt, nicht so wie in Frankreich und Spanien.

R. Lipman bildet auch in dieser Hinsicht eine rühmliche Ausnahme, denn wenn er auch der Philosoph und Kabbala in seiner Schrifiterklärung Raum giebt, bestrebt er sich in erster Reihe, den einfachen, wirklichen Sinn der Schrift, den Peschat aufzudecken, und giebt ganz gelungene Auslegungen.<sup>11</sup>

R. Lipman giebt in seiner Einleitung eine klare Disposition seines Buches. Er will es in sieben Abteilungen ausarbeiten, entsprechend den sieben Tagen der Woche, was einen homiletisch-kabbalistischen Anstrich hat.

Seine Einteilung ist die folgende: 1. Widerlegung der christlichen Auslegungen der heil. Schrift. 2. Rechtfertigung der auffallenden Führung der Frommen, wovon uns die heil. Schrift erzählt. 3. Erklärungen der schwierigen Bibelstellen. 4. Begründung der Gebote der Thora. 5. Angriffe gegen die Ketzer und Spötter. 6. Polemik gegen die Skeptiker und hauptsächlich gegen die Karäer. 7. Aufstellung von sechzehn Glaubensartikeln.

<sup>11</sup> Es ist zwar nicht zu leugnen, dass R. Lipman unter Peschat, ähnlich wie Raschi, den er am häufigsten von den Bibelerklärern anführt, auch die Midrascherklärungen versteht, wenn er auch Ibn Esra nicht minder berücksichtigt und wie dieser, sich in seinem Commentare äussert: ואם יר שדבר זה: אך דישב הענין So z. Bp. Job 1, 2, §. 296 und öfters. כפי פשוטו בחי.



So wir seinen Commentar studieren, erfahren wir, dass ihm im Sinne seiner Disposition das ganze Thema stets vor Augen schwebte, er war damit in allen seinen Einzelheiten im Reinen und so finden wir auf Schritt und Tritt Hinweisungen auf seine Erklärungen, die er bereits gegeben und noch häufiger auf diejenigen, die er geben wird und zwar mit genauer Anführung des Buches und Capitels, und auch seines Paragraphen, wo die Stelle zu finden sei. So vermeidet er Wiederholungen und sichert die woltuende Kürze seines Büchleins. Seine Sprache ist durchwegs einfach, klar und fließend, wird nie weitschweifend oder dunkel, selbst dort nicht, wo er kabbalistische Themata behandelt.

Von seiner Polemik gegen die christlichen Auslegungen können wir dasselbe sagen, was *der so jäh heimgegangene, tiefgründliche Gelehrte, Rector Dr. Michael Guttmann, s. l., dessen hehrem Andenken dieses Gedenkbuch und darin meine Abhandlung als pietätvolle Huldigung gewidmet ist*, in seinem trefflichen, polemischen Werke: *Das Judentum und seine Umwelt*, sagt: „Das Ziel ist Belehrung, Aufklärung, aber nicht Verletzung.“

R. Lipman musste sich wolweise, durch die Verhältnisse der Zeit gezwungen, in jeder Hinsicht Mässigung auferlegen und mit der größten Vorsicht seine Worte wählen, damit er nicht sich und seine Glaubensgenossen in Gefahr bringt. Er musste sich nicht selten, statt einer gründlichen Polemik, mit einer oberflächlichen Abweisung des Gegners begnügen.<sup>12</sup> Erlebte er ja unschuldigerweise eine gefährvolle Verfolgung durch die lügenhafte Anklage eines Abtrünnigen, Pessach, nach der Taufe Peter genannt.

Am 14. Elul des Jahres 5159, d. i. 1399 wurde R. Lipman mit vielen Glaubensgenossen in den Kerker geworfen, denn der böswillige Apostat Peter, aus dieser Klasse der Charakterlosen entstanden ja so oft die ärgsten Widersacher, die tückischen Feinde des Judentums, verläumdete seine früheren Glaubensgenossen, dass sie in unserem herrlichen Gebete: Alenu, den Heiland der Christen lästern und diese Götzendiener nennen.

R. Lipman wurde zur öffentlichen Disputation mit dem Abtrünnigen gezwungen, die aber mit seinem vollständigen Siege endete. Pessach-Peter behauptete, die Juden rühmen sich in dem

<sup>12</sup> So sagt er in der Einleitung, ליום ראשון, dieser Tatsache sich bewusst: ואל יקשה בלב איש אם אדחה למעמים אויבי בקש, כאשר דברתי במקומם.

genannten Gebete, dass sie allein den einzigen Gott anbeten, während die Christen sich vor einem Gespenst und einem Nichts bücken und zu einem Gotte fliehen, der nicht helfen kann. Denn, so sagte er, das Wort in dem Gebete: יהוה sei identisch mit dem Namen ihres Heilands, denn der Zahlenwert der beiden: Jisu und Varik ist gleich 316.<sup>13</sup> R. Lipman entgegnete ihm, wir nennen ja Euren Heiland nicht ישו sondern יש, wie Ihr ihn Jesus nennet. Dieses Wort aber hat nicht den Zahlenwert 316, sondern 386, ist also mit dem Worte: Varik keineswegs, selbst auf diesem gekünstelten Wege nicht zu identificieren. Pessach musste dies zugeben, so wie den Erweis des Rabbi, dass wir wol in dem genannten Gebete von Bildern und Bildsäulen sprechen, die von Andersgläubigen angebetet werden, wir wissen aber, dass die intelligenten Christen dieselben nur für Sinnbilder halten, das gemeine unwisende Volk jedoch, das musst du gestehen, diese Bilder und Bildsäulen wirklich anbetungswürdig hält, wie Gott. Dass im Schemone Eszre-Gebete: Welameschumadim, wie die Lesart statt unserer recipierten: Welamalschinim lautete, keine Hoffnung auf Erlösung haben sollen, bedeutet ganz einfach, dass die Abtrünnigen, die sich von ihren Glaubensgenossen und Verwandten lossagen, selbstverständlich keine Hoffnung bieten, zu denselben zurückzukehren.

Edelsinnig erklärte er die folgende Stelle desselben Gebetes: „Alle Feinde deines Volkes müssen vertilgt werden.“<sup>14</sup> Wir beten nicht, unsere Feinde sollen vertilgt werden, sondern die Feinde „deines Volkes“, jedes Volkes, das an den einzigen Gott glaubt, ob Jude oder Nichtjude. Wir beten nicht ימחו: sie sollen mit dem Tode abgehen, sondern יכרתו: sie mögen vertilgt werden, indem sie aus ihrem Herzen den Hass gegen die Rechtgläubigen vollständig bannen und so aufhören Feinde des Gottesvolkes zu sein.

Was wir in unserem Neujahrsgebete erleben: „Malchut Sardon, die ruchlose Herrschaft“ möge verschwinden, ist gewiss nicht

<sup>13</sup> Die incriminierte Stelle lautet, wie sie in alten Handschriften und bei den Sephardim noch jetzt im Gebetbuche: שהם משתחוים להב' ויהוה ומתפללים: S. Elbogen, J. Der jüdische Gottesdienst, II. Aufl., Frankfurt a/M. 1924, S. 80.

<sup>14</sup> ואל יקשה בלב איש אם אדחה למעמים אויבי כרתו: lautete eine Lesart des Gebetes von: ברב' המינים, s. Elbogen, a. a. O. S. 51.



die rechtmässige Herrschaft des Landes, denn für dessen Wohl und Gedeihen beten wir, wie uns dies unsere Weisen in Aboth an Herz legen und wie dies schon der Prophet Jeremias (29.7) anbefohlen. Wir denken an die Aufrührer, die unbotmässige Regierung, die sich gegen den gesetzlichen Herrscher auflehnt.

R. Lipman's würdige und treffende Entgegnung erreichte ihren Zweck, der Apostat Peter musste die Waffen strecken. Der böse Anschlag des Pessach-Peter gelang also nicht, R. Lipman wurde aus dem Kerker befreit. Die Affaire verlief aber nicht ohne traurige Folgen, wie dies R. Lipman in seinem ausführlichen Berichte erzählt, denn 77 seiner Glaubensgenossen wurden am Neumondstage von Elul 5160 = 1400 erschlagen und am 21. Tage des Monats, wurden 3 Juden dem Scheiterhaufen überliefert.<sup>15</sup>

Über dieses Unglück, das die nächste Umgebung von R. Lipman betroffen, erfahren wir aus anderer Quelle nichts. Gewiss wird es aber den Verfasser des Nizzachon in seinem Vorhaben bestärkt haben, dass er zur Aufklärung von Freund und Feind, zur Ermunterung im Glauben, zur Stärkung im religiösen Leben, zur Aneiferung des Studiums der heil. Schrift und ihrer Commentare, je eher sein Werk ausführe.

So entstand das Buch Nizzachon im Jahre 1410 und trat seinen siegreichen Weg an, vorläufig in Handschriften, wovon mehrere erhalten blieben, eine auch im Codex de Rossi. Gedruckt wurde es zum erstenmale von einem christlichen Gelehrten, Hackspan, der sich den Text verstohlener Weise von einem Rabbiner verschaffte, in Altdorf 1644. Im selben Jahre gab Hackspan eine lateinische Übersetzung des Buches und zugleich eine Entgegnung darauf heraus. (Nürnberg 1644). Später wurde es von jüdischer Seite öfter ediert, Amsterdam 1709- und 1711, dann Königsberg 1847.<sup>16</sup>

R. Lipman nimmt die Bücher der heil. Schrift der Reihe nach vor, nicht in jener Ordnung, wie dies unsere massoretische Aus-

<sup>15</sup> Der ganze Bericht ist am Ende des Buches mitgeteilt, §§ 347—355: על המשומד שנקרא פיטר . . . והנה בעיה מן הרשע יצא רשע ער שבועה וישבעים בפשות נהרגו על קדושת השיי בריה אלוד קים לפיק ואהרי כן בנייא בו קדשו שלשה את השיי באש. והרשע נשרד מן העולם הוה ומן העולם הבא.

<sup>16</sup> S. De Rossi—Hamburger, Historisches Wörterbuch der jüd. Schriftsteller und ihrer Werke, Bautzen, s. a. S. 273. Auch Benjacob, a. a. O. s. v. 267—269, ferner Zunz, Zur Geschichte, S. 104.

gaben haben, sondern wie der Talmud sie angiebt.<sup>17</sup> Das Buch bietet keinen fortlaufenden Commentar, sondern greift jene Stellen heraus, die er für seinen Zweck aus irgendwelcher Ursache zu besprechen für notwendig erachtet.<sup>18</sup>

R. Lipman entschloss sich, wie er dies in der Einleitung des Buches sagt und öfters im Laufe seiner Erklärungen betont, zur Abfassung seines Buches, denn er sah, dass gar viele seiner Glaubensgenossen die heilige Schrift und ihre wahre Erklärung nicht kennen und in ihrer Unwissenheit den Anklagen und Ausstellungen der Ketzer und Spötter, der Karäer und Christen nichts zu entgegnen im Stande sind.<sup>19</sup>

Sehr offen äussert er sich hierüber, indem er die Talmudstelle anführt, die da beweist, dass selbst die Lehrer des Talmud nicht den Schrifttext genau kannten. Er ersah es auch aus den Worten mancher Gaonim, dass sie nicht die richtige Erklärung der Schrift wissen, desto notwendiger ist es in seinem, an Wissen armen Zeitalter, den Glaubensgenossen beizubringen, dass es nicht genug sei, die praktischen Gebote der Thora zu kennen, was verboten und was erlaubt sei, sondern jeder müsse forschen, die wahre Gotteserkenntnis zu erlangen.<sup>20</sup>

Er will also zur Belehrung aller Unwissenden eine richtige Exegese der Schrift bieten und zwar in erster Reihe den einfachen, wirklichen Sinn der Schriftworte geben. Wenn er aber auch dessen bewusst war, dass den einfachen Sinn, den Peschat aufzudecken

<sup>17</sup> Baba bathra 14b: סדרן של נבואים: והישע, שופטים, שמואל, מלכים. דימי, יחזקאל, ישעיה, שנים עשר סדרן של כתובים: וזה תלים. איוב, משלי, קהלת, שחישי איוב, דניאל, מן אסתר, עזרא, דברי הימים.

<sup>18</sup> Im Ganzen in 346 Abteilungen unter den Schlagwörtern der Schrift. Wir bezeichnen diese als Paragraphen (§).

<sup>19</sup> Einl. באבנה בעם והנה הולכים בחשכים, והרי הושך הקיפם מאין יצא. ואין בא במלחמת האמונה. והנה ננערתו הצני מעפר ואמרת להם, אתם אל תראו ואף תתנו ספני ההמון הרב הזה, כי לא להם המלחמה כי לאלהים.

<sup>20</sup> Deut. 4. 39, §. und sonst. Baba Kamma 54b Ende: ובפרק שור שנתה את הפרה ניסין ושאל ר' חנינה את ר' חייא בר אבא, מפני מה בדברות ראשונות לא נאמר בהן טוב (כי לא כתוב בהן נבי כבוד ולמען יושב לך) איל עד שאתה שאלנו מפני מה לא נאמר בהן טוב, איני יודע אם נאמר בהן טוב. הרי שאין כל החכמים הוה בקאים בפסוקי התורה. וכן הנחתי מחוך דברי קצת נאונים שלא ידעו לאמת בדורשם וכשיש בדורנו העני שכמעט אין די בלמודת תורה האסור והמותר ושאר מצות הנהגות נופותו בדה, בלתי ידועת השיי.



die erste und wichtigste Pflicht des Exgeten sei, kann er sich dennoch der schon allgemein verbreiteten Ansicht nicht erwähnen, dass die Schrift nach mehreren Methoden erklärt werden könne, und so die philosophische und kabbalistische Erklärung, nicht minder die midraschische neben dem Peschat ihre volle Berechtigung habe.<sup>21</sup>

Er wendet sie auch alle an, wenn auch nicht so durchgreifend, wie sein Vorgänger in Spanien, Bachja b. Ascher, den er kannte und der die vier Arten der Erklärung „סדר“ in seinem wertvollen Pentateuchcommentar planmässig ausarbeitete.<sup>22</sup>

Zu seiner Peschat-Erklärung gehört in erster Reihe die Polemik gegen die christlichen Ausleger, denn er will ja das beweisen, dass diese einzelne Wörter oder Sätze der Schrift aus dem Zusammenhange reissen, um sie so zu ihrem Zwecke zu verwenden. So man aber die ganze Stelle in ihrem wahren Sinne deutet, fallen die Behauptungen der Gegner von selbst zusammen.<sup>23</sup>

Der uns zur Verfügung stehende Raum gestattet uns nicht diese interessanten Stellen eingehend zu behandeln, vielleicht kommen wir darauf bei einer anderen Gelegenheit zurück, wir verweisen jetzt nur im Allgemeinen auf seine ernste Erklärungsweise, die zur Rechtfertigung der jüdischen Lehre den wahren Sinn der Schrift aufdecken will. Wir können seine Peschaterklärungen, wenn auch nicht immer, so meistens gerne annehmen, denn sie gründen sich auf Grammatik und klare Auffassung der Stelle. So z. Bp. Gen. 1, 1. kann, sagt er, אלקים nicht die Mehrzahl von אלהים: Gott sein, sondern ist pluralis majestatis und deutet auf die Hoheit des Wesens hin, so wie das Wort von Moses (Ex. 4, 16) gebraucht wird.

<sup>21</sup> Einl. התורה נדרשת בכמה פנים: שני הלא כה דברי כאש וכפשוטו ופועץ סלע. Ferner Gen. 49, § 46 כמה כמה שהתורה סובלת כמה פירושים ואלו ואלו דברי אלהי חיים. כי היא רומת כל הפירושים הנכונות, אך המתנגדים אטומים הם מהבין, לכן אשוב להם ואומר שהם טועים בפשט הספוק.

<sup>22</sup> S. Dr. Bela Bernstein, Die Schriffterklärung des Bachja b. Ascher Ibn Chalawa und ihre Quellen, Berlin, 1891, S. 31—73.

<sup>23</sup> Gen. 48, 14. (§. 45) sagt er in dieser Hinsicht: טועים בהרבה מקומות, שמנישין רק לתיבה אחת ומדלגים כל הפרשה לראות עניינה והנה גם כאן רפשו שטות שיטתם שרואים אות אחת ומדלגים פרשה שלמה. Ferner Ez. 18, 14 (§. 214). Auch Jes. 9, 5 (§. 225) und an mehreren Stellen.

Das Wort אלהי in Gen. 22, 12 (§. 27) kann nicht gedeutet werden: Jetzt weiss ich, dass du gottesfürchtig bist, Gott wusste dies früher ebenso, sondern nun ist der Beweis davon da, den du geliefert. Ebenso muss Deut. 10, 12 aufgefasst werden, denn früher verlangte Gott von Israel ebenfalls, dass es den Ewigen ehrfürchte.

Die auffallende Stelle Gen. 28, 20, als ob Jakob nur bedingungsweise Gott anerkennen wolle, ist so zu verstehen, dass אלהי hier nicht Bedingungswort ist, sondern eine Bitte einleitet, wie dies I. Chron. 4, 10 klar beweist.

Gekünstelt ist seine Erklärung der Kherubim, dass diese keine Menschengestalt hatten, sondern eine Pflanze waren, die den Menschenköpfen ähnlich sieht, wie im Talmud: קנה של כרום. Er fühlt aber selber, dass dies die Sprache der Thora nicht erlaube und fügt seine zweite Erklärung dazu, die Kherubim-Gestalten bilden eine Illustration des zweiten Gebotes von den zehn Geboten und sollen eine ständige Warnung bilden, dass die Religion Israels eine jede Gestalt zur Anbetung verbiete.

Eine ganz rationale Erklärung des Opferdienstes hören wir von ihm: Lev. 1, 2 (§. 80). Er meint, nicht das Opfer schafft Sühne, sondern das Bewusstsein des Opfernden, dass er durch seine Sünde seine Seele verwickelt habe und beim Darbringen des Thieropfers wahre Busse tut. Wenn auch seine Erklärung des Asasel (Lev. 16, 18 §. 87), als von zwei Wörtern zusammengesetzt, deren zweites aramäisch wäre und die Bedeutung hätte: לזון — אור: zum Berge ging er, unmöglich ist, desto entsprechender ist seine Bemerkung, dass der zweite Ziegenbock nicht als Opfer dem bösen Geiste gegolten habe, sondern im Gegenteil als Demonstration gegen den Aberglauben an solche Geister gebracht wurde und darum wurde der Bock nicht geschlachtet. Nichts wurde davon dargebracht, wie beim Opfer im Heiligtume, sondern musste unnatürlicherweise vom Berge hinuntergeworfen werden.

Ganz sinngemäss ist die Erklärung von Num. 30, 3 (§. 121), dass die minderjährige Tochter unter der Botmässigkeit des Vaters und die Frau unter der Oberhoheit des Mannes gestanden und darum, wie der Talmud dies ausführt, irgend ein Gelübde nur in diesem Sinne tun konnten. Wenn also der Vater, resp. der Mann das Gelübde nicht gutheisst, so ist dasselbe vom Anbeginne an null und nichtig. Ebenso hebt der Chacham, oder ein Collegium von drei minder Gelehrten, jedes Gelübde auf, wenn sie sich über-



zeugen, dass der Gelobende übereilt oder nicht genug besonnen gehandelt, so er das Gelübde getan.

Deut. 6, 2 (§. 125) ist nach seiner Auslegung eine unumstößliche Begründung der ewigen Dauer unserer Thora; sie wird nicht vertauscht und auch nie vergessen werden, so wie ihre Gebote, die Gott für alle Geschlechter der Zukunft gegeben. Ebenso wird die mündliche Lehre nicht aufgehoben.<sup>24</sup> Zu dieser Gattung seiner Auslegungen gehört seine ausführliche Darlegung vom Messiasglauben des Judentums. Wir behaupten, der Messias ist noch nicht gekommen, denn die Prophezeiungen aller Propheten, welche die Zeit des Messias charakterisieren, sind bis nun nicht in Erfüllung gegangen.

In diesem Sinne beruft er sich (Deut. 19, 9 §. 138) auf die Worte der Propheten, die er an ihrer Stelle erklärt und zwar: Jerem. 31, 9 (§. 208), Ezechiel 37, 24—26 (§. 219), Jes. 11, 5—9 und dazu Jes. 2, 2—3 (§. 227—228), Hosea 1, 6 (§. 243), Joel 3, 1 (§. 245), Amos 2, 1 (§. 247), Obadiah 1, 8—9 und 20 (§. 252), Micha 4, 1—3 (§. 254), Secharjah 12, 10 (§. 263), ferner Psalm 89 (§. 286) und endlich Daniel 7, 13 (§. 329—330).

Der natürliche Sinn dieser Schriftstellen ermächtigt uns zu dem festen Glauben, dass der Messias einst kommen wird. Gott wird uns den wahren Erlöser senden, der den Weltfrieden, die allgemeine Verbrüderung der Menschen und die Betätigung der echten Menschenliebe verwirklichen wird. So finden wir also, wie die Wenigen, von uns vorgetragene Proben beweisen, die *Peschat-Erklärungen* des R. Lipman zu den einzelnen Stellen der Propheeten und auch der übrigen heil. Schriften, die er nur in geringerem Maasse heranzieht.

Die *Midrasch-Erklärungen* finden im Nizzachon nur selten Anwendung, was in Folge der vorgesteckten Kürze des Werkes selbstverständlich ist, so sind auch seine Anführungen der Midraschim nur ganz wenig. (S. weiter unten)

Desto grösseren Raum gewinnen im Nizzachon die philosophischen Erklärungen, denn diese Art der Exegesis gehört zum Hauptzwecke des Buches. So beginnt R. Lipman gleich mit dem

<sup>24</sup> דרו מבואר בתורה, שהתורה הזאת עומדת לעד לא תתחלף ולא תשכח וישנו בנביאים (ישעיהו נ"ט, כ"ה) ואני זאת בריתי וכו'. ומשולש בכתובים (תהי' קיים קנין) קדם ידעתי מעתיד כי לעולם יסדום. ותורה שבעים אינה עתידה ליכבול שני (תבין ג' ו') הריבית עולם לו.

ers'en Verse der Thora, „um die in der Philosophie Irrenden“ zu widerlegen, die wichtige Erklärungen der Welterschöpfungen. Er richtet sich gegen die Aristotelische These, die Welt sei von Uranfange an da; wir behaupten auf Grund der Thora, die Welt sei erschaffen worden, von dem ewigen Leiter derselben.<sup>25</sup>

In der Beweisführung richtet er sich nach Maimuni, wie er im Allgemeinen unter dem Einflusse dieses Grössten unserer Religionsphilosophen steht.

Dies beweist auch sein Bestreben Glaubensartikel des Judentums aufzustellen, wie dies zuerst Maimuni getan. Er begnügt sich nicht mit den dreizehn Glaubensartikeln desselben, sondern stellt sechzehn auf, die aber nicht so präzise und folgerichtig sind, wie die des Maimonides.

In der Einleitung zum Nizzachon, in der siebenten Abteilung, die dem Sabbath entspricht, stellt er die 16 Glaubensartikel auf, die — so sagt er — in der Thora enthalten, in den Propheten wiederholt und zum drittenmale in den übrigen heil. Schriften zu finden sind und den vollen Inhalt unserer Religion bieten. Für jeden einzelnen der Artikel liefert er im Laufe seines Commentars nähere Begründung und Schriftstellen als Unterlage. Er ist — meint er, mit der Festsetzung dieser Glaubensartikel eines Sinnes mit den Gelehrten der Philosophie und Kabbala, denn sie sind alle in den heiligen Büchern enthalten.<sup>26</sup>

Wir haben die Pflicht zu glauben (יכן המצא דהאמן), 1. dass Gott der Leiter der Welt sei (Gen. 1. 1. הוה הכל הוא אלה). 2. dass er die Welt aus Nichts erschaffen (אשר יש מעולם שיעולם) (קדמון). 3. dass er die Todten einst beleben werde (§§. 53, 229 und auch 333: תהיה המהם מן התורה). 4. dass Gott der uns aus Egypten geführt, uns die Thora gegeben, die sich in unseren Händen befindet. (57—58 §§. עדים שהתורה במתן תורה היה כל ישראל עדים שהתורה). 5. dass Gott die einzelnen Thaten der Menschen beobachtet, ob sie gut oder böse sind. (§. 109: הרי כאן דרו מבואר מן התורה השנה מאת השי' בין לטובה בין לרעה zu Job 3, 2 (§. 297

<sup>25</sup> דאמון מן המועים כפי'סופוא שהעולם נהוג כפי' מנהוג: Gen. 1. 1, §. 1:

ליום השבת (קבעתו) הששה עשר דברים שהם כיללים כל אמנותיה אך כולם כתובים בתורה. ושנים בנביאים ומשולשים בכתובים ונאמרים בנמרא. מכוון עם דעת חכמי המשכילים כעון וקבלה. ודרשו מעל ספר ה' וקראו אתה מן לא נעדרה. Einleitung.



bermerkt er (ושעה להשב שלמי גדלות השיי אינו משנה על פירטי פעולות האנושות. 6. dass Gott den Menschen nach ihrem Tode Lohn oder Strafe erteilt. (§. 76: זכר פירוש בהדיא הנמול: u. §. 333: הדי מיכה עונש להטאים) auch zu Koh. 12, 7, §. 320.) 7. Gott sei rein geistig und an Ihm ist nichts Körperliches. (124. §. החיפה לחשוב עליו הוותי נוף. §. 124.) 8. Gott ist unbegrenzt und in allen Welten gegenwärtig. (124. §. רק ידענו שהוא ית' ממלא כל העולם. auch §. 189.) 9. dass die Thora, die sich in unseren Händen befindet, ewig und unveränderlich sei, §. 128: הדי מבואר בתורה שהתורה הוות עומדת: (רעד לא תחלף ולא תשכח) auch §. 157.) 10. dass Gott in jeder Hinsicht einzig sei und keine Einheit ist wie die seine. (126. §. עייב אין יהודו כאהד מן הפרטים ולא כאהד המורכב הנהלק לאהדים רבים. . . .) 11. Gott ist ewig und unveränderlich. (124. §. להביר הסבה הראשונה פשוטה בלי הרכבה והוא אלוה האמת: §. 124.) 12. Dass Niemand ausser Gott verehrungs- und anbetungswürdig sei. (§. 132 Deut. 10, 20: את ה' אללק תירא אתו העבד לבד ולא לוולותו) 13. Die Prophetie kommt von Gott (§. 136, Deut. 18, 15. Eine ausführliche Abhandlung über das Wesen der Prophetie, in der Hauptsache nach Maimuni.) 14. Gott wird uns den Erlöser bringen.<sup>27</sup> 15. Gott ist der absolute Uranfang. 16. Moses ist der grösste aller Propheten. (Deut. 34, 10, §. 253: ולא קם נביא עוד בישראל כמשוה: זכרו הורה משה עבדו ומשלש בהכתובים: תהלים קיז כינו: לולי משה כהויו עמד כפרץ ר"ל שהוא נבחר מכל הנביאים.)

Wie wir aus dem Angeführten ersehen, beschäftigten unseren Verfasser die von ihm festgesetzten Glaubensartikel während seiner ganzen Arbeit und wo sich ihm Gelegenheit bietet, behandelt er sie genau und eingehend. Ganz besonders ausführlich spricht er über die Erkenntniss Gottes, dessen Wesen rein geistig ist, wie er im 7. Glaubensartikel dies betont. Darum will er die Behauptung der Unwissenden und Ketzler widerlegen, die da glauben Gott in einem greifbaren Wesen zu erkennen. „Das Wesen ihrer Seele

<sup>27</sup> Dass der Messias noch nicht gekommen und wir ihn zu erwarten haben, hat R. Lipman §. 138, zu Deut. 19, 9 aus der ganzen heil. Schrift erwiesen, S. oben S. 210. §. 335, zu Daniel 12, 9: betont כי סתימים והחומים הרברים עד עת קץ: er, wir haben nicht das Recht den Zeitpunkt der Ankunft der Messias zu berechnen, wie es manche getan und nicht zugetroffen haben: לכן אותם: שחשבו הקצים ועבר זמנם, כונו להאמת, שאותו העת היה ראוי לכך אם היו ישראל זוכים וזיש רייל זכו ואישינה רייל לעתן הקצי לא זכו בעתה האחרונה.

können sie nicht erkennen — sagt er —, um wie viel weniger das Wesen des Schöpfers ihrer Seele.“<sup>28</sup>

Gott kann man nur aus seinen Werken erkennen, aus seinen herrlichen und furchtbaren Taten, so wie dies Moses gegönnt war, dem auf sein Verlangen: „Lasse mich doch wissen deine Wege, auf dass ich Dich erkenne“ (Ex. 39, 13), Gott seine Herrlichkeit vor die Augen führte. Aber selbst Moses konnte nicht direkte Gottes Wesen erkennen, denn so sagte Er ihm: Du wirst sehen, was hinter mir ist, mein Angesicht aber kann nicht erschaut werden.<sup>29</sup>

Auch über die Prophetie lässt er sich in einer längeren Abhandlung aus, in den Hauptzügen nach Maimuni (S. 13. Glaubensartikel). Er betont, dass die Prophetie rein ein geistiges Übergewicht des Propheten bildet, wodurch er zu Visionen gelangt. Der Prophet sieht aber nicht in Wirklichkeit die Gegenstände der Vision, wie dies „die Unwissenden“ behaupten, er schaut dieselben nur in der Phantasie. Und so wie es unter den Weisen verschiedene Stufen giebt, so auch unter den Propheten, von denen Moses der allergrösste war.<sup>30</sup>

In der Begründung der Gebote der Thora, auf welchem Gebiete Maimuni Bahnbrecher war, folgt er ihm oft, gewährt aber in seinem Buche dieser Aufgabe nur wenig Raum.

Der Blutgenuss — sagt er — ist strenge untersagt, denn im Blute steckt die thierische Seele und durch den Genuss des Blutes wird die menschliche Seele thierisch.<sup>31</sup> Auch die verbotenen Speisen

<sup>28</sup> Deut. 4. 39, §. 124: והארכתי להוציא המינות מלב הסככים: והטמשים ואומרים ידענו מהות ויצרנו והוא נשם כהארנו — והוא מינות. לו הכמו ישכלו ואת: מהות נשמתם אינם יודעים אך ידעו מהות ויצר נשמתם.

<sup>29</sup> Ex. 33. 13, §. 75: wo er für seine Beweisführung eine ganze Reihe der Gelehrten citirt: רייל מצד מקרא מלא שיש להשוני ידיעת השיי מצד דרכיו ויצר נשמתם. וכן כתב רבנו אלעזר בעל הרקע ז"ל באמת ובשבעה שאין לבורא לא תואר ולא דמות שהוא ממיא כל העולמים והוא לעולמים עביל, וכן הסתמך רבנו סעדיה נאון ורבנו הגנאל ורבנו בתי ורבנו נתן בעל הערוך ורמב"ם ורבנו נסים ורמב"ם.

<sup>30</sup> Deut. 18. 15, §. 136: (Moreh II. 41) וכאשר פישתי עיני הנבואה וכן דעת הרמב"ם ודעת כל הכמו העיוני.

Über Moses' Prophetie im 16. Glaubensartikel (s. oben 212),

<sup>31</sup> Lev. 17, 10—11, §. 88.



sind von schädlichem Einflusse auf den menschlichen Geist.<sup>32</sup> Viele Verbote haben den Grund, dass sie Heidengebräuche waren und darum von Israel zu meiden sind.<sup>33</sup>

Die Vermischung der Arten bei Thieren und Pflanzen ist jedoch nicht aus diesem Grunde verboten, sondern weil Gott bei der Wertschöpfung alles nach seiner Art erschaffen und so jede Gattung für sich auf die Einheit des Schöpfers hinweist, darum hat Niemand das Recht diese Arten zu vermengen.<sup>34</sup> R. Lipman bewegt sich, wie wir sehen, auch auf diesem Gebiete auf rationellem Boden.

Dasselbe können wir von seiner scharfen *Polemik gegen die Karäer* behaupten. Er hält dieselben für die Nachfolger der Sadducäer, die wir jetzt Karäer nennen, die in ihrem Ausgangspunkte irren. Dass die schriftliche Lehre ohne die mündliche unmöglich sei, bedarf — sagt er — keines weiteren Beweises, das ist selbstverständlich. Wie viele Lehren und Gesetze wären unverständlich und unausführbar, wenn die mündliche Überlieferung dieselben nicht ergänzte! Dass im Talmud Streitigkeiten vorgeführt werden, ist kein Beweis gegen die Festigkeit der Tradition, denn die Meinungsverschiedenheiten betreffen nicht die Gebote selber, sondern nur die Erklärungen derselben.

Die Karäer, oder wie R. Lipman sie consequent nennt: die Sadducäer haben Unrecht mit der Verneinung der mündlichen Lehre, nachdem sie aber jüdischer Abstammung sind und den größten Theil der jüdischen Religion annehmen, ist es unseré Pflicht, sie heranzuziehen und auf den rechten Weg zu leiten, wie dies auch Maimuni sagt.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Lev. 11, 4, §. 83: ממצא מבואר שכל האכילות האסורות מבהמה וחייה ועוף ושרץ ודג מצטים כל השבל מהשינוי האמת ומפידיו מן המושל.

<sup>33</sup> Lev. 19, 20, §. 103: לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשוחת את פאת זקןך . . . וכתובת קעקע לא תתנו . . . ולא תשע לך אשרה . . . ודא תקים לך מצבה . . . כל אלה תקי עיני המה והרי הוא אומר בהדיא (יח ג) ובחקותיהם לא תלכו שלא ילכש אפילו המלבוש המיוחד להם, אלא יהיה מובדל מהם.

<sup>34</sup> Lev. 19, 19, §. 98: הנה כל מעשי בראשית נבראו למינם כל אחד לבד, כי כולם מורים על אחדות יוצרם, הוורע כלאים או מרביע כלאים ממצאו מן שאינו מורה על אחדות אשכ, z. St. Ascher, u. Bachja b. Ascher, z. St. Ascher, z. St. Ascher, z. St. Ascher.

<sup>35</sup> Ex. 21, 35, §. 62: מכאן אסתור הצדוקים בזמנו קראים, שמיאנו אבותיהם: Und §. 63 sagt er: לקבל תורה שבעים, וכן כתב רמב"ם מפני שמורע ישראל הם ודבוקים ברוב האמונה, מצוה למשיכם ולהדריכם בדרך ישרה.

Ob R. Lipman die gewaltige und erfolgreiche Polemik des Saadja Gaon gegen die Karäer kannte, ist aus seinen diesbezüglichen Ausführungen nicht zu ersehen. Es ist dies aber nicht wahrscheinlich, denn sonst würde er diese irgendwie anführen, so wie er Saadja's sonstige Erklärungen gerne annimmt.

R. Lipman verweist mit Recht auf die Inconsequenz der Karäer, die sich bei Auslegung mancher Schriftstellen auf ihre Tradition berufen, die natürlich nicht so alt ist, wie die unserer, die auf unseren Lehrer Moses zurückgeht.

So betont er z. Bp., dass die Karäer das Fest der Offenbarung in Folge ihrer traditionellen Erklärung von dem Tage nach dem Sabbathe in der Pessachwoche rechnen, wodoch nach dem Textworte (Lev. 23, 15) eher der Tag nach dem Sabbathe, der auf das Pessachfest folgt, anzunehmen wäre. So fällt ihr Offenbarungsfest manchmal auf den 6., manchmal aber auf den 13. Sivan. Und worauf gründen sie ihre Zeitrechnung nach dem Mondlaufe, nachdem sie unseren bewährten Kalender verwarfen und sich bei der Neumondbestimmung nicht auf die alte Tradition berufen können, wie wir dies thun.<sup>36</sup> Deut. 13, 1 (§. 134) „Du sollst nichts hinzutun und nichts wegnehmen“ bezieht sich, sagt R. Lipman auffallender Weise, nicht auf die schriftliche Lehre, wie die Karäer meinen, sondern auf die mündliche. Diese ist also eine berechtigte Ergänzung der schriftlichen Lehre.

Wenn die Karäer der Witwe des kinderlos verstorbenen Bruders erlauben, vor der Chalizah zu heiraten, vergehen sie sich gegen den Wortlaut der Schrift (Deut. 25, 5): „Die Frau des Verstorbenen werde nicht ausserhalb eines fremden Mannes.“ Josua 7, 24 (§. 154) ist nur durch die traditionelle Erklärung zu verstehen, dass Josua die Kinder Achan's nicht mit ihm beisammen zum Tode verurtheilte, das wäre ja gegen die ausdrückliche Vorschrift der Thora (Deut. 24, 16): „Nicht sollen Väter um der Kinder willen getödet werden, und nicht sollen Kinder um der Väter willen getödet werden; ein jeder soll für seine Sünde ge'tödet werden.“ Er nahm die Kinder, um sie eines Besseren zu belehren.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Lev. 23, 4, §. 106: wo er eine längere Ausführung über das Pessachfest und die Omergabe giebt.

<sup>37</sup> מכאן תשובה להצדוקים שאין להנין בכל מקום הרבנים ככתבן לפי הפישט, כי אם ענין הטא מה חטאו בנו ונזותו שישורפו — אלא לא ילקם להמתם אלא להורות.



Von diesen und noch mehreren anderen Stellen zieht er die unabwendbare Folgerung, dass die schriftliche Lehre ohne die mündliche nicht gedacht werden könne. Die Karäer müssen es auch zugeben, dass das Schriftwort ausser der einfachen Erklärung unbedingt noch andere Deutungen zulasse.<sup>38</sup> Diesem Principe gemäss, dem R Lipman in der Einleitung und an vielen Stellen seines Commentars Ausdruck verleiht, kommt er auch zur vierten Erklärungsweise, der kabbalistischen.

Er ist zwar ein nüchterner Denker, der vernunftgemässe Exegese treiben kann, auch philosophisch gebildet, kann sich jedoch dem Einflusse seiner Zeit, wo ausser dem Talmudstudium, hauptsächlich die Kabbala die Geister beschäftigte, nicht entziehen.

Ihm ist die Kabbala, wie so vielen seiner Zeitgenossen, die wahre Geheimwissenschaft, die nur Auserlesenen und dafür Vorbereiteten zugänglich ist und darum mit der grössten Vorsicht zu behandeln sei. „Ein Guckloch in der Thüre will ich dir machen, sagt er, gleich am Anfange seines Commentars, wo er vom Garten Eden spricht, — durch das du die grossen Geheimnisse erblicken kannst.“<sup>39</sup>

Wenn auch, meint er, Gottes Wesen unerforschbar sei, selbst der Kabbala, dennoch neigt er der Ansicht zu, welche das Buch Jezirah ausführt, dass die zehn Sefiroth, die vom En-Sof ausstrahlen, den Begriff der Schechinah, der Erfassung der göttlichen Herrlichkeit bieten.<sup>40</sup>

Wir dürfen aber die Sefiroth nicht personificieren und wenn wir in unserem Gebete auf die eine oder die andere denken, damit wollen wir nur zum Ausdruck bringen, dass Gottes Eigenschaft, die wir erleben, durch diese Sefirah ausgestrahlt werde.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> II. Kön. 15, 20, §. 192: מבאן תשובה על הצדוקים שודאי יש פירוש מבהיין על התורה על הפשט.

<sup>39</sup> Gen. 1. §. 2: לכן נקב חור גדלת להטמן ולהמייץ בפרדם אשר המה כודי סודות — ואומר רק קצת מן קצות תראה ועיר שם ועיר שם.

<sup>40</sup> Ib. אף מן קבלה על אלהות ומחוחו ועדין נאמר במספלא ממך אל תדרש, אף מקובלין אנהו מעניני עשר ספירות. הנרמזות בספר יצירה אשר נאצרות מאין סוף — וכן נראה שבכפס השגת מראה כבוד הש"י הנקרא שכינה, ולדעת זה לכו נומה אף כי יש דעות אחרות.

<sup>41</sup> Deut. 10, 20, §. 123: ובדברי קבלה מצאתי אל ישעך הלב במה שאמרנו: ששפעמים יכון אל ספירה זו ולפעמים לספירה זו, כי כוננתו לומר שעלת העלות ישפיע לנו באותה המדה השפט.

Es sind dies aber Dinge die nur dem Eingeweihten, aber nicht einem jeden verständlich gemacht werden können, im Gegentheil, es sind dies Geheimnisse der Thora, die zu verbergen sind.<sup>42</sup> Wenn z. Bp. der Bau und die Einrichtung des Stifzettes (Ex 25, 7.), auf natürlichem Wege aufgefasst, für den Gottesdienst, für die Darbringung der Opfer diente, die Kabbalisten geben eine geheime Erklärung derselben, wonach diese auf die obere Welt hindeuten und die Offenbarung der Schechinah erwirken.<sup>43</sup>

Und wenn Ex. 33, 18 die Bitte Moses, Gottes Herrlichkeit zu schauen, auf dem Wege der Philosophie zu erklären ist, dass Moses nicht das Wesen Gottes in seiner unfassbaren Form erkennen wollte, sondern nur seine Eigenschaften, die in seinen Taten sich offenbaren, so meinen die Kabbalisten, dass Moses in der Tat das Unerforschbare wissen wollte, was noch keinem Erdensohne gegönnt war und diese Ansicht ist auch wahrscheinlich.<sup>44</sup>

Natürlich beschäftigen R. Lipman jene Probleme der Kabbala, wo die Logik aufhört und die Phantasie frei die Zügel schiessen lässt, so die Auferstehung der Todten die er doch eher mit Maimuni erklären will, dass sie nicht auf natürlichem Wege, sondern nur durch Wunder zu Stande kommen könne.<sup>45</sup>

Über Paradies und Hölle verhandelt er, so wie im Allge-

<sup>42</sup> Deut. 4, 39, §. 124: וכן אין למסור קבלת הספירות בפי בראשית — אלא לדוד חכמת התורה והכמת העיון באמונתנו וכשיכ ממשלי מ' הכוללת ודומיהן, כי אלא הן סתרי תורה שיש להעלימם.

<sup>43</sup> §. 72: לפי המשגת הגורנו למשכן ולכל כליו פקדושת הלוחות לכבוד ולצורך הקרבנות אך בעלי הקבלה אמרו שכולם באו לרמו על עולם העליון ולהמשוך ללוי שכינה.

<sup>44</sup> . . . לכן הרעת נוטה לדברי חכמי הקבלה שעל השגת שלומית הכבוד בקש . . . והו שאמר הכתוב תהלים ח': ותהסרהו מעש מאלקים.

<sup>45</sup> Ex. 6, 4, §. 53: Nachdem er über die Art und Weise der körperlichen Auferstehung gesprochen, sagt er: מ"ט תשחי רבוי רמ"ב, דבים של טעם דמה: was er im Iggereth Hatheman gefunden. Interessant ist seine Entgegnung auf die verfängliche Frage, wenn ein Mann mehrere Frauen im Leben hatte, mit welcher der Auferstandenen soll er leben. Die Antwort lautet, nach der Lehre Mosis kann er Alle behalten. Wenn aber eine Frau mehrere Männer hatte, was dann? Sie darf doch nur einem Manne angehören. Geistreich entscheidet er, analog wenn eine Frau von ihrem Mann geschieden und wiedergeheiratet hatte, darf sie der erste Mann nicht zurücknehmen, ebenso hier, darf sie nur mit dem letzten leben, wie das Deut. 24, 4 zu lesen sei.



meinen über die zukünftige Welt und schliesst sich in dieser Frage der Auffassung Nachmani's an.<sup>46</sup>

R. Lipman war, wie wir aus seinem Commentare ersehen, im Allgemeinen ein treuer Schüler des Maimonides, aber ebenso ein Anhänger des Nachmani; er vereinte in sich, wenn auch nur ein Epigone der grossen Meister, jene Vielseitigkeit, welche die Wissenschaft des Judentums von ihren Pfragern fordert. Er bewährte sich als gründlicher Forscher auf allen Gebieten, welche er in seinem vielversprechenden und in der Tat sehr gelungenem Werke: *Nizzachon* bearbeiten musste.

Dies beweist auch jene Liste der Werke und Gelehrten, die er in seinem Buche, immer treffend, dabei kurz und verständlich, anführt.

Den *Talmud babli* benutzt er ausgiebig, schon von dem Gesichtspunkte aus, dass die schriftliche Lehre ohne die mündliche nicht denkbar sei, wie er dies besonders in seiner Polemik gegen die Karäer betont. Während er aber die Bücher der heil. Schrift immer genau, mit Angabe der Capitel, anführt, finden wir bei seinen talmudischen Citaten nur die Massichta, eventuell noch den Perek angegeben, aber nie die Seitenzahl.

*Talmud Jeruschalmi* benützt er sehr selten.

Ebenso finden sich bei ihm nur sehr wenige Midraschim angeführt, so: Alfa beta di R Akiba, Pirke di R. Elieser, noch Tanchuma und Tanna dibe Elijahu.

Kabbalistische Schriften bringt er: Sefer Hechaloth und Sefer Jezirah.

*Targum Onkelos* zieht er öfter zu seinen Erklärungen heran, hervorhebend sein bekanntes Bestreben, die Antropomorphismen zu umschreiben, nachdem er die körperliche Darstellung Gottes auch in Worten ängstlich meidet.

Den *Targum zu den Propheten*, Targum Jonathan ben Uziel, citirt er sehr selten.

Es finden sich folgende Gelehrten namentlich angeführt, u. zw.: Abraham Ibn Esra<sup>47</sup>, Alfasi, Ascher b. Jechiel, den er als Rabbenu Ascher aus Toledo bezeichnet, Ascher b. David b. Abra-

<sup>46</sup> ועל פירושו של גהנום תשתי עיקר דביו רמב"ן שמקומו למטה.

<sup>47</sup> Gewöhnlich citirt als עריא אבן עריא, manchmal nur kurz א"ע. Lev. 7, 23, §. 83 spricht er ein abfälliges Urtheil über Ibn Ezra, als Talmudgelehrten aus, der in seinem Commentar den Fettschwanz als erlaubt erklärt. I. E. bringt dies in Verbindung mit einer Polemik gegen einen Ka-

ham, Bachja ibn Pakuda, Bachja b. Ascher ibn Chalawa, Eleasar aus Worms, als Baal Harokeach, Meir von Rothenburg, Meschullam b. Kalonymos, Moses b. Maimuni, stets als Rambam angeführt, Moses b. Nachman, als Ramban, Moses aus Coucy, Nathan b. Jechiel, Baal Haaruch, Rabbenu Nissim, Raschi, der am meisten benutzte und citierte Autor, mehrererorts als R. Selomo Jarchi bezeichnet, Saadja Gaon, Samuel b. Meir. Resbam, Samuel Hechasisid, Schemarjah aus Negroponte, R Tam, die Weisen von Paris, aus der Disputation von Jechiel von Paris.

Ohne Namen zu nennen beruft er sich oft auf Philosophen, Chachme hajjun und Kabbalisten, Baale Kabbala. Auch hatte er mit Christen öfters freundschaftliche Controversen, wo er auf die Fragen derselben offen antwortete und seinen Standpunkt mit Erfolg verteidigte.<sup>48</sup> So bringt er dreimal seine Unterredung mit dem Erzbischof von Lindau<sup>49</sup> und einmal mit einem andern Bischof.<sup>50</sup> R. Lipman Mühlhausen war also nicht nur in jüdischen Kreisen als Gelehrter anerkannt, wie wir dies sahen, (S. oben S. 201), sondern auch in christlichen. Er diente dem Judentume nicht nur durch seine Schriften, sondern stellte seinen Mann auch in persönlichem Verkehre, um das jüdische Interesse zu wahren.

Von seinen Schriften, die wir beschrieben, hatte das Sefer Hanizzachon die nachhaltigste Wirkung und wurde noch in späte-

räer; die interessante Stelle lautet: והנה הקושיא הסרוך ידועה והתרוץ מנות, דבר זה נגד תורה שב"כ ותורה שבע"פ ובא להתיר כל חלב בומן הוה. ואף כי שמעתי שרבינו אברהם אינן לא מחכמי התלמוד היה וכן ראיתי בפירושו דביו רבנו כנגד התלמוד, מ"מ ידעתי שהם נודו ובעד סברא הוה. והלילה והם שיצאו דברים רללו מפיו להקל באסור כרת כנגד משמעות פשט הכתוב. אלא אחד Wir müssen gestehen, dass der Zusammenhang des Ibn Esra'schen Commentars diese Erklärung nicht gerechtfertigt.

<sup>48</sup> Gen. 27, 36, §. 32: ויעקבני זה פעמים, על זה אמר אלו נוצרי אחד, wo er Jakob richtig verteidigt, er kaufte von Esau die Erstgeburt nicht der materiellen Vorteile halber, die sicherte ihm ja kein Gesetz damals, sondern nur der moralischen zu Liebe. Dann handelte er dem Wunsche seiner Mutter gemäss, der ihm heilig war, nicht aber Esau.

<sup>49</sup> II. Sam. 6, 16, §. 180: הנה אמר לי ראש כומרא דלינרא, ebenso Jes. 7, 14, §. 225: ויהי הנה ראש הכומרים דלינרא und Ps. 104, 26, §. 240: שאלני ראש כומרים דלינרא.

<sup>50</sup> Chaggai 2, 9, §. 260: הקשה לי כומר אחד . . . השבתי לו . . .



ren Jahrhunderten studiert und benützt. So sehen wir, dass kein Geringerer, als R. Jair Chajjim Bachrach (1638—1702) davon Excerpte machte und diese in seine handschriftliche Sammlung aufnahm.<sup>51</sup> Auch ein Unbekannter tat dasselbe, legte seine Excerpte vom Nizzachon mit dem polemischen Werke, Chisuk Emunah beisammen an die ebenfalls handschriftlich vorhandenen sind.<sup>52</sup> Diese Excerpte betreffen die polemische Seite des Werkes, wie wir aber durch die Darstellung des vollen Inhalts desselben zeigten, bietet es ausser der tüchtigen und oft sehr gelungenen Polemik gegen die Ketzer und Skeptiker, gegen die Karäer und Christen, auch auf dem Gebiete der Schrifteklärung im Allgemeinen bleibend Wertvolles, das ihm in der Geschichte der Bibelexegese einen würdigen Platz sichert.

R. Lipman war nicht einseitig in seinem Wissen und nicht befangen in seinem Urteile. Er nahm das Gute überall an und würdigte es nach seinem Werte. So behandelt er ausführlich die Vergeltung nach dem Tode und betont ausdrücklich, dass die Frommen aller Völker nicht nur die Israels, Anteil an der zukünftigen Welt haben, denn sie glauben an den einzigen Gott und halten heilig die Hauptgebote der Moral, wenn auch nicht alle Gesetze der Thora, welche diese den Kindern Israels erteilte.

R. Lipman hatte also sowohl durch sein litterarisches, wie sein religiöses Wirken dem Judentume gedient und wir haben vollen Grund sein Andenken in Ehren zu halten.

Dr. Bela Bernstein.

<sup>51</sup> S. Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts, Berlin 1891, S. 156 und David Kaufmann, R. Jair Chajjim Bachrach und seine Ahnen, Trier, 1894, S. 95, Anm. 8

<sup>52</sup> Handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibl., S. Benjacob, a. a. O.

## A tekóabeli bölcs asszony bibliai szereplése.

(Fejezet a szentírási jog fejlődéséből.)

A bibliai korszak judikaturájának és törzslársadalmi békéjének megújuló veszélyét intézményesen nyugvóponttra vinni, a kezdetleges foku igazságszolgáltatás idejére visszanyúló önbíráskodás vadságát a lassan-lassan helyhez kötött állami élet jelenségeiből eltüntetni, — ezt a szerepet szánta Sámuel könyvének egyik fejezete a tekóabeli »bölcs« asszonynak. Talán a »ius talionis«, a szemet szemért elv önhatalmú világának és a bírói mérlegelő eljárásnak — a mózesi tanokban is feltételezett fejlődésnek — történelmi határán áll ez az asszony, aki sokkal messzebbre látott és sokkal többet kért, mint amire megbízást kapott.<sup>1</sup>

A tekóabeli asszonynak bölcsesége ugyanis nem abban

<sup>1</sup> Tekóáról, erről a Betlehemtől délre fekvő kis judeai városkáról mindig úgy beszéltek, hogy annak lakói életmódjukban okosak, a föld megműveléséhez jól értők. Ők termelik az »olajok alfáját« (Talmud Menachot 85b), a táplálék elkészítésében észszerűséget tanúsítók, éles értelműkről azonnal felismerhetők. Innen hozatta fel Dávid király *Írát*, a papot, hogy mellette mint tanácsadó működjen. (Targum, Sámuel II. 20, 26.) Ez a kis helység adta Izraelnek *Amosz* prófétát. Úgy látszik, hogy a szellem előkelőségét később is megtartotta, iskolái kiemelkedtek; még a Hillél családbeli patriarchák is ide küldték fiaikat tanulni. *Juda Hadszi* is itt tanult fiatal korában, *Simon b. Jocháj* tanházában.

Tekóából hozatta fel Jóáb fővezér a »bölcs« asszonyt és megbízta, hogy ügyes előadásban békitse ki Dávid királyt száműzetésben élő fiával, a jogos felháborodásában testvérgyilkosságba esett Ábsálommal. A királyi trónteremben történt kihallgatás nemcsak Bibliánk egyik legszínesebb fejezete, hanem részleteiben is igen jellemző mozzanatokat tartalmaz.

Az asszony gyászruhában jelenik meg Dávid király előtt és rövid mondatokban, egy-egy gondolat átugrásával, drámai előadásban mondja el panaszát: »Földre veté magát a tekóabeli asszony: Segíts, Király! Özvegy asszony vagyok, rabszolganőnek két fia összeverekedett a mezőn. Nincs senki, aki megmentené őket. Leütötte, megölte egyik az *egyiket!* Es most megtámadt egész családnunk, követelődznek: add ki a gyilkost, testvére lelkéért őt meg kell ölnünk! Kioltják egyetlen égő paraszát létemnek! Férjemnek nevét, emlékét is kiirtják. Ha a kiontott vér bűne (égre) kiált, reám szálljon az s ne Uram Királyomra — csak tiltsd meg a megtorlást! Gondolj Istenre, Király, s ne engedj szaporítani a vérbosszú sorát, ne irtsák ki fiam! Ha már meghalt valaki, — olyan az, mint a földre kiontott víz, az többé össze nem gyűjthető! Isten sem akarja elvenni az életet! *Más tervet kell kigondolni, mintsem még jobban eltaszítani az eltaszítottat!* Ne véd, Király, hogy néped másként gondolkodik, — bűnös volna még az a gondolat is Uram



állott, hogy a királyiak közötti trónutódlás versengésében Jóáb fővezér politikai céljait az apa és fiú közötti viszony helyreállításával látszólag sikeresen elősegítette, hanem inkább abban, hogy a király, az ország legfőbb bírója előtt nagyszerű érveléssel szót emelt a vérbosszú intézményének szörnyűségei ellen; az ősi népek jogfejlődésének jelentős mozzanatait mélyen érintő kérése és a ráadott válasz, meg az azt követő intézkedés. Lassú évszázados léptekkel haladó fokozat egyes lépései: a törzs (család) vélt lovagi kötelessége a kiontott vér miatt, a száműzetésbe menekülés, az internálás, a menedékjog, az önbíráskodás helyetti intézményes jogszolgáltatás, — ezek a keleti nép jogszemléletének határállomásai. Mindezt sokszor gazdagítja új, a szomszédos népektől eltérő mozzanatokkal bibliánk e fejezete és a zsidó jogfejlődés egységesen kiemelkedő etikumát lépésről-lépésre figyelemmel kísérelhetjük.

## I.

Tagadhatatlan, hogy a törzstársadalmi nomád korban az emberéletet jóformán mindenütt a vérbosszútól való félelem védte. A meggyilkolt családjának elégtételszerzése, bosszúvágya morális színezetet is kapott. Még a Biblia szavai szerint is: »a kiontott vérről ne szennyezzétek a földet, az országot, hiszen Isten lakik közöttetek«, »a nép vénei felelősek a gyilkosság megtörténéséért«, mégpedig »a gyilkos vérének kiontásával«, mert »testvéred vére hangosan kiált.« Ámde a zsidóságban ez a, bírói intézményt nélkülöző időkben »szükséges rossz« is, a többi népeknél meg nem található jogfejlődés színezetet kap a szándékos gyilkosság és a véletlen emberölés közötti szigorú megkülönböztetéssel. Kiténik ez a szom-

réséről. A nép parancsolt rám, meg is félemlített, hogy ide jöjtek. Királyom, mint az Isten angyala, megérti a helyest meg a helytelen! — A király: Amint él Isten, nem hull majd fiadnak egyetlen hajszála sem a földre! Aki másként szól hozzád, elém idézed, ne nyugtalaníts az többé téged! — Uram, hát a Király miért nem hozatja haza eltaszítottját?! — A király ismét szól: Valld be, Jóáb fővezér keze rejlik idejöveteled mögött! — Az asszony feltárja az igazat: Jóáb törekedett fordulatot adni Absalom királyi ügyének. Nem maga jött, — hogy így megkerülje a dolog élet. A hadvezér ki akarja békíteni Dávid királyt Absalommal, őt hazahozatni Gesurból, száműzetéséből... A király valóban hallgat a szóra, hazahozatja fiát. Akként intézkedik, hogy Absalom hazajöhet száműzetéséből. de Jeruzsálemben kijelölt otthonát el nem hagyhatja, a király színe elé nem kerülhet. Később Jóáb tovább engeszteli Dávidot és végre magához engedi az apa az ő bűnbánó fiát.« (Sámuel II. könyve 13. és 14. fejezet.)

szédos népek törvénykönyveiből és íróik közléseiből, másrészt azokból a részletezésekből, amelyek bibliánkban aprólékosan felsorolják a szándékos gyilkosság és a szándék nélküli emberölés ismertetőjeleit. A góél, vérbosszúrókon, csak akkor szerzethet elégtételt a családon (törzsön) esett sérelemért, ha a tettes alattomosan támadt, ha előzőleg ellenséges érülettel voltak, ha éjjel támadt, ha leskelődik áldozatára, ha halálos csapásra alkalmas eszközzel történt az ütés. Ellenben megszűnik a vérbosszúrókon önbíráskodó joga és élve marad a tettes, ha nem akarva üti agyon felebarátját, nem gyűlöletből, hanem mintha fát vágának az erdőben s egyiknek megrándul a keze, a fejszéről lecsúszik a vas s leüti a másikat, — az ilyen meneküljön (menedékvárosba), de ne hogy üldözze őt a vérbosszúró az úton« (Ex. 21, 13; Num. 35, 15; Deut. 19, 4—7). Az ókori judikaturának egyik klasszikus megfogalmazását észlelhetjük e sorokban s bennük a világos célt: a vérbosszú korlátozását! — A szándékos és szándék nélkülség között még pontosabban húz választóvonalat a misna, a Talmud a következő példákkal: 1. Ha valaki egy forgalmas utcára nappal kidob egy téglát s közben odaér egy másik ember s ezt halálosan megsebz, akkor ez az eset már majdnem szándékos! (Korauv lómévid.) Az utcára dobni nappal követ, oly nagyfokú vigyázatlanúság, gondatlanság, hogy az már-már »emberölés«, legjobb esetben internálásra itéli őt a bíróság. 2. Ha éjjel dob ki követ kihalt mellékutca, szemléterakóhelyre és véletlenül valakit mégis leüt, ez már (aunész) szerencsétlenség, még az internálástól is mentes. (Mákk. 8a.)

A »szándéknélkülség«, de hanyagságból eredő eseket és a »szerencsétlen eset« között a bibliai versből kiindulva szintén éles elhatárolást produkált a misna. Ha a pincébe leeresztett hordó kötele elszakad s valakit agyonüt, vagy ha a létrán lefelé haladva lecsúszik, vagy a létra letörik s megöl vele valakit, ez »vigyázatlanúságból« eredő baleset s ezekért internálásra itélve a tettes, mert »lefelé haladó« mozdulathoz tartozott az emberölés. Ellenben, ha a pincéből felfelé húzza a hordót, vagy ha a létrán felfelé halad s leesik, — ezt szerencsétlen balesetnek tekint, erre nem gondolható a tettes, a bíróság felmenti a következmények alól, még az internálástól is mentes. (Misna Mak. II. 1.)

És itt azonnal reámutathatunk a Talmudnak a szándékos és szándéknélkülséget kutató mélyreható jellegzetes eseteire is: Ha valaki leüti embertársát s azt mondja: én nem tudtam, hogy ez tilos, akkor, Rabba véleménye szerint, ez szerencsétlen balesetnek tekintendő, Abbaje véleménye szerint, ez az eset közel áll a szándékos



emberölési minősítéshez. (Makk. 7b.)

Rabbi Juda Hanaszi úgy érzi, hogy a szándéknélkülség legigazabb jellemzője, ha a cselekedet nem közvetlen erőkihátás, hanem közvetett másodlagos hatás eredménye. Ha favágás közben a fejsze vasa lepattan nyeléről és lehasít egy faszilánkot és az a faszilánk sebez valakit halálra, — ez a szándéknélküli tett. Vagy ha egy lécdarabot megdobj az reádól a datolyafára s ettől lehull a fáról egy egész köteg gyümölcs, halálra sebezve valakit, — ez a szándéknélkülség. (Mak. 7b.)

Az emberölés és gyilkosság közti határmegvonás nyomán tehát már a bibliai kortól kezdve új szintet kap az ókori menedékjog és asylum fogalma.

Mindenek előtt megállapítjuk, hogy a szabadságvesztésnek a mai értelemben vett börtönformája a keleti népek nomád világában egész későn jelentkezik. Az Ötkönyvben is, bár ismerik a börtönbüntetést a szomszéd népeknél, célzást találunk a politikai bűnösök szabadságvesztésére is (Mózes IV. 11, 28.; I. Kir. 22, 27; Jer. 32, 2, mindhárom esetben profétának őrizelbevétele), de nem alkalmazza azt a törvénykezés. Legfeljebb a »vizsgálati őrizet« nyomait találhatjuk. (Lev. 24, 12; Num. 13, 31.) A nem főbenjáró bűnöknel, ha nem tudott kárpótlást fizetni a tettes a sértettnek, — hosszabb-rövidebb időre — a rabszolgája lett. (Ex. 22, 2.) A főbenjáró bűnözőket sújtó börtönbüntetéssel, egyáltalában a börtön — héberül: észur, kele, mászger, mismor, máttóro — szóval csak a politikai bűnökkel kapcsolatban és inkább a második birodalom elején találkozunk. (Ezra 7, 26.) A bibliai rendelkezés szerint az életet kioltó a »befogadó városba« menekül és ottalmat csak a szándékosság nélkül gyilkoló nyerhet. Befogadó városokul mindig a leviták városai közül valókat jelölték ki, mert a leviták töltötték be a bírói tisztségeket ósizráelben. A Talmud ugyan azt véli, hogy a bírói eljárás nem a befogadó városban történt, hanem bírói fedezet vitte őt a tett színhelyére és ott folytatták le a tárgyalást. Mindez nem érinti a fejlemények lényegét, azt, hogy az asylum kizárólag csak a véletlenül gyilkolónak nyújtott menedéket és a bűncselekmény hivatalból üldözendő jelleggel bírt.

A menekülésnek feltételhez kötött védettségét a többi ókori népnél vagy egyáltalában nem találjuk, vagy egészen más, kevésbé etikai momentumok szerepelnek a feltételek között. És nem találjuk a többi ókori nép nomád korszakában oly tisztán felcsillanni a feltételhez kötött védettség pszichológiai kapcsolatú másik jogi momentumát sem, a hivatalból üldözendő büntett fogalmát, míg ez a bibliai szabályokból többször és világosan kiolvasható. Mindkét

jogi fogalomnak, a feltételhez kötött védettségek és a hivatalból üldözendő vétségnek zsidó sajátosságáról már fölületes összehasonlításokból meggyőződhetünk.

## II.

Az asszír-babiloni Hammurapi-oszlop törvény-szabályai lehetővé teszik, hogy gyilkosság esetében a sértett család tárgyalásokat folytasson a gyilkossal s megfelelő vagyoni kártalanítással jóvátegye tettét; a megváltási összeg nagyságáról alkudozhatnak, a legalacsonyabb rangosztálybeliéknel meghatározott, jóval kisebb összeg az engesztelési kárpótlás. (Bruno Meissner: Babylonien und Assyrien. I. 164.) A bibliai (és talmudi) jogszabályokból sokszor és világosan kiolvasható, hogy a kiontott vér nemcsak a családot (törzset) érinti, hanem az ország, a közösség érdekét, s nincs egészen a sértett család felfogására bízva a sérelem megtorlása. A biblia megtiltja, hogy a sértett család a gyilkossal egyezkedjék. A hivatalból üldözendő büntett fogalmát nemcsak abban az esetben látjuk egészen világosan, amikor nincs hozzátartozója a meggyilkoltnak, vagy nem is tudják megállapítani a hulla kilétét, hanem a »vérváltság« elfogadásának szigorú tilalmában is. A jellegzetes bibliai kifejezések: »ne szennyezzétek be vérontással az országot, amelyben laktok, amelyben Én lakom.« (Num. 35, 34.) »Te pusztítsd ki az ártaflan vért közösségedből.« (Deut. 21, 9.) Ezek a hivatalból üldözendő bűnösség-gondolat bibliai megfogalmazásai. Majmuni e törvény kodifikálásánál érzi a Biblia hangsúlyát s kifejti: »Ha a világ összes pénzt eladnád is a tettes és ha a sértett család beleegyeznék is, — akkor sem szabad elfogadni a pénzbeli megváltást, mert a meggyilkolt lelke (élete) nem a rokonok birtoka volt, hanem Isten birtoka. (Kinján Ha-Kodaus boruch hu.)«

A feltételhez kötött védettség nyomait sem találjuk a többi ókori népeknél.

Az arab világban, a Mohammed előtti dzsahilijában (pogány tudatlanságban) csakúgy, mint a Mohammed utáni iszlámban — Goldziher értesítései szerint (Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte 94. l.) — a vérbosszu intézménye egész törzseket irtott ki és sehol sem mérlegelték, hogy gyilkosság áldozata volt-e a megölt, vagy szándék nélküli véletlené. A menedéket nyújtó szenthelyek is egyaránt védték a bűnöst és a véletlen tettet. (Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, Berlin—Leipzig, 1927. II. kiadás)



## III.

A görög jogfejlődésnek nagy fejezete a bűnösök menedékjoga. Az asylumhelyek különbség nélkül befogadták a gyilkost, a rablót, a hazaárulót. A templom istenét sértezte az, aki az odamenekültet bántalmazta, — akár szándék nélküli bűnös, akár romlott lelkű gyilkos kereste az istenek menedékét, a menedéket kereső meggyilkolását a templom papsága boszulta meg. (Reichel: *Vorhellenistische Götterkulte* 46. l.) Sokszor oly nagy számban menekültek a szenthelyekre, hogy a templomhoz tartozó külső területet minduntalan nagyobbítani kellett. Strabo közli (*Geographika* XIV. 64. l.), hogy Nagy Sándor egy stadion távolságra növelte képletesen a templomok védelmi hatóterületét. — Athénben általános menedékhely-kiváltságot adtak Theseus halála után a haltettést befogadó Theseion templomnak. Rövidesen annyira megnőtt a mindenfelől odatóduló bűnösök száma, hogy megváltoztatták az eredeti rendelkezést és később a Theseion csak a szökött rabszolgák menedéke lett. (Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906. I. 597. Ugyanigy ír Cicero *De natura deorum* III. 10. és *Pro Qu. Roscio* 11-ben.) Ezzel szemben a talmudi jogfejlődés alapján kodifikáló Majmuni megállapítja, hogy tömeges odamenekülés esetén elveszti a befogadó város menedékkadó jellegét. (Mak. 10b, Majmuni, H. Roceách VII. 6.) Az is gyakori volt, hogy hosszú zsinórt kötözték a szent szoborra és abba kapaszkodtak a menekülők.

Thukydides elmondja, — értesítését annál figyelemreméltóbbnak tarthatjuk, mert ő is száműzetésbe menekült volt, amikor elkésve érkezett kijelölt őrhelyére, — hogy személyesen győződött meg a szenthelyekre sereglett gyülelevész népség rossz erkölcséről. (Thukydides: *A peloponnézosi háborúk*, I, 126.) Azt is tudjuk, hogy a görög menedékjognak volt ugyan néhány korlátozása, mégpedig, hogy aki közeli rokont gyilkolt, vagy éppenséggel szenthelyen gyilkolt, vagy már előzőleg bírói végzés halálra ítélte a tettest, ezeknek nem nyújtott asylumot a szenthely, ámde, ha ítélet előtt sikerült menhelyre szöknie, nem vizsgálták, hogy tudatosan, vagy véletlenül követte el a vérontást. (Stengel: *Die griechischen Kultusaltertümer* 141. lap, 85. §.) Hogy a sok-sok bűn mégis kiengesztelődést kapjon, nem azt válogatták ki a menedéket keresők közül, hogy melyik a véletlen bűnöző, hanem évenként Apolló engesztelő (katharsios) ünnepén Leukasban egy embert a tengerbenyuló sziklafáról a vízbe taszították, s ha az mégis élve maradt, az ország határain tuhra kergették. (Strabo X. 452.) A görög menedékjog korlátozások említett esetei még nem emel-

kedtek arra a magaslatra, hogy a szentélyből eltávolítsák a valószínű bűnöst és bíróság kezébe adják a hivatalból üldözendő bűncselekmény tettesét. Inkább mesterséges kijátszással próbálták büntetni a vétkest, amint Thukydides idézett munkája másik helyén elmondja, hogy Pausanias gonoszságát mindenki felismerte, mégsem merték a templomból elhurcolni, hanem inkább befalazták, hogy éhen pusztuljon. (IV. 134.) Ez a reservatio mentalis gyakran előfordult, csak azért, mert nem kötötték feltételhez a menedékjogot. A zsidó jogérzet egész más utat követ, a biblia nyomtatékosan hangoztatja, hogy a templomba menekült gyilkost, még az oltár mellől is eltávolítani kellett, hogy az megbűnhődjék (Ex. 21, 14), a befogadó városba menekülőt pedig be sem engedték addig a város kapuján, amíg a vének meg nem hallgatták a bűn körülményeit. A bibliai intézkedést, hogy az oltár mellől is eltávolítani kellett a bűnöst, akár úgy értelmezzük, hogy az a gyilkosság bűnébe esett áldozó papra vonatkozik (Rási), akár a templomba menekülő gyilkosra, — mint Joáb fővezér esetében (Ibn Ezra) — a szándékos tettes soha nem nyerhetett ott büntelenséget.<sup>2</sup>

A görög asylumoknál csak egy esetben találkozunk bírói működéssel. Ha a bűnös külföldi exiliumában ismét gyilkol, akkor — az athéni törvény szerint — tengerparton fekvő Phreato város törvénszékénél jelentkezik a gyilkos és hajóról védte magát. Bibliánk ugyan nem intézkedik ilyen különleges esetről, de a talmud szerint ugyanazon menedékváros más kerületébe internálják, — ha ismét véletlenül esett bűnbe. (Mak. 12b.)

## IV.

Miként az asszír-babyloni jogfelfogás, akként a római „Lex duodecim tabularum“ („Tizenkét táblás törvény“) is lehetővé teszi a gyilkosság pénzbeli jóvátételét: „Si membrum ruit, ni cum eo paucit, talio esto“ (L. Benzinger: *Hebräische Archäologie*, Freiburg u. Leipzig, 1894, 332, 46. §. 1.) A bibliai jog szerint „váltság“ csak akkor fogadható el, ha a szerencsétlenséget nem maga a gondolkodó ember, hanem a gazda okatlan állatja, ökre okozta. (Ex. 21, 30.) A római asylumgondolat a gyakor-

<sup>2</sup> Rási a bűnbeesett papra vonatkoztatja az exodusi tételt, a Targum Jonatán magyarázatát követve, Ibn Ezra a közönséges bűnösre, a Targum Onkelosz alapján. Nagyon jellemző Szfornó megjegyzése, úgy látszik a görög-római szákrális menedékhelyek lebegtek szemei előtt: „Az oltár nem nyújthat menedéket, nehogy a templom latrok barlangjává legyen.“



latban mégis előrehaladottabb, mint az araboké, vagy a görögöké, náluk nem minden templom szolgálhatott menedékkül: „Hoc autem (asylum) non est in omnibus templis nisi quibus consecrationis lege concessum est.“ (Servius Aeneis commentárja II. caput 761. sorához.) A valóságban Itáliában is ugyanaz a helyzet, az asyllumokban gyülekeznek az ország gonosztevői. (Cicero, In Verrem II. 1.) Sőt, a római császárok ismételt felülvizsgálták a templomok asylumjogát, így Tiberius császár (22-ben), midőn észre vette, hogy a multban a menedékhelyek az alantas söpredéknépek, fizetni nem akaró adósoknak, lázadó bandáknak, közismert gonosztevőknek tanyájává lett, ahonnan gúnyt űznek a jogból, törvényből, megbizta a szenátust, hogy minden szenthely nyujtsa be szabályzatát, hogy jogait felülvizsgálják. (Suetonius, De vita Caesar., Tiber., c. 37., Leipzig, 1860.)

Mindeme megszorítások mellett is kétségtelen, hogy az alapvető jogetikában: a valóságos bűnösöknek a szenthelyekről távoldtatása magaslatára nem emelkedtek. Amint Romulus a Capitolinus hegyen elterülő tölgyfaligetet szenthelyé tette hogy Róma lakóit szaporítsa, az Aventinuson pedig Diana istennő szenthelyét emelte a menedékhely rangjára és a város lakói valóban hirtelen megsaporodtak a mindenfelülről kikergetett bűnözőkből (Livius I. 8., Vergilius Aen. VIII., 342.), úgy későbbben is ezt a módszert követték a császárok, amikor a provinciák meghódított, üres terein, Kisázsia lakatlan területein városokat akartak teremteni. (Schwegler: Römische Geschichte I. 464.) A zsidó jogszemlélet képtelennek tartotta a még véletlenül bűnözőket is városalapításra, felelősségteljes vezetésre. Menedékhelyül, befogadóvárosul csakis rendszeres városi étellel, főképp bírósággal (gerusia!) rendelkező, helyiséget jelöltek ki, nem túl népes várost, nehogy a vérbosszúlok belopózkodhassanak, semhogy a véletlenül embervért ontó teljesen megfedkezék szomorú emlékü tettéről, mindenesetre olyan népes helyet, ahol nem nagyon feltűnő az idegen, másrészt ahol a néhány odamenekült szinte felolvad a tömegben, nehogy a már bűnbejuttottak együttléte romlott közszellemet, további kilengések lehetőségét rejtse. (Mak. 10a., Majmuni, H. Roceách VII. 6)

## V.

Észrevehetjük, hogy ókori népeknél a szenthelyek szolgálták menedékkül, a zsidóságban befogadó városok (Óré miklot, egyszer óré muodó) jelöltettek ki hasonló céllal. Nem lehetetlen, hogy a bibliai hat menedékváros valamikor pogány szakrális hely lehetett s az a benyomás,

hogy éppen azért kapták ezeket a leviták. Ugyanilyen jelenséget észlelnek a görög-latin-keresztény jogkutatók a kereszténység elterjedése idejéről: Das Asylrecht der heidnischen Tempel ging auf die christlichen Kirchen über. (Stengel, sv. Asylon, Pauly-Wissova, 1835.) Ámde a zsidó jogfejlődésnél kezdettől fogva nemcsak a tételes törvényekből, nemcsak a közölt történetekből, hanem a próféták beszédeiből is kiviláglik a célzat, hogy a szakrális helyeket, az oltárt, a templomot mentesítsék az asyllum-jellegtől. Salamon király uralkodásának első idejéből két ilyen, a templomban, az oltárnál menedéket kereső próbálkozásról olvashatunk, mindkettő sikertelen. Előbb Adonija királyfi menekül templomba és „megragadja az oltár szarvát, mert fél a királytól“, ámde „a király levitetei őt az oltárról“ (I. Kir. I, 53.), majd röviddel utóbb Joáb fővezér „menekül az Örökkévaló sátrába és megragadja az oltár szarvát“, de a király ott, az oltár mellett, megöleti az Adonija-lázadásban résztvevő fővezért. (U. o. 2. 34.) A próféták közül A mosz szól azok ellen, kik a szomszéd népek példáit követve, az oltárhoz menekülnek büntudatukban, de „majd kidöntetnek az oltár szarvai!“ (3, 14.) Jeremiásnál is él a képzet, hogy „Izrael bűne az oltár szarvaira írva“ (17. 1.) és a próféta félti is a templomot, hogy az a „latrok barlangja lesz“ az odamenekülő bűnösök miatt. (U. o. 7. 11.) Nem lehetetlen, hogy a laikus elemnek a templomtól való távoldtatásánál ez a célzat is közrejátszott. Az bizonyos, hogy a kijelölt bibliai befogadó menedékvárosok között sohasem szerepelt ósziraeli szakrális hely: Siló, Nób, vagy Jeruzsálem. Ennek a gondolatsornak gyakorlati megnyilatkozása Joáb és Adonia tragikus vége. Igaz, hogy Dávid és Salamon királyok idején királyi családokból való és előkelő politikai bűnösöknek Jeruzsálembe internálása előtérbe jut, ám ez a politikai célszerűség elkülönítendő a közönséges bűncselekményeknél szokásos törvényektől.

