

## AZ ÓKORI ZSINAGÓGA SZÜLETÉSE ÉS JELENTŐSÉGE. BIBLIOGRÁFIAI JEGYZET

Pietro Kaswalder OFM  
*Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem*

Az ókori zsinagógák tanulmányozása igen kedvező időszakban van, elég rápillantanunk az utóbbi években megjelent publikációkra. A számos régészeti ásatás és zsinagógáról szóló monográfia elegendő ahhoz, hogy tudomásul vegyük az egyes szerzők által különféle nézőpontból tárgyalt téma időszerezését. E bibliográfiai jegyzet számos különböző szempontnak szentelt tanulmányt szeretne bemutatni, amelyek érdeklődéssel fordulnak az ókori zsinagóga még mindig homályos eredete, funkciói, alaprajza és az épületek datálása felé. A szerzők a kérdéseket szakértelemmel, módszeresen és mindig következetes érvelésekkel tárgyalják. A párbeszéd, amelyet a különböző publikációk felkínálnak a tudományos világnak, azt sugallja, hogy az érvek nyitottak a továbbgondolkodásra, hogy eljussunk a leginkább tartható következtetésekre. DONALD D. BINDER, JODI MAGNESS, PAUL V. M. FLESHER, JAMES F. STRANGE, ANDERS RUNESSON és más szerzők olykor eltérően tanulmányozzák és értelmezik a szövegeket, épületeket, feliratokat, ami különböző megközelítésekhez vezet. Az általuk szolgáltatott adalékok olykor megpróbálnak általános értelmet adni egyébként alábecsült részleteknek. A kutatások célja nem az, hogy mindenáron a következtetések egységét teremtsék meg, hanem egy olyan jelenség egyre mélyebb megértését kínálják, amely iránt a tudományos világ évszázadok óta érdeklődik.

\* PIETRO KASWALDER OFM: La nascita e il significato della sinagoga antica. Nota bibliografica. In: *Liber Annuus* 57 (2007) 431–491. Fordította: Szabó Xavér OFM.

DONALD D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 169), Atlanta, GA 1999, xix–566.

BINDER kötete bevezetőből (1–39. oldal), nyolc fejezetből (41–500. oldal) és egy tekintélyes bibliográfiából áll (501–566. oldal).

A bevezetésben (1–39. oldal) szerzőnk a kutatástörténettel foglalkozik és irányt szab saját kutatásának. Tézise vitába száll a zsinagóga eredetéről szóló néhány jelenleg tartott értelmezéssel, főleg RICHARD A. HORSLEY, HOWARD C. KEE, PAUL V. M. FLESHER, L. MICHAEL WHITE és PETER RICHARDSON véleményével. Ezen szerzők, különösen RICHARDSON szerint, a zsinagóga világi eredetű,<sup>1</sup> és kevés kapcsolódási pontja van a kultusszal és a jeruzsálemi templommal egészen a központi szentély eltűnéséig (Kr. u. 70 és 135). A zsinagógai intézmény sok szempontot és funkciót vett át a pogány, majd a keresztény intézményektől és alkalmazta azokat a zsinagógára. A szerző igyekszik kimutatni az összes kapcsolódási pontot, amelyek a zsinagógát a zsidók központi szentélyéhez kötik, és azt is, hogy a zsinagóga egy Ószövetségben született és a zsidóságban kifejlődött intézmény. H. C. KEE szerint az evangéliumban a számos galileai zsinagógára tett utalás közül csak egy vonatkozik épületre (Lk 7:5: a római százados által épített zsinagóga). A többi utalás nem valódi gyülekezetek kifejeződései.<sup>2</sup> H. C. KEE szerint 70 előtt zsinagógák csak a diaszpórában épültek, mert Júdeában a Templom még működött. Így gondolja P. V. M. FLESHER is, aki azt állítja, hogy nem voltak a jeruzsálemi templommal rivalizáló zsinagógaépületek.<sup>3</sup> Jeruzsálemben és Júdeában csupán Theodotosz és a „libertinusok” zsinagógája létezett (ApCsel 6,9), azaz két intézmény volt a diaszpórában élő zsidók számára. Úgy tűnik, E. M. MEYERS is hasonló álláspontot képvisel, amikor úgy gondolja, hogy tekintettel a nagyon csekély számú régészeti maradványra, a zsinagógák 70 előtt nem kategorizálhatók pontos építészeti kritériumok szerint, még csupán embrionális állapotban vannak.<sup>4</sup> Az igazi zsinagóga – saját alaprajzzal, jól körülírható struktúrákkal – csupán a 2. és a 3. században születik meg.

<sup>1</sup> P. RICHARDSON: *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine*, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London, 1996, 90–109.

<sup>2</sup> H. C. KEE: *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E. Its Import for Early Christianity*, *NTS* 36 (1990) 1–24.

<sup>3</sup> P. V. M. FLESHER: *Palestinian Synagogues Before 70 C.E. A Review of the Evidence*, in D. Urman – P. V. Flesher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia Post-Biblica 47.1.1), Leiden, 1995, 27–39; P. V. M. FLESHER: *Prolegomenon to a Theory of Early Synagogue Development*, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity, 3/4. Part Three: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. IV: The Special Problem of the Synagogue* (HOS 55), Leiden, 2001, 121–153.

<sup>4</sup> E. M. MEYERS: *Synagogue*, *ABD* VI (1992) 251–260.

Ugyanígy gondolja R. A. HORSLEY is, aki H. C. KEE-hez hasonlóan állítja, hogy a zsinagógra vonatkozó újszövetségi kijelentések a gyülekezetekre, nem pedig az épületekre vonatkoznak, és nincsenek zsinagógaépületek a 3. század előttről Palesztinában.<sup>5</sup> E tekintetben döntő két újszövetségi szöveg, a Mk 1,23: „volt a zsinagógájukban egy ember”, és a Mk 1,39: „tanított a zsinagógáikban”. Az *ő zsinagógáikban* hangsúlyt R. A. HORSLEY szerint annak bizonyítékaként kell értenünk, hogy még nem épületekről van szó, hanem az új hit szempontjából két különálló közösségről. Hasonló tézist javasolt L. M. WHITE, aki ugyanolyan folyamatot észlel az első keresztényeknél és a palesztinai zsidóknál.<sup>6</sup> Az első keresztény közösségek csak a 4. században kezdték bazilikákká (*ecclesiae*) alakítani házi gyülekezeteiket. Ezzel párhuzamosan a zsidók is átalakíthatták házaikat zsinagógaépületekké. Párhuzamokat talál a diaszpóra osztiai és déloszi (1. század), prienei (2. század), szardiszi és a dura europoszi (3. század) zsinagógákkal, ahol látható, hogy hogyan alakították középületekké magánszemélyek által finanszírozott építészeti beavatkozásokkal a közösséget összegyűjtő magánházakat.

Az első fejezetben („Sources”, 41–90. oldal) a rendelkezésre álló források elemzését kínálja logikus sorrendben: bibliai források, feliratok, régészeti ásatások. A bibliai források és a vizsgált időszak zsidó szerzői között felsorolja: a 3Makk, Alexandriai Philón, Pszeudo-Philón, Josephus Flavius, a holt tengeri tekercsek, az Újszövetség és a papiruszok szövegeit. A feliratok különböző típusúak és eredetűek, de néhányuk bizonyosan zsinagógai épületekre vonatkozik (vö. Theodotus stb.). Sok feliratot gyűjtött össze J.-B. FREY klasszikus gyűjteményében,<sup>7</sup> amelyet B. LIFSHITZ<sup>8</sup> kiegészített. Figyelemre méltó a cambridge-i egyetem projektje is (*The Jewish Inscriptions Project*), amelyről már néhány kötetet megjelentettek,<sup>9</sup> és számos összegyűjtött felirat található a *Supplementum Epigraphicum Graecum* (SEG) gyűjteményében is. A régészeti maradványok is kezdenek jelentőssé válni, vö. Maszada, Gamla stb. Ezen első vizsgálat alapján *a priori* nem zárható ki a zsinagógaépületek jelenléte Izraelben 70 előtt. És nem szabad alábecsülni az Újszövetség közöl-

<sup>5</sup> R. A. HORSLEY: *Galilee. History, Politics, People*, Valley Forge PA, 1995.

<sup>6</sup> L. M. WHITE: *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore, 1990.

<sup>7</sup> J.-B. FREY (ed.): *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ), voll. 1-2, New York, 1936 / 1975 és Rome, 1952 / 1956.

<sup>8</sup> B. LIFSHITZ: *Donateurs et fondateurs dans les Synagogues Juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Cahiers RB 7), Paris, 1967.

<sup>9</sup> W. HORBURY – D. NOY: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt with an Index of Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, 1992.

te információkat sem, mert a többi ókori tanúhoz hasonlóan történeti nézőpontból érvényesek.

A 2. fejezet („Terminology”, 91–154. oldal) a zsinagógaépület különböző neveivel foglalkozik, ahogy azokat megtalálhatjuk a legrégebbi feliratokon és irodalmi forrásokban. A leggyakoribbak a *szünagogé* (συναγωγή) és a *proszuekhé* (προσευχή) főnevek, amelyek egyben a zsinagóga szerepeiről szóló tudományos párbeszédben is számos esetben fordulnak elő. Josephus Flavius többször említi a zsinagógákat, többek között a Dóra városáról szóló epizódot (vö. *A zsidók története* 19,303–305), amelyben Flavius közli Szíria legátusának, Petroniusnak a levelét az 1. század 40-es éveiből. A levél említi a zsinagógát, ahol felállították a császár szobrát, megszegve ezzel Tiberius Claudius rendeletét és megsértve a zsidókat is. Cesarea Marittima városában hasonló eset történt, amely veszélyeztette a város zsinagógáját (*A zsidó háború* 2,285–305). A qumráni írásokban (1QM 3.4; 1QS 6,8–9) található egy héber szinonima is (בית מועד), *bét moéd*, az ünnepi gyülekezet háza, amely alkalmazható a zsinagógára. Egyszer szerepel a *kultikus leborulás háza* kifejezés (בית השתחווה), de emlékezzünk rá, hogy Qumránban egyáltalán nem találták nyomát zsinagógái környezetnek. Philón a *Quod Omnis Probus Liber Sit* (Minden jó ember szabad) 81-ben beszél az esszénusokról, és kifejezetten használja a *szünagogai* szót a csoport kultuszhelyeinek jelölésére. A tény meglepő, mert Philón Egyiptomban élt, és a zsinagógát minden esetben a *proszuekhé* kifejezéssel illette, összhangban az Egyiptomból származó feliratok nagy részével. A Theodotosz-feliratot a jeruzsálemi Ófelen találták meg,<sup>10</sup> és az Újszövetségből, valamint Josephus Flaviustól származó jelzések sora adja annak a kutatók által tartott elméletnek az alapját, miszerint a *szünagogé* kifejezés használata Palesztinára jellemző, míg a *proszuekhé* főnevet előszeretettel a diaszpórában használták. Ezekhez a palesztin környezetből származó forrásokhoz szerzőnk hozzáteszi a Bereniké-feliratot (1. század), mert az azt tanúsítja, hogy a *szünagogé* kifejezés használata fokozatosan elterjedt a diaszpórában is. Az egyiptomi eredetű Bereniké-felirat egy (zsinagógának nevezett) közösség Néró idején meghozott, egy szintén zsinagógának nevezett épület felújítására vonatkozó határozatáról szól. A *szünagogé* kettős,

<sup>10</sup> R. WEILL: La cité de David. Comte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Campagne de 1913–1914, *REJ* 71 (1920) 1–45; H.-L. VINCENT: Découverte de la « Synagogue des Affranchis » à Jérusalem, *RB* 30 (1921) 247–277; J.-B. FREY, *CIJ*: vol. 2: 332–335; 1404; F. HÜTTENMEISTER – G. REEG: *Die antiken Synagogen in Israel* (BTAVO Reihe B 12,1), I, Wiesbaden 1977, 192–195; J. S. KLOPPENBORG: Dating Theodotos (CIJ II 1404), *JSS* 51 (2000) 243–280. (A fordító megjegyzése: Theodotosz zsinagógája feliratának magyar szövegét lásd: GRÜLL TIBOR: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*, Budapest, Szent Pál Akadémia, 2009, 180–185.)

