

TÖBBES KÖTÉS BEN

Magyar-zsidó múltak és égtájak

MULTIPLE BINDS

Hungarian Jewish Pasts and Landscapes

Szerkesztette
Novák Attila

הַלְלוּ אֶת יְיָ אֱלֹהֵינוּ
בְּכָל לֵב וּבְכָל נֶפֶשׁ
וּבְכָל כֹּחַ וּבְכָל מַחְשָׁבָה
וּבְכָל יָד וּבְכָל רֶגֶל
וּבְכָל מַחְשָׁבָה וּבְכָל תְּהִלָּה
וּבְכָל שִׁיר וּבְכָל תְּהִלָּה



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Többes kötésben

Multiple Binds

Többes kötésben
Magyar-zsidó múltak és égtájak

Multiple Binds
Hungarian Jewish Pasts and Landscapes

Szerkesztő
Novák Attila



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ
Budapest, 2023

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

Szerkesztő:
Novák Attila

Fordító:
Peter Sherwood

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

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

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

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

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

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

Minden jog védve.

Tartalom

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

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

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

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

Előszó

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

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

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

Foreword

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

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

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

Bevezetés

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

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

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

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

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

Novák Attila

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

Preface

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

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

Please read these very inspiring essays in this spirit.¹

Attila Novák

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

A diaszpóra fogalma: történeti és vallási perspektívák¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diaszpóra és galut

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

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

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

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

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

⁷ 5Móz 28,15.

⁸ 5Móz 28,25.

⁹ 5Móz 30,4–5.

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

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

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

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

Nép és vallás

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Központ és határ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A határ túloldalán

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

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

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

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

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

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

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

Kitekintés

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

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

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

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

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

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

Felhasznált irodalom

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

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

Diaspora: Historical and Religious Perspectives³⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

Diaspora and galut

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

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

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

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

⁴⁰ Plutarch, *Adv. Colot.* 1109f.

⁴¹ Deut 28:15.

⁴² Deut 28:25.

⁴³ Deut 30:4–5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

People and religion

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

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

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

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

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

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

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

Centre and boundary

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ Cf. Lev 16; Mishnah *Yoma*.

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

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

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

On the other side of the boundary

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Some further thoughts

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

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

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

Bibliography

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

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

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

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

Trianon hatása a zsinagógaépítészetre Magyarországon és az utódállamokban

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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