A zsidó menedékjog fejlődésében átmenetileg külön hivatást kap az új főváros. Menedékvárosként szerepel, bár a bibliában nincs iyy célra kijelölve Jeruzsálem. Dávid király rendelkezésére Absalomot Jeruzsálembe, sőt saját házába internálják. Otthonából nem mer kilépni, lekötöttségéből csak hosszú próbálkozás után szabadul. Láthatólag politikai ellenőrzésül internálja atyja a heves vérű királyfit, utóbb beigazolódot, hogy reászolgált a szigorú felügyeletre.

Salamon király is Jeruzsálembe internálja Simei-t, Gera fiát, mert az egykor — még Dávid király életében — résztvett a pártütésben. Kidron patakján nem volt szabad neki átmennie. Midőn Simei mégis távozott Filiszteába, — állítólag rabszolgáit kívánta hazahozni — Jeruzsálem



elhagyása miatt politikai okokból történt az internálás. (I. Kir. 2, 36—46.) Tehát Jeruzsálem nem emelkedett soha a befogadó városok rangjára.

Hogy a királyok politikai terveivel szembehegyezkedő prófétákat Jeruzsálembe vagy Somronba internálják: az idősebb Michát Acháb zárátja be, Cidkijáhu pedig Jeremiást az őrség udvarába, — ezek az esetek nem tekinthetők közönséges büntények miatt való szabadságvesztésnek.

A zsidó menedékjog fejlődésében jelentős mozzanat éppen a politikai bűnöknek az egyéni haszonlesésből és általában a nemtelen indulatokból eredő gaztettektől való különválasztása: „Ha az államhatalom üldöz valakit és az üldözött félelmében a templom oltárához menekül, épp oly védelemben részesül, mintha a menedékváros fogadta volna be“, írja Majmuni (H. Roceach V. 14.). E tételt gyakorlatban ott látjuk érvényesülni, amikor az említett Adonija királyfi s épp így Joáb fővezér az oltárhoz menekülnek, Benajahu tiszt vonakodik ölni az oltár mellett, míg nem az államfő rendeli el azt. Ezzel kapcsolatban még egy különleges esetről is szól nagy törvényrendezőnk Majmuni: „ha átmeneti jellegű törvények“ (hauróasz soó) alapján halálraítélt menekül a templom oltárához, akár kohanita; akár laikus személy az oltárba fogódzkodó, — menedéket biztosít az neki, mert az átmeneti intézkedések mégsem azonos súlyúak az időfölkötti törvényekkel. (U. o.)

## VI.

Felvethetjük a kérdést, hogy ismerték-e Izráelben a honi internáltságon kívül a külföldre „száműzetést“? Erre a problémára csak megtörtént esetekből következtethetünk, nem pedig tételes törvényekből. Sámuel könyve elbeszéli, hogy Saul haragja elől Dávid ismételtelen külföldre menekül, — ámde Dávidot politikai okok, Saul féltékenysége kergeti el az országból. Absalom királyfi ugyan valóban gyilkosságra felbujtás miatt menekül külföldre, de ez sem azonos a menedékvárosokba internáltak, a szándék nélküli bűnbeesettek jogával. A keleti népeknél általános a külföldre menekülés, önként, vagy bírói határozat alapján. Ennek nyomait a Bibliában is megtaláljuk. A gatbeli Ittáj Dávid udvarába menekül és ott tartózkodik 600 emberével (II. Sám. 15, 19.), Achab király szövetséget köt Ben Hadaddal és kölcsönösen tartózkodási helyet jelölnek ki Somronban, illetve Damaszkuszban, valószínűleg a külföldre menekültek számára. (I. Kir. 20, 34.) Zsidó törvényeink mindazonáltal nem ismernek ilyen rendelkezéseket. Jerobeám is önként menekül Salamon király elől Egyiptomba, mert, mint lázadót, megöletni akarja őt a

király. (I. Kir. 11, 40.) Nem bírói határozat száműzi őt, hanem önkéntes menekülés. Valami homályos vonást találhatunk a többi népeknél kifejlődött jobbágyszökésnek héber példájáról, Simei, Géra fiának két jobbágya Gát (Filisztea) királynál találnak menedéket (I. Kir. 2, 39). — valószínűleg nem közönséges szolgák lehettek ezek, hanem szintén politikai menekültek.

## VII.

A zsidó jogi etika tisztaságára jellemző, hogy a menedékváros igénybevétele nem függött a tettes vagyoni viszonyaitól. A görög asyümokban a menekülő csak addig tartózkodhatott, amíg anyagiakkal bírta. A gazdag bűnös ottmaradt, a szegényt sorsára hagyták. Pl. Pleistoanax, spártai király a megalopolisi Zeusz Lykaios templomában 19 évig élt. (Thukyd. V. 16.) A zsidó jog szerint a leviták a hat kijelölt városban ingyen kötelesek eltartani a menekült s gondoskodni testi és lelki életlehetőségéről. Ez az etikai felfogás is visszanyulik a menedékjog alapfeltételére, arra, hogy csak az ártatlanul bűnbeesettnek jár védelem, teljes patronatus. Amennyiben szellemi munkás a menekülő, módot kell nyújtani, hogy ezt az életmódot folytathassa, mert — a Talmud megokolását idézzük: „A tudománnyal foglalkozók, ha nem tanulhatnak, halálos ítélet volna számukra ez.“ „Ha tanítványi sorban van, magántanítóját is vele vitték, ha iskola-mester, az egész jesiba helyet kap a befogadó városban.“ (Mak. 10a.) Majmuni részletesen feldolgozza a menekülő anyagi-jogi viszonyait: a galutba menekült — ha az otthon szolgál — gazdája nem köteles eltartani, viszont ha kárterítés törlesztéséért ítél valakit a bíróság szabadságvesztésre, s mint ilyen szolgál gyilkosságba, az ilyen befogadott köteles menedékvárosi keresetét gazdájának törlesztésre átadni. A feleséget a férj ott is eltartani köteles. (Mak. 10a, Majmuni, H. Roceach X. 13b.)

## VIII.

A legjellegzetesebb zsidó jogi sajátosság az asyüm-törvény rendelkezései között az internálási időtartam egész különös módon való meghatározása. A befogadó városba internált tettes ottmarad a főpap haláláig, ha időközben elhaláloznék e menekült, akkor holttestét csak a főpap halála után szállíthatják családi temetkezési helyére. Az ókori népek jogszokásában a görög menedékjog ismer határidőre szóló asyümknyszert és ennek minimális határideje egy esztendő, ám a bíróság különböző korszakok-



ban változóan határozott.<sup>3</sup>

Régi probléma, hogy miért éppen a főpap halála volt a meglehetősen bizonytalan határidő. Ha itt is az egykori népek hasonló rendelkezéseiben kerestünk párhuzamot, kevés eredményhez jutnánk. A rómaiaknál az asylum összefüggött a császár kegyelmi jogával. Az assyr-babilon korban a főpap („urigallu“) hivatalbalépése olyan fontos dátum, hogy bizonyos eseményeknél határidőnek tekintették, az időszámítást attól a naptól számították.<sup>4</sup>

Mint majd látjuk, néhány bibliakutató valóban összefüggésbe hozza az internálás megszüntét a főpap kegyelmi jogával. Valószínű, hogy a két momentum összekapcsolása reális és (jóértelemben vett) irracionális elemekre vezethető vissza. A kérdés áttekinthetősége kedvéért összefoglaljuk a zsidó és nemzsidó kutatók ez irányú felfogását. Jónátán b. Uzziel targuma így ír: A főpap az Engesztelő napon a három főbűn, — a bálványimádás, az erkölcstelenség és az ártatlan vér kiontása távoltartására kéri a Mindenhatót, s ezt az imát nem kellő áhitattal mondotta el és következményeképp most az internáltak imádkoztak a főpap mielőbbi haláláért. Vagyis a főpapnak a bűne a közerkölcsök romlása. A Talmud is hajlik e felfogás felé (Mak. 11a.) Rási és Redák magasabb szempontból látják a dolgokat. A főpap hibátása, hogy Isten dicsőségét sugározta Izsraelre és meghosszabbítsa az emberi életet, a gyilkos pedig tetteivel eltávolította a Sechinát és rövidítette az emberi életet; nem méltó, hogy a főpap közelében mutakozzék annak életében. (Rási, Num 35, 25, Redák Józ. 20, 1.)

Ibn Ezra a realitást keresi: A főpap halálát némelyek úgy értik, hogy addig marad a tettes a befogadó városban, amíg a főpap szabadságot nem ad neki, mert ő szerez bünelengedést Izsraeleért s az ő idejében történt a szomorú esemény, az ő halála a kiengesztelés. Majmuni szerint a főpap halálával megszűnő helyezkedettség akként magyarázható, hogy az általános mély gyász annyira eltöltötte a lelkeket, hogy az áldozatnak rokonai saját gyászukat, egyéni fájdalmukat háttérbe szorítják s nem is gondolnak vérbosszúra (Majmuni, More III. 40. H. Roceách IV. 8.).

Rásbám új szempontot keres. A főpap, a legfelsőbb bíró nem vonhatja vissza ítéletét s csak halála után jöhetnek haza az internáltak. Még bibliaverssel is támogatja véleményét: az ő rabjainak nem nyithatja meg az ajtót. (Jezs. 14, 17.)

<sup>3</sup> Stengel: Die griechischen Kultusaltertümer, 141. lap, 35. §.

<sup>4</sup> Bruno Meissner: Babylon u. Assyr. 62. l. közöl adatot; egy időben Palesztinában is így hangzott a dátum: „N. N., az Él Eljaun főpapjának X. dik esztendejében.“ (R. Hásónó 18b.)

A kérdés megoldásánál új utakat keres Szfornó exegéta: A főpap halála bizonytalan idő, lehet hosszabb, vagy rövidebb ideig tartó, a tettes cselekedete is lehet közel a bűnös vigyázatlanság esetéhez és lehet közel a véletlen szerencsétlenséghez, — a véletlen foka szerint kell a bűnösnek — Isten megítélése szerint — hosszabb, vagy rövidebb ideig asylumban lenni.

A régebbi megokolások mellé sorakoztassuk az újabb elméleteket. A főpap halála kiengeszteli az ártatlan vért (Baec), a főpap az ör, halálával nem őrizte senki a menedékvárost (Bulmering), a főpap halála, a véletlen hoz engesztelést a véletlen gyilkosságért (Saalschütz).

E feltételek mellé állíthatjuk még a következőket. A büncselekmény elvülésének gondolata felcsillan Rási és Redák felfogásában, az amneszia jelleg Rásbám szavaiból érezhető. A dolgok irracionális háttere: a kiontott vér nem toroltatott meg a bíróság — s ennek megszemélyesítője a főpap — intézkedése nyomán, ennek jóvátétele a főpap halála.

Jerobeám Salamon elől Egyiptomba menekül és „ott marad Egyiptomban Salamon haláláig“. (I. Kir. 11. 40.) Van-e a „főpap halála“ és „Salamon halála“ határidők között logikai kapcsolat. Csak akkor lehetne e kapcsolatot feltételeznünk, ha a főpap megöletni kívánná a tettest s a bíróság változtatná át a halálbüntetést internálássá, — de a főpaptól, mint a nemzeti gondolat megtestesítőjétől, állandóan kellene életét félteni a vérontónak.

E gondolatmenet oly bonyolult és laza és újabb kérdéseket felvető, hogy e két határidőt nem kapcsolhatjuk össze.

A főpap halálának, mint az internálás határidejének kérdésére némi fényt deríthet a talmud néhány adata is: „Ha a szándék nélkül vért ontó ügyének tárgyalása közben meghal a főpap s azonnal másik főpap lép elődje helyébe, akkor az utódló főpap haláláig marad a vádlott az asylumban; ha azonban a tárgyalás befejezése után közvetlen hal meg a főpap, nem megy a vádlott menedékvárosba!“ (Mak. II. 5.) Ez azt jelenti, hogy már a tárgyalás menete alatt is a vádlott ügyének kapcsolata van a főpap személyével, valószínűleg, mint a bíróság és Izsrael közösségének legelső reprezentánsával. „Ha az ítéletbefejezés pillanatában történetesen nincs főpap, vagy ha éppen főpapot öl meg a gyilkos, vagy éppenséggel maga a főpap a szándéknélküli tettes, — soha nem térhet vissza otthonába a vádlott.“ Ennek racionális háttere csak az lehet, hogy egyedül a működő főpap halála vehet véget az ő nevében hozott ítéletnek, ő nem vonhatja vissza ítéletét éle-



tében, viszont másnak nincs erkölcsi kapcsolata a cselekménnyel, tehát nincs joga azt feloldani. Irracionális értelemben: csak magának a főpapnak halála teheti jóvá azt a kioltott életet, amely után az alatta működő bíróság útján nem következett be aequivalens jóvátétel, megtorlás.

## IX.

Tisztázandók a kérdések, hogy miért nem említette a tekóabeli okos asszony a menedékvárosokat, mint védelmet nyújtó intézményt? Egyáltalában védelmet nyújtott-e az oltár? Miért nem találunk a Bibliában a befogadó városok gyakorlati alkalmazásáról semmit sem? Mindezekre a kérdésekre csak a részletek pontos megfigyelése útján próbálhatunk hipotézisekkel — s nem pontos megállapításokkal — választ konstruálni. A bibliaismerő a Szentírás különböző fejezeteiből észreveszi a befogadó helyekre vonatkozó elméleti intézkedések és az elbeszélések gyakorlati valósága közötti ellentmondásokat. Az Ötkönyv, Józsva Könyve és a Krónikák fejezetei ismételten intézkednek a szándék nélkül gyilkolók védelmét célzó befogadó városokról, viszont az egész Szentírásban nem találunk egyetlen esetet sem, amikor valóban odamenekülne a tettes, ellenben több adat azt igazolja, hogy nem a menedékvárosban, hanem az oltár mellett, templomban keres menedéket az üldözött. Maga az Ötkönyv is negative erre céloz, mert amikor megtiltja, hogy az oltár menedékül szolgáljon, ez kimondottan az orvul, szándékosan („beormo“) gyilkoló tettesekre vonatkozik. Úgy látszik, az Exodus idején a néphit az oltárt tekintette asyllumnak. Az ellentmondások természetesen alkalmat nyújtanak a Biblia könyveit történelmi alapon kutatók számára a szentírási könyvek időbeli egymásutánjának vitatására, felcserélésére. Ez a törekvés azonban meghiúsul egyetlen, az összefüggésből ki nem ragadható mondat miatt. Nem lehet ugyanis elfogadni azt az elméletet, hogy a befogadó városok egész késői fejlődés lépései, mert éppen az a mondat, amelyet az oltárhoz meneküléssel, tehát a való élettel kapcsolatban említ a biblia, ugyanaz a mondat már prejudikálja a befogadó helyeket: „majd kijelölök helyet, ahova meneküljön a gyilkos.“ (Ex. 21, 13.)

Más irányban kell keresnünk a megoldást.

Am előbb bizonyos árnyalati mozzanatokot kell meglátnunk. I. A Biblia és a hagyomány sorain át az internálás megítélésében átalakulás észlelhető. Exodusban egyszerű intézkedés: majd kijelölök helyet a menekülésre. Levitiusban és Numeriben, mint bűnhődés szerepel az internálás, sőt mint tisztulás a bűnöktől, bizonyos fokú engesztelő

áldozat. Deuteronomiumban — nem nevezi „Ir miklot“ befogadóvárosnak — az internálás védelemnek számít, számalom jár az ártatlan bűnbeesettnek, „Isten juttatta őt ily helyzetbe“, életének nyújt védelmet a helyezköttőség. Ez utóbbi irányt a Talmud és a későbbi felfogás erősen kiépíti. Két bírói megbízott, maguk is törvénykezésben jártasok — kísérik a vádlottat az asylumba, hogy védelmezzék a vérbosszútól s ha reátámadna valaki, nemcsak figyelmeztetni kell a vérbosszútól, hogy szándékos cselekedete közönséges gyilkosságnak minősülne, hanem minden áron, dulakodás esetén még a támadó élete árán is megvédeni kell a menekülő szerencsétlent. (Talmud Mak. 11. Majmuni, H. Roceách VII. 13.) (Igaz, hogy Majmuni egyeztetni a Pentateuch egymásutáni könyveinek felfogását, mert ő bűnhődésnek és kiengesztelődésnek is tekinti az internálást.)

2. Nem kerülheti el figyelmünket a Misna megállapítása, hogy Mózes idejében, sőt a honfoglalás első évtizedeiben (évszázadaiban), amíg egész Palesztinát meg nem hódították őseink, — addig nem lépett életbe a befogadóvárosok intézménye (Mak. II. 4. és 9b.), a nomád élet alatt a leviták „vonulási tábora“ volt a menedékhely (esetleg a szentély?!). És nem kerülheti el figyelmünket a Talmud megjegyzése sem, amikor feltűnőnek találja, hogy a befogadóvárosokról szóló mőzesi rendelkezések gyakorlati végrehajtása késett s emiatt Jósuaéhoz „kemény szavakat intézett Isten“ (Mak. 11a.) Mindenesetre jellemző, hogy a Talmud tárgyalja az oltárhoz menekülés szabályait is és Majmuni kodifikálja azokat. A benyomásunk az, hogy a bibliai törvény fokozatosan megszüntetni akarja a többi népeknél elterjedt és a pusztai vandoruton érvényben lévő szakrális menedékhelyeket, ámde a régi szokás oly mélyen beidegződött a keleti népek gondolatvilágába, hogy az új intézkedésekkel nem lehetett megváltoztatni! A zsidó jogfejlődés történetében többször találkozunk felfüggesztő intézkedésekkel, — mert a valóságban nem mindig lehetett végrehajtani a mőzesi törvényeket. A Talmud ez a jelenséget a következőképp formulázza: Amikor a gyilkosok elszaporodtak, megszüntették az in effigie kivégzéseket, amikor az erkölcsök megromlottak, megszüntették a gyanúsított növel szemben alkalmazott templomi próbatételt, amikor Palesztina területe megsorult, megszűnt a semitta, amikor a nép méltatlanná vált a csodákra, nem változott fehérre a vörös fonál. (Szota IX. 9.)

Amennyiben a Misna és a Talmud valóságos haláchákat rögzítenek, igen nehéz megindokolni azt az intézkedést, amely szerint a 6 kijelölt befogadó városon felüli 48 levita



város miért csak akkor szolgál asylum gyanánt, ha a tettes tudatosan menekül oda, míg az előbbi 6 város mindenképen „befogadja“ a bűnöst? Nehéz megindokolni, hogy a 6 kijelölt városban a közösség tartja el a tettest, a 48 levita városban pedig saját költségén kell élnie? A levita városok utóbbijaira vonatkozó két külön törvényt lenetne ugyan logikai kapcsolatba hozni: akinek nincs vagyona, az menjen a másik 6 város egyikébe, — de ez a feltétel igazán nem igazolná a többi törvényeknél észlelhető szociális felfogást?

3. Nem találunk világos intézkedést arról az esetről sem, ha tárgyi vagy lelki körülmények gyanussá teszik az emberölés körülményeit, hogy az már nem is véletlen, hanem a gondatlanság elítélhető foka. Az ilyen esetben r. Méir úgy véli, hogy a tettes nem élvezheti az asylumi védeettséget, r. Juda szerint, mint szándékos bűnöző kerül bíróság elé. Például, ha ellenséges viszonyban álló embertársát valaki véletlenül halálra sebzí, akkor a bíróság mérlegeli, hogy feltehető-e, hogy szándékossg rendezte a véletlent; ha igen, akkor nem mehet asyumba. Kérdés, hogy oly esetben, ha a bíróság nem ítélheti el szándékos gyilkosságért, viszont nem nyújt neki asylum-védeettséget, mi történjék a tettesrel? Vajjon sorsára bizzuk-e, hogy őt a góél (vérbosszúzó) megölje? Nehéz elképzelni, hogy évszázadokkal a tekóabeli asszony szereplése után ilyen halachát produkáljanak. Ez a judikatúrai kiesés kissé hiányossá teszi az asylum-törvények gyakorlati valóságosságát. De elmosódott a törvény abban a tételben is, amelyik szerint nemcsak a főpap halála, hanem azé is megszünteti az internálást, aki időlegesen helyettesítette a főpapot és azé is, aki tábori papként működött.

Megállapítjuk, hogy a Talmud, bár az oltárhoz menekülés jogi vonatkozásait is tárgyalja, mégis sokkal többet foglalkozik a befogadó városokba menekülés részleteivel. Az oltárhoz menekülés szabályaiból csak annyit említ, hogy az Örök Házban, a jeruzsálemi szentélyben lévő oltár fedőlapja (!) nyújt menedéket s nem a Salamon előtti idők ideiglenes szentélyei, s nem az oltár „szarva“, s nem a laikus elemnek, hanem csakis az áldozatot végző papnak, amennyiben a szándéknélküliség kétségen kívül. (Mak. 12a.) A befogadó városok jogi helyzetéről, nem mint tényekről, hanem mint törvényszabályokról bő discussiót találunk az említettekén kívül is Makkot talmudi traktátusban.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Röviden összefoglaljuk: Csak középszerű város jelölhető ki asyllumnak. (Ez azt jelentené, hogy nem a kijelölt városok rögzítettek!) Csak olyan helységek, ahol helyőrség állomásozik, ahol tanulmányokkal lehet foglalkozni, de ne legyen a városban fegyver-, vagy csapdakeres-

E részletek látszólag arra engednének következtetni, hogy a praktikus élet kívánta a törvény végrehajtási módozatait, tehát a befogadó városok tényleg szerepeltek asyllumként. A valóságban azonban tudjuk, hogy a törvény végrehajtási utasítása nem mindig jelent végrehajtást. A Talmud sokszor tárgyal törvényrészleteket in spe, ha majd reákerül a sor. Például az itt idézett talmudi oldalakon kb. 200 évvel az állami élet megszűnése után részletesen tárgyalják a bírói halálraítéltek módozatait, holott akkor már rég nem volt pailosjoga Judeának.

4. De nem kerülhette el figyelmünket az a bizonyos határozatlanság sem, amely a befogadó városok számának és érvénybelépésük idejének egész tárgyalásánál érezhető. Az exodusi közlés egy helyet említ, ahova meneküljön a tettes (21, 13), Numeri közlése hat városról szól (35, 14), később még 48 levita várost is asyllumnak szánnak, a jövőben a felkent király, melech hamosiach idején még három lesz. A Talmud kissé elietettinek látja Mózes intézkedését, hogy már a Jordán tulsó partjának megszállásakor kijelölje a három befogadó várost. („Mózes! felragyogott a gyilkosok napja!“), viszont Józsuának bűntűrője, hogy miért nem lépteti érvénybe már a befogadó városok intézményét. A Talmudnak az a nagyjelentőségű válasza, hogy addig nem működtek a befogadó városok, amíg nem Izrael birtoka egész Palesztina, igen messzire tolja ki a határidőt! Hiszen tudvalevőleg Dávid király idején fejeződött be Kánaán meghódítása!... Felmerül a kérdés, hogy a Talmud e véleménye nem azt közli-e velünk, hogy a befogadó városok intézménye tényleg nem valósult meg Dávidig, uralma alatt pedig már előtérbe lép a tekóabeli asszony képviselte köztudat és ez végleg a bíróság kezébe kíván helyezni minden peres ügyet s az eddigi ősnomád jog helyett „új rendelkezéseket kell tenni“, mert „nem kívánja-e Isten az életet“!

Kedés. A városba vezető utakon táblákat helyeztek „Miklot“ felirattal. Az utakat ne szeljük át dombok, völgyek, folyók, hanem mindenütt áthidalások legyenek. Maga az út 32 könyöknyi széles legyen. (B. B. 100b.) Évente Ádár hó 15-én hivatalos kiküldöttek vizsgálták meg az utakat, s ha ezt a hivatott közegek elmulasztották, — vérontó testületnek nevezték a kötelességzegőket. (M. K. 5a.) Ha a vádiott a tárgyalás befejezése után meghal, holttestét ideiglenesen a menedékvárosba hantolják el és a főpap halálával viszik a család sírboltba. Arról vita folyik, hogy az internálásból kiszabadulva visszanyeri-e viselt hivatását. (U. o. 9b-10 folytatólagosan.)



5. A bölcs asszony előadásában nem véletlen emberölés példáját említi, hanem „ketten civódnak a mezőn s nincs, aki szíjjelválasztá őket”, tehát ha dulakodás közben történik a vérontás, akkor is „új elgondolások” útján kell a további öldöklést megakadályozni, — hatósági intézkedéssel! Ha a befogadó városok mint ilyenek működtek volna Dávid korában, akkor az asszony példázata talán azt említtette volna, hogy önvédelemből ölt a tettes, vagy véletlenül ütött túlnagyot. Ezzel is elérhette volna a célját, de elérte enélkül is: a király hazahozatja fiát . . .

Tehát: egyrészt amíg nem foglalják el az egész országot, nem jut érvényre az asylum, a honfoglalás viszont lassan halad előre, a bírák alatt stagnál is. Amikor Dávid uralkodik, akkorra, mint az okos asszony mondta neki, — egyáltalán nem említtve a befogadó város törvényét — másként kell elintézni a gyilkosság büntetését. Úgy látszik, az erkölcsök szelődtek, a börtön illetve a teljes bírói jogszolgáltatás lép a vérbosszú helyére! A király és az asszony közötti beszélgetés ennek képét nyújtja. A vérbosszút nem az asylum jog korlátozza többé, hanem a hatóság ítéli minden bűncselekménynél.<sup>6</sup>

Nincs többé különbség a szándékos és véletlen gyilkosság megítélésénél, egyaránt a bíróság kezében az ítéletkezés, a rokon nem állhat bosszút még a szándékos gyilkoson sem!

Hogy mi okozhatta a pentateuchi könyvekben lefektetett törvények csak korlátozt megvalósulását, azt épen abban a körülményben kell keresnünk, hogy a kánaáni népek meghódításának évszázadai alatt nemcsak az ország, a föld megszállása történt, hanem a bennlakók beolvasztása, kultúrája, törvényei egyrésznének átvétele, bizonyos faji, lelki és kulturális asszimiláció. A meghódított s lassanként beolvasztott népeknél nem ismerték a „befogadó városok” intézményét, hanem csak a szakrális menedék-helyeket, ennek következménye volt, hogy az ország teljes meghódítása előtt nem működtek a menedék városok“.

## X.

A zsidó asylumjoggal kapcsolatban egy pillantást kell vetnünk a külföldi érintkezési pontokra is: 1. amikor idegen uralkodók Palesztina egyes helységeit asylumjoggal ruházták fel, 2. amikor a zsidó állam keresett asylumhelyeket Palesztinán kívüli területen.

A berlini egyiptomi múzeum egyik tábláján a következőket olvashatjuk: „A király és a királyné parancsára újra elhelyezendő a régi kőlap (e szövege): Ptolemaios

<sup>6</sup> II. Sám. 14, 4. — I. Kir. 2, 37. — I. Sám. 1, 16.

Euergetés ezen proseuche (zsinagógá)-nak a menedékjogot adományozza.“ Th. Mommsen szerint Zenobia és Vaballatus rendelték el, hogy a zsidó templomnak már a Ptolemaios III. Euergetés adományozta asylumjogát hirdető táblát, miután azt egy zsidó-üldözés alatt letépték, újra visszahelyezték. Ez az egyiptomi uralkodó a 3. században (ante 247—222.) Palesztina fölött, mint saját országa fölött gyakorolt főhatalmat s ma már igen nehezen állapítható meg, hogy melyik templomból, proseuchéból való a tábla. Az kétségtelen, hogy proseuché a zsinagógák neve, különösen Egyiptomban. Philó hétszer is használja ezt az elnevezést (a zsinagóga szót csak egyszer!)

A Makkabeusok könyve is közöl velünk adatot a Seleukos uralkodók idején érvényben lévő menedékjogról, épen Jeruzsálemből. Demetrius Sotér 160-ban (ante) levelet ír Jonatánhoz: „Demetrius király üdvözi a zsidó nemzetet . . . őriztétek meg ezentul is irántunk való hűségteket . . . Sok engedményt engedünk nektek . . . Jeruzsálem és egész területe legyen szent és szabad . . . aki a jeruzsálemi templomba, vagy kerületébe mekedik, mert terheli valami a király ellenében, vagy valami egyéb, szabaduljon fel a büntetés alól minden birodalmában lévő birtokával egyetemben . . .“ (A makkabeusok könyve ford. Dercsényi Móric, Bpest, X. fj. 55—56. lap.)

A Theodosius Codex (VII. 8, 2) a jeruzsálemi templomot „religionem loca” nevezí s jogokkal ruházza fel, „aki a templomba vitt kincsekből rabol, az sacreliumot követ el és a rabló nem kap asylumot a római-görög szenthelyeken.“

Josef Heller (Berlin) megállapítása szerint a római korszakban Palesztinának több városát tekintették asylumnak, ahová a politikai üldözöttek menekülhettek, de e helyek nem a bibliai befogadó városokkal azonosak, hanem a római hatóságoktól kijelöltek. Az Orientis Graeci Inscriptiones Selectae gyűjtemény több felirata arra utal, hogy Palesztinán kívüli városokban is voltak zsidó asylumhelyek.

\*

A polgári időszámítás előtti évezred elején a közfelfogás szószólója a tekóabeli bölcs asszony szava: „Uram, Királyom, ne engedj szaporítani a vérontást; mást (büntetési eljárást) kell kigondolni, mintsem még jobban eltaszítani a gyilkosságba sodródottat. Ez az alaphang kíséri a zsidó felfogást előbb is, később is.

Összefoglalva a zsidó jogfejlődésnek érintett mozzanatait (vérbosszú, önbíráskodás, menedékjog, internálás) és összehasonlítva az ókori szomszédos népek jogfejlődési fokozataival, a



következő megállapításokat tehetjük: az önbíráskodás a törzs-társadalmi korban mindenütt ismeretes; a zsidó jogfejlődés már az ismert idők elején eltérőleg a többi népek írott törvényeitől 1. a vérbosszú korlátozására törekedik; 2. éles határt von a szándékos gyilkosság, a gondatlanságból vagy hanyagságból származó emberölés és a véletlen balesetből eredő halálos szerencsétlenség között; 3. a „menedékhely“ csak feltételekhez kötött védetséget nyújt; 4. kifejlődik a „hivatalból üldözendő bűnteti“ fogalma s ennek eseteiben nincs joga sem a sértett családnak, sem a bíróságnak testi büntetés helyetté anyagi megváltást megállapítani; 5. nem a zsidó szakrális helyek az asyllumok, hanem a bírósági (levita) városok; 6. a bibliában csak a politikai bűnök miatti „menedékhelyre“ futással találkozunk, közönséges bűnök miattival nem; 7. „menekültek“ soha sem szerepelhetnek mint városalapítók; 8. az asyllumbemenekülés és ott tartózkodás nem függ a tettes vagyoni viszonyaitól; 9. „Külföldre száműzetés“-t nem ismer a zsidó jogfejlődés; 10. az asyllum időtartama bizonytalan, a működő főpap haláláig tart.

A menedék városok intézményének gyakorlati működéséről nincsen értesülésünk.

Dr. Kálmán Ödön.

ADTAFORRÁSOK, amelyekre e dolgozatban utalás történik: A *Szentírásból*: Ex. XXI. 13, 30; XXII. 2; Lev. XXIV. 12; Num. XI. 28, I. 16, XIII—XIV., XV. 19, XX. 26; I. Kir. I. 53, II. 36—46, XI. 40, XX. 34, XIII. 34, XXX. 15, 34; Deut. XIX. 4—7, XXI. 9; Józsuá XX; II. Sám. XXII. 27; Jezs. XIV. 17; Jer. VII., XVII; 1, XXX. 2; Ámosz III. 14; Ezra VII. 26. *Tárgum* Onkelosz és Jonatán az idézett szentírási mondatokra. *Talmud* Makkot 7—12. és a mak. misnaot; menach. 85b; Szóta misna IX. 9; B. B. 100b; M. K. 5a. A *kommentátorok* közül különösen Ex. XXI., Num. XXXV. 25 és Józs. XX. 1 *Rási*, *Ibn Ezra*, *Redak*, *Rasbam* és *Szfornó*; *Majmuni*: Hilchot Roceach III—X. és a More III. 40. — Egyéb adatforrások: Benzinger: Hebräische Archäologie, Freiburg u. Leipzig, 1894. — *Cicero*: De natura deorum (Mayor, Cambridge, 1885). Pro Qu. Roscio (IV. fej. Landgraf, Erlangen, 1882). In Verrem (II. 1. Ponorí Thewrewk E. Bp. 1888). — *Fischer Béla*: A menedékjog a bibliában és az ókeleti népeknél. — *Goldziher*: Die Zahiriten ihr Lehrsystem u. ihre Geschichte. — *Gruppe*: Griechische Mythol., München, 1906. — *Livius* I. 8. — *Meisner*, Bruno: Babylonien u. Assyrien. — *Mommsen*, Th.: Orient. Graeci Inscr. Select. — *Reichel*: Vorhellenistische Götterkulte. — *Schwegler*: Römische Geschichte (I. 464.). — *Stengel*: (Paul-Wissowa, 1885. sv. Asylon). — *Strabo*: Geographika X. fej. (ed. Forbiger 1856—62. német). — *Thukydides*: A pel. háború (Zsoldos Benő), akadémiai kiadás, Bp. 1887. — *Suctonius*: De vita imper. C. 37. Roth-féle kiadás, 1860. — *Vergilius*: Aeneis VIII. 342. — *Wellhausen*: Reste arab. Heidentum, 1927. Berlin.

## A bibliatudomány és a Szombat előtörténete.

Aki a bibliát csak iskolai tanulmányai révén ismeri, sejtetlenül a *hagyomány* alapján áll, mely századok óta óvta a bibliai szöveget és a hozzáfűződő felfogásokat, valamint a könyvek származását illető ismereteinket.

Hogy mi a hagyomány, pár példával illusztráljuk.

Hagyomány a kohéni leszármazás tudata; hagyomány a zsinagógiai dallamok túlnyomó része. Hagyomány már maga a nyelvtudat is. Semmi más hiteles bizonyítéka nincs annak, hogy pl. valamely héber szó a ma rajta értett fogalmat fedi. Csakis a hagyomány útján közelítjük meg némiképen a héber betűknek azt a hangértékét, melyet azok a bibliai időben fedtek, de ebben a hagyományban is mennyi az elágazás az askenáz és szefard főcsoportokon belül is. De ugyancsak hagyomány a mi zsinagógiai évszámításunk is, mely csak kb. 2000 esztendő előtt indult meg, természetesen visszavetítve kezdetét a kikövetkeztetett világteremtési időpontig.

De a tudomány nem mondhat le arról, hogy a hagyomány mögött rejlő világkép fátylát fellebbentse és odavilágítson az ész fátylájával. Sok esetben összevág az a hagyomány megállapításával, de számos más esetben akarva, akaratlan szétfoszlatja meghítt illuzióink aranykódját. Ha aztán a valóság birodalmát feltárja előttünk, bármennyire borzongunk is eleinte hideg fuvalmaitól, hozzáedződünk és nem kínosabb az új élmény számunkra, mint a kisedé, aki az ártatlanság anyatejéről keményebb táplálékra és a küzdelmesebb életmódra tér át.

Az ember küzdelemre születik,

és lángelméje szikrái a magasságba röppennek.<sup>1</sup>

A laikusnak sejtjelme sincs róla, hogy a modern bibliatudósok elméjében minő új problémák örvénylenek, minő új hipotézisek forronganak a biblia körül. Elvi eljárása ezeknek a tudósoknak, hogy eloldják magukat a hagyomány kötöttségeitől és a szellem szabadságával élve, olyan filológiai módszerű kutatásnak veti alá a bibliát, minőt a klasszikus kor irodalmi maradványaira alkalmaznak. Irodalomnak tekintik a bibliát. Kezdik az értelmezést a szón. A héber szavaknak túlnyomó része ismeretes az élő héber nyelvből, de sok száz szó, mely a bibliában csak egyszer vagy többször ugyan, de mindig csak a szöveg kapcsolatából meg nem



állapíthatóan fordul elő, mint pl. a Zsoltárok „Szela” szava, ma is legjobb esetben csak sejtésszerűen fordítható. Félhomályos ige az első teremtségi nap történetében előforduló „veruach előhim merachefesz” — („Isten szelleme lebegett”). Ilyenkor a legrégebbi reánk maradt fordításokhoz fordulunk mindenekelőtt. És csakugyan már itt kell észlelnünk, hogy az u. n. „Onkelosz“-féle aram fordítás így adja vissza igenket: Isten lehellete „fujdoglata.” Ám igen sokszor ezek a fordítások is ingadozást, eltérést mutatnak és így kénytelenek vagyunk a rokon sémi nyelvekben keresni a szó értelmét, amihez természetesen a tág téren mozgó nyelvismereten kívül nagy iskolázottság is kell.

De a szó értéke változik a *nyelvhasználatban*. A legismertebb szó is bizonyos szólamokban, frázisokban más-más jelentményt vesz fel. Így például a קָדַם (pokad) ige, mely eredetileg emlékeztetést, rá gondolást jelent, a Tízigeiben oly értelemben fordul elő, hogy Isten „számon tartja” az apák bűnét a gyermekkel szemben; de akad aki azt olvassa ki belőle, hogy Isten „javára számítja be” a gyermeknek, ha az apa a bűnnel rossz példát nyújtott.

Nem igazolja ezt a felfogást az összefüggés, sőt a könyv szelleme rá cáfol, de mindenesetre mutatja ez a példa, hogy a szót, vagy szólamot csak a könyv egészéből lehet megvilágítani.

Gyakran kell a tudományos értelmezőnek a szövegbeli nehézségek kiküszöbölésére egy-egy szó mögött egy helyesebb olvasatot is kikélmelnie, és ezt is vagy a régibb fordítások vagy a hagyományozott szövegtől eltérő régibb szövegek alapján vagy pedig saját intuíciója alapján teheti. Erre itt-ott utmutatást ad már a Targum Onkelosz nevű zsidó fordítás<sup>2</sup> és Rási<sup>3</sup> is, sőt él vele az Imit fordítása is<sup>4</sup>, mely pedig a végsőkig ragaszkodik az eredeti, maszoretikus szöveghez.

Külön probléma a héber pontozatlan, vagyis magánhangzó és írásjel nélküli szövegben a *szófüzés*, melynek bizonytalanságán mult, hogy sokszor döntő jelentőségű tévedések csuszta be a valóságos tudatba. Így p. o. egy profétai ige a héber szövegben ezt a világos mondatot nyújtja: Egy hang szóla a pusztában, készítetek utat az Urnak, egyengessétek a töltést a rengetegen át, Istenünk részére.<sup>5</sup> Ugy értette ezt a próféta minden kortársa és az utókor, hogy egy mennyei szózat hallatszík, mely szerint egyengessétek kell hirdetni a megváltó Isten utját, előtte nincs semmi akadály. Egy későbbi római zsarnoki uralom alatt görnyedő és a messiási reménységben élő nemzedék egy a pusztá szélén remete

életet élő és bűnbánatot hirdető férfiura való célzást keresett és talált ez igében és így füzte a mondatot: „A pusztában kiáltó szó: „készítetek utat az Urnak”; eszerint tehát a remete a pusztában kiáltó szó. Csak a tudományos magyarázat védheti meg a zsidó értelmezés helyességét, még pedig a stilisztika alapján, mely szerint nem lehet, hogy a mondat első fele csak két szóból álló szólam legyen, míg a másik része bővített és világosan érthető mondat, holott a fordítottja a szokásos. És mi értelme volna annak, hogy valaki a pusztában hirdesse a vigaszt, ahol senki sem hallja?

De a szóból még nem mindig értjük a *mondatot* és a mondatokból még nem fejthetjük meg a *szakasz* értelmét. Így például e mondat: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet”<sup>6</sup> a lehető legvilágosabban áll előttünk. De mint Luther Márton egy másik helyre vonatkozóan mondja: „négy nap alatt alig három sornyit fordított két társával együtt, most, hogy le van fordítva, mindenki bírálhatja és olvashatja, keresztül síklik három-négy lapon és nem botlik meg, de nem sejtí, hogy micsoda zökkenőkön és kátyukon kellett a fordítóknak áthaladniok, hogy deszkasíma talajt teremtsenek elő.” És ilyen zökkenő a mi szövegünk további folyamán ez a mondat: „És elnevezte Isten a boltozatot égnek.”<sup>7</sup> Eszerint tehát az égbolt a második napnak a teremtménye és érvényét veszti az iménti szöveg szerinti értelmezés. Ezen a nehézségen úgy esünk túl, ha az első mondatot alapos átgondolásnak vetjük alá. És itt már találkozunk a nagy zsidó bibliamagyarázóval, Rasival, aki pedig a zsidó hagyományos magyarázatnak képviselője. Ő ugyanis a „kezdetben” szóról kideríti, hogy oly értelemben is fordul elő, (egyik szinonimja): „kezdeten” annak, ami utána egy állító mondatban következik, („kezdeten annak, hogy szólt az Ur Hóseának”)<sup>8</sup>, tehát ami esetünkben kezdetén annak, hogy teremtette Isten az eget és a földet, — vagyis a legegységesebb állapotban, amikor ugyanis föld még pusztá és kietlen volt stb. — Isten mondta „legyen világosság”. Ez lett a teremtés első műve, nem pedig az ég és a föld. Így tartja a hagyomány is, amely imáinkban is kifejezésre jut. (Jócer ór.)

Ime tehát a szöveg összefüggése, a szakasz egésze világít rá a mondatra, amint az előbbi esetben a mondat világított rá a szóra. De a szakasznál sem nyugodhatnak meg, abban a tudatban, hogy most már mélyére jutottunk a szöveg értelmének. Mert — még mindig csak a teremtés történeténél maradvá — alább azt találjuk,



hogy, „amely napon teremtette Isten, az Ur Isten az eget és a földet és mielőbb még a mező füve kisarjadt . . . alkotta az Ur Isten az embert a föld porából<sup>99</sup> . . . Ezt egykönnyen nem tudjuk összeegyeztetni az előtte levő szakasszal, mely szerint Isten az embert legvégén teremtette, mintegy terített asztalhoz ültette és pedig mindjárt párosával. Itt tehát sok fejlődésébe került a hagyományvédőknek a két szöveg között mutatkozó ellenmondásoknak a kiküszöbölése és erre kísérletet látunk az Imitnek kiadásában nemrég megjelent Herz-féle Pentateuchus kommentárjában. A bibliatudományi problémák tehát nem maradtak idegenek a hagyományos bibliamagyarázók előtt sem, mert ők is érzékenyek voltak a szövegbeli nehézségek és ellenmondások iránt. Csak hogy a felelet dolgában érezték magokat feszélyezve. Az ő gondolkodásuk szabadsága a kötött ballon szárnyalása volt, mely bármily magas régiókba fukarkodik is és bármily tágas övezetben száguld is ide-oda, mégis állandóan érzi az erős kötélnek, a hagyományos felfogásnak visszahúzó erejét. A Zsoltároknak mégis csak Dávidtól, az Énekek énekének és Kóhelet könyvének Salamontól kell származnia. És ha a próféták kétszáz évvel előre megjövendőlték a babiloni fogságot és az újjáépítés csodaművét, ez a jövőbelátás isteni adományának tulajdonítható. Erre a hagyományos felfogásra kanyarodik vissza az IMIT új Pentateuch fordítása és egyes magyarázatai.<sup>10</sup>

Eljuttotunk tehát ahhoz a problémához, hogy a biblia egyes könyveinek szerzőjeként szereplő személy csakugyan hiteles szerzője-e a könyvnek? Ehez elsősorban tisztába kell jutnunk avval is, hogy az illető könyv tartalmilag egységes-e? Minő világfelfogást tükröz, minő korszakot nyújt, milyen élethangulatot lehel, minő célt vezet, milyen korhoz szól? Kritikai éleselműség kell ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre csak megközelítő valószínűséggel találjunk feleletet, azért nevezik el a tudományt bibliakritikának, holott célkitűzése nem a negatív kritika, hanem a pozitív mindentől való tájékozódás. A továbbiakban felmerül még számos kérdés, így p. o. merített-e az illető könyv írója régibb iratokból, vagy volt-e ő irodalmi kihatással más könyvekre? A bibliában találunk-e párhuzamos helyeket és ha igen, tüntetnek-e fel ezek változatokat és minő pártállás, korszükséglet, vagy felfogás alapján? Továbbá: vannak-e a külföldi hasonkorú irodalmakban az illető helynek, elbeszélésnek, törvénynek, zsoltárnak vagy bölcsmondásnak párhuzamai és ha igen, minő viszonyban állanak hoz-

zájuk. A történeti elbeszéléseknek hitelességét tanusítják-e vagy egyeseket legendáknak minősítenek-e? Szóval: a szöveg elemi részétől, a szótól a mondatához, a mondattól a szakaszhoz, a szakasztól a könyvhöz haladnak, viszont a könyv egészének szelleméből következtetnek vissza a részekre, sőt a szókra. Induktív és deduktív eljárás kiegészíti egymást. Így pl. Dániel könyvének rejtelmes részleteit is lehet másképp megfejtenünk, mintha a babilóniai, perzsa és görög nép történetének részletes ismereteiből világítunk rájuk.

Ez elemző tudománynak természetesen nem lehet bűnéül felröni, ha a mi hagyományunktól eltérő eredményekre jut. Hisz maga a hagyomány sem volt minden korban egységes, mint ezt pl. a Krónikák könyvéből, mely az egész bibliai történet átdolgozása, továbbá a hagyományirodalomból, főképp a Talmudból láthatjuk; középkori zsidó bibliatudósok pedig, mint pl. Ibn Ezra sok gondolatindító hagyománykritikai adalékot szolgáltatnak a modern bibliatudománynak.

Szó sem lehet arról, hogy eleve ellenséges állásfoglalást feltételezzünk a bibliatudománytól vallásunk irányában, csakúgy mint ahogy a természettudományt nem gyanúsíthatjuk vallásellenes indulattal, noha nem halad a vallással egy úton. És hozzánk a könyv népéhez nem volna méltó, ha a tudomány szabadságát kétségbevonnók s előle elzárkóznánk. Sőt ellenkezőleg mérlegelnünk kell, minő szolgálatot tett vallásunk és népünk ismertetése és tiszteltetben tartása tekintetében. Neki köszönhetjük, a) hogy a tudományos diszciplínák rangjára emelte irodalmunkat, történetünket és teológiánkat, úgy, hogy minden egyetemen áll a zsidóságra a teológiai érdeklődés központjában. A bibliatudománynak köszönhetjük b) azt, hogy nemcsak magunk védhetjük meg, hanem keresztény bibliatudósoktól is védve találjuk hitvédelmi álláspontunkat, mely szerint a próféták csak Izraelre és a maguk korára, vagy a belátható közeljövőre vonatkoztatták messiási jövőbelátásuk személyi részét, nem pedig egy új vallásalapító személyre. A „leánytól születendő fiú“ nem más, mint a király fiatal felesége méhében rejlő királyfi; a nagy szenvedő pedig, akinek seibeiből gyógyulás fakad,<sup>11</sup> maga a megvetett és emberek közül kiteszított Izrael népe. c) Amennyiben a próféták előrelátását szűkebb szemkörre szorítja és ezzel a saját népe világképét jobb világításba helyezi, jobb megértését érlelte a bibliai szövegnek, de történeti tudatunkat is büszkébbé teszi: fölöttünk és nélkülünk lezajló isteni



színjáték helyett Izráel hősi küzdelmeinek és vívmányainak terévé teszi a bibliai történetet; törvényrendszerét pedig a nép jogi lelkiismeretének lecsapódásává. Igazolva látjuk ezt az IMIT Penta-teuchus-fordításában is, noha kommentárja több ízben kikel a „bibliakritika“ merész feltevései ellen, a haftórák bevezetésében általában mégis magáévá teszi annak megállapításait. Itt találkozunk avval a magyarázattal, hogy az illető rész szerzője saját élményeiből, a külföldi és belföldi viszonyokból vonta le ihlet-szerűen történetbölcséleti tanulságait. Nem áll-e így a próféta közelebb szívünkhöz, mint ha messzi századokba révült tekintettel szólna a maga korához? És nem élvezzük jobban a későbbi idők viszonyaira illő zsoltárokat, ha tudjuk, hogy azok makkabeuskori élmények irodalmi lecsapódásai, mint ha Dávid fantáziájának tartjuk azokat.

Ez az elemzőkutatás jogcímet talált magában a bibliában is a feltevésre, hogy újabb szerzők is dolgoztak szövegén Jósua könyvében olvassuk ugyanis ezt a mondatot: Kötött Jósua szövet-séget a néppel azon napon és adott neki törvényt és jogrendet Szychemben és felírta Jósua ezeket a törvényeket Isten tórájának könyvébe.<sup>13</sup>

A bibliatudomány legújabb sarja a műfaj törvényszerűségéből, irodalmi hagyományaiból indulva újabb ismeretekkel gazdagítja bibliai szemléletünket. Ez szintetikus módszert követ az analitikus helyett. Nem boncolja a szöveget, hanem kutatja, hogyan épült fel, minő rétegekből gyülemlett fel, minő ősbibliai hordalékokat lehet benne észlelni. Abból az észleletről indul ugyanis, hogy a régi időben a műfaj alkata sokkal szabályosabb és zártabb volt mint ma, szinte szentségtörés számba ment volna azt megbontani, csakúgy, ahogy még senki senki sem gondolt arra, hogy p. o. a hexameter megváltoztassa, vagy hogy csupa pentameterben írjon eposzt. Olyan egységes volt nemzetközi viszonylatban a műfaj szerkezete, mint egyazon eltemetett kultúrának rendje. Ha p. o. valamelyik ásatag kulturában azt észleljük, hogy a halottak guggoló helyzetben vannak eltemetve, de a nekropolis egy-egy zugában másféle helyzetben fekszenek, bátran arra következtethetünk, hogy idegen beözönléssel vagy ősbibliai kultúra maradványaival állunk szemben. Lehet tehát az irodalmi műfaj szerkezetéből egy-egy mű, prófétai jóslat, dal, epigramm, imaformula, elbeszélés, zsoltár részre következtetni, meg lehet állapítani, hogy eleget tesz-e a szerkezeti és stílkövetelményeknek, vagy kirí-e az egészről, és annak

alapján helyre lehet állítani megközelítően az eredeti egységet. Ha p. o. észleljük, hogy egyes alfabetikus Zsoltárokból vagy Siralmakból az egyes ígek között nincs meg a költői észjárás folytonossága, sőt erőltetett módon követik egymást a betűsor szerinti versek, feltehetjük, hogy itt voltaképp egyes ősrégi, közszájon forgó igékkel állunk szemben, melyeket egy későbbi gyűjtő szedettet alfabetikus sorrendbe, hogy így az emlékezet számára megörökítse, itt-ott pedig a maga szerzeményével ki is egészítette. Így kerülhet p. o. a 34. zsoltárba annak 18. verse, mely az összefüggést megszakítja.

Ez a feltevés segíti a modern költőket is régi anyagok feldolgozásában. Ezek t. i. költői intuícióval kiérzik, hogy a bibliai könyvek anyagában mi a szerző saját gondolati műve s mi benne az ősbibliai szólamkincséből átvett elem, mely mint a századok folyamában csiszolt kavics sodródott az irodalmi anyag közetébe. Ha p. o. Thomas Mann József-regényében első pillanatra döbbenettel észleljük, hogy a fia halála hírére egetostromló, istentelen, kesergésben kitérő Jákob olyan szentenciákat hangoztat világga, melyeket mi Jób könyvéből ismerünk, vagy ha Stefan Zweig Jeremiásában a babiloniai Jesája gyönyörű vigasztaló szövegét halljuk a hős ajkairól, nem szabad bibliai járatlansággal vagy tudatos hamisítással gyanúsítanunk a szerzőket, hanem a most tárgyalt módszer nyújtotta szabadság igénybevételét kell belenlátnunk. Azok a szentenciák és szövegek a régibb időknek közkincséhez tartoztak, a Jób könyvének szerzője és a babiloniai próféta tehát csak olyan joggal kebelezheték irataikba, aminővel Mann és Zweig adják a maguk hőseinek, Jákobnak és Jeremiásnak ajkaira.

\*

Ha nem szöveget, hanem bibliai törvényt vagy más intézményt akarunk a maga eredeti értelmében és alakjában megismerni, ez új szintetikus módszert kell alkalmaznunk. Szem előtt kell tartanunk, hogy egy-egy bibliai fogalom vagy intézmény már magának a bibliának egyes korszerűt rétegeiben és fejlődésen ment át. Viszont azt is kell észlelnünk, hogy egyes intézmények úgy, ahogyan ma az élő zsidók köztudatban szerepelnek, egy előlünk történeti homályba borult korban csíráztak ki. Az időszámításunk második századának végéről ránk maradt Misna p. o. úgy tárgyalja a „Semá“-t, a tefillint, a szombatelőesti gyertyagyújtást, az állatmetszést, a hűségesszabályokat stb. mint ősidők



óta ismert hagyományokat, holott a biblia lezárása után keletkezett apokrif könyvekben azokról említést nem találunk (a tefillint az „Aristeas levele” említi ugyan, de csak a kézrevalót). Századok választják el tehát a mi köztudatunkbeli intézményeket a bibliai kor végétől és azért az intézmények ősi alakjának vagy a törvény ősi értelmének kutatásában kell lennünk, hogy a történeti homály idején át megtartsuk tisztánlátásunkat és ne vigyük be a hagyomány kifejezette képzeleteinket az ősi fogalmakba.

Hadd kísértsem meg ennek a szintetikus módszernek segítségével a Tizigéből a negyediket, a Szombat törvényét tárgyalni.

A műfaji alkat szerint a Tizige első öt igéje épp olyan rövid és részletezés, büntetőklauzula és jutalom kilátásba helyezése nélküli lehetett, mint a második öt, ezt kívánta a műfaj hagyományos szerkezete, egységes stílusa. Gondoljunk arra is, hogy a Tizige voltaképp nem lehetett gyakorlati néptörvény. Képzeltető-e, hogy ama korban a főbenjáró bűnöknél a törvény áthágását, tehát akár a szombat megszegését, akár az emberölést, házasságtörést, lopást, hamistanúzás nyomon kísérő büntetés említés nélkül maradhatott? Tehát összefoglaló, az emlékezetbe vésní való, prófétai jellegű intelemmel állunk szemben, innen a stílusa is: „nem fogsz ölni, nem fogsz lopni” stb. Ilyen intelem tehát a IV. ige első mondatai is: „Gondolj a Sabbat napjának megszentelésére.” Vagy szokásos fordításban: „Emlékezzél meg a Szombat napjáról, hogy azt megszenteljed.”

Ha jól szemügyre vesszük ezt az igét, azt a benyomást kelti bennünk, hogy a „Sabbat” neve és intézménye már közismert volt az ige szövegezője előtt, noha még irodalom előtti korban mozog, amennyiben észleljük, hogy még a mezőgazdasági ünnepekről sem emlékszik meg a Tizige s annál kevésbé utal történeti ünnepekre. Ellenben irodalmi korra vall, mert a nép emlékezetében meg sem jegyezhető az ige bővítője: „Hat napon át végezd munkádat, de a hetedik nap Sabbatja az Úrnak, a te Istenednek, Ne végezz azon semmi munkát, sem te, sem fiad, sem lányod, sem szolgálád, sem szolgálód, sem idegened, aki kapuidban tartózkodik. Mert hat napon át alkotta az Úr az eget és a földet, a tengert és mindent ami benne van, de megnyugodott a hetedik napon; ezért áldotta meg az Úr a hetedik napot és megszentelte azt. (És emlékezz meg arról, hogy rabszolga voltál Egyiptom országában, de kihozott az Úr onnan, ezért parancsolta meg, hogy megtartsad a Szombat napját.”<sup>416</sup>

Ez a todaléknak tetsző részlet már mintegy definícióját és kifejtését adja a Szombat intézményének; arról tudósít, hogy a) Sabbat egy nap, mely Istennek van szentelve, b) hogy az egy hét napból álló időegységnek befejezője, c) hogy annak megszentelése munkaszünetet kíván és pedig egyetemlegesen; d) hogy azon „nyugodott meg Isten is” a világteremtés munkája után; e) hogy azt „megáldotta és megszentelte”, tehát örömnappá avatta; f) hogy az az egyiptomi felszabadulásra is emlékeztet.

Hat attributum, mindmennyi vallásfejlődési kéreggyűrűt sejtet. Nézzük közelebbről a fejlődési fokokat.

#### A Sabbat neve.

Mint a meteor a sötét és hideg világűr mérhetetlen szféráin keresztül szel magának utat, míg a föld közelébe nem jutva, a légkörben megtüzesedik és láthatóvá lesz, úgy a Sabbat is rideg és sötét történetelőtti régiókra utal vissza, mielőtt a Tizigében fényét világáig szórja. Ismeretlen marad azonban maga a „Sabbat” (שַׁבָּת) szó eredeti jelentése. Nem vezethető le a „sábat” (שָׁבַט) „abbanhagyni, szünetelni” igéből, mert tövének belső képzési módja (miskálja) szerint „abbanhagyót”, „szünetelőt”, mint állandó foglalkozású vagy tulajdonságú személyt jelentene, (úgy mint pl.: rakkach, gannáv, tabbách, naggách. (Már Ibn Ezra figyelmeztet erre; ő szerinte a sábat igéből „sabbet” volna a szabályszerű képzés „dalleket” analogiájára). Inkább fordítva áll a dolog, a „sábat” ige, mint ahogy személy- és helységneveknél sokszor találjuk a bibliában, már okfejtő, tehát utólagos naiv magyarázata a „Sabbat”-nak; „mert azon hagyta abban minden munkáját, melyet végzett Isten.” A negyedik ige azonban az etimológiáról nem vesz tudomást, hanem az antrópomorfsztikus „vajánach” (וַיֵּאֱחָז) „megnyugodott” kitéltet használja, holott közelebb állott volna a „Sábat” igéből levezetni a voltaképi sabbatot, nem pedig, mint utóbb látjuk, a hetedik év és Jomkippur munkaszünetét.

Ha most a szombat első említésére térünk vissza a Tórában, a Genesis 1. és 2. fejezetében talál teremtéstörténetre, azt a feltűnő jelenséget észleljük, hogy — mire B. Jacob tesz figyelmessé — egyes teremtményeket, mint a világosságot, a sötétséget, az égboltot, a szárazulatot, a vízgyülekezetet, névvel ruházta fel Isten. Az ember szempontjából mi szükség lehetett arra, hogy



nevet adjon nekik és hozzá olyat, mely nem is fedi az alája rendelt fogalmat? Így pl. a világosságnak a „nappal” nevet adja, holott éjjel is van holdvilág. És mire szolgálnak e nevek, hiszen senki sem szólítja ezeket az egyedülálló, élettelen teremtményeket? Ellenben feltűnik, hogy nem nevezi el a két világitótestet Napnak és Holdnak, sem pedig a növényeket fajuk szerint.<sup>17</sup> Amire tehát leginkább számítanánk: hogy a napok közül legalább a küön megáldott és megszentelt hetedik napot Sabbatnak nevezze el, elmarad. Mint alább látjuk, háromszor is említi az elbeszélés ugyanavval a „sábat” szóval az isteni munka abbanhagyását, de egyszer sem fűzi hozzá az eddig minden teremtménynél használt formulát, hogy „elnevezte a hetedik napot Sabbatnak”. Érthetővé válik ez akkor, ha szemelött tartjuk, amire ugyancsak Jacob figyelmeztet, hogy e helyütt elmaradt az eddig minden nap alkotásánál használt formula is: „Lett este és lett reggel.” Isten számára ugyanis, miután nem volt több alkotni valója és nem kellett neki új időbeosztás, nem volt többé sem este, sem reggel és így nem is nevezhette el a hetedik napot, mely rá nézve az örökkévalóságba nyúlik, Sabbatnak.

#### A megszentelés.

A Sabbat megszentelésén a bibliai nyelvhasználat szerint eredetileg odaszentelést kell érteni, elkülönítést a többitől és felajánlást az Istennek. Tudományos észjárással tehát a következőképp kell a Sabbat kifejlődését elgondolni. Szükségképi folyománya volt már az őshéber istenképzetnek, hogy „Adonájé a föld és minden, ami betölti.”<sup>18</sup> Ennek jelképi elismeréséül áldozatot kellett bemutatni mindenből, amit ő nyújtott: a testi életből a circumcizió vércseppjében, a gyermekáldásból az elsőszülött odaszentelésében, a föld terméséből annak zseggjében, az életidőből a Sabbat-ban. Ezzel vallja a héber hívő, hogy az idő és történet az Istené, ez lehetett az ő első imaszertű felsóvárgása Istenhez, gyermekies szolgálata abból, amit az Atya nyújtott. Első képzelésre a „tremendum”, a féltő hódolat élményét kelti bennünk és eszerint szélsőséges teocentrikus tan volna ez, mely szerint Isten önkielégülést szomjazó lény, központ és végcél, az ő szolgálatában áll a világ; viszont ennek benső ereje és értelme: a kultúra, a morál, a jelentéktelenségbe süllyed. Valójában azonban e mennyei hang is a nép kebelében szólalt meg, a színáji kinyilatkoztatás már visszhangja a nép istenáhitozásának, mint azt a Midras is hirdeti, az istenszol-

gálat az ember felszabadulása önmagától és az élet görnyesztő hatásától.

A zsidó vallásos eszméletnek tehát első felvillanása ez; transzcendencia, mely már nem kevesebbet hirdet, mint a későbbi keresztény „Isten országa”, csakohgy ezt már a jelen számára foglalja le. Az a felfogás, mely szerint „az Uré a föld és minden, ami betölti”, feloldja a kettő közötti feszültséget, megteszi az embert Isten sáfárjának, pappá avatja, felelősséggel terheli őt és a tulajdont, a javak élvezését pedig az isteni kegy érzetével izesi. Ha e tan valóban igaz-vérig áthatná az emberiséget, felülről rendeződne az emberek közötti egyenlőség, anélkül, hogy a tulajdonjog szentsége sérelmet szenvedne, elülne a faji, nemzetiségi és osztályharc és a Tizige előtti korból idesugárzana az Éden boldogsága.

#### A munkaszünet.

De miért legyen a szombatban ép a munkaszünet az Istennek bemutatott áldozat, holott lehetne evés-ivás, vagy valamelyes pogányos szertartásu mulatság is? Erre a következő megmondolásban keressünk feleletet.

Oda szentelni egy napot Istennek csak ugy lehetséges, ha a napnak legfőbb értékét, biztos hozamát ajánljuk fel áldozatul. A nap értéke pedig mi más lehetett, mint a munka. Mig Harnack szerint (Das Wesen des Christentums 74—78) az Újtestamentum a munkában az emberi lélek lenyugözését látja és ezért nem veszi fel hirdetései közé, sőt áttetszik rajta az a felfogás, hogy a munka csak szükséges rossz: az őskori zsidó felfogás már áldássá változtatta azt a bibliai átkot, hogy „arcod verejtékében egyed kenyeredet”: a munkában felszabadulást, nagykorúsági búszkeséget látott. Mélyrehatóan deríti fel Colet annak titkát, hogy Kájin áldozatát miért nem fogadta Isten épúgy szívesen, mint az Ábelét, amennyiben rámutat, hogy Kájin a föld feltúrásával már bizalmatlanságot árukt el Isten kegyességével szemben, aki mintegy tenyeréből etette addig az embert, áldottá tette földjét és fölöslegessé tette az emberi művelést, a kultúrát. (Trencsényi-Waldapfel Imre: Az oxfordi symposion, Heller-émlékkönyv.) A munka tehát eredetileg az ember nagykorúsodásának, Istentől való függetlenségének jelképe volt és így megértjük, hogy a vallásos érzés feloldást keresett e vétség terhe alul és azt megtalálta a munkaszünetben.



De az engesztelőáldozatszerűség nem maradhatott soká a régi Izrael néplelkének ünnepi alaphangulata.

Nem a Heidegger elgondolása szerinti „Angst der in der Welt sein-müssens” borzonghatta meg a Tizige előtti zsidóság lelkét, hanem az a tudat, hogy a kultúrélet a maga Istentől való elszakadottságában rontotta meg a szütermézetet. Ennek az élménynek továbbbrezgsését kell kiéreznünk a prófétáknak sóhajából, melyekben nosztalgiát juttatnak kifejezésre a pusztai élet irányában és azt letűnt aranykornak tüntetik fel. És jól tudjuk, hogy az őshazában visszamaradt magyarság is a letelepült és a föld göröngyéhez kötött testvéreket is lezüllötteknek, sajnálatraméltóknak nézte. És talán ez a magyarázata annak, hogy míg általában a vallásos gondolkodás a természeti és történeti élet tragikus örvényeiből a szellem világában keres és talál menedéket: a kultúrnyedtségbe fulladt jóbnak Isten a kozmosz végtelen színterére utalja figyelmét, ahol csupa harmónia uralkodik, ahol elhalkul az emberi szív fájdalmas verése, ahol a vadszamar kacag a város zaján, az oroszláncölkyök szerteságuldanak és nem ismernek állandó otthont. (Duhm.)<sup>18a</sup>

De ez a kultúr-csömör nem maradhatott soká a régi Izráel ünnepének alaphangulata.

#### *A szentségérzet felemelő hatása.*

A Sabbatnak megszentelése ugyanis lelki emelkedettséget is jelentett: a köznapiság egyhangú és lenyűgöző életkötelékeitől való eloldódást, az idő gondviselészerű, ritmikus lüktetésének kiérését, a kezdeti művészi ihlet valószínűsítését. Hogy míg a babilóniai nép a Sapattut, a megújulást, csupán komor önmegtartóztatásban élte ki, a héber a világ szépségét és az élet gyönyöreit is megélte a szombatban: a két nép világhangulati különbözőségén múltott. A régi héber ünnepek mind világderűt árasztanak, a vezeklésnek árnya még nem borul rájuk. A babilóniai nép a holdfázisokban vészijósló rémképeket látott, amelyek zsidó irodalomalatti folklórésztesztikus hagyományokban itt ott a későbbi zsidó életben is felbukkannak, így p. o. abban, hogy a hónap második felében lehetőleg tartózkodnak a házasságkötéstől, hogy egyik jomkippur koton-zsolozsmában a fogyó holdtól várják a büntehernek fogytát. A héber népben, mely az égitestekben nem istenséget látott, hanem Istennek hódoló teremtményeket, melyeket Isten rendelt ki az égboltra mint égi sereget: a holdváltozás csak áhíthatos elragad-

atást kelthetett, az Isten védőszárnyai alatti védelem melegének érzését és a maga méltóságának felemelő tudatát. Ez hangolta később a zoltárköltőt e szavakra:

„Ha látom egedet, ujjaid művét, a holdat és a csillagokat, melyeket odaerősítettél; mi az ember, hogy vele gondolsz, az emberfia, hogy számon tartod? És mégis alig tetted kisebbé az istenségnél, méltósággal és fenséggel koronáztad.”<sup>19</sup>

Ez az életérzés sugallta a héber népnek, hogy a Sabbatot munkaszünettel ülje meg; és e világhangulat nem is maradhat elszigetelve, a boldogság altruisztikus, kiáradásra tör; érthető tehát, hogy a rabszolgákkal, a munka alatt görnyedőkkel is érezte az élet igazi értékét, a feleszmélés, a felszabadulás boldogságát.

#### *Az egyiptomi felszabadulás emléke.*

Es miként a mezőgazdasági normanapok idővel történeti emlékeket is felszívtak: a kalászzsendülés ünnepe az egyiptomi kiszabadulás élményét, a szüreti vigalom a kunyhókban a pusztai sátorozás ellenképét idézte fel, az aratás ünnepe pedig a talmudi korban észrevétlenül a tóraadás emléknapiába ment át: akkép a Sabbatban is az egyiptomi rabszolgaság emlékét örökíti meg a Tizigének Mózes V. könyvebeli változata.

#### *Isten Szombatja.*

Folytatva most a Sabbat genezisének néplelkenti elgondolását, érteni fogjuk, hogy ha a munkaszünet áldozat Istennek, az ő uralma elismerésének szimboluma, akkor Isten, mint a munkaszünet megalapítója, maga is felmagasztosult benne.

Szemelőtt kell tartanunk másrészt azt is, hogy az ókeleti világban, de még az amerikai kultúralatti népeknél is, elterjedt volt az istenek haláláról szóló hitrege. Az istenség e szerint nemcsak az embertől kíván áldozatot, hanem maga is feláldozza magát, meghal, hogy majdan ujjászüléssék és megváltsa a világot. Ezt a felfogást, mely úgy látszik törvényszerű formája az ősi vallási képzeteknek és így bizonyára ott settenkedett a héber nép világhépe mögött is, Izráel népében levezeti és számúzi az a tisztult monoteisztikus tan, hogy Isten a világ teremtésének befejeztével megnyugodott, de annál fenségesebben gondolza a világot.



De merüljünk kissé mélyebben a Szombatnak teremtéstörténeti elképzelésébe, hogy annak világánál szemléljük a IV-ik igét. Az így szól: „Elkészült az ég és a föld és minden seregük. És befejezte Isten a hetedik napon művét, melyet alkotott és abban hagyta a hetedik napon minden munkáját, melyet végzett. És megáldotta Isten a hetedik napot és megszentelte azt, mert azon hagyta abban minden művét, melyet teremtés közben végzett.”<sup>20</sup>

Isten Sabbatja tehát nem a munka egy napi abbahagyását örökíti meg, nem olyan lüktetéseket, mint a mi pihenésünk, hanem a végképpeni megállást, az örök nyugalombavonulást rögzíti meg. Talán ezt fejezi ki a Tóra más helyén előforduló „vajinnáfas” szó: visszazellemlült, vagyis: az anyagias, testi munkavégzésből a szellemi lét fenséges nyugalomába lendült vissza. Ez az isteni nyugalom már nem ismeri a napok múlását, sem az estét és reggelt, sem a sötétséget és kivilágosodást. Erre illik a zsoltárköltő szava: „A sötétség nem sötétít el előled, az éj úgy világít neked, mint a nappal; akár sötétség akár világosság.”<sup>21</sup> A sötétség e szerint nem is Isten teremtménye, az megvolt a világosság előidézése előtt, sőt ezzel Isten a maga mennyei honából számuzte. Ám ezt a mennyei örök Sabbatot az ember nem iktathatja be a maga életébe, nem valósíthatja vele az imitatio deit, hanem jámbor lelkületében úgy gondolja, — mint ezt a Talmud mondja — „há ketten együtt étkeznek egy asztalnál és vallásos eszmecsere folyik közöttük, az isteni Szellem nyugszik közöttük, amint írva van: „Akkor társalognak Isten féltői egymással, az Ur pedig odafigyel és meghallgatja és az feljegyeztetik az emlékezet könyvébe...”<sup>21a</sup> Isten osztozik az emberek ünnepi épülésében, leszáll hozzájuk az ő együttességükbe, hogy magához emelje, új erőt és ösztönt adjon a munka újlagos megkezdéséhez. És mivel ilyen isteni szombatról szól az ige, azért nem is találkozunk ehelyütt a szombati nyugalom elrendelésével, holott más helyütt a Genézis törvényt is fűz az eseményekhez, így pl. az állati vér élvezésének és a vérontásnak tilalmát, Noé idejében,<sup>22</sup> a szökőér tilalmát Jákob élményével kapcsolatban.<sup>23</sup>

#### A hetedik nap.

Hogy azonban a Sabbat egységesen megült nyugalomnáppá legyen és hogy egy természetszabta nagyobb időegységnek melyik napja legyen az, arra csak mennyei jeladás szolgáltatott tájékoztatást. Ilyen jeladásnak vették a holdmegújulást és a holdfázi-

sokat. Ma már tudjuk, hogy Babilóniában a hónap 17., 14., 21. és 28. napja volt böjtszerű szentnap, a héber népnél már némi eltolódással a szabályszerűen visszatérő hetedik nap lett ünneppé, tehát az Ujholdtól már függetlenül. Már Ibn Ezra is (Lev. 23, 24-hez) titokban burkoltan utal arra, hogy ünnepeink naptárában a 7-es szám és a holdfázis játszik szerepet és adja meg a kulcsot a Szombat intézményének elrendeléséhez. Ujhold napja és a Szombat a biblia más helyein együtt szerepelnek mint együvé tartozó és talán egyenrangú ünnepnapok. Nem is áll a héber nép elszigetelten a 7-es szám kultusza tekintetében. Ernst Cassirer (Philosophie der symbolischen Formen) szerint a nagy francia és olasz matematikafilozófusok megszállottjai voltak a számmitóznak és egészen a legújabb korig, sőt napjainkig kísért a hetes szám megszentítése, isteni varázserővel való felruházása a fiziológiai tudományban is; ennek tulajdoníják az életnedvek, valamint a test és lélek temperamentumában hétevenként beálló klimaktériumot. Nomádkori reziduum, hogy a hold után igazodtak és a holdnak sorsdöntő erőt tulajdonítottak. A hét bolygó utáni igazodás későbbi eredetű.

A Tízigeiben tehát már fejlettségében, bár még folytonos növekvésben látjuk a Szombat intézményét. De észleljük azt is, hogy bevésése a nép lelkébe olyan prófétai szózat volt egykor, amely elsősorban magának az Egyistennek világfölötti uralmát volt hivatva állandóan emlékeztetben tartani. Ezzel kiegészítője volt a bálványimádás és az Istennév megszenteltelenítése tilalmának. Pozitív alakban vallása annak, hogy mindenünk Istentől való és Istené marad; mi csak sáfárai vagyunk a földnek, az élet javainak. Az ige bővítőménye már papi jellegű gondolkodásra vall, amely egyben igazolást keresett a mult eseményeiből.