egy fizikai (épület) és egy spirituális (gyülekezet) jelentése az ApCsel 13,14.43 versekben is megtalálható a pizídiai antióchiai közösséggel kapcsolatban. A *szünagogé* szó használata a Septuagintából származik, amely gyakran a zsinagógával fordítja Izrael nagy gyülekezetét (vö. Józs 18,1, ahol az „Izrael fiainak egész gyülekezete” [כל־עדה בני־ישראל] kifejezést a LXX a következőképpen adja vissza: *πᾶσα συναγωγή τῶν υἱῶν Ἰσραηλ*, vagyis: Izrael fiainak egész zsinagógája (közössége, gyülekezete). A hellenista-római időszak szóhasználatában a zsinagóga a zsidók közösségét jelenti, amely összegyűlik az imára vagy a közösségi döntésekre, később pedig kizárólagos kifejezés lesz a zsinagóga-épület jelölésére. A *proszeukhé* (oratórium, az imádság helye) kifejezést, úgy tűnik, hogy inkább a hellenista időszakban használták, és főleg a diaszpóra vidékein volt jellemző (vö. az Egyiptomban és Kürenaikában, papiruszokon és a zsinagógaépületek maradványain talált számos feliratot). Ez a kifejezés is a LXX szóhasználatából származik, amely több alkalommal a héber *tefillá* (תפילה), imádság főnevet fordítja (vö. 2Krón 6,19: Salamon imája). Lásd még: Iz 56,7; 60,7 stb., ahol a jeruzsálemi templomot az imádság házának nevezik (LXX: *oikosz proszeukhész*). A kezdeti „imádság” jelentéstől eltérően a *proszeukhé* az imádság helyét is jelenti már, ezért egy bizonyos időszakban a zsinagóga (épület) szinonimájaként használták. Léteznek más kifejezések is: *szünagogion*, *hieron*, *didaskaleion*, *hierosz peribolosz* (szent kerület), *toposz* (hely), *amfiteátrum*, *oikosz* – *oikhema*, *szabbatheion*, *szemneion*. Ezek a kifejezések nem túl gyakoriak, s általában feliratokról származnak. Néhányuk a funkcióra utal, amit a zsinagógában lehet végezni: tanítás (*didaskaleion*), a szombati hivatalos liturgia (*szabbatheion*), a zsidók szent helye (*hieron*, *hierosz peribolosz*, *toposz*). Különösen a *szünagogion* jelenti a közös étkezés helyét. Amikor Philón néhány szövegében a *proszeukhé* (zsinagógai terem) mellett használatos, akkor a *szünagogion* jelölheti azt a helyet, ahol a közös fogásokat feltálatták (118–120. oldal). Egy másik érdekes részlet, hogy a *szemneion* (nemes, tiszteletreméltó) kifejezés az, amelyet Philón (*De Vita Contemplativa* 29–33) használ a terapeuták zsinagógájának jelölésére (149–151. oldal). Ezeket a kifejezéseket azonban fokozatosan felváltotta a zsinagóga főnév (154. oldal). A kifejezések sokszínűsége arra utal, hogy sem könnyű nem volt, sem pedig automatikusan nem ment végbe az a folyamat, amelynek végén a *szünagogé* görög szó vált a gyülekezet helyét jelölő kifejezéssé, amely pontos megfelelője a héber בית הכנסת (gyülekezet háza) szófordulatnak.

A 3. fejezetben („Palestinian Synagogues”, 155–226. oldal) BINDER az egész téma legérzékenyebb pontját tárgyalja: a Kr. u. 70 előtti zsinagóga-épületek létezését. A kérdés főleg Jeruzsálemre és Júdeára vonatkozik. A 70 előtti zsinagógák jelenlétét szerzőnk számára főleg az irodalmi források

erősítik meg. Josephus Flavius, Philón, valamint az Újszövetség számos bizonyosságot szolgáltat. Néhány Josephus Flaviustól kapott információ megérdemli a részletesebb említést: a tibériási zsinagógaépület (*proszeukhé*) leírása (*Vita* 277–303), a zsidók által Rómában épített zsinagógák lerombolásának bemutatása Titus győzelme alatt (*BJ* 7,139–152), a Júdeában lázadó banditák általi szent épületek (*hiera*) lerombolása (*BJ* 4,406–409), Nagy Heródes látogatása egy nabateus vagy idumeai *hieronban* (zsinagóga?, *BJ* 1,277; *AJ* 14,374). Josephus Flavius két pogány szerző tanúságát is közli, akik a zsidók szent épületeiről beszélnek. Az első knidoszi Agatharkhidész (Kr. e. 2. sz.), aki I. Ptolemaiosz Szótér idejéből (Kr. e. 300 körül) tesz említést jeruzsálemi zsinagógákról (*hiera*), vö *Apión ellen* 1,209–212. A második tanúság magától Apióntól való, aki átalakítva a zsidók történelmét, Mózesnek tulajdonítja a jeruzsálemi zsinagógák (*proszeukhai*) építését (vö. *Apión ellen* 2,10–11). Philón leírja az esszénusok zsinagógáit (*szünagogai*, *Probus* 81; *De Providentia* 64), de nem egyértelmű, hogy mindez Jeruzsálemben látott struktúrákra vonatkozik vagy qumráni épületekre. Josephus Flavius képét a Kr. u. 1. századról kiegészíti egy jeruzsálemi zsinagógából származó Theodosz-felirat és az ApCsel 6,9 megjegyzése (a libertinusokról elnevezett zsinagóga). Két másik idézet (ApCsel 24,11–12; 26,9–11) arra utal, hogy a zsinagógák Jeruzsálemben általában elfogadottak voltak. Ezen kívül megemlíthető az Újszövetség tanúsága, amely beszél názáreti (Mk 6,1; Lk 4,16; Mt 13,54), kafarnaumi (Mk 1,21; Lk 4,33; 7,1–4; 8,41; Jn 6,59) és galileai (Mk 1,39; 3,1; 5,22.35–41; Mt 4,23; 9,23; 12,9; Lk 4,44; 13,10; 14,15) zsinagógákról. Amikor szerzőnk áttekinti a feltárt épületeket, sorra elemzi Gamla, Maszada, Herodion, Kafarnaum, Magdala, Shuafat, Qiryat Szefer, Korazin zsinagógáit. Minden egyes épület kapcsán értesülünk a feltárás és az ásátás történetéről, az alaprajzról, a méretekről és az alapvető jellegzetességekről. Gamla, Maszada és Herodion zsinagógái oszlopokkal és padokkal vannak ellátva a nép számára. Gamla és Herodion zsinagógaépületeinek közelében egy *mikve* található, míg Maszadánál egy *geniza*, Gamlában pedig egy liturgikus használatra szánt falfülke. Gamla egy másik érdekes részlete az olvasóasztal számára fenntartott hely a zsinagógában, szinte a terem közepén. Ez a részlet magyarázatot adhat arra, hogy miért vannak padok elhelyezve a négy oldalon körben, hogy így az imaterem közepén mindannyian lássák a Szentírást felolvasó személy száját (162–164. oldal). G. FOERSTER új információt közöl, amikor megjegyzi, hogy egyes templomoknak is voltak padjai a publikum számára. Ilyenek Sur és Petra nabateus templomai és Palmira *Baal Shamim* temploma. Továbbá megjegyezzük, hogy a qumráni Templomtekercs beszél az udvar oldalán található ülő-

helyekről (11QT 37,8–10).<sup>11</sup> A 186–193. oldalakon D. D. BINDER Kafarnaumot vizsgálja, és összeillesztve az Újszövetség irodalmi információit az ásatások eredményeivel, határozottan támogatja azt a hipotézist, hogy az ún. fehér zsinagóga alatt elegendő maradvány található ahhoz, hogy a Kr. u. 1. századi zsinagógáról beszéljünk. A hatalmas padlóról, valamint V. CORBO publikációi az A jelzésű réteg fekete bazaltfalairól úgy tartják, hogy a Kr. u. 70 előtti időszak zsinagógaépületének maradványai (16,5 × 22 m). Még azonban nem egészen tisztázott a fekete falak és a fehér zsinagóga mészkőfalai közötti kapcsolat, azaz: vajon az előbbi ténylegesen alapozás-e és a későbbi zsinagóga hordozója, vagy egy másik épület falairól van szó. Túl kockázatos V. CORBO valóban nyilvánvaló hipotézisének átalakítása, annál is inkább, mert még mindig kétséges a fehér épület alatt talált struktúrák tényleges állaga. A Kafarnaum zsinagógájáról szóló tudományos párbeszéd teljes áttekintéséhez lásd az alábbi irodalomjegyzéket.<sup>12</sup> A 193–196. oldalakon vizsgálja a magdalai minizsinagógát, hogy visszautasítsa V. CORBO és S. LOFFREDA értelmezését, mert szerinte az egy fürdő volt az épület két fázisában.<sup>13</sup> A magdalai zsinagóga mérete 7,25 × 8,16 m, és kelet felé tájolt. Hat oszlopa volt és kőpadjai, ahol az emberek helyet foglalhattak. Néhány kutató nem tartja helyesnek V. CORBO és S. LOFFREDA magdalai zsinagógaértelmezését. Ez az álláspont, amelyet például EHUD NETZER, A. RUNESSON, L. I. LEVINE és más kutatók képviselnek, abból fakad, hogy a magdalai zsinagógát átalakították *nymphaeum*má és fürdővé. Az eredeti funkció felismerésének nehézsége még nem jelenti annak tagadását, hogy az épület valaha zsinagóga volt.<sup>14</sup> A 196–197. oldala-

<sup>11</sup> G. FOERSTER: Architectural Models of the Graeco-Roman Period and the Origin of the "Galilean" Synagogue, in L. I. Levine (ed.): *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem, 1981, 45–48.

<sup>12</sup> V. C. CORBO: La sinagoga di Cafarnaio dopo gli scavi del 1972, *LA* 22 (1972) 204–235; S. LOFFREDA: The Synagogue of Capharnaum. Archaeological Evidence for its Late Chronology, *LA* 22 (1972) 5–29; V. C. CORBO: *Cafarnaio I. Gli edifici della città*, Jerusalem, 1975; S. LOFFREDA: Potsherd from a Sealed Level of the Synagogue at Capharnaum, *LA* 29 (1979) 215–220; V. C. CORBO: Resti della sinagoga del primo secolo a Cafarnaio, in G. C. Bottini (ed.): *Studia Hierosolymitana*, Vol. 3., Jerusalem, 1982, 313–357; S. LOFFREDA: Ceramica ellenistico-romana nel sottosuolo della sinagoga di Cafarnaio, in G. C. Bottini (ed.): *Studia Hierosolymitana*, Vol. 3., Jerusalem, 1982, 273–312; S. LOFFREDA: *Recovering Capharnaum*, Jerusalem, 1985; S. LOFFREDA: *Cafarnaio*, Jerusalem, 1995.

<sup>13</sup> V. C. CORBO: Scavi archeologici a Magdala (1971–1973), *LA* 24 (1974) 5–37; a „minizsinagógáról”: 19–25; V. C. CORBO: La città romana di Magdala. Rapporto preliminare dopo la quarta campagna di scavo: 1° ottobre – 8 dicembre 1975, in *Studia Hierosolymitana*, Vol. 2., *Studi teacheologici*, Jerusalem, 1976, 355–378; S. LOFFREDA: La città romana di Magdala, in *Studia Hierosolymitana*, Vol. 1., Jerusalem, 1976, 355–378.