\*

Más helyen<sup>24</sup> még Sabbat Sabbatón-nak (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן), majd pedig Sabbatón Sabbat kódés“-nek (שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ) nevezi a Tóra a Szombatot.<sup>25</sup> Ugyanezzel a megjelöléssel illeti azonban a Jóm-kippurt is<sup>26</sup>, sőt az élő zsidó köztudat a talmud alapján csakis ezt jelöli vele. A Szombaton kívül még a hetedik évre is alkalmazza e két szót a Tóra,<sup>27</sup> pusztán a „Sabbatón“-t pedig Rós hasana és Szukkót ünnepére is.<sup>28</sup> „Szombatok szombatja” tehát nem megfelelő fordítása a Sabbat sabbatón nak. A héber nyelvszokás szerint az „sabbat sabbátót” volna (mint pl. kódés kodásim, sir



hasirim), Sabbatón pedig nem többesszámú szó. A Jómkippur munkaszünet vagy böjt megszegésének büntető klauzulája sem vall a Jómkippurnak a szombat fölötti felsőbbségére, a kiirtás a népből nem lehetett a biblia korában súlyosabbnak elgondolva, mint a halálbüntetés, mivel a kiirtás végrehajtása Istennek volt fenntartva.<sup>29</sup>

A Sabbaton névszó képzése époly kivételes, mint a Sabbát szóé, „kattál“ alak elvont névre, mely azonkívül a nemben is ingadozást mutat, míg általában nőnemű, de a babiloni Jesásjánál<sup>30</sup> hímnevévé lép elő. Az -ón képzővel ellátott piel tövű főnevek ugyanis i-vel járnak az első szótagban: bittáchón, chippázón, siggájón, higgájón, chizzájón, cimmáón, zikkárón, sibbárón, siggájón, siggáón, ivvárón, siddáfón, (és pótlónyujtással: érávón, jérákón) stb. A „Sabbatón“ eszerint a rendellenes képzésű „Sabbat“ továbbképzése. A különböző fordítások is mutatják a vivódást e kitételrel. Az Imit, a Frenkel-féle Családi Biblia és a Herz-Pentateuchus „szombati nyugalom“-mal adják vissza. Kámori valamennyi alkalmazásban, „szünetek szünete“ kitétel használja, ugyanez rejlik Luther „heiligste Ruhe, Baentsch „vollständige Ruhe“, a Kautzsch-féle Biblia „unbedingte Ruhe“ s az angol bibliatársulati kiadás „solemn rest“ fordításában. Ezeknél körültekintőbb, de nem egyezés a Bloch Móric (későbbi Ballagi Mór) fordítása: Szombatra vonatkozólag „szombat ünnepe“, Jómkipurra vonatkozóan „szigorú szünetet“, a hetedik évre vonatkozóan pedig: „a föld nyugalmanak szombatja“ kitételrel oszlatja el a kétértelműséget. A „Szombatok szombatja“ kitétel tehát nem is gyökerezik irodalmi fordításban.

Mint említettük, „Sabbat“ és „Sabbat sabbatón“ névvel illeti a Tóra a hetedik évet is, sőt ennek és Jómkippurnak, tehát nem a tulajdonképi Szombatnak törvényében is találjuk a Sabbat név etimológiájakép azt a kitétel: szüneteljen a föld szünetet az Urnak<sup>30</sup> mint „Estétől estig (tisbetu sabbatchem) szüneteljete szüneteket“<sup>31</sup>. A hetévi időszaknak induló évet nem jelöli meg a Tóra; azt azonban, hogy országszerte egységesen volt megállapítva, következtetnünk kell abból, hogy a hét évhét lejárta elrendelt ötvenedik, vagyis Jóbélvet sófárfúvással egyetemlegesen kihirdették. A hetedik év eredetileg ugyanakkor gondolatnak volt szimbolikus kifejezése, mint a Szombat, hogy t. i. a föld az Istené, az ember csak zsellérként bírja.<sup>32</sup> Ennek szertartásos valósítása a mezőgazdasági termelés szüneteltetése volt. Ehhez fűződik a Tóra ötödik

könyvében, tehát egy új törvényrétegben, az adósságelengedés,<sup>33</sup> melyről nem tudjuk, hogy végleges volt-e vagy moratórium, úgyszintén egy másik gyűjteményben a héber rabszolga felszabadítása.<sup>33a</sup> Hogy ezek a hétéves ciklusok egységesen rendezettek voltak-e és hogy a mezőgazdasági szünetével egybeestek-e, sőt hogy a valóságban mennyire tartották meg, szintén bizonytalan-ságban marad a Tóra alapján. Csak Jeremiás próféta idejéből<sup>34</sup> értesülünk rabszolgafelszabadítás tényéről; bizonyára az ostrom-állapot követelte, azután azonban vissza is vonták.

A mező ugaroltatása, illetve a szőlő metszetlen hagyása nem lehetett a racionális gazdaság elgondolása. Hiszen a Jóbélv és az azt megelőző és követő évek, összesen három év alatt a szőlő teljesen tönkrement volna, a szántóföldnek pedig a hét évenkénti ugaroltatása nem lehetett kielégítő akkor, amikor a görögöknél már a három éves vetésforgás rendszere dívott.

A Tóra e szavai: Hét év végén rendezz adósságelengedést,<sup>35</sup> újabb rendelkezést jelöl meg s bizonyára a mezőgazdasági évhetes szünet idejére vonatkozik. E szövegezés szerint a nyolcadik esztendőre esnék a mezőgazdasági szünet. E nehézségen túlségit az a feltevés, hogy itt voltaképp nyelvi félreértéssel állunk szemben. A „vég“ ugyanis jelentheti a dolognak megszűntét, pl. „vége minden élőlénynek.“<sup>36</sup> de jelentheti a végső, tehát még meglevő részét is, pl. „végén csattan az ostor“. A mi esetünkben tehát a „hét év végén“ helyett fordítandó: az évhét utolján“, így a rendelkezés még a hetedik évre vonatkozik (Lásd: Fényes Deuteronomium fordítását a Frenkel-féle Családi Bibliában).

A mezőgazdasági ugaroltatás tekintetében a Jómkippur, vagyis a hetedik hónap tizedik napja volt az év kezdete.<sup>37</sup> Ezékiel próféta<sup>38</sup> talán ezért nevezi a hetedik hónap tizedikét Újévnek (Rós-hasána); e szó a Bibliában többé nem fordul elő, tehát a Tisri elsejére, a „riadás emléknapjára“<sup>39</sup> sem használatos. Szerinte mi más lehetne az Újév, mint az a nap, melyen a legnagyobb időegység szertartásos befejezésével áldozatosan és ünnepiesen elismerjük, hogy Istené a föld és minden, ami rajta van, övé munkánk eredménye, övé az ldő és vele beszámolni tartozunk. Ma is az Újév élménytudata fűződik hozzá. Imái is részben ugyanazok.

\* \* \*



Összefoglalóan mondhatjuk: a zsidó vallásfejlődésre jellemző az a tünet, hogy az Istennek szentelt intézmény idővel megteremkenyíti a humánus eszméjével, a teocentrikus központból az erkölcsi érdekkör felé sugárzik, de innen is állandóan visszafelé mutat; emlékeztet az Isten sabbatjára, hogy azt megszenteljük, Isten úgy fogadja a Szombatot és a hetedik évet, mint valami koronázási ajándékot, de ezt aztán kegyesen visszajuttatja az emberhez, a sors kitagadottjainak javára. A vallásból etosz lesz.

Dr. Fényes Mór.

*Jegyzetek.* <sup>1</sup> Jób 5, 7. <sup>2</sup> Dt. 18, 8: „mimkaró al haábót helyett „mismát“ al hasabbat“-ot fordít. <sup>3</sup> Gen. 6, 29: „jenachmėnu“ h. „jenichėnu“-t értelmez. (Hasonlóan a Septuaginta: pauselai.) <sup>4</sup> II. Sám. 23. 18. 19. 22. Mindhárom helyen „selősa“ helyett „Selősim“-ot fordít. <sup>5</sup> Jes. 40, 3. <sup>6</sup> Gen. 1, 1. 7a. o. 7. <sup>8</sup> Hős. 1, 2. <sup>9</sup> Gen. 2, 4. <sup>10</sup> Deuteronomium 486—489 l. <sup>11</sup> Jes. 7, 1. <sup>12</sup> Jes. 53. fej. <sup>13</sup> Jós. 24, 25-26. <sup>14</sup> Zs. 34, 18. <sup>15</sup> Ex. 20, 8. <sup>16</sup> U. o. 9—11 és Dt. 5, 15. <sup>17</sup> Gen. 1. f. <sup>18</sup> Zs. 24, 1. <sup>19</sup> Jób. 38—39. <sup>20</sup> Zs. 8, 4—6. <sup>21</sup> Gen. 2, 1—3. <sup>22</sup> Zs. 139, 12. <sup>23</sup> Áb. III. 3. és Mal. 3, 16. <sup>24</sup> Gen. 5. 6. <sup>25</sup> Gen. 32, 3. <sup>26</sup> Ex. 35, 2. <sup>27</sup> Ex. 6, 23. <sup>28</sup> Lev. 16, 31. <sup>29</sup> Lev. 25, 1. <sup>30</sup> Lev. 23, 24, 39. <sup>31</sup> Lev. 23, 29, 30. <sup>32</sup> Lev. 25, 2. <sup>33</sup> Lev. 23, 37. <sup>34</sup> Lev. 25, 3. <sup>35</sup> Dt. 15, 1—2. <sup>36</sup> Ex. 21, 2. <sup>37</sup> Jer. 34, 8—10. <sup>38</sup> Dt. 15, 1. <sup>39</sup> Gen. 6, 13. <sup>40</sup> Lev. 25, 8. <sup>41</sup> Ezek. 40, 1. <sup>42</sup> Lev. 23, 24.

## Bródy Zsigmond pályakezdése

Bródy Zsigmondot a realizmus magyar irodalma kezdeti időpontjának költő-epigonjai között kell számon tartanunk. Nyelvi magatartásával és költészete (motivumanyagával) ellenmondás nélkül alkalmazkodik kora szellemi követelményéhez. Első lírai hangjait a kiegyezésre váró magyarság érzelmi állásfoglalása határozza meg. Jelentkezése pillanatában a zsidó-egyenjogúsítás nem jelent számára problémát. Minden egyezmény és megalkuvás nélkül azonosítja érzelmi életét a magyar nemzeti gondolatokkal. Nem kell lemondania egyéni világának zsidó tartalmáról, hogy feloldódjék a magyar hazafias áhítatban. Természetes egységet teremt a maga életformája és a magyarság érdekerületei között. Nem erőszakos elhárítás révén vagy megtagadó mozdulatok erején jut el a zsidó tudat-elhallgattatás nyugalmához. Magyarsága önmagától adódó lelkiállapot. Ez szabadítja föl magyar-azonossága érzéseit úgy, hogy a szóhoz-jutás első lélekzetvételében egyetlen hang sem árulja el öröklött zsidóságát. Fogadtatása az önkényuralom elmúlásának égboltja alatt megy végbe. Készen várja költészetünk nyelvi hagyománya, a nemzeti-hazafias program, a népies irodalmi örökség, a Petőfi—Aranykövetők költői mintája, a népdali és balladás forma.

1859-ben érkezik s mint műfordító nyer polgárjogot irodalmunkban. A dalformát hódítja meg. Alkotó készsége itt jelentkezik a legtermékenyebben. Érdeklí a népdal. Rajta lemérheti a népi közösség jellemét, műveltségének színvonalát s felfedezheti benne a népi kultúra nyomait: »A népdal nemcsak a legtisztább költészetnek kútforrása és leggazdagabb bástyája, hanem azonkívül még művelődéstörténeti érdeklí bír.«<sup>1</sup> Szépség és egyszerűség tekintetében a spanyol népdalban találja meg az eredendőt értéket. Dal felé forduló érdeklődésének parancsából felkeresi a világirodalom távoli vidékeit, hogy a magyar nyelvreté-

<sup>1</sup> Pesti Hölgydivatlap. 1860. 86. l.



gen át levegőhöz juttasson egy-egy népi költeményt. Akarata csak félkezdeményezés. Részint irodalmi példák nyomán, részint az időszerűség alkalmi ösztönzésére vállalja a népi költészet változatainak megszólaltatását. Munkássága közelében számos minta akad. Thaly Kálmán skót, ó-svéd balladákat, spanyol énekeket, Greguss Ágost kínai dalt, breton népdalt, Kazinczy Gábor szamojéd mesét, Fábrián István kalevalai runokat, Tolnai Lajos svéd, dán balladákat fordít. Bródy azonban kiszélesíti a kört. Nincs senki ebben az időpontban, akít a népdalok széles színárnyalata jobban érdekelt volna, mint őt. Német, spanyol, lengyel, nápolyi, finn, orosz, litván, portugál, arab népdalokat, tót, új-görög, kínai dalokat költ át magyarra, lengyel népballadát közvetít, Rückert romantikus örökségéből egy kínai románcon próbálja ki verselő erejét.<sup>2</sup> A halott Heinét újra felfedezi irodalmunk. Egyazon időpontban szerzi meg Heine-dalokkal a magyar műfordítás költői állományát Thaly Kálmán, Lévy József, Lisznyay Kálmán, Szana Tamás, Beniczky Emil, hogy csak az ismertebb neveket említsük. Bródy is szerephez jut Heine magyar életében.<sup>3</sup> Igaz, magyar-zsidó költőtársa, Tatay Adolf versenyre kél vele. Fordít finn dalt s dán balladát, de Heine költészete mellett időz a legkitartóbban. Bródy Zsigmond a kölesönosság viszonyában értelmezi műfordítói küldetését. A magyar próza külföldi megismertetésének ügyét is szorgálni akarja a német nyelv erején, Klein Herman, Dux Adolf, Helfy Ignác példamutató módján. Szándékára figyel a magyar írói közvélemény. Amidőn híre érkezik, hogy Jókai, Vas Gereben, Abonyi Lajos, Vadnai Károly stb. elbeszéléseinek német gyűjteménye napvilágot fog látni Boroszlóban, előzetes elismerés fokozza várakozássá a mű megjelenését: »A fordító Bródy Zs., ki dicséretet érdemel, hogy hazai irodalmunkat a külfölddel mindinkább kívánja megismertetni.«<sup>4</sup> A teljesítmény külön értékét megnövelte

<sup>2</sup> Nővilág. 1859—1860; Nefejejts. 1859; Hölgyfutár. 1859—1860; Pesti Hölgydivatlap. 1860; Szigeti-Album. 1860; Divatcsarnok. 1861.

<sup>3</sup> Hölgyfutár. 1859. 1206. l., Pesti Hölgydivatlap. 1860. 59. l.

<sup>4</sup> Divatcsarnok. 1859. 1001. l.

a fordító életkora is: »A fordítást a fiatal Bródy Zs. esz-közli, ki szép föladatot tűzött maga elé.«<sup>5</sup> Bródy Zsigmond neve ekkor már nem volt új csengésű a magyar olvasók előtt. Sűrűn megjelenő dalfordításai már fellépésének évében tudatosították a közönségben írói munkásságának irányát. Erre utal a Pannonia c. német folyóirat megjelenésének közeli időpontját bejelentő híradás is. A Grosz Károly szerkesztésében kiadott füzetes lap programjáról Rózsa-ági Antal tudósítja olvasóit: »Ez irodalmi vállalat főmunkálársa Bródy Zsigmond, aki a magyar lapokban műfordításairól ismeretes.«<sup>6</sup> Sőt, amidőn Szilágyi István és P. Szathmáry Károly antológiát ad ki az 1859-i máramaros-szigeti tüzvész kárvallottjainak támogatására,<sup>7</sup> Bródy nevét a könyv ismertetője már nem temeti tömegsírba: »az ifjabb nemzedék is új, még zengzetesb érchúrokat vont lantjára, mint: Thali, Sal Ferenc, Vecsey Sándor, Szász Domokos, Bulesu, Brody stb.«<sup>8</sup>

Bródy műfordításai között akad néhány sikerült alkotás. A költőben van elegendő nyelvi hajlékonyság, hogy a dalok egyhangulat-pillanatait megrögzítse. A balladásrománcos hangokhoz is megtalálja a színt és a kifejező formát, de a dalszerű költeményekben természetesebben és zavartalanabban nyilatkozik meg verselő ereje. A népdali ritmus törés nélkül hullámzik végig sorain. Különösen az olasz dalköltészet humanista költői szólamait eleveníti könnyedén magyarrá. A petrarkista metaforákat, konkretizáló képeket ügyesen menti át magyar népdal-keretbe. Akár helyzetdalban jut levegőhöz ez a költői örökség, akár egy nápolyi dal tartalmában sorakoznak föl a hagyományos-játékos fordulatok, a verselés ütemessége s az erőteltség nélkül oldódó nyelv nem árulja el, hogy egy tizenkilenc éves kezdő költő jóvoltából kerültek magyar földre: »Sétáltam a tengerparton, Gondok nélkül jártam-keltem,

<sup>5</sup> Hölgyfutár. 1859. 784. l.

<sup>6</sup> Divatcsarnok. 1859. Új folyam. 54. l. Az első füzetben Bródy Jókai Khan Karadsini c. novelláját fordította németre. U. o. 1860. 88. l.

<sup>7</sup> Szigeti Album. Pest, 1860. Bródy: Vigasztalás. 319. l.

<sup>8</sup> Nefejejts. 1860. II. évf. 239. l.



Egyszer csak azt vettem észre, Hogy a szívem elvesztetem.<sup>9</sup> Ugyanez a síma lejtés viszi előre Ulrich von Lichtenstein osztrák Minnesängertől fordított dalát.<sup>10</sup> A maga szerelmi-dalszerű verseit is ezen a nyelven s ritmusa formálja meg (Emlékkönyvbe, Megöl a bú).<sup>11</sup> A szerelmi költészet területére Bródy csak kirándulást tesz. Elmélkedő verset is ritkán ír (Miért, miért).<sup>12</sup> Első eredeti költeményei szinte kizárólagosan hazafias tartalmúak.

A Bach-rendszer bukásának megrázkódtató pillanata és az októberi diploma megjelenésének korváltó eseménye adja költeményeinek hangulati háttérét. Lírai motívum-anyaga nem gazdag. Állandóan a magyar szív, a hon és a szabadság fogalmával szembesíti a maga érzelmi hovartartozását. A hagyományos anya-haza allegória hatáslehetőségeit bőven kiaknázza: Az idegen világ után vágýódó fiú csalódottan, koldusszegényen tér haza, az anya boldogan, megbocsátó szeretettel öleli keblére gyermekét, de amidőn az ifjút a szenvedély, a jólét-vágya úzi más tájak felé és gazdagon jó haza, mehtagadó mozdulattal háritja el: „Távozz, távozz honáruló S átkom vidd magaddal.”<sup>13</sup> Idegen földön három ifjú gondolatban visszazáll a ködös multba. Az egyik édesanyját vesztette el, a másik hűtlen kedvese emlékét idézi. A harmadik vigasztalja lársait: »Édes hazánk fölébredt álmából, Közös anyánk és közös kedvesünk.»<sup>14</sup> A »Magyar hazám, édes anyám« kezdetű dalban öröm ül az anya arcán, homloka redőtlen, ajkán nincsen bánat: »Milyen édes így láthatni Drága jó anyánkat.»<sup>15</sup> Bródy Zsigmond nem egy költeménye vezérversként jelenik meg folyóirataink lapjain. Hazafias pátozsa hiánytalanul kielégíti időpontja várakozását. Áradó szólamok-

<sup>9</sup> Hölgyfutár. 1859. 1118. l.

<sup>10</sup> U. o. 1860. 180. l.

<sup>11</sup> Pesti Hölgydivatlap. 1860. 3., 45. l.

<sup>12</sup> Hölgyfutár. 1860. 729. l.

<sup>13</sup> Az anya. Pesti Hölgydivatlap. 1860. 11. l.

<sup>14</sup> Száműzetésben. A költemény Idegen földön címmel jelent meg: Üstökös. 1860. V. 118. l.

<sup>15</sup> A hazához. Hölgyfutár. 1860. 481. l.

ban oldja föl a magyarságeszme elemeit; a nyelv, a szabadság, a honszerelem motívuma nem teszi próbára vers-teremtő erejét. A magyar ruha problémájában is együttlélekszik kortársai szellemével. Jókai büszkén hivatkozik önérdemére: »Ugyanebben a lapban (Üstökös) kezdeményeztem én a nemzeti öltözet viselését (1860-ban), mint eleven tiltakozást az elnemzetlenítés ellen; a mi az egész országot magával ragadta, s éveken át föntartotta magát.»<sup>16</sup> Thaly Kálmán a sujtásos mente, a zsinóros dolmány általános elterjedését sürgeti.<sup>17</sup> Lapjaink cikket cikk után közölnek, hogy a magyar ruha népszerűsítésének ügyét előbbre vigyék. Vajda János már a Jókai megjelölte időpont előtt megírja A magyar öltözet halhatatlansága c. közleményét s benne az önérték és az esztétikai szempont hangsúlyozásával támogatja a mozgalmat: »Valóban pulya hálátlanság, önkárosító vaktság volna fölünk elhanyagolni e nagybecsű ősi örökséget, hiszen nem is hazafiság; csak helyes izlés is elég arra, hogy viseljük a magyar ruhát, ha nem egyébért, csak azért is, mert szép és szépségét a halhatatlanság dicsőfénye veszi körül, mert a világ által valóban legszebbnek van elismerve!»<sup>18</sup> Bródy Zsigmond is a hagyománytisztelet motívumán indítja el Magyar öltözet c. versét: »Azt a ruhát, melyben apád Leküzde sok véres csatát, Vitézül viseljed, Magyar ruha: vitéz ruha Viseld vitéz nemzetem!»<sup>19</sup> Az alkotmányellenes élet megszűnése után fel-fakadó magyar reménykedés ébrentartása s a jövőszemlélet színezése Bródynak is szent feladat. Vigasztalás és biztatás, öntudatnövelés és hitélesztés minden szava és mondata. Kitarításra buzdít: »S ha ily dicső már a korány, Mi szép lesz majd a dél, Csak küzdelem, csak küzdelem, S elérve lesz a cél!»<sup>20</sup> Bródy egyszólamú lírai költeményei-

<sup>16</sup> L. Szabó László: Jókai élete és művei. Bpest. 1904. 154. l.

<sup>17</sup> L. Veszprémy Dezső: Thaly Kálmán életrajza. Bpest. 1928. 42. l.

<sup>18</sup> Nővilág. 1859. 824. l.

<sup>19</sup> Divatcsarnok. 1860. 3. l.

<sup>20</sup> Csak küzdelem. Hölgyfutár. 1861. 153. l. A verset Bródy előbb jelentette meg gyűjteményes füzetében, csak aztán közölte Tóth Kálmán folyóirata. A két szöveg között van némi eltérés. A későbbi változat-



ben legközelebb Tóth Kálmán nyelvének és formáinak visszhangját érezzük. Egyébként versei sem színben, sem értékben nem maradnak el azoknak a kortárs-lírikusoknak alkotásai mögött, akik Rákosi Jenő ítélete szerint: »szekérszám gyűjtötték babérjaikat az 'elnyomatás' korszakában, amikor meglehetősen könnyű volt költővé lenni.«<sup>21</sup> Bródy is lelkesítő modorban önti dalba időpontja magyarságérzetét:

Kiről szóljon a dal,  
Kinek zöngje hírét.  
Hogy szavával lelkesítse,  
Hangzatával felhevítse,  
Minden magyar szívét?

Hisz oly sokan voltak,  
Hisz oly sokan vannak, —  
Tán a tejút csillagárja  
Nem haladta felül számra  
Nagyjait e honnak.<sup>22</sup>

Bródy Zsigmondnak költői neve és írói multja van, amidőn minden előzmény nélkül vállalja zsidóságát. Vajda János, Tóth Kálmán, Jókai Mór, Szabó Richárd lapjának dolgozó társa, a Pesti Hölgydivatlap címlapján neve mint főmunkatársé szerepel. Az irodalmi szemle rovatot is ő írja.<sup>23</sup> Ezzel az írói tekintéllyel jut hanghoz az 1860-ban újjáéledt magyarító egyesület kezdeményező törekvéseiben. Néhány nappal az októberi diploma megjelenése után Löw Lipót közzé teszi felhívását: »1844-ben egy Izraelita magyar egyesület alakult, mely felsőbb helyről helybenhagyaték és szentesítetek is. Az idők mostohasága folytán az egyesület széteszött. Több ügybarát megérkezettnek véli a pillanatot, hogy az egyesület ismét megalakulván, megkezdje áldásos működését. E lelkes hazafiak nevében (a pesti egyesületi tago-

ból elmaradtak a háborús színek: harci vész, ágyú. Egy-két sor szerencsésebben átalakult.

<sup>21</sup> Pesti Napló. 1868. nov. 27. Esti kiadás.

<sup>22</sup> Kiről szóljon a dal? Hölgyfutár. 1860. 180. 1. A költemény gondolati alapváza emlékeztet Tóth Kálmán Nem tudom én... c. versének lírai ötletére: »Nem tudom én melyik volt szebb, melyik dicsőbb, melyik nagyobb...«; majd a végső strófa fordulata: »... Sokan voltak, Nem tudom én ki volt nagyobb...« Hölgyfutár. 1859. 221. 1.

<sup>23</sup> Téves tehát Komlós Aladár megállapítása, hogy Bródy Zsigmond »1861-ben, 21 éves korában tűnik fel (Az országgyűléshez. Tíz vers)«, továbbá, hogy »Bródy Zsigmond versei kizárólag a zsidóság igazáért harcolnak« (IMIT-Evkönyv. 1936. 237—238).

kat) felszólítom a széteszött társaság újjá alakulására a szükséges lépéseket az illető helyen megtenni. Ha — mint remélhető — az engedély egy közgyűlés megtartásának megadatik, ez a népsajtó útján köztudomásra hozandó. Kétségkívül nemcsak a magyar rabbiknál mint Dr. Zipser (Rohoncon), Steinhardt (Aradon), Ehrlich (Debrecenben), Hochmulh (Veszprémben), Deutsch (Putnokon), Rokonslein (jelenleg Pesten) fog visszhangot kölleni, hanem számos néptanítónál s művelt izraelitánál is, kik egybegyűlenek a kitűzött cél eléréndéjére.«<sup>24</sup> Az Izraelita Magyar Egyesület megalakult s az ideiglenes irodalmi bizottság első ülésén, 1860. november 26-án, mint bizottsági tag jelen van Bródy Zsigmond. De vele együtt ott van több magyar-zsidó író is: Ormódi Bertalan, Tatay Adolf, Dux Adolf, Grosz Károly.<sup>25</sup>

Az Izraelita Magyar Egyesület működésének kezdetével összeesik Bródy Zsigmond hazafias költeményeinek gyűjteményes kiadása. A két mozzanat között összefüggés van. A költő versesfüzetét »A zsidó-magyar egyesület újjá szervezésén fáradozó honfiaknak honfíú tisztelettel« ajánlja, és nevét »Egy zsidó magyar« megjelölés mögé rejti.<sup>26</sup> A füzetet 1860. december 6-án megküldi az egyesületnek. Pollák Henrik osztályelnök az irodalmi bizottság negyedik ülésén, 1860. december 11-én, felolvastatja »Br. Zs. úr egy az izr., m. egyesületnek felajánlott tíz magyar költemény munkájához mellékelte kis levélkáját.«<sup>27</sup> A levél érdekes mint

<sup>24</sup> Pesti Napló. 1860. nov. 4.; Divatcsarnok. 1860. nov. 6. 45. szám borítéklap. A felszólítás időjelzése: Szeged. 1860. okt. 29. Mezei Mór szerint az egyesület újjászervezésének gondolatát a pesti izr. hitközség kórházi bizottságának orvos tagjai vetették föl először. (Első Magyar Izraelita Naptár és Evkönyv. Pest. 1861. II. 6. 1.)

<sup>25</sup> Valamennyi az egyesület igazgató-választmányának is tagja (Magyar Izraelita. 1861. 19. szám borítéklap; 1. még Első Magyar-Izraelita Naptár és Evkönyv. Pest. 1861. I. 22. 1.)

<sup>26</sup> Tíz magyar költemény. Irtá: Egy zsidó magyar. Pest. 1860. — »A hazafias érzelmeket tolmácsoló költemények« beküldését jelzi a Családi Kör. 1860. 174. 1. (1860. dec. 23. szám.)

<sup>27</sup> Az Izraelita Magyar Egyesület irodalmi bizottságának jegyzőkönyvei. 1860. XII. 11. Melléklet. Orsz. Magy. Zsidó Múzeum.



Bródy zsidó megnyilatkozásának első nyoma. De figyelemreméltó nyelvi szempontból is. Új stílus-adatot tartalmaz. Az emancipációs küzdelmek közéleti-irodalmi szőlőmagjai között ugyanis már a szabadságharc előtti magyar irodalomban találunk néhány fogalmi-tartalmi átvitelt. Az egyenjogúsítás mellett érvelő állásfoglalás szerint a magyar-zsidóság Messiás-hite csak állásfoglalás: a jogegyenlőség törvénybeiktatásának időpontjában jut el a beteljesüléshez; hasonlóképpen: Ahasverus sorsa mint a magyar zsidóság élete az emancipáció pillanatában kerül majd a megnyugvás állapotába; ugyanezt a gondolatot rögzíti meg az ígéretföldképlet is: a bibliai ígéretföldre-jutás öröme a hazai égbolt alatt éli meg újra a zsidóság, ha az egyenjogúsítás valóság-élményévé válik.<sup>28</sup> Ehhez a motívumhoz kapcsolódik Bródy Zsigmond levelében az emancipáció-Jeruzsálem azonosítás gondolati formája is. A levél így hangzik:

Szeretve tisztelt bátyám!

Fogadják jó szívvel az itt átnyújtott könyvecskét, melynek csak akkor van becsé, ha a benne tolmácsolt érzelmek azonosak azokkal, melyek Önökben tizenkét hosszú év szenvedése alatt föntartották a hazafiság szent szikráját és azt lánggra gyújtották a legelső kedvező percben. Ha csekély erőm megfelelt szent akaratomnak, akkor a költemények bizonyára a legedesebb visszhangra találnak Önökben; ha nem, akkor gondolják meg, hogy ily szent ügyben a fáradozó erőre nézve igen is áll, hogy saepe sat voluisse. Áldja meg Önöket az ég ura, áldja meg törekvéseit, hogy hazafiság, közös akarat és áldozatkészség által teljessédjék, a mit már oly rég óta évente mondogatunk: Lesonó habó biruscholajim, jövő évben a testvéri szeretet, egyenjogúság és köztisztelet Jeruzsálemében!

Pesten December hó 6kán 1860

Egy zsidó magyar.

Bródy az Izraelita Magyar Egylet működésének kezdeti szakaszában állandó tevékenységet fejt ki.<sup>29</sup> Ormódi Bertallannal, Dux Adolffal, Tatay Adolffal, Grosz Károllyal és

<sup>28</sup> L. Zsoldos J.: Emancipációs motívumok lírai költészetünkben. IMIT Ekvönyv. 1943. 286. II.

<sup>29</sup> Az Izraelita Magyar Egylet felolvasási bizottságának jegyzőkönyvei alapján. A jegyzőkönyvek csak részben maradtak fenn. Ország. Magyar Zsidó Múzeum.

másokkal megszervezi a rendszeres felolvasásokat. Ettől kezdve az egylet irodalmi bizottsága mint felolvasási albizottságnak tartja üléseit. Résztvesz a sűrűn összehívott megbeszélésekben. Mint a felolvasások soros rendezője bemutatja jelentéseit. Az egyleti kiadvány ügyében tárgyal a nyomdással. De sem ő, sem Ormódi nem vállalja a tervezett irodalmi füzetek előfizetési felhívásának megszerkesztését. Nem fogadja el a megbízást, hogy a Xantus János látogatása alkalmával rendezendő ünnepi ülésen szerepeljen. Javasolja, hogy a felolvasásokon a szavaltatok előtt az előadó csak abban az esetben ismeresse a költeményt, ha azt a bizottság szükségesnek tartja. Indítványt tesz a tervezett tanítói értekezlet összehívására. Hozzászól ahhoz a vitához, amelyben a tagok kifogást emelnek az ellen, hogy az elnök a meghívóban nem részletezte a tárgysorozatot. Helyesléssel találkozik az a kijelentése, hogy az elnöknek nincs joga a tagok hozzájárulása nélkül berekeszteni az ülést. Ajánlja, hogy háromtagú bizottságot küldjenek ki Propper Dávid A zsidók viszontagságai c. dolgozatának megírására. Az ő indítványára választja tagjává a felolvasási bizottság Stiller Bertalant és Wahrmann Mórt. Megbírálja Mezei Mór Művészabránd c. beszélyét. Véleményét ráírja a kéziratra: »E mű közzététele által a naptár csak nyerhet.«<sup>30</sup> Maga ritkán szerepelt a felolvasásokon. Legalább is a jegyzőkönyvi adatok szerint csak egy felolvasásban vett részt. (Jelentkezésének időpontja: 1861. február 7.) Esmefuttatás c. dolgozatát csak felajánlotta (1862. február 2), de betegségére hivatkozva, nem nyújtotta be. Inkább mint ünnepi versíró állt az egylet rendelkezésére. Előadott a Széchenyi István halálának évfordulóján rendezett kegyeleti ülésen (1861. április 8).<sup>31</sup> Legjelentősebb nyilvános egyleti szereplésének színhelye azonban a Teleki László emlékünnepe volt. (1861. június 13.) A gyászünnepen megjelent Ghyczy Kálmán,

<sup>30</sup> A kézirat a jegyzőkönyvek kötegében. Mezei Mór elbeszélése megjelent az egylet kiadványában: Első Magyar-Izraelita Naptár és Ekvönyv. Pest. 1861. II. 97. l.

<sup>31</sup> U. o. II. 19. l.



a képviselőház elnöke, Tisza Kálmán, a ház alelnöke, Balagi Mór, Besze János, Eötvös Tamás, Papp János képviselő. Az ülést dr. Rózsay József, az egyesület elnöke nyitotta meg. Mezei Mór tartotta az emlékbeszédet. »Bródy Zsigmond pedig egy csinos költeményt olvasott fel.«<sup>32</sup> A költő Teleki László emlékezetére c. ünnepi ódája megjelent az egyesület felhívatóság lapjában. A költemény közlését a következő sorok vezetik be: A beszédek elhangzása után »jeles tehetségű« fiatal költőnk, Bródy Zsigmond olvasá el ez alkalomra írott gyönyörű költeményét, melynek közlése által l. olvasóink letségét megnyerhelni reményljük.«<sup>33</sup>

Az egyesület heti felolvasó ülésén Bródy Az országgyűlés előtt címmel három költeményét mutatta be. A versek az októberi diploma megjelenése után uralkodó magyar hangulat hatása alatt íródtak. Az alkotmányvédelmi küzdelmek nagy eseményének, az országgyűlés összehívásának közeli lehetősége izgalomban tartotta a politikai és társadalmi közvéleményt. Az esztergomi tanácskozás (1860. dec. 13.) határozata szerint fel kell kérni az uralkodót, hogy az 1848-i választótörvény alapján hívja össze az országgyűlést. A jogfolytonosság érvényesülése kedvezően befolyásolta volna az emancipáció ügyét is. Az országgyűlés azonban a februári patens (1861. febr. 26.) alapján ült össze. Első ülését 1861 április 6-án tartotta. A nagy államéleti megrázkódtatás költői visszhangokat szabadít föl. Bródy Zsigmond is megírja Az országgyűléshez c. költeményét. (A verset időjelzéssel látja el: Pest április 6-án.)<sup>34</sup> A magyar zsidóság az egyenjogúsítás törvényes rendezését várja a megválasztott »honatyák«-tól.<sup>35</sup> Bródy feljűk fordul

<sup>32</sup> Családi Kör. 1861. 399. 1.

<sup>33</sup> Magyar Izraelita. 1861. 198. 1.

<sup>34</sup> Magyar Izraelita. 1861. 113. 1. (A gyűjteményes kiadásban cím nélkül. Első sora: »Es összedől a büszke kártyavár.«)

<sup>35</sup> Krausz Zsigmond »egy kis, de figyelemreméltó ügyiratot adott ki, melynek címe Egy izraelita szózat a magyar képviselők üdvözlétéül.« (Hölgyfutár. 1861. 374.) A röpirat németül is megjelent. Mindkét kiadás 6000 példányban a szerző költségén mint a Magyarországi ingyen meléklete. (Reich Igná: Beth El. II. kötet. 212. 1.)

és a korszellem parancsát idézi. Az új »szent lélek« dicső igéket hirdet: »Aki magát embernek nevezi. Legyen szabad, bárkit szól istenének.« Utóbb ennek a költeménynek címe alatt újabb tíz hazafias, részben magyar-zsidó szellemű alkalmi verset jelentet meg.<sup>36</sup>

Első füzetének tartalmát néhány szavas ajánlással zsidó közössége szellemi területére utalja át, most zsidó tárgyú költeményeinek terjedési útját a magyar közönség felé akarja szabaddá tenni: »Azt hogy e költeményekben talán túlgyakorta a zsidó érzelve tör magának utat, sohse tessék a honfinak bűnül betudni...« A kis kötet előszavában rámutat alkotó szándéka hátterére: »Midőn e költeményeket megírtam, nem volt céloom sem a zsidó magyarok, sem az emancipatio apologiája, csupán azon érzelmek erőm szerinti tolmácsolója akartam lenni, melyeket e haza zsidó fia a hongyűlés irányában szívének belsejében táplál.« Boldog, hogy a »rémséges, csillagoltó éj után« új fény sugarat tört be a gyászos magyar éjszaka börtönébe. Üdvözlí a »magasztos tünemény«-t és »nagyért, dicsőért epedő szív«-vel köszönti a »dicső hazafiak«-at, akiknek nemzet-küldetése: elhozni a régóta várt olajágot. Bródy hangját néhol még fátyolozza a multa visszatekintés, a közeli évek és az új remények összehasonlításából lecsapódó érzelmi ellágyulás, de amikor a tegnaptól függetlenül csak a célt és a feladatokat tekinti, magatartása az érzelmi modorból átsap a programadó tudatosságba. Itt szövi bele a magyarság sorsgondolatába a zsidó problémát. Ha néhol csak általános sejtéssel erkölcsi tételek mögé rejti is zsidó érdekelttségét (»Ki mást börtönben hagy elsileni Az szabadságot nem is érdemel«; »Csak az érdemli a »szabad« nevét, Ki tiszteli az emberjogokat!«), adódik pillanat, amidőn kerülő nélkül leplezetlen őszinteséggel hirdeti a zsidó szellem immanens értékét és hivatkozik a magyar zsidóság önzetlen szabadságharcii teljesítményeire. Zsidó önszemléletének sűrű tartalmú nyilatkozatban ad hangot:

<sup>36</sup> Bródy Zsigmond: Az országgyűléshez. Költemények. Pest. 1861.



Az én fajomnak a sorskönyvében  
 Örökkévaló élet van beírva,  
 Nem dönthető azt a középkor  
 Vak buzgósága nem érdemlett sírba!  
 Ki egy istent első imádott,  
 Ki a megváltót hozta földi létre,  
 Ki a szellem zászlóvivője,  
 Az el nem veszhet, annak örök élte!

A költemények cím nélkül fűződnek gondolati keretbe. Bródy csak három verset látott el külön címjelzéssel anélkül, hogy személyi rámutalással megzavarta volna a hangulati egységet. Ápril 29-én c. költeményében a nemzetmagasztalás és a zsidó egyenjogúsítás motivuma találkozik össze a magyarság örök életjövőjének dicsőítésére: »E nemzet nagy, e nemzet halhatatlan! Ki így gyászolja kimult nagyjait, Az örök éltet érdemel és ví ki...» Ezek az Arany Széchenyi emlékezete c. ódájának befejező soraira emlékeztető kitételek az időpont-rögzítő cím tanúsága szerint Palóczy László halálához kapcsolódnak. Palóczy az országgyűlés korelnöke volt. »A haza szent Nesztora«-ként emlegették. A maga sokat szenvedett cselekvő magyarságával tiszteletre kötelezte a nemzetet. Halálának hírére az országgyűlés elnapolta üléseit. Temetése (ápr. 29) országos gyásznapra ünnepi jelleget öltött. Alig néhány nappal Palóczy elhunyt után Teleki László öngyilkossága rázkódtatta meg a magyar politikai-társadalmi életet (1861. május 8). Ennek a két közeli, magyar-sorsra döbbenő eseménynek emléke húzódik meg Bródy Zsigmond Két sír fölött c. költeménye mögött.<sup>37</sup> A Május elsején: a zsarnoki önkénnyel szemben a jog elévülhetetlen alapjára vetíti ki a haza biztos jövőjét.

Az országgyűlés 1861 augusztus 22-én bizonytalan időre szétoszlott. Az egyenjogúsításra várakozás feszültsége lelohadt. Az új helyzet módosította Bródy emancipációs szemléletét. Eddig a tartózkodás követelményét állította föl. Meggyőződése szerint »a vak zsidógyűlölet, az indoko-

<sup>37</sup> »Az izraeliták főrabbija a megholtakért mondott imájában — pünkösöd másod napján — Telekiről és Palóczyról is megemlékezett, szépen és meleg buzgósággal.« Hölgyfutár. 1861. 486. 1.

<sup>38</sup> Magyar Izraelita. 1861. 200. 1.

latlan ellenszenv: és a túlbuzgó, rajongó pártolás között a középuton halad előre legkedvezőbben az emancipáció ügye.<sup>38</sup> Az országgyűlés tanácskozásainak megszünése után más álláspontot képviselt: Fel kell használnunk minden alkalmat, hogy követeléseinket és érveinket széles körökben elterjesszük. De nem lesz elegendő, ha csak cikkekben és tollharcokban bizonyítjuk igazunkat, hogy »az egyenjogúsítást nem tekintheti nekünk adandó kölcsönnek, hanem inkább egy az emberiségnek tartozott adósság idő utáni elkészt beváltásának.« Ez az eljárás azonban csak védekezést jelent. Termékenyebb elhatározásokra is szükség van. A magyar zsidóságnak meg kell mutatnia pozitív példákban, hogy a súlyos időkben is közösséget vállal a balsorsba jutott nemzettel, hogy »nem hagyjuk magunkat megelőzteni senki által hazafiságban, a szent ügy védelmében és áldozat-készségben.«<sup>39</sup> Bródy vallomásának jelentőségét nemcsak az egyéni-gyakorlati módszerváltozásban fedezhetjük föl, sokkal lényegesebb nyilatkozatának egyetemes tartalma. Először fogalmazza meg félreérthetetlenül az emancipáció lényegét úgy, hogy benne a »hála«-motívum lehetőségét minden vonatkozásban kizárja. Elgondolásait azonnal átülteti a valóságba. Cikkének megjelenésével egy időben hozzáfog »az álpróféták hazug állításai«-nak megcáfolásához. Visszautasítja a zsidóellenes hírlapi közlemények ferde kijelentéseit.<sup>40</sup>

Bródy Zsigmond az 1862. év elején még szilárdan tartotta a kapcsolatot az Izraelita Magyar Egylettel. Viszonyuk hirtelen megszakadt. Mezei Mór, a felolvasási albizottmány elnöke, az 1862 április 2-án tartott ülésben felolvassa a költő lemondó levelét.<sup>41</sup>

A felolvasási bizottmány t. elnökének

Pesten.

Fölkérem Önt a bizottmánnyal következőket tudatni:

1. Hosszabb ideig tartó fejfájásom még most sem szünvén meg

<sup>39</sup> U. o. 324. 1.

<sup>40</sup> U. o. 325. 1.

<sup>41</sup> Melléklet az 1862. IV. 2-i jegyzőkönyvhöz. Orsz. Magy. Zsidó Múzeum.



és nem is lévén reményem, hogy ez maholnap megszűnik, azon ajánlatomat, hogy a jövő fölolvasásban részt veszek, visszavonom. Azért teszem ezt már máma, hogy a bizottmányoknak még ideje legyen ez ügyben péntekig rendelkezni.

2. Midőn a jegyzői hivatalt a mult gyűlésben magamra vállaltam, elfelejtettem, hogy Május elején Pestet elhagyom. Nem akarván e tisztiséget csak néhány napig vinni s azután másnak átadni, azt már most leteszem, feledékenységem fölött legmélyebb sajnálatom kifejezve.

3. Mindazonáltal, hogy még a legszigorúbb ítélőszék sem lobbantat más bünt szememre, mint azt, hogy meggondolatlanul és elfeledve közel elutazásomat, vállaltam el a jegyzői hivatalt: én még is bünsőnek érzem magamat és hogy legőszintébb vezeklésemnek félremagyarázhatatlan jelét adjam, elhatároztam, hogy a bizottmányi tag igen díszes tisztségéről leköszönök. Ami is illő tisztelettel ezennel megtörténik.

Fogadja t. elnök úr legmélyebb sajnálatom és őszinte részvétem kifejezését  
Bródy Zsigmond.

\*

Bródy Zsigmond pályakezdő munkássága nem hanyagolható el a magyar-zsidó líra átnézetében. Ha átlag-kortársainak neve feledésbe merült is a magyar alkotók élő emléke mellett, Bródy igényt tarthat a kiemelésre: a magyar zsidóság költői jelentkezésében nemcsak az időpont jóvoltából, hanem tehetsége jogán is történeti hely illeti meg.

**Zsoldos Jenő.**

## Vallásoktatásunk.

Dr. Guttman Mihály, a lelkeskedő és hitoktató rabbik rabbija emlékének.

I. A zsidó vallásoktatás egyjődös magával a mi zsidó vallásunkkal. Aki meg akarná írni a zsidó vallásoktatás szerves történetét, annak végig kellene mennie zsidóságunk egész szellemtörténetén, amelynek ושינתם לבניך bibliai parancs a vezető motívuma. De még ha erősen szűkítők is feladatunk határait és az időben meg térben egyaránt nagyterjedelmű történelmi anyagnak csak egy kis körét, a Mendissohn utáni korszak vallásoktatását, de még ennek is csak egyik szegmentumát, magyarországi vonatkozását akarnók ismertetni, már az is sok kötetre menő kultúrhistoriai tanulmánnyá növekednék. Hiszen csak a Magyar Zsidó Szemle 1884—1929. évfolyamaiból dr. Weisz Pál közet két és fél száz tanügyi vonatkozású cikket számlál össze — hát még mily nagy az Izraelita Tanügyi Értesítő eddigi 68 évfolyamában megjelent ily tárgyú cikkek száma, nem szólva a Rabbiegyesület közlönyének is elég tekintélyes számú cikkeiről.

Hatalmas terület a vallásoktatás kialakulásának története, telve szüntelen változatossággal. Gondoljunk csak a mult század elején divótt zsidó népiskolákra; amelyekben naponta három-négy órán át tanították a héber tantárgyakat és amelyeknek egyetlen tankönyve a Chumos volt Rásival esetleg a Tenách egyéb könyvei. És gondoljunk a mult század második felének zsidó népiskoláira, amelyekben már a világi hatóság által megállapított heti órákba szorult a vallás tan és ennek megfelelőleg csökken az elvégezhető héber tananyag is, úgy hogy a már csak szemelvényekben tanított bibliai könyvek mellett szükségessé vált a hittankönyveknek megírása és használata. Gondoljunk továbbá a nem felekezeti népiskolákra, majd a középiskolákra, amelyekben folyton kisebb meg kisebb térre szorul a héber oktatás és több meg több helyet foglal el a különféle vallástani kézikönyv, az eredeti zsidó hitoktatásnak mindmegannyi kompendiuma.

II. Vajjon ki állapította meg ezeknek tananyagát? Egyáltalán ki állapította meg az egyes iskolai fokozatoknak és azok osztályainak tananyagát? A jó, vagy a kevésbé jó pedagógus önkényére volt ez bízva, nem is szólva már arról, hogy ahány hitközség, annyiféle volt a hitoktatás, כּי מספר ערוך הוּא אלהיו (Jerem. 2. 28.) Bizony, ahány város, annyiféle volt a vallásnak és hitnek tanítása a zsi-



dóságban. Hogy mit jelentett ez az állapot vallásszemléleti visszasságán kívül pedagógiai szempontból, akkor tűnt fel legkirívóbban, amidőn valamely tanuló az egyik helyen megkezdett tanulmányait más város iskolájában folytatta. Gyökértelennek és idegennek érezte magát saját vallásának tanóráján.

Az 1868—9. évi kongresszus iparkodik ugyan irányelveket adni a nép- és középiskolai hitoktatás számára, de egyrészt oly szűkszavú és vázlatos a tananyag kijelölésében, másrészt oly nagy befolyást juttat a helyi iskolai »bizottmányok« részére, hogy nemcsak egyetemes, de még helyi szempontból sem tudta előmozdítani a hitoktatás eredményességét. Országszerte egész nemzedék került ki az iskolákból kellő hitoktatás nélkül. Nem volt sem rendszeresen összeállított tananyag, sem megfelelően képzett hitoktató. Nagyon sok iskolában szükséges vagy még inkább szükséges-telen rossznak tekintették a vallásitanítást, olykor a gúny tárgya is volt, amelyet sem a tanulók, sem a hitközségi vezetők, de esetleg maguk a hitoktatókká felcsapott hivatalan egyének sem vettek komolyan. Csak egy szomorúan kirívó példát akarunk megemlíteni. A pesti hitközségben, ahol pedig a múlt század hatvanas éveiben Deutch Henrik és egy ideig Kármán Mór voltak az első magyarul tanító középiskolai hitoktatók, a hetvenes években a nagy hitközség összes középiskolái számára egy — szóval: egy — vallásitanár volt kinevezve, akiről fel van jegyezve, hogy miután nem tudta eldönteni magában, hogy melyik iskolába menjen tanítani, egyikben sem jelent meg az órán, hanem inkább valami magánügyét intézte el. Ez volt a fővárosban! Nem jobb, de talán még rosszabb volt a helyzet a vidéken, ahol sokszor nem is méltó személyekre volt bízva a hitoktatás.

A felelősségérzettel bíró körök végül jobb belátásra jutottak és lassan megindult a kibontakozás. A múlt század nyolcvanas és kilencvenes éveiben egymás után jelentek meg a veszprémi, nagykanizsai és szegedi hitközségek vallásoktatási tantervei, amelyek törekedtek némi rendet teremteni a tarthatatlan, sőt a hiányos, vagy éppen hibás vallásoktatásban részesült ifjúság megnövekedése folytán felekezetiünk létalapját megingató zűrzavarban. Egy fél évszázaddal ezelőtt, 1891-ben jelent meg a pesti izr. hitközség vallásoktatásának egyetemes tanterve, amelyet azután 1906-ban egy újabb tanterv követett. Mindkettő a szakkörök érdeklődésének fókuszába került és most, hogy az Országos Izr. Tanítóegyesület az Országos Rabbiegyesülettel karöltve egy korszerű tanterv kidolgozását vette terbe, és hogy a Rabbiképző Intézet is kiépíti a vallásoktatói képzést, nem időszerűtlen az említett két tantervvel foglal-

kozni, mert a mellettük és ellenük elhangzott szakvéleményekből sokat tanulhatunk.

III. A pesti hitközség 1891. évi egyetemes tantervének bevezetésében két oly kitétel foglaltatik, amely pedagógusok és teológusok szemében nagy feltűnést keltett és élénk ellenmondásra bírta őket. Az egyik kitétel azt mondja, hogy a tanterv a »művelt zsidó köztudatnak megfelelő« akar lenni. Ez ellen azt az érvet sorakoztatták fel, hogy a jó hitoktatással nem »művelt«, hanem »helyes« vallásos köztudatot kell adnunk a művelt és műveletlen körök számára egyaránt. A másik kitétel azt az elvet hangoztatja, hogy »kerüljünk minden olyan tanítást, amely diszharmóniában állhat a gyermek egyéb pozitív tudatával, a tudományos igazsággal.« Ezzel szemben a bírálók hangoztatták, hogy a vallásoktatásnak alapelve csakis a vallás által örök igazságnak hirdetett tanítás lehet és nem alkudhat meg az egyes korok felfogása szerint változó tudományos igazságokkal.

Részleteiben az 1891. évi tanterv a népiskola tananyagánál azon módszert követi, hogy a Tóra héber szövegét következetesen mellözi. A vallásoktatásra szánt idő rövidsége, valamint a bibliai történet és imakönyv ismertetése mellett a nem — felekezeti népiskolákban a Tóra héber szövegének csak egyes jellegzetes mondatai tanítására juthat sor, még pedig a bibliai történet előadásába szöve. Ez az eljárás némiképp pótolja is a töraszöveg fordítását, amire nem juthat idő. A tanterv azonban következetesen kerüli az ilyen beszövekre alkalmas törői mondatokat és helyettük prófétai vagy hagiografai mondatokat tartalmaz. Szinte az a látszat, hogy a protestáns teológiai felfogás befolyására szorul a Tóra háttérbe a prófétákkal szemben. Holott már a népiskolai hitoktatásnál kell a tanulóban azt a kiváló helyet tudatossá tenni, amelyet a Tóra a zsidóság szempontjából a többi Szentíratok közt elfoglal.

A középiskolai tanterv, amely bírálói szerint is sok előnyt mutat fel a tananyag megválogatásában, mégis abba a hibába esik, hogy a felkarolt anyagot nem osztja be gazdaságosan és kellő arányossággal. Ime: I. és II. oszt.: bibliatörténet; III. oszt.: az egész zsidó történet az első templom pusztulásától napjainkig; a IV—VII. osztályok: a Szentírás egyes könyveinek ismertetése, de oly módon, hogy a Tórával csupán csak a VII. oszt. foglalkozik, melletti ugyanezen osztály el akarja végezni az egész szentírás-utáni zsidó vallásos irodalmat, illetőleg annak »eredeti nyelvben történő ismertetését«, továbbá a zsidó vallástörténetet és a magyar zsidók történetét. Még címszóknak is sok ez, hát még sikeres tanításra. A VIII. osztály számára



marad a rendszeres zsidó vallás- és erkölcstan. Ennek anyaga, amelyet dr. Schreiner Márton állított össze, még maturáns tanulók számára is tulságosan magas. Beszél panteizmusról, teizmusról és deizmusról, univerzalizmusról és legalizmusról, racionalizmusról és miszticizmusról, meg a nyelv és ész viszonyáról. Dr. Vajda Béla, a tanterv egyik bírálója megjegyzi: »Nem lehetne ez ellen egy szó kifogást se tenni, ha az ember azután járna a VIII. osztályba, miután már doctor philosophiae lett«, — de a VIII. gimnázista az ő iskolanyújtotta felkészültségével alig tudja használni ennek a tananyagnak.

Az 1891. évi tantervnek előnyére vált volna, ha nem hallgatta volna el azon irodalmi forrásokat, amelyekből merített, mert azoknak megemlíttésével megmutatta volna a vallásoktatónak, hogy a tárgyalandó kérdésekről hol találhat bővebb felvilágosítást.

IV. Ezen 1891. évi tanterv csak első lépés volt, amelyet mástól évtizedes lelkiismeretes munka után követett az Izr. Községkerületek által kiküldött Országos Tantervi Bizottság munkálata. Részt vettek abban az Orsz. Rabbiképző Intézet, az Orsz. Izr. Tanítóképző Intézet, az Orsz. Izr. Tanítóegyesület, több tekintélyes rabbi és iskolaigazgató, úgyszintén a pesti izr. hitközség vallásoktató testületének kiküldöttjei. A Dunántúli Rabbiegyesület, valamint az Orsz. Izr. Tanítóegyesület előmunkálatainak, nemkülönben a külföldi szakmunkák, különösen Maybaum »Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes« című mű figyelembevételével jelent meg azután dr. Munkácsi Bernát szerkesztésében 1906-ban »A magyarországi izraeliták vallásoktatásának egyetemes tanterve«. Az ország legkiválóbb szakértőinek közreműködésével készült tanterv, amely nem csak a tananyagot karolta fel, de módszertani tájékoztatással is fel volt szerelve, arra törekedett, hogy az iskolai oktatás minden négyéves tagozódásában — az elemi 4 osztályában, a polgári és középiskolák 4 alsó, végül a középiskolák 4 felső osztályában — teljesen befejezett egészet nyújtson, bemutatva az egész Szentírás tartalmát és a zsidóság egész történetét, a tanulók értelmi fokához mérten. Úgy tervezték, hogy a tanterv országos legyen, tehát minden hitközség számára való; egyetemes, vagyis kiterjed minden fokú tanintézet összes osztályaira; egységes, amennyiben szerves kapcsolatba hozza egymással minden fokozatnak tananyagát az elemi első osztályától egész a maturáig; végül normális, azaz sem a kedvezőtlen viszonyokra mért minimális, sem a kedvező viszonyokat szem előtt tartó maximális, hanem a rendes körülmények közt elérhető eredményre törekvő. Miután azonban az or-

szág különböző vidékein mégis csak különbözők a hitéleti és vallásos tudást előidéző és előmozdító tényezők, ami a hitoktatásnak szigorúan keresztültvitt uniformizálását lehetetlenné teszi: ezért a normális tananyag mellett kijelölték egy minimális és egy maximális tananyag körvonalait is, hogy ezen rugalmasságával biztosítsák annak országos jellegét. Az ezer példányban megjelent tanterv csakhamar elfogyott, a legtöbb hitközség önként el is fogadta azt irányadóul, egyes részeinek azonban ellenzői is akadtak.

Az Egyetemes Tanterv egyik legbuzgóbb munkatársa, dr. Neumann Ede készségesen és lojálisan elismeri, hogy bár az a legnagyobb lelkiismeretességgel készült, mégsem merné állítani, hogy tökéletes mű, mert ilyet soha senki sem fog alkotni. Bár a szerkesztőbizottság gyakran órákra terjedő viták után döntött egy-egy bibliai vers felvételéről, vagy elhagyásáról, mégsem kívánják, hogy munkájuk a legkisebb részletig véglegesnek tekintessék és nem vitatják, hogy a tapasztalat nem teszi-e indokoltá egyes részeket módosítását.

Böles szavak ezek, amelyek minden tanterv elkészítésénél és megbírálásánál megszívlelendők. Semmilyen tanterv szerkesztői sem tarthatják magukat csalhatatlanoknak, de igenis el kell fogadniok a gyakorlatban szükségesnek észlelt módosításokat, — viszont egyes részlethibák még korántsem jelentik az egész műnek elhibázott voltát.

V. De hát mi kifogásolni valót találtak a bírálók az 1906. évi tanterven, mik annak a hiányai és mivel kívánták azokat pótolni?

Dr. Lövy Ferenc ráolvassa, hogy az főleg bibliai — és zsidó történetet, vallásbölesészetet és összehasonlító vallástudományt, zsidó irodalom- és vallástörténetet, ima- és bibliafordítást karol fel. Ez a tananyag valóban tartalmas és elméletileg tetszetős is, de vallásgyakorlati szempontból nézve nagyon is gyenge szerkezet. A tanterv mit sem törődik azzal, hol tanulja meg a zsidó tanuló a zsidó vallási életet: hogyan kell keddust és hávdólot csinálni, mint kell a lulovval bänni, vagy hol tanulja meg a hétköznapi, szombati és ünnepi imarendet. A szülői házat ki kell hagynunk a számításból, ki kell kapcsolnunk a vallásnevelői tényezők sorából. Mi szükségesebb, — kérdi — a tefiltevés, vagy az asszír-babilon vallás ismerete? Avagy szabad-e a rituális étkezés törvényei fölött úgy átsiklani, mint azt a tanterv teszi? Hogy a rituális életmód tanításával ellentétbe hozzuk a tanulót a szülői házzal, nem menthet fel bennünket annak tanítási kötelezettsége alól, mert hiszen akkor a szombatról, meg a templomjárásról, de még a mindennapi imádkozásról sem szabadna tanítanunk.



Tehát nem csak vallását ismerő, de vallását gyakoroló ifjúságot kell nevelnünk a zsidóság számára.

Ne felejtjük el, hogy ezen súlyos bírálat elhangzása idején nem működtek még sem a fővárosban, sem a vidéken az iskolai vallásos körök, nem voltak kiépítve a liturgiai gyakorlat órák, amelyek az iskolai ismeretterjesztéssel párhuzamosan a zsidó vallási életre nevelnek.

Dr. Richtmann Mózes is hiányolja a tantervből a vallási gyakorlatra való tanítást. Felfogása szerint az elemi és a középiskolák alsó osztályaiban semmi másra nem tanítunk, mint csak az imádkozást. Szívesen vállalja ezért a »chéder« rendszer ódiomát. Hitoktatásunk alapja legyen az imakönyvnek oly fokú ismerete, hogy a tanuló majdan képes legyen az istentiszteleten való részvételre. Ezen alap megszilárdítása után taníthatunk a felsőbb osztályokban történetet és vallástant, lehetőnk tanításunkban esztétikusok, filozófusok és historikusok. És az a tanuló, aki a polgári, vagy középiskola IV. osztályával már be is fejezi tanulmányait, legfeljebb nem fogja tudni, hogy ki volt Josephus vagy Szerencsés Imre, de tud majd imádkozni.

Dr. Bernstein Béla, egyébként a tantervkészítő bizottság egyik tagja, szintén kívánja, hogy a hitoktatás törekedjék szemmel tartani a gyakorlati vallásos életet. »Én mindig ennek híve voltam, — mondja — nem is tanítottam soha összehasonlító vallástudományt, sem magasabb vallásbölcsészetet, hanem az imakönyvre és a Tórára kívántam a fősúlyt vetni.« A biblia- és zsidótörténet a tananyagának ugyan elengedhetetlen része, de csak rövidre szabott lankönyv segítségével. A gyakorlati vallásosság tanításánál kedvező eredményt ért el a tanulók számára szerkesztett »luach« használatával, amely minden héten a gyermeknek emlékébe idézi a zsidó vallásos napokat és eseményeket.

Egészen sajátos gondolatot vet fel dr. Bande Zoltán. A hitoktatásnak vissza kell térnie a régi rendszerhez, a Tórának Rásival való tanításához. Az ily tanításhól nemcsak a hagyományos zsidó istenszeretet érzése fog buzogni, hanem általa megnyíl a tanuló elméje is és miközben a Biblia szavának mélyebb értelmét kereső magyarázatokat hall, megtanul gondolkodni, a »legtökéletesebb észturnára« tesz szert, úgyhogy a fajok és az élet küzdelmeiben meg tudja majd állni helyét. Épen ezért az iskolából kizárandó minden hittankönyv és helyébe művészi kivitelű zsidótörténeti ifjúsági könyvek helyezendők. De még az imakönyvnek sincs helye az iskolában, mert az ima fordítással együtt járó szókijelölés, mondatbeosztás csak káros hatást kelt. Az imakönyv a templomba való és az iskolai idő kizárólag a Tóra,

illetve a többi Biblia olvasására, fordítására és magyarázására használandó fel.

Nem kevésbé érdekes dr. Borsodi József felfogása a gyakorlati vallástanfásról, amely azonban sok helyen már a vallás-folklorisztika területére téved. Nem csak az imarendet, az ünnepeket tanítja, hogy mikor mondandó jáále-vejavou, mikor nem mondandó láchánun, hanem még azt is ellenőrzi, hogy fiútanítványai viselnek-e tállisz kóntol. Leánytanítványainak megmagyarázza, hogy mikor és miért sütnek gömbölyű kalácsot, miért mártják azt mézbe és miért dobják el a kaporó fejét.

»Uram Istenem, — kiált fel fejszöválva dr. Heller Bernát — hát már mi nem lesz a zsidó vallásoktatás magjává? A kappara lába, a roshasónói méz, a gömbölyű bárchesz!« A hitoktatásnak célja valóban az eleven zsidó életre való nevelés, mert nem érhetjük be az elméleti vallásos lelkeséggel, sőt még a zsidó közösséghez való tudatos tartozás, a »Wille zum Judenthum« sem elegendő. De azért mégsem lehet a tízparancsolat, vagyis a lúchasz helyett a luachot, a próféták erkölcsana helyett az imakönyv tartalomjegyzékét és a zsolárok helyett a bárcheszformákat tanítani.

Ime, a pedagógiával is foglalkozó teológusok különböző véleménye az 1906. évi Egyetemes Tantervről, amelynek hibái és fogyatékoságai mellett mégis meg volt az az elvitatathatlan érdeme, hogy utat tört a rendszertelenség vadonjában és alapot nyújtott a további munkálatok számára.

VI. A továbbépítés munkája nem is maradt el. Az Orsz. Rabbiegyesületben 1921-ben dr. Bernstein Béla mozgalmat indít az 1906. évi tanterv átdolgozására. A Rabbiegyesület öttagú bizottságot küldött ki, amely az Orsz. Izr. Tanítóegyesület és a pesti hitoktatói kar képviselőivel együtt Bernsteinnre bízta a tanterv átdolgozását. Ki is dolgozott egy részletes tantervet, amelynek alapelve, hogy a vallásoktatás gerincét a Tóra és az imakönyv alkossa. Két tanterv volna készíthető: egyik főleg a vidék számára, amely a felekezeti elemi iskola eredményére épít; a másik a főváros számára, amely a nemfelekezeti iskolát veszi alapul. A Tanítóegyesület értesítőjének hasábjain megindult a felvetett eszme magas színvonalú megvitatása, de gyakorlati eredményre nem vezetett és a Bernstein-féle tanterv még oly mértékben sem tudott általánossá válni, mint a Munkácsi-féle 1906. évi tanterv.

Ép így nem hozta nyugvópontra a kérdést az Orsz. Izr. Iroda által 1929-ben összehívott Országos Bizottság pedagógusokból és rabbikból álló vallásoktatásügyi al-



bizottsága, amely a széles mederben induló előmunkálalon túl nem jutott.

De a folyamat nem állt meg. Dr. Fényes Mór 1932-ben az Orsz. Rabbiegyesület Tanügyi Bizottságában oly tantervet nyújtott be, amely szerint az elemi iskola I. osztályában ne kezdjük a Biblia tanítását a teremtés történetével és Kájin testvérgyilkosságával, hanem a családi élet köréből vett elbeszélésekkel, mint pl. Ruth, Sámuel születése, Elíjáhú a beteg gyermek ágyánál. A további osztályokban célszerűbbnek tartja a Biblia héber szövegét nem szemelvényekben tanítani, hanem folyamatos magyar szövegben, klasszikus héber idézetek beszövéssel.

Dr. Braun Salamon is közzé tett 1932-ben egy tantervjavaslatot. A mi korunk zsidósága védekezni kíván a kor nyugtalanító eszméivel szemben, mégpedig úgy, hogy megerősíti az ifjúságot a szertartásos vallásosságban. Ennek tekintetbe vételével készíti el a Biblia és a történelem tanításán nyugvó részletes tantervét az elemi és középiskolák számára.

Végül dr. Kohn Zoltán egy vallástani tananyagbeosztást készített és tett közzé 1939-ben. Ebben a tanév elejétől végéig pontosan, naplószerűen lerögzíti az egyes órákban elvégzendő héber és történelmi, illetőleg vallástani tananyagot az összes osztályok számára.

VII. Midőn a vallásoktatásról beszélünk, nem mellőzhetjük a vallástani tankönyvek kérdését sem. Erre is csak a főbb vonásokban utalhatunk, mert a hittankönyvek iradalmának ismertetése ugyancsak hatalmas bibliográfiai tanulmányt igényelne. Az első zsidó hittankönyvet az osztrák-magyar monarchia részére Ferenc császár iratta meg Homberg Herz által, aki az 1810-ben megjelent »Ben Cion« című könyvéért ezer osztrák forintot kapott a kormánytól. Azóta egy csomó szerényebben honorált és jó, meg kevésbé jó tankönyv került a tanulóifjúság kezébe. És mikép a kezdeti időkben zavaros volt a vallásoktatási tanterv területe, ép oly zavar uralkodott a tankönyvek területén is.

Dr. Goldschmied Lipót már egy fél évszázaddal ezelőtt panaszkodik a tankönyvirodalom túlprodukción. Egymás után újabb meg újabb tankönyvek jelennek meg. Összel megjelennek, rövid időn át foglalkoztatni képesek a szakkörök figyelmét, eljő a tavasz, a könyv nem bizonyult jobbnak társainál és nyáron már az egerek szedik magukba a sok tudományt. Mi ennek az oka? A hiba ugyanott rejlik, mint a tantervben. Nem készíti elő a tanuló a vallási gyakorlatra. Valamennyi újonnan megjelenő hittankönyv a Bibliának csak történelmi részét veszi figye-

lembe, azokból egy néhány jól-rosszul érthető tanúságot von le, hozzáfűz egy pár általános etikai szabályt és ezzel kész az új tankönyv. Esetleg teret enged még az ünnepek sorrendjének is, de hasztalan keressük benne a zsidóság szertartásait. Pedig szakítanunk kell a loyaltás politikájával és nem szabad vallásunk rituális részét csupa udvariasságból elhallgatni.

Dr. Singer Bernát a szabadon burjánzó tankönyveket nem a bennük tárgyalt tananyag, hanem a pedagógiai tapintatosság szempontjából bírálja. A tankönyv kell, hogy a tananyagot a tanuló lelkületének, gondolkodásának és nyelvezetének figyelembevételével adja elő. Egy meggondolatlanul leírt szó vagy kitétel veszélyeztetheti az egész tanítás komolyságát. Dr. Singer elbeszéli például, hogy amikor a gyermekek a hittankönyvből olvasták, hogy a hős Gideonnak hetven gyermeke volt, elképedés, suttozás, mosoly vonult végig soraikon. De hát nem is kell az ilyesmit tankönyvben megemlíteni, mert ez semmi morális tanítást nem nyújt a gyermekeknek, míg elhallgatásával nem csökkentjük a pogányverő hős Gideon érdemeit. Ugyancsak Singer idézte egy hittankönyv megható leírását az ellenségétől ostromolt Jeruzsálemben dúló éhínségről, amely oly nagy volt, hogy az emberek a trágyából szedték ki a búzaszemeket. Ez ugyan történelmi feljegyzés, de mégsem való tankönyvbe, amelynek nagyon kell ügyelnie a lósa unekijó szabályára, nehogy a szándékolt hatásnak éppen ellenkezőjét érjük el.

Miként a tanterv terén, úgy iparkodott a tankönyvek terén is rendet teremteni a pesti hitközség iskolakönyvkiadványaival. Ennek főleg első sorozatáról több oldalról is az a megegyezés hangzott el, hogy túl terjedős és hosszadalmas, ami egyrészt megnehezíti tankönyvvül való használhatóságát, másrészt — ami ugyancsak figyelembe veendő — nagyon felemeli bolti árát, úgy hogy a zsidó hittankönyv a legdrágább tankönyvek közé tartozott. Jó az a tankönyv, amely rövid, világos, tiszta nyelvezetű, tetszetős külsejű és olcsó.

VIII. Végezetül még egy kérdésre akarunk rámutatni ezen vázlatos tanulmányunkban. A biblia tanítása sok gondot okozott a modern pedagógusoknak. Helyese a mi bibliatanítási módszerünk, kérde dr. Edelstein Bertalan, hogy néhány kiszakított fejezet, a gyógyszermérlegen pontosan lemért adag szentírási mondat az, amit az eredeti héber szövegből fordítunk le s amelyet a gyermek immel ámmal, nagy kinnal, a szülő és hitközségi vezetők ellenzése közben mégis kénytelen megtanulni. Ebből a gyermek nem fogja megszeretni vagy megismerni a Bibliát. Hogy mégis



megismerhesse a könyvek könyvét, szükség van egy jól megszerkesztett és fordított ifjúsági Bibliára. A teljes Biblia nem adható a tanuló kezébe. Valamely képen a komoly felnőtt ember a művészetet csodálja ott, ahol a gyermek a meztelenséget látja. Tehát oly Biblia készüljön az ifjúság számára, amelyből kimaradnak a neki még nem való részek. Az ilyen Biblia gyönyörködletű és épületes olvasmány lesz. Dr. Flesch Ármin nem barátja a kétféle Bibliának. A teljes Bibliát adjuk az ifjúság kezébe, amelynek fordítása izlésesen tapintatos legyen, anélkül, hogy a Bibliának bünt ostromozó gondolata elveszne benne és a fordítást lássuk el kellő magyarázattal. Dr. Edelstein azonban megmarad az ifjúsági Biblia gondolata mellett, amely bizonyos fejezeteket teljesen elmellőz. Ezek a bibliai fejezetek mélyértelmű törvényeket tartalmaznak, a családi élet tisztaságának, az erkölcsösségnek rendíthetetlen alapjai; nyers alakukban is fenséges eszméknek kifejezői, — de az ifjúság elé nem valók, még szépítő szereket bevonva sem. Azóta két ifjúsági Bibliánk is van: a Frenkel-féle és az IMIT kiadványa.

IX. A tantervek és tankönyvek káoszából évtizedek alatt mégis csak kialakult azoknak elfogadható formája. A kialakulás folyamata azonban sohasem lesz lezárva. Az újabb pedagógiai meglátásokból és a tanítók tapasztalataiból formálódik ki a tartalmában változatlan ősi tannak korszerű módon való közlése. És éppen ebben mutatkozik meg a mi zsidó vallásunk vitalitása, hogy tartalma változatlanul örök, miként változatlanul örök a kinyilatkoztató isteni akarat, — de formájában hozzá tud simulni a változó korok embereinek lelkéhez.

Budapest.

Dr. Groszmann Zsigmond.

## Adatok az erdélyi zsidóság történetéhez.

Az erdélyi zsidóság történetének megírása még jövőbeni feladat. Amit eddig kaptunk, az csupán próbálkozás volt. Gondolunk elsősorban dr. Eisler Mátyás értékes dolgozataira,<sup>1</sup> melyek az első komoly lépések az erdélyi zsidóság történetének megírására, de nem adnak egészet. Ó maga is rámutat majd minden idevágó dolgozatában azokra a nehézségekre, melyek megnehezítik az erdélyi zsidóság összefüggő történetének megírását.

»A zsidók története Erdélyben, — írja Eisler Mátyás — oly tárgy, mely feldolgozóra mindaddig nem talált. Oka ennek egyrészt a műveltségre való törekvésnek és vele a történelmi érzéknek az erdélyi zsidókban késő ébredése, másrészt pedig a reájok vonatkozó történelmi források gyér és felkutatlan volta.«<sup>2</sup> Ezért csak sajnálni tudjuk, hogy az elmúlt évtizedekben nem történt komoly lépés, Erdély területén, a zsidóság történetére vonatkozó adatok összegyűjtésére, mert félt, hogy az idők folyamán, az utóbbi esztendőik során, az a kevés is elpusztult, mely köz- és magánlevéltárak melyén meghuzódott és így most még kevesebb reményünk lehet arra, hogy az erdélyi zsidóság összefüggő történetét megkaphassuk.

Nagy beccsel bír tehát minden adat, minden dokumentum, mely az erdélyi zsidóság multjából való.

Ezek az oldalakon főleg a kolozsvármegyei zsidóságra vonatkozó adatokat tesszük közzé, melyek rávilágítanak a vármegye zsidóságának életére, magatartására az 1848—49. esztendőikben. Sikerült a kolozsvármegyei levéltár kiselejtezett anyagában egynéhány igen érdekes dokumentumra bukkanni s úgy véljük szolgálatot teszünk, amikor ezeket nyilvánosságra hozzuk.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eisler Mátyás: Az erdélyi zsidók multjából. (A fejedelmi korban.) Kolozsvár, 1901. (Különlenyomat az »Erdélyi Múzeum« 1901. Evfolyamából.)

Eisler Mátyás: Az erdélyi országos főrabbi. (Kiadatlan kútfők alapján.) IMIT 1901-es Evkönyve 221—244. old.

Eisler Mátyás: A zsidók legrégebbi nyomai Erdélyben. A kolozsvári Izr. Felolvasó Egyesület Evkönyve, Kolozsvár, 1906. 94 pp.

Dr. Eisler Mátyás: Képek a kolozsvári zsidók multjából. Kolozsvár, 1924. (Különnyomat a Zsidó Családi Naptár I. Evfolyamából.)

<sup>2</sup> Eisler Mátyás: Az erdélyi zsidók multjából. Kolozsvár, 1901. 3 old.

<sup>3</sup> E helyt is köszönetet mondok Kelemen Lajos főigazgató úrnak, a kolozsvári egyetemi könyvtár főlevéltárosának, hogy oly lekötőző módon segített levéltári kutatómunkámban.



## I. Nevek.

Kolozsvármegye területén zsidóság a XVII. században telepedett le. Természetesen a falvakban, mert Erdély területén a XIX. század közepéig zsidó ember — Gyulafehérvár városának kivételével — városban nem lakhatott. Amikor Bethlen Gábor a XVII. század elején (1623-ban) kiváltáslevelet ad az erdélyi zsidóságnak, akkor indul meg nagyobb mérvű vándorlás főleg Gyulafehérvárról Erdély más vidékei felé.<sup>4</sup> Így jutnak el zsidók Kolozsvárra is. A vásárokat látogatják. A város nem kedveli azonban ezeket a zsidókat. A királyi kormánysszék 1782-ben is fontosnak tartja figyelmeztetni a városi tanácsot, nehogy a zsidók elszaporodjanak Kolozsvár, pedig ebben az időben az egész megye területén összesen nyolc családot tartanak számon.<sup>5</sup>

1784. február 3-án Kolozsvár városának közgyűlésén el is határozzák: hogy senki házat zsidónak pénze elvesztésének terhe mellett ne adjon, se szállást hír nélkül ne engedjen, a vásárbírák pedig a vásár napján kívül piacon vagy boltban, sem boltbeli, sem ötves portékákkal kereskedést, bor- és pálinkaárulást hordóval, vederrel és kupával ne engedjenek.<sup>6</sup> A város nem tűri meg falai között a zsidó embert, ezért az a város körüli falvakban, a vármegye területén igyekszik magának szállást, otthont szerezni. Innen könnyebben tud bejönni a vásárra és még aznap haza is tud menni, hiszen a városban magában szállást nem kaphat.