<sup>14</sup> E. NETZER: Did the Magdala Springhouse Serve as a Synagogue?, in A. Kasher (ed.): *Synagogues in Antiquity*, Jerusalem, 1987, 165–172 (héberül); D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 193–196; L. I. LEVINE: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2000, 65–67; A. RUNESSON: *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (CB NT 37), Stockholm, 2001, 175, 18. lábjegyzet.

kon bemutatja a shuafati épület feltárását, amelyről A. RABINOVICH<sup>15</sup> és R. RIESNER<sup>16</sup> adott hírt. Konkrétan egy kisméretű szobáról van szó, amelyet nem lehet zsinagógaként meghatározni. A shafuati feltárást továbbra is erős kételemek övezik, mert mind ez ideig hiányzik az alaprajz és az ásatások publikációja. Mindazonáltal érdekes a történelmi dátum, mert a település a Kr. e. 1. században épült. A 197. oldal röviden foglalkozik Qiryat Seferrel, ezzel a Szamaria déli részén található kis faluval, ahol 1995-ben egy zsinagógaépületet tártak fel. A falut a Kr. u. 1. század végén felújították, majd a Bar-Kochba felkelés kezdetén elhagyták (Kr. u. 132–135).<sup>17</sup> A qiryat seferi zsinagóga 8 × 8 m nagyságú; három oldalán padokkal és négy oszloppal. A 198. oldalon Korazinnál időzik, és ismerteti J. ORY híradását, aki egy 1926-os feltárás során egy zsinagóga-hoz hasonló épületet talált, oszlopokkal és oldalain lépcsőkkel. Erről G. FOERSTER, a régészeti hatóság izraeli régésze adott hírt a nyilvános lap áttekintése után.<sup>18</sup> Az épület 20 méterre nyugatra található attól a zsinagógától, amelyet H. KOHL és K. WATZINGER tárt fel 1905-ben, de ennek a második zsinagógának nem maradt semmi nyoma még G. FOERSTER és Z. YEIVIN<sup>19</sup> ásatása és helyreállítása után sem. A régészeti maradványok vizsgálata után a szerző kialakítja álláspontját az ókori zsinagóga eredetéről és funkcióiról (204–206. oldal). Tézise alátámasztásául az Ószövetségben kidolgozott kultuszról indul ki. Szerinte a zsinagóga és a bibliai templom között szoros kapcsolat áll fenn, és a zsinagógát a központi szentély térbeli kiterjesztésének kell tartanunk (205. oldal). Csak futólag említi azokat a kutatókat, akik egymástól nagyon eltérő hipotéziseket dolgoztak ki. S. KRAUSS-tól kezdve felsorol néhány szintézist.<sup>20</sup> Az áttekintés nagyon hozzávetőleges,

<sup>15</sup> A. RABINOVICH: Oldest Jewish Prayer Room Discovered on Shuafat Ridge, *The Jerusalem Post*, 8 April 1991.

<sup>16</sup> R. RIESNER: Synagogues in Jerusalem, in R. Bauckham (ed.): *The Book of Acts in its Palestinian Setting. The Book of Acts in its First Century Setting*, Grand Rapids, 1995, 179–211.

<sup>17</sup> Y. MAGEN – E. SIRKIS: Qiryat Sefer. A Jewish Village and Synagogue of the Second Temple Period, *Qadmoniot* 33 (1999) 25–32.

<sup>18</sup> G. FOERSTER: The Synagogues at Masada and Herodion, *Journal of Jewish Art* 4 (1977) 8.

<sup>19</sup> Z. YEIVIN: Reconstruction of the Southern Interior Wall of the Khorazin Synagogue, *EI* 18 (1985) 268–276; Z. YEIVIN: Chorazin, *New EAEHL* I (1993) 301–304. Az egyértelmű károsodásról: R. HACHLILI: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden, 1988, 84, és F. HÜTTENMEISTER – G. REEG: *Die antiken Synagogen in Israel*, I, Wiesbaden, 1977, 280–281.

<sup>20</sup> S. KRAUSS: *Synagogale Altertümer*, Berlin – Wien, 1922; I. SONNE: Synagogue, *IDB* IV (1962) 476–491; J. WEINGREEN: The Origin of the Synagogue, *Hermathena* 98 (1964) 68–84; H. H. ROWLEY: *Worship in Ancient Israel. Its Forme and Meaning*, London, 1967, 213–245; W. SCHRAGE: „συναγωγή“, *TDNT* VII (1971) 798–841; J. GUTMANN: The Origin of the Synagogue. The Current State of Research: in Id. (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 72–76.



mert a meggyőzőbb szintézisek mások.<sup>21</sup> A zsinagóga eredetére vonatkozó elméleteket D. D. BINDER a következőképpen csoportosítja:

- a) Az a hipotézis, mely a zsinagógát a farizeusi és a makkabeusi mozgalomhoz köti, következőképpen úgy tartja, hogy az a Kr. e. 2. század jelensége.<sup>22</sup>
- b) Az a hipotézis, mely szerint a zsinagógák a második Templom idején nem léteztek.<sup>23</sup> R. A. HORSLEY egyenesen azt állítja, hogy a Templom lerombolása után (Kr. u. 70) legalább 200 évig nem létezhettek zsinagógák, csupán a Kr. u. 3. század második felében tűnnek fel.<sup>24</sup>
- c) Az a hipotézis, amely úgy ítéli meg, hogy a zsinagóga intézményét a diaszpórában élő zsidók vezették be Palesztinába.<sup>25</sup>

A bemutatást követően a 210–226. oldalakon a szerző elmélyíti L. I. LEVINE régész, az ókori zsinagógák kutatójának a korai datálásra vonatkozó álláspontját.<sup>26</sup> Az ő munkája azonban egy évvel BINDER munkája után jelent meg, és egyrészt önálló recenzióra méltó, másrészt következtetési módja nem tartozik jelen kötet tárgyához. Lényegében BINDER megvizsgálja LEVINE javasla-

<sup>21</sup> F. HÜTTENMEISTER – G. REEG: *Die antiken Synagogen in Israel*, I, Wiesbaden, 1977; M. AVI-YONAH: *Synagogues*, EAEHL IV (1978) 1129–1138; J. GUTMANN: *Ancient Synagogues. The State of Research* (BJS 22), Ann Arbor – Chico, 1981; M. J. S. CHIAT: *Handbook of Synagogue Architecture* (BJS 29), Chico, 1982; L. I. LEVINE (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, 1987; R. HACHLILI: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden, 1988; R. HACHLILI (ed.): *Ancient Synagogues in Israel. Third-Seventh Century C.E. Proceedings of Symposium University of Haifa, May 1987* (BAR IS 499), Oxford, 1989; L. I. LEVINE: *Synagogues*, New EAEHL IV (1993) 1421–1424; D. URMAN – P. V. FLESHER (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia Post-Biblica 47.1.1), Leiden, 1995.

<sup>22</sup> E. RIVKIN: *Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue. A Study in Historical Method*, in D. J. Silver (ed.): *In the Time of Harvest. Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of his 70th Birthday*, New York, 1963 (1965), 320–354; M. HENGEL: *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (SCM), I, London, 1973, 82; J. GUTMANN: *The Origin of the Synagogue. The Current State of Research*, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 75; J. GUTMANN: *Synagogue Origins. Theories and Facts*, in J. Gutmann (ed.): *Ancient Synagogues. The State of Research* (BJS 22), Ann Arbor – Chico, 1981, 1–6.

<sup>23</sup> S. B. HOENIG: *The Ancient City-Square: The Forerunner of the Synagogue*, in ANRW 2,19.1 (1979) 448–476; S. ZEITLIN: *The Origin of the Synagogue. A Study in the Development of Jewish Institutions*, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 14–26; H. C. KEE: *Defining the First-Century CE Synagogue. Problems and Progress*, NTS 41 (1995) 481–500.

<sup>24</sup> R. A. HORSLEY: *Archaeology, History and Society in Galilee*, Valley Forge PA, 1996, 133.

<sup>25</sup> P. V. M. FLESHER: *Palestinian Synagogues Before 70 C.E. A Review of the Evidence*, in J. Neusner – E. S. Frerichs (ed.): *Approaches to Ancient Judaism. VI: Studies in the Ethnology and Literature of Judaism*, Atlanta, 1989, 67–81; P. RICHARDSON: *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine*, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London, 1996, 90–109.

<sup>26</sup> L. I. LEVINE: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2000. A kötet az ókori zsinagógakutatás mérföldköve.

tát, aki szerint a zsinagóga a hellenisztikus korban született meg a Kr. e. 2–1. században, fokozatosan fejlődve ki a „városkapunál” végzett tevékenységből, amiről számos tanúságtétel maradt fenn az Ószövetség utolsó könyveiben és a LXX görög változatában.<sup>27</sup> LEVINE végső tézise azt mondja ki, hogy amikor már lehetetlenné vált a „városkapunál” végzett jellegzetes feladatok gyakorlása (igazságszolgáltatás, társadalmi ügyek intézése, imádság stb.), akkor épül meg a zsinagóga épülete. A zsidó diaszpóra római-pogány kapujában, illetve a Kr. e. 2. században és azt követően a palesztin városok kapujában sem lehetett mindezt tovább folytatni. Ebből a gyakorlati szükségéből született meg a zsinagóga, hogy helyet adjon a gyülekezetnek és a közösségi tevékenység folytatásának. Egyidőben egy olyan jelenséggel, ami a kultuszt és a jeruzsálemi nyilvános összejöveteleket érintette. Elővételez egy mozgalmat, amely a városkaputól a jeruzsálemi szentély központja felé tart. Először M. SILBER vetette fel ezt a gondolatot, aki a zsinagógát a salamoni időszakra datálta;<sup>28</sup> majd S. B. HOENIG, aki a rabbinikus időszakra helyezte.<sup>29</sup> A zsinagóga eredetéről szóló tudományos párbeszéd felöleli a zsinagógaépület alaprajzával és funkcióival foglalkozó kérdést is. H. KOHL és K. WATZINGER klasszikus tanulmányukban kidolgozzák azt a hipotézist, hogy a zsinagógaépület a pogány templom római bazilikáját másolja, amely elterjedt volt a szíriai régióban.<sup>30</sup> És valóban, ezt a bazilikális alaprajzot számos galileai és Golánfennsíkon található épület tanúsítja (Kafarnaum, Korozain, Baram, Qatrin stb.). E. NETZER felvetette, hogy a zsinagóga alaprajza a római tricliniumból eredeztethető. Ennek a feltevésnek azonban nincs sok alapja: csak a Heródiön zsinagógája ered a heródesi triclinium átalakításából.<sup>31</sup> J. F. STRANGE egy másik elméletet vet fel. A nyilvános épületek (*buleterion*, *ecclesiasterion* és a színház) és a zsinagógák közötti különbség az oszlopok elhelyezésében áll; a zsinagógában az oszlopok a nép számára készített lépcsőzet és a központi terem között vannak, míg a hellenisztikus-római civil épületekben az oszlopok a gyülekezet háta mögött találhatók. Az építészeti motívumot a jeruzsálemi templom szolgáltatta, amelyet a zsinagógaépítők lemásoltak, reprodukáltak annak udvarait (asszonyok udvara, Izrael udvara, papok udvara), melyeket oszlopokkal díszítettek (sztoa). Tudjuk például, hogy az asszonyok

<sup>27</sup> L. I. LEVINE: *The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered*, *JBL* 115 (1996) 425–448.

<sup>28</sup> M. SILBER: *The Origin of the Synagogue*, New Orleans, 1915.

<sup>29</sup> S. B. HOENIG: *The Ancient City-Square. The Forerunner of the Synagogue*, in *ANRW* 2,19.1 (1979) 448–476.

<sup>30</sup> H. KOHL – K. WATZINGER: *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916, 178–180.

<sup>31</sup> E. NETZER: *The Herodian Triclinia. A Prototype for the “Galilean-Type” Synagogue*, in L. I. Levine (ed.): *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem, 1981, 49–51.

udvara – sűrű oszlopokon keresztül – a papok udvarára nézett (vö. Josephus Flavius: *AJ* 11,108; *BJ* 5,200–226). A Josephus Flavius nyújtotta heródesi templomleírásban azt olvassuk, hogy csak az asszonyok udvarában vannak oszlopok. Ha valami különbséget akarnánk találni a templommal, akkor onnan hiányoznak a lépcsők, amelyek a zsinagógában viszont megvannak.<sup>32</sup> D. D. BINDER szívesen egyetért a J. STRANGE által felvetett megoldással, mert kiemeli a zsinagóga és a jeruzsálemi templom közötti további kapcsolatot. Visszaütal a Septuagintára, ahol zsinagógának nevezik az ószövetség számos gyülekezetét. Így megmagyarázza azt is, hogy Josephus Flavius miért hívja a zsinagógákat szentélyeknek (*hieron*): „A törvény rendelése értelmében elsősülött fiainkat és állatainknak, marháinknak meg juhainknak elsősülöttjét elvisszük a papoknak, akik az Isten házában szolgálatot teljesítenek, hogy bemutassák őket Istenünk házában.” (Neh 10,37; vö. a párhuzamos helyet: Ezd 8,29). Ez a szakasz Nehemiásnál kiváló párhuzama annak a két, Maszadában talált osztrakonnak, melyeken a következőt olvassuk: „tized a papoknak” (*maaszér kóhén*). Ugyancsak a templommal való kapcsolatot jeleznek a díszítő motívumok, melyek általánosak a zsinagógában: a rozetta és a pálma, melyek a templomból származnak. A pálma és a rozetták rendkívül elterjedt zsidó szimbólumok, melyek osszuáriumokon, a sírboltokon, kerámia vagy kővázakon, ékszereken, pénzekon stb. találhatóak (225. oldal). A pálma például feltűnik a gamlai zsinagóga szemöldökfáján. A bibliai templomban a pálmafa jelenlétéhez lásd: 1Kí 6,29–35; Ez 40,16–37; 41,18–26. Ezt a pontot követi az akadémiai diszkusszió, amely a zsinagóga eredetéről szóló szinte minden tanulmányt kísér: a zsinagóga laikus intézményként született meg, vagy a bibliai templom „meghosszabbításaként”? A kérdésre különböző válaszok adhatók. S. ZEITLIN<sup>33</sup> és L. I. LEVINE<sup>34</sup> számára többek között a zsinagóga csak a Templom lerombolása (Kr. u. 70) után válik szakrálissá. L. I. LEVINE szerint a zsinagóga nem volt vallásos jellegű,<sup>35</sup> ez az álláspont azonban D. D. BINDER számára tarthatatlan. BINDER határozottan azt képviseli, hogy a zsinagóga kezdettől fogva szakrális intézményként született meg (lásd a kezdettől neki tulajdonított címekeket az épületen: *hieron, proszeukhé* stb., 214.

<sup>32</sup> J. F. STRANGE: Firts Century Galilee from Archaeology and from the Texts, in D. R. Edwards – C.T. McCollough (ed.): *Archaeology and the Galilee. Texts and Contexts in Graeco-Roman and Byzantine Period*, Atlanta, 1997, 39–48.

<sup>33</sup> S. ZEITLIN: The Origin of the Synagogue. A Study in the Development of Jewish Institutions, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 14–26.

<sup>34</sup> L. I. LEVINE: The Second Temple Synagogue. The Formative Years, in Uő (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity* (ASOR), Philadelphia, 1987, 7–32; Synagogues, New EAEHL IV (1993) 1421–1424; The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered, *JBL* 115 (1996) 430.

<sup>35</sup> The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered, *JBL* 115 (1996) 430.

oldal). A kérdés egyáltalán nem megoldott. A zsinagógának szakrális szerepe volt, vagy civil szerepe is? Hogyan lehet különbséget tenni az ókori zsidók gyakorlatának vallási és laikus dimenziója között? (213. oldal) Ott van például a Törvény problémája: „a vallásos törvény a zsidók polgári törvénye”, ahogy Josephus Flavius megerősíti (*Apíón ellen*, 2,170–171). A vallásos és a laikus elemek szétválasztásának nehézsége szépen megjelenik R. HACHLILI munkáiban, aki a következő szavakkal vezeti be a zsinagógai alaprajzok problémáját:

„A zsinagógaépület közösségi terem volt a helyi gyülekezet számára, spirituális, vallásos és társadalmi központ. Gyülekezeti használata meghatározta építészeti alaprajzát, amely egy olyan terem formáját vette fel, amelyet oszlopok, belül pedig padok tagoltak.”<sup>36</sup>

Flaviusnál azt olvassuk (*Önéletrajz*, 276–295), hogy Tibériásban, egy vallásos környezetben (*proszekuhé*, oratórium) egy polgári összejövetel alkalmával Jézus, az arkhón, megvádolta Josephus Flaviust a közösség előtt. D. D. BINDER megtalálja álláspontjának alapjait néhány ezdrási és nehemiási szakaszban. A perzsa korban, a Babilonból való visszatéréskor az újjáépített templom felszentelését a Víz-kapunál Tóraolvasással ülték meg (vö. Neh 8,1–8). Az ünnepséget hét napon keresztül ülték meg újra és újra, ezt követően beillesztették a Sátoros ünnepbe (vö. Neh 8,13–18). A szentély külsejétől (a Víz-kaputól) a körmenet a Templom udvaraiba vezetett, ami, ahogy D. D. BINDER értelmezi, mintegy felhívás volt Istennek, hogy térjen vissza Templomába (217. oldal). Így ír a szerző: „Ezek az épületek szolgáltak szent helyül a nyilvános gyülekezetek számára szombaton, amikor felolvasták a Szentírást és liturgikus cselekményeket hajtottak végre. Azt, hogy a zsinagógák általában civil központok is voltak, nem szabad alábecsülnünk, de ügyelnünk kell arra, hogy ne okozunk törést a zsinagógák „vallásos” dimenziója és a „nem vallásos” szempontjai között, mivel ez a kettő kibogozhatatlanul szorosan összekapcsolódik” (226. oldal). Így elfogadjuk L. I. LEVINE tézist, miszerint a zsinagóga a „városkapunál” végzett tevékenység szokásából és funkcióiból származik. A városkapuból a zsinagógába való átmenet a Kr. e. 1. század során ment végbe, amikor a kapuktól a polgári tevékenységeket áthelyezték a jeruzsálemi templom udvaraiba. A feltárt zsinagógák néhány építészeti szempontjának a vizsgálata megerősíti ezt a tézist, mert ezek a zsinagógák, úgy tűnik, megismétlik a Templom udvarait. Aki a zsinagógában állt, úgy érezte, mintha a központi szentély udvarain belül állna. A magyarázat szuggesztívnek tűnik, de még távol van attól, hogy igazolt legyen. Jerikó,

<sup>36</sup> R. HACHLILI: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden, 1988, 141.

Heródion, Maszada zsinagógaépületeinek alaprajzai nem csupán a jeruzsálemi templomra emlékeztetnek, hanem a hellenisztikus-római kor más civil jellegű épületeire is. Teljesen légből kapottnak tűnik számomra, hogy az első zsinagógák „égre nyitottak” lettek volna, és hogy nyilvánvalóan praktikus okokból csak később építettek fölējük tetőt (így a 226. oldalon). A folytatásban a szerző újból bemutatja a 70-es háborút megelőző négy zsinagógát: a gamlai, a maszadai, a Heródionban feltárt és különös módon a kafarnaumi I. zsinagógát. Ez az álláspont az utóbbiakkal egyértelműen szemben áll, de a kafarnaumi zsinagóga kései datálására vonatkozó új javaslatokkal annyira mégsem. A másik részlet, amely megkérdőjelezi D. D. BINDER téziséét, hogy úgy mutatja be a kafarnaumi zsinagógát, mint ami „a tóhoz közel van”, amivel kedvez a közösségi rítusokban résztvevők törvényes tisztaságának. A kafarnaumi épület közvetlen közelében nincs semmi, ami valamiféle *mikvére* utalna. Továbbá a kafarnaumi zsinagóga a falu közepén épült, nem pedig a tó partján. A Kr. u. 70 előtti zsinagógák felsorolásából hiányzik az utolsó épület, az E. NETZER által Jerikóban feltárt heródesi zsinagóga,<sup>37</sup> ez azonban abból fakad, hogy D. D. BINDER kutatása közvetlenül a jerikói feltárást megelőző években zajlott. Röviden utalunk rá, mert ennek az épületnek van néhány olyan jellegzetessége, amit a szerző a 70 előtti időszak zsinagógáitól elvár. A jerikói zsinagóga (7,6 × 12,4 m) a Kr. e. 1. század folyamán épült, és a mai napig ez a legősibb ismert zsinagóga. Oldalán padokkal vagy lépcsőzettel ellátott imateremből áll, egy kis falfülkéből (1,45 × 1,60 m), ahol valószínűleg a tekerceket és a szent berendezési tárgyakat tárolták. A zsinagóga mellett található egy *mikve* és egy későbbi időszakban a nyugati oldalra hozzátoldott *tricladium* (4 × 5 m) konyhával a közösségi étkezésekhez. EHUD NETZER leírásában az ókori zsinagóga jó példájává válik, struktúráiban alkalmas a zsinagóga sajátos funkcióira: közösségi összejövetelek, tóraolvasás, tisztálkodások, közösségi étkezések stb.

A 4. fejezet („Diaspora Synagogues”, 227–341) foglalkozik a zsidók szórányban található zsinagógáinak kérdésével. Úgy tűnik, hogy Philón a legfőbb hang, amely tanúsítja a Római Birodalomban *kelettől nyugatig* a zsidó közösségek jelenlétét, és Philón szerint a zsidók bárhol felépítették zsinagógaikat (*proseukhai*) a szombati összejövetelekre, melyek során hagyományos filozófiai oktatásban részesültek (vö. *Ad Gaium* 155; *In Flaccum* 47; *De Specialibus Legibus* 2,61–62; *De Vita Mosis* 2,214–216). A kutatás jelenlegi állása szerint azonban egész vidékekről hiányoznak a zsinagógák, pedig tudjuk,

<sup>37</sup> E. Netzer: A Synagogue from the Hasmonean Period Recently Exposed in the Western Plain of Jericho, *IEJ* 49 (1999) 203–221.