Jegyzőkönyvek, melyek magyar pénzjegyek beadásáról, a vármegye területén lakó zsidóságnak a szabadságharc idején elszenvedett káraitól szólnak, listák, melyek a zsidóság áldozatkészségéről, hazafias érzéséről tanuskodnak, megőrizték számunkra a megye területén élt zsidóság neveit is. Következtethetünk foglalkozásukra, vagyoni helyzetükre, sőt itt-ott még kulturális állapotukra is fény derül.

1849. augusztus 27-én kelt jegyzőkönyv, mely a magyar pénzjegyek beadásáról szól, 1849 nevet sorol fel, benne az alábbi zsidókat találjuk:<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Eisler Mátyás: Az erdélyi zsidók multjából, Kolozsvár, 1901. 9. old.

<sup>5</sup> Eisler Mátyás: Képek a kolozsvári zsidók multjából, Kolozsvár, 1924. 4. old.

<sup>6</sup> U. o.

<sup>7</sup> A Kolozs vármegyei levéltár 1848/49-i szabadságharcra vonatkozó gyűjteményének 27. kötegében. (Továbbiakban »KLSZ« rövidítéssel.)

| Rendszám: | Név és lakhely:             | 100         | 10 | 5   | 2  | 1  | 30      | 15 | Összesen: |
|-----------|-----------------------------|-------------|----|-----|----|----|---------|----|-----------|
|           |                             | f o r i n t |    |     |    |    | krajcár |    |           |
| 36        | Salamon János K. Monostor   | —           | 5  | 4   | —  | —  | —       | —  | 70        |
| 318       | János József, Rőd           | —           | 1  | 3   | —  | —  | 5       | 6  | 29        |
| 386       | Halász Fáni, Szutsák        | —           | —  | —   | —  | —  | 3       | 2  | 2         |
| 559       | Léb Lázár, Zutor            | —           | —  | 2   | —  | —  | —       | —  | 10        |
| 827       | Mózes Dávid, K. Kapus       | —           | 1  | 11  | 11 | 4  | 28      | 43 | 115.45    |
| 828       | Áron Elek, B. Hunyad        | —           | —  | 36  | 36 | 15 | 136     | —  | 335       |
| 830       | Fried Izsák, „ „            | 1           | 12 | 69  | 15 | 5  | 87      | 56 | 657.30    |
| 832       | Léb Mózes, „ „              | —           | —  | 4   | 3  | 1  | 11      | 9  | 34.45     |
| 833       | Sámson János, „ „           | —           | —  | 34  | 1  | —  | 33      | 6  | 190       |
| 834       | Simon Mózes, —              | —           | 1  | 10  | 5  | 3  | 2       | 4  | 75        |
| 835       | Salamon József —            | —           | 2  | 7   | 6  | 1  | 14      | 3  | 75.45     |
| 836       | Sey Léb, N. Sombor          | 5           | —  | 100 | —  | —  | 32      | 6  | 1020      |
| 903       | Ábrahám József, Sombor      | —           | 1  | 3   | —  | 1  | 10      | 15 | 35.45     |
| 966       | Izsák Heller, Szászfenes    | —           | 40 | 63  | 7  | 9  | 60      | 28 | 775       |
| 967       | Izsák Rájz, Szászfenes      | —           | —  | 3   | 5  | 10 | 70      | 32 | 78        |
| 1089      | Roh Áron, A. Suk            | —           | —  | 7   | 12 | 2  | 31      | 10 | 79        |
| 1092      | Hers Gergely, Egeres        | —           | —  | 17  | 2  | 1  | 19      | 8  | 101.30    |
| 1174      | Ritter József, Szászfenes   | —           | —  | 8   | —  | —  | 3       | —  | 41.30     |
| 1282      | Helman János, K. Monostor   | 9           | 15 | 56  | 9  | 4  | 12      | 7  | 1359.45   |
| 1284      | Roh József, A. Suk          | —           | —  | 4   | —  | —  | —       | —  | 20.—      |
| 1324      | Áron Farkas, K. Monostor    | 3           | 21 | 25  | 1  | —  | 13      | 10 | 646.—     |
| 1325      | Mandula Lajos, K. Monostor  | 1           | —  | 2   | —  | —  | 1       | 2  | 111.—     |
| 1326      | Mandula Mihály, K. Monostor | —           | —  | 8   | —  | —  | —       | 2  | 40.30     |
| 1327      | Frenkel Mihály, K. Monostor | —           | —  | 3   | —  | —  | 2       | —  | 16.—      |
| 1329      | Stein Lázár, K. Monostor    | —           | 32 | 36  | 6  | 2  | —       | —  | 514.—     |
| 1367      | Veisz Áron, Sebesvár        | —           | 1  | 8   | 2  | 9  | 12      | 3  | 99.45     |
| 1368      | Steiner Dávid, Apahida      | —           | 2  | 2   | 2  | 2  | 17      | 12 | 47.30     |
| 1391      | Izsák Simon, Türe           | —           | —  | 7   | 7  | 2  | 10      | 13 | 59.15     |
| 1395      | Hers Dávid, Középlak        | 1           | —  | —   | —  | —  | —       | —  | 100.—     |
| 1440      | Bara Mihály, N. Suk         | —           | —  | 2   | —  | —  | 6       | —  | 11.30     |
| 1513      | Grosz János, N. Sebes       | —           | 11 | 4   | 18 | 6  | 21      | 7  | 184.15    |
| 1587      | Jakab József, Rőd           | —           | —  | 1   | 1  | 1  | 47      | 32 | 39.30     |
| 1589      | Salamon Lázár               | —           | —  | —   | 3  | 1  | 14      | 4  | 15.—      |
| 1598      | Simon József, B. Hunyad     | —           | —  | 1   | —  | —  | 1       | 13 | 6 14.—    |
| 1605      | Fischer János, Monostor     | —           | 11 | 10  | 5  | 1  | 32      | 18 | 191.30    |
| 1630      | Salamon Mózes, Suk          | —           | 2  | 8   | 2  | —  | 32      | —  | 80.—      |
| 1687      | Izsák Ábrahám, K. Monostor  | —           | 6  | 24  | 7  | 4  | 49      | 6  | 224.—     |

E listában szereplő nevek kívül tudomásunk van még Klein Márkusról, »macskási Izraelita«-ról, aki a kolozsvári minorita convent majorját bérelte 1849. XII. 24-től 1853. IV. 24-ig, Szentpéterten, pálinkafőzés céljából.<sup>8</sup> Ábrahám Daviddról diósi, Kis Márton M. macskási lakosokról, akik zsidó, háztartásbeli alkalmazott ügyében össze-

<sup>8</sup> KLSZ 17. kötegében.



koccannak,<sup>9</sup> Ruben Lázár Magyar Ujjalui zsidóról, akinek peres ügye van Albin Caj. Wirski »K. K. Districts Kanzelist«-el,<sup>10</sup> özvegy Irimont Berlinéről, aki Felső Fő-kön lakott, Jozsip Aron névvel találkozunk a Losárdon, 1849-ben megtartott árverési hirdetményben, ahonnan megtudjuk, hogy az »állodalom« számára termelt török búzát, 660 csős vékát az »Izraelita Jozsip Aron« vette meg, vékáját 24 váltó forintért, ugyanígy megtudjuk a Nagy Iklódon 1850. február 22-én megtartott árverésből Hersch Aron nevét.

Az árverési hirdetmény szövege a következő: »A kolos alkerületi Biztos Tekintetes Somlya Mihály Úr 421 szám alatti rendelete következtében e folyó Fébr Hava 21-kén az Helység Bírája és Hütösei által az helységben lako Örményeknek és Izraelitáknak hir tételvén, hogy 22-kén reggeli 7 orakor a Jegyzői lakba, az álladalom részire termesztett hétszáz hetven véka csős málé arverésen a többet ígérőnek készpénzben el fog adatni.« A termést Hersch Aron veszi meg vékáját 26¼ forintért.<sup>11</sup>

A kolozsvári »fegyverbeszolgáltatási jegyzék«-ben szerepel Samuel Friedmann »pächter«.<sup>12</sup> Tudunk Lemberger nevű, nagykapusi lakosról, aki a honvédségnek terményt szállított.

Találunk zsidó embert a bácsi járásban, Szucságon. Flámer Aron a neve.<sup>13</sup> Ifjabb báró Wesselényi Farkas ó-fenesi birtokának kezelője pedig Holczer Ignác.

Az előbbi listán szereplő Hers Gergelyen (1092. szám) kívül laktak még zsidók ebben a Kolozsvárhoz közelfekvő községben. Kiderül ez abból a beadványból, melyet pálinkafőzés megengedése céljából nyújtottak be az alispáni hivatalhoz. Ebben az ügyben az alispáni hivatal leír a szolgabírónak és megemlíti (Hirs) Hers Gergelyen kívül Jakób Mózes, Salamon Joseff és Gidali Ábrahám nevű egyéneket is.<sup>14</sup>

Becslésünk szerint a XIX. század derekán Kolozs vármegye területén kb. 100 család, 300–500 lélek élt. Foglalkozásuk ugyanaz volt, mint az ország más vidékén lakó zsidó embereké.

<sup>9</sup> KLSZ 24. kötegében.

<sup>10</sup> KLSZ 25. kötegében.

<sup>11</sup> KLSZ 27. kötegében.

<sup>12</sup> U. o.

<sup>13</sup> KLSZ 18. kötegében.

<sup>14</sup> KLSZ 19. kötegében.

## II. Magatartás.

És milyen volt magatartásuk a szabadságharc idején? Ugyanúgy viselkedtek, mint az ország más helyein élt zsidóság. Erről kimerítő képet kapunk Dr. Bernstein Béla értékes művéből: Az 1848/49-iki magyar szabadságharc és a zsidók. (Jókai Mór előszavával, Budapest, 1898.) Az adatok fogyatékosága miatt azonban az erdélyi zsidóságról keveset olvashatunk benne.<sup>15</sup> Kutatásaink közben adatokat találtunk a kolozsvármegyei zsidóság magatartására az 1848/49-i esztendőben, sőt más megye zsidó lakosságára vonatkozólag is, ezek igazolják hűségüket, áldozatkészségüket, annak ellenére, hogy helyzetük sokkal kényesebb és nehezebb volt az itt élő, más nemzetiségek miatt. Erről tanuskodnak azok a jegyzőkönyvek, melyek zsidó emberek bánatalmazásáról, kifosztásáról szólnak. Ez azonban nem gátolta meg őket abban, hogy ne teljesítsék kötelességüket.

A Praes. Clausenb. 14. Dbr. 849. No. 2387/m. D. C. jelzésű kötetben, mely a honvédek névsorát tartalmazza, zsidókat is találunk.<sup>16</sup>

Hadad helységből: Edler Jákob közhonvéd, Érszentkirályról: Jákob Ábrahám,

a tasnádi alkerületből: Vikler Ignátz közhonvéd, Izrael

Beni közhonvéd, Herman Joseff közhonvéd,

a somlyói alkerületből: Stein Mózes közember,

Szamosujvár városa részéről toborzás útján kiállított s a szamosujvári katonai térparancsnöksághoz a

»Város illetőségibe bé adott újjonczok kimutatásában« találjuk: Hersch Gántz 20 éves, nőtlen, B. Szolnok megyei, batoni születésű, izraelita pálinkafőzőt, továbbá Ursz Hersch, 19 éves, nőtlen B. Szolnok megyei, orhelyei »Izraelita Pálinka főzőt.«

Szászfenesről: Heller Károly őrmesterként szolgál a magyar hadseregben.

Hogy ezek az emberek teljesítették kötelességüket, többi előttünk még ismeretlenekkel együtt, mert feltehető, hogy számuk ennél sokkal nagyobb volt, azt igazolja az a bizonyítvány is, melyet Grosz Jakab kolozsvári lakos kapott: »Pesti születésű Grosz Jakab kolozsvári lakos csapatban négy hónapig szolgált mint közvitéz s ezen idő alatt

<sup>15</sup> Bernstein Béla: i. m. 194 pp.

<sup>16</sup> KLSZ 21. köteg. Bernstein i. művében, a honvédek névsorában, a kolozsváriak közül: Finály Henrik e. t., Hornhauser Farkas kávé, Pollák Ignác szerepel.



magát becsületesen viselte, bizonyítom. Kolozsvárt, május 10.-én 849. Királyi János százados.»

Hogyne teljesítették volna az erdélyi zsidók kötelességüket Hazájukkal szemben, amikor azt látjuk, hogy Ausztria területéről is eljutott zsidó diák Erdély földjére, hogy végigküzdje a szabadságharcot a magyar honvédség kötelékében. Erről beszél az a két jelentés, melyet a levéltár idevonatkozó anyagának 25. kötegében találtunk. Az érdekesség kedvéért leközöljük mindkettőt eredeti szövegzésében és helyesírásában:

Motsi István körösfői jegyző jelenti a Bánffy Hunyadi Cs. Királyi al királyi Biztossághoz tisztelettel 1850. Nov. 24-én:

»Tisztelt Cs. Királyi Bizottság!

Tegnap Körösfőn egy ifiut Aristóban . . . ki gyanus uti levele lévén mellyet ezennel küldekis a Tisztelt Bizottsághoz hogy az uti Levelét el vettem nagyon kezdett gorombáskodni minck utánna vasra verettem ki adta magát hogy a Passusát maga írta s ő szököt katoná, Bétsi Diák volt s ők üzték ki Ferdinánd császárt Betsből íratlam vele mellyet megpróbálva, hogy az ő írása volna é a Passus írva s találnak a vonások. A Tisztelt Bizottságnak alázatos szolgálja Motsi István Körösfői jegyző.«

Philip Ladner (Ladner) — ez a neve az elfogott 21 éves bécsi diáknak, akinek személyleírását bánffy hunyadi kihallgatása alkalmából eképpen kapunk meg: »Wohlgeformt, schwartze Haare, ohne Bart, aufgeworfene Lippen, von denen die obene in der Mitte einen kleinen Schlitz hat, spitz zugelaufene Nase, blaue Augen. Kleidung: ganz nach Art der Székler. Spricht u. schreibt ungarisch, böhmisch und deutsch und spricht etwas romanisch«, végigküzdötte a Buda, Kápolna, Szolnok, Déva melletti harcokat, vallomásában, melyet 1850 november havában tesz, a következőket mondja:

»Ich heisse Philip Ladner, bin aus Kalatey, Böhmisch Bad-Weisser-Kreises gebürtig, Israelitisch-Hebräischer Religion, 21 J. alt ledig ohne Profession, war Honvéd bei den Insurgenten. Im Jahre 848 bin ich aus meinem Geburtsort Kalatey nach Wien entflohen, weil man mich als Conscripturte zum Militär aufgerufen hette, Im Monat März 1848 in Wien angelangt, schloss ich mich den dortigen Studenten an, u. kam mit mehreren derselben nach meinen Aufenthalt dan beiläufig 4 Monaten nach Ungarn u. liess mich als Honvéd assentiren u. z. in Pesth. Machte in dieser Eigenschaft die Schlachten dan Ofen, Kápolna, Szolnok u. s. w. bis nach Déva im Monat Augusth 849 mit. Dan . . . , als die Insurgenten unter Guyon...

Lugos die Waffen streckten, ging ich mit mehreren Insurgenten nach der Walachei, kam durch die Ortschaften nach Jassi u. nahm bei einem dortigen Israelithen . . . Als mich dieser nicht nach meinem Gefallen behandelte, verliess ich ihn u. kam im gegenwärtigen Monat November über die Grenze bei Gyimes mit einem mir unbekanten Fahrenden aus Ungarn nach Siebenbürgen. Dieser Fahrende hatte seine Documente u. während da dieselben beim dortigen K. K. Postamt producirt, hielt ich seine Pferde u. so flähte ich über die Grenze, kaum dieselbe übertritten, verliess ich diesen Fahrenden u. kam in die Csik, durchtritt alle Szäkler Ortschaften Csíkszereda, Oláhfalú, Udvarhely, Keresztur u. Szent Dimeter. Hier hörte ich dass man ohne Pass u. Reise Documente nicht leicht passieren könne. Ich bat demnach einen mir unbekanten dortigen mir vom Kreis Kl. Kommissär einen . . . Bogen dan zu kaufen u. verfasste mir eigenhändig ein Reise-Certificat, datirte dan Selber auch die Ortschaft Csik Szereda auch meinen von mir selbst gewählten ungarischen Namen Nagy Josef . . . u. unterfertigte den Namen Domin, welcher bei den Insurgenten als Hauptman diente u. dessen Aufenthalt mir unbekannt ist. Mit diesem Reise-Certificat kam ich unaufgehalten durch M.-Vásárhely, Klausenburg u. pass. bis nach Körösfő gestern Abends gegen 4 Uhr. Dort kehrte ich beim Ortswachter ein u. bat ihn um Quartier. Als aber mir der Richter die Reise-Documente abforderte u. ich ihm sie zeigte erkante sie der . . . Notär als falsch, was ich auch gleich gestand . . . und mich als einen conscriptions flüchtig ausgab. Nach einigem Wortwechsel wurde ich . . . u. in die Eisen gelegt u. hieher escortirt. Meinen Absicht war bis nach Pest zu gelangen u. mich dort beim Werb-Commando zu melden u. in meinen Heimath zu gehen.

Nach Vorlesung:

Meine Aussagen sind richtig aufgenommen worden. Ich habe den denselben weder etwas zu ändern, noch denselben etwas beizufügen u. bestätige denselben mit meiner eigenhändigen Unterschrift: Fülöp Ladner.«

Ennek az érdekes jegyzőkönyvnek háttalján azután e pár szó áll: »Nachdem Philip Landner (?) auf dem Assent. Orts gestellt und assentirt wurde somit »ad acta«. Klaus. 27 Decemb. 850.«



## III. Számok.

Az erdélyi zsidóság igyekezett áldozatkésztségét másképpen is bemutatni. Sietett önkéntes adományaival a nemzet ügyét szolgálni. A „Kolozsvári Híradó“ felsorolja azokat a zsidókat, akik ebbeli kötelességüknek eleget tettek. Ennek a lapnak 176. oldalán olvashatjuk a következőket: „Az erdélyi kerületben felállítandó tűzértség számára Kolozsvárt Hersch Salamon 1 lovat, Hersch Ignác 1 lovat ajándékozott. Az említett hazafiaknak keblök öntudata szolgáljon jutalmul áldozatukért, s buzgó készsége a hazán segíteni lelkesítsen minden tehetősb honfit hasonló nemes tettekre. Gräser tábornok, Mikes Benedek.“<sup>17</sup>

Igyekezett mindenki vagyoni viszonyához mérten a hon oltárára letenni a maga ajándékát. Minden község, járás zsidója ott volt az adakozók között. Sokszor csak névtelenül találjuk őket, csupán csak így: „Sidó.“

A „Haza védelmére alakítandó Nemzeti őrsereg számára fordítandó Költség fedezésében a Haza oltárán áldozók névsorában“ szerepelnek:

A N.-almási járásból: Lusztig Salamon, tamásfalvi bérnök 1 frt. Sáj Léb som ori birtokos 10 frt. Mendel Moses sombori izraelita 1 frt. Rokman Moses sombori izraelita 1 frt. Hers Dávid középlaki birtokos 2 frt.<sup>18</sup>

A gyalui járásból:

Szászfén: Helter Károly 20 ezüst, egy sidó 10 ezüst.

O.-fenes: Izraelita Farkas János három Léánkái 1 ezüst frt.<sup>19</sup>

Bethleni Járás.<sup>20</sup> Kohn Jakab böödi haszonbérő 10 frt. Lejb izraelita polgár 20 kr. Gerst izraelita polgár 20 kr. Zalman izraelita polgár 20 kr. Moisa izraelita polgár 20 kr. Niszel Ábrahám 1.— frt. Niszel Mojsza 1.— frt. Csépanyi Jozsip Ábrahám 2.— frt. Silimon Ábrahám 2.— frt. Sajóudvarhelyi zsidóság —.34 kr.

Kaczkói járás.<sup>21</sup> Izsák Mojsza 5 frt. 16 kr. Izsák Lebman és Iczik 4 frt. Izrael Jákob 1 frt. Izsák Bórla 1 frt. Hersch Izsák 1 frt. Dávid Schmill 1 frt. József Márton 1 frt. Izsák Mojsza 1 frt. Roth Sámuel 20 kr. Zsidó Gersch

<sup>17</sup> Címé eredetileg „Erdélyi Híradó 1848-ik esztendőre. Szerkeszti s kiadja: Méhes Sámuel természettan s mathesis rend tanára s a magyar tudós társaság levelező tagja“

<sup>18</sup> KLSZ. 21. kötet.

<sup>19</sup> U. o. Kolozsvári Híradó 285. old.

<sup>20</sup> Kolozsvári Híradó 151. old.

<sup>21</sup> Kolozsvári Híradó 184. old.

1 frt. Berkovits Iczik 1 frt. Hersch József 1 frt. Hersch Leopold 1 frt. Berkovits Jankó 1 frt. Berkovits Volf 40 kr. Léb Jozsip 40 kr. Ábrahám József 20 frt. Nischel Izsák 20 frt. Hersch Zelik 20 frt. Izrael József 10 frt. Hersch Dávid 2 frt. Áron Mihály 2 frt. Berbi Farkas 1 frt. Izrael Bager 1 frt. Bora Ábrahám 1 frt.

Láposi járás:<sup>22</sup> Hersch Májor 20 kr. Hersch Salamon 5 frt. Hersch Ignác 8 frt. Sámuel Mózsés 5 frt. Simon Farkas 10 kr. Seu Sámuel 20 kr. Berkovits Gottfried 5 frt. A m.-láposi zsidók közül néhányan 2 frt. 30 kr. ezüstben.

Doboka megyében a hon szükségére ajándékba adtak:<sup>23</sup> Jakab Mózsés 4 frt. Lusztig Salamon 4 frt. Simon Lázár 2 frt. Bech Isaias 1 frt. Májor Elek 6 frt. Léb Dávid 1 frt. Simon Noszán 1 frt. Hersch Lázár 6 frt. Salamon Lázár 2 frt. Kupferstein Lőrincz 1 frt. Goldstein Dávid 40 kr. Deutsch József 20 kr. Salamon Ábrahám 10 frt. Lusztig Izsák 1 frt. Salamon Lázár 1 frt. Wallerstein Levi 1 frt. Neifeld Izrael 5 frt. Izrael Juon 5 frt. Májor Lázár 20 frt. Simon Gersch 8 kr. Rosenberg Mózsés 5 frt. Ábrahám Jákob 5 frt. Több izraeliták 5 frt. Hersch József 2 frt. Áron Leopold 2 frt. Izrael Salamon 30 kr. Mózsés Jakab 30 kr. Hersch Dávid 2 frt. Rosenfeld József 10 kr. Kappel Smil 1 frt. Kappel Bora 30 kr. Jákob Ábrahám 10 kr. Ithói zsidók 2 frt. 40 kr. Holczer Ignác 2 frt. Hersch Mojsza 1 frt. Márk Nixeb 20 kr. Kappel Nöksel 20 kr. Mandula Farkas 5 frt. Kappel Jákob 1 frt.

Különnféle gabonát adtak a következők: Jakab Anszel 20 vékát, Jakab Áron 30 vékát, Friedmann Izsák 10, Kepes Dávid 10, Májor Jakab 10, Veres Izraelita 2, Ábrahám Jakab 10 és Rosenberg Mózsés 8 vékát.

Belső Szolnok vármegye:<sup>24</sup> rettegi járás: rettegi izraeliták 10 frt. Hersch Ávrám 10 frt. Farkas Ávrám és Berla 1 frt. Nachman Leib 24 kr. Izsák Mojsza 20 kr. Hersch Jákob 20 kr. Ábrahám Jákob Leib 10 kr. Ábrahám Dávid 8 kr. Ancsel Mihály 8 kr. Mojsza Ber 20 kr. Mendel Levi 2 frt. Léb Samu 1 frt. 30 kr. Berkovits Dávid 5 frt. Izrael Schachter 1 frt. 40 kr. Simon Dávid 1 frt. 40 kr. Izsák Simon 1 frt. 40 kr. Áron Ábrahám 1 frt. 40 kr. Dávid Schmiel 50 kr. Márk Lajos 50 kr. Mihály Simon 50 kr. Zelik Farkas 50 kr. Hersch Nátán 50 kr. Majer Léb 1 frt. 40 kr.

Alsó Fehér vármegye: <sup>25</sup> Izsák Dávid 1 frt. József Men-

<sup>22</sup> U. o.

<sup>23</sup> U. o. 269. old.

<sup>24</sup> U. o. 245—46. old.

<sup>25</sup> U. o. 218. old.



del 1 frt. Izrael Ábrahám 1 frt. Felser Samu 40 kr. Mózsas Samu 20 kr. Csongvai zsidóság 4 kr.

Felső Fehér vármegye:<sup>26</sup> Hersch Mózes 1 frt. Hersch Friedler 2 frt. Hersch Salamon 2 frt. Salamon Mózes 2 frt. Bernád József 20 kr. Szimon Lévi 1 frt. Ábrahám Náthán 1 frt. Herczlinger Dávid 1 frt. Salamon Ávrám 10 kr. Sapanos izr. 10 kr. Egy izr. 20 kr.

Ebből a felsorolásból is világosan megállapítható az erdélyi zsidóság részvétele a magyar szabadságharc idején.

#### IV. Védelem.

A szabadságharc befejezése után is meghozta a maga áldozatát. Kirabolták, kifosztották őket. Sok jegyzőkönyvet találtunk, melyek mind az erdélyi lakosság, köztük a zsidóság káráról szólnak. Felgyújtották házaikat, elvitték ingóságaikat és ki tudja hányan vesztették el életüket. A magyar közigazgatás igyekezett a zsidóság élet- és vagyonbiztonságát megvédeni. Hadd mutassunk be egy-egy példát.

Bara Mihály nemesszuki haszonbérlo alábbi beadványa rávilágít a zsidóság akkori helyzetére, életbiztonságára.

»Mlgs L, Báró Tekintetes Al Ispán Úr!  
Kegyes Pártfogó Uram!

A közelebről elenyészet 8tober 29-án minden ok nélkül megtámada engemet én hazomban Nemes Zsukon Lakó Bab Gyermán mellette véve két oda való Legényeket Gyilkos módon — Szakáломat kitéptek — és megverték — de uloljáró engemet fulasztani kívántak — valamint mostis a Nyakamon lévő jegyek megbizonyítják, de ha ez nem elég hiteles be bizonyíthatom azt minden időben csak a Felsőges Úr Isten ki ártatlan kínomat nem láthatot reám Segített, hogy erőt tudtam venni rajtok anyival hogy ki hortzultam magamat kezek alól és hozzáfogtam a kardhoz s így el szélesztettem őket — ennél fogva —

Könyörgök alázatos tisztelettel a Méltóságos L. Báró és Al Ispány Úr előtt hogy méltóztassan a reám mint Nemes Magyar honyának igen hű Személyre követelt Gyilkolást kegyes szemmel megtekinteni és az említett gyilkosokat, minden ok nélkül megtámadókat örözet alatt bé kísértetni a Tekintetes Nemes Vmegye házhoz — és illő büntetéssel meg büntetni — mért különben nagy veszedelemmel lakom azok a Gyilkosok között — de ha ez el enyésztetik, úgy reménylem hogy a többik példát fognak venni arról

<sup>26</sup> U. o. 234. old.

— ezzel kegyes válaszáat óhajlva elvárva öröklök alázatos tisztelettel lévén

A Méltóságos L. Báró és Al Ispány úrnak alázatos szolgálja Izr Barah Mihály Nemes Zsuki Haszonbérlo.<sup>27</sup>

Bara Mihály e beadványára Inczédi Zsigmond alispán elrendeli a tettesek azonnali letartóztatását, mert a beadvány hátlapján a következő sorokat olvashatjuk: »A n. Suki falus bíró a bepanaszoltakat rögtön fogassa el és kísértesse ide be tömlőczre. Kolozsvárt nov. 5-én 848 Inczédi al Ispán.«

Bara Mihálynak azonban nemsokáig volt nyugalma, mert 1849. szeptember 5-i keltezéssel látunk átiratot Clam Gallas hadtestparancsnoktól Márk László kolozsvári szolgabíróhoz, melyben elrendeli Bara Mihály újbóli panaszát kivizsgálni és tudósítását ide megtenni ne mulassza el egyszermind a panaszlónak személyét és vagyonát Fő Kormányzó b. Wolgemuth ó nagy mlga által e tárgyban kiadott rendelete értelmében biztosítván.

A zsidóság helyzetét ezekben az időkben a legjobban elénk tárja az a cikk, mely a »Hazánk« c. folyóirat X. kötetének 51—53. oldalain jelent meg: »Zsidóügy 1848-ban« címmel. Ott a következőket olvashatjuk:

»Már századok előtt hazánknál műveltebb országokban is nem egy izben megtörtént, hogy a zsidókat, kik vallási rajongásuk, vakbuzgóságuk s természeti hajlamaiknál fogva a többi népfajokon túltettek, alkalomadtán lázadószerűleg megtámadták, üldözték s bántalmazták. Így történt hazánkban is nem egyszer, de különösen az 1848. évben is; midőn a volt jobbágság váratlan felszabadítása következtében a fékevesztett s felbujtatott pórság a zsidóságra támadt s azt, mintha a teremtőnek kedves dolgot tenne, helyenkint üldözni és fosztogatni kezdé. A felmerült panaszok s hatósági feljelentések következtében nem is késett a felvilágosult kormány hathatós rendszabályokkal a bajt keletkezésében elfojtani s intézkedni, miszerint a zsidóügy szabályoztassék s azon izraelita polgártársak, kik itt jogosítottan megtelepedtek, minden félelemtől mentesítve, nyugodtan élvezhessék a közsabadság és alkotmány törvénybiztosította jogaikat.«

A belügyminisztérium 1848. május 13-án 1261/B. szám alatt szükségesnek látott rendeletet kibocsátani, melynek

<sup>27</sup> KLSZ 23. köteg. Itt található két igazolás is Bara Mihályról. Az egyik bizonyítja, hogy »ns zsuki izraelita f. hó 30an itten a megye házában az alkotmányra hitét letette.« A másik pedig arról szól, hogy »Kozma Ferenc szolga bíró tanúsítja Bara Mihály becsületességét.«



szövege, hangja olyan emberi és nemes. Bevezető sorai a következők: »A közrend, a személy-és vagyonbátorság megáldatott, az erkölcsi életnek légszentebb lámasza, a valásznak ürügye alatt és pedig több helyen pusztító erőszakkal. A valódi hazafinak szíve sajog ily események szemlélésén, a valódi kereszténynek érzete más merül a felebaráti szeretet ily kialakításán, a gyűlölet és vallásdüh e felingerlődésén stb. stb.«

Szemere Bertalan, az akkori belügyminiszter elrendeli az ország területén lévő zsidók összeírását (a »Hazánk« közli a minta-úrlapot) is. Nincs tudomásunk róla, hogy mennyiben sikerült ezt végrehajtani.

Pontos összeállításunk van azonban a kolozsvármegyei zsidóság káráról. »az 1848-ik év nyára kezdetétől fogva, folyó 1849 évi 8ber utolsó napjáig való, a Magyar tábor által történt kár-ról.« A Tartományi M. Főbiztosság 543. sz. alatt elrendeli ezeknek összeírását. Ezeknek a listáknak nagyrésze megmaradt és megtalálható a kolozsvármegyei levéltárban.<sup>28</sup>

A zsidóság igaz védelmezője és minden nemes ügynek nagy harcosa Beöthy Ödön, Bihar vármegye Főispánja volt ezekben a nehéz időkben. Csengeri Antal, aki életrajzírója, így jellemzi őt: »Szóvivője volt — mint katolikus a protestánsok kívánalainak, ostroma a lelkiismereti szabadság ellen elkövetett sérelmeknek.« Ő volt az, aki az 1832—36-os országgyűléseken indítványozta, hogy mondassék ki a valóságok egyenjogúsága, »a lélekismeret teljes egyenjogúsága«.<sup>29</sup>

Ehhez a kiváló emberhez fordul Heller Izsák szászfenesi lakos, Heller Károly honvédörrmester apja, kéréssel, melyet Beöthy Ödön főispán el is intézett.

A gyönyörű írással megírt levél szövege a következő:

»Méltóságos teljes hatalmu Országos Kormány Biztos Úr!

Illő tisztelettel bátorkodok Méltóságodhoz egy sérelmes panaszommal járulni, s arra orvoslást könyörögni, mely így következik.

Midőn mult 1848-ik évi november holnapja 16-ik napja estvéjén történt Szamosfalvi útközel után a Magyar Országról segítségül volt hajdu városi s más helységbeli Nemzetörség Kolozsvárral Szászfenes felé visszament s a Kolosvárt alakult önkéntes zászlóalj is Bánfi Hunyad felé ki vonult, akkor éjszaka hozzám mint Szászfenesen már több

<sup>28</sup> KLSZ 21. köteg.

<sup>29</sup> »Hazánk« I. 275 pp. V. 171. old. XI. 315 pp.

évektől lakó pálinkafőző, és Szekerességet folytató Izraelitához két önkéntes bejövén, azok a Századosok Graf Bethlen Olivér rendeletéből három lovaimot (melyek közül kettő világos és egyik sötét pej paripák, egyik világos és a sötét pej: fegyedik a másik világos 3ik évben járók) egy ernyős szekerembe befogadván, fiam Heller Károly a lovakot maga hajtván el vitte N.Kapusra, hol a tisztelt Százados Urral is találkoztán, Kapusrol a lovakot Szekeret vissza..., de midőn fiam a 3 lovas szekeremem Kapus és Gyaluköz másnap délelőtt jött volna vissza otthon találkoztán a visszamenő Böszörményhajdu városi nemzetörökkel azok közül egy örmester és egy más nemzetör (kiknek nevét ugyan még nem tudhatta, de mint hallotta fiam az örmesternek apja Böszörményi kapitány volt) a Szekeret és lovakot vissza fordítatván, a szekérre felültek és Kapus s Hunyad felé hajtották az úton az úgy nevezett Isántzi fogadónál még egy nánási nemzetörrel felvettek a szekeremre, ki Körösfőig ment velek, de midőn még értette, hogy a Böszörményiek lovaimot és Szekeremet el akarják magokkal Magyarországra hajtani, ő ott leszállott a máskettő pedig Szombaton reggel november 18-án a Szekeremet és lovaimot B. Hunyadra hajtátván a fiam onnan tovább nem akarta a lovakot hajtani, de azon nemzetörök erővel is elhajtották Hunyadon túl, s ottan fiamot a Szekérről letaszítván a lovaimot és Szekeremet hámostól együtt erőszakkal elvévén magok úgy elhajtották, hogy az olta telyeséggel vissza nem kaphattam, s máig is kárban vagyok. A fiam tehát gyalog az akkor már bejött ellenségétől való féltiben, a hegyeken alig tudott hazajönni, az eddigi nyomaszto körülmények miatt lovaim és szekerem vissza kaphatására nézve semmi lépést nem tehettem. Hanem mivel a Magyarok Istene itten is a Szabadság napját felhozta és a Csend s bátorság helyreállítatott —

Bátorkodok én is ezen alázatos kéréssel Méltóságodhoz mint teljhatalmu Országos Kormánybiztoshoz foljajmodni és könyörögni, hogy mivel nekem legfőbb vagyonom, és életmodom azon három lovam és Szekerem volt, mert azokkal Szekerességet folytata az által kerestem magam, feleségem, és Hat gyermekeim számára mindennapi élelmünket az olta pedig, hogy azoktól megfosztattam az ellenséges táborok által is kipszittatva annyira elszegényedtem (már most Semmi keresetem nem lévén), hogy ily nagy tél tűz idején éhelhalásra kell jutnom, ily keserves állapotomat méltóztasson könyörülő Szívére venni és elő adott megkárosítatásomat Böszörményhajdu Városában kinyomoztatni és vagy el vitt lovaimot és Szekeremet visszaadani, és addig szenvedett káraitom, s elveszett keresetemet megfizetelni, vagy három lovam árát, melyeket én



nem régiben 765.—, Hétszázhatvan öt válto Rftokkal vettem, ernyős szekeremet, mely a hámokkal és a Szekérhez tartozó pokroczokkal s ládákkal együtt megért 300.— három Száz válto forintokat. Kézpénzben, az eddig okozott mindennapi legkevesebb egy egy pengő forint naponkénti kárommal együtt a lovaimot és Szekeremet erőszakosan elvívó Nemzetörökkel megfizetelni rendelni. Vigasztalo váválásért könyörögve, alázatos tisztelettel maradok a Méltóságos K. Biztos Urnak alázatos szolgálója Heller Izsák Szászfenesi lakos.<sup>30</sup>

Beöthy Ödön főispán teljesíti Heller Izsák kérését. Átir 36/1849. sz. alatt Hajdu kerület kapitányának:

»Országos teljhatalmu biztos Hajdu-kerület Kapitányának.

Kolozsvár, Január 7kén 849.

Kolozsmegyei szászfenesi lakos Heller Izsáknak három lovainak a Hajdu Bőszörményi nemzetörök által eliktatását tárgyazó panaszát / ide zárva, arra utasítom Önt, hogy h. Bőszörményben a folyamodásban leírt lovakat ki-puhaloltatni s ha ott megtaláltnak ide beküldeni, az eljárás eredményéről engemet minden esetre tudósítani szíveskedjék. Beöthy Ödön.«

1849. március 20-án a gyalui járás szolgabírája, Bocskor Adám bíró jelentí Kolozs megye Fő ispánjának, hogy »a nevezett Izraelita Heller Izsák a Lovai és Szekere eránt nyilatkozott, hogy ... megtalálta, elhozta, és kezibe vannak«.

Igazat írt tehát Heller Izsák beadványában, amikor arra hivatkozott, hogy »a Magyarok Istene itten is a Szabadság napját felhozta és a Csend s bátorság helyreállítatott.«

Kolozsvár.

Dr. Weinberger Mózes.

<sup>30</sup> KLSZ 19. köteg.

## Az Ábrahám-legendától a Kristóf-legendáig.

Egyszerre két körülmény ösztönöz arra, hogy visszatérjek a Kristóf-legendára, melynek vallástörténeti értelmezésére évekket ezelőtt tettem kísérletet.<sup>1</sup> Az egyik külső természetű: H. F. Rosenfeld egyidejűleg megjelent munkája, mely a népszerű szent tiszteletének középkori elterjedésére vonatkozó hatalmas, mintegy 3000 kultuszhelyet, közte közel 1300 patrocíniumot felölelő anyaggyűjtés s a Kristóf-legenda egy idáig ismeretlen német verses feldolgozásának a közlése kapcsán olyan megállapításokat is tesz, melyek mellett nem mehetünk el szó nélkül.<sup>2</sup>

Idáig két német verses szöveget tartott számon a kutatás mint olyat, amely független az olasz Jacobus de Voragine XIII. századi latinnyelvű gyűjteményétől, a nevezetes *Legenda Aurea*tól. Mindkettőt Schönbach adta ki, egy prágai,<sup>3</sup> illetőleg egy linzi és egy bécsi kéziratból.<sup>4</sup> Ezekhez csatlakozik a Rosenfeld által közzétett harmadik, ugyan-csak német verses szöveg, egy XV. századi annabergi kéziratból. K. Richternek azt a feltevését,<sup>5</sup> hogy a Schönbach által kiadott kettő egy XII. századi elveszett német költeményre menne vissza s a *Legenda Aurea*nak is a Christophorus-, Krisztushordozó-legendára nézve ez az elveszett költemény volna a forrása, Rosenfeld gondos szöveggybevetései is megdöntötték. A *Legenda Aurea* e német szövegek egyikétől sem függhet, bár talán ezek egyike néhány évtizeddel régebb nála: a prágai kéziratban fennmaradt költemény Palermóról mint a császár székhelyéről beszél s ez 1250. előttre, II. Frigyes korára utal. A német verses feldolgozások egymástól is, a *Legenda Aurea*tól is függetlenek de közvetve-közvetlenül a *Legenda Aurea*éval közös, nyilván latinnyelvű forrásra mennek vissza. Mindéddig Rosenfeld álláspontja összeegyeztethető

<sup>1</sup> *Christophorus*. Mahler-Emlékkönyv, 1937. 319—364. I. (Különnyomatban is.) V. ö. még *Martyr occultus*. Lyka-Emlékkönyv, 1944. 136—157. I.

<sup>2</sup> Hans-Friedrich Rosenfeld: *Der hl. Christophorus*. Acta Academiae Aboensis, Humaniora X: 3. 1937. L. még Szövérfy József: *Szent Kristóf*, 1943.

<sup>3</sup> Zeitschrift für deutsches Altertum, XXVI. 20. II.

<sup>4</sup> U. o. XVII. 85. II.

<sup>5</sup> Konrad Richter: *Der deutsche S. Christoph*. Acta Germanica, V:1. 1896.



a miénkkel. Annál élesebben kerül ellentétbe úgy szöveg-történeti megfigyeléseinkkel mint vallástörténeti értelmezésünkkel az a feltevés, melyet a legenda keletkezésének helyére, időpontjára és szellemi feltételeire vonatkozólag elsősorban a kutszgeográfiai adatok sűrűsödési pontjait véve figyelembe, megkockáztat. Rosenfeld szerint Kristófnak, mint a Krisztust hordozó óriás révésznek a legendája az Alpok vidékén, nem sokkal 1230 előtt keletkezett, éppen annak a magyarázatára, hogy Kristófot miért tekintik az útonjárók, kivált a jámbor zarándokok pártfogójának. Nem akarjuk itt elismételni mindazokat a tanulságokat, melyeket a legrégibb legendaszövegek elemzéséből merítettünk s melyekből arra következtettünk, hogy a révész-legenda a Kristófra vonatkozó hagyományok legrégibb, visszafelé egészen a IV. századig nyomon kísérhető állományában is bennfoglaltatott már, de bizonyos dogmatikai természetű aggályok hosszú időre elhallgattatták, illetőleg a hagyomány irodalomalatti rétegébe szorították vissza. Csupán arra utalunk még egyszer, hogy speyeri Walther már a X. században a Christophorus nevet így értelmezi: Christi portitor, „Krisztus révésze”, amire a görög khristophoros szó etymológiája, a révész-legenda ismerete nélkül, nem szolgáltatott volna elegendő alapot. Aligha vitás, hogy ez a pozitív bizonyíték előnyt érdemel Rosenfeldnek a képzőművészeti emlékekből kiolvasott „argumentum ex silentio”-jával szemben.

Saját korábbi dolgozatom egy fogyatékossága a belső ok, mely e kiegészítő sorok megírását szükségessé teszi. Kristóf mesei jellegű hármasszerkezet fokozatosságán keresztül találja meg a legnagyobb urat, akit keresett. A még pogány óriás előbb egy hatalmas király szolgálatába áll, majd mikor megtudja, hogy a király fél az ördögtől, az ördögöt akarja szolgálni, de mikor beigazolódik, hogy van az ördögnél is hatalmasabb: Krisztus, Krisztushoz csatlakozik. E legendarészlet legmeggyőzőbb párhuzamát az ismert midrásban jelöltük meg: Ábrahám a természet világában keresi a legerősebbet, amíg a nap, hold és csillagok egymást váltó fénye nyomán megtalálja Istenben mindezek urat és létezésük, változásaik forrását. De elmulasztottuk feltenni a kérdést, hogy mikorra keltezhető ennek az Ábrahám-legendának első biztos nyomai s hogy vajjon a zsidó bibliamagyarázó legenda ismertnek feltételezhető-e abban a környezetben, melyben a Kristóf-legenda keletkezését vallástörténeti megfontolásaink alapján is képelnünk kell?

A hellénisztikus zsidó irodalomban Kr. e. a II. századtól kezdve mutatható ki az a fel fogás, hogy Ábrahám az asztrológia atyja, de az égiestek mozgásának a megfigyelése Isten felismerésére vezet, s ezzel az asztrológia tulhaladott fejlődési fok lesz a számára. A hellénisztikus adatokat

Ábrahám belső fejlődésének erre a megítélésére Aristobulos és Eupolemos, (illetőleg Alexander Polyhistor) egyházi íróknál idézett töredékei, továbbá Philón és Josephus művei tartalmazzák. Már a felsorolt szerzők pusztá nevei is mutatják, hogy ez a hagyomány csakugyan keze ügyébe eshetett a keresztény legendaszerzőnek. Vallástörténeti megfontolásaink is a IV. század tájára helyezték a Kristóf-legenda keletkezését, s az említett hellénisztikus zsidó írókat, éppen a bibliamagyarázó legenda szempontjából, alig aknázták ki valaki is bőségesebben, mint a IV. századi Eusebius, a Praeparatio Evangelicában. Itt (XIII. 12.) idézve találjuk, Aristobulos közvetítésével, a hagyomány legrégibbnek tekinthető emlékét, a »khaldeus Ábrahámról szóló, »orphikusnak« mondott verset, ugyanúgy, mint (IX. 17.) Alexander Polyhistor közvetítésével Eupolemost, aki Ábrahámnak az astrologia felfedezésétől az eusebeia felé mutató fejlődéséről tudósít. Eusebius ismerte természetesen Josephust is, aki Béróssznak egy határozatlan kijelentését vonatkoztatva Ábraháma, »a vízőn után a tizedik nemzedékben volt a khaldeusok között egy igazságos és nagy férfiú, aki jártas volt az égi dolgokban« (Antiq. I. könyv, VII. 2.), s ismerte Philónt is, ki De Abrahamo c. művében (15–18) különösen részletesen elemzi Ábrahám viszonyát a khaldeus tudományhoz, s ebből fakadó, de ettől elforduló jámbor bölcsességét. Közli egyébiránt e hagyományt a Clemens Romanusnak tulajdonított ókeresztény »regény« is, a Recognitiones (I. 32), a keresztény legendaszerző tehát már éppen elég keresztény forrásból is megismerhette.

Csak hogy mindjárt azt is hozzá kell tennünk, hogy ezzel még nem sokat bizonyítottunk. Nézetem szerint ugyanis, az alap gondolat kétségtelen azonossága mellett is éles különbséget kell tennünk a hellénisztikus-filozófikus megfogalmazás és a midrás mese-szerkezete között. Az elsőt alighanem helyesen vezeti vissza Knox<sup>6</sup> görög filozófusok típusú fejlődés-rajzának a példaadására, így a Lokroi-nak törvényt adó pythagoreus Zaleukosnak Diodorus Siculusnál (XII. 20) olvasható filozófiai »curriculum vitae«-jára, s végső elemzésben Platón Phaidónjában Sókratésnek a természetbölcselőktől a Jó ideájának a felismeréséig vezető igazság-keresését ábrázoló fejezetekre (96 s. köv. Stephanus-féle lapok). A Kristóf-legendának viszont csak a másodikhoz, a meszerű szerkezethez van köze, az első típusra ugyanazt kell mondanunk, mint Justinus Martyr megítélésére történetére, mellyel már Maury egybevetette a Kristóf-

<sup>6</sup> W. L. Knox: *Abraham and the quest for God*. Harvard Theological Review, 1935. 57–60. ll.



legendát:<sup>7</sup> az egyik fázisban a következőt előkészítő aporiák sorozata itt sem hoz létre a Kristóf-legenda szerkezeti elvére emlékeztető láncolatosságot.

Kronológiai kérdésünkben mindenesetre segítségünkre jöjné Ginzberg feltevése. Ő ugyanis határozottan a mese-szerkezet prioritása mellett foglalt állást és annak a nézetének adott kifejezést, hogy a hellénisztikus megfogalmazás, melyet ő Josephusból idéz (Antiq. I. könyv, VII. 1), már a mesés változatnak adná racionalisztikus magyarázatát.<sup>8</sup> Ilymódon természetesen láncolatos mesénk megléte is igazolva volna már a hellénisztikus korra. Csakhogy Ginzberg feltevése nem bizonyul eléggé szilárd alapnak ahhoz, hogy további feltevéseket építsünk reá. Tény az, hogy a hagyomány filozófikus megfogalmazásának már Josephus előtt jelentős előzményei vannak, míg a láncolatos meseszerkezetnek pl. még a korai hellénisztikus adatokkal kb. egykorú, de »népiesebb« Jubileumok Könyvében (12. 16–19) sincs nyoma: »És a hatodik (világ)hétkben, ennek ötödik esztendejében, Ábrám fennvult egész éjszaka, a hetedik hónap újholdján, hogy megfigyelje a csillagokat estétől reggelig, hogy lássa, milyen lesz az év eső tekintetében, és ő egyedül volt, amint ült és figyelt. És egy ige jött szívébe és ő mondta: Minden jele a csillagoknak és minden jele a holdnak és a napnak az Úr kezében van. Mit keresek rajtuk? Ha Ő kívánja, Ő esőt boesát, reggel és este, és ha Ő kívánja, Ő visszatartja azt és minden dolog az Ő kezében van.«

Ha a láncolatos mese-szerkesztés megkülönböztetését a filozófikus változattól jogosnak fogadjuk el, Benfey feltevést sem utasíthatjuk vissza Ginzberggel pusztán a zsidó legenda régiségére való hivatkozással. Benfey ugyanis a Pancsatantra III. könyve 12. meséjével, az aesopusi »Menyét és Aphrodité« ind rokonával vetette egybe az Ábrahám-legendának Beresith Rabbabeli, még idézendő változatát, s lehetségesnek tartotta, hogy az Ábrahám-legenda ennek a hatása alatt keletkezett.<sup>9</sup> Ezzel szemben Ginzberg az Ábrahám-legenda szövegeinek a régiségét hangsúlyozta. Ámde, mint láttuk, a legrégebb szövegek az Ábrahám-legenda alap gondolatát a láncolatos mese-szerkezet nélkül adják, s magától értetődik, hogy ha valamire, hát éppen a szerkezetre hathatott az ind mese az egerből lett leányról, kinek nem volt elég jó vőlegény a nap, mert a felhő hatalmasabbnak bizonyult nála azáltal, hogy elta-

<sup>7</sup> Maury: *Croyances et légendes du moyen age*. 1836. 144. l. 1. j.,

<sup>8</sup> L. Ginzberg: *The legends of the Jews*, V. 1925. 210. l.

<sup>9</sup> Th. Benfey: *Pantschatantra*. 1859. I. 376. l.

karja, éppen úgy, mint a felhőnél a szél, a szélnél a hegy, a hegynél az — egér, mely keresztülrágja magát rajta.

Az Ábrahám-legenda legrégebb alakja gyanánt Ginzberg a Beresith Rabba 38. fejezetének Genesis XI. 28-hoz fűzött elbeszélését jelölte meg. E szerint, mikor Ábrahámnak atyja házában elkövetett bálványrombolásáért Nimród előtt kellett felelnie tettéért, Nimród és Ábrahám szaválása vezetett az »erős dolgoknak« ehhez a rangsorához: tűz, víz, felhő, szél, lélek, az ember fia, aki a lelket hordozza. Minthogy annak semmi bizonyítékát nem láttuk, hogy ez a változat elsődleges s az elvontabb megfogalmazás ennek csupán hellénisztikus racionalizálása, ajánlatos Ginzberg kijelentését már is úgy átfogalmaznunk, hogy a Midrás Beresith Rabba nem az Ábrahám-legenda legrégebb alakját őrzi, hanem legfeljebb az Ábrahám-legenda láncolatos mese-szerkezetének legrégebb szövegszerűen igazolható előfordulását. A midrás hagyományozásának különleges természete mellett e valószínűen már a VI. századra igazolható írásbafoglalás mögött elvben csakugyan a szóbeli hagyományozás hosszú multja feltételezhető, de az Ábrahám-legenda szóbanforgó részletére vonatkozólag ennek a korábbi hagyománynak az igazolása tudomásom szerint még nem történt meg kielégítően. Sőt ellene is felhozható, hogy a Talmud még az Ábrahám-legendától független megfogalmazásban tulajdonítja R. Jehudának az »erős dolgoknak« egészen hasonló sorozatát: a hegy erős, de keresztülvágja a vas, a vas erős, de meglágyítja a tűz, ezt eloltja a víz, ezt elhordja a felhő, ezt szétszórja a szél, a szél (illetőleg a lélek) erős, de elbírja az emberi test (רוח קשה גור מכלו), a testet megtöri a félelem, ezt elűzi a bor, ezt az álom, de a halál mindennél erősebb, mégis írva van, hogy a jótékonyaság megment a haláltól (Baba Bathra 10a). Ginzberg a Clemens Romanusnak tulajdonított Recognitionesben (VI. 7; párhuzamos szöveg: Clem. Rom. Homilia XI. 22) már az Ábrahám-legenda hatására vezeti vissza azt a gondolatmenetet, mely egyfelől a keresztvíz, másfelől az egy igaz Isten fensőbbségét a bálványok felett az »erős dolgoknak« következő sorozatával igazolja: Certum est enim quia per ferrum facta sunt simulacra, ferrum vero per ignem confectum est, qui ignis aqua exstinguitur, aqua autem per spiritum movetur, spiritus autem a Deo initium habet. Ez minden bizonynyal érdekes utalás, szempontunkból annál érdekesebb lehetne, mert az Ábrahám-legenda láncolatos mese-tipusa ezek szerint itt a kereszttség ókeresztény teoriáját segítene kifejezni s a Kristóf-legenda vallástörténeti értelmezése is a kereszttség mythosáig vezetett el minket. Ám egyetlen aggályt ez eset-



ben sem hallgathatunk el. A *Recognitiones* imént idézett részlete láncolatossá mesénket a legtávolabbról sem hozza Abrahámmal kapcsolatba, ami annál feltűnőbb, mert a nagyterjedelmű valláslelektani regény egészen más helyén, az I. könyv 32. fejezetében, Ábrahám »*theognosia*«-járól is beszél, de ezt teljesen a hellénisztikus adatokkal egyezően adja elő: *Ab initio tamen ceteris omnibus errantibus, ipse cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit Conditorum, ejusque providentia intellexit cuncta moderari.* Nem kell-e egyenesen arra gondolni, hogy ha a *Recognitiones* szerzője az erős dolgok láncolatossá meséjét már az Ábrahám-legendához fűzve ismerte volna, akkor ennek itt, az Ábrahámról szóló részletben is minden valószínűség szerint nyoma lenne?

Az Ábrahám-legenda változatain belül még egy különbségtétel látszik szükségesnek. Nem elég ugyanis, hogy a láncolatossá mese-szerkezetét mutató változatot elkülönítettük az elvontabb megfogalmazást nyújtó, hellénisztikus változattól: a láncolatossá mese változatai ismét két határozottan megkülönböztethető típus alá sorakoznak. A *Beresith Rabba* változata, a tűz, víz, felhő, szél- lélek, emberfia rangsorával, két szempontból is távolabb áll a hellénisztikus-filozófikus megfogalmazástól, mint a másik, amelyben az égitestek egymást követő feltűnézése adja ki a mese láncolatosságát. Egyrészt a *Beresith Rabba* rangsorának immár semmi köze a csillagok khaldeus tudományához, márpedig a hellénisztikus megfogalmazás számára éppen a csillagjósolás, astrologia, és a jámborság, eusebeia viszonya volt a döntő fontosságú. Másrészt amaz nem is Istennek Ábrahám részéről való felismerését, *theognosia*-ját ábrázolja, hanem csupán Nimródral való vitájához szolgáltat érveket, holott a hellénisztikus megfogalmazás szemmel láthatólag arra a problémára keresett feleletet, hogy miért választotta ki Isten éppen Ábrahámot arra, hogy a bálványimádás közepette megnyilatkozzék előtte. Ha a két láncolatossá szerkezet egyáltalán levelezhető egymásból, nézetem szerint nem lehet kétséges, hogy melyiket illeti meg az elsőség. Mert vagy elismerjük, hogy a hellénisztikus megfogalmazás Ábrahám asztrológiájáról a mesészerű változat racionalizálása s akkor azt is el kell ismernünk, hogy az a mesészerű változat is, mely erre a racionalizálásra kínálkozott, Ábrahámot az égi testek megfigyelője gyanánt mutatta be. Vagy pedig úgy képzeljük el a hagyomány kialakulását, hogy a hellénisztikus fejlődésrajz volt a kiindulópont s ez vette fel utóbb a szájhagyományban a láncolatossá mese ősi szerkezeti elemeit, s akkor

is azt kell mondanunk, hogy a fejlődés rendjében az áll közelebb a kiindulópontnak elfogadott hellénisztikus megfogalmazáshoz, amely tartalmilag még jobban hasonlít hozzá, s így is a tűz, víz, felhő, szél- lélek, emberfia rangsorral szemben a Kristóf-legendával való egybevetésre is alkalmasabb változat, az egymásután feltűnéző és lezálló égitestek változata bizonyul korábbiinak. Megvallom, hogy a zsidó legenda olyan külön ismerőjének a véleményével szemben is, mint Ginzberg, a magam részéről inkább ez utóbbit nézet felé hajlanék, ezt a nézetet erősítik meg Knox megfigyelései is, melyek a hellénisztikus megfogalmazást éppen hellénisztikus környezetéből, görög mintákból és görög-zsidó apologetikus szükségletből maradéktalanul megmagyarázták. De erre vall a források időrendje is, különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a *Talmud* is ismeri hagyományt Ábrahám asztrológiájáról, de egészen más, legendákkal epikumában még egyáltalán kapcsolatba nem hozható agádával összefüggésben. *Sabbath 156a.* mint *Rab* tanítását közli *R. Jehuda* közvetítésével, hogy az izraelitákra nincs befolyással a csillagok járása (*אין שול אף ישראל*) s a tétel igazolására *Genesis XV. 5-höz* fűzi az elbeszélést, hogy Ábrahám, mikor az Úr kijelentése utódot ígért neki, az asztrológiára hivatkozott, amelynek a jelei ellenkező értelemben valloztak; erre mondta az Úr Ábrahámnak, hogy hagyjon fel az asztrológiával, mert jelei Izraelre nem vonatkoznak. Ugyanehhez a bibliai vershez fűzi a *Beresith Rabba XLIV.* fejezete is az isteni kijelentést, hogy Ábrahám hivatása az, hogy próféta legyen, nem pedig asztrológus (*כינני אהין ואין אהין אהין אהין אהין אהין*).<sup>10</sup>

A tűz, víz, felhő, szél- lélek, emberfia sorozatot Ábrahám történetében *Beresith Rabba* belső előfordulása, e nagyjelentőségű midrás-gyűjtemény legáltalánosabban elfogadott keltetése szerint, már a VI. századra szövegszerűen igazolja, míg az égitestek változata, legalább is a zsidó irodalomban, csupán lényegesen későbbi szövegekben (*Maaszé Abraham, Midrás Haggadol* stb.) fordul elő. Ezen a ponton azonban segítségünkre jön az a körülmény, hogy a zsidó hagyomány egyidejűleg két irányban is gyakorolt hatásai már ezeknél jóval korábbi forrásokban is kimutathatók. Idézzük a *Korán VI. szuráját*: Emlékezz, amikor Ábrahám így szólt atyjához, *Azarhoz*: Bálványokat fogadsz el isten gyanánt? Valóban, én látom, hogy te és a te néped nyilvánvaló tévedésben vagytok. Amikor az éjszaka sötétsége leereszkedett, látott egy csillagot és

<sup>10</sup> V. ö. még *Nedarim 32a*; *Bacher Vilmos: A babylóniai amórák agádája.* 1878. 12. 1. és *Edmund Stein: Philo und der Midrasch.* 1931. 28. 1.



mondta: Ez az én uram. De mikor ez lement, mondta: Én nem szeretem azokat, akik lemennek. És amikor látta a Holdat feljönni, mondta: Valóban, ez az én uram. De mikor ez is lement, mondta: Ha az én Uram nem vezet engemet, akkor én is olyan vagyok, mint a tévelygő nép. Amikor pedig látta a Napot feljönni, mondta: Lásd, ez az én Uram, mert ez a legnagyobb lény. De mikor a Nap is lement, mondta: Oh én népem, én nem veszek többé részt a ti bálványimádásokban, én a felé fordítom tekintetem, aki az eget és a földet teremtette, én igazhívő leszek és nem akarok löbbé a bálványimádókhoz tartozni. « Eleve is valószínű, hogy Mohammed itt is a zsidó szájhagyományból merített, bár Sidersky, aki e kérdéssel legutóbb foglalkozott, a zsidó irodalomban csupán a Koránnál feltétlenül későbbi s más tekintetben is már muzulmán befolyás alatt állónak látszó Széfer Hajja sarból idézi elbeszélésünket,<sup>11</sup> hogy a legenda régiségének igazolására Josephust is (Antiquitates, I. VII.) felhossa, az szempontunkból semmit sem jelenthet, ha tekintetbe vesszük, hogy fenti megkülönböztetésünk alapján Josephus csak a filozófikus megfogalmazásra nézve lehet forrásunk.

Döntő fontosságú adatokat szolgáltat azonban a bizánci történeti irodalom, mely világkrónikái első szakaszaiban rendszerint kimerítő részletességgel s gyakran a midrás szellemére valló bővítményekkel reprodukálja a bibliai elbeszéléseket. Ábrahám-legendánkat csaknem szószertint egyező szövegezésben egymástól talán függetlenül, de mindenesetre közös forrásra utalva találjuk meg a IX. századi Georgios Monachos világkrónikájában (De Boor kiadása, 93. l.) és a X. századi Suidas lexikonában (s. v. 'Αβραάμ). Hadd idézzem Georgios Monachos szövegét, már csak azért is, mert ez egy árnyalattal még közelébb áll a Kristóf-legendához az Istent kereső szent láncolatosan egymást követő, a királyt és az ördögöt egymásután elvető családai nyomán ébredő nyugtalan vágyódásának a rajzában is, mint Suidas szövege. »Ábrahám tizennégy éves volt, amikor méltónak találtatott Isten felismerésére (θεογνωσία) s figyelmeztette atyját, mondván: — Miért vezeted félre az embereket büntetnivaló haszonlesésből? Nincs más Isten, csak az, aki az égben van és aki az egész világot teremtette. — Azt mondják, hogy a következőképpen találtatott Isten felismerésére méltónak. Látva ugyanis, hogy minden ember teremtett dolgokat imád és különböző isten-neveken szólítja meg a látható jelenségeket és leborul előttük, ő

<sup>11</sup> D. Sidersky: *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. 1933. 36. l.

nap mint nap szorgos igyekezettel járt körül, istenszerető szívből kutatóván a valóban létező Isten után. És így az eget látva, mely egyszer fényes, másszor meg sötét, így szólt magában: — Ez nem lehet az Isten. — Hasonlóképpen mondogatta a napról és a holdról, mikor látta, hogy az elbujik és elhomályosul gyakorta, ez pedig fogyni kezd, majd egészen megszűnik világítani: — Ezek sem istenek. — Mégis, sokat foglalkozott a csillagok járásával és mozgásával (mert atyja kiváló asztronómusnak nevelte), s mikor sem ezek között, sem semmi más között, amit csak látni alkalma volt, mindezek teremtetőjét meg nem találta, nagyon bosszankodott és elcsiggett. Tudván az ő vágyakozását és sóvárgását az, aki minden egyes szívét alkotott s aki minden cselekedetünket figyeli, megjelent előtte.

E szövegben már az *ὁὐδ' ἔστιν ὄψις θεός* és *οὐδ' ὄψις εἶδ' θεοί* kitételek reirén-szerű ismétlődése is jelzi, hogy itt valóban a láncolatos meseszerkezettel van dolgunk. Másfelől az is szembetűnő, hogy a láncolatos meseszerkezet Georgios Monachosnál egyenesen a Jubileumok Könyvéből ismert vonások kísérelében jelenik meg: Haran abban a tűzben lelte halálát, amelyet Ábrahám atyja bálványainak az elpusztítására gyújtott; Ábrahám 14 éves volt, mikor felismerte Istent. Arra már Ginzberg rámutatott, hogy a Jubileumok Könyvének éppen Ábrahámra vonatkozó részleteit a IV. században a syr Ephraem is kedvelő színezte tovább.<sup>12</sup> A syriai kereszténységbe vezetnek a nyomok akkor is, ha Georgios Monachos és Suidas valószínű közös forrását keressük. Nézetem szerint a közös forrás: Joannes Malalasnak a VI. század második harmadában írt világkrónikája. Malalas syriai eredetét neve is elárulja: a syr m a l a m. rhétor. Művének egyetlen kézirala, egy oxfordi kódex, a világkrónikának csupán rövidített redakcióját adja, E rövidítés mértékét, illetőleg a ránkmaradt kivonat és az eredeti mű viszonyát, aminek részletekbe menő tisztázását még Krumbacher jelölte meg feladat gyanánt,<sup>13</sup> az Ábrahámra vonatkozó tudósítások egy pontján Georgios Monachos, illetőleg Suidas segítségével próbáljuk meghatározni.

<sup>12</sup> L. Ginzberg: *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur*. MGWJ. 1899. 488. l.

<sup>13</sup> K. Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. 1897. 329. l. Malalas koráról u. o. 325. l., nevééről és származásáról u. o. 334. l., Malalas régi szláv fordításáról Jagič jegyzi meg (*Ein Beitrag zur serbischen Annalistik mit literaturgeschichtlicher Einleitung*. Archiv für slavische Philologie, 1877. 4. l.), hogy sok »betoldást tartalmaz,



Istennek Ábrahám részéről való felismerését Joannes Malalas olyan korszakalkotó világtörténeti eseménynek tekintti, hogy művében fejezetet kezd vele; a krónika harmadik része címében is utal erre. A Seruchhal kezdődő és általa éppen úgy, mint Georgios Monachos által hellénismos-nak nevezett bálványimádást Joannes Malalas Euhemerus elmélete alapján korábban élt emberek kultuszának jellemzi. Georgios Monachos hosszú oldalakat (De Boor kiadásában 57–92 ll.) szentel ez euhemerizmus, illetőleg az euhemerista módon jellemzett pogányság ismeretelésének. S ha Georgios Monachos a különböző terjedelem ellenére szószerint egyezett Malalasszal Seruch pogányságáról szólva, szószerinti egyezéssel jellemzi Terach bálványkészítő mesterségét és ugyanazokat a feddő szavakat adja az atyjával szembekeverülő Ábrahám ajkára is. (Malalas: *Τὴ πλανῆς τοῦ ἀνθρώπου διὰ κέρδος; οὐκ ἔστι γὰρ ἄλλος θεός, εἰ μὴ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ δημιουργήσας τὰ ὀρώμενα ταῦτα πάντα* . . . Georg. Mon.: *τὴ πλανῆς τοῦ ἀνθρώπου διὰ κέρδος ἐπιζήμιον; οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός, εἰ μὴ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ καὶ πάντα τὸν κόσμον δημιουργήσας* . . . V. ö. még Suidas: *τὴ πλανῆς τοῦ ἀνθρώπου διὰ κέρδος ἐπιζήμιον — τούτῃ, τὰ εἰδῶλα — οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός, εἰ μὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ καὶ πάντα τὸν κόσμον δημιουργήσας*).

A szövegek szoros összefüggését ennyi egyezés bőven igazolja. A VI. századi Malalas szövege úgy hat, mintha kivonata volna a X. századi Suidasnak és még inkább a IX. századi Georgiosnak. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy Malalas ránkmaradt szövege valóban kivonata a mű ama teljesebb alakjának, mely Georgios és Suidas közös — közvetlen vagy közvetett — forrása volt. Malalas krónikájának eredeti alakjába nyilván beletartozott Ábrahám *θεογονοσια*-jának legendás, a láncolatosa mese szerkezeti elvére épített elbeszélése s csak a kivonatoló kezé felelős érte, ha ez elmaradt, s maga Isten felismerése, mely pedig korszakjelző fejezetcímet is adott, mint befejezett ténny kerül szóba, mikéntjének minden részletezése nélkül. De áruló nyom, hogy Ábrahámnak Terachot feddő szavaiban éppen Malalasnál, illetőleg a Malalas-kivonatban maradt meg egy kifejezés, mely a látható dolgokban csalódott Ábra-

kivált az »*Öszövség történeli könyveiből* és más munkákból, mint Pseudocallisthenes és *Josephus Flavius*.« Kérdés, hogy az, ami a kivonatosa ránkmaradt Malalashoz képest betoldásnak látszik, nem az eredetibb szövegállapotot tükrözi-e? Minket itt természetesen csak az Ábrahám-legenda érdekelhetett, de megfigyeléseinknek talán a Malalaskritika is hasznát látja. V. ö. még Moravcsik Gyula: *Byzantinoturcica*. I. 1942. 186. l. További kutatások nyomjelzőjeként utalok arra, hogy Malalas más vonatkozásban a zsidó származású Bassost idézi, v. ö. Krauss: *Antioche*. Revue des Etudes Juives, 1902. 47. l.

hámnak Isten felismerésére vezető tapasztalatát foglalja össze: *ὁ δημιουργήσας τὰ ὀρώμενα ταῦτα πάντα*.

Ábrahám vallásos fejlődésének olyatén ábrázolása, mint amilyennel pl. a Jubileumok Könyvében találkozunk, elegendő alap volt arra, hogy a láncolatosa meszerkezet hozzájárulásával az Ábrahám-legenda necsak népszerűsége alkalmasabb szint és élénkséget nyerjen, hanem apologetikus-argumentáló éle is erősödjék. Abban a kérdésben, hogy ez az átalakulás a zsidó szájhagyományban, vagy a syriai kereszténységben, esetleg éppen Ephraem környezetében történt-e meg először, a rendelkezésemre álló eszközök határozott állásfoglalásra nem jogosítanak fel. A zsidó szájhagyomány prioritása valószínű, de megnyugtatóan, egyelőre legalább, nincs igazolva.

A Kristóf-legenda szempontjából mindenestre megvolt e hosszú kerülő útnak az a tanulsága, hogy az Ábrahám-legenda ismeretét igazoltuk, nemcsak általában keresztények között, hanem egyenesen egy syriai keresztény görög írónál is a VI. századból, sőt az Ábrahám-legendák iránti feltűnő érdeklődést már a IV. századi syr Ephraemnél is alkalmunk volt — Ginzberg nyomán — számontartani. Márpedig a Kristóf-legendát is minden szál a keleti kereszténységhez fűzi, nemcsak színtere a legenda-szövegek egy része szerint Syria, hanem legkorábbi, a révész-legendát s evvel együtt természetesen a legnagyobb úr láncolatosa meséjét is elhallgató legenda-szövege is, kiadója, Usener megfigyelése szerint, nyelviileg a IV. század végének vagy az V. század elejének ázsiai görögségére vall,<sup>14</sup> s kultuszának legkorábbi igazolható nyoma is mindenestre Kisáziából való: egy felirat, mely arról tudósít, hogy Eulalis, Chalcedon püspöke, 450-ben Szt. Kristóf tiszteletére templom építésébe kezdett.<sup>15</sup>

Az Ábrahám-legenda keresztény átszínezéséhez a Kristóf-legenda szerzője számára egy elemet a Cyprianus-legenda is nyújthatott. Kristóf abból veszi észre az ördög fölényét a király felett, hogy a király az ördög neve hallatára félelmében keresztet vet; hogy Krisztus az ördögnél is erősebb, arról akkor győződik meg, mikor az ördög nagy vargabetűt tesz, csakhogy a feszületet útközben elkerülje. Hogy a Keresztrefeszített erősebb az ördögnél, arra Cyprianus is akkor jön rá, mikor kiténik, hogy a keresztet vemő Jusztina szűztől megszabad az ördög. Erre a párhuzamra Rosenfeld hívta fel a figyelmet s egyben arra is rámutat, hogy ezt a mozzanatot a Legenda Aurea

<sup>14</sup> H. Usener: *Acta S. Marini et Christophori*. 1886. 3. l.

<sup>15</sup> Delehaye: *Les origines du culte des martyres*. 1933. 153. l.



Justina-legendájával teljesen egyezően tartalmazta már Cyprianus mágus megtérésének 350 táján keletkezett görög szövege is. Hogy azonban ez az analogia csak egyetlen mozzanatra szorítkozik s a Kristóf-legenda mese-szerkezetét illetően semmit sem mond, maga Rosenfeld is tudja. Ezért ő is hivatkozik az »erős dolgok« elterjedt láncolatos meséjére, de mindjárt hozzáteszi: »Freilich scheint es innerhalb dieses weit verbreiteten Motivkreises keine Variante zu geben, die mit der Form, in der unsere Legende den Gedanken bítet, nähere Berührung aufwiese.«<sup>16</sup> Még mint legközelebbi párhuzamra hivatkozik a pártját kereső egér meséjére (Pancsatantra, III. 12), de az Ábrahám-legendát nem ismeri. Pedig, hogy a láncolatos mese formájának, közelebről annak, melyet Martti Haavio Komparationskettének nevezett,<sup>17</sup> gazdag és sokfelé ágazó történetében tartalmilag éppen az Ábrahám-legenda és a Kristóf-legenda tartoznak össze, nézetem szerint nem kétséges. Hiszen csak ebben a kettőben tanítja az »erős dolgoknak« a legerősebbhez vezető sorozata a bálványimádó környezetből származó, kiválasztott embert Isten megismerésére s konverziójuknak ez a mesészerű előadása mindkét legendában missziós tevékenységüknek és dicsőséggel végződő üldöztetésüknek a továbbiakban is számos részletben egyező történetét vezeti be.

Ennyi és ilyen alapvető egyezés mellett valóban mellékesnek, azaz ha jellemzőnek is, de semmiesetre sem az összetartozás ellen bizonyítónak tetszik az a különbség, hogy az Ábrahám-legendában természeti tünemények, égi testek, a Kristóf-legendában személyek sorozata vezet Istenhez, illetőleg Krisztushoz. Arról nem is szólva, hogy az Ábrahám-legenda egyik arab változata is mutat ilyen irányú átalakulást. E szerint Ábrahám mint gyermek kérdezte anyját: »Ki az én istenem?« Mire az anya így válaszolt: »Én.« Az anya istene viszont: férje, Teraché: Nimród, s annál a kérdésnél, hogy hát akkor ki Nimród istene? — az anya arcul üti gyermekét. Ábrahám elhallgat, de ekkor alakul ki benne a meggyőződés, hogy nem ismer más Istent többé, mint ég és föld teremtőjét.<sup>18</sup>

Már idézett korábbi tanulmányomban volt alkalmam olyan párhuzamokra is rámutatni, melyek igazolták, hogy

<sup>16</sup> Rosenfeld i. m. 480. l.

<sup>17</sup> Martti Haavio: *Kettenmärchenstudien* (FFC. 88—89. szám), I. kötet, 79. l., u. o. a típus közsímsert zsidó képviselőjéről, a *Chad gadjó*-ról is. V. ö. még R. Köhler: *Kleinere Schriften*, II. kötet 47—56. ll. és Heller Bernát: *Chad Gadjó*. IMIT-Evkönyv, 1939.