hogy voltak zsidó közösségek, még sincs bizonyíték a zsinagógák jelenlétére. Ez különösen Babilóniára és Mezopotámiára érvényes, a zsidó diaszpóra ismert helyeire, ahol nincs írásos vagy régészeti bizonyíték a zsinagógaépültre. Hasonló a helyzet más vidékekkel is, mint Makedónia, Görögország, Kis-Ázsia, melyek szintén a zsidó közösségek bölcsői, ahogy az írott források mondják. Biztosan 70 előtti zsinagógákból csupán kettő maradt fenn: a görög szigeteken Délosz és Itáliában Ostia városában. Egyiptom helyzete különleges, mivel erről a vidékről sok felirat és papirusz tájékoztat bennünket a zsinagógák meglétéről és életéről. L. M. WHITE és P. RICHARDSON kidolgozott két érdekesebb és értékesebb hipotézist a diaszpórai zsinagógák eredetére vonatkozóan. L. M. WHITE úgy tartja,<sup>38</sup> hogy az a gyakorlat, hogy magánházakban összejöjjenek különböző közösségi tevékenységekre, vezetett később a zsinagógának alkalmas házak építéséhez. Szerzőnk nem fogadja szívesen ezt a tézist (229. oldal), amely az irodalmi forrásokra és az épületek maradványaira hivatkozva úgy tartja, hogy a zsinagógának kezdettől fogva megvolt a saját építészeti arculata. P. RICHARDSON szerint<sup>39</sup> viszont a zsinagógák a hellenisztikus-római társadalmi élet kontextusába illeszkednek, és az olykor *schola*nak is mondott római *collegia*kból, vagyis önkéntes jellegű vallási társulásokból erednek; továbbá nem mellékes jellegzetességük, hogy a római hatóság jogilag, törvényileg elismerte őket. A római jogi nyelvezetben a zsinagógák *collegia licita* voltak, ahogyan a zsidó vallás is *religio licita*ként volt elismert. Szerzőnk tetszetősnek találja ezt a magyarázatot (230. oldal), de azt mondja, hogy javításra és jobb kidolgozásra szorul. A diaszpórában található zsinagógák alapvető feladatainak egyike volt a jeruzsálemi templom segítése és fenntartása. Ennek kapcsán jelentős számú forrás van a feliratoktól egészen Philón (*De Specialibus Legibus* 1,76–78) és Josephus Flavius (*AJ* 16,164.168) tanúságáig. Az ókori történetírók, így Ciceró is, megerősítik, hogy nagy összegeket gyűjtöttek össze az apameai, laodíceai és alexandriai zsidó közösségektől, és küldték Jeruzsálembe. Josephus Flavius ellenben azt tanúsítja, hogy Jeruzsálemből a vallásos hatóságok (ebben a különleges esetben a főpap) megengedettnek és helyesnek tartották a diaszpóra zsinagógaiban gyakorolt vallásos gyakorlatokat, melyek összhangban vannak az ősi szokásokkal és a zsidó hagyomány *szakrális rítusaival* (vö. *AJ* 14,223–229). Ebből a tényből hangsúlyos a római *collegia*kkal való hasonlóság: ezeket a

<sup>38</sup> L. M. WHITE: The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in Greco-Roman Diaspora, *HTR* 80 (1987) 138–160; *The Social Origins of Christian Architecture. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, II, Valley Forge 1997.

<sup>39</sup> P. RICHARDSON: Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London 1996, 90–109.

patrónus istenségnek szentelték, például az athéni Baccheion, amely oltára volt a Dionüsziosz-kultusznak; vagy különböző épületeket szenteltek Mithrásznak és kultuszának. A források kiemelik, hogy a zsinagógák szerkezeti elemei nem pontosan feleltek meg a jeruzsálemi templomnak, és a liturgikus felszerelés sem volt ugyanolyan kifinomult. Mégis szent helyeknek tekintették őket, amelyeknek megszenteltségét a római törvény szentségtörésnek tartotta. A fejezetben említett zsinagógák azok, amelyeket a források, feliratok, papiruszok említenek, vagy ásatásokon feltártak: ezek a zsinagógák megtalálhatók Egyiptomban (Arszinoé, Neso, Schedia, Xenefiri, Athribis, Nitriai, Alexandria), Cyrenaicában (Cirene és Berenice); Szíriában (Antióchia, Damaszkusz); Dora Palesztina tengerpartján; Cipruson; Galáciában (pizídiái Antióchia és Ikónium); a Boszporusz vidékén (Fanagoria, Panticapeo, Gorgippa); Kis-Ázsiában (Efezus, Szardisz, Halikarnasszosz, Acmonia); Macedóniában (Filippi, Tesszalonika és Beroea); Akhájában (Athén, Korintus, Délosz); Itáliában (Róma, Ostia). Mindegyiknél megtaláljuk a történelmi forrásokat, és amikor lehetséges, a régészeti adatokról diszkusziót is. A diaszpórai zsinagógák közös pontja, hogy ott építették fel, ahol lehetett, nem csupán a város marginális szektorokban, mint Filippiben (ApCsel 16,13–15), Arsionében és Egyiptomban.<sup>40</sup> Philón például beszél egy olyan *proszeukhéről*, amit éppen Alexandria piacára építettek (*De Specialibus Legibus* 3,171–172), máskor vízforrás közelébe vagy a tengerpartra építették (*In Flaccum* 122). Josephus Flavius azt mondja, hogy a halikarnasszoszi zsidók építhetnek zsinagógákat a tenger mentén az atyai szokásoknak megfelelően (*AJ* 14,10,23).

Az 5. fejezet („Synagogue Functionaries”, 343–387. oldal) a zsinagóga intézményének szentelt személyek szerepeivel, feladataival és hivatalaival foglalkozik. A szerző különbséget tesz elöljárók és segítők között. A kifejezések jó része a görög nyelvből származik, csupán néhány ered a szemita nyelvekből (*kóhen*). Az elöljárók között találjuk a következőket: *arkhón*, *arkhiszünagogosz*, *prosztatesz*, *arkhiprosztatesz* (a közösség spirituális és politikai vezetői), *hiereusz* – *kóhén* (pap és levita); illetve néhány társadalmi tekintély kategóriái: *preszbüterosz* és *geron* (vének), *dünatosz* (előkelőség). A segédkezők között van a *grammateusz* (írnök), *nakorosz-neokorosz* (őrző vagy kusztos), *arkhüperetész* és *hüperetész* (vezető és tisztiszolga), *eiszangeleusz* (ceremonár), *thürorosz* (portás). A nevek az irodalmi forrásokban és a feliratokon ellenőrizhetők. Két érdekes paragrafus szól a nőkről (372–379. oldal) és a szimpatizáns pogányokról (380–387. oldal). A nők helye a zsinagógában egy erősen patriarchális beállít-

<sup>40</sup> A. TCHERIKOVER – A. FUKS – M. STERN (ed.): *Corpus Papyrorum Judaicarum* 1.134.

tottságú társadalmi, vallási keretben értelmezhető, amely szerzőnk számára a férfi felsőbbrendűséget hirdeti (a vezetőség és a tisztviselők a zsinagógában kizárólag férfiak, 372. oldal). Milyen feladatai lehetnek az asszonyoknak, miközben a rabbinikus törvényhozás tiltja a nőknek, hogy az imádságon a hívők törvényiszabta száma közé számláltassanak, hogy tanulmányozzák és nyilvánosan felolvassák Tórát, hogy a közös hálaadásban részt vegyenek? Ezért szerzőnk rendkívül szkeptikus arra nézve, hogy a nők tényleges szerepet tölthettek be az ókori zsinagógákban (375–376. oldal). De ahogy a témához kapcsolódó briliáns irodalomjegyzék tanúsítja, nem hiányoznak a jelei és a tanúi annak, hogy néhány asszony betöltött bizonyos szerepet az ókori zsinagógák történetében.<sup>41</sup> Egy pontosítást szükséges tennünk: azok a feliratok, amelyek az asszonyok néhány szerepét meghatározzák, a diaszpórából valók (Kis-Ázsia, Görögország és Róma), és egy sem Palesztinából. Ez is jelzi a zsidó hagyományok szigorú megtartását az anyaországban. Az Újszövetségben is rendkívül kevés információ van az asszonyok zsinagógai jelenlétéről. Csupán a Lk 13,10–17 az, ahol zsinagógai környezetben történik meg a meggörnyedt asszony gyógyítása. Elégséges tanú van arra nézve, hogy részt vettek a zsinagógai szertartásokon, bár címek és különleges szerepek nélkül (vö. Ezd 10,1; Neh 8,3: férfiak és nők együtt vannak jelen a tóraolvasáson; AJ 4,209–210; 11,154–158: férfiak és nők együtt vannak jelen a hétévenkénti tóraolvasáson a főpap jelenlétében). A szerző ezért hajlik arra a lehetséges véleményre, hogy a nők is részt vehettek a zsinagógai összejöveteleken, de nem volt különösebb szerepük (379. oldal). Néhány feliratban szerepel az *arkhiszünagoga* és a *preszbütera* cím, amelyeket nem tiszteletbeli címként kell értenünk, ezek olyan asszonyokat illeltek, akik a zsinagóga fejének vagy a presbitereknek a feleségei voltak. Megjegyzem, hogy néhány – bár későbbi – latin szövegben is megtalálhatók az olyan címek, mint a *patressa* és *madre*, melyek nem jelennek meg D. D. BINDER áttekintésében. Az érdeklődést keltő címek közül az egyik a leontopoliszi feliratról származik, amelyen egy bizonyos Mártát *hieresszanak*, vagyis papnőnek neveznek. A probléma talán megoldódik, ha arra gondolunk, hogy Márta egy papi családhoz tartozik, és így arra számíthat, hogy egy papnak a felesége lesz a Lev 21,14 (LXX) előírásának megfelelően. A szimpatizáns pogányokat néhány esetben „istenfélőknek” vagy „hívó pogányoknak” (ApCsel 16,14; 18,7) nevezik, és ez nem csupán Lukács ötlete,

<sup>41</sup> B. BROOTEN: *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36), Chico, 1982.



ahogy többek között T. KRAABEL tartja.<sup>42</sup> Számos felirat tanúsítja az „istenfélő” pogányok jelenlétét a zsinagógákban.<sup>43</sup>

A 6. fejezetben („Synagogue Functions”, 389–450. oldal) áttekinti azokat a szerepeket, amelyek a zsinagógában előfordultak. Számos funkció van, és ezek kiterjednek a társadalmi élettől a vallásos életig, a neveléstől a csoporttagok szolidaritásból fakadó feladataiig. A tudományos párbeszéd arra mutat rá, hogy a zsinagóga megszületésének és fejlődésének idejében nem létezett egyetlen, kizárólagos cél. A zsidóság története összefonódik a zsinagóga történetével, és céljainak, feladatainak gazdag meghatározásához érkezik el. Az egyetlen funkció, amelyet a jeruzsálemi templomtól eltérően a zsinagógánál nem látunk: az áldozatbemutatás, ez pedig teljesen összhangban van Mózes törvényével (vö. MTörv). A szerző a fejezetet a tisztálkodás módjainak bemutatásával kezdi, amit megköveteltek a zsinagógába lépőtől. Ez az érvényben lévő előírások utánzása, és azoknak szólt, akik beléptek a jeruzsálemi templomba. Úgy tűnik, a *mikve* (zsidó rituális fürdő) jelenléte szükséges volt, és néhány esetben a régészeti ásatások során rá is bukkantak (Jerikó, Gamla, Qumrán). A diaszpóra zsinagógáinál azonban nincsenek *mikvék*, de ki kell emelnünk az egyes zsinagógák közelében található folyóvizek jelenlétét (vö. Arsinoe, Filippi, Halikarnassosz, Délosz és Ostia). A feliratok (Theodotosz) és az irodalmi források (pogány szerzők is, nem csupán zsidók, mint Philón és Josephus Flavius) a zsinagóga sokréttű szerepére mutatnak rá: a Tóra olvasása és magyarázata, az imádság, a zsidó naptár ünnepeinek közösségi ünneplése (szombat, újhold, újév, engesztelés napja, húsvét, sátoros ünnep, a templomszentelés ünnepe), alamizsnagyűjtés a rászoruló tagoknak szükség idején, a jeruzsálemi adományok elküldése, közösségi levéltár, a zsidó vallás és élet iskolája, menedékhely, ítélszék és a közösség ügyeinek intézése, a rabszolgák felszabadításának helye (*manumissio*). A zsinagóga sérthetlenségének védelmére felhozhatjuk Augustus dekrétumait, és azokét az egyéb kormányzókét, akik a Római Birodalom provinciáiban őrködtek a zsinagóga sérthetlenségének tiszteletben tartása felett (lásd Augustus dekrétumát Josephus Flavius közlésében: *AJ* 16,162–165; *BJ* 2,285–292; vö. Philón: *Ad Gaium* 155–158). A közösségi étkezések az elismert és gyakorolt feladatok közé tartoztak, legalábbis így lehet megítélni az írásos tanúságokból és az igen ősi

<sup>42</sup> T. KRAABEL: The Disappearance of the “God-Fearers”, *Numen* 28 (1981) 113–126.

<sup>43</sup> Többek között: P. FIGUERAS: Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism, *Immanuel* 25 (1990) 194–206.

épületekhez illesztett *triclínium*ok jelenlétéből, lásd például a jerikói zsinagógát, amely a Kr. e. 1. századra megy vissza.<sup>44</sup>

A 7. fejezetben („Sectarian Synagogues”, 451–475. oldal) szerzőnk az esszénusok, terapeuták és szamaritánusok zsidó szektáira fordít figyelmet. Az esszénusokkal kapcsolatban Philón egyik szövegét közli, amely az esszénus gyakorlatokról beszél: „a szombati napokon tartózkodnak mindenféle munkától, szent helyekre járnak, melyeket zsinagógának neveznek” (*Probus* 81). Philón előszeretettel nevezi az egyiptomi zsinagógákat *proszeukhai*oknak, de az esszénusok kapcsán a zsinagóga kifejezést használja, és Palesztinához köti őket a vidék jellegzetességeként. Philón írásait és néhány qumráni szöveget (Háborús tekercs, Damaszkuszi irat) a zsinagógára vagy a gyülekezet házára (*bét moed*, *bét histahawot*) való utalásként is lehet olvasni, ahol az esszénusok összegyűlnek a közösségi imára. Qumránban azok számára, akik elfogadják esszénus helyként való azonosítását, amit egykor ROLAND DE VAUX, FRANK MORE CROSS és más kutatók felvetettek, érv a megtalált számos víztároló edény és néhány *mikve*, de továbbra is kétséges az imaterem vagy közösségi terem léte. ROLAND DE VAUX a 4. és a 77. számú termet közösségi teremként azonosította. A 4. teremben például (4 × 8 m) találunk padokat, mint ahogyan más zsinagógákban is látszik, egy falfülkét, egy kőedényt a víz számára, és ez lehetővé teszi, hogy a termet a qumráni közösség zsinagógájaként azonosítsuk.<sup>45</sup> A 77. számú terem (4,5 × 22 m) ROLAND DE VAUX szerint ebédlő, de közösségi teremként is szolgálhatott a szombati rítusok ünneplésére. Csak Philóntól értesülünk (*De vita contemplativa*, 21–22) – aki tanúsítja egyiptomi jelenlétüket – terapeutákról Alexandria közelében, akik egy negyedét építettek a zsinagóga körül. Ők a zsinagógát *szemneion*nak hívják, a kifejezés jelentése „nemes”, „tisztelt”. A zsinagógát arra használják, hogy szombaton összegyűljenek a vén tanításának meghallgatására. A szamaritánusoknál nincs régészeti nyoma a 70 előtti szent épületeknek Szamária vidékén, mivel a Y. MAGEN által feltárt zsinagógák mind a bizánci korból valók,<sup>46</sup> vö. Khirbet Samara, el-Khirbe, Kfar Fahma, Khirbet Majdal stb. Figyelembe vehetjük azonban a szamaritánusok történetét, akik szintén megtapasztalták a szétszórátást, és a Déloszon talált feliratokat.<sup>47</sup> Szerzőnk hosszasan tárgyalja azt a két szamaritánus feliratot, amelyet a déloszi zsinagóga mellett

<sup>44</sup> E. NETZER: A Synagogue from the Hasmonean Period Recently Exposed in the Western Plain of Jericho, *IEJ* 49 (1999) 203–221.

<sup>45</sup> R. DE VAUX: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973, 10–11; 26; 32–33.

<sup>46</sup> Y. MAGEN: Samaritan Synagogues, in F. Manns – E. Alliata (ed.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, 193–230.

<sup>47</sup> A. D. CROWN: The Samaritan Diaspora, in Uő. (ed.): *The Samaritans*, Tübingen, 1989, 195–217.

találtak. A legősibb (a Kr. e. 3. századra helyezhető) közli azt a felajánlást, amelyet a déloszi hívek tettek egy bizonyos Menipposznak, Artemidorosz fiának, aki lehetővé tette a zsinagóga (*proszeuKhé*) felépítését. A felajánlást a Garizim-hegyi (*hieron hagon*) szentély zsengeáldozatainak küldése kísérte. A második felirat viszont (a Kr. e. 2. századra helyezhető) Szerapionról beszél, Jázon fiáról, akit egy aranyozott koronával tiszteltek meg, mivel adományokat juttatott a közösségnek. A déloszi hívek mindkét feliraton „izraelitáknak” nyilvánítják magukat, és kijelentik, hogy zsengeáldozatokat küldtek a garizim-hegyi szentélybe. A párhuzam a diaszpórákban élő zsidókkal, akik adományokat küldtek a jeruzsálemi templomnak, rendkívül sokatmondó. A szerző szinte kötelezően mondja ki a végkövetkeztetést: a déloszi zsinagóga szamaritánus zsinagóga (473–474).<sup>48</sup>

A 8. fejezetben („Conclusion”, 477–500. oldal) a szerző feleleveníti azokat az alapvető gondolatokat, melyeket az egész kutatás során alátámasztani igyekezett. A „zsinagóga” szó választása néhány ószövetségi kifejezés használatából fakad, amelyet a LXX fordított görögre: először Izrael egész gyülekezetét jelöli (vö. Lev 8,3; MTörv 5,22; Józs 18,1; 2Krón 5,6), aztán a hellenisztikus kor kisebb gyülekezeteit (vö. Sir 24,23), majd azt a helyet, ahol a diaszpóra zsidó közösségei összegyülekeztek. Az elképzelés alapja, hogy a helyi kisebb közösség jeleníti meg Izrael nagy, nemzeti templomában összegyűlő közösségét (480. oldal).

Összefoglalás: a kutatásban a szerző által tárgyalt és képviselt elméletek rövid összefoglalása a következő végkövetkeztetésekre vezet. Először is, a *Bevezetőben* (10–13. oldal) és a *Konklúzióban* (493–498. oldal) arra ösztönöz, hogy a kutatásból zárjuk ki a rabbinikus szövegeket, amelyek a zsinagógáról beszélnek, és megszabnak néhány normát, mert ezek a szövegek a Kr. u. 70-ben és 135-ben bekövetkezett Róma-ellenes tapasztalat után íródtak. A források tanulmányozásának egyik kiindulópontját JACOB NEUSNER határozta meg, amikor rámutatott arra, hogy az első idők rabbinikus hatósága „a zsinagóga életére és betöltött szerepeire, a Tóra zsinagógában történő felolvasására és a zsinagógában végzett imádságra vonatkozóan sem adott sok utasítást”.<sup>49</sup> Ez az ítélet vonatkozik a zsinagóga kialakulásának időszakára, vagyis Júdea 70 előtti lerombolásának időszakára. A NEUSNER által felállított

<sup>48</sup> A déloszi feltáráshoz lásd P. BRUNEAU: *Le Israélites de Délos et la juiverie délienne*, BCH 106 (1982) 465–504; L. M. WHITE: *The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in Greco-Roman Diaspora*, HTR 80 (1987) 138–160; R. PUMMER: *Inscriptions*, in Crown (ed.): *The Samaritans*, 190–194.

<sup>49</sup> J. NEUSNER: *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, vols. 1–3, Leiden, 1971, vol. 3: 289–290.

és D. D. BINDER által elfogadott tétel a 70 utáni rabbinikus forrásokat, mint a Misna és a Tószefta, nem fogadja el kritikátlanul. A tétel szerint ezekben a szerkesztett szövegekben kevés használható adat található a 70 előtti időszak megértéséhez. A BINDER által figyelembe vett források tehát kortárs jellegűek (Josephus Flavius, Philón és az Újszövetség), mert leírják, hogy a Kr. u. 1. században aktuálisan milyen volt a zsinagóga. BINDER szerint a zsinagógák az alaprajz és a sokrétű funkciók tekintetében kezdettől fogva pontosan körülhatárolt épületek. Josephus Flavius és Philón néhány kifejezése alapján szerzőnk úgy tartja, hogy a palesztinai zsinagógákra kezdettől használatos kifejezés, amely ráadásul pontosabb is, a *hieron*, párhuzamban áll a szent templommal. Így abszolút módon tagadja H. C. KEE tézisét, aki szerint a zsinagóga a közösség használatára átalakított magánházakból fejlődött ki (481. oldal). A vita tárgyát képező második pont, amelyet BINDER szeretne megvilágítani, az ún. „minimalista” vagy egyenesen „tagadó” tézis. Tekintettel arra, hogy kevés anyag maradt fenn Izrael ősi zsinagógáiból, néhány kutató felvetette, hogy egészen a késő római, bizánci korig nem állíthatjuk azt, hogy voltak zsinagógák, vagyis pontosan meghatározott épületek. Szerintük csupán gyülekezési helyek voltak legtöbbször magánházaknál, ahol a közösség összegyűlhetett, hogy intézze a közösségi ügyeket (R. A. HORSLEY, P. V. M. FLESHER, L. M. WHITE). A kutatásban a szerző által képviselt tézis megjelenik a könyv címében: *Into the Temple Courts*, vagyis: aki belép a zsinagógába, az olyan, mintha a jeruzsálemi templom udvaraiba lépne be. A tézis lenyűgöző, és rengeteg, főleg írásos bizonyítékkal van alátámasztva. BINDER szerint a zsinagóga lemásolja a szentélyt, nem csupán szimbólumaiban, amelyek egyre inkább bekerülnek a díszítésekbe (pálmafa, kapu, függöny stb.), hanem építészeti szerkezetében is, amelyet a továbbiakban a bét-alphai zsinagóga mozaikjainak új értelmezésével magyaráz (497–498. oldal). A gyönyörű mozaik a 6. századból való, és BINDER számára annak tanúbizonysága, hogy a zsinagóga annak a templomnak az új megjelenítése, amely már nem létezik. A mozaikábrázolás három jelenetre tagolható: az első, közel az Aron Qodeshez, melynek szimbólumai, a két menóra (*menorót*), az örökmécses (*nir tamid*) és a tömjénes lapát által megjeleníti a bibliai szentély *debírijét*.<sup>50</sup> A központi jeleneten látható a zodiákus, amely a Templom függönyét jeleníti meg Josephus Flavius leírása szerint (*BJ* 5,212–213):

„A kapukról tarka hímzésű, földig érő, gyönyörű szövésű babiloni függöny csüngött le, káprázatos színek – kék, fehér, skarlát és bíbor – ragyogásában. Ez a függöny a világ-

<sup>50</sup> D. D. BINDER itt felhasználja J. WILKINSON éles elméjű megjegyzéseit: The Beit Alpha Synagogue Mosaic. Toward an Interpretation, *Journal of Jewish Art* 5 (1978) 26–27.

egyetemet jelképezte: a skarlát a tüzet, a fehér a földet, a kék a levegőt, a bíbor a tengert; két anyag a színével, a másik kettő az eredetével, mert az előbbit a föld, az utóbbit a tener hozza létre. Az egész hímzés a menny képét ábrázolta, az állatkör kivételével.”<sup>51</sup>

Míg Josephus Flavius napjaiban szigorúan tiltott a képek készítése, addig a rákövetkező történelmi időben engedélyezett volt az univerzum megjelenítése a görög kultúrából vett jelek segítségével. A bét-alphai zsinagóga bejáratánál elhelyezett jelenet Ábrahám áldozatát és Jákobot ábrázolja, és megjeleníti a templomi áldozatok oltárát. A 2Krón 3,1 és Josephus Flavius (*AJ* 1,226) szerint a Ter 22,1–18-ban említett Mória hegye a jeruzsálemi Templomhegy. A bét-alphai zsinagóga tehát pontosan megjeleníti a bibliai szentélyt és annak három lényeges részét: az oltárt, a *hékált* és a *debírt*.

A. J. Avery-Peck – J. Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity*. Part Three: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*. IV: *The Special Problem of the Synagogue*, Leiden – Boston – Köln, 2001, xi–190.