<sup>18</sup> G. Weil: *Biblische Legenden der Muselmänner*. 1845. 70. l.

az Ábrahám-midrás nemcsak Kristóf megtérése történetének láncolatos mesei szerkezetéhez szolgáltatott mintát, hanem a pogány környezetben nevelkedett missziós szent térítő tevékenységének és martriumának is nem egy legendás mozzanatában felismerhetjük motívumait. Sőt éppen a két legendának a pogány-missziót előtérbe állító tendenciája mutat rokonságot; jellemző már az is, hogy Kristóf ugyanúgy vallásos keresésének céljához érésénél kapja új nevét a régi Reprobis vagy Offerus helyett, mint Ábrám-Ábrahám. Már a Kristóf-legenda legrégebbi görög szövege is a legenda tendenciáját abban jelöli meg, hogy mindenki lássa, hogy Isten nemcsak a keresélyeknek segít, hanem a pogányok közül is mindenkinek, aki hisz benne, megadja jutalmát és méltóvá teszi őket önmaga megismerésére. Az ismert midrás szerint a prozelita is beszélhet »őseink istenéről«, mert az Ábrahám-névnek az isteni kijelentésben foglalt etymológiája — »én tettelek téged sok nép atyjává« — éppen a prozelitákra vonatkozik. Ennek a magyarázatnak a keresély legendában szívós életére vall Serkisnek, a XII. század őrmény »doctor mellifluus«-ának Péter II. apostoli leveléhez (cap. 2. v. 1.) fűzött megjegyzése, mely az apostolt Ábrahámmal hasonlítja össze: az isteni kijelentésre történő névváltoztatás mindkettőnél azt jelentette, hogy (lelki értelemben) nagyszámú utód atya lesz.<sup>19</sup>

Jelen vizsgálódások kapcsán is a keleti bibliamagyarázó legenda jelentős felvevőkörének bizonyult a bizánci krónikás irodalom. Csak figyelmeztető gyanánt hadd utaljunk még egy az Ábrahám-legendákhoz közvetlenül kapcsolódó Lót-legendára, melyet a XII. századi Michael Glykas krónikájának egyik változata, a clairmonti kézirat bővítőmánya őrzött meg. E szerint Lót a vérfertőzés öntudatlanul elkövetett bűnével terhelt Ábrahámbhoz fordult segítségért; ez elküldte a Nilus folyó vidékére, halálos veszedelmek közé, három faágért. Mint a teljesíthetetlennek látszó feladatokat kitervelő mesebeli királyok, Ábrahám is esodálkozik, mikor kilűnik, hogy Lótól útjában nem falták fel a vadállatok, hanem megtért útjáról, kezében egy ciprus-, egy fenyő- és egy cédrusággal. A három ágat sziklás talajba tűzte Ábrahám és meghagyta öccsének, hogy napról-napra a Jordánból hozott vízzel öntözze őket. Lót meg is tette ezt, bár huszon-

<sup>19</sup> Felix Haase: *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ubertieferungen*. Neutestamentliche Abhandlungen, IX. 1—3. 1922. 198. l.



négy mértföldre volt a Jordántól az a hegy; amelynek szikláján Ábrahám a három ágat letűzte. S három hónap leforgása alatt a száraz ágak kihajtottak, jeléül Lót bűne bocsánatának, mit Ábrahám e szavakkal ismert el: »Ime, ez a fa lesz a bűn elengedése.« A három kihajtott ág lombzata ugyanis egybefonódott és egy fává egyesült, — csak gyökérzetük maradt külön —, először Salamon templomának építéséhez vágták ki, majd rajta szenvedett keresztalált Krisztus. E legenda<sup>20</sup> önálló vizsgálatot érdemelne; első tekintetre mintha fordítottja volna a csodálatos fának, mely hármás gyökéréről megfeledkezve, lombzatát egyesítette. Vajjon alkalmi egyesítése-e külön-külön jól ismert motívumoknak, vagy csakugyan utóbb önállósult legendák közös gyökérzete? Annyi tény, hogy, a Tannhäuser-mondának, vagy még inkább a bűnös Maddej meséjének,<sup>21</sup> valamint a Szent Kereszt legendájának<sup>22</sup> a története hiányos mindaddig, amíg e Lót-legendához fűződő szálaik nincsenek kelteképen felfejtve.<sup>23</sup>

Budapest.

Waldapfel Imre.

<sup>20</sup> Kiadva a »bonni corpusban« Immanuel Bekker által, 1836. 254. l.

<sup>21</sup> V. ö. N. P. Andrejev: *Die Legende vom Räuber Madej*. FFC. 69. 1927. 245. l. Egy magyar változatát közli Ortutay Gyula: *Nyíri és rétközi parasztmesék*. 141. l. A Lót-legendája egy másik mozzanatának útjához v. ö. Scheiber Sándor: *Lót leányai*. IMIT-Evkönyv, 1938.

<sup>22</sup> V. ö. *Az oxfordi symposion*. Heller-Emlékkönyv, 1941. 118. l.

<sup>23</sup> A zsidó bibliamagyarító legenda és a bizánci irodalom több érintkező pontjára, röviden az Ábrahám-legendára is, utalt már Michail Sachs: *Beitraege zur Sprach- und Alterthumsforschung*, I. k. 1852. 65. és köv. l., II. k. 1854. 97. és köv. l., v. ö. még Krauss S. kiegészítését: *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, 1914. 108. l.

## Die ältesten Beziehungen zwischen Israel und Aegypten.

Der Patriarch Abraham begab sich nach der Erzählung der Bibel (Mos. I. 12, 10—20) mit seiner Gemahlin und anscheinend mit seinem ganzen Hausvolk zur Zeit einer Hungersnot aus Kanaan nach Aegypten, von wo er später nach Kanaan zurückkehrte. Dies ist der früheste Beleg für einen Aufenthalt der Hebräer in Aegypten (XX. Jh. v. Chr.). Abraham hat es in Aegypten verheimlicht, dass seine Frau mit ihm sei; er gab sie für seine Schwester aus. Dieser Episode fühlt man geschichtliche Authentizität an: ein Gegenstück dazu findet sich in den Briefen von Tell-el-Amarna. Hier heisst es, dass ein Mann namens Iskuru seine unrechtmässig dorthin verkaufte Frau, die eine Dienerin der Göttin Baalat war, zurückverlange. Es hat den Anschein, dass der Mann die Identität seiner Frau verheimlicht hatte. Die Geschichte gemahnt stark an Abrahams Fall.<sup>1</sup> Gott hat dann den Pharao und sein Hausvolk wegen der Immoralität schwer heimgesucht: sie sind dem Aussatz verfallen.

Es ist höchst interessant, wie sich die alten Tatsachen verwischen und wie falsch sie ausgelegt werden. Aegyptische Texte nennen die Invasion und die Ansiedlung von Fremden eine »Pestplage«. Eine Volkserzählung aus der Zeit der 19. Dynastie (1335—1200) teilt mit, dass Aegypten einst den »Pestbringern« gehört habe, die keine rechtmässigen Könige waren. Die Stelle bezieht sich hauptsächlich auf die Hyksos.<sup>2</sup> Auch der Pharao Mernept spricht von ihnen in diesem Ton. In der Bibel knüpft sich an die Abraham-Episode eine moralische Belehrung, die Bestrafung der Schändung der Familienehre; historisch scheint darin die uralte Auffassung der Aegypter darch, die die Einwanderung von Fremden als eine Pestplage empfunden und geschmäht haben. Der Pharao und sein Hausvolk wurden aussätzig, das heisst eigentlich: es haben sich Fremde mit ihnen vermischt. Eine fatale Verdunkelung und Missdeutung des ursprünglichen Inhalts des Begriffes oder seiner Verwendung artete später in eine gehässige Legende aus, mit der die alexandrinischen Griechen in der Ptolomäerzeit die Juden verleumdeten, so vor allen in der Manetho (III. Jh. v. Chr.), nach dem die Vorfahren der

<sup>1</sup> J. A. Knudtzon: *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig, 1907), 1172. 52.

<sup>2</sup> A. Morel et G. Davy: *Des clans aux empires* (Paris 1923), S. 289. f.



Juden Aussätzig waren, darum habe sie der Pharaon vertrieben, worauf sie unter der Führung des Osarsif das Land auch verlassen hätten.<sup>3</sup> (Ein entstellter Name, in dem neben Josef und Moses auch der Ja und Osiris-Name anklingt.) So wurde aus der Fremdheit Aussatz, im konkreten Sinne des Wortes.

Für die Historizität Abrahams ist die den palästinensischen Sieg des ägyptischen Königs Scheschonk (des biblischen Schischak) rühmende Inschrift (X. Jh.) von Belang, weil sie unter den eroberten Ortschaften auch »Abramams Feld«<sup>4</sup> erwähnt; die Stelle bezieht sich vielleicht auf den Besitz des Patriarchen in Chebron. Die Pharaonen eroberten wiederholt das südpalästinensische Gebiet, das ihrem Lande nahe gelegen war und dessen Name (negeb: 'Süden') auch ins Ägyptische überging.

Die El-Amarna-Briefe, die das Archiv der Könige Amenophis III. und IV. aus den Jahren 1410—1360 bilden, erwähnen die habiri, welcher Name aller Wahrscheinlichkeit nach mit ibri-Hebräer identisch ist. Der Name bedeutet 'jene, die von jenseits des Stromes — des Euphrat — sind', also aus Babylonien, oder auch 'fahrendes Volk, Nomaden', denn das hebräische Verbum abar bedeutet 'durchziehen'. So wäre ibri-habiri ursprünglich keine ethnische Bezeichnung, sondern die des »Nomaden«. Auch der in ägyptischen Texten vorkommende Name apriu oder apuriu bezieht sich auf sie. Dieser Name kommt seit der Herrschaft Tutmosis III. (1. Hälfte des XV. Jh. v. Chr.) vor und bedeutet 'Fremde'.<sup>5</sup> In den El-Amarna-Briefen kommt der Name Sa-am-huna vor, der wahrscheinlich den Stamm Simon bedeutet.<sup>6</sup> Die habiri führten Streitzüge in verschiedensten Richtungen aus und griffen Städte an. Über so ein kriegerisches Abenteuer des Stammes Simon berichtet auch die Bibel (Mos. I. 17), wo der Überfall auf die Stadt Sichem erzählt wird. Diese Angabe der Bibel wird durch die erwähnte Stelle über den Angriff des Stammes Sa-am-huna auf Sichem bestätigt.

Nicht alle Stämme gelangten zugleich nach Ägypten, sondern die Josefstämme fielen wahrscheinlich während der Hyksos Herrschaft von den übrigen ab und siedelten nach Ägypten hinüber. Es ist möglich, dass die Hyksos, wie auch Manetho schreibt, Semiten waren und dass sie

durch den Vorstoß der Hethiter nach Westasien in südlicher Richtung gedrängt wurden, so dass sie nach Palästina und von dort nach Ägypten gelangten, wo sie die Herrschaft an sich rissen und etwa 1700—1580 regierten. Ihr Reich erstreckte sich vom Euphrat bis zum Nil; einer ihrer mächtigsten Könige war Chijan,<sup>7</sup> dessen auf semitischen Ursprung deutender Name auch bei Ausgrabungen auf Kreta und auf südpalästinensischen Skarabäen zum Vorschein gelangt ist. Einzelne dieser Skarabäen aus der Hyksoszeit tragen die Inschrift Jakob-her (Jakobel). Es kann angenommen werden, dass dieser Name einen in Ägypten hoch verehrten Führer des biblischen Jakobstammes bezeichnet; dafür spricht sein Vorkommen auf den Hyksos-Skarabäen. Er mag König von Ägypten geworden sein.<sup>8</sup> In Südpalästina gab es eine Stadt Jakobel, die in der den Megiddoer Sieg Tutmosis III. (1479) rühmenden Inschrift unter den eroberten Ortschaften aufgezählt ist.<sup>9</sup> Dieses Jakobel befand sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf dem Gebiete des Stammes Simon, wie aus der im Buch der Chronik erhalten gebliebenen uralten Überlieferung gefolgert werden kann. Das Buch (Chron. I. 4, 36) erwähnt beim Stamme Simon den theophoren Namen Jakob-Ja, der dem gleichfalls theophoren Jakobel gleichgestellt und damit vertauscht werden kann. Auf Grund der El-Amarna-Briefe ist die Annahme berechtigt, dass sich habiri auf dem Gebiete Simons aufhielten, wie wir bereits an Hand des Zusammenhangs zwischen dem Stamm Sa-am-huna-Simon und dem Überfall auf Sichem erwähnten. Als Achmosi I. die Hyksos vertrieb (um 1580), zogen diese nach Scharuhen, einer Stadt des Simonstammes (Jos. 19. 6), wo sie sechs Jahre der ägyptischen Belagerung standhielten. Dieser zähe Widerstand war nur möglich, wenn sie Verstärkungen erhielten; die habiri mögen sie unterstützt haben.

Die Annahme erscheint begründet, dass die Israeliten nach dem Beginn der Hyksos Herrschaft in Ägypten eindrangen,<sup>10</sup> doch, wie gesagt, nicht alle Stämme, denn Seti I. (um 1313—1292) hat das Gebiet des Stammes Ascher (A-sa-ru) erobert.<sup>11</sup> Auch hieraus geht hervor, dass zur Zeit des ägyptischen Aufenthaltes einzelne Gruppen in Palästina verblieben sind, während andere die nomadisierende Lebensweise fortgesetzt haben. Mit Hilfe der

<sup>7</sup> J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, S. 143.

<sup>8</sup> A. a. O. 150.

<sup>9</sup> Jeremias, S. 217.

<sup>10</sup> Burney, S. 59.

<sup>11</sup> A. Lods: Israel des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle (Paris, 1930), S. 60.

<sup>3</sup> A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (Leipzig, 1930), S. 394.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 303.

<sup>5</sup> C. F. Burney: Israel's Settlement in Canaan (London, 1921), S. 62.

<sup>6</sup> Tell-el-Amarna (TA) 225.



Beziehungen zu den Hyksos kann die biblische Angabe von der 430jährigen Dauer des ägyptischen Aufenthaltes (Mos. II, 12, 40), der wahrscheinlich in die Zeitspanne 1662—1232 fiel, nachgewiesen werden. Der Pharao der Unterdrückung war Ramses II. (um 1300—1232), und der Exodus erfolgte unter seinem Nachfolger Mernepta etwa 1230. F. Petrie verlegt ihn in die Jahre 1233/32, Breasted in 1223—22, nach Mahler erfolgte er am 27. März 1335.<sup>12</sup> Josef mochte der Wesir eines der Hyksoskönige sein.<sup>13</sup> Eine dem Fall Josefs mit Frau Putifar ähnliche Erzählung findet sich in der ägyptischen Literatur; die Geschichte der beiden Brüder Bata und Anubis.<sup>14</sup> In El-Kab im Grabe eines Aufsehers namens Baba ist folgende Inschrift aus der Zeit der Hyksos Herrschaft zu lesen:<sup>15</sup> »Ich sammelte Getreide und verteilte es an die Stadt in allen Jahren des Hungers.« Wenngleich sich die Stelle nicht auf Josef bezieht, so lässt sie unmittelbar den Wirkungskreis begreifen, den er bekleidete. Die El-Amarna-Briefe berichten von einem Manne vom ganz semitischen Namen Janchamu,<sup>16</sup> der der Bevollmächtigte des Pharao für Syrien, Getreideverwalter in Jarimuta war; die beiden im Hause Janchamus zurückgehaltenen Individuen dürften Schuldklaven gewesen sein.<sup>17</sup> Wir denken unwillkürlich an die bei Josef als Pfand zurückgebliebenen Brüder. Janchamu genoss ein hohes Ansehen: er wird weise genannt (das biblische Beiwort Josefs) und ist beliebt.<sup>18</sup> Die Analogien sind wahrhaft ergreifend.

Die Israeliten wohnten im östlichen Nildelta, in der Provinz Gosen; sie erbauten die Städte Pitom und Ramses. Pitom (Pe Aton: 'Haus des Aton') lag im Wadi-l-Tumilat,<sup>19</sup> 12 Meilen vom heutigen Ismailia, an der Stelle vom Tell-el-Maschuta; Ramses ('Sohn des Gottes Ra') befand sich an der Stelle des heutigen Tell Rotabi. Im griechischen Zeitalter wurde die Stelle Pitoms Heroonopolis genannt.<sup>20</sup> Beide Städte lagen im Bezirk Sukkot (ägyptisch Suku),

<sup>12</sup> E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (Leipzig, 1916), S. 60.

<sup>13</sup> A. S. Jahuda: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen (Berlin—Leipzig, 1929), S. 29.

<sup>14</sup> Breasted, S. 253.

<sup>15</sup> Jeremias, S. 380.

<sup>16</sup> TA., 1169. 31.

<sup>17</sup> Ib., 85. 22.

<sup>18</sup> Ib., 106. 36.

<sup>19</sup> Breasted, S. 248.

<sup>20</sup> Lods, S. 196.

s. Mos. II., 12, 37: »Also zogen aus die Kinder Israels von Raemeses gen Sukkoth.« Eine Inschrift gedenkt eines Beamten des Pharao, der in Suku Aufseher der Fremden,<sup>21</sup> wahrscheinlich den Israeliten übergeordnet war.

Auf in Aegypten ausgegrabenen Wandgemälden sind Semiten sichtbar, die Ziegelsteine tragen, die Mauer auführen und von Aufsehern beobachtet werden. Sie bauten für Ramses II., der sie ursprünglich nicht aus Tyrannei oder Hass unterdrückte, sondern weil die Riesenbauten einen ungeheuren Aufwand an Geld und Arbeitskräften erforderten.<sup>22</sup> Während seiner Herrschaft erklimmen Semiten auch hervorragende Posten. Am Hofe ist starke semitische Einwirkung fühlbar.<sup>23</sup> Eine Tochter Ramses II. trägt einen semitischen Namen: Bint-Anat ('Tochter der [semitischen Göttin] Anat'). Semitische Kaufleute erlangen grossen Reichtum und Einfluss, Israeliten haben mitunter hohen militärischen Rang. Ausdrücke aus palästinensischen Dialekten (darunter aus dem Hebräischen) gehen in den ägyptischen Sprachgebrauch über.<sup>24</sup> Ramses II. unterdrückte dann die Israeliten aus Furcht, sie könnten sich den Feinden Aegyptens anschliessen und das Land verlassen (Mos. II. 1, 10). Er war wegen der hethitischen Gefahr besorgt; jetzt hielt er die Israeliten zur Fronarbeit an, um sie am Auszug zu verhindern.

Für die hebräischen Beziehungen der Herrschaft Ramses II. sind die Ergebnisse der in Betsan (Skythopolis, arab. Beisan) durch Clarence Fischer, Alan Rowe und G. M. Fitzgerald geleiteten Ausgrabungen (1921—33) von Belang. Es wurden dort viele Skarabäen aus der Zeit Tutmosis III. (um 1501—1447) sowie der 19. und 20. Dynastie gefunden.<sup>25</sup> Erwähnenswert ist die folgende Inschrift Ramses II.: »Ich versammelte die Semiten, damit sie meine Stadt Ramses erbauen.« (Das war Pe Ramses: 'Haus des R.') Die Israeliten müssen sich lange in Aegypten aufgehalten haben, was auch durch die zahllosen Aegyptizismen der auf die ägyptische Zeit bezüglichen Kapitel der Bücher Genesis und Exodus bewiesen wird: durch ägyptische Wörter und Ausdrücke und Begriffe, die sich nur auf Grund der ägyptischen Verhältnisse verstehen

<sup>21</sup> J. S. Griffiths: The Exodus in the Light of Archeology (London, 1923), S. 69.

<sup>22</sup> Breasted, S. 249.

<sup>23</sup> Ib., S. 250.

<sup>24</sup> Ib.

<sup>25</sup> F. Kenyon: The Bible and Archeology (London, 1940), S. 99.

<sup>26</sup> Breasted, S. 248.



lassen. Das Gespräch Josefs mit dem Pharao ist charakteristische höfische Unterhaltung, es zeigt die Wendungen und Feinheiten der höfischen Sprache, die volle Kenntnis des Etiketts. Mehrere höfische Titel und Würden sind semitischen Ursprungs. Wirkungskreis und Aufgaben Josefs in seiner Eigenschaft als Wesir stimmen genau mit den über den Wesir Tutmosis III. überlieferten Angaben überein. Ihre Beschreibung almet historische Treue: er ist bevollmächtigter Vertreter des Königs und erhält dessen Siegelring als hohes Privileg (Mos. I. 41, 42). Eine ägyptisch anmutende Auszeichnung Josefs ist auch das Byssuskleid oder die Goldkette, wie an einem Bild aus dem Grabe Ejes. »Der Vater des Pharao« (Mos. I. 45, 8) ist ein Priestertitel, der auch unter den Titeln des hohen Beamten von Amenophis IV. (Echnaton), Eje vorkommt. Da in Aegypten der König selbst Gott war, musste sein Wesir einen priesterlichen Rang bekleiden.

Josef war über ganz Aegyptenland gesetzt« (Mos. I. 41, 41) als Wesir des Doppelreichs. Im Neuen Reich (1555—1090) hatten Ober- und Unter-Aegypten bereits besondere Gouverneure. Somit weist die Angabe der Bibel, dass Josef beiden Provinzen vorstand, darauf hin, dass Josefs Geschichte in die Zeit vor dem Neuen Reich, wahrscheinlich, wie erwähnt, in die Hyksoszeit zu verlegen ist.

In der Bibelerzählung über die Sintflut machte sich ausser der babylonischen Einwirkung auch ägyptischer Einfluss geltend.<sup>27</sup> Die Arche wird nicht mit einem akkadischen oder kanaanitischen Worte, sondern ägyptisch bezeichnet: teba. Das Gerüst der Arche ist der ägyptischen Schiffbautechnik nachgebildet. K i n n i m ist ein ägyptisches Wort mit hebräischem Suffix und bedeutet die Papyrusfasern, mit denen die Fugen der Kähne und Schiffe verdichtet wurden.<sup>28</sup> Die Sintflut dauert nach dem babylonischen Text 6, nach sumerischer Überlieferung 7 Jahre, nach der Bibel aber ein Jahr und das Wasser steigt 150 Tage. Die Angaben der Bibel stimmen mit den Flutperioden des Nils überein. Nach der Schilderung der Bibel beginnt die Sintflut im Frühling, wie auch der Nil damals zu steigen beginnt (am 1. Mai in Assuan) und den Höchststand erreicht er Anfang Oktober; bis Januar kehrt er in sein Bett zurück und sinkt langsam weiter. Somit beträgt die Flutperiode von Anfang Mai bis Anfang Oktober 150 Tage, wie in der Bibel. Bezeichnend

<sup>27</sup> Jahuda, S. 198.

<sup>28</sup> Ib. 200.

ist die Angabe von Genesis (7, 20), wonach das Wasser fünfzehn Ellen hoch über die Berge ging. 15 Ellen sind auch das Mass der Nilflut vom niedrigsten bis zum höchsten Stand.<sup>29</sup>

Auch bei der Erörterung der Bibelerzählung über die Welterschöpfung müssen wir Aegyptisches heranziehen, da der Anklang so verblüffend ist, dass nach unserer Vermutung eine ägyptische Wirkung nicht unmöglich ist. Zur Zeit des Königs Amenophis IV., in der ersten Hälfte des XIV. Jh. v. Chr., stellte das Priesterkolleg von Memphis eine ganze Kosmogonie aus Ptah-Motiven zusammen. Ptah war seit urdenklicher Zeit der Gott der Architekten und Bildner. Nach der Schule von Memphis kommt alles von Ptah, Götter wie Menschen; das Weltall war ursprünglich als Gedanke im Geiste Ptahs vorhanden, er hatte es bloss auszusprechen, damit es zur Wirklichkeit werde.<sup>30</sup> Das Wort, das er aussprach, war die Kraft, mit der er seinen Schöpferplan verwirklichte; dieser Lehre entwuchs später die Logos-theorie, wonach Gott eine Kraft entströmt, die zwischen ihm und der Welt vermittelt. Zur Zurückführung der Welterschöpfung auf den Gott der Architekten und Bildner ist zu bemerken, dass die Vorstellung des Welterschöpfers in Künstlergestalt auch bei Philo von Alexandrien und den Weisen der Überlieferung vorkommt. Die kosmogonische Lehre der Schule von Memphis lenkt uns unwillkürlich auf Gen., Kap. I. hin, wonach Gott das Weltall mit seinem Wort erschuf. »Und Gott sprach: Es werde Licht.« Der Ausdruck »Und es sprach« (hebr. wa-jomer) wiederholt sich bei allen weiteren Abschnitten des Schöpfungsaktes. Darum erklärten die Weisen des Talmud, dass die Welt durch zehn Sprüche erschaffen wurde. Wenn die auffallende Ähnlichkeit der Ausdruckweise der Bibel tatsächlich mit ägyptischen Reminiszenzen zusammenhängt, so ergibt sich hieraus die auch für den ägyptischen Aufenthalt der Israeliten wichtige Feststellung, dass sie zur Entstehungszeit der erwähnten memphitischen Lehre, also in der ersten Hälfte des XIV. Jh. v. Chr. sich noch in Aegypten aufhalten mussten.

Die ägyptische Literatur blieb den Israeliten nicht unbekannt. Verschiedene Erzählungen, Sentenzen zogen ihre Aufmerksamkeit auf sich; was jedoch auf sie wirkte,

<sup>29</sup> Jb. S. 130. Über die ägyptisch-hebräischen sprachlichen und sachlichen Analogien erteilt das ausgezeichnete Werk. Jahudas, S. 5—92. und passim, vortrefflichen Aufschluss.

<sup>30</sup> Breasted, S. 214.



das bildeten sie — wie dies das Gesetz jeglicher literarischen Wirkung ist — nach der eigenen Auffassung um. So verschiedene Gedanken aus den ägyptischen Betrachtungen über die Vergänglichkeit irdischer Güter (um 1400—1300): »Folge deinem Herzen, solange du lebst; giesse Myrrha auf deinen Kopf, kleide dich in feines Leinen... feiere die fröhlichen Tage, ohne zu ermüden... Niemand kann sein Vermögen mit sich nehmen, und niemand kehrt zurück.«<sup>31</sup> Ähnliche Lehren finden sich auch im hebräischen Schrifttum, was freilich noch nicht beweist, dass sie von dorthin genommen wären. Ferner können wir ägyptische Wundergeschichten erwähnen, so die vom Wachskrokodil, der zum wirklichen Krokodil und dann in der Hand wieder zu Wachs wurde,<sup>32</sup> was an den Stab des Moses erinnert (Mos. II. 4, 3—4).

Inmitten der kleineren und grösseren ideellen Berührungen wusste der hebräische Geist seine religiöse Selbständigkeit zu bewahren, was auch aus der vielsagenden Tatsache hervorgeht, dass die Vorstellungswelt der überaus wichtigen und für die Ägypter äusserst bezeichnenden Totenbuch-Literatur über das Leben nach dem Tode auf die Hebräer ohne Wirkung blieb. In den Büchern des Moses findet sich keine Spur eines Glaubens ans Jenseits. Ebenso wie die Sentenzen des Achikar-Romans, dieses wichtigen Produkts babylonischer didaktischer Dichtung, das nur in aramäischer Uebersetzung auf den Papyrussen von Elephantine (Aegypten) erhalten blieb,<sup>33</sup> verschiedene Parallelen mit dem biblischen Buch der Sprüche aufweisen, finden wir ähnliche Sprüche auch in der ägyptischen Literatur, so in den Unterweisungen, die Amenemope, ein hoher Beamter wahrscheinlich aus dem X. Jahrhundert, an seinen Sohn richtete.<sup>34</sup> Der Text Amenemopes, der in Panapolis (heute: Achmim, Ober-Aegypten), tätig war, wurde als Schulbuch benützt. Auch die Sprüche des ägyptischen Ptah-hotpe sind berühmt;<sup>35</sup> dieser war Weiser des Königs Arosi (um 2600). Auch die Belehrungen für den Herrscher Merikere gehören hierher (um 2300).

Spr. 22, 22: »Beraube den Armen nicht, ob er wohl arm ist.« 14, 31: »Wer dem Geringen Gewalt tut, der lästert desselben Schöpfer.« Vgl. Amenemope: »Beraube einen

<sup>31</sup> H. Gressmann: Altorientalische Forschungen zum Alten Testament (Berlin—Leipzig, 1926), S. 29.

<sup>32</sup> Ib. S. 62f.

<sup>33</sup> Gressmann, S. 457—462.

<sup>34</sup> Ib. S. 38.

<sup>35</sup> Ib. S. 33.

Notleidenden nicht und lass den Schwachen nicht deine Kraft (?) fühlen.«

Spr. 23, 10f.: »Treibe nicht zurück die vorigen Grenzen, und gehe nicht auf der Waisen Acker. Denn ihr Erlöser ist mächtig; der wird ihre Sache wider dich ausführen.« Amenemope: »Verschiebe nicht den Grenzstein der Aecker... Gelüste nicht nach einer Elle breit Acker und verletzte nicht Grenze des Besitzes der Witwe.«

Spr. 15, 16: »Es ist besser ein wenig mit der Furcht des Herrn, denn grosser Schatz, darinnen Unruhe ist.« 16, 8: »Es ist besser wenig mit Gerechtigkeit, denn viel Einkommens mit Unrecht.« 19, 1: »Ein Armer, der in seiner Frömmigkeit wandelt, ist besser, denn ein Verkehrter mit seinen Lippen, der doch ein Narr ist.« Amenemope: »Nützlicher ist ein Mass von Gott gegeben, denn fünftausendmal so viel, durch Unrecht erworben... Nützlicher die Armut unter der Hand Gottes, denn der Reichtum des Schatzhauses.«

Spr. 23, 4f.: »Bemühe dich nicht reich zu werden... Lass deine Augen nicht fliehen dahin, das du nicht haben kannst; denn dasselbe macht ihm Flügel, wie ein Adler, und fliegt den Himmel.« Amenemope: »Wirf dich nicht auf die Habe; bemühe dich nicht, um möglichst viel zu haben, wenn du lückenlos hast, wessen du bedarfst.«

Spr. 17, 1: »Es ist ein trockner Bissen, daran man sich genügen lässt, besser, denn ein Haus voll Geschlachtetes mit Hader.« Amenemope: »Nützlicher ist Armut mit fröhlichem Herzen, denn Reichtum mit Kummer (?).«

Spr. 11, 1: »Falsche Wage ist dem Herrn ein Greuel; aber ein völliges Gewicht ist sein Wohlgefallen.« 20, 10: »Mancherlei Gewicht und Mass ist beides Greuel dem Herrn.« Amenemope: »Verschiebe nicht die fertige Wage, verfälsche nicht die Gewichte und verkleinere nicht die Teile des Masses.«

Spr. 27, 1: »Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weisst nicht, was heute sich begeben mag.« Amenemope: »Der Mensch weiss nicht, was morgen sein wird.«

Spr. 20, 9: »Wer kann sagen: Ich bin rein in meinem Herzen, und lauter von meiner Sünde?« Amenemope: »Sage nicht, ich bin nicht schuldig, und hadere nicht (?) mit Gott.«

Spr. 6, 20: »Mein Kind, bewahre die Gebote deines Vaters, und lass nicht fahren das Gesetz deiner Mutter.« Ptah-hotpe: »Wie schön, wenn der Sohn tut, was sein Vater sagt. Er wird ein hohes Alter erreichen. Gott liebt den Folgsamen und hasst den Ungehorsamen.«



Spr. 10, 6f.: »Den Segen hat das Haupt des Gerechten... Das Gedächtnis der Gerechten bleibt im Segen.« Ähnliches aus den Sprüchen des »Gesprächigen Bauern« (um 2000—1800): »Die Wahrheit währt ewig. Wer Gerechtes tut, mit dem steigt es in die Stadt der Toten hernieder. Sein Name wird nicht ausgelilgt auf der Erde und um des Guten willen wird seiner gedacht.«

Spr. 21, 3: »Wohl und recht tun ist dem Herrn lieber, denn Opfer.« 15, 8: »Der Gottlosen Opfer ist dem Herrn ein Greuel.« Aus den Belehrungen an den Herrscher Merikere: »Wer rechtschaffen ist, ist Gott lieber, als das Opfer dessen, der Unrecht tut.«

Spr. 2, 16: »Dass du nicht geratest an eines andern Weib«, 5, 3f.: »Denn die Lippen der Hure sind süsser denn Honigseim... aber hernach bitter wie Wermut.« Ähnlich erwähnt Ani seinen Sohn, auf einem Papyrus aus der Zeit 945—745: »Hüte dich vor dem fremden Weib. Deren Mann in der Ferne ist und die verlockend spricht... es ist Todsünde, auf sie zu hören.«

Wir haben bereits erwähnt, dass zur Zeit Ramses II. sich auch in der Sprache starke semitische Wirkungen geltend machten. Verschiedene semitische Dialekte, auch kanaanitische und hebräische Worte waren verbreitet. Aufschlussreich ist hiefür ein Papyrus aus der Zeit Ramses II., der einen ironisch-witzigen Brief des Hofbeamten Hori an einem Genossen enthält. Der letztere hatte sich unverdienterweise die Bezeichnung mahir (hebräisches Wort: 'geschickt', s. Ps. 45, 2) beigelegt, um sich als Schreiber zu rühmen. Im Briefe Hori's kommen mehrere hebräische Wörter vor: allon ('Eiche'), bacho ('Terebinth'), zaba ('Schar'), ja sogar ein ganzer kanaanitischer Satz: Abadta kemo ari mahir naem: 'Du arbeitest wie ein Löwe, lieber mahir'.<sup>36</sup>

Die Israeliten wurden aus Aegypten unter dem Nachfolger Ramses II., Mernepta befreit. Es ist möglich, dass in Jos. 15, 9 und 18, 15 Menephta die richtige Lesart ist; so würde der Ortsname »Quelle des Menephta« (Mernepta) heissen. Auch ein ägyptischer Text erwähnt eine Ortschaft namens »Brunnen-des-Mernepta«. Die Befreiung der Israeliten wurde durch die kritische aussenpolitische Lage Aegyptens erleichtert. Mernepta hatte vergebens versucht, die Hethiter, diese alten Rivalen durch Getreidesendungen für sich zu gewinnen, sie unterstützten trotzdem die in Aegypten einfallenden Seevölker.<sup>38</sup> Im dritten Jahr der

<sup>36</sup> Gressmann, S. 103f.

<sup>37</sup> Ib. S. 96.

<sup>38</sup> Breasted, S. 258.

Herrschaft Merneptas (um 1223) standen alle asiatischen Protektorate, auch die hebräischen Stämme, in hellem Aufruhr. Mernepta liefert den Aufständischen in Palästina eine siegreiche Schlacht. Sein Sieg wird durch die Inschrift verkündet, in der zuerst der Name Israel vorkommt. Das ist die sog. Israel-Stele im Museum von Kairo. (Auch die Mumie des Mernepta wurde in Theben gefunden). In der Steleinschrift bedeutet »Israel« das Volk und nicht das Land. »Die Fürsten werfen sich auf den Boden und rufen: »Schalom« ('Friede'). Israel ist vernichtet, kein Same blieb von ihm erhalten. Palästina ist zur Witwe geworden.« Der grossprecherische Ton solcher Inschriften ist bekannt. Es ist unmöglich, dass »Israel« das ganze Volk bedeutet; wahrscheinlich bezieht sich der Name nur auf einen Stamm, den Jakobs, der von allen der hervorragendste war. Wir wissen, dass auf Skarabäen aus der Hyksoszeit sein Name (Jakob-her = Jakobel) vorkam, was sein grosses Ansehen vor den Aegyptern genügend beleuchtet. Dies ist vielleicht der Grund, warum sich Mernepta so stark rühmte, nachdem es ihm gelungen war, den ersten Stamm der Israeliten zu besiegen. Es mochte ein mühevoller Sieg sein, denn er musste über einen starken Gegner davongetragen werden; der Name »Israel« ist nach Jahuda ägyptischen Ursprungs und bedeutet »stark«. Trifft diese Deutung zu, so darf auch der Bibelvers (Gen. 32, 29) herangezogen werden, der die Kraft des gegen ein göttliches Wesen und gegen Menschen kämpfenden Jakob verherrlicht.

An den ägyptischen Worten und Namen der Israeliten ist nichts Verwunderliches; sie hatten lange genug gelebt. Auch die Weisen der jüdischen Überlieferungsliteratur mögen daran gedacht haben, denn einer von ihnen sucht das erste Wort des Dekalogs (»anóchi«: 'ich') aus der ägyptischen Sprache abzuleiten (Pes. d. R. Kahana 109a) eine irriige, aber vom erwähnten Gesichtspunkt aus charakteristische Annahme. Auch der Name Moses ist ägyptisch. Das Wort Mseh, das wir auch in den Namen Tutmosis oder Achmosi finden, bedeutet 'Kind', hier also: 'Findling, Namenloser'.<sup>40</sup>

Eines der bedeutsamsten hebräischen Lehnwörter, die ins Aegyptische übergegangen sind, ist glil, was unserer Ansicht nach mit dem hebräischen kalil, 'Vollopfer, Brandopfer' identisch ist. Es ist möglich, dass sich das

<sup>39</sup> A. a. O. S. 234.

<sup>40</sup> Ib. S. 251. Jahuda hat eine andere Erklärung: 'Kind des Meeres (des Nils)'.



Wort durch Emigranten aus Judäa in Aegypten eingebürgert hat, wo Brandopfer früher nur ausnahmsweise vorgekommen sind. In der Perserzeit (2. Hälfte des VI. Jh. v. Chr.) sind sie zum allgemeinen Brauch geworden.<sup>41</sup> Die nach der Zerstörung Jerusalems nach Aegypten gelangten Auswanderer aus Judäa waren ähnlichen religiösen Einflüssen ausgesetzt, wie ihre nach Babylonien verbannten Brüder: das Meiden jeder religiösen »Unreinheit«, alles »Fremden« kennzeichnete auch das religiöse Leben der Aegypter unter der saïtischen Dynastie (663—525) sowie nachher unter persischer Oberhoheit; daher das minutiöse System der Reinlichkeitsgesetze und der Läuterungsformen. Herodotos, der in Aegypten war und dort diese Tendenz beobachten konnte, stellte fest (II. 37a), dass dort die religiösesten aller Menschen leben. Sie würden nie das Messer, den Spiess oder den Kochkessel des Griechen gebrauchen oder aus dem Fleisch essen, das mit dem Messer eines Griechen abgeschnitten wurde.<sup>42</sup>

Für die religiöse Entwicklung des Judentums ist diese ägyptische Tendenz: die strenge Exklusivität und die Rückverlegung neuer Verfügungen und Einrichtungen in die Urzeit bemerkenswert. Die Aegypter suchen die heiligen Schriften früherer Jahrhunderte hervor, sammeln und ordnen sie. Auch in Babylonien herrschte dieser Hang zum Altertümlichen unter dem archaisierenden Nebukadnezar: Symptom einer überalterten Welt. Die griechische und ägyptische Kultur stehen in Wechselwirkung miteinander. Die oberen Schichten, namentlich die Priester, verschlossen sich gegen fremde Wirkungen durch Speise- und Reinlichkeitsgesetze, die sie von den »unreinen Barbaren« isolierten.<sup>43</sup>

Makó.

Dr. Armin Keeskeméti.

<sup>41</sup> A. Erman: Die Religion der Aegypter (Berlin—Leipzig, 1934), S. 337.

<sup>42</sup> Zit. bei W. Nestle: Vom Mythos zum Logos (Stuttgart, 1940), S. 59.

<sup>43</sup> Breasted, S. 300—306.

## Egy humanista zsidó pap a XIX. században.

(Braun Salamon putnoki lelkész halálának hetvenedik évfordulójára.)

\*

Hiteles levéltári adatok és egykori feljegyzések alapján közli:

Fenyő József.

A putnoki temető egyik parcellájában besüppedt, elhagyott sírhant húzódik meg. A kegyelet állítoftla emlékkövet az alábbi felirat díszíti:

E sírkő alatt nemes szellemű, drága lelkű férfiú teste  
nyugszik

A hirneves bölcs, a tórában és a tudományokban  
egyaránt tökéletes

BRAUN SALAMON

A putnoki hitközség első papja

Huszonkét éven át vezette gyülekezetét

Tudással és bölcseséggel

Az istenfélelem, erkölcs és a hit útján...

Elete ötvenkettedik évében hagyta el e sívár világot

Es elment megpihenni az örökélet világába

Az 5633. év Marchesván havának 23-ik napján

Lelke legyen befonva az élők koszorújába...

Kevesen tudják, hogy e sírhant alatt a múlt század egyik kiváló humanistája alussza örök álmát, akinek munkásságára is lassanként a feledés homálya borul. Szavai, eszméi ma már alig hallatszanak át a mi korunkba s életének valódi műve: hitirányító ereje is rejtve marad, mint egy kész épület alapköve. Irodalmi emlékbeszédei, ragyogó prédikációi zavartalanul porosodnak a könyvtárakban...

Ifjúsága kezdetétől élete végéig a jóság és a szeretet szerelmese maradt s ennek tanítását és követését tekintette papi hivatása legfőbb céljának. Az, hogy e nemeslelkű humanista elbukott ebben az egyenlőtlen harcban, csak szorosabbra fűzi testvéri érzésünket hozzá.

Az ismeretlenségből előhívni valakit s hiányos adatokból életrajzot felépíteni, nehéz feladat, különösen, ha olyan egyéniségről van szó, aki elfeledve élt a világon s léteéről főként csak szenvedései útján értesültünk.

Ez a kis életrajz nem is tart számot a teljességre, egyesek talán még a krónikás tárgyilagosságát is kétségbevonhatják, de aki Isten felé törekedett egész életében s papi hivatásának lényegét abban találta meg, hogy hívei-



nek Isten igazságosságát és erkölcsi erejét hirdette s a csüggedőknek azt a hitet ültette szívébe, hogy az egyén nem pusztulhat el s nem hullhat ki a világból, míg lelkével Isten felé törekedik — talán megérdemli, hogy feledésbe vésző személyét az utókornak megmentsük.

\*

A muzsikos álma megmarad a kottában, az író természeténye a betűben, Lionardo da Vinci halhatatlan szemremesének képe még ma is mosolygva néz le a művész vásznáról . . . Csak a lélek szavának tolmácsolói: a papok tevékenysége mulik el örökre a halállal.

Különös tünemény, hogy a tegnapi emberei kiválóbbaknak látszanak a maiaknál. Vajjon a mai emberek is ugyanilyen arányban különböznek majd a holnapiaktól? . . . Nem! Éppen úgy, mint ahogyan a tudásban gazdag ókori népek hittek az emberiség magasabbrendű küldetésében s ezzel igazolták szellemi fölényüket, a mai gyűlölettel teli kor emberei nem temetkezhetnek majd az emlékezés Pantheonjába.

\*

Braun Salamon a tegnapi ember volt. Személye, munkássága a mai sivár korszakban eszményivé magasztosul. Egész lényét mély vallásosság és nemes szerénység uralta: életének célját a jóság és szeretet kiárasztásában látta. Rendkívüli egyéniségével, finom modorával mindenhol győzelmet aratott. Papi tevékenysége, egyházi szónoklatai, hitirányító ereje önmagában belül tisztult erkölcsi felfogásában és magasrendű lelki életében gyökeredzett.

Kortársai »szent ember«-ként emlegették, bizonyára azért, mert kiáradt lényéből valami magasztos varázs, nagy eszmékért lelkesedő szív, nemzetének és hitteltestvéreinek sorsát végzetesen átérző lélek mágneses sugara. Pap volt abban az értelemben, ahogyan az ókori népek látták és tisztelték a gondolatok apostolát: fölemelő és megrendítő élmény volt számára, hogy Izrael hitében született. Felfogta ennek az elrendelésnek mély értelmét, vállalta a vele járó felelősség súlyát. . . Ő fogalmazta meg véglegesen azt a tételt, hogy a hithűség és a hazaszeretet egymásnak nem ellentmondó tényezők s mint a szerumkutató tudós, saját érzékeny lelkével, példát mutató életével mutatta ki ennek igazát.

Imáda hazáját, szerette hitteltestvéreit, ezért ostorozta hibáikat. — Figyelmeztette őket hivatásukra, fűköt gyanánt állította eléjük a nyugati műveltséget és az európaiságot.

A közel száz évvel ezelőtt működő zsidó pap korának minden jelentős eszméáramlatát magáévá teszi s szeretet-

tel csügg mindazon, ami életünket ma is elviselhetővé teszi: a hagyományokon, szent könyveinknek nemzedékről-nemzedékre szálló igazságain, amelyből eddig még minden kultúrnap erőt merített. Szerette mindazt, amit a mai kor embere is valláskülönbség nélkül óhajt: igazságosságot, testvériséget, egymásért cselekvő jóságot. Megkülönböztetés nélkül szerette a magasabb fejlődésre vagyó egész emberiséget. Hirdette, hogy érezni több, mint beszélni, szeretni nehezebb, mint gyűlölni. Csupán egyet gyűlölt: a fanatizmust s ez ellen kérlelhetlenül küzdött bármilyen formában is jelentkezett az. Nemesak hirdette, de életével be is töltötte az ígét: »Szeresd felebarátodat, mint te magad.«

A világnézeti türelmetlenség minden formáját az emberiség ösvészedelemének látta, szembeszállt minden társadalmi osztály és hitfelekezeti vakbuzgóival, akik a maguk véleménye számára hangtalan engedelmelességet követelnek, minden más nézetet megvetésre méltó eretnekségnek neveznek. Megértette és sajnálta legelszántabb ellenfelét is, de lelke mélyén mindig tudta, hogy az emberiség vészthozó szelleme, a fanatizmus az ő szebb világát s azzal együtt életét is fel fogja dúlni.

\*

1820-ban Borsod vármegyében Sajókazinc községben született. Életrajza annyiban számíthat érdeklődésre, hogy közel száz évvel ezelőtt élt egy nagyon vallásos, konzervatív zsidó pap, aki Isten ígétjét a nagy nyilvánosság előtt magyar nyelven hirdette s vallásosságát össze tudta egyeztetni a modern kor haladó követelményeivel. — Áldozata lett liberális gondolkodásának s ama törekvésének, hogy az orthodoxia és a neologizmus ne képezzen ellentétet a zsidóság között.

Rendkívül fejlett értelmi képessége már igen korán alkalmassá tette őt a tanulásra. Tízéves korában, 1830-ban, a sajoszentpéteri pap talmudiskolájában oktatják, később a verpeléti, majd az óbudai és a pozsonyi rabbik iskoláit látogatja, utóbbiaktól elnyeri papi képesítését is.

Nemesak a héber tudományok és teológiai studiumok terén ér el jelentős sikereket, hanem a modern nyelveket is annyira elsajátítja, hogy a francia és latin klasszikusokat eredetiben olvassa.

Az isteni rendeltetés igen korán kijelölte őt hitteltestvérei vezetésére. Hivatásszeretete, szent könyveinkben foglalt erkölcsi tanulságok átérzése, a héber litteratura ápolása alkalmassá tette arra, hogy a szó igaz értelmében lekipásztor legyen. Meggyőződése volt, hogy a klasszikus ókori műveltség görög és római kultúrája mellett a héber nyelv és er-



kölcsi hagyományok ugyanolyan kimagasló értéket jelentettek. A latin és görög nyelv szépségeihez pedig abban az időben csak a héber nyelv és litteratura ért fel.

Az 1848/49-i szabadságharc idején, amikor Gömör vármegye kapui megnyitak a zsidóság előtt, Putnokon is megtelepedett néhány magyar születésű és magyar honos család s a rimaszécsi és a tornallyai járásokban lakó hittestvéreikkel együtt megalakították hitközségüket s lelkészükné a szent életű, nagy tudású Braun Salamont választották meg.

A fiatal zsidó pap legelső sorban a betelepülők gyermekeinek oktatása céljából iskolát alapít. Főtörekvése oda irányul, hogy a gyermekeket vallásos szellemben, de a világi tudományok ismeretére tanítsák, különösen a magyar és német nyelv, történelem, földrajz és számtan oktatására helyez nagy súlyt. Hamarosan megszervezi hitközsége területén a jóléti intézményeket, melyek a mai napig is az ő jószágos szellemében működnek.

Híveit vallásos szellemben vezette a felvilágosultság és a reformtörekvések felé, mindenki által szeretve és tisztelve fejtette ki papi működését. Sokoldalú egyházi és világi műveltségével, tapintatos modorával, lelkes magyar szónoklataival meghódította az egész környék keresztény lakosságát is.

\*

Putnok megyei város levéltára egy igen érdekes kéziratot munkát őriz, amely a szabadságharc idején betelepülő »honi izraeliták« történetével foglalkozik, s ennek adatait szóról-szóra átveszi a Gömöri Ref. Egyházmegye lelkészi értekezlete által 1894-ben kiadott »Putnok mezőváros multja és jelenkora« c. monográfiára. Ez a munka hosszú fejezeteken át foglalkozik az izraelita lakosság letelepedésének és hitéletének történetével s egy olyan esetet ismertel, ami Braun Salamon lelkésznek a keresztény lakosság körében való nagy népszerűségét világítja meg.

1863-ban rossz volt a termés, az ipar is pangott. Az ínség úgy a földművelők, mint az iparosok társadalmában erősen érezhető volt. Kenyérmag csak a Ref. Egyház magtárában volt kapható, de csak készpénzért. Hitelbe alig, legfeljebb egy jó kezes felelősségére adtak gabonát. A jól álló kezesnél pedig nagy súlyt helyeztek — nem a vagyoni állapotára, hanem annak erkölcsi értékére. Ennek a megszorításnak az volt a magyarázata, hogy a Ref. Egyház első sorban saját híveit akarta istápolni. Megtörtént igen sok esetben, hogy úgy a hitelt kérő, mint a kezes nem ütöttek meg a kívánt mértéket, ennek folytán a kölcsöntkérvő előreláthatólag éhezésre kényszerült családjával együtt.

Több ilyen ínséges sorsra utalt putnoki keresztény polgár végső kétségbeesésében a zsidó paphoz fordult, aki szívesen vállalta a kezességet s a kérelmezők hiány nélkül megkapták a gabonát. Ennek a szép gesztusnak az lett az eredménye, hogy a Ref. Egyház a zsidó pap emberbaráti tevékenységét látva, valláskülönbőség és feltétel nélkül megnyitotta magtárát az ínségesek előtt.

Ezek az egyszerű iparos és földművelő emberek, akikért Braun Salamon kezességet vállalt, hálások akartak lenni, de ő visszautasított minden köszönetet. Megmagyarázta nekik, hogy Isten minden embert saját képmására teremtett s mindannyian az ő gyermekei vagyunk, egymást szeretni, támogatni szent kötelességünk. A zsidó vallás lényege a felebaráti szeretet s azért, hogy hitének isteni parancsait követte nem jár köszönet, vagy hála. Inkább megnyugvásáért szolgál, hogy az ínségesek segítségére lehetett.

Braun Salamon eme tapintatos állásfoglalása olyan mély hatást gyakorolt a putnoki összlakosságra, hogy a zsidóság iránt érzett ellenszenv megszűnt, az egyetértés, békekesség hosszú ideig az ő jószágának és nemes gesztusának kisugárzásából táplálkozott.

Annak jellemzésére pedig, hogy Braun Salamon tekintélye a megye úri osztálya előtt milyen nagy volt, az említett forrásmunkák, illetve levéltári adatok alapján közöljük, hogy 1860. áprilisában, amikor gróf Széchenyi István elhunyt s a putnoki zsidó templomban gyászistentiszteletet tartottak, nemcsak Gömör vármegye vezető egyéniségei: a Serényi grófok, Draskóczyak, Máriássyak, Hevesyék, Tornallyaiak, Szentiványiék, Szontaghék és számos keresztény pap jelent meg, hanem a helybeli református és katolikus lelkészek híveikkel együtt jöttek el a requiemet meghallgatni.

A zsidó templom belső tere azonban sokkal kisebb volt, semhogy a tömegeket befogadhatta volna, ezért Braun Salamon lelkészt arra kérték fel, hogy a templom udvarán tartsa meg a gyászistentiszteletet. Az istentisztelet rituális részének befejezése után emlékbeszédet mondott gr. Széchenyi István felett, melynek hazafias eszmemenete, kitűnő magyarsága, irodalmi gondolatgazdagsága nagy elismerést váltott ki a hallgatóságból s a keresztény papság és hívek nevében Tompa Mihály mondott oly dicséretű beszédet Braun Salamon dicsőítésére, ami csak az ő fenkölt személyből fakadhatott, de az összes megyei urak is siettek a hazafias zsidó papot üdvözölni.

Pedig a Bach korszak szomorú éveiben, jóval a kiegyezés előtt elszántság és bátorság kellett az Ausztria-ellenes gr. Széchenyi István érdemeit méltatni.







hogy ilyen papoknak hivatásuktól való megfosztása, illetve eltöltása Isten előtt kegyes cselekedett... Reb Hilel szerint a zsidóság egymás között zsargon nyelven beszéljen, a templomi hitszónoklatok nyelve ugyanaz legyen, mert aki más-ként cselekszik, az már nem hithű zsidó...

A mi vallásos, de modern világszemléletünk a hitélet-ről bizonyára nem zárja ki s egyesek érzékenységét nem sértheti, ha a tudományos és teológiai kutatások eredményeit felhasználva, a megszentelt hagyományok helyreigazítását elősegítjük, azaz nyíltan kimondjuk, hogy ilyen elvek hirdetése a zsidó hagyományok szellemének nem feleltek meg, ellenben évtizedekkel visszavetették a magyar zsidóság kibontakozásának és emancipálódásának útját...

Reb Hilel burkolt egyházi átka igen nagy részben Braun Salamon ellen irányult. S miután arról is értesült, hogy az nemcsak nagyon vallásos, de igen alapos talmud-tudós is, ahol tehetne, ellene fordult, szinte üldözni kezdte a mindenki által szeretett szelid lelkű, békés természetű, szeretetével mindenkit átölelő Braun Salamont. Am a putnoki pap feladatául tűzte ki magának, hogy szembenéz a tartalmatlan vakbuzgósággal, az értelmetlen fanatizmussal, leküzdje a rosszakaratot, az irigységet anélkül, hogy a hit-hűség és a tiszta valláserköles veszélyeztetve legyen. De túlbecsülte saját erejét, szelleme, mely csak jósgát és szeretetet sugárzott, nem tudott megküzdeni a fanatizmussal.

Reb Hilel tulajdonképpen »csodarabbi« volt. A közeli és a távoli vidékekről igen sokan keresték fel s a putnoki látogatóit, különösen a vagyonosabb osztályhoz tartozókat, akiknek szavuk volt a hitköztségükben, úgy befolyásolta, hogy saját papjuk ellenségévé váltak. A Braun Salamon ellen indított hajszának ezek a félművelt jómódú hívek, akik összetévesztették a hithűséget a vakbuzgósággal, igen használható tagjai voltak.

Később Reb Hilel ehhez a hajzához nagyon értékes segítőtársat nyert Reb Chájim Szofer sajoszentpéteri, később munkácsi orthodox rabbi személyében, akivel azután együttelen üldözték a putnoki Braun Salamont. Pedig Reb Chájim Szofer volt az, aki Braun Salamonról 1860-ban, gr. Széchenyi István halálakor tartott gyászistentisztelet után úgy nyilatkozott, hogy a »zsidó vallást a keresztények előtt megszentelte« — olyan nagy halással volt rá, hogy a putnoki pap Isten szabad ege alatt a keresztényt és zsidó hívek előtt magyarul imádkozott és prédikált.

Braun Salamon papi kerületének békéje fel lett dülva, a hitköztség kultúrált tagjai fedezték és védtek ugyan papjukat, de a tudatlan és fanatizált tömeg elleni harcban gyengének bizonyultak. A szikszói »csodarabbi« áskálódásai

olyan mélyre hatoltak, hogy a fanatizált tömeg az ész és az értelem szavára már nem hallgatott.

Ennek a kíméletlen harcnak nagyon érdekes személyi motívumai is voltak. Braun Salamonnak ugyanis igen nagy volt a tekintélye Nemes Gömör Vármegye vezetői és előkelőségei előtt, akik tudomással bírtak arról, hogy a hazafias zsidó papot magyar hitszónoklataiért és azért, hogy Isten ígéjét szabad ég alatt hirdette s híveinek az európai-ságot állította eszményképnek — üldözői vannak. A birtokosok nagy része, akik figyelemmel kísérték ennek az ádáz gyűlölködésnek minden fázisát a putnoki pap ellenségeinek tömegesen felmondották a birtok- és koresmabérleteit, vagy ha a bérlet lejárt, azt nem hosszabbították meg. Az ilyen bérlők legelsősorban a szikszói csodarabbihoz fordultak, hogy a »csodatevés« erejével változtassa meg a földesurak gondolkodását és a birtokbérletet adják nekik vissza. De a birtokosok hajthatatlanok maradtak.

A meglehetésüket elvesztő bérlők ekkor csaknem kivétel nélkül bűnbánóan fordultak saját papjukhoz s arra kérték, hasson oda a földesuraknál, hogy a földbérleti és italméresi jogokat adja nekik vissza. Braun Salamon minden egyes kérelmező érdekében eljár az illető birtokosoknál, vagy a Vármegyénél s mindig sikerrel. A hívek egy része kellőképpen méltányolta is papjának közbenjárását s újból gyülekezetének tagja lett, de sokan e sikereket, amelyek kizárólag Braun Salamon népszerűségének és személyes kapcsolatainak eredményei voltak, a szikszói »csodarabbi« varázserejének tudták be s továbbra is megmaradtak papjuk ellenségének.

Braun Salamon tiszteletreméltó egyéniségét ez a sorozatos igazságtalan támadás annyira igénybevette, hogy súlyosan megbetegedett s ez okozta korai halálát is. Olyan környezetben telt el rövid élete, ahol őt csak nagyon kevesen értették meg. Bűne mindössze csak annyi volt, hogy mint hithű és konzervatív vallási elveket hirdető zsidó pap az Igét nem épített templomban, nem is a frigyláda előtt, hanem Isten szabad ege alatt hirdette azon a nyelven, amelyet felekezeti különbség nélkül minden hívó lélek megértett s tudomásul vette, hogy a zsidó vallás alapítója a felebaráti szeretet.

A putnoki hitköztség vezetői később mindent elkövettek a béke helyreállítása érdekében, ez részben sikerült is, ugyanis Reb Chájim Szofer, a sajoszentpéteri rabbit Munkácson megválasztották, így Reb Hilel egyedül maradt, így a Braun Salamon elleni hajszá kissé enyhült, de már későn. Megrendült egészségi állapotát többé már nem lehetett helyreállítani.

Jelentős irodalmi munkásságot fejtett ki a korabeli fele-



kezeti lapokban. Néhai Löw Lipót szegedi főrabbi szerkesztésében megjelent »Ben Chananja« c. folyóiratba sok értékes tanulmányt írt. »A Magyar Izraelita«, valamint a »Magyar Zsidó« c. lapokban is számos cikk jelent meg tőle. Irodalmi hagyatéka azonban legnagyobb részben elveszett, ugyanis, amikor Braun Salamon elhalt, a magyar és héber kéziratának tömegét egy Rottenberg Mór nevű tudós miskolci férfi — a new-yorki askenázi hitközség későbbi megalapítója — vette magához, hogy sajtó alá rendezze azokat, de a hozzátartozók ezirányban értesítést nem kaptak.

Utolsó papi ténykedése már igen elbetegesedett állapotában, 1869-ben az volt, hogy amikor a kongresszusi határozatokat egyes izraelita hitközségek nem fogadták el, különváltak és az orthodox címet vették fel. — ő igyekezett a szakadást meggátolni. Hiába magyarázta híveinek, hogy az orthodox cím felvétele nélkül is hithű, az őskor vallásos szellemének megfelelő egyházi életet élhetnek, — pusztába kiáltó üres szó maradt törekvése.

\*

Az istentiszteletek rendjében Braun Salamon reformtörekvéseinek jogosságát — az elmúlt hetven év maradéktalanul igazolta. Napjainkban csaknem minden jelentős gyülekezetben magyarul prédikálnak, az örökszép héber imák mellett anyanyelvünkön is imádkozunk, az évezredes zsolnárokat orogona és kórus kíséri. A reformzsidóság, amelyről közel egy évszázaddal ezelőtt Braun Salamon még csak álmodott: megvalósult, kivirágzott, s ezzel igazolva lett, hogy gondolatmenete helyes volt.

Huszonkét évig vezette gyülekezetét »az istenfélelem, erkölcs és a hit útjain«. Ebből a huszonkét évből öt telt el az üldöztetésével, a többi egy nagyraihivatott lelkipásztor munkásságát töltötte be, aki híveinek a megszentelt hagyományok szellemében Isten igazságosságát s a haladó kor követelményeinek figyelembevételét hirdette a hitélet terén is.

Ötvenkét éves korában halt meg Istennel és az emberekkel megbékélten, »elment megpihenni az örökélet világába«...

## A próféták és a halácha.<sup>1</sup>

Ezt a dolgozatot a halácha-tudomány Nagymestere, Guttman Mihály <sup>5927</sup> emlékének szentelt a tanítvány hálája. Legyen ez sirokat túlélő köszönet a Máttéach-ban való megemlézésért is.

### 1. A próféták mint régi hagyományok trádensei.

A zsidó tannak alapvető dogmaszerű tétele, hogy egyrészt nem csupán Mózes Tórája, hanem a Szentírás többi könyve<sup>2</sup> és mindaz is, amit a zsidóság vallásos tanítás- és törvényként elismert és vallásos irodalmáé kanonizált, egészében tárgya és tartalma volt a Színáj-hegyi kinyilatkoztatásnak, másrészt, hogy mindezek e hagyomány hordozóinak meg nem szakadó láncolatán át jutottak a későbbi, ezeket kijelentő és írásba rögzítő nemzedékekhez. Ez a kétágu hittétel nyer autoritativ kifejezést Ábót első misnájában: Mózes átvette a Tórá-t a Színáj-ról és átadta azt Józsuának, Józsu-a a vénekeknek, a vének a prófétáknak, és a próféták átadták azt a Nagy-gyülekezet férfianak.<sup>3</sup> Ábót szentenciái során aztán továbbfolytatódik ez a láncolat a „párok“-on, a tannák-on át az amórák-ig. A szóban levő misna első mondata a tétel első ágát, további részei annak másodikát fejezik ki.

Történelmileg igazolt, hogy a második században ante számos olyan törvény élt a zsidóságban, melyek nem találhatók Mózes Tórájában, de melyekre nézve az volt a gyökeres tudat, hogy »az elődök szóbeli hagyományából« származnak (Josephus, Archäol. XIII. 10, 6.)<sup>4</sup> és időszámításunk kezdetei óta nagyon sok azoknak a megjegyzéseknek (Philo, De justitia. Mangey II. 360. Vita Mos. I. 4. Mangey II. 81. Máté 15, 2. Márk. 7, 3. stb.) száma, melyek ilyenekre céloznak, valamint hosszú sora van a talmudi és midrásbeli nyilatkozatoknak, melyek ezeknek színáji-mózesi eredetét és mindazóta történő réstelen hagyományozását emlegetik.<sup>5</sup>

A tan továbbjuttatásának ebben a nemzedékeken át folyamatos sorában, ahol annak hordozói a hagyományt — mint a játékosok a labdát (j. Szánh. X. 1. Koh. r. 12, 11.-hez) — kézzel kézre adják, állanak a próféták is, és az irodalom gyakran említi ezt a szerepüket. I. Gamaliél előtt, egy szanhedriumi tárgyaláson — a szántóföld learatni tilos szegletének egyik törvényéről van szó — Náchum, az írás-másoló mondja: Az a hagyományom mesteremtől, Méásától, aki atyjától vette át, aki a pároktól vette



át, akik a prófétáktól vették át mint Mózesnek a Színájról nyert törvényét... (Pea II. 6. m.).<sup>6</sup> Ebbe a hézagos felsorolásba valóban bele kell értenünk a láncolatnak azokat a részeit is, melyek Ábót I. 1.-el szemben itt kimaradtak, mert tartalma teljesen azonos azzal. Hasonlóképpen szól Eliezer b. Hirkánusz, mikor hírét veszi a jabnei határozatnak, mely szerint Ámmón és Móáb országait a szombat-évben a szegényeket illető tizedre kötelezték: Az a hagyományom van rábbán Jóchanán b. Zakkájtól, aki a pároktól vette azt át és a párok a prófétáktól, a próféták pedig Mózestől mint Mózesnek a Színájról nyert törvényét, hogy Ámmón és Móáb szegény-tizedet fizetnek a szombat-évben. (Tószef. Jád. II. 16. Zuckrm. 683. 1.)<sup>7</sup>

Ábót könyvének parafrázisa, az Ábót dirábbi Nátán (I. 3.) még beletoldja előbbinek láncsorába a három, utolsó prófétát: Chággáj, Zecharja és Maleáchi átvették a prófétáktól, a Nagygyülekezet férfiai átvették Chággájától, Zecharjától és Maleáchitól. Valóban, nem egyszer ezek a közvetítői hagyományoknak. Eliezer b. Jakób beszéli el: Három próféta jött fel velük a (babiloniai) száműzetésből, és egyik tanuskodott nekik az oltárról és az oltár helyéről, a másik arról, hogy áldozhatnak, ha nincs is templom, a harmadik arról, hogy a Tóráat asszír betűkkel kell írni.<sup>8</sup> (Zeb. 62a.) Nem kétséges, hogy az itt említett, három próféta a fent megnevezettek. Mindhárman a hazatértek kortársai, azonfelül a harmadik, Maleáchi ugyanaz, akit azzal az Ezrával azonosítanak (Meg. 15a.), akinek a négyzetes (asszír) írás bevezetését tulajdonítják (Szánh. 21b.), s akivel egyformán küzd a pogány nőkkel kötött házasságok ellen (Mál. 2, 11. és Ezr. 10, 2.). Egy naptári rendelkezéssel kapcsolatban ezt olvassuk: Tanuskodott Sámáj (szövegünkben Szimáj van, Bacher egyik kézirattal Sámáj-t olvas) Chággáj, Zecharja és Maleáchi nevében, hogy... és így szokták a gólaban (Rósh. 19b.). Más példák: Mondotta r. Jóchanán: Chággáj, Zecharja és Maleáchi ajkáról eredő értesülésük folytán mondották (a tannák nézeteiket. Beh. 58a.),<sup>9</sup> hasonlóképpen szól r. Jóchanán r. Jismáél b. r. Józsefnek, apja (r. J. b. Cháláfta) nevében kifejezett döntéséről (Chul. 137b.), ugyanezzel a kijelentéssel támogatja meg Jakob b. Idi amóra az „első vének” törvénytételeit (Náz. 53a.<sup>10</sup> a parall. helyen, jer. Náz. VII. 2. Simon [b. Jocháj] nevében). Amórai közlés az is, hogy a prófétai könyvek aram fordítása Jónatán b. Uziél-től ered, Chággáj, Zecharja és Maleáchi nyomán. (Meg. 3a.)<sup>11</sup>

Három helyen az utolsó próféták között elsőként említett Chággáj a forrás, akire hivatkoznak. Az ő nevében mondja Sámáj, Sámuel II k. i2, 9. alapján, hogy a felbujtó a bűnös (Kid. 43a.). — Eleázár b. Cádok közli, hogy apja házában egy meg nem faragott fatöng volt, s azon ült a próféta, (Tószef. Kél. C. II. 3. Zuckrm. 592. 1.) ami a fatöng rituális tisztaságát akarja igazolni. Hasonló Dósa b. Harchinász esküvel erősített közlése a próféta három haláchai állásfoglalásáról (Jeb. 16a., j. Jeb. I. 6.).<sup>12</sup>

Az utóbbi két adat látszólag már nem annyira haláchák közvetítőjének, mint inkább ilyenek szerzőjének, megállapítójának mutatja a prófétát. A következő példákban a próféták ilyen irányúnak látszó munkásságával ismerkedünk meg, bár egyes helyeken vitás a általában kérdéses, hogy nem ugyancsak tradensek-e csupán? A már említett (Tószef. Jád. II. 16) és Ámmón és Móáb szombat-évi tizedfizetésére vonatkozó jabnei határozatot megelőző vitáról szóló misnai jelentésben (Jád. IV. 3.) r. Józua b. Chanánja szembeállítja a próféták és a vének rendelkezését. Ebből következik, hogy ismernek prófétai haláchát. Meg kell jegyeznünk, hogy a kommentárok — a sensi Sámson, r. Ásér, Bertinóro — csupán ideiglenes prófétai rendelkezésre, שעה שיהיה שעה-gondolnak. — Mikor feljöttek a (babiloni) fogságból, a „köztük volt” próféták megengedték, hogy az egyik kerekas kútból vizet merjenek ünnepnapon (Erub. 104b.).<sup>13</sup> — A sátrak ünnepe hetedik napjának rítusában szereplő fűzfaagra vonatkozólag vita van r. Jóchanán és r. Józua b. Lévi között, egyikük szerint ez a próféták intézkedése, másikuk szerint a próféták gyakorlata, Ábáhu azt mondja, hogy az első nézet r. Jóchanán nézete (Szuk. 44a. és rok. hk.). Ugyanerről és még másik két halácháról a jer. Talmudban az a hagyomány, hogy az első próféták intézkedése (jer. Seb. I. 5. és j. Szuk. IV. 1.)<sup>14</sup> Mindkét helyen megkérdik, hiszen maga r. Jóchanán tradálja, hogy a fűzfaág Mózesnek a Színájon vett haláchája? A felelet mindkét helyen: Elfelelték, majd később újból intézménnyé tették. — A hálél szol-tárok alkalom szerint való éneklését ugyancsak a „köztük volt” próféták intézkedésének mondják. (Pesz. 117a.)<sup>15</sup> — A fa-áldozat is a próféták rendelkezése (Tószef. Táán. IV. 5., Zuckrm. 219. 1., jer. u. o. IV. 4. babl. 28a.). — A misna szerint (Táán. IV. 2.) az áldozatok mellé rendelt 24 vegyes (kóhének, lévik és jiszráélikből álló) őrséget — שומר — az első próféták állították fel.<sup>16</sup> Az ehhez fűződő barjáta (Táán. 27ab.) elbeszéli, hogy a babiloni száműzetésből csupán négy papi őrség jött fel, s ezeket osztották be



a „köztük volt” próféták 24 őrségre, egyben elrendelték, hogy minden esetben Jojádá őrségéé legyen az elsőség.<sup>17</sup> A Tószeffában (Táán. IV. 2. Zuckerm. 219. l.) úgy mondják, hogy Mózes állított fel nyolc kóhén és nyolc lévi őrséget, Dávid és Sámuel ezeket növelte 24—24-re (Krón. I. 9, 22.), míg a Jeruzsálemben volt próféták rendelték melléjük a jiszráéli jelenlevők — מעמד — 24 osztályát.<sup>18</sup> — Az első próféták intézkedése, hogy a rós-hásáná két napos ünnep legyen (j. Erub. III. 9). — Ide tartozik az a hagyomány is, hogy a héber ábécé öt végbetűje a prófétáktól (נביאים אמורים), Rási: נביאי הדרור (Sab. 104a. Meg. 2b. j. Meg. I. 9. Ber. r. 1. 11.). Ugyanezt egyben Mózesnek a Színájáról vett haláchájának mondják, arról van szó, hogy feledésbe mentek, s később (a próféták) újból elrendelték.<sup>19</sup> Mindezekből következik, hogy a hagyományos irodalom ismer prófétai haláchákat, bár arra törekszik, hogy ezeket feledésbe ment s a próféták által csupán felújított törvényeknek lássa. Kétségtelen továbbá, hogy mindenütt, ahol mózesi haláchákról (הלכה למשה מסיני) van szó, ez a megállapítás záró-tétele, tehát összefoglalása annak a hitelvnek, melyet Ábót I. 1. fejez ki,<sup>20</sup> s melynek láncolatában szerepük van a prófétáknak is.<sup>21</sup>

Érdekesek a hagyományos irodalomnak azok az agádái, melyek prófétáknak adott törvényeket említenek, vagy a prófétákat úgy mutatják be, mintha a halácha mesterei volnának. A Szifré (Móz. IV. 15, 22. 23-hoz, 111. p. Horow. 116. l.) különválasztja a Mózesnek és külön a prófétáknak adott parancsokat. — Mindazokat a jókat, áldásokat és vizsgáztatásokat, melyeket a próféták láttak, nem ingyen látták, hanem csupán azáltal, hogy elmélkedtek (התקין), a szent könyvekkel való foglalkozás terminusa a Bibliában, Józ. 1, 8.), törvényeket és jócselekedeteket teljesítettek (Koh. r. 1, 8.). Jezsásjás ajkára adják: Mikor elandalodtam (tanulmányaimban) tanházamban (Váj. r. 10, 2. Pesz. r. K. XVI. Bub. 125b. l.)<sup>22</sup> — Mikor Chizkija király megbetegedik, Jezsásjás haláchai akadémiát tart annak háza kapujában. (Erub. 26a.)<sup>23</sup> — Ezekielhez eljönnek Izráél vénei és haláchai kérdéssel fordulnak hozzá (Szifré IV. 15, 41-hez, 115. p. Horow. 128. l.)<sup>24</sup> — Hósea ajkára olyan tanítást adnak, melyet a Talmud tórai versből következtet. (Szóta 47b.)<sup>25</sup> Obadja, de Jezsásjás is a szinhedriumban és csupán annak engedelmével prófétálnak (Ag. Ber. XIV. Bub. 32. l. Jalk. Jes. 375.). — Mordecháj követeket küld a kocka-terembé (a szinhedrium tartja ott üléseit, Mid. V. 4.) Chággáj, Zechárja és Maleáchi prófétékhoz (Targ. Sení Eszt. 4, 1.-hez, v. ő. Rási Táán. 16a.). — Az Acháb és Jósafát előtt

jósoló prófétára vonatkozóan megkérdik Hát nem tudta azt, amit r. Jicchák mondott? (Szánh. 89a.).

Ugyanide tartozik, hogy a prófétai könyvek Targumja נביא szót gyakran ספר-al fordítja (Sám. I. 10, 5. 11; 19, 20; 28, 15; Kir. II. 17, 13; 23, 2; Jezs. 3, 2., Jer. 14, 18; 23, 11. 33. 34., Ezek. 22, 25., Zech. 7, 3. stb.), azzal a szóval, mellyel az „írás-tudó” Ezrát (Ezra 7, 10. 11. v. ő. j. Sek. V. 1.) és az öt követő törvényszerző bölcseket (j. Sek. u. o., Kid. 30a., Szánh. 106b. v. ő. Szirach 38, 3.—39, 5.) nevezik meg, s mely szó ugyancsak a targumokban Mózes jelzője (ספרא רבא, Móz. V. 33, 21. és Sir. h. 1, 2.-höz, v. ő. Szót. 13b.) és verziója a מוֹחֵק, törvényadó szónak (Móz. u. o. és I. 49, 10.-hez). Hasonlóképpen él a Targum a prófétákkal kapcsolatban a törvénytanulást jelentő, talmudbeli אלה (לה) ige alakjaival. A próféták מלפין (Jer. 29, 15.-höz), a hirdetés, látomás אולפין (Jer. 18, 18. Ezek. 7, 26).<sup>26</sup> Világos, hogy a Targum szerint a próféták és szóferim között nincs lényeges különbség, s ha vannak is, akiket szorosban נבייא-nak mond — ilyenek a Bibliában névvel nevezettek, — ugyane kategóriához tartoznak azok is, akiket közelebből a Tóra tanítóinak אוריהא מלפין אולפין אוריהא (Jezs. 29, 10.-hez) attribútuma illet meg.

A törvény a Tórában is a prófétához tartozik, Mózes, a legnagyobb próféta egyben a törvényhozó is és a Talmud szerint ő az, akit törvényszerzőnek (מוֹחֵק B. bátrá 15a.) neveznek.<sup>27</sup> De nem csupán ő az. Az a tórabeli hely, mely a Mózes utódaiként eljövő prófétákat hirdeti meg, ilyenfajta munkásságot is feltételez számukra. „Prófétát, közül valót, testvéreid közül, olyat, mint én vagyok, támaszt neked az Úr, a te Istened, reá hallgassatok. Mind-az szerint, ahogy kérted az Uról, a te Istenedől a Horében, a gyülekezett napján, szólván: Ném hallgathatom tovább az Urnak, Istenemnek hangját, és ezt a nagy tüzet nem láthatom tovább, hogy meg ne haljaj. És szólt az Úr hozzám: Jól mondták, amit mondtak: Prófétát támasztok neked testvéreik közül, olyat, mint te vagy, és adom szavaimat szájába és megmondja neked mindazt, amit parancsolok neki. S úgy lesz, hogy attól, aki nem hallgat szavaimra, melyeket szól nevémben, én számonkérem. De a próféta, aki gonoszat szándékol, hogy szóljon valamit nevémben, amit nem parancsoltam neki, vagy aki szól más istenek nevében, haljon meg az a próféta.” (Móz. V. 18, 15—20.) A szó, melyet Isten a próféta ajkára fog adni, s melyet számonkér attól, aki nem hallgat rá, valamint az is, amit a hamis próféta kieszel, vagy más istenek



nevében hirdet, kétségen felül valamiféle parancs, törvény. Positív és negatív részében, egyformán törvényekre érti mindezeket a hagyományos irodalom Mindenben, ha azt mondja neked a próféta, szegd meg a Tóra szavait, hallgass reá, kivéve a bálványimádást.<sup>88</sup> (Szanh. 90a. Szifré i. h. 175. p. Friedm. 107b). Aki prófétál bálvány nevében s azt mondja: így szólott a bálvány, mégha a (helyes) haláchát szándékolja is, hogy tisztátalanak mondja, ami tisztátalan és tisztának a tisztát... (Szanh. XI. 6. m. Szifre u. o. 177. p). Aki prófétál, hogy valamit kigyomlájon a Tóra szavaiból... (Tószef. Szánh. XIV. 13. Zuckrm. 437. l., babl. u. o. jer. u. o. XI. 6). Hasonlóképpen magyarázzák e verseket mind a kommentátorok is, l. különösen Rásit és Náchmáit (Rási 22. v.-hez, Náchm. 16. v.-hez.). Az utóbbi nyomatékosan rámutat e verseknek Móz. V. 5, 20–28.-hoz való kapcsolatára, ahol Isten szavától és a lángoló Színáj-hegytől megriadt nép arra kéri Mózeset: Lépj te oda és hallgasd meg mindazt, amit mond az Úr, a mi Istenünk, és te mondd meg nekünk mindazt, amit mond az Úr, Istenünk neked, és mi meghallgatjuk és teljesítjük. Isten is helyesli, hogy Mózes legyen a törvény (a tíz ige) közvetítője a néphez. Náchmáni e két bibliai hely kapcsolatából (l. az azonos szavakat: לא אסף, 18, 16 és לא אסף 5, 22. — ולא אמית, 18, 16, és כמה נמות 5, 22. és השיבו 18, 17. és 5, 25, kül. pedig a világos célzást 18, 16. vers) azt a következtetést vonja le, hogy a nép kérése és ígérete (5, 24.) nem csupán a nyilvánkoztatás esetére vonatkozik, hanem általában minden isteni hirdetésre és parancs-adásra, tehát mind az elkövetkező prófétákra is. De Mózes V. 5, 20–28. csupán részletesebb kifejtése annak, amit Mózes II. 20, 17. 19.-ben olvasunk, amihez viszont a midrás (Mech. r. 9. Horov. 237. l. és Mech. r. Sim. Hoffm. 114 l. v. ö. Szifré V. 18, 16.-hoz 176. p. Friedm. 107b. Ág. Ber. 80. Bub. 153. l.) hozzáfűzi: משה וזו ישראל שהעמיד מהם המקום נביאים<sup>89</sup> A Tóra szavaiból és azok hagyományos és kommentáló értelmezéséből nyilvánvalóan kiolvasható, hogy tehát a próféta törvények (haláchák) közvetítője népéhez.

A Biblia történeti könyveiben is van emlékezés arról, hogy a Tóra, vagy egyes törvény prófétái eredetű. Mikor a Királyok-könyve (Kir. II. 17.) Izrael országa pusztulásának okát tárgyalja, így szól: És megintette az Ur Izráélt és Júdát, valahány próféta és valahány látó által mondván: Térjetek meg gonosz útjaitokról és őriztétek parancsaimat és törvényeimet mind az egész Tóra szerint, melyet parancsoltam atyáitoknak és melyet küldtem hozzá-

tok szolgálaim, a próféták által (13. v.). Ezra imádkozik: És most mit szóljunk, Istenünk, annak utána, hogy elhagytuk parancsaidat, melyeket parancsoltál szolgálid, a próféták által... (Ezra 9, 10, 11). Chizkija király megtisztítja, felszenteli a templomot, áldoz, aztán felállította a Lévi-törzsebelieket az Úr házában címbalmokkal, lantokkal és hárfákkal, Dávidnak s Gádnak, a király lálójának s Nátán prófétának parancsából, mert az Úr szerint volt e parancs, prófétái által<sup>90</sup> (Krón. II. 29, 25.).

Ezzel szemben számos bibliai vers és az ezekhez kapcsolódó hagyomány a Tórát és törvényt, valamint annak tanítását a papokra (kóhénekre) bízta. Móz. V. 31, 9.-ben olvassuk: És megírta Mózes ezt a Tórát és átadta azt a kóhéneknek, Lévi fiainak, akik viszik az Úr szövetségládáját és Izrael minden véneinek.<sup>91</sup> Majd ugyanabban a fejezetben (24–26. v.): És történt, mikor befejezte Mózes, hogy végezetig könyvbe írja ennek a Tórának szavait, megparancsolta Mózes a lévibelieknek, az Úr szövetségládája vivőinek a következőket: Vegyétek a Tórának ezt a könyvét és helyeztétek az Úr szövetségládája mellé...<sup>92</sup> Szorosan ide tartozik az agáda (Pesz. r. Káh. XXXII. Bub. 197 ab.): Tizenhárom Tórát irt Mózes, tizenkettőt a tizenkét törzs számára s egyet a Lévi törzsének, s ha valamelyik törzs ki akarna gyomlálni akár egy szót a Tórából, előhozhatta a Lévi törzse a maga tóra-könyvét, és amazzt kijavíthatta abból.<sup>93</sup> Ilyen hivatalos minta-példányról másutt is hallunk. A király „írja le magának e Tórának másolatát könyvbe abból, mely a Lévi-törzsbeli papok előtt van“ (Móz. V. 17, 18). Az utolsó kifejezést úgy értik, hogy az hibátlan szövegű legyen a kóhének szerint (Szifré zut. e. h.), vagy három bét-dinben korrigált (Tószef. Szánh. IV. 7. Zuckrm. 421.), vagy a csarnok példányával, ספר עזרה egybevetett (jer. Szánh. II. 6.).<sup>94</sup> Egy másik agáda Mózes tanítási rendjét közli (Erub. 54b.):<sup>95</sup> Mózes tanult a Mindenható ajkáról, bement Áron, és megtanította őt fejezetére, aztán odáblépett Áron és leült Mózes baljára. Bejöttek Áron fiai, Mózes tanította őket fejezetükre, aztán odábléptek, Eleázár odaült Mózes jobbára, Ittámár Áron baljára. Aztán bejöttek a vének, Mózes tanította őket fejezetükre. Mikor odábléptek a vének, bejött az egész nép és Mózes tanította őket fejezetükre. Erre Mózes, miután négyyszer elismételte ugyanazt, eltávozik, most Áron tanít egy izben, utána fiai, majd a vének; tehát mindenki ugyanazt a tételt négy izben hallotta. Ime, itt is a tanítás vételében és továbbadásában első a kóhének, például az utódról, Józsuáról, „az ifjú tanítványról, aki



nem távozik a sátorból\* (Móz. II. 33, 11.), szó sem esik, de egy késői megjegyzés őt Áron tanítványának mondja (Rási, Táán. 5b.).

Arról, hogy a törvények tanítása a papok kötelessége, többször hallunk a tórai és prófétai könyvekben: Bort és részegítő italt ne igyál se te, se fiaid veled együtt . . . és hogy különbséget tudjatok tenni a szent és szenteletlen között, a tisztátalan és tiszta között, és hogy tudjátok tanítani Izráél fiait mind a törvényekre, melyeket mondott nekik Isten Mózes által (Móz. III. 10, 9—11). A tanítás munkáját kifejező *ורה* ige és főneve *הוראה* terminusai lesznek a törvény irodalmában a halácha-képzésnek, mikor a haláchát mint a gyakorlatban érvényes döntést akarják megnevezni.<sup>36</sup> Így érti azt itt is a haláchai midrás (Szfirá e. h. par. I. 9. Weisz 46c.) és a Talmud (Ker. 13b.): *ורהוורה אלו ההוראה*. A vers értelme tehát ez: hogy tudjatok adott esetekben gyakorlati érvényességű döntőt tanítást (halachát, pontosabban, hóráát) adni a szentségre és tisztaságra vonatkozó vallási kérdésekben.<sup>37</sup> Ugyane versekhez kapcsolódik két, hasonló stílusú,<sup>38</sup> ezekiéli hirdetés. A kohéneket vádolja: Papjai kiforgatták Tórát és megszenteltelítették szentségeimet, szent és szenteletlen között nem tettek elkülönítést, és a tiszta és tisztátalan között levő különbséget nem tudatták (22, 26). Majd a jövőendő papjaihoz szól: És népem tanítsák szent és szenteletlen között levő különbségre, és tisztátalan és tiszta között való különbségtévést tudassák velük (44, 23). Ide tartozik Cef. 3, 4. is: Papjai megszenteltelítették szentet, kiforgattak Tórát. A papok feladata ezek szerint a rítusos szentség és tisztaság törvényeit betartani, ezekre a népet tanítani, bűnük, hogy kiforgatták a Tórát, ami annak magyarázására, vagy törvényeinek gyakorlati alkalmazására vonatkozhatik.<sup>39</sup> A hagyomány — mint láttuk (Szfira és Ker. i. h.) — a tanítás munkáját elsősorban gyakorlati döntések adásában látja.

Mózes bucsuzó áldásában is rátér a papoknak<sup>40</sup> erre a feladatára: Tanítsák törvényeiket Jákobnak és Tórát Izráélnek (Móz. V. 33, 10). A *משפט* szó látszólag itt kiterjeszti a papok döntő, ítélkező szerepét, a targumok — mint általában — *דין*-al (Jón. סדרה דיין) fordítják, a Szfirá (e. h. 351. p. Friedm. 145a.) *דין*-re érti s Móz. V. 21, 5-el hozza kapcsolatba, de nem polgári, hanem rítusbéli peres esetekre gondol, *דין דיין משה ודיין עינה*. Minket itt inkább egy talmudi hely (Jóma 26a) érdekel: Mondta Rábá: Nem találás a rábbánán közlő valót, aki döntést tesz (דמודי), aki ne Lévi, vagy Isszachár törzséből származnék. Lévíből, mert írva van:

Tanítsák törvényeidet (a mi tórai idézetünk); Isszachárból, mert írva van: És Isszachár fiai közül, akik ismerői az időkre vonatkozó tudásnak, hogy tudják, mit cselekedjék Izráél (Krón. I. 12, 33. A Talmud naptári számításokban való készségükre gondol, l. Kimchi e. h.). Megkérdi a Talmud: Mondd, Judából is, hisz írva van: Juda törvényhozóm (Zsolt. 60, 9)? Felelet: Azokat mondom, akik kifejtik a hallott tétéleket a halácha irányában. Ez a felelet egy másik talmudi agádira céloz (némi változatokkal, Szóta 7b., B. Kámá 92a., Mákk. 11b): A negyven éven át, míg Izráél a pusztában volt, Júdának csontjai ide-oda dobálódtak koporsójában,<sup>41</sup> míg Mózes irgalmat könyörgött számára. Mondotta Isten előtt: Világnak Ura, ki okozta, hogy Rubén bűnvalómat tett? Nemde, Júda!<sup>42</sup> Halljad, Uram, Júda hangját (Móz. V. 33, 7.), mire a csontok megnyugodtak. De nem engedték őt (Júda) be az égi tanácsba. (Erre szolt Mózes:) Vidd be őt népéhez (u. o.). De nem érte, amit a rábbánán mondtak és nem tudott részt venni a tárgyalásban. (Szolt Mózes:) Kezei küzdjenek érte (u. o.). De nem tudta kifejtetni a hallottakat (hagyományos tétéleit) a halácha irányában. (Mondta Mózes:) Légy segítségemre szorongatóim szemben (u. o.). Mindez oda céloz, hogy míg a Lévi és Isszachár törzsebeliek képesek döntő erejű gyakorlati haláchához jutni (דמודי מורי דמודי), addig a júdabeliek, bár vannak hagyományos tétéleik (שמעתיא, שמועה), de mert a tárgyalás, vitatkozás képessége hiányzik belőlük (Makk. i. h. nem tudott felelni a kérdésre), lehetnek ugyan מוהקא törvénytudatók, de az esetenként való gyakorlati döntésnek nem ők, csupán amaz az emberei. A Talmud máshol is él ezzel a megkülönböztetéssel. „Höst“ (Jezs. 3, 2.), ez az átvett tétélek (שמעתיא) gazdája; „és harcnak férfiat“, ez az, aki tud vitatkozni, kérdezni és válaszolni a Tóra harcában (Chág. 14a.) Ugyanaz a disztinkció ez (עיקר דרם és סיני) melyre nézve II. Simon b. Gámáliél és a Rábánán közt vita van, hogy melyik értékesebb. A babilóni amórák harmadik nemzedéke aztán kérdést tesz Palesztinában, ahonét azt felelik, hogy a סיני, akiben valamennyi hagyomány fel van halmozva, értékesebb, mint az, aki éles eszével hegyeket szaggat ki, mert mindenkinek szüksége van a „búza birtokosára“, mégis e negyedik nemzedékbeli amórák között újra nem tudnak dönteni a kérdésben (Hor. 14a. v. ö. Ber. 64a.) Világos mindebből, hogy törvénnyel foglalatосkodók két, különböző kategóriáját ismerik. Az egyik a מוהקא, a törvényhozó, akit színiak és a búza gazdájának is neveznek, ez az, akiben fel vannak raktározva az elődöktől át-



vett, hallott törvény-tételek, שמיעות, de aki nem az iskolai vagy gyakorlati célú, talmudi vitatkozások debattere. A másik a מורה, a tanító, döntő, akinek epitetonja עיקר הרים, hegyeket kitépő, kitép hegyeket és szétmorzsolja azokat egymáson<sup>43</sup> (Szánh. 24a.), vitáz, dialektizál, viszi a Tóra harcát, míg „kijön“ neki a tradált tétel a „halácha szerint“, mert az átvett tétel jutalma a magyarázatot illeti (Ber. 6b.). A Lévi és Isszachár törzsből valók — elsősorban tehát a kóhének — ehhez az utóbbi kategóriához tartoznak, ők a הוראה mesterei, amihez vág a Szifré (i. h.) szava: כלומר שכל ההוראות אינן יוצאות אלא מפייהם.

A Bibliában nem egy helyen találjuk a gyakorlati döntés szerepében. Ők bírálják el a poklosság különböző eseteit (Móz. III. 13. és 14. fej.), amire utóbb is többször visszautat a szöveg (U. o. 14, 57.): Hogy tanítsák (a papok a népet, Jón. tárgy.) a tisztátalanság napja és a tisztaság napja ügyében (Rási), vagy Mózes. V. 24. 8., vigyázz a poklosság sebe dolgánál, hogy őrizkedj nagyon és mindszerint cselekedj, ahogy tanítanak benneteket a lévi-papok; ahogy én parancsoltam nekik, úgy vigyázzatok cselekedni. A הוראה-ban némi önálló meglátásnak és elbírálásnak is jut hely, ezt érzik meg Mózes. III. 13, 12-ben: mindannyire a pap látja. Amit a Jónatán tárgyú így ír körül: Mind a látás szerint, ahogy látják a papok, és törekednek akár tisztának, akár tisztátalannak ítélni.<sup>44</sup> Később már, a tannák korában ez ügyben való döntés is a Talmud bölcsseire hárul, mégis fenmarad a bibliai elv, hogy a tulajdonképeni döntés a papi jogok közé tartozik. Erről szól az érdekes misna (Meg. III. 1.): Mindenki alkalmas, hogy megnézze (ítéletet mondjon) a poklos sebeket, de a tisztátalanság és a tisztaság a pap kezében van. Mondják neki: mondd, tisztátalan, és ő mondja: tisztátalan, mondd, tiszta, és ő mondja: tiszta.<sup>45</sup> Nyilvánvalóan arról van szó, hogy a kóhén törvénytudásában már nem bíznak meg, az elméleti döntést, a szakszerű véleményt tehát a halácha tudósa adja, mégis a gyakorlati döntő szót, a הוראה-t a kóhén mondja ki, ha amannak irányítása mellett is. Ennyire gyökeres és meg nem másítható, hogy a döntés joga a papoké. Ilyen gyakorlati döntő szava van a papnak bizonyos személyek, állatok és ingatlanok értékének megállapításában is, ha valaki értékükre szóló fogadalmat tesz (Móz. III. 27. fej.).

Két bibliai példa élesen rávilágít a kóhéneknek a törvény részlet-kérdéseiben való gyakorlati jártasságára. Az egyik az Áron

és fia felavatásánál hozott, vétekkáldozati bak (חטאת החיטת) esete, melyet Mózes számonkér Árontól és fiaitól, hogy miért nem fogyasztották el husát (Móz. III. 10, 16—20)? Áron arra hivatkozik, hogy fiai Nádáb és Ábihu halálán való gyászában nem szabad nekik áldozati húst enniök, s Mózes helyeslően hagyja helyben bátyja haláchai döntését (L. Szifra e. h. שפיט I. és II. per. Weisz 47. l., Zeb. 100b. 101a. Rási e. h.). Áron az adott esetben jobban tudja mint Mózes.<sup>46</sup> A másik, Midján ellen viselt hadjáratból visszatértek holmijának megtisztításáról szól (Móz. IV. 31, 20—24). Mózes általánosságban kiadja a rendeletet.<sup>47</sup> És minden ruhaneműt és minden bőr-holmit és minden kecskeszőrből készült dolgot és minden faedényt tisztítsatok meg. Mire Eleázár, a pap részletesen közli a sereg embereivel a tisztítás törvényét, mit, hogyan kell tisztává tenniök.

Maleáchi a Lévível kötött szövetségről szóló hirdetésébe, valamint az ezzel kapcsolatos, a papokat feddő beszédében (2, 4—9) ugyancsak belefoglalja a papok törvénytisztító feladatának mozzanatát: Ígaz Tóra volt szájában és hamisság nem találtott ajkain, békén és egyenességben járt velem és sokakat visszafordított a fűntől. Mert a pap ajkai őrzik a tudást és Tórát kérnek szájából... ti azonban letéretetek az utról, sokakat elbotoltattatok a Tórában... még személyt is válogattatok a Tórában. A tannák kora írásmagyarázatában az itt említett igaz Tóra annyit jelent, hogy nem mondtátok tisztátalannak a tisztát és tisztának a tisztátalant, és hamisság nem találtott ajkain azt, hogy nem tiltotta, ami megengedett és nem engedte meg a tilalmast<sup>48</sup> (Szifra שפיט bev. 38, III. 10, 4-hez, Weisz 46a). A hagyomány a Lévi névben Áront látja, róla szól a próféta. Ő az, akinek szájában levő igaz Tóra az, amit mesterétől (Mózes) hallott, de abban a tanításában sem volt hamisság, amit „nem hallott-mesterétől“<sup>49</sup> (jer. Pea l. 1). Kétségtelen, hogy itt olyan tanításokra gondolnak, amelyeket (a régi tanokra támaszkodva) önmaga fejtett ki, tehát a döntésekre, הוראה-רא. S hogy ebben semmi kétségünk se legyen, a Talmud szövege folytatólag egy másik midrást közöl: Mert az Úr lesz bizodalmas s megvédi lábadat a törbeeséstől (Misl. 3 26). R. Dószta mondta: Ez a הוראה-רא vonatkozik,<sup>50</sup> úgy értendő: ez is a הוראה ra vonatkozik. Tehát a Tóra, amit kérnek a lévi-pap szájából, amiben a megfedettek sokakat elbotoltattak, és az, hogy tekintettel voltak egyesekre, azokra a gyakorlati papi döntésekre céloz, melyeket a kóhének munkássága egyik jelentős területének ismertünk meg.



A papoknak ez a szerepe legvilágosabban Chággáj 2, 11—13-ban látható. A próféta megkérdezi őket, ha valaki szent húst víz ruhája szárnyában és megérint a szárnyal valamiféle ételt, vajon szentté lesz-e az is? Felelték a papok s mondták: Nem! És szólott Chággáj: Ha halottól tisztátalan érinti ezeket, tisztátalanná válnak-e? Felelték a papok és mondták: Tisztátalanná válnak! A helyzet fontos mozzanata az, hogy a próféta a kérdező, akár tudja előre, akár nem tudja, mit fognak válaszolni, és az, hogy papokhoz fordul kérdésével, ezeknek joga dönteni, ahogy meg is adják a választ.<sup>51</sup>

A történeti könyvekben is mindig a pap a tanító, a Tóra közvelítője. A harcból hazatérő jámbor Ásza király előtt Azárjáhu próféta az elmúlt, bűnös időket emlegetvén így szól: És sok idők voltak Izráél számára igaz Isten nélkül és tanító pap (בן מורה) nélkül és Tóra nélkül (Krón. II. 15, 3.). Ássúr királya az Izráél országából elhurcoltak helyébe idegeneket telepít, de ezekre országnak támadnak, mert nem ismerik az ország istenének törvényét. Erre megparancsolta Ássúr királya: Vigyetek oda egyet a papok közül, akiket száműztetek onnét, hogy menjen és telepedjen meg ott s tanítsa őket az ország istenének törvényére. El is jött egy a papok közül, akiket száműztek volt Somrónból és megtelepedett Bétélben és tanította őket, hogyan féljék az Urat (Kir. II. 17, 27. 28.). Amikor a Babilóniából hazatérteknek Ezra felolvassa Mózes Tórájának könyvét, a Lévi-törzsbeliek magyarázzák azt a népnek (Nech. 8, 7). Egyszóval, úgy a Szentírásban mint annak hagyományos szemléletében a kóhén a Tóra magyarázója, tanítója, a törvény alkalmazója, a gyakorlati kérdésekben döntésre jogosult, a מורה<sup>52</sup>, akinek dolga a הוראה. A kóhénhez, aki ezt a feladatát nem teljesíti, szól a próféta: Mert te a tudást elvetted, elvetlek, hogy ne légy papom nekem (Hós. 4, 6).<sup>53</sup>

Kétségtelennek látszik, hogy a papok bírói ténykedését is ebből a szemléletből kell tekinteni, hiszen ebben is az adott esetben való gyakorlati haláchai döntésre, a hóráára van szükség, ahogy a legfőbb bíróság ítéletére r. Juda mondja: . . . melynek gyökere törái törvényből, magyarázata az írástudók szavából van (Szánh. 87a. jer. u. o. XI. 4). Ebből a meglátásból derül világosság a bibliai bíróság nagyon is homályos problémájára,<sup>54</sup> ahol egyszerű világi, másszor papi bíróságról van szó, (Móz. II. 18, 24. 25., V. 1, 15—17., U. o. 16, 18., Bir. 4, 5., Sám. I. 7, 6., Sám. II. 15, 2., Kir. I. 3, 9, 16 stb., Kir. II. 15, 5. Micha 3, 11., Cef. 3, 4., Jer. 26.

Ezek. 22, 27. ellenben Mózes V. 33, 10., U. o. 21, 5. Ezek. 44, 24.), s egyes esetekben mintha vegyes, papi és világi tagokból álló bíróságra kellene gondolnunk (Móz. V. 19, 16. 18., u. o. 17, 8—12. Krón. II. 19, 8.). A valóság az lesz, — anélkül, hogy történeti alakulások lehetőségeit kizárnók, — hogy a papoknak törvényt alkalmazni tudó jártassága, a הוראה itt is az ítélezés forrásául szolgált. Ide céloz Mózes V. 17, 11-ben a kettős parancs: A tan szerint, amit tanítanak és az ítélet szerint, melyet kimondanak, cselekedj, — s így lesz helyes értelme Mózes V. 21, 5-nek: . . . és szavuk szerint döljön el minden pör,<sup>55</sup> amikor az בל by olyan értelmű mint Mózes V. 19, 15-ben: két vagy három tanu szava alapján . . . nem is szólván arról, hogy a נוני párhuzama teljes analógiát jelent. Ez a szemlélet melyebb betekintést enged néhány prófétai helybe. Maleáchi a papokat feddő beszédében azt is mondja: . . . személyt válogattatok a Tórában (2, 9). A אדם נישא מפה ilyen kapcsolatban a bíró pártos viselkedését jelenti (Móz. III. 19, 15., V. 10, 17., Zsolt. 82, 2.), s a próféta is nyilván, ilyen, tehát b raskodásból eredő bűnökre céloz. Ibn Ezra és Kimchi valóban így értik, sőt az előbbi a 6. versben is ezt látja: Igaz Tóra volt szájában, — nem engedte magát megvesztegetni, és hamisság nem találtott ajkain, — nem volt pártoskodó. Ugyanígy magyarázza Cef. 3, 4-ben a הטהור הטהור kifejezést, mely annál feltűnőbb, mert a próféta már előbb szólott a bírák bűnéről (3. v.). A papokra tehát csak akkor illik, ha feltesszük, hogy részük van a bíráskodásban is. Ez vonatkozik Ezek 22, 26-ra, s talán Micha 3, 11-re is. Josáfát jeruzsálemi felső bíróságában (Krón. II. 19, 8. és 11.) ez az irány érvényesül. Még a tannák idejében is elv: Szabály az, hogy a bíróságban legyenek kóhének és lévibeliek. Azt hinném, ez törvény, és ha ilyenek nincsenek a bíróságban, az alkalmatlan; azért mondja tanításul: és a bíróhoz. Noha nincsenek benne kóhének és lévibeliek, azért alkalmas az (Szifre V. 17, 9-hez, 153. p. Friedm. 104b.). Halálos ítéletre vonatkozólag azonban fennmarad a tétel: Amíg van kóhén, van ítélet, a nikor nincs kóhén, nincs ítélet (Szánh. 52b). Általában kimondhatjuk, hogy a papok feladata ritusi kérdésekben és pörös ügyekben a vallástörvényt az adott esetre vonatkoztatva, szakszerű a döntő véleményét kimondani, a törvényt alkalmazni, ők, ahogy a Bibliában velük kapcsolatban sokszor használt ירה igéből derivált terminus kifejezi, a gyakorlati döntés kinyilatkoztatói. Akkor is, amikor a papok ezt a feladatukat már nem tudták végezni, — amint láttuk, — egy



ri usi esetén legalább formailag fenntartották ezt a ténykedésüket, a bíróságokra vonatkozólag pedig fennmaradt mint desideratum, hogy vegyenek részt azokban.

Ha sikerült kimutatnunk, hogy a talmudi szemlélet a papok ténykedését a halácha területén a kazuisztikára, az alkalmi döntésekre, szóval a הוראה-ra korlátozza, érdekes lesz ennek az elhatárolásnak szemszögéből megfigyelnünk azokat a haláchákat, amelyek a hagyományos irodalomban a prófétáktól eredőknek vagy nevükben közöltetnek ismertünk meg. Első tekintetre nyilvánvaló, hogy ez utóbbiak nem a törvény fejtés módjaival nyert alkalmazott és gyakorlati döntések kategóriájába tartoznak, hanem hagyományozott régi és újolag kifejezett és érvényesített törvénytételek, vagy gyökeresen új, a hagyománytól független, de ugyancsak nem törvény-magyarázás útján nyert intézkedések. Az írás-másoló Náchum (M. Pea II. 6.) és Eliezer ben Hirkánusz (Tószef. Jád. II. 16.) egy-egy ilyen, a prófétákon át tradált törvényt színáji-mózesi haláchának<sup>56</sup> (הלכה למשה מסיני) mond, tehát olyanak, mely a hagyomány ősrétegéhez tartozik. Három helyen (Bech. 58a. Chul. 137b., Náz. 53a) olyan tételekkel találkoztunk, melyeket Chággáj, Zechárja és Maleáchi prófétáktól hallottaknak (שמועה) mondanak.<sup>57</sup> Az e kategória alá tartozó tételek pedig olyannyira régi tradíciók számba mennek, akár a színáj-mózesi haláchák. Tószáfot (Bech. 58a. cimszó.) a שמועה-t azonosnak mondja לה נמרי לה val (lezárt halácha), ami viszont a színáji-mózesi haláchát jelent.<sup>58</sup> Hasonló שמועה-kat kell látnunk a Tószef. Kélim C. II. 3., Kid. 43a. és Meg. 3a-ban közölt prófétai haláchákban.<sup>59</sup> A שמועה-tól csupán a kijelentés külső mozzanatában különbözik az עדות, a tanúságtétel, melynek hífil alaku ígéje, העיר azt jelenti, hogy valaki, — előttünk levő esetekben a próféta vagy reá hivatkozva más, — tanúságot tett valamely törvénytételetről. Így tanuskodik a három próféta a fogságból hazatérteket érdeklő haláchákról (Zeb. 62a.), Dósza b. Hárchinósz Chággáj nevében (a jerus. olvasata szerint maga a próféta) három tételről (Jeb. 16a., jer. u. o. I. 6.) és Sammáj (Szimáj) egy naptári rendelkezésről (Róshás. 196), amihez még hozzátesszi, hogy „a száműzetésben így cselekedtek“, amely megjegyzés nyomósítja a halácha hagyományban gyökerező voltát. A szukkóti fűzagra és a végbetűkre (Szuk. 44a., Sáb. 104a. s rok. h.) vonatkozó prófétai rendelkezésekről megállapítják, hogy valóságban színáji-mózesi haláchák, melyek feledésbe mentek, s csak a próféták újították fel őket. A kerekas kútból ünnepen való víz-

merítés, prófétáknak tulajdonított engedélyére vonatkozóan is kijavítja a Talmud (Erub. 104b.), hogy csupán egy régi szokás felelevenítéséről van szó.

A próféták haláchai jogköréhez tartozik bizonyos új intézkedések (תקנות, instituciók) elrendelése, ahogy ugyane joggal éltek a halácha művelői általában Mózesőtől kezdve a Talmud lezárásáig. A szoros értelemben vett prófétai haláchák sorában említettük 1. a Hallél-éneket elrendelő (Pasz. 117a), 2. az áldozatok melé kijelöltekre (מעשר és משמר) vonatkozó (Táán. IV. 2. U. o. 27), 3. a két-napos rós-hásánát megállapító (jer. Erub. III. 9) prófé ai tekánákat. De ezek közé kell sorolnunk 4. a fa-áldozat megajánlásából eredett rendelkezést (Táán 28a s rok. h.) ahogy a mi szövegünk התנו (kikötötték) szava helyett a müncheni kézirat התקינו-t olvas, s ugyanezek közé fog tartozni az a prófétai intézkedés is, 5. hogy Babilónia a szombat-évben második tizedet (מעשר שני) fizessen (Jád. IV. 3.), amit a kommentarok majd időleges döntésnek (הוראה שעה), majd תקנה-nak mondanak (Bertinórá).<sup>60</sup>

Míndezek szerint a hagyományos irodalomban a *próféták a régi haláchák őrzői és tradensei*, ezeknek kijelentői és a feledésbe merültek felújítói, ellentétben a kóhénekkel, akiknek feladata a törvényt kazuálisan alkalmazni. Ez utóbbiak a törvényházak vitázói, az עוקרי הרים, akik „kizhózták a hallottakat a halácha irányában“, amazok a „hallottak“ számontartói és érvényesítói, a סיני, akikben a hagyomány nemes búzája van felraktározva. Mikor Ábót I. 1. a Tóra hagyományozásának réstelen láncolatát akarja bemutatni, természetesen a próféták az abba beleillő láncszem,<sup>61</sup> s ha — mint már jeleztük — minden הלכה למשה מסיני tételben bennefogalóódik Ábót I. 1-nek egész sora, akkor a próféták haláchákat átvéző és továbbadó szerepe jóval tágabb területre terjed, mint a felsorolt példák mutatják.

(A dolgozat további részei másutt jelennek meg.)

Monor.

Dr. Pfeiffer Izsák.

Jegyzetek:

<sup>1</sup> A halácha szó fogalmáról és tartalmáról I. Bacher, Term. I. és II. cimszó. Trad. u. Trad. 21. I. Guttman, Bevezetés a haláchába, 11. st. I. Tchernowitz, תולדות ההרכה I. 1. 23. I., idézi Guttman említett könyvét. Nem meggyőzők Guttman idézetei (16. st. I.), melyek igazolni akarják, hogy תורה-vel gyakran azonos הלכה-vel. Szóta 39a-ban szoros értelemben halácháról van szó. V. ö. Ber. 8a. alján, r. Séset és Tószáfot







égben jártában hallgatja Ákiba törvénytani előadását, melyet nem ért meg, de megnyugszik, mikor a mester kérdést tevő tanítványának így válaszol: ez Mózesnek a Színájáról nyert haláchája. A másikonban (Sáb. 32a.) Pinchász emlékezteti Mózeset egy haláchára, melyet akkor tanult tőle, mikor lejött a Színáj-hegyről, amelynek pedig kifejezőmódja is késői eredetre vall. L. Majm. Misna-kom. Eduj. VIII. 7.-hez. A Misna (Szanh. XI. 1.) és Talmud (j. Szanh. X. 1. és b. u. o. 99a.) dogmává rögzítették ezt a hitet. E tétel tradíciós, majd racionális értelmezéséről l. Tchernowitz i. m. I. 1. 80—111. l. V. ö. Majmuni, Bev. a Misnához, Misna-magy. Szanh. X. 1.-hez (8. p.), Bev. a Jád Hácház.-hoz és Hilch. Tesúba II. 8.

<sup>6</sup> Ugyanez Tanch. B. במדבר 27. Bub. 11a., ahol נביאים helyett וקנים áll. Názir 56b. l.-ján más törvénnyel, Pea III. 2. kapcsolatban.

<sup>7</sup> A rokon helyeken, Jád. IV. 3. m. és Chág. 3b., hasonlóképp Eduj. végén.

<sup>8</sup> Ugyanott ezt más változatban, r. Jóchanan nevében tradálja Rábbá b. b. Cháná. Rási u. o. a három prófétában Chággájt, Zechárját és Maleácht látja.

<sup>9</sup> Mint számos helyen שמועה itt is haláchai hagyományt jelent, a קיבל közvetlen átvételt, שמועה-ról Bacher. Term. címszó és i. m. 14. st. l.

<sup>10</sup> Rási más olvasatot is ismer.

<sup>11</sup> Tehát מצי sem jelent minden esetben közvetlen átvételt, ahogy משום sem.

<sup>12</sup> A jer.-ban hiányzik az emphatikus tanuságul hívás és ואמר helyett ודעיר van.

<sup>13</sup> Más nézet szerint ez már régi hagyomány volt. Rási Chággáj, Zechárja és Maleáchira érti. A kutat azzal azonosítják, mely a szent templomban volt, l. Mid. V. 4. V. ö. jer. Erub. X. 13. és II. 1. és Tószef. Erub. XI. 22. (Zuckm. 154. l.)

<sup>14</sup> Az előbbi helyen Rási a három utolsó prófétára gondol, az utóbbi megjelölést Sámuelre és Dávidra vonatkoztatják, mint Táán. IV. 2. m.-ből idézett példában. V. ö. Sám. I. 7. 6. A אידו és מנהג közötti különbségre vonatk., l. Rási és r. Chananél kom.

<sup>15</sup> A valószínű az, hogy a közöttükk volt próféták az utolsó, akik a Babilóniából hazatértek között voltak, mint Táán. 27ab.-ben, s a soron következő adat. Azonban l. Rási és Rásbám e. h.

<sup>16</sup> L. Rási 14. jegyz. és a Tószef. id. h.-en.

<sup>17</sup> L. 15. jegyz., jer. Táán. IV. 2. más hagyom.

<sup>18</sup> Bacher azt hiszi, hogy e kifejezés ugyancsak a »közöttükk voltak« vonatkozik. Ez a megjelölés Jer. 23, 14. 15. Meg. 16a. lapján azt olvassuk, hogy a próféta, akinek városa nincs megemlítve, az jeruzsálemi.

<sup>19</sup> Csupán a babl.-ból következnek, hogy prófétai halácháról van szó, a Rábbában u. i. vitás, hogy mózesi halácha-e, melyet megújítottak, vagy új rendelkezés-e? De már semmi bizonyítéka, hogy צופים prófétákat jelent. A jer. pedig szorosan hozzákapcsolja a történehez, abból látszik, hogy kik a צופים, tehát nem próféták. L. Margulies kom.-ját a jerus.-ban, és Einhorn-ét a Rábbában.

<sup>20</sup> L. Bacher i. m. 33. l. Bacher állította össze és dolgozta fel tüzetesen az itt közölt anyag jórészét, i. h. A középkorban, különösen a karaitákkal folyó vitákra való tekintettel, erősen hangsúlyozzák a próféták szerepét a haláchában, így Száádja és Háj gáon, idézve Weisz ודורשי דור דור 4. köt. 141. l. és Tchernowitz i. m. I. 1. 83. l., valamint Juda Hálévi. Kuzari III. 32., 38., 63. stb.

<sup>21</sup> A hagyomány átvételét előző קבל ige (Abot I. 1. 3—12. és itt 6., 7. jegyz.-hez tartozó szövegek) főnevével, a קבלה szóval, mely tehát az átvételt, magát a hagyományt jelentse, elég gyakran találkozunk a talmudi és midrási irodalomban, és minden esetben prófétai és szentiratokbeli szövegekkel kapcsolatban (בכילה דברי קבלה) Azonban e helyeken ezt a szavat speciális és pregnáns értelemben, kizárólag a Biblia prófétai és szentiratokbeli könyveinek megjelölésére használják és sohasem a hagyományra általában. (Tchernowitz i. m. 1. 20. l. 3. jegyzet, közöl egyetlen példát. Ab. r. Nát. ed. Schechter 24. 59. l. ellenkező használatára.) A szónak ez a szűkebbkörű alkalmazása sokszoros — Bacher szerint (Term. Tan. 165. l. 3. jegyz.) szükségtelen — megbeszélésekre adott alkalmat. L. Chajes, נביאים 1c. Blau, Tanulm. a bibliai bevez. köréből 20. st. l. Tchernowitz i. h. Míg Zunz i. h. (Blau-nál) és Bacher is i. h. tisztán arra gondolnak, hogy a hagyom. irodalomban a Prófétákat és Szentiratokat is a Színájáról hagyományozottaknak tekintik, addig Blau és Tchernowitz — Blaut nem említi — főleg Josephus nyomán arra gondolnak, hogy e könyveket történeti és népelemli tartalmuk miatt nevezték קבלה-nak. Természetesen ez esetben inkább nevezhetők volna וכריונה-nak (Blau ezt a jelentést látja a מבלה-ban), másrészt történeti és népelemi emlékek a Tórában is vannak. Kétségen felül Zunz és Bacher nézetét kell fenntartanunk, melyet nyomatékosan alátámasztanak a 2. jegyzetben közölt példák, különösen Simon b. Lákis és Jiechák agádái. E szempontból érdekes lesz leközölni utóbbinak idevágó részét: משא דברי . . . ביד מלאכי . . . ביד מלאכי . . . ביד מלאכי, אלא ביד מלאכי, דלמדך, שכבר היתה הנבואה בידו מחר סיני וכן ישעיה אמר: קרבו אלי שמעו ואת לא מראש בכתר דביתו מעת הוועה שם אני ועתה ה' א' שלחני ורוחו (Mál. 1. 1.). אמר ישעיה: משעה שנחמה התורה קבלתי הנבואה הוה הוה אמר מעת היתה התורה שם אני אלא ועתה ה' א' שלחני ורוחו שער עשיו לא נתנה לי רשות דהתנבאות — Tanch. Chulin 11., némi változatokkal Sem. r. 28. 6. és Koh. r. 1., 10.-hez. A קבלה szó ilyen használatának ezzel azonos magyarázatát l. C. H. Chajes, Chulin 137a.-hoz fűzött megjegyzésében, melyet a Máchz. Vitry-ből idéz. Viszont, ha tényként fogadjuk el, hogy Josephus πατερνον διαδοχῆ-ja (l. 4. jegyz.) teljesen azonos a קבלה-al, akkor egyben azt is kell állítanunk, hogy a קבלה fogalmának ez a megszükülése csak később, a tannák korában következett be.

<sup>22</sup> Lurja komm. Jezs. 50, 4.-hez (בלמודים) kapcsolja.

<sup>23</sup> Rási e. h.

<sup>24</sup> V. ö. Tanch. נביאים 3. és Tanch. B. u. o. 7. 25b. l.

<sup>25</sup> V. ö. Szóta IX. 9. misna, Szifré IV. 5, 31.-hez, 21. p. (Horov. 25. l.) Bam. r. 9, 43.

<sup>26</sup> A targumok az igaz prófétát mindenkor נביא (főleg a nevek mellett), a hamisat שקרא נביא-nak nevezik, az utóbbi jelölt akkor is



használják, ha a szövegben nincs mása. Egy esetben a két kifejezés szembeállítva (Hosea 9, 7. **שָׁרָא נְבִיא קוֹשֵׁטָא נְבִיא שְׁקֵרָא**) úgy látszik a **ספֵר** szóval akkor élnek, mikor nem kétségtelen, míféle prófétákról van szó. Van arra is példa, hogy **נְבִיא** és **ספֵר** egymás mellett állanak, Jezs. 29, 10., ami kapcsolatos a midrással, Sem. r. 38, 5. **אֵין עֵין אֶרֶא נְבוֹאָה** ahol tehát a vers **עֵינֶיכֶם** szavát **נְבוֹיָא**-val, **עֵינֵיכֶם**-et **הַנְּבוֹיָאִים**-val fordítja a Targum. A vers más értelmezése (**עֵינֵיכֶם** = **זְרוּקֵיכֶם**) Szifré V. 11, 13.-hoz, 41. p. (Friedm. 79b.) és Bám. r. 14, 4. A próféták számáról l. Meg. 14a., Rási u. o.

<sup>27</sup> V. ö. Szóta 13b.

<sup>28</sup> Ugyanez Jeb. 90b.

<sup>29</sup> Ugyanez a gondolat a Mech.-ban. (ירו) 2. II. 19, 9.-hez, Horov. 210. l. és Mech. r. Sim. u. o., Hoffm. 96. l.).

<sup>30</sup> V. ö. Krón. I. 23, 5; 25, 1; II. 8, 14. A templomi zenéről Árách. 11a.

<sup>31</sup> Szempontunkból egyre megy, akár az egész Tóráról (Rási, Náchmáni) van szó, akár csupán egyik részéről (Szfornó). Ibn Ezra kihangsúlyozza, hogy azért a kóhéneknek, mert ők a Tóra tanítói (**מוֹרֵי**). Náchmáni célzást lát e versben, hogy papok adják át a könyvet a szent-templomban azt felolvasó királynak. Szóta VII. 8. m.

<sup>32</sup> A szövetségládáját vívők természetesen kóhének, l. Ibn Ezra, Náchmáni.

<sup>33</sup> Rokon helyek Deb. r. 9, 9. és Sóch. Tób, Zsolt. 90. (3) Bub. 386. l., de ezekben nincs kifejezetten szó a Lévi-törzsnek adott példányról, csupán arról, melyet a ládába helyeztek, viszont ennek a hivatalos példányunk rendeltetése ugyanaz, mint a Pesz.-ban. A Jalkut (I. 940. p. V. 33. 1.-hez) a Pesz.-t idézi. Ugyanezt az agádát idézi Majmuni a Misna-kom. bevezetésében, a széljegyzet ennek forrását B. bátrá 15a.-ban adja, ahol nem fordul elő, forrása a Pesz.

<sup>34</sup> A bibliai vershez Bertholet, Deut. e. h. 56. l. Marti, Kurzg. Handcom.-ban. A Szifré zut. idézet Szifré V. 160. p. Friedm. 105b. jegyz. Majm. III. 1. A csarnok példánya, l. Blau, Az óhéber könyv 96. st. l.

<sup>35</sup> Rokon helyek Szifré **שְׁמִי** pár. II. 1., III. 11, 1.-hez, Weisz 47d. Mech. r. Sim. 12, 1.-hez, Hoffm. 6. l.

<sup>36</sup> Guttman i. m. I. 13. és II. 37. l.

<sup>37</sup> **הַלְמָד** annyi mint **הַלְמָה** (Rábed és Rási) **הַלְמָד** annyi mint **שְׁמוּעָה** (Rábed). Egyikkel kapcsolatban sem szabad az ittansak gyakorlati döntést (**הוֹרָאָה**) megállapítani. Rási e. h. v. ö. Majm. **בֵּיאת** **הַמְקֵדֶשׁ** I. 3.

<sup>38</sup> Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen 32. l. rámutat, hogy Ezekiel függ a Tórától (és Cefánjától).

<sup>39</sup> Az utóbbi értelemben veszi Ibn Ezra, Cef. 3, 4.-hez, erőszakot tesznek a Tórán, az itélkezésben, viszont Rási és Kimchi úgy értik, hogy erőszakos módon elvonják a tanítást a néptől. Az újabbak, Rothstein — Kautzschnál — és Orelli — Strack—Zöcklernél — önkényes és önző célú biblia-magyarázásra gondolnak. Orelli az ide vonatkozó tanításban látja a papok főkötelességét, Hauptobligenheit des Priesterstammes (Ezek. 44, 23.-hoz), és Ezek. 22, 26.-ból részletes törvényre — eine ausführliche Gesetzgebung — következett.

<sup>40</sup> A versek nyilvánvalóan a kóhénekre vonatkoznak, l. Náchmáni, v. ö. C. H. Chajes, **תורה נביאים** 1c. ellenben Wellhausen (Prol.<sup>3</sup> 137. 1.) és iskolája számára alapvető dokumentum, a lévi és kóhén eredeti azonoságának.

<sup>41</sup> Az agáda szerint nem csupán József, hanem valamennyi törzsapokoporsóját elvitték magukkal az Egyiptomból kivonulók. Mech. **בְּשֵׁלַח** bev. Móz. II. 13, 19.-hez. Horov. 80. l., Mech. r. Sim. u. o. Hoffm. 40. l., Szifré V. 33, 7. 348. P. Friedm. 144b., Pesz. r. Káh. X. vég. Bub. 95a. és több helyen. Juda azért bűnhődik, mert örök átkot vett magára Móz. I. 43, 9.-ben. L. Makk. 11b.

<sup>42</sup> Szifré V. 33, 7. 348. p. Friedm. 144b. Rúbén bűne Móz. I. 35, 22. Juda bűne és megtérése u. o. 38, 26. Rúbén megtérése Szóta 7b. Ber. r. 84, 19. Pesz. r. Kah. XXV. Bub. 159a.

<sup>43</sup> R. Méirről és r. Simon b. Lákirról. A hegy a **שְׁמוּעָה**, melyet dialektikusan apróra őröl, esetleg több ilyet egymáson porlaszt szét. A kifejezésről Bacher, Ag. d. bab. Am. 101. 2. jegyz.

<sup>44</sup> Olyan értelmel látszik adni a Tóra szavainak, mint **אֵלֶּם אֵלֶּם** **וְאֵין לְדִין** **וְהוּא הָדִין** **לְדַבֵּר הַתְּלוּי בְּסִבְרָא וְכִי** B. bátrá 131a., l. u. o. Rásit.

<sup>45</sup> V. ö. Szifra **נַעֲמִים** par. I. 8, 9. m. 13, 2.-hez Weisz 60b.

<sup>46</sup> Szifra j. h. vége.

<sup>47</sup> L. komm. kül. Ibn Ezra. Tchernowitz i. m. I. 2. 64. st. I. e két tény alapján látja kétségtelennel, hogy a papok a **הוֹרָאָה** emberei.

<sup>48</sup> V. ö. Váj. r. 3, 6.

<sup>49</sup> V. ö. Ber. r. 1, 14. A kom. is így értik, l. Rási 7. vershez, Kimchi 6. 7. v. Ibn Ezra 8. v. A Targum az 5. vers **מִוֹרָא** szavát **אוֹרֵימָא** **אוֹלְפִן** fordítja.

<sup>50</sup> L. Margulies kom.-ját.

<sup>51</sup> Nem tartozik tárgyunkhoz, hogy a papok e döntését a talmudi haláchához mérjük. Bizonyos, hogy a szent hús továbbbszentelt erejére vonatkozó bibliai törvény (Móz. III. 6, 11. 20.), valamint a holttetemnek egy harmadikra is kiható tisztátalanná tevő hatálya (Móz. IV. 19, 11. és 22.) ismeretes előttük. A Talmudban tudvalevőleg másképpen értik a kérdéseket és a papok feleleteit (Pesz. 16b, 17a. jer. Szóta V. 2.) talán abból a megfontolásból, hogy a tórabeli világos törvényt felesleges volt a papok döntése alá bocsátani. L. Rásit és Kimchit s velük szemben Ibn Ezrát. Marti e helyből bizonyosságát látja, hogy a törvény még nincs kodifikálva, viszont Orelli azt hiszi, hogy a papok az írott törvényen túlnemő törvénygyakorlatot is ismerik. A valóság az, hogy a papok döntése az írott törvényre támaszkodik, s nem valamely jogszokáson alapul, inkább az adott esetnek Móz. III. 6, 20.-al való analógiáján. Zech.-ban (7, 3.) az Ab havi böjt fenntartása vagy eltörlése kérdését a papok és **próféták** elé viszik (a Targ. itt **סְמוּרָא**-t fordít). A valószínűség az, hogy megkezdődött a haláchában való döntés jogának vagy gyakorlásának átszusamlása a szóferim és utódaik kezébe, a papok azonban még nem kapcsolhatók ki. Másrészt a kérdés valójában nem is haláchai, a próféta válaszából inkább az hallatszák ki, vajon elérkezett-e a restaurációnak az ideje, mikor már minden jóra fordult és feledésbe merülhetnek a régi bajok, büntetések és az ezeken



való vezeklések? A próféta, aki a lelki restaurációt első követelésnek tekinti, nem látja ezt az időt elérkezettnek s a bűntök megszűnését a belső megtérés és külső fellendülés jövőjébe tolja ki. A próféta hirdetéseinak történeti kapcsolatairól I. Löwinger Sámuel, Zechárja könyvének egy- sége, 29. l.

<sup>52</sup> A ירה és derivatumai gyakran a kóhénnel kapcsolatban Micha 3, 11., Jer. 18, 18., Ezek. 7, 26., a prófétákkal egyszer. Jezs. 9, 14. שקר מורה מורה ונביא שקר Jezs. 30, 20. a prófétára vonatkozik, I. Orelli e. h. Kecskeméti, Ézsaiás II. 181. l., legalább is kétségs.

<sup>53</sup> אדון דעה azonos a תורה-val, vele párhuzamban, mint e helyen és Mál. 2, 7. Szóta 49a.

<sup>54</sup> Nowack Hebr. Archäol. I. 323. l., u. o. idézve Dillmann komm. Móz. V. 17, 12.-hez: »dass sie also verschiedene Funktionen hatten oder doch in verschiedener Weise zum Endurteil mitwirkten. L. m. Bertholet komm. e. h. 54. l., különösen pedig Tchernowitz részletes tárgyalását I. m. I. 2. 72–78. l.

<sup>55</sup> V. ö. a Jónat. targ.-ban.

<sup>56</sup> Ezekről Bacher, Trad. u. Trad. 33. st. l., Tchernowitz i. m. I. 1. 29. Az idevonatkozó irodalom Strack, Einl. in Talm. u. Midr. 7. l., felsorolás Ócár Jiszr. 4. köt. 148. l. L. fenn a 6. és 7. jegyz. V. ö. a komm. Jád. IV. 3.-hoz. Majm. Mátn. Anij. VI. 5. és Kesz. Mis. u. o.

<sup>57</sup> L. 9. és 10. jegyz.

<sup>58</sup> רחל הלכתה ומירו לה Tchernowitz i. m. I. 1. 29. l.

<sup>59</sup> A hasonlóságot mutatja Tószef. Eduj. I. 3. Zuckerm. 455. l., ahol a העיר-al bevezetett tanuskodást שמועה-nak nevezik. V. ö. misna u. o., Bacher i. m. 15. l.

<sup>60</sup> A tekánáról M. Bloch, תורת התקנה, a fogalmi meghatározásról Bev.-ben u. o. Az itt felsoroltak közül az 1. I. köt. 78. l., a 2. 87. l., az 5. I. 94. l., a 3. és 4.-et nem tárgyalja, csupán a bevezetésben (XX. l.) emlékezik meg a 3.-ról, ez annál feltűnőbb, hogy u. o. szó van a התנה és התקנה azonos értelméről, mindkettő התנה-t jelent.

<sup>61</sup> Weisz דור דורו I. 22. l. esodálkozik, hogy Ab. I. 1.-ből kimaradtak a kóhének, akikre pedig Mózes a Tórárt bízta (Móz. V. 31, 9), s mintha a Rásinak tulajdonított Abót-kom. is pedzené ezt a kérdést. Weisz nem talál más feleletet, mint hivatkozik a későbbi papok romlottságára és Jezs. 24, 5.-re céloz, amely vers ugyan nem reájuk vonatkozik. Természetesen akad prófétái hely, mely a papok bűneiről, méltatlanságáról, tóratagadásáról szól, Hósea 4, 6., Micha 3, 11., Cef. 3, 4. stb., de ezekben hasonló vádak a próféták ellen. Sőt Jer. 23, 15.-ben éppen utóbbiakról ered a bűn (I. Tószef. Szóta IV. 15. Zuckerm. 301. l. és Bam. r. 9, 18. נביא ישראל ההחילו בעבירה tehát hasonlóképpen kirekeszthetők lettek volna a hagyomány láncolatából. Azonban Weisz kérdésére a felelet abban van, amit kifejtettünk, hogy a próféták sajátos munkaköre haláchák hagyományozása.

## Zsidó hatás nyomai a mormon vallás tanaiban.

Boldog emlékü nagy professzorunk, a zsidó tudomány sugárzó pharosa és dicsősége, a magyar papnevelés hivatott irányítója, szellemi útmutatónk és vezérünk, Guttman Mihály, kinek emléke legyen áldott, széleskörű és mélységekre hatoló tudományos munkásságának nagy területeit az apologetikának és az összehasonlító vallástudománynak szentelte, aminek örök monumentuma az Ó klasszikus jelentőségű műve: »Das Judentum und seine Umwelt«, amelynek posthumus részleteit hisszük, hogy a magyar zsidóság kulturális áldozatkészsége az emberiség közkincsévé fogja tenni a műnek kiadásával. Úgy vélem, hogy az Ó emlékének megszentelésére szolgál, ha ebben az emlékműben adalékokat nyújtok a vallástudomány oly területéről, mellyel eddig az európai tudományosság nem sokat foglalkozott és amely így bizonyos mértékig kiegészítheti az Ó általa felölelt hatalmas anyagot és munkaterületet.

Tudom, hogy ez a szerény hozzájárulás ahhoz a tudományos feladatteljesítéshez, melynek mestere Guttman Mihály volt, csak jelentéktelen szimboluma annak a mély-séges tanítványi hódolatnak és hálának, mely iránta eltölti valómat, mégis úgy érzem, szelleme szívesen fogadja ezt a tanítványi áldozatot, annál is inkább, hiszen oly területéről a tudásnak van szó, mely mindeddig feltáratlan a magyar zsidóság kultúrköréi előtt.

Rendkívül érdekes, hogy néha nem egészen tiszta eredetű mozgalimból, sekélyes, iszapos forrásokból fokozatosan meglisztulva hatalmas áramlatok kerülnek ki. Ezt a tüneményt mutatja a mormon vallás keletkezése és fejlődése, mely elindulva homályos, sötét és mondhatnám tisztátalan kezdeteiből, ma az amerikai kultúrának és erkölcsi életnek egyik legszilárdabb pillére.

Vázoljuk fel, mielőtt tulajdonképpen tárgyunkra átlépnénk, a mormon vallás keletkezését.

A mormonizmus alapítója, Joseph Smith, nem-csupán megbizonyítottan psychopata volt, de moralisan is, aki új vallását tömegek megtévesztése és üzleti kihasználása céljából alapította. Saját édesanyja leplezte le a jellemét a Biographical Sketches c. életrajzban, amelyben fiát hazudozónak, jellemetlennek, üzérnek és szélhámosnak nevezte.



Hogy a mormon vallás alapítása teljesen nélkülözte a jóhiszeműséget, az kiderül, ha a Joseph Smith által leírt »látomások« mélyére tekintünk. Ezek a víziók úgy vannak körülcirkalmazva, hogy a hitelességük iránti kételem legyen nyugtatva. De épen a kínos, körültekintő és gondos, sőt veréjtekés fáradozás, amellyel a látomások hitelét igyekszik alátámasztani, bizonyítja, hogy még csak nem is egy beteg ember hallucinációi azok, hanem egyszerűen célzatos és hazug kitalálások.

Joseph Smith (sz. 1805., megöletett 1844.) 1830-ban adta ki első ízben a mormon vallás alapításáról szóló könyvét. Ennek bevezetésében elmondotta, hogy már 14 éves korában megjelent előtte két égi alak, akik közölték vele Isten megbízásából, hogy minden vallás hazug a földön; mihelyt ő, Smith érettebb lesz, vele közölni fogja Isten az új kinyilatkoztatást, az igaz vallást. Három évvel később és attól kezdve hét éven át, évről-évre megjelent neki a két égi alak; mindig ugyanazzal a hirdetéssel.

Láthatjuk a kínos igyekezetet, úgy beállítani a dolgot, hogy nem hirtelen sugallat, vagy vízió, esetleg kitalálás az alapja Smith küldetésének, de rendszeresen előkészített és tervszerű isteni rendeltetés. Egyszeri látomás lehet agyrém, a fantázia játéka, kódos optikai csalódás, hamis illúzió, de évről-évre visszatérő jelenések csak a határozott, Istentől való elhivatást bizonyítják.

Persze 1830-ban, 11 esztendővel az első jelenés után, könnyű megkölni e jelenéseket; egykorú tanúkat olyankor már nem kell állítani, akiknek annak idején esetleg elmondta vízióit. Ki emlékszik 11 év után vissza egy kis fiú lázálmaira; még ha valóban meg is estek, még akkor se emlékezhet senki rá, mert vajjon ki vet ügyet egy 14 éves gyerek látomásaira? Elannyira, hogy e víziókra saját anyja sem emlékezett.

A vallásalapító saját állítása szerint, hosszas előkészítés után, amint 1830-ban írja, 1823. szeptember 21-én megtörtént az új vallás első komolyabb kinyilatkoztatása. Éjszaka az állmatlanul fekvő Smithnek égi küldött jelent meg. A sötét szoba világosabbá vált, mint fényes délidőben és egy fehérebbnél fehérebb angyali alak lebegett ágya mellé, kinek lábai nem érték a földet. Fehér köntös volt a testén, mely még ragyogóbb volt, mint a patyolatszín tunika. (»I could discover that he had no other clothing on but this robe, as it was open, so that I could see into his bosom«). Smith megijedt, de aztán hamar eltávozott a félelem tőle. Az égi hírnök nevéen szólította őt, majd közölte, hogy Istennek munkája van számára és hogy a neve (Smith-é) jó- és rossz hírű lesz a nemzetek közt

(my name should be good and evil spoken of among all people). Itt is a látnok óvatossága jelentkezik. Sokat támadják, ócsárolják, becsmérlik őt, hire kétes, sőt rossz; jó lesz tehát beállítani az angyali küldött jövődőlésébe a dolgot. Ezzel kettős célt ér el, először ezen vaticinium ex eventu által a bekövetkezett valóság úgy tüntethető fel, mint előre megjósolt esemény, ami a Smith-féle hirdetés hitelét fokozza, másrészt Smith rossz hire felmagasztaltatik és ő mint dicső mártír szerepelhet híví előtt.

Az angyal közölte vele, hogy egy helyen el van helyezve egy aranylemezekre írt könyv, mely az örök Isten evangéliumát tartalmazza, amelyet a kontinens (Amerika) őslakóihoz intézett, egyúttal az őslakók történetét is. Ugyanott van két ezüstbe foglalt kő, ezüst mellvérthez erősítve, melyeket Urim és Tumimnak neveznek. E kövek birtoklása és használata tette ősidők prófétáit látnokokká.

Ezután az angyal ráparancsolt Smithre, — és itt ismét kibujik az óvatosság szándéka — hogy majd, ha az isteni terv szerint egy később megjelölendő időpontban átveszi az aranytáblákat, se azokat, se az Urim-Tumim mellvérteit senkinek meg ne mutassa, illetőleg csak azoknak, akiket isteni parancs kijelöl, ellenszegülése esetén elpusztul. Ime, a körültekintő mendax gondoskodik évről, hogy ha felszólítják, hogy mutassa meg az átvett aranytáblákat bizonyítékul, legyen ürügye, hivatkozási alapja: »Nem mutathatom meg, Isten megtiltotta.« A bizonyítás produktálása helyett remek kibuvó: elpusztulnék, ha megmutatnám.

A látomást követő reggel isteni vezérelt elvitte Smith-t Manchester község határába, ahol megtalálta az aranylemezeket, azonban ott egy angyal várta, aki megtiltotta, hogy elvigye a táblákat, mivel még nem jött el ideje a kinyilatkoztatásnak.

1827. szeptember 22-én — írja könyvében — végre újabb angyali jelenésben volt része. Az égi követ magával hozta az aranytáblákat és az Urim-Tumim két követ. Átadta neki őket azzal, hogy senkinek meg ne mutassa és őrizze meg őket; csak a szöveg fordítását szabad közzétenni. A szöveget lefordította a próféta, oly módon, hogy az Urim-Tumimban jelent meg az aranytáblák hieroglyph szövegének fordítása, amelyet a látnok le-diktált; ha hibásan írták le a szót, a fordítás a mellvért kövéből nem mozdult, míg helyesen nem másolták papírra, amiből persze az derült ki, hogy az Isten hírnöke nem tudott angol helyesírást, mert a mormon biblia első kiadása hemzsegett a hibás írásmódoktól. (Pld. Character e helylyt character stb. stb.).



Rengetegen követelték, — írja Smith — hogy mutassa meg az aranyábrákat, de nem tette meg, még többen akarták elrabolni azokat, de ő féltve őrizte őket, míg végül 1830-ban könyve megírása előtt visszaadta az anyagnak.

Szóval, ha a kételkedők nagyon szorítanak Mr. Smith-t, hogy mutassa meg az aranyábrákat, kész a felelet: Isten visszakérte őket.

Mindez pedig csak azt bizonyítja, hogy Smith tudatosan állított valótlanságokat és azokat elbástyázta bölesen válogatott kifogásokkal, hogy kivédhesse a bizonyítékot követelők támadásait. Mi volt célja mindezzel? Nem más, mint: üzlet.

Eleinte csak a hiszékeny lelkek anyagi kihasználása, később azonban már messzemenő hatalmas üzleti tervek lebegtek Smith szeméi előtt. Városalapítás, államalapítás, fantasztikus és kalandos törekvések hevitették képzeletét. Sikerült is neki to establish a prosperous community — egy virágzó községet alapítania Illinois állam területén, majd halála után próféta utóda Brigham Young nagy telekspekulációs tervet valósítva meg, áthelyezte a mormon államot Deseretbe, ahol a mormonok a mai Salt Lake City-t alapították. A mormon vallás sok tantétele is ezt az üzleti karaktert tanúsítja. Legelsősorban is az emberek babonás hajlamaira és a miszticizmus iránti előszeretetére van egész konstrukciója építve. Isten, az ő bibliájuk, a The Book of Mormon szerint: »is of limited personal extent, though of unlimited personal power« — korlátozott kiterjedésű személy, bár korlátlan személyes hatalommal bír. Még a mai nap is megjelenik híví, a kiválasztott új szentek és próféták előtt. Szomorú egy Isten volna, — tanítják — aki ne tudna testi formában megjelenni az emberek előtt. Isten ma is beszél az emberekhez; ki imádná egy siketnéma istent, aki még beszélni sem tud — mondja Joseph Smith. Ezzel természetesen a saját tekintélyét akarja emelni, a babonás és könnyhívó embereket akarja lenyűgözni azzal, hogy vele Isten társalgott.

Am az üzletiesség leginkább a szertartási életben nyilvánul meg. A Salt Lake City-i óriási templom, melyben 8000 ülőhely van, előírt zarándoklási helye a mormonoknak. Évente százezrek zarándokolnak oda.

Hogy az üzlet még jobban felvirágozzon, Joseph Smith bevezette a halottak megkeresztelését, ami abból áll, hogy a temetőben nyugvók sírja felett tartanak — jó pénzett — keresztelő szertartásokat, hogy az életben elkövetett bűnöktől a halottak megtisztuljanak. A hozzátartozók szívesen fizetik meg a bőséges stóladíjat, csak hogy

elhaltjaik mentesüljenek a kárhozattól. Hogy ez mekkora üzlet, azt bizonyítja az alábbi adat, melyet egy mormon hivatalos kimutatásból veszek (Temples of the Church of Latter-day Saints c. mű 1930. Salt Lake City 11 old.), ahol közlik, hogy 1928-ban 12,000.000 halottat kereszteltek újra.

Magától értetődően ezt az üzleti ötletet dogmatikusnak is igyekezett Smith alátámasztani, amikor azt tanította, hogy az ember voltaképpen kétszer hal meg; a testi halált bizonyos idő után követi a lelki halál és ezért szükséges az újrakeresztelés a test halála után. (Alma 12. f. 16. v.)

Másik ilyen üzleti bevezetés a gyermekek megpecsételése, amelyet a szokásos konfirmáció mellett és attól függetlenül gyakorolnak. E szertartás lényege, hogy a mormon felfogás szerint, a halállal minden kapcsolat megszűnik szülő és gyermek közt. Ha az apa meghalt, gyermeke többé nem az övé, a kapcsolatot feloldódik az érvetben. Hogy a gyermek örökké, tehát a síron túl is a szülőre maradjon, e célból a gyermeket szimbólikusan szüleihez pecsételik. E megpecsételés folytán a gyermek a szülő halála után is a szülőé marad. A fentebb említett könyv szerint 1928-ban 500.000 ilyen pecsételési szertartást folyt le Utah államban. Hogy az egyház mennyi pénzt szedett be értük, arról a krónika hallgat.

A harmadik új bevezetés a házasság megpecsételése, ami abból áll, hogy időnként megerősítik a már egyszer megkötött házasságot. Joseph Smith a többnejűséget vezette be, ami szintén okos üzletpolitika volt, mert egyrészt rengeteg polygám hajlamú ember csatlakozott táborához, másrészt a többnejűség több esketési szertartást és így több stólaris jövedelmet is jelent. Azonban a felháborodott amerikai közvélemény nyomása és Utah államnak azon érdeke folytán, hogy az Unió kötelékébe felvegyék, 1890-ben megszüntették a plurális házasságot. Viszont, hogy az elmaradt esketési díjakért kárpótlást szerezzen az egyház, bevezették a marriage-sealings-t, a házasságok megpecsételését, vagyis az egynejűség mellett ugyanazon házasság többszöri megkötését. Ez a jövedelmi forrás is szinte kiapadhatatlan.

Hasonlóan jövedelmező intézménye a mormonizmusnak a nem haldokló betegek részére szolgáltatott úrvacsora, amikor a pap egész segédlettel a beteg ágyához kiszáll és ott nyújtja neki a szentséget. Jól jegyezzük meg, nem halotti szentség feladása ez, hanem gyógyuló, ill. gyógyítható betegeknek nyújtott szolgáltatás. Állhatjuk, hogy milyen jelentős jövedelmet hoz ez, amikor olyan sok a beteg minden közületben. A beteg és hozzátartozói már a gyógyulás érdekében is kiveszik részüket e szertartásból.



Egyébként is a pap a mormonok képzetében csodafevő hatalommal van felruházva. Nem ő választja hivatását, mint más felekezetnél, hanem Isten választja őt, — ez a mormon hitelv. Pap csak az lehet, akit isteni jelenés szólít fel a küldetés teljesítésére. Ennélfogva a papnak gyógyító, varázsló és csodafevő hatalma van. Nincs erőteljesebb üzleti lendítő elv, mint az emberek babonás hajlamai.

A mormonizmusnak kiindulása babona és irányvonala is sok tekintetben babonás. Maga a mormon név is ezt az eredelet mutatja. U. i. az angyal, ki Joseph Smith-nek megjelent, Moroni volt, aki az apja által irt revelációt adta neki az aranytáblákon, atyját pedig Mormon-nak hívták és így, bár az egyház neve Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (A végső napi szentek Jézusának egyháza), mégis alapkönyvük címe: Mormon könyve, a nép pedig az egyházat mormon egyháznak, ill. vallásnak nevezi.

Rendkívül érdekes, hogy ebből az obskurus kezdetből nemcsak hatalmas mozgalom keletkezett, de ma száz esztendősküzdő, rengeteg vérontás és elkövetett gaztett után, a mormon vallás tagjai általában közbeesülésben álló, tisztességes, egyenesjellemeű emberek. Utah sivatagából öntözéssel paradicsomot létesítettek; nagy kultúrát teremtetek, könyvtárak, színházak sorával járultak a népművelés emeléséhez és gazdasági prosperitásuk példátlanul nagy. Egyházuk gazdagságában vetélkedik a leggazdagabb, régi, történeti egyházakkal.

Ehhez az erkölcsi színvonalbeli emelkedéshez természetesen nagy mértékben járult hozzá a polygámia megszüntetése. Igaz, hogy politikai és gazdasági érdekek parancsoló szükségyszerűség gyanánt írták elő, hogy 1890-ben a szigorú egynejséget bevezették, de ezzel mégis komoly lépést tettek a mormonizmus tekintélyének és színvonalának emelése irányában. Azonban még ezt a lépést is csak egy kis hamisítás árán tudták megenni, amennyiben a Smith-féle biblia újabb kiadásába interpolálták a többnejség tilalmát és pedig a Jacob könyve II. fejezetében, melynek 24. verse a következőképpen hangzik: »Lám Dávid és Salamon valóban sok feleséget és ágyast bírtak, ami utálatosság volt előttem, úgymond az Úr.« Ehhez hozzáfűzi a 27. vers a tilalmat: „Ezért testvéreim, hallgassatok meg engem és figyelmezzetek az Úr szavára: ezért ne legyen közzöttek egyetlen ember, kinek több, mint egy felesége legyen és ágyasa egy se legyen.»

E hamisítás egyrészt az eredeti mormon bibliának megváltoztatása, mely megengedte a híveknek a többnejséget, másrészt magának a Szentírásnak is hamis értel-

mezése, hiszen a Királyok könyve Dávidot csak Bath-séba esete, ill. Uriah megöletése miatt, Salamont pedig azért Teddi, hogy idegen, pogány nőt vett feleségül és nem a többnejség miatt.

Ha már most ezek után belemerülünk a mormonizmusra gyakorolt zsidó hatások vizsgálatába, úgy mindjárt az elindulásnál feltűnik, amit Joseph Smith a Mormon könyve keletkezéséről mond: (lásd: Pearl of Great Price 46—57. old. és History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints I. kötet 6. fejezet): »Ezek a történetek be voltak véve lemezekbe, melyek látszatra aranyból voltak... meg voltak töltve egyiptomi betűk bevesselt szövegével... e táblácskák mellett egy különös műszer volt, mely két átlátszó kőből állott, befoglalva a mellvértbe és megerősítve azon. Az Úrim és Tummim közveltségével, valamint Isten hatalmának adományával lefordítottam e szöveget.« Folytatólag közli Smith, hogy a fordítás munkája milyen módon történt. A szobának egy lepedővel elburkolt helyén ült ő, nézte a táblákat, soronként és mondatonként, majd rátekintett a »peepstone«, a szemlélő (használatát összevetve az aranytáblák szövegének pontos angol fordítása. Mégpedig csak egy-egy mondat jelent meg egy időben és addig helyéből el nem mozdult az, hogy helyet adjon a következő mondatnak, amíg Smith pontosan le nem diktálta és a lepedő mögött ülő írások le nem írták, még pedig hibátlanul, a szöveget.

Az Úrim-Tummim ügyén felfogása a zsidó hagyományban gyökerezik. A Talmud számos helyén szerepel az Úrim-Tummim, mint az isteni akarat közvetítője, melynek kövein betűk és szavak jelennek meg, hogy tolmácsolják az Úrnak parancsait. A klasszikus hely Joma VII. Perek III. misnája és a hozzáfűződő gemára, mely elmondja, hogy a Kohén masuah milchamah a háború előtt az Urim-Tummimot kérdezi meg afelől, hogy melyik törzs vonuljon a háborúba. És most következnek a feltűnő hasonlatosság Joseph Smith közlése és a Talmud felfogása között, amely az alábbi szövegben jut kifejezésre: »Nem kérdeznék (i. e. az Urim-Tummim-tól) két dolgot egyszerre és ha kérdeztél, úgy azok nem felelnek, csak egy kérdésre és pedig az elsőre és sorrendben felelnek nekí, még akkor is, ha nem sorrendben kérdeztél. (Joma 73a. és b.). A Talmud tovább folytatja e probléma feletti elmélkedését és megkérdezi, milyenek voltak a betűk a köveken? Rabbi Jochanan szerint בולטות ami annyit jelent, hogy egy-egy törzs nevének betűi közül külön-külön emelkedtek ki a szükséges betűk. Ezzel a véleménnyel



szemben Res Lákis azt mondta, hogy a betűk מעטרות kapcsolódók voltak, amit következőképpen magyaráz meg a Talmud: »Ugyanis a betűk egymásután helyet adtak egymásnak és összekapcsolódtak.« Még egy kérdést vet fel a Talmud és pedig, hogy miért nevezik Urim-Tummim-nak ezt az instrumentumot és így felel, azért Urim, mert szavaik világítanak (מאירין); Tummimnak pedig azért nevezik, mert befejezik (משלמים) szavaikat.

Láthatjuk, hogy Joseph Smith bizonyos mértékig ismeretében volt ennek a hagyománynak, hiszen nála is az Urim-Tummim az isteni akarat közvetítője, nála is a kő felületén betűk sorozata, szavak és mondatok jelennek meg és ezek a mondatok pontos sorrendet tartanak, tévedést kizáró módon helyükön maradnak és nem távoznak addig, míg feladatukat nem teljesítették. Már most hogyan kerülhetett Joseph Smith-hez ez a talmudi felfogás? Az erre a kérdésre szóló lehetséges válaszok közül csak egyet akarok felemlíteni és pedig azt, hogy 1820-ban New-York-ban megjelent egy könyv, amelyből meríthette e téren való ismeretét, J. Stanford munkája: The Urim and Thummim. E könyv megjelenése idején maga Smith is New-York államban Manchester városában tartózkodott és mivel érdeklődése a vallási dolgok iránt feltétlenül igen nagy volt, valószínűnek tartom, hogy megszerezte e könyvet és fel is használta annak anyagát.

Egész különös Joseph Smith nagy előszeretete a fém-ből, aranyból és rézből való táblák iránt. Neki a mózesi kőtáblák nem elegendők, amint azt Nephi I. könyvének IV. fejezete 15. és 16. versében mondja, ahol kifejti, hogy a mózesi törvény »was engraven upon the plates of brass« — be volt vésve rézlemezekbe. Ebben bizonyos színvonal-különbséget akar megállapítani, hiszen öneki Isten arany-táblákat adott, míg Mózesnek és még a mormon történelem autorainak is csak réztáblákat adott: Nephinek két sorozatot, a nagy és kis táblákat, melyekből a nagy táblák a történelmet, a kis táblák a szertartásokat tartalmazzák; azután Joseph, mormon próféta beszédei, Jacob, mormon történetíró és fejedelem kijelentéseit tartalmazó táblákat; viszont az ú. n. járediták történetéről szóló aranytáblákat kizárólag neki juttatta Isten. Ebben a motívumban már mintegy bujkál az abrogációnak is gondolata, melyről a következő mérges szavakkal szól: »Ezért szólunk mi a törvény felől, hogy gyermekeink tudják a törvény halott voltát és hogy ők megtudván, hogy a törvény halott, előretekintsenek ama élet felé, amely Krisztusban vagyon.« (Nephi II. könyve 25. f. 27. v.) Arról Smith elfelejtkezik, hogy az abrogáció kérdésében tökéletesen ellenkező állásponton van könyvének több helyén és pedig többek között

Alm a könyvének 41. f. 8. versében, ahol így szól: »Nemde Isten rendeletei megváltozhatatlanok, azért van előkészítve az út, hogy aki akar, járhat is rajta és megváltatik.« Mózesről és a törvényről, valamint a törvény népéről, Izraelről igen nagy elismeréssel nyilatkozik Nephi I. 17. fejezetében, még pedig éppen a törvény és az ahhoz való szigorú ragaszkodásuk miatt. E hosszú eulógiákból idézem a 22. verset: »Mi tudjuk, hogy a nép, mely Jeruzsálem országában volt, igazságos nép volt, mivel ők megtartották az Ur statulumait és rendeleteit és minden parancsolatait Mózes törvényei szerint.«

Látjuk, hogy Smith tépelődik és mintegy nehezezőre esik a választás a nomiszlikus és antinomiszlikus felfogás között.