A tekintélyes, ALAN J. AVERY-PECK és JACOB NEUSNER által szerkesztett sorozatban kiadott kötet néhány régész tanulmányát tartalmazza, hogy megvitassa az ókori zsinagóga mindig időszerű kérdését. Az *Előszó*ban (vii–xi) a szerkesztők kifejtik, hogy a kötet gazdagíthatja az ókori zsidóságra vonatkozó tudásunkat. Miután az előző kötetek irodalmi és történelmi jellegű szempontokkal foglalkoztak, a figyelem most az ókori zsinagóga felé fordul, amely a judaizmusnak nevezett vallás stabil elemét jeleníti meg.<sup>52</sup> Ebben a perspektívában a sorozat szerzői a következő kötetekben tervezik tárgyalni a rabbinikus irodalom és a qumráni iratok témáját; ezek első kötetei már napvilágot is láttak.<sup>53</sup> A témák, az irodalmi források, a zsinagóga, a qumráni iratok és a rabbinikus irodalom a jelenlegi tudományos párbeszéd táplálta új értelmezések és új ismeretek nyomán kerülnek bemutatásra és megvitatásra. Az újdonságok tehát az összes területen bizonyosnak tekinthetők. Visszatérve vizsgált kötetünkhöz, lássuk a tartalmat.

Az első fejezetben („The Question of the Synagogue: the Problem of Typology”, 1–48. oldal) JODI MAGNESS régészsnő megvitatja azokat az el-

<sup>51</sup> Révay József fordítása.

<sup>52</sup> A. J. AVERY-PECK – J. NEUSNER (ed.): *Literary and Archaeological Sources*, I, Leiden, 1995; *Historical Syntheses*, II, Leiden, 1995, a *Handbuch der Orientalistik*. *Judaism in Late Antiquity* sorozatban, az E. J. Brill kiadó kiadásában.

<sup>53</sup> A. J. AVERY-PECK – J. NEUSNER – B. D. CHILTON (ed.): *Judaism in Late Antiquity*, 5/1. *Part Five: The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Des Scrolls*. I: *Theory of Israel*, Leiden, 2001; *Judaism in Late Antiquity*, 5/2. *Part Five: The Judaism of Qumran. A Systemic Reading of the Dead Des Scrolls*. II: *World View, Comparing Judaisms*, Leiden, 2001.

méleteket, amelyek a közelmúltig magyarázatot adtak az ókori zsinagóga születésére és fejlődésére. MAGNESS-t arra kérték, hogy fogalmazza újra magyarázatait, miután javaslatot tett a galileai zsinagógák datálásának alapos módosításra.<sup>54</sup> Ebben a tanulmányában csupán a gush halavi és a kafarnaumi zsinagógákra korlátozza megjegyzéseit, melyek főleg a galileai zsinagóga datálásának H. KOHL és C. WATZINGER immár klasszikus tanulmányában kidolgozott<sup>55</sup> hagyományos elmélete ellen szólnak (2. század vége, 3. század eleje). Ezt követi időrendben az úgynevezett átmeneti zsinagóga.<sup>56</sup> Végül pedig a bizánci típusúnak mondott zsinagóga, amelyet a Kr. u. 5–6. századra datálnak.<sup>57</sup> Régészeti megfontolások alapján, de különösen is felülvizsgálva néhány alaposan tanulmányozott épület alaprajzát és tipológiáját, köztük Gush Halav (el-Jish, Giszkala) és Kafarnaum zsinagógáját, a régész a következő hipotézissel áll elő: a két zsinagógaépületet az 5. század második felében (Gush Halav, 16. oldal), illetve a 6. század első felében (Kafarnaum, 24. oldal) építhették. Mindkét zsinagóga a római szakrális épületek mintájára született meg, melyek kiváló állapotban maradtak fenn Szíriában, és nem korábbi épületek rekonstrukcióiról van szó. JODI MAGNESS következtetései, ami azonnal érthető, megkérdőjelezik a galileai (Baram, Meron, Khirbet Shema, Khirbet Ammudim, Korazin stb.) és a Golán-fennsíkon található zsinagógák (Qatzrin, Umm al-Qanatir, Dabbura stb.) kronológiáját, melyeket már nem tulajdoníthatunk a 2–3. századnak, hanem időben mindegyiket későbbre kell helyezni. A legősibb zsinagógák között tartották számon az egészen különleges nabrateini zsinagógát, amely azonban nem teljesen felel meg a bizánci/galileai zsinagóga kritériumainak.<sup>58</sup> Az ásatást vezető amerikai régészek szerint a nabrateini zsinagógát a 2. század közepén építették, a 3. század során átépítették, majd Kr. u. 306-ban egy földrengés elpusztította. Az utolsó újjáépítés a 6. század folyamán történt. Ha megvizsgáljuk a nabrateini zsinagóga alaprajzát, anomáliákat találunk. A 2. századhoz rendelt I. fázisban egy *broadroom*-típusú alaprajzot látunk, amely nagyon elüt a bazilikális típustól, melyet a galileai zsinagóga modelljének gondolnak, és csupán a 6. századhoz rendelt III. fázisban találunk bazilikális alaprajzot, amelyet annak a (galileai) típusnak gondolnak, amelyet mindezidáig a legősibbnek tartot-

<sup>54</sup> J. MAGNESS: Synagogue Typology and Earthquake Chronology at Khirbet Shema', Israel, *JFA* 24 (1997) 211–220.

<sup>55</sup> H. KOHL – C. WATZINGER: *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

<sup>56</sup> M. AVI-YONAH: Ancient Synagogues, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 95–109.

<sup>57</sup> E. L. SUKENIK: *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London, 1934.

<sup>58</sup> E. M. MEYERS – C. L. MEYERS – J. F. STRANGE: Second Preliminary Report on the 1981 Excavations at en-Nabratein, Israel, *BASOR* 246 (1982) 35–54.

tak. Megfigyelve Nabratein III. fázisát, azt találjuk, hogy a 6. század jól illik a galileai zsinagógák késői datálásának új felvetéséhez. Arra a következtetésre juthatunk, hogy felül kell vizsgálni a nabrateini zsinagóga felépítésének és köztes fázisainak datálását. Khirbet Shema zsinagógája MAGNESS szerint a 4. században épült, majd összedőlt a 8. században, nem kizárt, hogy földrengés következtében. Az amerikai régészek az I. fázist a 3. századra helyezték (*broadroom*-típusú, kelet-nyugati tájolású), és a II. fázis a 306-ban bekövetkezett földrengés utáni újjáépítésre megy vissza: mozaikpadlós bazilikaépület és egy hozzáadott rögzített *béma* a déli oldalon.<sup>59</sup> A zsinagóga pusztulását a Kr. u. 419-ben bekövetkezett földrengés okozta, és ezután a hely elhagyatottá vált. JODI MAGNESS szerint viszont a hely továbbra is használatban volt a következő három században, egészen a 8. század végéig. A gush halavi zsinagóga (10,6 × 13,7 m) felépítését JODI MAGNESS immár az 5. század második felére teszi, míg ERIC M. MEYERS a 3. század második felére datálta.<sup>60</sup> Az épület megszűnése is vitatott: az amerikai régészek szerint egy földrengés pusztította el 551-ben, míg JODI MAGNESS szerint állt egészen a 7. vagy talán a 8. század végéig. Gush Halav és Khirbet Shema kapszán a régésznő hajlik arra, hogy csupán magát az épületet mutassa be a közbeeső időszak átépítési fázisai nélkül. Az épület egyediségének bizonyítéka a *béma*, ami egyetlen fázisról árulkodik, és nem lehet újjáépíteni. Az elméletet támogatja EHUD NETZER, akinek felvetése szerint Gush Halav és Khirbet Shema esetében egyetlen épületről van szó.<sup>61</sup> JODI MAGNESS érve az új datálás fenntartásához a pénzérmék és az épületek építészetre vonatkozó új megjegyzések tanulmányozása. Ez a második téma volt a legfőbb bizonyíték H. KOHL és C. WATZINGER, de mindazok számára is, akik még ma is támogatják, hogy a galileai zsinagógákat a 3. század elején építették. MAGNESS elutasít egy nagyon nyilvánvaló ténynt nem csupán a zsinagógák, hanem más épületek, mint például a bizánci templomok tanulmányozásában: a galileai zsinagógák nagyon hasonlítanak a 2–3. századi szír templomokhoz, amely stílus századokon át fennmaradt; vö. Szkütopolisz és Caesarea Maritima, ahol a klasszikus római stílus a Kr. u. első századtól folytatódott a 7. és 8. századig. ZVI U. MA'oz, aki felülvizsgálta az összes olyan Golánon fekvő zsinagógát, amely nagyon hasonló a galileai zsinagógákhoz, most egy 5. és 6. század közötti datálást vet fel.<sup>62</sup> Ha más ga-

<sup>59</sup> E. M. MEYERS – T. A. KRAABEL – J. F. STRANGE: *Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema', Upper Galilee, Israel, 1970-1972*, Durham, 1976.

<sup>60</sup> E. M. MEYERS – C. L. MEYERS – J. F. STRANGE: *Excavations at the Ancient Synagogue of Gush Halav* (MEP 5), Winona Lake IN, 1990.

<sup>61</sup> E. NETZER: *Review of the Synagogues at Gush Halav and Khirbet Shema', Eretz Israel* 25 (1996) 450–455.

<sup>62</sup> ZVI URI MA'oz: *Golan, Byzantine Period (365-636CE)*, *New EAEHL* II (1990) 538–545.

lileai zsinagógák időbeliségének felülvizsgálata megerősíti ezt a hipotézist, akkor űr támad a szakrális zsidó épületek (illetőleg a közösség?) jelenlétének történelmében a 2–5. századokban. A zsinagógák kronológiájának felülvizsgálatával a szerző méltó társak közé került. Kafarnaum késői datálásához lásd STANISLAO LOFFREDA OFM új magyarázatait.<sup>63</sup> Sok más kutató javasol késői datálást a galileai épületekhez.<sup>64</sup> A barami zsinagóghoz lásd később, a kötet 7. fejezetében (155–177. oldal) M. AVIAM véleményét, aki a 4. vagy az 5. századra datálja; a Golán-fennsíkon található zsinagógákhoz lásd ZVI URI MA'OZ és mások tanulmányait. JODI MAGNESS másik eredménye a zsidóság és az őskereszténység valóságának vizsgálata és értelmezése a kezdetektől, valamint a bizánci korban, vagyis az 5–7. században Palesztina, Galilea és a Golán-fennsík társadalmi életére gyakorolt közvetlen hatásának elemzése. Például a bizáncinak mondott zsinagógák (vö. Bét Alpha) mintha a bizánci kor keresztény bazilikáit másolnák, melyek szép számmal jelen vannak Jordán két oldalán (34. és 37. oldal). A harmadik eredmény az a javaslat, hogy felül kell vizsgálni a bizánci kori Galilea fazekasságának kronológiáját. Ez mindaddig a cserépedények mellett egyidejűleg talált pénzérméken alapult; ugyanakkor, ha 4. századi érmét találnak egy 6. századi környezetben, az azt jelenti, hogy valamit felül kell vizsgálni a fazekasság terén.

A 2. fejezetben („The Dating of the Gush Halav Synagogue: A Response to Jodi Magness”, 49–70. oldal) ERIC M. MEYERS a gush halavi ásatások vezetője 1977–78-ban válaszol JODI MAGNESS felvetéseire. Az első észrevétel (50. oldal), hogy elutasítja Gush Halav és Kafarnaum zsinagógáinak új datálását, szociológiai és történeti jellegű, nem pedig régészeti, mint ellenfeléé. Felteszi a kérdést: a galileai zsidó közösségek hogy tudtak ilyen fenséges épületeket megépíteni? Felidézi II. Theodosziosz ediktumát (439-ből) annak aláírástárául, hogy ez nem volt lehetséges. Második érvét YORAM TSAFRIR véleményében találja meg, amely támogatja annak lehetőségét, hogy a zsinagógaépület a római vagy a bizánci korra helyezhető kizárólag az architektúra alapján, egyértelmű régészeti bizonyítékok hiányában is.<sup>65</sup> Egy MEYERS által felhozott érv, hogy földrengéseket regisztráltak Kr. u. 306-ban, 363-ban,

<sup>63</sup> S. LOFFREDA: Coins from the Synagogue of Capharnaum, *LA* 47 (1997) 223–244; *Cafarnaum*, Jérusalem, 1995.