Egyébként eltörli az égőáldozatokat (Nephi III. 9. f. 11. v.) és megköveteli áldozatul »a tört szívet és az alázatos lelket« (v. ö.: Zsolt. 51. 19. Esaiás 57. f. 16. v. és 61. f. 1. v.). Eltörli a circumcisiót (Moroni 8. f. 8. v.) és pedig azzal az indokolással, mellyel a gyermekeknek vízzel való keresztelését is megtiltja, hogy t. i. a gyermekek ártatlanul jönnék a világra, nincs szükségük semmilyen szertartásra, mely őket bűneiktől megváltaná. A következő indokolással küzd az eredeti bűn gondolata ellen: »Lásd, én azt mondom ténéktek, hogy aki felteszi, hogy kis gyermekeknek szükségük van keresztelésre, az a keserűség epességében és a méltánytalanság kötelékeiben van, mert szörnyű feltételezni, hogy Isten megváltja az egyik gyermeket a keresztelés miatt, míg a másiknak el kell kárhoznia, mert nincs megkeresztelve... És én telve vagyok szeretettel, örökkévaló szeretettel; ezért minden gyermek egyforma élettem; ezért én tökéletes szeretettel szeretem a kis gyermekeket és ők mind egyformák és részesei az üdvösségnek... Kis gyermekek nem tudnak bűnbánatosak lenni és ezért szörnyű dolog megtagadni tőlük Istennek tiszta kegyelmét.« (Moroni 8. f., 14., 15., 17., 19. v.) Láthatjuk, hogy a circumcisió jelentőségével nem volt Joseph Smith tisztában és annak célját azonosította a keresztelés céljával, azonban a gyermekek bűnösségéről való elméletében gondolatai meg-egyeznek a zsidó felfogással.

Egyébként egész rendszerének középpontjába a bűnbocsánat és az engesztelés van beállítva. A keresztelésnek értelme és jelentősége abban rejlik, hogy általa megbocsáttatnak a bűnök. Ezért kell felnőtt korban keresztelni, amikor az ember már bűnössé vált. Megállapítja az emberi felelősséget és attól teszi függővé a keresztelés megváltó hatását: »Lásd, azt mondom, én neked, hogy ezt tanítsátok: bűnbánatot és keresztelést azok számára, akik



felelősek tetteikért.» (Moroni 8. f. 10. v.) Ugyanakkor azonban nem lehet felelősségre vonni az embereket, ha nem adatott nekik Törvény, ezért adta Isten Mózes által a Törvényt: »Ezért adott Ő egy törvényt és ahol nincsen törvény, ott nincsen büntetés és ahol nincsen büntetés, ott nincsen kárhozat.» (Nephi II. 9. f. 25. v.). A bűnbocsátásnak előfeltétele a mózesi törvény, viszont a mózesi törvénynek értékét a bűnbocsátás adja meg. (Mosiah III. f. 15. v.) Itt ismét visszatér az a gondolat, hogy a mózesi törvény örök értékű és viszont kapcsolatos a büntől való megváltás eszméjével, amit Nephi II. 24. versében a következőképpen fejez ki: »... és mi hiszünk Krisztusban, mi megtartjuk Mózes törvényét és állhatatosan előretekintünk Krisztus felé, míg a törvény be nem teljesedik.»

Itt azután már a messiási gondolatnak is szerep jutott, melynek egészen zsidó jellegű kifejezése: »Igy szól a próféta (Z en o s, nephita próféta): az Őr Isten meg fogja látogatni ama napokban Izrael egész házát, némelyeket hangjával az ő jámborságuk miatt, nagy örömeikre és megváltásukra, másokat hatalma mennydörgésével és villámaival.« (Nephi I. 19. f. 11. v.) Továbbá: Igen, meg fog emlékezni a tengerek szigeteiről és mind a népeket, melyek Izrael házából valók, összegyűjtöm Én, úgy mond az Őr, Z en o s próféta szavai szerint, a föld négy szegélyéről.»

»Igen és az egész föld látni fogja az Őr megváltását, mondja a próféta, minden nemzet, faj, nyelv és nép áldott leszen.« (U. o. 16., 17. v.)

Ennek a megváltásnak utja az emberek megtérése: „Ez az a mód, mely által eljön a megváltás. És nincsen más megváltás, mint ez, amelyről szó van; nincs is más feltétele a megváltásnak, mint ama feltételek, melyeket én mondok nektek: higyjétek Istenben; higyjétek, hogy Ő van, hogy Ő teremtett mindent úgy az égben, mint a földön, higyjétek, hogy az ember nem foghat fel mindent, amit Isten felfog. Továbbá higyjétek, hogy meg kell bánnotok vétkéteket és el kell hagynotok őket és meg kell alázkodnotok Isten előtt és kérnetek kell őszinte szívvel, hogy Ő megbocsásson nektek és ha hisztek mind ezekben a dolgokban, lássátok, hogy meg is cselekedjétek őket.« (Mosiah IV. f. 8—10. v.)

Láthatjuk, hogy a messiási kor felfogásában (ami nála természetesen Krisztus második eljövetelét jelenti), mennyire közeledik a mormon vallás ahhoz a zsidó igazsághoz, hogy az emberiség megváltása a tiszta egyisteneszmé és annak emelkedett erkölestana útján valósítható meg.

Joseph Smith a megváltást közelben levőnek látja, amihez hozzájárul, hogy Amerikában van, ahol az emberi

egyenlőség eszméjében a nemes emberszeretet megvalósítását látja és az egyenlőségnek ezt a gondolatát hirdeti végig egész bibliájában.

Sámuelhez hasonlóan ő is rámutat a királyság hátrányaira és követeli a demokratikus köztársaságot, így Mosiah 29. fejezetében: »mert lásd, azt mondom nektek, sok népnek bűneit királyaik viszályai okozták... és most azt kívánom, hogy többé ne legyen ez az egyenlőtlenség ebben az országban, különösen nem az én népemben; de azt kívánom, hogy ez a föld legyen a szabadság földje és minden ember egyformán élvezze jogait és előjogait, mindaddig, míg az Őr megengedi, hogy éljünk és birtokoljunk az országban, mindaddig, míg ivadéunkból bárki megmarad a föld felszínén.« Hirdeti a népek, fajok, felekezetek egyenjogúságát: »Szigorú parancsot az összes egyházaknak, hogy ne legyen köztük üldözés, hogy egyenlőség legyen az összes emberek között; hogy a békességet ne zavarja meg gőg és fennhéjás; hogy minden ember tisztelje felebarátját, mint önmagát és dolgozzon saját kezével fenntartásáért.« (Mosiah 27. f. 3—4. v.)

Büszkén emlegeti, hogy Nephi ivadékai között nem volt történetük folyamán egyenlőtlenség (Alma 16. f. 16. v.), amiből látszik törekvése az amerikai életideálhoz alkalmazkodni. Ugyanakkor azonban kizárólagossági jogot követel a maga egyháza számára, súlyos szavakkal elítéli a többi egyházakat (»Abominable Church«, Nephi I. 14. f. 9. v.) és azt az antikrisztust, aki a véleménynyilvánítás szabadságát hirdeti (neve: Korihor, Alma 30. f.).

Egyébként az egész mormon biblia a Nephi leszármazottainak történetét tárgyalja és e történelmi képsorozatban mintegy a jónak a rosszal való küzdelméről írja le, hasonlóan a Szentírás történelmi könyvei sok részletéhez. Az egész mit egy nagy exodus ír le: sivatagon keresztüli vándorlással, tengeren keresztül való csodálatos átkelésrel, a nép sok zugulódásával és ellenszegülésével, az isteni gondviselést számtalan csodás megnyilatkozásával. A Jámbor Lehi Izrael bűnei miatt elkeseredve és Isten parancsát követve, gyermekeivel és családjaikkal elindul Jeruzsálemből nyugat felé. Nyolc évig vándorolnak az afrikai sivatagon keresztül, sok viszály és elégtelenség után hatalmas tenger partjára érnek. Az Óceán partján Isten parancsot ad Lehi fiának, Nephinek, hogy építsen egy hajót (I. Nőé bárkája) és a hajóba szálljanak be családjaikkal és állataikkal együtt, hogy nyugat felé vitorlásszanak. Ezen a ponton Joseph Smith óriási baklövést is követett el, mert a hajóberendezés eszközei között felemlíti az iránytűt is (compass), pedig abban a korban (i. e. 600), melyről az elbeszélés szól, még ezt a műszert talán csak a messze Kínában ismerték, ha



egyáltalában fel volt már akkor találva. Az akkori hajósok részben a part mentén hajóztak, részben a nap és csillagok által irányították magukat. Ez az anachronizmus fatálisan bizonyítja a Smith-féle tákolmány hitelnélküliségét. A tengeri út befejezésül Amerikában érnek partot a nephiták, ahol 1000 évet egymással és a bennszülött törzsekkel való harcokban töltenek el. A bennszülött lakosság azonos Izrael elveszett 10 törzsével; — így akarja Smith magyarázni az indián törzs keletkezését. Mindebből kiderül, hogy Smith egyrészt nem volt eredeti szellem, hiszen másolta a biblikus történetet, másrészt talán ezekkel a fordulatokkal támasztékot akart találni vallásalapítása számára a Szentírás elbeszéléseiben. Sokszor hivatkozik Ábrahámra és Izsákra, a zsidó királyokra és a próféták közül Esaiásra. Vagy nem ismerte a többi prófétát, vagy ismét könyve hitelességének akart szolgálni, amikor Ézsajás könyvéből egész sor beszédet átvett, amennyiben Ézsajás próféta megelőzte az i. e. 600-ik évet, míg a többi nagy próféta későbbi és így az i. e. 600-ban Jeruzsálemből eltávozott zsidók nem ismerhették őket, csak épen Ézsajást. Azonban ezen a téren újabb botlást követ el a Mormon könyve, mert az ézsajási próféciákat Ézsajás II.-ből is idézi, pedig Deutero—Ézsajás szintén már 586. után működött. (Nephi I. 20. f. = Es. 48. f.; Nephi 21. f. = Es. 49. f.; Nephi II. 12. f. = Es. 2. f.; Nephi II. 13. f. = Es. 3.; Nephi 14. f. = Es. 4. f.; Nephi 15. f. = Es. 5.; Nephi 16. f. = Es. 6.; Nephi 17. f. = Es. 7.; Nephi 18. f. = Es. 8.; Nephi 19. f. = Es. 9. f.; Nephi 20. f. = Es. 10. f.; Nephi 21. f. = Es. 11. f.; Nephi 22. f. = Es. 12. f.; Nephi 23. f. = Es. 13. f.; Nephi 24. f. = Es. 14. f.)

Amellett, hogy II. Ézsajásból idézi azt a két fejezetet, beletéved még Maleáchiá is, akitől a főpapra vonatkozó kijelentést idézi (Mal. 3. f.), ami könyve szempontjából szintén veszedelmes anachronizmus.

Az 1000 esztendő történet során a Mormon könyv számos prófétáról beszél, akik között néhánynak zsidó nevet ad, mint pl. Joseph prófétának, másoknak furcsa hangzású, kitalált neveket osztogat, mint pld. Zeno, Zenoek próféták nevei és az egyik prófétánál ismét elárulja, hogy a héber nyelvből igen felületes ismeretei vannak, amikor azt Neum-nak nevezi, ami nem a Nachum szó korrumpálásából, hanem a prófétai beszédre vonatkozó héber szó (נחום) félreértéséből és téves használatából származik (Nephi I. 19. f. 10. v.). Hasonló félreértésen alapszik, amikor héber etimológiát akar csinálni és a Rabbanah szót úgy magyarázza: powerful or great king — hatalmas, vagy nagy király. (Alma. 18. f. 13. v.)

Hogy mennyire megy Joseph Smith a Biblia másolásában, azt pld. bizonyítja, hogy az ú. n. Ether könyvében az Amerikában élő nephiták leszármazottai, Coriantor utódai, hatalmas tornyot építenek és ennek következtében Isten megzavarja a nyelvüket. Ehhez hasonló epizódok egész tömege szerepel a könyvben, amelyekkel foglalkozni túlságosan igénybe venné olvasóink türelmét. Ami a szer-látásokat illeti, egy lényeges motívumra kell rámutatnom és pedig arra, hogy templomukat Synagogue-nak, míg egyháznak (Church) nem a templomot, hanem magát a vallást hordozó népet nevezik, továbbá, hogy a papaválás kézfeltevésével történik, amiben szintén a zsidó felfogás hatását látom.

Joseph Smith bőségesen merített zsidó forrásaiból is, amit, úgy vélem, minden aprólékos részletkutatás mellőzésével, sikerült úgy tartalmilag, mint formailag már az eddigiekben is behígyónanunk.

**Dr. Hevesi Ferenc.**

*Megjegyzés:* Forrásmunkák:

Lucy Smith: Biographical Sketches.

The Book of Mormon. I. kiadás, 1830.; II. kiadás fejezetekre és versekre osztva, 1879.; Revideált és autorizált legújabb kiadás, 1920.

Joseph Smith: Pearl of Great Price.

History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

Riley: The Founder of Mormonism.

Rupp: Religious Denominations, 1844., melyben Smith maga írja meg a mormonizmus történetét.

Hastings, James: Encyclopedia of Religion and Ethics. XI. kötet.



## Örök törvény.

A magyar törvény szónak hagyományos és filozófiai irodalmunkban két megfelelője van. *תורה*-nak nevezik a törvényt mint elvont abszolút fogalmat — a platonai műszóval élve: a törvénynek »ideá«-ját; *מצוה*-nak mint konkrét társadalomformáló erőt: a mi életünkben megnyilvánuló törvényt. Voltaképen a két fogalom azonos: az eget és földet, Istent és embert összekapcsoló világformáló princípium, amely — mint vallásunk Isten-fogalma — egyszerre transzcendens is, immanens is. Csakhogy az elvont törvény ugyanazt a fogalmat transzcendens, a konkrét törvény pedig immanens oldalról szemléli. A két törvényfogalom sok szempontból ellentétes. Az elvont törvény maga az abszolútum, értékérvénysége független elhatározásunktól, tudásunktól, tettunktől, örökké volt és örökre fennmarad. A konkrét törvény nem csak, mint a reális élet jelensége, hanem, mint desziderátum is, az emberek életében, tetteiben — vagy helyesebben: elhatározásában, tudásában, akaratában létezik. Léte akkor kezdődött, amikor az ember először eszmélt rá Isten akaratára és addig tart, amíg az emberben megvan a szándék e transzcendens akarat földi megvalósítására.

Az elvont és a konkrét törvény kettősségét kell szem előtt tartanunk, amikor a törvény örökkévalóságának kérdéséről szólnunk.

### 1.

A micvák, vallástörvények rendszerének érvényességét kettős irányban tágítja ki a zsidó hagyomány: a múlt és a jövő felé. Ez a kiterjesztő tendencia a törvénynek mindkét jelentésére vonatkozik. A különbség mindössze az, hogy az elvont törvény örökkévalósága is időntuli: érvényessége megelőzi a világ teremtését a múltban és túlnő a teremtett világon a jövőben. Hagyományunk jól ismeri a praexistens létezők fogalmát:<sup>1</sup> valamennyi felsorolás szerint közöltük van a Tóra, mint a törvények foglalatla. A zsidó hagyomány a Tóra praexistens voltát hangoztatva — jellemző vonás ez — következetesen használja a *כרה* kifejezést, — nem úgy mint az iszlám, ahol a Korán teremtettsége korántsem magátólértendő: a kalám és az orthodox

<sup>1</sup> Szifré Deut. Ekev 37. §., Pesz. 54a, Ned. 39b, Midr. Teh. 90, 12, Ber. r. 1, 4; 88, 2; 81, 4. Tanch. B. Naszo 19. §.

iszlám theologiai vitáinak egyik sarkpontja éppen ez a kérdés.<sup>2</sup> A Tóra teremtett voltát emeli ki az is, hogy a midrás a Tóra teremtésének időpontját is meghatározza.

A praexistens létezőkben is vannak fokozatok. Vannak olyanok, melyeknek megteremtését Isten a világ teremtése előtt határozta el, de valójában csak a többi teremtmény között alkotta meg,<sup>3</sup> és vannak, melyek valóban megteremtettek: a Tóra az utóbbi csoporthoz tartozik. Egy figyelemreméltó midrás meg is állapítja azt az időtartamot, amellyel a Tan megelőzte a világot: 2000 esztendővel,<sup>4</sup> egy variáns szerint 974 nemzedékkel.<sup>5</sup> De kérdés, vajjon azok a midrások, amelyek ezt a számot nem közlik, a Tóra örökkévalóságát tanítják-e? Erre a kérdésre minden bizonytalansággal kell válaszolnunk: az öröklét fogalmának is megvannak a maga fokozatai. Az abszolút örökkévalóság csak Istené, a teremtett lények és közöttük a Tóra csak egymáshoz és a világhoz viszonyítva lehetnek örökkévalók. A Tóra lényegénél fogva praexistens, hiszen a világ nem lenne lehetséges Tóra nélkül. Isten a Tórába tekintett és eszerint teremtette meg világát.<sup>6</sup> A Tóra volt a minta, az öskép, amelynek a világ csak másolata; a Tóra az elsődleges, minden, ami rajta kívül létezik, csak másodlagos. Nem csak kozmikus, hanem etikai jelentősége is van ezeknek az elméleteknek: a Tóra nemcsak »ideá«, hanem ennél sokkal több: »ideál«. A világ előtt való megteremtésének okául egyhelyütt azt olvassuk, hogy »ha Izrael megtartja a Tórárt, él, ha nem, elpusztul.«<sup>7</sup> Erkölcsei élet lehetetlen Tóra, azaz törvény nélkül, ezért előzőtt meg a Tóra létben mindenfajta életet.

Kétségtelen, hogy a Tóra őslétiségének ilyen megfogalmazása, mintha a platonai idea-tannak hatását tüntetné fel.<sup>8</sup> Platon Timaios összeköti az ideák tanát a világteremtéssel, amikor azt tanítja, hogy a látható világ jelenségei az ideák mintájára keletkeztek. Valószínű azonban, hogy inkább a megfogalmazásban, mint magában a képzetben figyelhető meg a platonai hatás. A földi jelenségek égi megfelelője ősi sémi fogalom, sőt lehet, hogy régibb

<sup>2</sup> Goldziher, Előadások 118 és kk.

<sup>3</sup> Pesz. 54a, Ber. r. 1, 4; 88, 2. — Az utóbbi csoportban a Tórárt kívül csak az isteni trónszék tartozik.

<sup>4</sup> Prov. 8, 30 és Zs. 90, 4 kombinációja alapján.

<sup>5</sup> Abot di r. N. 31, 3, v. ö. Neumark, Gesch. der jüd. Phil. I. 95 I.

<sup>6</sup> Ber. r. 1, 2.

<sup>7</sup> Sabb. 88a.

<sup>8</sup> Moore, Judaism I. 267.



maguknál a sémitáknál is és sumir eredetű,<sup>9</sup> de egészen bizonyos, hogy a babyloniaknál már teljes kifejltségében található meg. A Tórában legalábbis csökevényesen megtalálható ez a hit, a Szentírás későbbi könyveiben már kialakultabb formában, az apokrif pszeudepigrafikus és midrási irodalomban pedig teljes kifejltségében.<sup>10</sup> A mennyei megfélemlőtől a mennyei mintaképig pedig már csak egy lépés az út, vagy még annyi sem. Ha a megfogalmazás platói hatást tüntet is fel, eredete szerint zsidó, vagy legalábbis keleti gondolat volt ez, melyet ilyen formába öltöztettek.

## 2.

Mikor és mily körülmények között vált ez az öröktől fogva létező elvont törvény konkrét hatóerővé az emberi társadalomban? Miért várt Isten évezredekig a színáji kinyilatkoztatással? Ha csak a törvény megismerése és megélése ad tartalmat, értéket, szint az emberi életnek, miért nem Ádám, Nőé, vagy legalább Ábrahám, az első istenhívó, jutott birtokába a felsőbbrendű életet biztosító törvényeknek? Milyen lehetett az életük a színáj-előtti nemzedékeknek? Ezeknek a részben kimondott, részben csak tudat alatt élő gondolatoknak nyomán alakul ki a hagyományos irodalom elmélete a színáj-előtti törvényfejlődésről.

Későn adta Isten a Tórát? Sőt nagyon is korán. Isten eredeti terve szerint Ádám után még ezer nemzedéknek kellett volna elmulnia addig, míg az emberiség megéri a törvényre. Ebből az ezer nemzedékből azonban 974-et eltörölt az isteni kegyelem és a huszonhatodik nemzedék korában megtörténhetett a színáji kinyilatkoztatás.<sup>11</sup>

Ugyanakkor azonban, amikor igyekeznek kimutatni, hogy Isten valójában korán, az eredeti terv szerinti időpontot jelentős mértékben megelőzve nyilatkozta ki a Tórát, — még mindig szükségesnek tartják megindokolni, miért nem részesültek a korábbi nemzedékek a kinyilatkoztatás isteni ajándékában? Csak Mózes és kora volt méltó a kinyilatkoztatásra, a korábbi idők jámborai nem értek fel Mózesrel és környezetük sem az Egyiptom rabságában megtisztult Izraellel.<sup>12</sup> Ádám csak egy parancsot kapott, azt sem tudta megtartani;<sup>13</sup> Ábrahám igaz ember volt, de

<sup>9</sup> Jeremias, Das Weltbild von Sumer.

<sup>10</sup> Aptovitzer: Tarbic II. (1930/31). 124—153, 257—277. ll.

<sup>11</sup> L. 5. j.

<sup>12</sup> V. ö. Fleg, Moise, 83—84.

<sup>13</sup> Tanch. B. Semini 13. §.

gonosz embernek fia, Mózes igaz ember, igaznak gyermeke.<sup>14</sup>

Ez a felfogás, melyet itt ismertettünk, úgy mondhatjuk, a haláchikus felfogás, amely éles válaszfalat von a színáji kinyilatkoztatás előtti és utáni kor között és többé-kevésbé világosan hangoztatja is, hogy az ősatyák nem tartották meg a törvényeket. Végigmehetünk azonban az ősatyák életének legendáin és kimutathatjuk azt a lépten-nyomon kiütököző tulajdoniát, amely a legkülönbözőbb törvények megtartását tulajdonítja az ősöknek. Ehelyütt csak néhány példára szorítkozunk.

Ádámról elmondja a midrás, hogy Tórát tanult, szombatot tartott,<sup>15</sup> sőt szombati zsolnárt mondott,<sup>16</sup> áldozatot mutatott be,<sup>17</sup> és pedig éppen a későbbi Jeruzsálem helyén.<sup>18</sup> A midrás egy keresztyén átdolgozása nem áldozathozatalról, hanem imaház alapításáról tud.<sup>19</sup> Egy érdekes midrás szerint Ádámnak hagyta meg Isten azokat a parancsolatokat, amelyeket a közfelfogás szerint Isten Nőének nyilatkoztatott ki.<sup>20</sup> Hat törvényt kapott Ádám: a fajtalanlás, istenkáromlás, vérontás, bálványimádás, rablás tilalmát és a bíróság elismerésének parancsát. Ez egynek (az élő állat húsból való étkezésnek) kivételével a hét noachida parancs. Éppen ezért ezt a midrást önálló legendaalkotásnak nem tekinthetjük. A noachida parancsolatokról szóló midrások egyetlen célja az, hogy a minden emberre egyaránt vonatkozó törvényeknek összességét megállapítsa, és csak azért fűződnek ezek Nőé nevéhez, mert tőle származott mindenki, — tehát a neki kinyilatkoztatott törvények minden utódjára vonatkoznak; ennek az agádnak változata az, amelyik ugyanezt az érdemet Ádámnak tulajdonítja. Hogy miért éppen Ádámmal és Nőével hozza kapcsolatba a midrás, a »minimális vallás« mindenkire kiterjedő törvényeinek adását? Talán azért, mert az első tíz nemzedék közül kettőjükhöz »szólt Isten«, csak kettőjükkel kapcsolatban olvassuk ismételten is a  $\text{אנכי}$  ígét. Talán ez az oka annak is, hogy a kínálókozó lehetőség ellenére hasonló

<sup>14</sup> Ber. r. 16, 8.

<sup>15</sup> Ber. r. 11, 1, Pirke r. El. 12, Ps. Jon. ad Gen. 2, 15.

<sup>16</sup> A 92. zsolnárt, v. ö. Midr. Teh. ad. 92, 1.

<sup>17</sup> Ab. z. 8a.

<sup>18</sup> Ber. r. 24, 9, Ps. Jon. ad Gen. 8, 20.

<sup>19</sup> Mózes-apokalipszis 5. f.

<sup>20</sup> Sem. r. 30, 6, Ber. r. 16, 9, ad Gen. 2, 16, Bam. r. 14, 12, Deb. r.



jellegű midrások nem fejlődtek ki Henochchal, Enossal és Matuzsálemmel kapcsolatban.

Ádám halála után Éva hat napig gyászolt — a későbbi siva jelképeként.<sup>21</sup> Henoch jámborságra tanította kortársait,<sup>22</sup> konkrét parancs teljesítését róla nem mondja el az aggáda. A Jubileumok könyve az időszámítás megalakítását és így a semitta évek és a Jobel évek bevezetését neki tulajdonítja.<sup>23</sup> Matuzsálem — így olvassuk egy késői midrásban — misnát tanul.<sup>24</sup> Nőének hét parancsot adott Isten,<sup>25</sup> a hat már Ádámmal kapcsolatban említett parancson kívül, az élő állatról letépett testrésztől való evésnek tilalmát. Noé áldozata is preformálja a későbbi áldozatokat.<sup>26</sup> Ádámmal hasonlóan ő is a későbbi Jeruzsálem helyén mutatta be a későbbi idők törvényének megfelelően tulokból, kecskéből, koszból és két-két pár galambból és gerleből álló áldozatát. Felvetik azt a kérdést is, hogy a későbbi áldozati kategóriák közül melyiknek felelt meg Noé áldozata: az égőáldozatnak, vagy a teljes áldozatnak-e. Nem is tudták elképzelni, hogy ez az áldozat — úgy mint Káin és Ábel áldozata — független lenne a Tórában előírt áldozati fajoktól. Érdekes vallástörténeti megállapítás kísérlete is elhangzik a vita folyamán: a tórai עֵדָה eredete ősidőkre nyúlik vissza, a שמרים csak színáji eredetű. Noé megtartotta savuot ünnepét.<sup>27</sup>

Noé egyik fia, Sém, iskolát alapított Everrel, dédnokájával együtt. Ábrahám is Sém-től — akit egy hagyomány Malkicedekkel azonosít — tanulta a Tórát,<sup>28</sup> Izsák és Jákób is az ő tanházában tanultak.<sup>29</sup> Az ő vezetés alatt álló bíróság tiltotta el a fajtalanságot;<sup>30</sup> ez a bíróság állapította meg először szökőéveket.<sup>31</sup>

Ábrahám az első egyistenhívő, egyúttal az első valamennyi törvény teljesítésében. Már misnai szöveg vallja: »Ábrahám őünk az egész Tórát megtartotta,

<sup>21</sup> Mózes-apokalipszis 42—43.

<sup>22</sup> Jellinek, Beth-ha-midrás IV. 129—132.

<sup>23</sup> Jub. kve 4, 17—18.

<sup>24</sup> Midrás Aggáda Beresith 5, 25, Jerachmeél krón. 23, 5.

<sup>25</sup> Jub. 7, 20, Szanh. 56a, 56b, v. ö. Chullin 92a.

<sup>26</sup> Ber. r. 34, 9; 22, 9, Sem. r. 50, 2, Tanch. Vajakhél 6. §.

<sup>27</sup> Jub. 6, 14—20.

<sup>28</sup> Tanch. Lech lecha 15. §., Ber. r. 43, 6—7.

<sup>29</sup> Ber. r. 63, 7.

<sup>30</sup> Ab. z. 36b.

<sup>31</sup> Pirké r. El. 29.

még annak kinyilatkoztatása előtt.<sup>32</sup> És a midrások kifoghatatlanok az Ábrahámtól megtartott törvények felsorolásában: nyolc parancsról tud az egyik<sup>33</sup> — a Tórában szereplő egyetlen parancs helyett. Még a parancsok egyik legkisebbikét, a rabbinikus éruv törvényét is megtartotta,<sup>34</sup> csak a Tóra szerint tiszta húst evett,<sup>35</sup> megtartotta a zarándokünnepeket,<sup>36</sup> fia körülmetélését Jeruzsálemben, Jomkippur napján végezte.<sup>37</sup> Az ő nevéhez fűződik a reggeli ima megalapozása.<sup>38</sup> Az áldozati törvényeket a tórai parancsok szigorú figyelembevételével ő hagyta meg Izsáknak.<sup>39</sup> A papi tized intézményét ő vezette be.<sup>40</sup> Egyszóval: a részletes adatok, a maguk hiányosságában is illusztrálják az általános képet: Ábrahámot rabbinikus vallásos zsidónak látja a hagyomány. Honnan ismert Ábrahám azonban ezeket a törvényeket hat nemzedékkel kinyilatkoztatásuk előtt? Önmagától ismerte meg őket — olvassuk egyfelől: »Atyja nem tanította őt, mester nem oktatta: de Isten két veséjét (önön lelkét) tette mestereivé.«<sup>41</sup> — A Tóra őspéldányából, olvassuk másfelől,<sup>42</sup> Isten külön kinyilatkoztatásával tüntette ki — hangzik a harmadik vélemény, mely szerint látomásban ismerte volna meg a törvényeket.<sup>43</sup> Sém, Noé fia volt mestere a tanban — így szól a negyedik nézet.<sup>44</sup> Egy ötödik nézet pedig egyenesen úgy tudja, hogy »abban az időben a törvény, bár iratlanul, általánosan ismert volt és a parancsokat rendelkezéseit végrehajtották.«<sup>45</sup>

Izsák is hűséges megőrzője atyja hagyományának. Nála már nem probléma törvénytartásának eredete. Ismerte legapróbb részleteiben a papi tized törvényeit, Ézsau fia részben azzal nyerte meg szeretetét,

<sup>32</sup> Misna Kidd. 4, 14.

<sup>33</sup> Sem. r. 30, 6.

<sup>34</sup> Tanchuma Lech lecha 11. §.

<sup>35</sup> Baba m. 87a, Ber. r. 48, 14.

<sup>36</sup> Jub. 22, 1—23; 15, 1—2; 16, 21—23, Rási Gen. 19, 8.

<sup>37</sup> Pirké r. El. 28.

<sup>38</sup> Ber. 26b.

<sup>39</sup> Jub. 21, 7—11.

<sup>40</sup> Jub. 13, 25—26, Gen. 14, 20 alapján.

<sup>41</sup> Ber. r. 61, 1.

<sup>42</sup> Jub. 21, 10.

<sup>43</sup> Mechilta Ex. 20, 18, Ber. r. 44, 17.

<sup>44</sup> L. 28. j.

<sup>45</sup> Baruch apok. (szir) 5, 7.



hogy képmutató módon e törvények részletei felől érdeklődött.<sup>46</sup> Az étkezési törvényeket is megtartotta: Ézsau is ismerte ezeket, de szándékos rosszaságból, ürühús gyanánt kutyahúst adott apjának.<sup>47</sup> Izsák nevéhez fűződik a délutáni ima megalapozása.<sup>48</sup>

Jákó b életének különböző mozzanataiban nyilatkozik meg törvénytisztelete. A lencsét, melyet Ézsau-nak eladott, gyászételként ette a hagyományos előírás értelmében; akkor halt meg ugyanis Ábrahám.<sup>49</sup> Ő imádkozott először esti imát. Megünnepelte az ünnepeket és a szombatot. A Tórát tanulta és ismerte,<sup>50</sup> sőt tanházat is alapított.<sup>51</sup> Tud a leendő תמיד-áldozatról is.<sup>52</sup> Ismereteit Sém és Ever iskolájában szerezte.<sup>53</sup> Egy midrás kilenc törvényt tulajdonít neki felsorolás nélkül,<sup>54</sup> a Tóra tudvalevőleg csupán egyet.<sup>55</sup>

Mindezekből az idézetekből, melyeknek száma még növelhető lenne, kitűnik az általánosságban már ismert-tett főrekvés. De valóban csak a jelen állapotának a régmúltba való visszavetítéséről van-e itt szó, vagy többről is? Kétségtelenül van ezeknek az aggádnak polemikus élük is. A paulinus kereszténység törvényellenes polémiájának egyik főérve, a törvényt még nem ismerő ősök jámborságára való hivatkozás. »Ábrahámnak nem törvény által adatott az ígret...« — vallja Pál apostol és nyomában az egyházatyák hosszú sora.<sup>56</sup> Kétségtelen, hogy a jámborságnak egy még anomisztikus formája, amit a kereszténység a Tóra szószerinti értelmezése alapján Ábrahám vallásának tekintett, döntő bizonyítéknak tetszhetett. Erre is felelet az Ábrahám és ivadékai törvénytartásáról szóló legendák hosszú sora.

<sup>46</sup> Ber. r. 44, 17.

<sup>47</sup> Ps. Jon. ad. Gen. 27, 31.

<sup>48</sup> Ber. 26b.

<sup>49</sup> Baba b. 16b, Ber. r. 63, 14.

<sup>50</sup> Ber. r. 68, 11; 75, 9; 76, 4—6.

<sup>51</sup> Targ. Jer. ad. Gen. 33, 17.

<sup>52</sup> Vaj. r. 21, 11, Ber. r. 65, 14.

<sup>53</sup> Ber. r. 67, 8.

<sup>54</sup> Sem. r. 30, 6.

<sup>55</sup> Ugyanakkor, amikor az aggáda a törvények megtartását az ősatyáknak tulajdonítja, az ellentétes irányzatot is megtalálhatjuk. Jákó b hangsúlyozza, hogy csak azért vásárolhatja meg az elsőszülöttséget, mert a Tóra még nincs kinyilatkoztatva. (Midr. Haggádól Berésith 399 l.) Rubén azért követte el bűnét (Gen. 35, 32), mert »a rend, a törvény és az ítélet még nem voltak kinyilatkoztatva (Jub. 33,15—16).

<sup>56</sup> Levele a rómaiakhoz 4, 13.

Észrevehetünk azonban még egy figyelemreméltó vonást. A Tórát ismerte Adám is, Sém is, de sajátos törvényeit nem tartották még meg. Amely törvények tartását a hagyomány az Ábrahám előtti jámboroknak tulajdonítja, az mind morális jellegű parancs, a természetes vallás alkotórésze, — éppen csak hogy nem az emberek »természetes vallásos érzése«, hanem isteni kinyilatkoztatás az eredete. Van tehát rendszer a midrás multbavetítésében: az erkölcsi törvényeket, legalább csirájukban az Ábrahám előtti ősidőkből eredeztetni, a szűkebb értelemben vett szertartási törvényeket az ősatyák korából.

Az ősatyák tudatos törvénytartásán kívül isteni újmutatást lát a midrás abban, hogy az ősök életmozzanatainak helye és ideje a zsidó vallás szent helyeinek és napjainak felel meg. Ros-hasonókor kezdődött<sup>57</sup> — más midrások szerint: telőzdőött be a világeretemtés,<sup>58</sup> ezen a napon emlékezett meg Isten Sáráról, Rebekáról<sup>59</sup> stb. Láttuk Jeruzsálemnek, a Szentély helyének ismételt kiemelését az aggádnak: itt áldozott Adám, Káin és Abel, Nőé és Ábrahám. Az ősök szavai, tetteik, mozdulataik mind egy-egy utalás az eljövendőre: jelképe annak a kornak, amikor a törvény valóságban is uralkodni fog Izráel felett. Nem tudatos törvénytartásnak tekinti a midrás az ősök életének a törvényre utaló mozzanatait: nem emberi akarat, de nem is véletlen, hanem isteni rendelés alapján áldoz Jeruzsálemben Adám,<sup>60</sup> küzd »a megőrzés éjjelén« Ábrahám,<sup>61</sup> küldi ki galambját Jomkippur napján Nőé.<sup>62</sup> A törvénynek — nem az emberek akaratától függő, hanem annak a másik, a világrendben megnyilatkozó törvénynek, uralmát hirdetik ezek a legendák. Jeruzsálem nem azóta szent, hogy Dávid odavitte az addig bolyongó szentélyt; a megőrzés éjjele nem azóta áldott, hogy Izrael fiai akkor vonultak ki rabságuk honából: hely és idő nem véletlen meghalározói életünknek. Az ihletett lélek megsejti bennük az abszolútum hordozóit. A mult emberi akarat-kormányozta törvénytartás, nem tudva is, lükörképe, másolata az örök isteni törvénynek.

<sup>57</sup> Ginzberg: Legends V. 107 l. 98 j.

<sup>58</sup> U. o.

<sup>59</sup> Ros. has. 10b.

<sup>60</sup> Ber. r. 24, 9.

<sup>61</sup> Ber. r. 43, 3.

<sup>62</sup> Ginzberg: Legends V. 134 l. 45 j. és az ott közölt irodalom.



## 3.

A törvény örökkévalóságát a jövőre nézve maga a Szentírás tanítja. A Tóra maga lép fel avval az igénnyel, hogy törvényei »nemzedékről nemzedékre«, »örök törvény« gyanánt éljenek. »A törvény örök« — hirdetik színes képekkel, szárnyaló szavakkal apokrif és pszeudepigráfikus iratok csak úgy, mint Philo, Talmud és Midrás.<sup>63</sup>

A törvény megmarad örökre, — de meg is tartják-e mindenkor? Már láttuk, hogy a felelet erre a kérdésről korántsem szükségszerűen állító. Hagyományos irodalmunkban visszatérő vita tárgya a מצות בטהרה לעמוד על דבר אלוהים: fennmaradnak-e a törvények »az idők végén«? Az idők végéről szóló elképzelések, mivel részleteikben sohasem jutottak kanonikus érvényre, meglehetősen zavarosak, ellentmondóak és rendszertelenek. Nagy általánosságban — de korántsem ellentmondás nélkül — az idők végének bekövetkeztét két mozzanatban látják.<sup>64</sup> előbb következik be az időhöz kötött tartamú messiási korszak, a földi életben elérhető béke és boldogság csúcsponja, amely azonban nagyjában megmarad a jelenlegi világrend lehetőségeinek keretében, majd azt követően a másvilági élet, a halottak feltámadása és utolsó ítélet: e világrend romjain egy új, magasabbrendű világ. A — nyilván kizárólag elméleti — kérdés, amely a bölcséket foglalkoztatja, az: lesz-e ebben a tisztultabb életben létjogosultságuk a törvényeknek. Míg a messiási kort a törvények teljességének uralma jellemzi,<sup>65</sup> addig, a másvilági élet korában a jelen világrend minden más megköltöttségével együtt a törvények, tilalmak érvényessége is elenyészik.<sup>66</sup> Az egyes aggádák szerint: megszűnnek az áldozatok és imák a hálaáldozat és hálaíma kivételével;<sup>67</sup> az ünnepek, pürim és esetleg még jom kippur kivételével;<sup>68</sup> a szent könyvek, a Tóra és esetleg még Eszter megillája kivételével;<sup>69</sup> a

<sup>63</sup> Jub. 6, 14—20, j. Szanh. 20c, Tanch. Voéró 5. §., v. ö. Moore, Judaism. I. 263—280. Volz: Eschatologie<sup>2</sup> 377 l. Philo, Vita Mosis 14—16. §., Josephus Antiquitates III. 8, 10 stb.

<sup>64</sup> Klausner, Raajón mesichi III. 16—22, Volz: Eschatologie<sup>2</sup> 71—77. l.

<sup>65</sup> Toszifta Arachin 2, 7. Moore, Judaism I. 271.

<sup>66</sup> Nidda 61b (toszafot), Vaj. r. 13, 3, Midr. Teh. 146, 7, v. ö. Guttman, Bechinat kijjum ha-micvót 76—78, Moore, Judaism. I. 269—274, Aptovitzer, REJ 1929, 116—123.

<sup>67</sup> Vajikra r. 9, 7.

<sup>68</sup> j. Meg. 70d.

<sup>69</sup> j. Meg. 70d.

disznóhús evésének tilalma;<sup>70</sup> a felületes szemlélő szinte úgy látja, hogy a szertartási törvények összessége. Ebben a kérdésben is, mint a zsidó eschatologia majdnem minden más kérdésben is óvatosságra int bennünket az alaposabb meggondolás. Egyrészt igen valószínűtlen, hogy ezeket a kijelentéseket valaha is komolyan vették volna. Hogy milyen öncélú elmejáatéknak tekintették csupán e szövegeket, bizonyítja az az egyetlen példa, hogy a jom kippur örökérvényű voltát III. M. 16, 34. alapján igazolják, mely szerint e nap »örök törvény legyen számotokra«. Ugyanígy érvelés alapján be lehetett volna azonban bizonyítani áldozatoknak és papi törvényeknek, ünnepeknek, circumcisionnak és számos más törvénynek örök érvényességét is.

Az idézett midrási helyek bizonyító erejét lerontja azonban az is, hogy minden bizonnyal ezek egy részét csak utólagosan használták fel eschatologikus célra. Amikor azt olvassuk, hogy az ünnepek vagy a szentiratok עתידים לבטל nem bizonyos, hogy eschatologikus hirdetésről van szó; lehet, hogy csupán szónoki kijelentések ezek (a midrások értékelésénél sohasé felejtjük el azt, hogy nagyrésztük eredetileg csak szóbeli tanítás volt), és nem mondanak mást, mint hogy jöhet olyan kor, amikor az ünnepek tartása, a szent könyvek megbecsülése elhomályosul, de a jom kippur napja vagy a Tóra szentsége sohasem fakulhat el. Igen könnyen elképzelhető, hogy csak a későbbiek láttak e kijelentésekben eschatologikus célzást.

Végül pedig: e mondások nem önmagukban, hanem csupán összefüggésükben érthetők meg, mint illusztrációi annak az átfogó elképzelésnek, hogy a másvilági létben »minden megváltozik«, mindaz, ami jelenlegi életünket jellemzi, elenyészik.<sup>71</sup> Nem lesz sem evés, sem ivás, nem lesz erény, bűn vagy gonosz ösztön, nem lehet tehát törvény sem. Nem azért, mintha a távol jövő elképzelt boldogsághoz tartoznák hozzá, hogy nem korlátozza törvény az emberek életét, hiszen akkor nem jellemezné a messiási kort e törvények teljes megtartása, hanem mert nincs rájuk szükség. Az emberek önmaguktól, nem parancsszóra teljesítik Isten akaratát.

Komolyabb problémát jelent néhány olyan aggádikus kijelentés, melyekből, mintha az tűnnék ki, hogy a Tóra helyett új tant ad egykoron Isten.

1. Miért neveztetik a Tóra V. könyve Misné Tórának? Mert meg fog változni.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Ocar Jiszráél IV. 258 b. s. v. cházir.

<sup>71</sup> Koh. r. 12, 1. Ber. 17a.

<sup>72</sup> Szifré Deut. 17, 18.



2. R. Abin bar Kahana mondta: „Tanítás indul ki tőlem” — ez így értelmezendő: a tan megújítása tőlem ered.<sup>73</sup>

3. A másvilági életben maga Isten ül és tanít az igazak között és megmagyarázza nekik a parancsolatok indokait a Messiás által.<sup>74</sup>

4. E világi életben Izráel a Tant embertől tanulja, ezért elfelejtik azt, a jövőben azonban magától Istentől tanulják és amiként Isten Örökkévaló, úgy az Ő tanítása is örökkévaló lesz.<sup>75</sup>

4/a. Amikor Izráel az első két parancsolatot hallotta, szívükbe vésődött a Tan: hallották és nem felejtették el. De miután megkérték Mózeszt: »Mesterünk, te légy a mi tolmácsunk» — akkortól fogva elfelejtették mindazt, amit tanultak. Ekkor így szóltak: »Amiként Mózes halandó, hűsvér ember, úgy az ő tanítása is mulandó. Elmentek hozzá és így szóltak: Vajha másodszer is megnyilatkoznék Isten előttünk... Vajha Ő maga rögzítené le tanítását szívünkben. De Mózes így felelt: Most ez lehetetlen; a jövőben azonban megtörténik majd.<sup>76</sup>

5. A Messiás a világ népeinek hat parancsot ad majd... Izráel azonban magától Istentől tanulja a Tant.<sup>77</sup>

Ezek a midrások, melyekhez párhuzamokat nyilván még találhatnánk, szemmel láthatóan egy jövőbeni második isteni kinyilatkoztatás reménységét tartalmazták. Milyen lesz ennek az új kinyilatkoztatásnak jellege? Példáink közül az első kettő mintha arra mutatna, hogy az új tanítás tartalma lesz eltérő a régitől; a többi verzió szerint viszont az új kinyilatkoztatás csak ható erejének mértékében mulja felül az elsőt; nem több, mint az eddig meg nem értetnek megértetése, az elfelejtettnek felújítása. Ez utóbbi verziók nyilván Jeremiás nagy gondolatát fejtik ki, a tartalmában is új eljövendő Tant hirdető változatok közül az első, mint az összefüggésből kitűnik, csak az írás formájára vonatkozik,<sup>78</sup> a második pedig félig tréfás értelmű: válasz az igazak lakomájául szolgáló és a zsidó eschatológiában szereplő ökör rituális levágásával kapcsolatosan aggodalmaskodóknak, tehát semmiesetre sem elvi jelentőségű. Nagy jelentőséget kell viszont tulajdonítanunk azoknak a kijelentéseknek, amelyek az eljövendő ki-

<sup>73</sup> Vaj. r. 13, 3.

<sup>74</sup> Jalkut Jesája 296. §., id. Abravanel, Jesuót mesichó 68a.

<sup>75</sup> Midrás Jelamdénu id. Abravanel i. m. 68b.

<sup>76</sup> Midr. Sir ha-sirum ad 1, 2.

<sup>77</sup> Midr. Teh. 21, 1.

<sup>78</sup> Abravanel i. h., v. ö. Guttman i. m. 77 l., Málbim nevében.

nyilatkoztatásnak képzetét vallják. Az emberi akartól függő törvény, feladatát beteljesítvén, létjogosultságát elveszítheti; de az elvont Tan a maga teljes kifejlődését csak a jövőben érí el. Isten első kinyilatkoztatását elfelejtették — igazában nem is értették soha teljesen; sok benne a kérdéses, sok az esetlegesség; az eljövendő kinyilatkoztatás adja meg a feleletet mindarra, ami számunkra most kétes, kínos kérdés. Ez a remény lehetőleg egyúttal a válasz mindazokra a problémákra, amelyek minden korban felmerültek a törvényekkel kapcsolatban.

## 4.

A törvényeknek a távol jövőben való érvényességénél jobban érdekli a hagyomány bölcsseit a törvényeknek a jelenben való fennmaradása. Hiszen a Tóra törvényeinek jelentős része a Szentföldön kívül már a Szentély fennállása idején, a szentföldi zsidóság számára a Szentély pusztulásával megtarthatatlanná vált. A gyakorlati megoldás szükségessé vált akkor, amikor a Szentély pusztulásával szemmel láthatóvá lett, hogy a törvények összessége már nem tartható meg. Ez a megoldás: a törvények részekre osztása és e törvényrészek mintegy önálló élete.<sup>79</sup> Az egyes törvénycsoportoknak mindazon részei, amelyek megtarthatók, megtartandók még akkor is, ha összefüggésükből kiragadva értelmetleneknek, céltalanoknak látszanak. A törvények kerek egységet ettől fogva nem a reális, hanem csupán az ideális világban alkotnak. Az egyes törvényrészleteknek önálló élete a magyarázata olyan, összefüggésükből kiragadva látszólag értelmüket veszített szertartások továbbélésének, mint a kohének és lévíták mai szerepe a zsinagógai életben, az elsőszülött kiváltásának szertartása, a rituális tisztátalanság csökevényes fennmaradása.

Súlyosabb szellemi feladat, a meglévő gyakorlati eljárás elméleti megalapozása. A nagyrészt kényszerűen kialakított helyzet elméleti igazolására általában három fajta eljárás szolgál:

- a) A helyreállítás reményének hangsúlyozása,
- b) a törvények szó szerinti értelmének spiritualizálása,
- c) az átmeneti állapot legalizálása.

A helyreállítás hite benne él a hagyományos irodalomban, nem a távoljövő reményeként, hanem mint a közvetlen holnap kilátása. A messiási kort, benne a Szentély felépítését és a teljes kultusz helyreállítását min-

<sup>79</sup> V. ö. Guttman, Bechinat kijjum ha-m. 11 l.



den nemzedék a saját napjaira várta.<sup>80</sup> Az a remény, hogy a Szentély ma-holnap felépül, éppen ezért haláchikus diszkussziókban is komoly érv gyanánt szerepel és a mai zsidó nem is tudja, hogy egyes ma is élő szertartások eredete az, hogy másfél évezreddel ezelőtt őseink minden napra várták a Szentély helyreállítását.<sup>81</sup> Mindaddig, amíg a törvény helyreállításának reménye, mint reális lehetőség élt a zsidó lélekben, addig a törvény lehetetlenülésének ideiglenes állapota nem rendítette meg hitét.

De nem képzelhető el az sem, hogy az átmeneti időszakban a törvények teljesen szüneteljenek. Az isteni eredetű törvények most is érvényesek, csakhogy az ellenőrizhető és tapasztalható valóság helyett egy elvontabb szférában. A törvények spiritualizálódtak. Hogy hogyan értelmezi a Talmud a törvények spiritualizálódását, egy klaszszikus példa kitűnően szemlélteti.<sup>82</sup> »Ha a Szentély pusztulásával a szinhedrium meg is szűnt, a szinhedrium négyféle halálos ítélete nem szűnt meg: aki megkövezést érdemel, háztetőről zuhan le, vagy vadállat tapossa vadát; aki elégetést érdemel, tűzvészben pusztul el. Akit karddal kellene kivégezni, azzal rablók végeznek, aki megfojtással lenne büntetendő, folyóban fullad meg.«<sup>83</sup> A törvényes bűntételek, ha ember nem bírja végrehajtani, mint isteni rendelkezések érvényesülnek. A Szentély pusztulásával megszünt áldozatok mint imák élnek tovább és az imák időbeli elhelyezése és tartalma bizonyítja, hogy ez teljesen tudatos volt.<sup>84</sup> A szinhedrium a későbbi idők béth-din-jében él tovább. A Szentély céljaira fizetett adót ennek pusztulása után továbbfizették a béth-din részére. A törvények spiritualizálása tehát részben mint testetlen hit, részben azonban mint tudatos tendencia él tovább.<sup>84</sup>

Végül meghatározzák és lezárt kategóriák korlátai közé szorítják a törvények megváltoztatásának lehetőségét.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Ab. z. 8ab.

<sup>81</sup> V. ö. pl. Ros-has. 30a.

<sup>82</sup> Szanh. 37b.

<sup>83</sup> Ber. 26b, Elbogen, Der jüd. Gottesdienst.

<sup>84</sup> Van olyan törekvés is, amely a theodicea eszméjével hozza kapcsolatba a törvények megszűnését. Amely törvényeket Izráel szívvel-lélekkel teljesített, azokat továbbra is megtarthatja; amelyeket meggyőződés nélkül tartott meg, azok teljesítése lehetetlenné vált a számára. Mech. ad Ex. 31, 17.

<sup>85</sup> Az írásbeli tant kiegészítő, vagy akár módosító szóbeli tan jogosult voltát megtalálják Deut. 17, 11-ben (Szifré Deut. 154. §.), v. ö. Szifré ad Lev. 18, 30, Moed katan 5a, Weiss, Dor dor ve-dorsav II. 47, Guttmann, i. m.

Megvannak a pontosan körülírt feltételei egyes tórai rendelkezések ideiglenes megváltoztatásának. שב ויעל העשה — egy bizonyos pozitív parancs passzív elmulasztása (tehát nem cselekvőlegesen megszegése).<sup>86</sup> הפקר בית דין הפקר — vagyoni jogi ügyekben a bíróság bizonyos önállósággal járhat el.<sup>87</sup> כר דמקדש אדמתיה דרבנן מקדש — házassági ügyekben kizárólag szigorító irányú intézkedésekre a bíróságnak önálló joga van.<sup>88</sup> Végül מדר מילה egy-egy szentírási törvény mellőzhető egy magasabb, de ugyancsak a szentírási törvény irányvonalában fekvő cél érdekében.<sup>89</sup>

A szorosabb értelemben vett vallási törvények esetében azonban változtatásnak nincs helye. A lényeges karaktervonás a Talmudban előforduló valamennyi konkrét példa figyelembevételével az, hogy törvényt csak törvény kedvéért szabad mellőzni; egy isteni parancsolatot csak egy másik szélesebb érvényességű isteni parancs oldhat fel. Sem hit, sem extázis, sem etika, sem pedig vallási tudás nem oldhat fel a vallástörvény kötelező volta alól. Az öncélú törvények hiánytalanul teljes rendszerében támadt bármely rést csak egy másik törvény tölthet be. Az egyes törvények keletkezésének és elmulasztásának talmudi szabályai az örök törvény elmulthatatlan voltát is példázzák.

## 5.

A törvények örökkévalóságáról szóló rabbinikus tanítások ismertetésében igyekeztünk elkerülni a polémikus elemek felkutatását. A törvények örökkévalóságának eszméje nem idegen vallások tanításai ellen való küzdelemben fejlődött ki. A törvények örök volta vallásunk lényeges, minden külső behatástól függetlenül kialakult tanítása. Kétségtelen azonban, hogy a midrásokon, melyek ezt a tanítást variálják különböző képekben és példázatokban, meglátszik nem egyszer a polémikus célzat. Az a tanítás, hogy egyetlen próféta sem változtathat az örök törvényen,<sup>90</sup> az abrogáció tanítására lehet válasz. Pál apostol hangoztatja, hogy Ábrahám csupán hite által vált jámborrá, a midrás elmondja, hogy már az első ősatya is megtartott minden egyes törvényt. A kereszténység szerint törvénytisztelet és hit a vallásos érzés két ellentétes, ki nem békít-

<sup>86</sup> Jeb. 90b.

<sup>87</sup> Gittin 36ab.

<sup>88</sup> Ketub. 3a.

<sup>89</sup> Jeb. 90b.

<sup>90</sup> Meg. 3a.



hető pólusa, R. Szimpláj ismert példázatában hirdeti, hogy a hit, az אמונה csak foglalata, lényege a 613 parancsolatnak. A polémikusan kiélezhető midrásoknak egész sorát vonultathatnók itt fel és bizonyára nem jogtalanul, hiszen a talmudi zsidóság látókörében élő vallásrendszerek: kereszténység, gnosis, parszizmus, manicheizmus, valamenynyien tudatosan szembenállottak a zsidóság törvényrendszerével. Mégis: csak a színezésben, a részletezésben láthatjuk nyomaikat e hitvitának, de az örök törvény tanának lényegét kifejező legrégebbi írásos dokumentumok mindenképpen kereszténységelőttiek. A valószínűleg már az i. e. II. században íródott Jubileumok könyve pl. már teljes kifejllettségében ismeri ezt a tanítást.

Az isteni törvény örökkévalóságát lényegében már maga a Szentírás tanítja akkor, amikor egyrészt számos törvénytől kiemeli »örök szövetség« jellegét, másrészt a mózesi törvény eredetét visszavevő a legendás ősmultha; a szombat a világteremtésig, a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése a vízözön koráig, a papi tized Ábrahámig és Jákóbig vezethető vissza. Azonban az egyes részleteken túlmenő, általános érvényű tanítás, hogy a törvények nem »régén keletkeztek«, hanem öröktől fogva érvényesek, semmiképpen sem keltezhető a IV. század előtt. A törvények összességének, és nem a különálló törvényeknek isteni eredetű gyanánt való felismerése, egy szerves és eleve elrendelt isteni világrendnek meglátása csillan elő a törvény örökkévalóságát hirdető legendák szavai mögül. Ez a felismerés és nem más látítja ki a törvények érvényét kettős irányban: az ősmult és a legtávolabbi jövő, — egy szóval: az örökkévalóság felé.

Budapest.

Dr. Hahn István.

## Stefan Zweig zsidó vonatkozásaihoz

Stefan Zweig erkölcsi felfogása a humánumnak, a szellemnek, a népek békéjének szenvedélyes hitében és tiszteletében gyökeredzik. Az „általános emberi“ e fogalmainak megnyilatkozásában azonban ott lüktet a vérben hozott örökség: írásművészetén erőteljesen érződik zsidósághoz való kapcsolata.<sup>1</sup>

Erzésvilágát, lelkialkatát és költészetének irányát nem csekély mértékben determinálja származása. Zsidóságálménye nem felületes, hanem egyéniségének lényegét jelentő tartalma, mely az írásmű tárgyától függetlenül is kifejezésre jut munkáiban. A tárgy és tartalom önmagában még nem kritérium egy mű szellemének megítélésénél. Stefan Zweignél azonban a származásból és a zsidó sorsközösségből eredő hatást érzünk akkor is, ha az író történetesen nem zsidó tárgyhoz nyul.

Életrajz-regényeiben, novelláiban különös együttérzéssel fordul a gyengék, az elesettek felé. Rokonszenvét nem a hatalom nagyjai, hanem az élet megtépt, a sors megtéptáztott tragikus alakjai nyerik el. Nem azok az emberiség igazi nagyjai, — írja<sup>2a</sup> — akik sírok és tönkretett életek milliói fölé építik mulandó birodalmukat, hanem ép azok, akik hatalom nélkül, a hatalom áldozataivá lesznek. Ő a hősiességet mindig erkölcsi és nem hatalmi síkon értékeli és ebben a szemléletében eléri a prófétai eszme szárnyalását. Prófétáink az elesettségben és az elnyomatásban látták meg az erőt, mely fel tudja emelni a lelket az örök erkölcszhöz.

Zweig maga írja életrajzában, hogy mindig foglalkoztatta a legyőzött lelki felsőbbsege. Ezért Erasmusról ír életrajzot és nem Lutherról, Stuart Máriáról és nem Erzsébetről, Castellióról, Servetről és nem Kálvinról, Theritesről és nem Achillesről. „Az ember inkább az üldözöttekhez, mint az üldözőkhöz tartozzék“ — szól a régiek tanítása s az író tárgyválasztása arra vall, hogy e tanítás az ő lelkéből is sarjadt.

Több munkája tárgyánál és közösségi szelleménél fogva kapcsolódik hozzánk.

Stefan Zweig „Jeremiás“-a a béke prófétája, kinek élete a békéért folytatott szakadatlan harcban telik el. Egyedül száll szembe a nacionalizmustól, harcivágytól túlfűtött

<sup>1</sup> Turóczi-Trostler József, IMIT. 1942. 94—110. Libanon 1942. I. 1.

<sup>2a</sup> A Harc egy gondolat körül 20. o.



királlyal, papokkal, prófétákkal és az elvakult tömeggel. A próféta megjövendölte nemzeti tragédia bekövetkezését, de az író érzi, hogy drámája nem fejeződhet be a pusztulás és reménytelenség rémségével, hanem kijelöli a zsidóság örök útját. Jeruzsálem, a szentély elpusztult, de a lélek Jeruzsálemé él tovább. A költő Istenben és a vallásban való feloldadásban látja meg a zsidóság jövőndő útját. A dráma végszavai: A láthatatlant nem lehet legyőzni. Csak az embereket lehet megölni, de nem az Istent, aki bennünk él. Egy népet le lehet igázni, de szellemét soha. (Vér Andor fordítása.)

A zsidóság végzete és sorsszerűsége szólal meg „Az örök lámpás”-ban.<sup>2</sup> A szent ereklye útja a zsidóság kényszerű vándorlásainak állomásait jegette, bárhova jutottak el, velük a fényforrás is. Végül a Szentföldre kerül a menóra, ahol jeltelen sírban pihen és várja azt az időt, hogy az önmagára eszmélt nép körében ismét felragyoghasson a béke templomában. Az író a bolyongó, bujdosó, szenvedő zsidóság megnyugvását az ősök földjén véli megtalálni és a jövő útja a hazatalálás gondolatában csendül ki. Aki a „Die Welt von Gestern” c. utolsó munkájában Herzl alakjának olyan csodálatos emléket áldozott, annak lelkéhez Herzl tanítása is igen közel állhatott.

„A könyvmoly” (Buchmendel) könyvimádatában a zsidóság intellektuális hajlamát érezzük, azt a szoros és elszakíthatatlan benső kapcsolatot, amely a „könyv népet” a történelem folyamán a betűhöz kapcsolta.

„A szív pusztulása” egy szakadatlan munkában eltöltött életről, igyekezetről szól. Hőse hiába ér el vagyont, rangot, még sem boldog: csalódik az emberekben, kiváltkép családjában. Társtalan magányában Istenhez, ősi hitéhez és szülei emlékéhez menekül.

Istennel folytatott párbeszéd szólal meg Ráchel rechte mit Gott c. novellájában. Ennek magvát a zsidó legenda adja. Az elbeszélés tárgya az első szentély pusztulásának idejéhez vezet.<sup>3</sup>

\*

Isten elhatározta, hogy elpusztítja a szent várost, népét pedig szerteszét szórja a földön, mert megfélemlített szö-

<sup>2</sup> Forrásait I. II. Makkabeusok könyve, 2, 4–8. Baruch. Apokalypsis 6, 7–9. Riessler 58. Paralipomena Jeremiae 3, 4. Riessler 906. Vitae prophetarum I. Riessler 876. v. ö. Legenda és történelem c. tanulmányomat IMIT-Evkönyv 1943. 195. o.

<sup>3</sup> Magyarul lásd »Emberek« című kötetben: Ráchel szembeszáll Istennel. Fordította, Horváth Zoltán. Pantheon-kiadás.

vetségéről és idegen bálványoknak áldoz. Az isteni harag rettentő erővel lett úrrá a mindenségen. Minden élő és élettelen teremtmény reszketett az elsőpró indulat hevétől. A pusztulás láttára a halottak is felszálltak sírjukból, hogy imádságukkal kegyelmet könyörögjenek népük számára a Mindenhatótól. Egymásután lépett elő Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes, Sámuel, Elijáhu és Elisa, de kérésük eredménytelen maradt. Végül Ráchel lépett elő Rámában levő sírjából és végveszélybe jutott gyermekeiért hullatott könyvei számalatt ébresztettek Isten előtt. Az őszanya megindító szavakkal idézi fel ifjúkorának eseményeit, beszél Jákob iránti szerelméről, arról a nagy vonzódásról, mely az ő szívkben egymás iránt égett. A Lábán megszabta hét szolgálati esztendő az ő vágyakozó szívkben örökkévalósággá mőt s mégis az időnek multával nem tűnt fel többnek, mint egyetlen nap.

Lábán azonban Leát, az idősebbet akarta először feleségül adni. Ráchel iszonyú haragra gyúl, de Lea könyörögésére elfojtja magában a vágyat s lemond az annyira áhított nászról, sőt páratlan önzetlenségével önmaga mozdítja el nővére boldogságát. Megígéri, hogy a nászagy alá rejtőzik s Jákob szavaira Lea helyett ő válaszol, elosztatva így Jákob gyanakvását.

Az önmegtagadás és a lemondás fájdalmát átélve Ráchelből keményen tör elő:

Te, aki most keményen hallgatsz, értsd meg, én is féltékeny voltam, mert Jákob testvéremnek adta át magát, amint hogy Te haragra gerjedsz, mert gyermekeim helyetted más istennek áldoznak. De mégis, én, a gyenge asszony, fékeztem haragomat, irgalmas voltam a Te kedvedért, mert irgalmas szívednek hittelek Téged és megkönyörültem Leán és Jákob is megkönyörült rajtam, tudd meg, Isten: mi, akik csak szegény és mulandó emberek vagyunk valamennyien, legyőztük magunkban az irigység gonoszságát és most Te, Mindenható, aki mindent teremtettél és mindent kimerítettél, Te, minden élet kezdete és lényege, Te, aki előtt tengerré lett minden, amiből nekünk csak cseppek jutnak, Te nem akarnál irgalmat gyakorolni? Jól tudom, hogy gyermekeim népe makacs nép és mindig lázadozik a Te szent igád alatt, de mégis, nem kell-e, hogy Te, aki Isten vagy és mindent betöltesz uralmaddal, esztelenségükkel szemben túrelmedet, hibáikkal szemben irgalmadat mutasd nekik? Mert nem szabad annak megtörténni Istenem, nem szabad megtörténni annak, hogy angyalaid szemeláltára megsegényenítsen Téged egy ember és amazok majd így szólhassanak: Volt egykoron a földön egy asszony, egy gyenge és halandó asszony, Ráchel volt az ő neve, aki



fékezte haragját. Ő azonban, Isten, aki mindeneknek Ura, lakájként szolgálta haragját.

E vakmerő s már-már szentségtörő szavak után világság és lényesség áradt szét. Isten arcának ragyogása a bűnbocsánat jele volt, melyet Ráchel érdeme szerzett meg.

Eddig az elbeszélés s talán nem érdektelen annak az elemzése, hogy milyen források táplálták e legenda kialakulását.

Szentírási nyomok. „És elindultak Bét-Élből és amikor még egy darab föld volt, hogy Efratba érjenek, akkor szült Ráchel, de nehéz volt a szülése. S történt, hogy midőn nehezen szült, mondta neki a szülésznő: Ne félj, mert most is fiad lesz. És volt, midőn lelke már-már elszállt, mert halálán volt Ben Oninak (fájdalmam gyermeke) nevezte őt, atyja pedig Benjáminnak nevezte. És meghalt Ráchel és eltemették az Efrat felé vezető úton, Bét-Lechem az.<sup>4</sup> (Gen. 35, 16—19. l. még Gen. 48, 7.)

E részlet a Genesis széles mederben folyó és részletes-séggel tárgyalt egyéb elbeszéléseihez viszonyítva szűkszavúnak tetszik.<sup>5</sup> Ráchelt halálos kínok gyötrik. Érti a közelgő halált s fáj neki, hogy meg kell válnia az élettől. Csak, ha feltételezzük, ezt a gyötrő és vívódó lelkiállapotot, csak így érthetjük meg a szülésznő vigasztaló szavait: Ne félj, mert ez is fiad lesz. A végső erejével nevet ad gyermekének és elszáll a lelke. Az utókor képzeletében ennek nyomán Ráchel alakjához a fájdalom és a bánat képzele kapcsolódott. Erre utálnak Jeremiás szép szavai: „Igy szól az Örökkévaló: Hang hallatszik Rámában, jajszó, keserves sírás, Ráchel siratja gyermekeit, vonakodik gyermekei fölött vigasztalódní, mert nincsenek többé. Így szól az Örökkévaló: Tartsd vissza hangodat a sírástól és szemedet a könnyhullástól, mert van jutalma a te művednek, így szól az Örökkévaló, visszaérnek ők az ellenség földjéről.“ (31, 14—15.)

Az özanya panaszos szavaiból a zsidóság fájdalma tör elő. Miként egykor keservesen sírt, ez ismétlődött meg most is, mikor gyermekeit elrabolták. A babilóniai fogság idejében vagyunk. A nép szívéen végigrezdül a közelgő pusztulás borzalma, de vészek és aggodalmak között testvéreikre, a

<sup>4</sup> Ráchel sírjára vonatkozólag két hagyomány van. Az egyik az Efrat-Bethlehem utat, a másik Rámát (I. I. Sám. 10, 2.) jelöli meg sírhelyének. V. ö. Riem, Handwörterbuch des bibl. Altertums. II. 1281. Keekeméti, Jeremiás. III. 152.

<sup>5</sup> Gunkel, Die Urgeschichte u. die Patriarchen<sup>2</sup>. Göttingen 1921. p. 34.

líz törzsre gondolnak, kik több, mint egy évszazada megismerték a száműzetést, a hontalanságot.<sup>6</sup>

Lehet arra is gondolnunk, hogy a próféta szavai szószertint kell értelmeznünk. Ismeretes az a képzet, hogy a lelkek a síron túl is élnek és részt vesznek az utódok sorsában. Eszerint a legendaképződés már magánál a prófétánál megkezdődik: Ráchel továbbél és sírjából az éjtszaka csendjében felsír panaszhangja.<sup>7</sup>

Az agáda a legendai elemet továbbszövi és regényesen felfokozza. Berésit Rabba 82: „Mit látott Jákob, hogy Ráchelt az Efratba menő úton temette el? Látta, hogy a száműzöttek egykor majd az özanya sírja mellett haladnak el; ezért temette el ott, hogy irgalomért könyörögjön a száműzötteknek.“

A hagyomány Sámuel ben Nachmannak (260 körül) a következő szép legendát tulajdonítja:<sup>8</sup> Amikor a szentély romokban hevert, Abrahám felzokogott: Miért ért engem ez a szégyen valamennyi nép közül. A szolgálattelvő angyalok hasonlóan sirtak és fájdalommal idézték: Elpusztultak az országutak, megszűntek az ösvényeken járók. (Jes. 33, 7) Ábrahámból előtör a panasz, hogy a szentély, ahol egykor Izsákot akarta feláldozni, elpusztult, gyermekei pedig a népek kegyetlenségeinek kiszolgáltatottjai. Gyermekeid nem tartották meg a törát s annak huszonkét befűjét — hangzik a válasz. Izrael ellen való tanúságtételtől az özapa megindító szavaira állnak el. Izsák elszántságára hivatkozik, mellyel késznek mutatkozott, hogy atyja feláldozza őt. Jákob viszontagságos ifjúságát és gyermekei miatti szorongó aggodalmát idézi fel. Majd Mózes szólalt meg, kit Jeremiás a fogságba vitt néphez vezetett. A száműzöttek reménykedve tekintenek fel rá, de hiába végzetük meg-

<sup>6</sup> Schmidt, Die grossen Propheten-Göttingen 1925. p. 360. Volz, Der Prophet Jeremia. Leipzig 1922. p. 290.

<sup>7</sup> Ráchel siralma más jelleget kap az Új-testamentumban. Máté evangéliuma elbeszéli, hogy Herodes Bethlehem gyermekeit »két esztendő-től és azon alul« mind leölette, csak Jézus menekült meg. »Ekkor teljesedék be, amit Jeremiás próféta mondott, amidőn így szólt: Hang hallatszott Rámában...« (Máté 2, 16—18.) Arany János »Ráchel siralma« c. elégiája ezt az evangéliumi hatást őrzi. E költemény két évvel a szabadságharc leveretése után íródott, amikor sok magyar ifjú jutott Bethlem gyermekeinek sorsára. (V. ö. Pollák Miksa: Arany János és a biblia. Bp. 1904. 146. o.) De Jeremiás nyomán válik Ráchel a szenvedő ország jelképévé és ugyancsak jeremiási hatásként csendül ki az elégia végén a megnyugvás, »Az ige, az eszme« gondolatában.

<sup>8</sup> Echa R. Proem. 24. v. ö. Bacher, Ag. pal. Am. I. 522. kk. I. Rási, R'dák ad Jer. 31, 14—15.



pecsételtetett. Ajkairól biztató szó csendül fel, hogy Isten majd könyörögni fog. A „hűséges pásztor” emlékezteti Istent a tóra törvényre: Barmot, vagy juhót ne vágjatok le borjával egy napon, az ellenség pedig az anyákat és a gyermekeket egyszerre pusztítja el.

Végül Ráchel sietett elő, hogy felemelje védő szavát. Világok Ura, Te tudod, hogy Jákob, a Te szolgád mennyire szeretett engem s hét évig szolgált érettem. A határidő letelével azonban atyám fel akart cserélni nővéremmel. Én tudattam ezt Jákobbal és ismertetőjeleket tártam fel neki. De aztán számalom fogott el nővérem iránt és hogy ne távozzék el Jákobtól megszegyenülten, elmondtam neki a titkos ismertetőjeleket. Még arra is vállalkoztam, hogy fekvőhelyük alá rejtőzöm és Jákob kérdéseire én válaszoltam. Így gyakoroltam iránta szeretetet, nem féltékenykedtem reá. És ha én, ki hús és vér, por és hamu vagyok, nem féltékenykedtem testvéremre, veléltársnőmre s hogy meg ne szegyenüljön, elfojtottam indulatomat és érzelmeimet, akkor Te, aki élő és örökké fennmaradó Király vagy, miért féltékenykedtél a bálványokra, melyek semmiségek, száműzted gyermekeimet s kiszolgáltattad őket az ellenség kardjának és önkényének. Ráchel e szavaira Isten irgalommal télt meg s megszólalt: A te érdemedben, viszem vissza Izrael fiait otthonukba.

Nincs kétség, hogy Stefan Zweig elbeszéléséhez ez a midrás adta az epikai hitelt, ime itt a forrás, ahonnan az író merített. A cselekmény és a felépítés azonossága a közvetlen átvétel tényét bizonyítja. A régi midrás az írói kéz alakítása által művészi külsőben elevenedik újjá.

Dr. Komlós Ottó.

## Maimúni Magyarországon.

A 800 éves Maimúni-jubileum kiváló alkalma serény munkára serkentette a zsidó tudomány munkásait, hogy összegyűjtsék adatait és megmérjék súlyát annak a hatásnak, amelyet ez a nagy szellem az emberi gondolkodásra és a tudományos kutatásra gyakorolt.\*

A feladat kettős munkát kíván: a szerzte heverő, roppant terjedelmű anyag lajstromozását, amelyet azután — és csak ezután — követhet a feldolgozás, ha teljes képet akarunk nyerni Maimúni életéről, munkásságáról, jelentőségéről és hatásáról.

Nem kétséges előttem, hogy meg fog születni egyszer a „Bibliographia Maimunjana”, amelynek ezideig még csak korai és gyenge kísérleteivel rendelkezünk.<sup>1</sup> Mert csak kísérletnek tekinthető Zecharja Fischmann posthumus dolgozata, amely — mint a vázlatából kivesszem — négy fejezében a teljesség igényével akart fellépni. Kiadott két fejezete sok hiányosságot mutat, sok kívánnivalót hagy hátra, a végleges megoldástól nagyon távol áll.<sup>2</sup> Lavoslav Šik bibliográfiáját azonban<sup>3</sup> felületességéért, lelkiismeretlenségéért, pontatlanságáért és hibáiért egyenesen meg kell bélyegeznünk. Elég, ha megemlítem, hogy ez a keretében teljesnek tervezett bibliográfia mindössze négy magyar nyelvű Maimúni-cikket ismer (a szerző egyébként tud magyarul). A dolgozat nem több, mint könnyen hozzáférhető néhány forrás jegyzéke.<sup>4</sup>

Az anyag igen nagy terjedelme, a források soknyelvűsége és szétszórtsága miatt egyedül célravezetőnek és ki-

\* Átnézet erről az irodalomról: S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews. III. New-York, 1937. 84.; Zeitlin, Maimonides. JQR., N. S., XXVIII. 1937/38. 273—278.

<sup>1</sup> Az eddigi bibliográfiák csaknem teljes felsorolása: Shlomo Shunami, Bibliography of Jewish Bibliographies. Jerusalem. 1936. p. 219—220. nr. 1410—1419, p. 303. nr. 1980—1985, p. 398. nr. 2065.; hozzá: Shunami, תוצאות הביבליוגרפיה הישראלית בשנת תרצ"ז. Jerusalem. 1938. 7. 1.

<sup>2</sup> רשב"ם ביבליוגרפיה Rabbenu Mose ben Maimun c. gyűjtőmunkában. Kiadta J. L. Fischmann. II. Jerusalem. 1935. 307—329.

<sup>3</sup> Bibliographia maimonidica. Maimonides, Spomenica. Sarajevo. S. a. (1935.) 109—137. I. M. munkái. II. Kéziratok. III. Nyomatott művei. IV. Műveinek fordításai. V. Kommentárjai. VI. A M.-irodalom. VII. M. és Jugoszlávia.

<sup>4</sup> David Ginsberg megbeszélése keretében akarja kiegészíteni. Természetesen hézagossal cum addendis. MGWJ. LXXX. 1936. 366—367.



elégítőnek az országok szerinti munkamegosztást kell tartanunk.

E tekintelben az elsőség az angol nyelvű Maimóni-irodalmat illeti meg. Tekintélyes terjedelmű összeállítását már néhány évvel ezelőtt készítette el Joseph J. Gorlinkle.<sup>5</sup> Kár, hogy bibliográfiája a jubiláris év előtt zárult le s így nem szerezhettük tudomást az ünnepi év bizonyosan jelentékeny számú munkálatairól.

Dolgozatom tehát hézagpótló, s a magyar nyelvterület szűk volta folytán talán a leghozzáférhetőlenebb anyagot adja. Ait kellett hozzá nézmem jóformán minden magyar nyelvű kiadványt és folyóiratot, ahol csak sejtettem, hogy valami vonatkozásban szó eshetik Maimúniról. A magyar-zsidó irodalom és a magyar-zsidó sajtó termékeihez csak sok utánajárással juthatni hozzá, mert sehol sincs eddig belőlük teljes gyűjtemény, s készség és megértés hiányában minden adatnak magam jártam utána, amely időt és fáradságot igényelt.

Amidőn tehát dolgozatom valójában részletkérdést old meg, egyben hozzá akar járulni egy téglával a »Bibliographia Maimuniana« megépítéséhez.

\*

Az itt következő anyagban — tudom — van silány és selejtes, de bibliográfia nem lehet csak az értékek gyűjteménye. A benne található értékek legtöbbje valamely világnyelven utat is talált már a külföldre, számontartott eleme a Maimóni-irodalomnak. Bibliográfiám mégis figyelemre tart igényt, mert legjobb bizonyítéka és szószólója lehet annak az érdeklődésnek, amellyel nálunk Maimóni alakja és munkássága felé fordultak.

S még ez sem mutatja maradéktalanul Maimóni magyarországi útját és hatását. A kép teljességéhez hozzátartozik a magyar tudósoknak az a munkássága is, amely más nyelveken látott napvilágot.

Sokszoros a kapcsolat, amely a magyar kutatókat az egyetemes Maimóni-irodalomhoz fűzi.<sup>6</sup> A Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums kiadásában Maimóni halála 700 éves fordulóján megjelent emlékkönyv

<sup>5</sup> A Bibliography of Maimonides. Assisted by Edna Bernstein. New-York. 1932. Újból lenyomatva e műben: Moses Maimonides. 1135—1204. Anglo-Jewish Papers in connection with the Eighth Centenary of his Birth. Ed. I. Epstein. London. (1935.) 229—248.

<sup>6</sup> L. összefoglalóan Löwinger Sámuel, Maimuni-Szemelvények. Budapest. 1935. Előszó. 4—5. ll.; továbbá: Szombat. X. 1937. 7. szám,

(Moses ben Maimon I. 1907., II. 1914.) egyik szerkesztője magyar: Bacher Vilmos, a II. kötet kilenc dolgozata közül négynek magyar a szerzője.

Maimóni Misna-kommentárja arab eredetijének egyes fejezeteit külföldi példára bölcsészdoktori értekezésekként nálunk adják ki s így Maimóni Magyarországon is »doctor doctorum«-nak bizonyult.<sup>7</sup>

Nyolc értekezés került ki e körből.<sup>8</sup>

Magyar tudósok nagy sora járult hozzá a Maimúniról való ismereteink gyarapításához, módosításához, elmélyítéséhez, kutatásaik különböző területein: elég lesz, ha munkáik bibliográfiai jegyzékének megfelelő számaira utalok: Bacher Vilmos (Blau, M. Zs. Sz. XXVII. 1910. 36—81., Friedman, M. Zs. Sz. XLV. 1928. 143—151. ll.: 124., 258., 259., 261., 270., 326., 383., 418., 447., 448., 464., 481., 485., 609., 638., 711., 727., 737., 738., 742.), Blau Lajos (Friedman, Blau-Jub. Emlékkönyv. Bp., 1926. 14—90.; Bakonyi—Friedman, Tanulmányok dr. Blau Lajos emlékére. Bp., 1938.: 297., 494., 495., 779., 885., Irodalmi Szemle: 44., 633., 795.), Goldziher Ignác (Heller, Bibliographie des Oeuvres de Ignace Goldziher. Paris, 1927.: 36., 134., 475.), Guttman Mihály (Moses b. Maimon, II. 1914. 306—330., Hazofeh. VI. 1922. 273—288., HUCA. II. 1925. 229—268., IMIT Evkönyv. 1935. 13—27., M. Zs. Sz. LII. 1935. 101—110., Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 14—15. sz., REJ. 1935. 34—43., MGWJ. LXXIX. 1935. 148—159., LXXX. 1936. 206—215., Mahler-Emlékkönyv. Bp., 1937. 415—426.), Kaufmann Dávid (M. Brann, Kaufmann-Gedenkbuch. Breslau, 1900. LVII—LXXXVII., Ges. Schr. III. 1915. VIII—IX.: 58., 58a., 66., 111., 137., 222., 317., 450., 476a., 496.), Krausz Sámuel (E. Strauss: Bibliographie der Schriften Prof. S. Krauss'. Wien, 1937.: 29., 627., 643., 695., 773., 816., 985., 1259., 1278., 1279., 1287., 1289.), Löw Immanuel (Fraenkel, MGWJ. LXXVIII. 1934. 236—255.: 52., 60., 68., 355., azóta többször), Löw Lipót (I. Löw,

<sup>7</sup> Richtmann Mózes: Arab vonatkozású tanulmányok magyar nyelven az utolsó négy évtizedben. Keleti Tanulmányok. (Goldziher-Emlékkönyv.) Budapest. 1910. 88. l.

<sup>8</sup> Felsorolásuk H. Urbachnál: Commentarius R. Mosis Maimoni in Mischnam ad tractatum Schabbath. Bp. 1904. p. IV—V.: 1. E. Hirschfeld (Havas): Joma. I—IV. 1902.; 2. Sal. Löwinger: Sukkah. I—III. 1902.; 3. B. Sfk: Taanith. 1902.; 4. M. Katz (Kósa): Schabbath. VIII—XII. 1903.; 5. H. Urbach: Schabbath. XIII—XVIII. 1904.; 6. L. Kohn (Vágvojtói): Schabbath. XIX—XXIV. 1903.; 7. J. Borsodi: Schekalim. I—IV. 1904.; 8. Eug. Vidor: Joma. V—VIII. 1904.



Ges. Schr. V. 1900. 3—19.: p. 10., 13.). Mahler Ede (Löwy, Mahler-Emlékkönyv. Bp. 1937. p. 18. nr. 29). Ez a névsor természetesen nem törekszik teljességre.

\*

Ami Maimúninak a magyar irodalomra tett hatását illeti, a nagy gonddal összegyűjtött adatok<sup>9</sup> arról győznek meg bennünket, hogy komoly hatásról nem beszélhetünk. A Temesvári Pelbárttól Eötvös Józsefíg nyúló adatsor egyedül azt bizonyíthatja, hogy Maimúni nevét, mint a külföld sok jelesét, ismerték (sokszor elferdítetten), esetleg munkáinak címét is (még gyakrabban elferdítve). Műveinek tanulmányozásáról, vagy éppenséggel hatásáról azonban csak a XIX. század elején, a magyar-zsidó irodalom megindulával lehet szó. Sőt még a XX. század kezdetén a széleslátókörű Cholnoky Viktor »a titokzatos, kabbalás Rambam-ról beszél.<sup>10</sup> Donászy Ferenc, a jeles ifjúsági író pedig csak egy negyedszázada, hogy három novellát szentelt e »titokzatos« böles csodatetteinek és életének. (Mátyás király ifjúsága és egyéb történeti-elbeszélések. Budapest, 1913. 61—89. ll.)

\*

Egy külsőségről akarok még végezetül megemlékezni. Maimúni nagy örökségére Magyarországon egyként tart számat az orthodox és haladó zsidóság. A bibliográfiából szembetűnik majd, hogy az előbbi Rambannak, az utóbbi Maimonidesnek hódol. Valamikor ellentéteket is fedeztek fel a kettő között, de ma már nem lehet kétséges, hogy Maimúni harmónikusan tudta egyesíteni a modern világképet a hagyomány tanításaival, két főművét ugyanegy szellem hatja át.<sup>11</sup>

Ha van erő, az ő halhatatlan emléke az, amely hidat tud verni másutt is, nálunk is hagyomány és haladás közé.

<sup>9</sup> Zsoldos Jenő: A magyar Majmonidesz-ismeret forrásai. Zsidó Élet. III. 1935. 15—16. szám.; Majmonidesz és Apáczai Cseré János. Izr. Tan. Ért. LX. 1935. 63—65. ll.; Majmonidesz és a magyar irodalom. Mult és Jövő. XXV. 1935. 112. l.; Majmonidesz és a magyar irodalom kapcsolatához. Libanon. I. 1936. 263—264. ll.

<sup>10</sup> Zsoldos Jenő: Cholnoky Viktor és a sémi kultúra. Libanon. I. 1936. 233. l.

<sup>11</sup> A. Klein: Rambam oder Maimonides. Jacob Rosenheim — Festschrift. Fr. a./M. 1931. 212—226. ll.

## I. Fordítások.

- Bak Izrael:** Hitvallomás. (Versben az **אשר** **אני**). Imádságos könyv zsidó hajadonoknak. Sajtó alá rendezte: Sebestyén Károly. Budapest, 1894. 260—262. ll.
- Braun Móric:** Vallásunk 13 alapelve. (Versben.) Vallástan az izraelita ifjúság számára. Dr. Philippson után kidolgozta . . . módszerész. Pesten, 1845. 30—36. ll.
- Benoschfsky Imre:** A »Tévelygők Útmutatója« zárófejezetéből. (Majmúni). A Kőbányai Izr. Hitközség Értesítője. VII. 1933. 3—4. szám.
- Bernstein Béla:** A 13 hitágazat. Zsidó vallástan. Nyiregyháza, 1922. 22—23. ll.
- Detsinyi Lipót:** Betegeit látogató mindennapi imája. Mózes törvényhozási éptana, s a későbbi héberek gyógytudományának rövid vázlata. Budán, 1847. 42—44. ll. §. 52.
- Deutsch Gábor és Hahn István:** Majmúni-Szemelvények. Összeállították és fordították . . . Dr. Löwinger Sámuel, a Ferencz József Orsz. Rabbiképző Intézet tanára előszavával. Kiadta: A Zsidó Gimnázium Barátainak Egyesülete. Budapest, 1935. 77. l.
- Deutsch Henrik:** Maimúni tizenhárom alapelve. (עשרת הדיברות). Élelforrás, vagyis Mózesi vallástan. Budapest, 1877. 47—49. ll.
- Edelstein Bertalan:** Maimúni Mózes összefoglalása a háborús köteleességekről. A budapesti III. ker. magyar kir. állami főgimnázium tizenegyedik évi Értesítője. 1914—1915. tanév. Budapest, 1915. 47. l.
- Feigl L. H.:** A lelki betegségek orvoslásáról. — Maimonides Mózesnek »Nyolc fejezet« (Semona perakim) című filozófiai munkájából. — Egyenlőség. XX. 1901. 10., 11., 12. szám.
- Fényes Mór:** Maimúni műveiből. A zsidók története. II. A közép- és újkorban. Bp.<sup>2</sup> E. n. 74—80. ll.
- Flesch Miksa:** A hitvallás. ראשי דעה. Első oktatási Mózes vallásában a népiskolák felsőbb osztályai számára. III. füzet. Budapest, 1875. 24—26. ll.
- Frisch Ármin:** Részletek a Móré nebuchim-ből. (III. 4., 12., 24., 27., 37., 51. f.) Szemelvények a biblia utáni zsidó irodalomból. Bp., 1906. 240—270. ll.
- — Részlet a »Semóné perokim«-ből. Id. m. 250—251. ll.



- Frisch Ármin:** Részletek a »Jad Hachazaka«-ból. (II. 6., III. 1., III. 2., III. 5., VI. 2., 5., 7.) Id. m. 267—271. II.
- Havas Manó:** Maimúni Mózes írta. Részletek a »Nyole fejezet«-ből, a »Tévelygők Útmutatója«-ból, a Misné Tórá-ból. Remény. XXI. 1935. 4. szám.
- — Mi a megtérés? — Maimúni: A megtérés Törvényei-ből. — Remény. XXIII. 1937. 7. szám.
- Hecht Manó** (után ford.): A esillagjósátról. Izrael története a Biblia befejezésétől a jelenkorig. Pest, 1865. 189—190. II.
- — Maimonidesnek a Misnah fölötti írt kommentárja előbeszédéből, az ember célja fölött. Id. m. 190—192. II.
- — Maimonidesnek a Misnah Sanhedrin fölötti írt kommentárjából, az örök életet illetőleg. Id. m. 192—194. II.
- — Maimonidesnek a Misnah Abóth fölötti kommentárjából azon előítélet ellen, hogy csak héber imákat és éneket kell helyeselni. Id. m. 194. I.
- — Jad Hachasakahból, Ascetika (erénytan) ellen. Id. m. 194—195. II.
- — A Móréból: az isteni parancsok okainak kutatásáról. Id. m. 195. I.
- Hevesi Simon:** Hitágazat (אמי מאמיני). Vallástani előkészítő a konfirmáns leányok számára. Budapest, 1910. 9—10. II.
- Katona Mór József:** Szemelvények Maimonidesz műveiből. (A Misné Tórából (I. "הגות דעות" מחקר; II. "הגות תשובה" מפרק) Izr. Tanügyi Értesítő. LX. 1935. 67—69. II.
- Klein Mór:** A tévelygők útmutatója. Irta: Mózes Ben Maimun, fordította és magyarázó s irodalmi jegyzetekkel ellátta. . . I. Pápán, 1878. 407. I.; II. Nagy-Becskerekén, 1887. VII. + 266.; III. U. o. É. n. (1890). IV. + 357. (Ism.: Kaufmann, REJ. II. 1881. 312.)
- Liebermann Manó:** A prófécia és Mózes. Maimúni törvénykönyvéből. Az első könyv első háláchájának 7-ik fejezete. Autonomia. I. 1914. 10. szám.
- Löw Lipót:** Hitvallás letétele. Magyar Zsinagóga. I. 1847. 39—43. II.
- Mandl Ármin:** Szemelvény a »Mauré Nevuchim«-ból. (III. rész, XLIII. fejezet.) A zsidók története és irodalma. Vágújhely, 1898. 51—53. II.
- Rosenthal Móríc:** A tizenhárom hit ezikk. Jisraél könyörgései egész évre. Ford.: . . . Kijavította: Bloch Móríc. I. Pozsony, 1841. 173—175. II.

- Rózsay József:** Mindennapi imája belegei látogatása előtt. A gyógyászat a hébereknél és a zsidó orvosok a középkorban. Pest, 1862. 14—16. II.
- Singer Izrael:** Vallásunk tizenhárom alaptanáról. Vallástan az izraelita ifjúság számára. Budapest és Sátoraljaújhely, 1876. 48—53. II.
- Szegly Mór:** A zsidó vallás tizenhárom alapelve. Maimonides után. . . (Versben szabadon átköltve.) Első magyar zsidó naptár és évkönyv, 1848-ik szököévre. I. Pest, 1848. 94—96. II.
- Szemző Gyula:** A tizenhárom hitágazat. A zsidó ifjú és a bármicvó könyve. Budapest. É. n. (1931.) 14—15. II.
- Weisz Miksa:** Maimúni Mózes . . . végrendeletéből. Ábrahám fiához. Mi a zsidó morál? Egyenlőség. XXXVII. 1918. 38., 40.
- — Maimúni Mózes, fia Ábrahámhoz írt végrendeletéből. Zsidó etika. A XI—XVII. század zsidó irodalmából. Budapest, 1923. 26—29. II.
- — Maimúni Mózes végrendeletéből. — Intelmei, melyeket fiához, Ábrahámhoz intézett. — Remény. X. 1924. I. szám.
- — Maimúni végrendeletéből. Középkori zsidó etikuskok. Budapest, 1928. 18. I.
- Weisz Sámuel:** Egy atya intelme. (Végrendeletéből.) Zsidó gondolatok. (J. H. Hertz könyvének fordítása.) Bp., 1927. 17—18. II.
- — Kisebbszemelvények műveiből (Isten művének tőkléltessége, Az akarat szabadsága, Bölcs tanács). Id. m. 164., 165., 167., 170. II.
- (Névtelenül):** Rambam a zsidóság világruralmi törekvéseiről. Új Út, V. 1935. 2. szám.
- — A »zsidó világruralomról« és a rabszolgákról. — Két idézet a Rambamból. — Zsidó Ujság. XII. 1936. 27. szám.
- — A nagy szanhedrion. (A Misna-kommentár-ból szanhedrinhez.) Zsidó Szemle. XXXIII. 1938. 17. szám.
- — Sófar. Maimúni: Tesuvó. 3. A magyar zsidónő naptára az 5698. (1937—38.) évre. VI. évf., 18. I.

## II. Könyvek, tanulmányok, cikkek.

- A(ntalfy) E(ndre):** Ibn Maimun. Dézsi: Világirodalmi Lexikon. II. (1931.) 942. I.
- Balkányi Ágota:** Maimúni. A budai izr. hitközség kulturális



- szakosztálya ifjúsági csoportjának Évkönyve. VI. Budapest, 1936. 9—11. II.
- Bacher Vilmos:** Maimúni Mózes szentírásmagyarázata. Budapest, 1896. XI + 164. I. (= Die Bibelexegese Moses Maimunis.) Az Orsz. Rabbiképző Int. Értesítője az 1895/96. tanévről.
- — Maimúni Misné-Tórájának nyelvi jellegéről. Független Jeruzsálemi Tanchúm szótárából c. művéhez. Budapest, 1903. 109—138. II. (= Der sprachliche Charakter des Mischné-Tora.) Az Orsz. Rabbiképző Int. Értesítője az 1902/03. tanévről.
- — Rasi és Maimúni. IMIT Évkönyve. 1905. 7—17. II. (= Raschi und Maimúni. MGWJ. XLIX. 1905. 1—11.)
- — Rasi és Maimúni. Egyenlőség. XXIII. 1904. 52. szám. (Részlet az előbbi dolgozathból. Hiányzik a Bacher-bibliográfiából)
- Barna Károly:** Maimonides. Egyenlőség. LV. 1935. 17—18. szám.
- Barsi Sándor:** A gondolatolvasó. Maimúni Mózes életéből. Menorah. Ifjúsági könyvtár. 2. szám. (1933.) 26—28. II.
- Bárány József:** Maimúni és Nachmani. M. Zs. Sz. VI. 1889. 449—460. II.
- Benoschofszky Imre:** Majmúni aristotelismusa. 8<sup>o</sup>. Budapest, 1926. 91. I.
- — A zsidó vallásbölcselet alapproblémái. (Az ember és Isten. — Majmúni megoldása.) Évkönyv a budai izr. hitközség kulturális szakosztálya ifjúsági csoportjának 1930/31. évi működéséről. Budapest, 1931. 33—36. II.
- — Hit és tudás. Zsidó Holnap. I. 1933. 1. szám.
- — A halhatatlanság. Racionálizmus és miszticizmus Majmúni tanításában. A budai izr. hitközség kulturális szakosztálya ifjúsági csoportjának Évkönyve. VI. Budapest, 1936. 12—18. II.
- B(erkovits) J(ózsef):** Rabbi Mause ben Maimun. (1135—1204.) A Budapest Lipótvárosi Imaházegyesület és V. Templomkörzet Naptára. X. évf. 1935/36. 83—86. II.
- Berkovits Zoltán:** Inkvizíció és Maimonides ünnepély. Új Ut. V. 1935. 3. szám.
- Biró Dezső:** Kérdezzék Maimúni Mózes. Új Kor. XVI. 1935. 37. szám.
- Blau Lajos:** Kroner H.: Maimonides' Commentar zum Tractat Bezah. M. Zs. Sz. XVII. 1900. 84. I.

- Blau Lajos:** Maimonides élete, működése és jelentősége. M. Zs. Sz. XXII. 1905. 124—132. II.
- — Baneth E.: Der Mischna-Traktat Abot mit Maimuni's arabischem Kommentar. Berlin, 1905. M. Zs. Sz. XXII. 1905. 264—265. II.
- — Münz J.: Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben und seine Werke. 1912. M. Zs. Sz. XXX. 1913. 154—156. II.
- — Maimonides törvénykönyvének jellemzése. — Részletek B. L. dr. felolvasásából. — Egyenlőség. XXXII. 1913. 28. szám. (Pótlendő a Blau-bibliográfiához.)
- — Maimúni törvénykönyve történeti világításban. Magyar Izrael. VII. 1914. 11—27. II. (= Das Gesetzbuch des Maimonides, historisch beleuchtet. Moses ben Maimon. II. Leipzig, 1914. 331—358.)
- — Maimonidesz a nép ajkán. Mult és Jövő. XXVI. 1936. 77—78. II.
- — Fosztat városa, Maimonides működésének színhelye. Tanulmányok Dr. Blau Lajos emlékére. Bp., 1938. 321—339. II.; M. Zs. Sz. LV. 1938. 45—63. (= Fustat, la residenza di Maimonide. Annuario di Studi Ebraici. II. Roma, 1938. 65—85.)
- Bogdány Károly:** Aranyszemek a talmudi bányából. Szeged, 1883. 91—94. II.
- =bor =dor:** Maimonides. 4895—4965. Zsidó Néplap. I. 1904. 36. szám.
- Büchler Hugó:** Maimonides emlékezete. — Halálának 700. évfordulója. — Izr. Tan. Ért. XXX. 1905. 12—13. II.
- Büchler Sándor:** Majmúni Mózes. — Majmúni érdeme. — A zsidók története. II. Bp., 1938. 38—41. II.
- Cassel Dávid:** Májjúni (Rambam). — Májjúni három nagy műve. — Májjúni műveinek sorsa. — A zsidók története. (Lów Immánuel fordítása. L.: MGWJ. LXXVIII. 1934. 239. nr. 11.) Szeged, 1892. 69—71. II. (Első kiadása 1880-ban, az utolsó 1922-ben.)
- Csató Dávid:** Maimonides emlékünnepe. Hitélet. III. 1935. 8. szám.
- Csukási Fülöp:** Maimuni és kora. Egyenlőség. IV. 1885. 10., 11., 12. szám.
- Csukási Fülöp és Schön József:** Maimuni Mózes és irodalmi működése. A zsidók története a bibliai korszak befejezésétől a legújabb korig. Bp., 1886. 76—83. II.; 2. kiadás. Bp., 1915. 82—90. II.
- Detsinyi Lipót:** Mózes törvényhozási éptana, 's a későbbi



- héberek gyógytudományának rövid vázlata. Budán, 1847. 41—44. ll.
- Diamant Gyula:** A lévelgők útmutatója. (Klein Mór fordítása II. kötetének II. füzeté alkalmából.) Egyenlőség. VIII. 1889. 14. szám.
- Donászy Ferenc:** Moizes ben Majmon két könyve. 1. A jelenés. 2. A csudálatos gyógyítás. 3. A teremlés titka. E kötetben: Mátyás király ifjúsága és egyéb történelmi elbeszélések. Budapest. Athenaeum, 1913. 61—89. ll.
- Drechsler Miksa:** Az aszketizmus állása a zsidó vallásos irodalomban Maimúni-ig. Künszentmiklós, 1906. 80—83. ll.
- Dubnov:** A zsidóság története az ókortól napjainkig. Ford.: Szabolcsi Bence. Bp. Tabor-kiadás. É. n. (1936.) 188—190. ll.
- Eisler Mátyás:** Maimuni és az agáda. Bloch-Emlékkönyv. Bp. 1905. 125—140. ll.
- Elek Gyula:** Paleszlinai emlékeim. XII. A Rambam sírjánál. Zsidó Szemle, XXVI. 1931. 43. szám.
- Enten Manó:** »Maimonidesz a nép ajkán«. Mult és Jövő. XXVI. 1936. 116. l.
- Eppinger Artur—Fisch Adolf—Hahn István:** Maimonides (1135—1204). A felavatott ifjú könyve. Törökszentmiklós. 1938. 80—85. ll.
- Eulenberg Salamon:** »More Newuchim«. Egyenlőség. XLVIII. 1928. 8. szám.
- Farkas József:** Majmuni Mózes (1135—1204). Nyolcszázadik születésnapja alkalmából. Zsidó Élet. III. 1935. 14. szám.
- Feigl L. H.:** Nyolcszáz évvel Freud professzor előtt... A pszichoanalízis úttörője: Majmuni Mózes. Egyenlőség. LV. 1935. 25. szám.
- Fényes Mór:** Maimuni Mózes. A zsidók története. II. A közép- és újkorban. Bp. 2. kiadás. 15—17. ll.
- — Rendszeres zsidó vallás- és erkölcstan. Bp. 1913. 27—28. ll.
- — Rambam (RMBM). Magyar Zsidó Lexikon. Bp. 1929. 732. l.
- — Majmuni jelleme és életműve. Szombat. VII. 1934. 28. szám.
- Fisch Adolf:** Maimonidesz (1135—1204). Tizenhat óriása a 4000 ének. Budapest-Lipótvárosi Imaházegyesület és V. Csáky-utcai Izr. Templomkörzet Luachja. XIII. 1938/39. 87. l.

- Fischer Fülöp:** Egy nagy merénylet. Zsidó Ujság. V. 1929. 15., 16—17. szám.
- Fischer Gyula:** A zsidó vallástörvénykönyvek. (Rabbi Móse ben Maimun (Maimonides) vagy Rámbam). A hagyomány gyöngyei. A Talmud könyvei. Bp. 1922. 8—9. ll.
- Fischer (Halász) Nátán:** A zsidók története biblia utáni korszakainak rövid vázlata. Bp. 1879. 44—48. ll.
- Fischer S. Joel:** Mózes és a Mózesek. — Zájin Ádár. — Hoemesz. III. 1935. 10. szám.
- Fleischer Lipót:** A Rambam élete és művei. Zsidó Jövő. I. 1931. 108—110., 126—129. ll.
- — A Rambam élete és művei. Zsidó Jövő. V. 1935. 195—199. ll.
- — »A zsinagóga sasmadara...« — Maimuni Mózes születésének 800. évfordulójára. — Remény. XXI. 1935. 4. szám.
- — A »Harber Rambam« megoldása... Zsidó Ujság. XI. 1935. 4. szám.
- — A zsidók közoktatásügyi törvényeiről. Mult és Jövő. XXVII. 1937. 154—155., 174—175. ll.
- Frenkel Bernát:** Spinoza és Maimonides. Spinoza Tractatusa a módszerről. (Tractatus de intellectus emendatione) Bp., 1914. 62—67. ll.
- Frenkel Ernő:** Magyar zsidó Maimuni Akadémia. Mult és Jövő. XXV. 1935. 344. l.
- Fried Emánuel:** Maimonides, mint bölesész és kodifikátor. Hoemesz. III. 1935. 29—30., 31—32. szám.
- Friedman Dénes:** A zsidó irodalom főirányai. Ujpest, 1928. 79—81. ll.
- Friedmann Illés:** A forrás. A vártán. I. évf. Vág-Ujhely. 1902. 84—87. ll.
- Friedmann Vilmos:** Maimuni Mózes emlékezete. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 3. szám.
- — A talpraesett Maimuni. Remény. XXI. 1935. 4. szám.
- Frisch Armin:** Salamon ibn Verga Majmuniról. Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból. Bp., 1906. 370. l.
- Fürst Áladár:** Maimuni-kéziratok Budapesten. Mult és Jövő. XXV. 1935. 114. l.
- Geyer Arthur:** Maimuni Mózes életéből. Remény. VI. 1920. 1—2. szám.
- — Maimuni Mózes. Remény. VI. 1920. 11. szám.
- — Maimuni Mózes életéből. — Történelmi anekdota. — Remény. XV. 1929. 7. szám.
- — Aki másnak vermet ás. — Történelmi anekdota Maimuni életéből. — Remény. XXI. 1935. 4. szám.



- Glücksthál Géza:** Rámbám, mint orvos. Zsidó Jövő. V. 1935. 274—276. II.
- Goitein Zsolt:** A XIII. hitcikk és az arisztoteleszi filozófia. Az én zsidóságom. Ujpest, 1935. 53—56. II.
- Goldberg Raphaël:** A zsidó nép és irodalom története a babyloni fogságtól kezdve mai napig. 2. kiadás. Bp., 1883. 63—64. II.
- Goldberger Izidor:** Maimonidesz jelentősége. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 14—15. szám.
- — Maimonidesz, mint bölcsező és bibliamagyarázó. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 17. szám.
- — Maimonidesz. Egyenlőség. LV. 1935. 13. szám.
- — A RÁMBÁM a haláchá szempontjából. (Született ereveszachkor, 1135-ben.) Zsidó Élet. III. 1935. 15—16. szám.
- Goldberger Salamon:** Emlékbeszéd Maimuniról. A pesti izr. hitk. reálgimnáziumának Értesítője. 1934—1935. Budapest, 1935. 36—39. II.
- — Megemlékezés Maimuni Mózesről. Izr. Tan. Ért. LX. 1935. 102—105. II.
- Goldziher Ignác:** A zsidóság lényege és fejlődése. M. Zs. Sz. V. 1888. 399—406. (= Dr. G. I. V. felolvasása... a filozóphiáról. Egyenlőség. VII. 1888. 6. szám; továbbá újból lenyomatva: A zsidóság lényege és fejlődése. II. N. Zs. Kvtár. 7. szám. Bp. E. n. 43—49. II.)
- — Arabok. Egyetemes Irodalomtörténet. I. Bp., 1903. 325. I.
- Gömöri Ármin:** Maimuni Mózes (Rambam) 1135—1204., Maimuni művei s azoknak sorsa. A zsidók története. Kaposvár, 1918. 116—117., 117—118. II.
- Gönczi Éva:** Maimuni Mózes élete és jelentősége. Zsidó Ifjúsági Könyvtár. I. 1935. 1. szám.
- Groszberg Jenő:** Hogyan hódoljunk a Rambam-nak? Zsidó Ujság. XI. 1935. 2. szám.
- Groszmann Zsigmond:** Maimuni Mózes. Izr. Tan. Ért. LXI. 1935. 61—62. II.
- Grözinger M. József:** Maimonides hatása a középkori filozófiára. Zsidó Élet. III. 1935. 5. szám.
- — Maimonides pedagógiája. (Halálának 800. évfordulójára. — 1935. április 17.) Izr. Tan. Ért. LX. 1935. 65—67. II.
- — Maimonides a világsajtóban. Libanon. I. 1936. 91—93. II.
- — Maimonides és a mai filozófia. Libanon, I. 1936. 120. I.
- — Filozófia és törvény. (Leo Strauss: Philosophie und

- Gesetz. Beiträge zum Verständniss Maimunis und seiner Vorkämpfer. Berlin, 1935.) Libanon. II. 1937. 23—24. II.
- — A »Moznajim« Maimonidesz-száma. Libanon. II. 1937. 37—39. II.
- Grünvald Fülöp:** Rabbénu Mose ben Maimon. 1135—1935. A pesti izr. hitk. reálgimnáziumának Értesítője. 1934—1935. Bp., 1935. 7—14. II.
- Grünwald Ilés:** Maimóni filozófiájának viszonya a mutazilila Kalámhoz. Adalék az arab-zsidó aristotelizmus történetéhez. 8° Budapest, 1912. 75. I.
- Guttman József:** Egy »harber Rambam...« Hoemesz. III. 1935. 10. szám.
- — Legendák a Rambamról... Hoemesz. III. 1935. 16—17. szám.
- — Rambam-legendák. Zsidó Ujság. XI. 1935. 17. szám.
- Guttman Mihály:** Maimonides a valláseméleti etika egyetemességéről. Kivonat egy kimerítőbb cikkből. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 14—15. szám. (= Maimonide sur l'universalité de la morale religieuse. REJ. 1935. 800e. Anniversaire de Maimonide. 34—43.)
- — Maimuni, mint kodifikátor. IMIT Évkönyve, 1935. 13—27. II.
- — A Misné Tóra forráskritikájához. M. Zs. Sz. LII. 1935. 101—110. II. (= Zur Quellenkritik des Mischneh Thora. MGWJ. LXXIX. 1935. 148—159.)
- Halász Nándor:** A három Mózes. (Dr. Schmiedl A. után.) — Oktató-nevelő-mulattató elbeszélések a talmudból és midrásból, valamint a zsidók történetéből. I. Bp., 1886. 68—76. II.
- Hecht Manó** (után magyarra fordítva): R. Mózes ben Maimon, רמב"ם vagy Maimonides. Izrael története a Biblia befejezésétől a jelenkorig. Pest, 1865. 183—195. II.
- Hermann Ignác:** Apróságok nagy emberekről. I. Rambam. Zsidó Ujság. VII. 1931. 25. szám.
- Hevesi Ferenc:** Maimuni Mózes. Új Út. V. 1935. 4. szám.
- — Maimuni és Aristoteles. IMIT Évkönyve, 1935. 27—30. II.
- Hevesi Simon:** Maimonides. Cultur-Almanach. II. Budapest, 1912. 93—107. II.
- — Egy kis idézet Majmúniból. Mult és Jövő. IV. 1914. 113—117. II.
- — Bírálát »Az arisztotelikus elemek... Majmuni filozófiájában« c. pályaműről. Az Orsz. Rabbiképző Int. Értesítője. Bp., 1926. 25—26. II.



- Hevesi Simon:** Dalalat Alhairin. Majmuni Útmutatójának ismertetése. Kiadja a Pesti Izr. Hitközség. Budapest. É. n. (1928). 188 l. (= Magyar Zsidó Szemle. XLV. 1928. 161—340. ll.; ism.: Blau, REJ. LXXXVI. 1928. 107—108.)
- — Dalalat Alhairin. Maimuni Útmutatójának rövid ismertetése. Budapest, 1928. 42 l. (Megj. a Szináj. Népszerű Zsidó Vallási Ismeretek Tára c. sorozat II. füzeteként.)
- — Néhány sor Májmonides emlékének. Mult és Jövő. XXV. 1935. 99—100. ll. (L. ünnepi cikkét németül: Im Reiche des Geistes. Israelitisches Familienblatt. XXXVII. 1935. Nr. 15.)
- Hirsch Sámson Rafael:** Maimonides és Mendelssohn elve. (Fordította: Feldmann Sámuel.) Biblia és kultúra. I. Oradea, 1930. 105—110. ll.
- Hirschler Ignác:** A külső tudományok a középkori zsidók-nál. M. Zs. Sz. XVIII. 1901. 247—249. ll.
- Hoffer Armin:** Maimuni emléke. Tartatott Maimuni 700. halálzási évfordulóján, 5664. tévész 23-án, 1904. december 31-én rendezett ünnepélyen. A veszprémi izr. hitközség elemi és polgári leányiskolájának, valamint hittani intézményeinek Értesítője az 1904—1905. tanévről. Veszprém, 1905. 3—8. ll.
- Kálmán Ödön:** A legnagyobb zsidó gondolkodó. A kőbányai izr. hitközség Értesítője. IV. 1930. 5—6. szám.
- — A legnagyobb zsidó gondolkodó. Zsidó történelmi olvasmányok. Bp., 1931. 69—79. ll.
- — Majmuni vezéreszméi. (Kivonat a 800 éves fordulón tartott előadásból.) A kőbányai izr. hitközség Értesítője. IX. 1935. 3—4. szám.
- Kaminka Armand:** A zsidók legnagyobb kultúrünnepe volt a cordovai Majmuni-ünnep és a zsidó szellem legnagyobb felmagasztalása. Egyenlőség. LV. 1935. 17—18. szám.
- Katzer Ödön:** Maimonidesz, az orvos. Uj Kelet. XVIII. 1935. 113. szám.
- Keckeméti Armin:** A zsidó irodalom története. I. Budapest, 1908. 316—332. ll.
- — A zsidók egyetemes története. II. Budapest, 1927. 94 l.
- — Majmuni Mózes. A két Majmuni-harc. A zsidók története a Talmud korától napjainkig. Bp., 1931. 59—61. ll.
- Keckeméti Lipót:** Egy zsidó vallás van-e, több-e? Nagyvárad, 1913. 34—42. ll.
- Keckés Pál:** A bölelelet története főbb vonásaiban. Budapest, 1933. 213—214. ll.
- Kemény Károly:** Tizenhárom hitágazat. A zsidó tanulmányok könyve. Rákospalota, 1921. 67—68. ll.
- (Kenéz-Kurländer, Ede):** Horatius és Maimuni. Szombat. VII. 1934. 28. szám.
- Kiss Arnold:** Maimuni Mózes bölelészeti felfogása az isteni gondviselésről és a szabad akaratról. Hevesi-Emlékönyv. Bp., 1934. 203—216. ll. (= M. Zs. Sz. LI. 1934. 275—288. ll.)
- Klein Mór:** Maimuni Mózes szentírásmagyarázata. (Bacher művének megbeszélése.) M. Zs. Sz. XIV. 1897. 57—59. ll.
- — Maimonides Mózes filozófiája. Egyenlőség. XXIII. 1904. 34., 36., 39., 41., 46., 48. szám.
- — Maimonides halachai módszere. M. Zs. Sz. XXII. 1905. 135—138., 251—253., 343—346. ll.
- — Maimuni élete és működése. IMIT Évkönyv. 1905. 35—51. ll.
- K(lug) N(ándor):** Maimonides Mózes. A Pallas Nagy Lexikona. XII. 1896. 205—206. ll.
- Kohn Zoltán:** Abraham Heschel: Maimonides, eine Biographie. Berlin, 1935. Libanon. I. 1936. 33—34. ll.
- — N. N. Glatzer: R. Mosche b. Maimon. Ejn systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin, 1935. Libanon. I. 1936. 88—89. ll.
- — I. Elbogen: Das Leben des R. Mosche b. Maimon. Libanon. I. 1936. 122—123. ll.
- — A vallás és filozófia ellenpontjai Maimonides More Nebuchim-jában. (Fritz Bamberger: Das System des Maimonides. Berlin, 1935. megbeszélése.) Libanon. I. 1936. 161—163. ll.
- Kohut Sándor:** Szaadjas és Maimuni eschatologiai fejtegetésének egymással összehasonlításáról, — viszonyítva a talmudi eschatológiának felfogásához. Deutsch Henrik szerk. Izraelita Közlöny. V. 1868. 171—172., 135—196., 213—214., 272—273., 303—304., 341—342., 401—402.
- — Mózes b. Maimun. (Maimonides, Rambam.) A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelenkorig. Nagyvárad, 1881. 143—153. ll.
- Krausz Fülöp:** A tizenhárom hittétel. (Fordítás és elemzés.) A lélek szárnyain. Sárvár, 1934. 127—129. ll.
- Kun Lajos:** Majmuni Mózes. — Képek és arcképek a zsidó történelemből. — Remény. VIII. 1922. 3. szám.
- Kun Lajos:** Majmuni Mózes. (1135—1204.) A XI. Izraelita Községkerület Értesítője. II. 1937. 5. szám.



- Kutscher I.:** A gondolat magaslatán. Rambam születésének 800-ik évfordulójára. (1135—1935.) Uj Kor. XVI. 1935. 30., 31. szám.
- Leuchtmann Salamon:** A Rambam körül. Hoemesz. III. 1935. 18—19. szám. (L. itt még Moskovits Vilmos: Szerkesztői utószó.)
- Links Izák:** Maimonides. — Templomi beszéd. הרי"ה — Magyar Zsinagóga. VI. 1905. 154—164. ll.
- Löffler Jónás és Weisz Gábor:** A zsidó nép története a világtéremtéstől — mai napig. II. rész. Budapest, 1883. 17—18. ll.
- Lövy Andor:** Májmoni Mózes (Rámbám). ספר הדורות. A zsidóság története a bibliai kor kezdetétől a XX. századig. Baja, 1935. 111—113. ll.
- Löw Immanuel:** Rambam. Emlékbeszéd. ערב ספר הרי"ה. 8<sup>o</sup> Szeged, 1935. 12. l.
- Löwinger Sámuel:** Levél a szerkesztőhöz. Szombát. X. 1937. 7. szám.
- M. B.:** A zsidók története, a chanuka-gyertyák fényénél. Zsidó Híradó. IX. 1899. 42. szám.
- Mandl Armin:** A zsidók története és irodalma. Vágújhely, 1898. 49—53. ll.
- — Mózes ben Maimun. A zsidók története. Miskolc, 1907. 77—79. ll.
- Molnár Ernő:** Grünwald Illés dr.: Maimuni filozófiájának viszonya a mutazilita Kalamhoz. Zsidó Szemle. VI. 1912. 12. szám.
- — Maimuni Mózes. (1135—1204.) Remény. V. 1919. dec.
- Münz J.:** Maimonides orvosi szabályai. Zsidó Híradó. V. 1895. 5., 6., 8., 9., 11. szám.
- N-né:** Hozzászólás egy »különvétemény«-hez. Hoemesz. III. 1935. 20. szám.
- Nagy József:** A filozófia története. Budapest, 1927. 206. l.
- Neumann Ede:** Héberék. Egyetemes Irodalomtörténet. I. 1903. 237—239. ll.
- — Maimuni és a karaiták. Bloch-Emlékkönyv. Bp., 1905. 164—170. ll.
- — Maimuni Mózes. Bibliai olvasmányok. III. rész. Az asszír korszak prófétai könyvei s a zsidók története az állami élet megszűntétől az újkorig. Bp., 1907. 151—156. ll. (Ujjonnan átdolgozta . . . Havas Manó. Bp., 1931. 83—89., 125—130.)
- — Maimuni Mózes. A zsidók története. I. Bp., 1924. 73—78. ll.

- Orég (Takács Pál):** Maimuni emlékére. Avuka. I. 1935. 7. szám.
- Patai József:** Majmonides és a szentföld. Mult és Jövő. XXV. 1935. 106—108. ll. (= Harc a zsidó kultúráért. Bp. É. n. (1938.) 220—224. ll.)
- Pejár Károly:** A filozófia története. Budapest, 1902. 56. l.
- Preis Károly:** Maimonides egészségügyi szabályai. Jó egészség. XXVII. 1936. 93—94. ll.
- Rapaport Béla:** Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei, tekintettel az agada magyarázatának történetére. Bp., 1896. 51. l. passim. Különösen V. fejezete: Maimuni Ábrahám állása s szerepe az atyjának vallásfilozófiai iratai fölötti vitában. 48—51. ll.
- Richtmann Mózes:** Egy remekmű műhelyéből. (A. Schwarcz: Der Mische Thorah. Wien, 1905. c. mű ismertetése.) Egyenlőség. XXIV. 1905. 43. szám.
- — A zsidó hadi törvények Maimuni kodifikációjában. Zsidó Szemle. IX. 1915. 6. szám.
- — (Böles Natán-fi névvel): Szeansz Maimonides-szel. Szombát. VIII. 1935. 2. szám.
- Roboz Andor:** Hymnusz. Zsidó Híradó. IV. 1894. 34. szám.
- — Maimonides hymnusa. — Jigdal. — (Vers.) Egyenlőség. XVIII. 1899. 22. szám.
- Rosenák Miksa:** A zsidó orvosok az emberiség szolgálatában. Egyenlőség. XXXIX. 1920. 3., 4. szám.
- — Maimuni, az orvos. Egyenlőség. LIII. 1933. 15., 16. sz.
- Rosenberg Juda:** Rambam. (Fordítás.) Zsidó Jövő. I. 1931. 17—18. ll.
- Rosenstein Mór:** Maimuni és az iszlám. Bölesészettudori értekezés. 8<sup>o</sup> Budapest, 1885. 30. l. (= Egyetemes Philologiai Közlöny. IX. 1885. 617—642. ll.)
- — Maimuni és az iszlám. Egyenlőség. IV. 1885. 25. szám.
- Rózsay József:** A gyógyászat a hébereknél és a zsidó orvosok a középkorban. Első magyar-izraelita naptár és évkönyv. II. Pest, 1861. 43—46. ll.
- — A gyógyászat a hébereknél és a zsidó orvosok a középkorban. Pest, 1862. 13—16. ll. (L. az előbbi dolgozatot.)
- — Tanulmány a régi zsidók orvostanáról. (Ertekezések a természet-tudományok köréből. V. 9.) Bp., 1875. 10—11. ll.
- Sch. S.:** Megtalálták a Rambam unokájának sírját. Zsidó Ujság. VIII. 1932. 18. szám.
- — »Hogyan hódoljunk a Rambamnak?« Hoemesz. III. 1935. 3. szám.
- — A Rambam és az álmohamedánizmus. Hoemesz. III. 1935. 4. szám.



- Sch. S.:** Rambam halálának 800 éves évfordulója. 1935. március 30. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 12. szám.
- Schächter Miksa:** Zsidó orvosokról. Budapest, 1901. 22—23. ll.
- Schlesinger Sámuel:** A 13 hitágazat. A zsidók vallás- és erkölcstana. Debrecen, 1924. 31—32. ll.
- — Majmuni sírja fölött... Zsidó Elet. III. 1935. 19—20. szám.
- Schönfeld Áron:** Maimonides. הר"ם (Tartatott az Orsz. Rab-biképző Int. templomában...) Magyar Zsinagóga. VI. 1905. 134—145. ll.
- Schönfeld Jenő:** Rambam. Hitélet. III. 1935. 6. szám.
- Schreiber Sámuel:** Rambam-Maimonides 800 éves születési évfordulójának ünnepsége. Zsidó Elet. III. 1935. 4. szám.
- — A Rambam »nógid«-utódai. Zsidó Ujság. XI. 1935. 5. szám.
- Schreiner Márton:** A Tévelygők Útmutatója. (Klein Mór fordítása I. kötetének megbeszélése.) M. Zs. Sz. II. 1885. 304—309. ll.
- Schwegler Albert:** A bölcsélet története. Ford.: Ifj. Mitrovics Gyula. (Filozófiai Írók Tára. XIX.) Bp.,<sup>2</sup> 1912. 210. l.
- Secundus:** Maimonides. Egyenlőség. XXIII. 1904. 52. szám.
- Serédi Lajos:** A filozófia története. Bp.,<sup>2</sup> 1910. 90. l.
- Sokolow, Nachum:** Megillat Rambam. Zsidó Szemle. XXX. 1935. 18. szám.
- — Megillat Rambam. Népünk. VII. 1935. 19. szám.
- Spiegler Gyula Sámuel:** Héber bölcsészet. Budapest, 1885. 113—119. ll.
- — »A tévelygők útmutatója.« (Dr. Klein Mór fordítása I. kötete alkalmából.) Egyenlőség. VI. 1887. 31., 32., 33., 34. szám.
- — A lélek halhatatlansága. Egyenlőség. XIX. 1900. 15—16. szám.
- Spira Salamon:** Majmuni Mózes élete és művei. Orsz. Egyetértés. II. 1927. 21—22., 23., 24., 25. szám.
- Spitz J. Gyula:** Maimonides. Családi Könyvtár. Tartalmaz ismeretterjesztő közleményeket a zsidó népeletről és irodalomból. I. Debrecen. É. n. 58—61. ll.
- Steiner Jakob:** Az életmentő könyv. — Maimuni Mózes életéből. — Remény. VII. 1921. 3. szám.
- Steinherz Jakab:** A zsidó vallás tana a végső dolgokról (eschatologia) Maimuni világításában. IMIT Évkönyve. 1902. 247—267. ll.

- Steinherz Jakab:** Harcz Majmuni művei körül. — Részlet »A gondolatszabadság a zsidóságban« című fölvadásából. — Egyenlőség. XXII. 1903. 2. szám.
- — Maimuni Mózes. — Emlékbeszéd. — Magyar Zsinagóga. VI. 1905. 129—134. ll.
- — Kiddus ha-Sém és chillul ha-Sém. III. Maimonides. Bloch-Emlékkönyv. Bp., 1905. 234—237. ll. (L. ezeken kívül héber nyelvű dolgozatát: Hazofeh. III. 1913. 55—56.)
- Stern Lipót:** Rambam négy első szava. Zsidó Elet. III. 1935. 10. szám.
- Stern Salamon:** Maimonides és Nachmanides. Mult és Jövő. XXV. 1935. 214. l.
- — Maimuni racionalizmusa. Orsz. Egyetértés. XI. 1935. 18., 19—20. szám.
- Supka Géza:** Aki zsidóul érzett, görögül gondolkozott, arabul írt. Aqinói Szent Tamás zsidó előfutára, aki Luther szerepét töltötte be a maga vallásának fejlődésében. — Maimuni születésének nyolcadik századfordulója. Magyar Hírlap. XLV. 1935. 74. szám.
- — Levele a »Szombat«-hoz. Szombat. VIII. 1935. 16—17. szám.
- Szabolcsi Miksa** (Meturgeman névvel): Mire tanít Majmonides. Egyenlőség. XXI. 1902. 30. szám.
- — Maimonides templomában. Egyenlőség. XXIV. 1905. 14. szám.
- — A zsidók egyetemes története. IV. Budapest. 1908. 463—515. ll.
- Szemere Samu:** Maimuni Mózes. Születésének 800. évfordulója alkalmából. Ujság. XI. 1935. 86. szám.
- Tapuchi I.:** Rambamot ugyanazért tagadja meg az Aguda, mint Palesztinát: mert a cionisták is magukénak vallják. Uj Kor. XVI. 1935. 37. szám.
- Temesváry Rezső:** Maimonides, mint orvos. A Gyógyászat tudományos közleményei. (LXXV. 1935. évfolyamból.) Bp. 8<sup>o</sup> 1935. 12. l.
- Vajda Béla:** A mózesi törvények észszerű megokolásának története a X—XII-ik század zsidó vallásfilozófiájában. M. Zs. Sz. IV. 1887. 332—351. ll.
- — Bergson és Maimonides. IMIT Évkönyve. 1914. 279—290. ll.
- Vidor Pál:** Maimuni Mózes. (Rámbám.) A Budai Izr. Hitk. Ertesítője. XXIII. 1935. 1—2. szám.
- — Maimonides. (Születésének nyolcszázadik évfordulója.) Athenaeum. XXII. 1936. 215—218. ll.



- Vitalis:** A Tévelygök útmutatója, írta Mózes ben Maimun, fordította s magyarázó s irodalmi jegyzetekkel ellátta Dr. Klein Mór, nagy-becskereki forábbi. III. kötet. Egyenlőség X. 1891. 39. szám.
- Weinberger Mózes:** Maimonides, a kodifikátor. B'nai Brith Szemle Cluj, 1935. V—VI. szám. 70—75. ll.
- Weisz Arnold:** Vallásunk tanítása a végső dolgokról. Uj Ut. VI. 1936. 1. szám.
- Weisz Miksa:** Maimuni «Vezetője» a világirodalomban. (D. Kaufmann: Der Führer Majmunis in der Weltliteratur c. művének ismeretése.) A Jövő. II. 1898. 24. szám.
- — Középkori zsidó kódex-illusztrációk. (A Kaufmann-könyvtár 77. sz. Misne-Tóra-kódexe.) Az Egyenlőség képes folyóirata. I. 1921. május—június. 17—20. ll.
- — Zsidó irodalom. Irodalmi Lexikon, szerk. Benedek Marcell. Budapest, 1927. 1222. l.
- — Hevesi Simon könyve. (A Dalalat Alhairin. Bp. 1928. c. mű ismertetése.) Egyenlőség. XLVIII. 1928. 13—14. szám.
- Wellesz Gyula:** Rasi élete és működése. Budapest, 1906. 150—152. ll. (Rasi és Majmuni.)
- Wertheimer Adolf:** Maimuni Mózes. IMIT Évkönyve. 1935. 9—13. ll.
- Zimándy Ignác:** A megrögzött Maimonides deliriuma. Hiteles zsidó-katé, vagyis a talmudzsídó hitágazatai, imái és vallásos szertartásai. 2. kiadás. Budapest, 1884. 522. l. Ebresztő hangok műveltebb kath. körök számára. V. könyv. (Ebben a véres szájú könyvben a címen kívül kevés szó esik Majmúniról. Bizonyára összetévesztette Maimúnit a Misnával!)
- Zsoldos Jenő:** Majmonidesz. A Magyar Zsidó Nő Naptára. IV. évf. Bp. É. n. (1935.) 58. l.
- — A magyar Majmonidesz-ismeret forrásai. Zsidó Élet. III. 1935. 15—16. szám.
- — Majmonidesz és Apáczai Csere János. Izr. Tan. Ért. LX. 1935. 63—65. ll.
- — Majmonidesz és a magyar irodalom. Mult és Jövő. XXV. 1935. 112. l.
- — Majmonidesz és a magyar irodalom kapcsolatához. Libanon. I. 1936. 263—264. ll.

## III. Névtelen közlemények.

- A «Tévelygök útmutatója». (More Nebuchim.) Klein Mór fordítása. I. kötet. A magyar izr. orsz. tanító-egylet Értesítője. III. 1878. 8. l.
- Maimonidesz Zsidó Híradó. III. 1903. 17. szám.
- R. Maimuni Mózes. Egyenlőség. XVI. 1897. 27., 28., 29. szám.
- Maimonidesz ünnepélyek Budapesten. Zsidó Néplap. II. 1905. 3. szám.
- A német Maimonides. (Weiss «Führer der Unschlüssigen» c. More-fordítása alkalmából.) Egyenlőség. XLIV. 1925. 29. szám.
- Rambam síremléke. Zsidó Ujság. I. 1925. 3. szám.
- Rabbi Mose ben Majmun, Rambam. Zsidó Ujság. II. 1926. 32. szám.
- A Rambam életéből. Zsidó Ujság. II. 1926. 37. szám.
- Legenda a Rambamról és az élet tilkairól. A Szippurim nyomán. Zsidó Ujság. III. 1927. 23. szám.
- Hevesi Simon: Dalalat Alhairin. Mult és Jövő. XVIII. 1928. 223. l.
- Maimuni Mózes. Menorah. (1933.) 2. szám. 30. l.
- Zsidó orvosok. Uj Ut. III. 1933. 6. szám.
- Majmonides kultusza a magyar zsidóságban. Egyenlőség. LIV. 1934. 48. szám.
- Majmonides. Egyenlőség. LIV. 1934. 48. szám.
- Majmonides hónap. Szombat. VII. 1934. 28. szám.
- Az Orsz. Izr. Iroda felhívása a «Rambam» hónap ügyében. Zsidó Szemle. XXIX. 1934. 48. szám.
- Rambam hónap Bécsben. Zsidó Ujság. X. 1934. 38. szám.
- Majmuni-istentisztelet. A Budai Izr. Hitk. Értesítője. XXIII. 1935. 5—6. szám.
- Előadóesték. A Budai Izr. Hitk. Értesítője. XXIII. 1935. 5—6. szám.
- Különös harc Maimonides körül. Egyenlőség. LV. 1935. 3. szám.
- Spanyolország megbánta a multat. Egyenlőség. LV. 1935. 14. szám.
- Luzsánszky és Majmonides. Egyenlőség. LV. 1935. 17—18. szám.
- A spanyol kormány. ünnepli Rambamot. Hoemesz. III. 1935. 2. szám.
- A spanyolországi Rambam-ünnepségek. Hoemesz. III. 1935. 16—17. szám.
- A spanyolországi Rambam-ünnepségek utóregzései. Hoemesz. III. 1935. 21. szám.



- Humor Maimuni körül. Mult és Jövő. XXV. 1935. 123. 1.  
 Rambam, mint pszichoanalitikus. Népünk. VII. 1935. 13. szám.  
 Mire tanít a 800 éves Rambam? Népünk. VII. 1935. 14. szám.  
 Megkezdődtek a Maimonides ünnepek Spanyolországban. Népünk. VII. 1935. 14. szám.  
 A Maimonides ünnepek Cordovában. Népünk. VII. 1935. 15—17. szám.  
 Modern orvosi gondolatok Maimonidesnél. Orvosi Napló. (Melléklet a Pesti Napló LXXXVI. 1935. 185. számához.)  
 A Maimonides ünnepek programja. Szombat. VIII. 1935. 7. szám.  
 Maimonides szellemének diadalútja. Szombat. VIII. 1935. 8—9. szám.  
 Maimuni — keresztény megvilágításban. Szombat. VIII. 1935. 8—9. szám.  
 Utóhangok a Maimuni-ünnepekhez. Szombat. VIII. 1935. 10. szám.  
 A bukaresti spanyol követ a szefárd hitközség díszülésén dicsőítette Maimonides spanyol-zsidó emlékét. Szombat. VIII. 1935. 11. szám.  
 Utózóngék a Maimonides jubileumra. Szombat. VIII. 1935. 11. szám.  
 Maimonidesz kora. Uj Kelet. XVIII. 1935. 61. szám.  
 A kordovai békekötés. Uj Kelet. XVIII. 1935. 77. szám.  
 »Nincs világbéke, amíg nincs béke Izraellel«. A cordovai polgármester beszéde a Rambam-ünnepek megnyitóján. Uj Kor. XVI. 1935. 30. szám.  
 Maimonides-ünnepek. Uj Út. V. 1935. 4. szám.  
 Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Maimuni-ünnepe. Uj Út. V. 1935. 4. szám.  
 Maimonides-emlékünnap. Uj-Somogy. XVII. 1935. 106. szám.  
 Maimuni emlékűnnep Kaposváron. Uj-Somogy. XVII. 1935. 110. szám.  
 Maimuni Mózes. Zsidó Élet. III. 1935. 13. szám.  
 Maimonides ünneplése Spanyolországban. Zsidó Élet. III. 1935. 13. szám.  
 Maimuni ünnepek világszerte. Zsidó Élet. III. 1935. 15—16. szám.  
 A spanyol kormány hivatalos felhívása a Maimuni ünnep ügyében. Zsidó Szemle. XXX. 1935. 1. szám.  
 Megkezdődtek a Maimonides ünnepek Spanyolországban. Zsidó Szemle. XXX. 1935. 12. szám.  
 Nincsen világbéke az Izraellel való béke nélkül, mondotta

- a cordovai polgármester. Zsidó Szemle. XXX. 1935. 13. szám.  
 Maimuni ünnepség Budapesten. Zsidó Szemle. XXX. 1935. 13. szám.  
 Az orthodoxia és a Rambam-ünnepek. Zsidó Ujság. XI. 1935. 3. szám.  
 Rambam-ünnepek világszerte. Zsidó Ujság. XI. 1935. 14. szám.  
 Zsidó humor a Maimonidesz ünnepek alkalmából. Zsidó Ujság. XI. 1935. 15—16. szám.  
 Pillanatfelvételek a kordovai Rambam-ünnepekről. Zsidó Ujság. XI. 1935. 17. szám.  
 Rambam, mint orvos. (= Orvosi Napló. Pesti Napló melléklete. LXXXVI. 1935. 185. sz.) Zsidó Ujság. XI. 1935. 32—33. szám.  
 Rambam és a fajelmélet. Zsidó Ujság. XI. 1935. 39—40. szám.  
 Olvasom. Szombat. X. 1937. 25. szám.  
 Rambam és a németországi rabbi. (A jiddis »Majsze Buch«-ból.) Zsidó Szemle. XXXIII. 1938. 41. szám.

#### Lexikonok:

- Maimonides Mózes. A Franklin Kézi Lexikona. II. 1912. 722. 1.  
 Maimonides Mózes. Révai Nagy Lexikona. XIII. 1915. 291. 1.  
 Maimonides Mózes. Világlexikon. Könyv mindenről mindenkinék. Budapest. 1927. 348. 1.  
 Maimonides (1135—1204.). A Napkelet Lexikona. Kiadja a Magyar Irodalmi Társaság. II. Budapest. 1927. 93. 1.  
 Maimonides Mózes. Tolnai Uj Világlexikona. XI. Budapest. 1928. 135. 1.  
 Maimonides Mózes. Genius Kis Lexikona. Budapest. 1930. 939. 1.  
 Maimonides Mózes. Révai Kis Lexikona. Budapest. 1936. 645. 1.  
 Maimonidesz Mózes. Uj Lexikon. Szerk.: Dormándi László és Juhász Vilmos. V. Budapest. 1936. 2596. 1.

\*

Jóleső kötelességet teljesítek, amidőn köszönetet mondok Fleischer Lipót professzornak (Femesvár), továbbá Dr. Vidor Pál, Dr. Wallenstein Zoltán és Dr. Weinberger Mózes (Kolozsvár) főrabbi uraknak szíves készségükért, amellyel az anyaggyűjtés munkájában segítségemre voltak.

Budapest, 1938. II. 21.



## PÓTLÁS.

*Klein Károly*: Maimuni Mózes: *השבות השנייה* A megtérés útja. Ford. és bevezető ismertetésekkel ellátta... Miskolc, 1943. 47. l.

*Patai József*: Legenda Májmúni koporsójáról. — A föltámadó szentföld. Wien. É. n. 126—129. ll.

*Schindler József*: Egy régi arab anyagelmélet. Az okkasionalista atomizmus rendszere, forrásai és kritikája Májmuni alapján. Budapest, 1941. (Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Semináriumból. Nr. 45.), 68. l.

*Schlesinger Sámuel*: Emlékbeszéd Maimonides születésének 800. évfordulóján. (Elhangzott Tiberiásban, 1935. áprilisban, a nagy böleselő sírjánál.) — Dr. Schlesinger Sámuel emlékezete. Kiadja a Debreceni Statusquo Ante Izraelita Anyahitközség. É. n. (1937). 57—59. ll.

*Vajda István*: Maimonides élete és munkássága. Oradea. É. n. (1940). Kiadta: A Zsidó Nemzeti Szövetség Oradeai Helyi Csoportjainak Kulturális Bizottsága. 37. l.

*Zsoldos Jenő*: Maimonidesz-nyomok a magyar irodalomban. — M. Zs. Sz. LVII. 1940. 157—169.

Budapest, 1946. IV. 25.

Dr. Scheiber Sándor

## Mistranslation as Source of Lore.

This is the third article dealing with some interesting cases of legends and even laws the basis of which the author or authors derived not from tradition, nor from the application of precedent to new conditions, but from misread or mistranslated or misunderstood words.<sup>1</sup> Tangentially, intriguing associations will suggest themselves as one recalls the leading questions put to innocent texts by savants determined to instil significant meaning or information into lines whose differences from the usual style provokes such ingenious ad hoc interpretation. Richard Laqueur, in a seminar on *Josephus* admitted that without such pressure many a »find« in antiquarian research would prove non-existent ab ovo. The peg on which to hang a tale or a theory may be found in some theological literature of our own days. Such attempts are somewhat justified by the theory of the unity of the human mind and the Freudian demonstration of the deep roots of forgetfulness. The mistranslations may be due to the recognition that *לחורה שבועים מנים*, of the wide margin left to free interpretation by the ambiguity of the text, the confluence of legend and philology, or the attempt to exhaust all the facets of the biblical, or Talmudic, or other Jewish account. As in the earlier articles, deliberate falsifications of texts to prove the »truth« of the forger's position of the »wickedness« of the opponent (à la Pfefferkorn or Rohling or Goebbels) are omitted.

## I. THE SHADES OF TSEL.

Nu. XIV, 9. *מר צלם מעליהם וה' אתנו* »Their defense is removed from them, and the Lord is with us.« The verse in Ps. CXXI, 5 »The Lord is thy shade upon thy right hand« conveys the same meaning. The Vulgate's »Recessit ab eis omne presidium, Dominus nobiscum est« corresponds also to Onkelos' *עדא תקפוהו מנהון ומיטרא דה' כסערהו*. In all these versions tsel retains the original significance of »shade, comfort, help, support, defense«. But »shade« is also the opposite of »sun« or »light« and whilst it connotes relief in some areas, it suggests also ominous things such as darkness, vagueness, transitoriness. The Septuagint renders it

<sup>1</sup> See Proceedings of the Americ. Acad. for Jew. Res. 1935, and Horeb III, 1—2.



thus: ἀφίστηγον γὰρ ὁ καιρὸς ἀπ' αὐτῶν. The term kairos has all kinds of interesting folk lore meaning, from »time« to »chance«. The translation »their chance is gone« is justified. The difference between χρόνος and καιρός is best ascertained in this line: οὐ πολὺν ἀνθρώπου ζῶμεν χρόνον, ἀλλ' ἐπὶ καιρὸν. Frazer, in the Golden Bough,<sup>2</sup> reports some further development of the »chance« implications of tsel via kairos. If a man's shadow is enclosed in a coffin (as he bends low for inspection or stands near during obsequies), his health will be endangered (his »chance« will diminish), whence the custom among some people in China to stand some distance off the coffin during the ceremonies associated with the funeral. In his »Aftermath«<sup>3</sup> he quotes instances to show that the soul is identified with »shadow«, with »picture«, with »reflection«, of the deceased or the living, hence as the tsel departs, life departs. Meantime the various strands of shadow lore develop lustily in various parts of the world, and eventually find their way into Jewish literature. Nahmanides' commentary a. l. contains the nucleus of a cycle, more adumbrated in R. Moses Isserles' commentary on Jacob ben Asher's Tur Orah Hayyim DCLXIV, 2. There Abudarham is quoted in connection with the moonlight custom of stripping oneself to examine as to whether the shadow of the body is complete, for where the shadow of any part is missing, danger is implied. In this connection it is the »shadow of the shadow« that has solid significance, as reflected image, as soul, as life, life's span, life's chance.<sup>4</sup> Rema condemns that superstition.

דרכי משה טוב א"ה תרס"ו ב'  
כתב אבודרהם ויש אנשים שנהגו שכורכין עצמן בסדין ויוצאים למקום שמוע שם  
אור הלכה ופושטין מעליהן הסדין ונשארין ערומין ופושטין אבריהם ואצבעותיהן אם  
מצאן שלם סי' טוב ואם יחסר על ראשו בנפשו הוא ואם יחסר על אחד מאצבעותיו  
סימן לאחד מקרוביו . . . יד ימין סימן לבני הזכרים ויד שמאל לבנותיו. וכי  
הרמב"ן בספוק סר צלם מעליהם. וזה הצל אינו על אדם משם כי העומד אצל  
הלבנה או אצל האור אי אפשר שלא יראה לו על אלא הוא על הצל הנקרא  
בבואה דבבואה ויש סעדי לדבר מדאמרין ס"ב דהוריות: האי מנא על דבני למיפק  
לבבואה הדר לביתיהדילוא מילתא דלמא חליש דעתיה ואחרע מולא. מכאן אני  
אימר: שאין להגות מנהג זה עכ"ל

<sup>2</sup> Golden Bough, one vol. ed. p. 190, see also Marmorstein, MGWJ. 1928, and Vittorio D. Macchioro 'From Orpheus to Paul' N. Y. 1930. Dr. Th. Gaster kindly supplied this reference.

<sup>3</sup> Aftermath, 1937, p. 206, Superstition, index.

<sup>4</sup> The LXX, Ps. LXXXI, 16 read for לעולם לאי וידו עתה לעולם לאי εἰς ἄβυσσόν ὁ καιρὸς ἀπ' αὐτῶν εἰς αἰὼν αἰῶνα. Demons have no shade, nor the shadow of a shadow, for they are not living in the solid sense of human experience. Yeb. 122, Gitt. 66a; Yer. Yeb. XVI, 6; Gitt. VI, 6. See the index in Frazer about the polytheistic concept that only gods have no shadow whilst demons do.

## II. THE SWORD IN THE SYNAGOGUE

Shulhan Arukh Orah Hayyim CLI, 6 dealing with the laws touching the synagogue, reads: »It is permissible to enter the synagogue with one's staff and travelling bag«. Some, however, forbid one to enter it כספין ארוך או בראש מגולה, which was taken to mean »with' a long knife or with one's head uncovered«. R. Peretz has no misgivings about permitting Jews to enter the synagogue with »a long knife«, but would be troubled to permit them to enter the house of worship with their heads uncovered. The Or Zarua (R. Isaac of Vienna)<sup>5</sup> quotes French rabbinical authorities sine ira et studio or as the Talmud would put it, benihutha, as being extremely liberal in this respect.

ואין נראה כעני מנהג רבותנו שבצרפת שבכרכין בראש מגולה. However, as one examines into the nature of the »long knife«, the mistranslation becomes obvious. Jewish peace officers wore the 'sabre', both as the sign of rank, and for cases of emergency as weapon, and to them it was evidently permitted to enter the synagogue without having divested themselves before doing so of »the iron whose purpose it is to shorten the life of man«. But the condition attached by some cautious authorities was that the point of the sword or saber must be covered lest accidentally some devout member of the minyan be hurt. Of this meaning neither the author of the Shulhan Arukh, nor of the Lebusim seems to have taken account. Thus the »uncovered head« deals not with the headlong rush into the synagogue of an over-enthusiastic but insufficiently covered youth, but with the rabbi's solicitude for the physical integrity of the worshipper.<sup>6</sup>

## III. KINKING AND EATING SOMEONE'S PIECES

Rabbi Israel Meir ha Kohen of Radin, the author of the Hafetz Hayyim, in his beautiful demonstration of moral considerations as legal minima of the Torah, animadverts on the deplorable habit of loose talk and its devastating effect on the happiness of our neighbor. It is not only the calumny direct, but the innuendo that constitutes a wrong and is hence forbidden to the Jew even as the eating of non-kosher food and the transgression of the rules concerning the rest on the Sabbath day.<sup>7</sup> »There is no difference touching this prohibition as to whether he tells that evil report about him in simple speech or whether he does so

<sup>5</sup> Hilkh. Shabbat 10b, 43.

<sup>6</sup> Eshel Abr. a. l. views the passage in its right light. (But he misreads כ"ם as ר"ק).

<sup>7</sup> Hilkh. Issure Lashon haRa I, 12; see also esp. the introduction.



by way of hint; in each case it represents the evil tongue, i. e. 'slander'.<sup>8</sup> In his commentary B'er Mayim Hayyim, the learned author reports Onkelos as translating the passage in Leviticus: **בלשון קודרין** thus: **לא חלף רמול בעיניו** connected with 'pinching the eye', 'winking maliciously'.<sup>9</sup> That is excellent homiletically, but insufficient from the etymological point of view. The phrase of Onkelos must be taken in connection with the biblical **אכל קודר** in Daniel VI, 25, which means «eating the pieces» of someone, destroying him by slander, accusing him for the purpose of ruining him. Intriguing is the use of the same phrase in humorous reference to medieval swearing by the hand or foot or any other member of the body in Langland's Pier Plowman, with which again the oath by the beard of Mohammed may be compared. Thus, in our passage, whilst I trust we shall continue to condemn the harmful winking, we shall remain rigidly conscious of the meaning of the Targumic phrase. Incidentally, **אכל קודר** is the Syriac terminus technicus for slander, see Payne Smith s. v.

#### IV. PAINFUL ART

In his classic commentary on the Minor Prophets Dr. Mandel, the great son of Samson Raphael Hirsch, expounds **עצבים** as 'schmerzbringende Goetzen'. He connects it with **etseb** in earlier passages, such as **נעצב חלדי בניו** Gen. III, 16 and VI, 6 and with the line **אוכלי לחם העצבים** in Ps. CXXVII, 2: eating the bread of toil (or pain). In his systematic exposition of the Bible based on bilateralism Rabbi Hirsch, whom his son follows, considered only the vocabulary available in the Hebrew Bible, without succumbing to the later fashion of consulting Arabic dictionaries for establishing the meaning of a passuk. In this particular case the latter procedure would have proved more useful. There are two roots in Arabic, to each of which a Hebrew word corresponds. The first **עצב** means «to bind», «to make tight», thus «to cause pain». That is the proper significance of **etseb** in the passage in Gen. and in Ps. CXXVII, 2. But there is another root, **עצ**, meaning «to cut», «shape», «fashion an idol». To that corresponds another verse in book of Job<sup>10</sup> **ידך עצבה**. Thy hands have shaped me, and that is the meaning of **Atsabim** here, i. e. engraved, fashioned idols. Both Arab letters are in Hebrew represented by **צ**

<sup>8</sup> Prov. VI, 12; X, 10.

<sup>9</sup> Hosea VIII, 4 et al.

<sup>10</sup> Job, X, 8.

#### V. A SEDER DETAIL

Ethestic purists have professed annoyance with the ancient habit of the children at the Seder table waiting for an opportune moment to snatch the matzah, which at the end of the meal is consumed as afikomon (usually translated 'dessert', since no dessert (afikomon) may be used after the meal). Modern interpreters of that ambiguous word would have it mean 'dinner music'. However, beyond the nuances of philological discussion, the fact of the snatched matzah is undoubted. It might mollify some of the stern critics of this minhag to know that not improbably it owes its origin to a mistranslation. The word **hataf** in rabbinic literature means both 'to eat hastily' (in American parlance 'to snatch a bite') and 'to seize'. The Tosefta Pes. X, 9 reads: **הוּמַסְפִּין מַצָּה לְחִינוּק** 'One should distribute hastily matzah among the children', lest, fatigued and hungry they fall asleep. See also Pes. 109a and Rashbam's interpretation which suggests that keeping their hunger unsatisfied will keep them awake. Rashbam impartially quotes both meanings, 'snatching', and 'eating hastily'. **Hatifah** then was originally performed by the parents' hasty feeding of the children to prevent them from relaxing in satiety and falling asleep before asking the question; and later on, with permission of the parents, by the children's snatching of the matzah in order to render the evening as stimulating as possible to the younger generation. Either as a justification of that additional pedagogic device, or as an **asmakhta** for introducing it, the ambiguity of **hataf** was used in the development of the Seder ritual.

#### VI. METAMORPHOSES OF EZRA

In the sixth volume of his «Legends of the Jews» Prof. Ginzberg cuts a Gordian knot in connection with the problem of what caused the identification of Ezra with Sealtiel and with Malakhi. Michael Munk refers to it in his fine monograph on Ezra. The well-known passage is found in Meg. 15a: R. Joshua ben Korhah said: **Malakhi** that is **Ezra**. Munk offers the suggestion that such spiritual identification is derived from the sustained interest of both in the purity of the Jewish family. Prof. Ginzberg suggests ingeniously that the fourth book of Ezra had commenced with the words: **אני שלח אל עזרא** and that the scribe's error had changed **שלחאל** into **שאלחאל**. The further identification of **shliah** with **mala'akhi** then follows almost logically.



## VII. POPULAR PROPHYLAXIS

Aboth de Rabbi Nathan has trenchant criticism of the scholar's disregard for the elementary rules of health. In his time rabbis still seem to have indulged in the passion of learning and mesimim leyloth kayamim burned the midnight oil oblivious of the rationing of their vital energies. Indeed, he chastises them by stating baldly that<sup>11</sup> הני צורכי דרבנן דמתו שלא בשעתן scholars who die young, whilst having lived a sinless life, owe their premature death to the contempt they entertain for their very life: מפני ששאטין בנפשם.

Throughout the golah and undoubtedly also in Eretz Israel, biblical warning is quoted to prevent this careless burning of the candles at both ends. Venishmartem, me'od lenafshothekhem<sup>12</sup> is somberly recited, and the admonition does not fail to impress upon the too enthusiastic person that it is one of the few passages emphasizing the need of exceeding care (me'od) lest one lose health and life. But in truth that passage in Debarim has nothing whatsoever to do with a person's physical health. It refers to the ever present danger of idolatry and is followed without any interruption by the statement: »For you have seen no figure or form, i. e. therefore keep your faith pure«. כי לא ראתם. כל תמונה Another opportunity may offer itself for an examination of more of such grave warnings torn mercilessly out of their context and applied ad hoc for good purpose. One recalls Burke's statement about there being some people who arrive at truth by the way of a hundred wrong approaches and vice versa.\*]

New-York.

Arjeh ben Moshe.

<sup>11</sup> Aboth de R. Nathan, IX.<sup>12</sup> Deb. IV, 15.

\* [Ad No. I. see further Adolf Löwinger: Der Schatten in Literatur und Folklore der Juden. Separatabdruck aus Dr. M. Grunwalds »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde«. Wien, 1910. p. 16-17. — Note of Editor.]