<sup>64</sup> A. SEAGER: The Recent Historiography of Ancient Synagogue Architecture, in R. Hachlili (ed.): *Ancient Synagogues in Israel. Third-Seventh Century C.E. Proceedings of Symposium, University of Haifa, May 1987* (BAR IS 499), Haifa, 1989, 85–92; Z. GAL: Ancient Synagogues in the Eastern Lower Galilee, in D. Urman – P. V. Flesher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia Post-Biblica 47.1.1), Leiden, 1995, 166–173.

<sup>65</sup> YORAM TSAFRIR: The Byzantine Setting and Its Influence on Ancient Synagogues, in L.I. Levine (ed.) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, 1987, 147–157.



419-ben, 551-ben, melyeket MAGNESS talán alábecsül (51–53. oldal). Főleg a 306-ban bekövetkezett földrengést, amelyről CEZÁREAI EUSZÉBIOSZ is megemlékezik, és az 551-ben történt földrengést hangsúlyozza, amely a gush halavi épület végét jelzi: a szakértő földrajztudósok az epicentrumnak Szafed városát és hegyét tekintik.<sup>66</sup> Palesztina hanyatlását az 5. században, úgy tűnik, ZE'EV SAFRAI tézise is megerősíti. Ez a szerző azt állítja, hogy az 5. század során Palesztina zsidó közösségei súlyos hanyatlásnak indultak mind a települések, mind pedig a társadalmi élet terén.<sup>67</sup> Ez a század lenne a galileai zsinagógák építésének ideje? – teszi fel a kérdést ERIC M. MEYERS (60. oldal). Azt sem fogadja el, hogy az épületet a 4. században húzták fel. Azt mondja, régészeti problémák vannak, például pénzérméket találtak a kötőanyagban. Ezeket *ante quem* kell figyelembe venni, ahogy MEYERS, vagy *post quem*, ahogy MAGNESS gondolja? Történelmi problémák is akadnak, mert kezdetét veszi a zsidóellenes törvényalkotás (61. oldal).

A 3. fejezet („Synagogue Typology and Khirbet Shema: A Response to Jodi Magness”, 71–78. oldal) J. F. STRANGE munkája. J. STRANGE első adaléka egy kissé elfordítja figyelmünket az eddig tárgyalt gush halavi és kafarnaumi zsinagógákról, hogy Khirbet Shema zsinagógájának feltárására összpontosítson. A hely Kfar Shammai, a Kr. u. 1. sz. nagy rabbija emlékének van szentelve. J. STRANGE utal JODI MAGNESS egyik korábbi tanulmányára, amely földrengések összetett egymásutánjáról szól.<sup>68</sup> J. STRANGE elutasítja JODI MAGNESS új elméleteit, megismételve Khirbet Shema zsinagógájának ásatásáról szóló következtetéseit. Emlékezzünk vissza, hogy J. STRANGE szerint ez a zsinagóga a 3. század közepén születik (I. fázis), amely legalább már egy évszázaddal előre jelzi a *broadroom*-típusú zsinagógák feltűnését. A II. fázisban, amely a 4. század elejére tehető, a zsinagóga padlózata mozaikborítást nyer, és van egy rögzített *béma*-hozzátoldás a déli oldalon. Ez a két elem is a későbbinek tartott vagy bizánci típusú zsinagógában tűnik fel. A *bémát* egy már létező lépcső fölé építették – J. STRANGE szerint. II. Konstantin (337–341) érméje az építést követő (*post quem*) datálást kínál (76. oldal). J. STRANGE következtetése szerint a második zsinagógában (II. fázis) elhelyeztek egy *bémát*, amely válaszol a közösség új társadalmi és vallási elképzeléseire. JODI MAGNESS viszont nyomós ok alapján vitatja az ásatás következtetéseit. A ré-

<sup>66</sup> KENNETH W. RUSSEL: The Earthquake of May 19, A.D. 363, *BASOR* 238 (1980) 47–64; KENNETH W. RUSSEL: The Earthquake Chronology of Palestine and Northern Arabia for the 2<sup>d</sup> through the Mid-8th Century A.D., *BASOR* 260 (1985) 37–59.

<sup>67</sup> ZE'EV SAFRAI: *The Missing Century. Palestine in the Fifth Century, Growth and Decline*, Leuven, 1998.

<sup>68</sup> JODI MAGNESS: Synagogue Typology and Earthquake Chronology at Khirbet Shema', Israel, *JFA* 24 (1997) 211–220.

gészről szerint az építésnek nincs két fázisa, hanem egy zsinagógát építettek a 4. sz. vége felé, és ez fennmaradt a 8. századig. A kötőanyagban talált kerámia és pénzérmék nagy része a zsinagógaépületet időben korábbra helyezi, míg a II. fázis maradványait az épület felépítési szintjéhez kell hozzárendelnünk (81. oldal).

A 4. fejezetben („A Response to Eric M. Meyers and James F. Strange”, 79–91. oldal) JODI MAGNESS megismétli észrevételeit, és fenntartja Gush Halav (5. század) és Khirbet Shema zsinagógaépületének (4. század) kései datálását. Megerősíti, hogy ezek az épületek a 7. és 8. század során továbbra is fennálltak. Hipotézise alapos régészeti elemzésből származik, amelyet ERIC M. MEYERS, aki a tágabb történelmi kontextust többre becsüli, nagyon vitat. De éppen a pénzérmék és a cserépedények vizsgálata datálja új módon az épületeket. Érdekes a bizánci ediktumok kérdése is, amelyek megtiltják a zsinagógaépítést: keveset vagy semmit nem tudunk a birodalmi törvényalkotásról az 5–6. században, melyek Galilea és Golán egyes régióival kapcsolatosak, de ha továbbra is tiltották, az azért lehetett, „mert valaki épített zsinagógákat”, mondja a szerző (80. oldal). Végül hogy a földrengések kérdése összefüggésbe hozható-e bizonyos pusztulásokkal vagy épületkárokkal, még nem megoldott. Hogyan lehet bizonyítani, hogy Khirbet Shema I. fázisban épült zsinagógájának károsodásait a 306-ban, és nem a 363-ban vagy a 419-ben bekövetkezett földrengés okozta? – kérdezhetjük.

Az 5. fejezetben („The Synagogue as Methaphor”, 93–120. oldal) J. F. STRANGE új utat szeretne felkínálni, hogy elősegítse a 70 előtti zsinagógák megértését. A szerző ERIC MEYERS-szel együtt tárta fel Felső-Galilea zsinagógáit (Meiron, Gush Halav, Khirbet Shema, Nabratein), és már eddig is érdekes kiindulópontokat kínált a témában.<sup>69</sup> A forrásokhoz fordulva, szerzőnk lényegében hármat talál: a Misnát, Josephus Flavius írásait, valamint a Gamlában, Heródionban, Maszadában, Kafarnaumban (I. fázis) és Jerikóban végzett ásatások során feltárt zsinagógaépületeket. Bár ez utóbbiról még nincs végleges publikáció EHUD NETZER régésztől. A szerző hitelt ad JACOB NEUSNERnek, aki így kommentálja a Misna *Megilla* traktátusát: a bölcsek szerint nem szükséges zsinagóga az imádsághoz, a tóraolvasáshoz vagy más nyilvános, kultikus rítusokhoz. A zsinagóga inkább helyet ad, hogy tíz vagy több izraelita férfi összegyűljön és megjelenítse egész Izraelt, és felkészüljenek arra, hogy ünnepélyesen kihirdessék a Tórát Izraelnek. A zsinagóga

<sup>69</sup> J. F. STRANGE: The Art and Archaeology of Ancient Judaism, in J. Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity*, I, Leiden, 1995, 64–111; J. F. STRANGE: Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of the First Century Synagogue, in H. C. Kee – L. H. Cohick (ed.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg, 1999, 27–45.

minden bizonnyal a legalkalmasabb hely a Tóra olvasására, Semá' recitálására, a kezek felemelésére a papi áldás során, arra, hogy elhaladjunk a szövetség lánca előtt a kultusz vagy az Amida imádság céljából stb. (93. oldal). A zsinagógának nincs különleges építészeti jellegzetessége. De melyik időszakra vonatkoznak a Misna szövegei? Biztosan nem a Kr. u. 1. század valóságára, talán a 2.-ra. Viszont Josephus Flavius írásaiban beszél az akkori zsinagógákról, tehát ő az egyik legbiztosabb forrás a Kr. u. 1. századi zsinagóga megértéséhez. Az *Apión elleni* munkájában (2,175) azt állítja, hogy a zsinagógák olyan épületek, ahol tóraolvasás és kultikus gyakorlatok folynak. A metafora fogalma a lingvisztikából származik, a régészetbe C. TILLEY és D. MILLER vezették be.<sup>70</sup> C. TILLEY használja a régészetre a *solid metaphors* („szilárd metaforák”) kifejezést, ami tárgyakra vonatkozik, kezdve a kis vázaktól a nagy épületekig, amelyeket a régész a napvilágra hoz. A szerző felteszi a kérdést, vajon alkalmazhatjuk-e a „szilárd metafora” kifejezést az ókori zsinagóga megértéséhez. Biztosra veszi, hogy a zsinagógák a Kr. u. 1. sz. óta léteznek, és pontosan meghatározott építészeti jellegzetességgel és díszítésekkel rendelkeznek, és azt javasolja, hogy a zsinagógát a világ metaforájaként, különösen a vallásos zsidó világ metaforájaként értelmezzük. A metaforának pontosan ez a célja: leegyszerűsíti az üzenetet, rögtön elindul a jelentés felé, amelyet egy gesztus, egy jel vagy egy tárgy közvetíthet. Ily módon a metafora segít megszilárdítani azt a világméretet vagy modellt, amelyet meg szeretne jeleníteni. A metafora módszerét a régészetre alkalmazva, arra az eredményre jutunk, hogy például a zsinagóga alaprajza nem önkényes, hanem eredete az őt megalkotó társadalom történelmébe nyúlik. Szerzőnk szerint az ókori Izraelben a zsinagóga eredetének problémája jelentésének kérdéséhez kapcsolódik. Mintha azt akarná mondani: a zsinagóga jelentése ahhoz kapcsolódik, amit egy hasonló épület keltett életre az ókori Izrael elgondolásában (99. oldal). Több metafora is lehet, mert több értelmezés adható. Azokhoz a forrásokhoz kell folyamodnunk, amelyek leírják a zsinagóga funkcióit, vagyis a Misnához. Visszatérve a zsinagóga metaforaként való leírásához, kiemelhetünk néhány jelentőség-teljes pontot (metaforát).

- 1) Az épület szinte mindig Jeruzsálem felé történő tájolása.
- 2) Az épület profilja vagy sziluettje, amely rögtön megkülönbözteti más épületek házi jellegű használatától.
- 3) A „koncentrikus pálya”, vagyis az egyik elem elhelyezkedése egy másikban. A zsinagógában egymást követően négy, olykor öt építészeti

<sup>70</sup> C. TILLEY: *Reading Material Culture*, Oxford, 1990; a *Journal of Material Culture* folyóiratot C. TILLEY és D. MILLER pártolták és animálták 1996-tól kezdve.

elem látható: a külső faltól a folyosóig, a lépcsőkhöz, az oszlopokig, a központi teremig haladva.

- 4) *Szkeuomorfa*, vagyis egy eredeti elem helyettesítése, hogy új státuszt biztosítson időben és térben; például a zsinagógában „megjelennek” a templom udvarai, de a márványdíszítés helyett egyszerű köveket találunk.
- 5) *Szinekdoché* (rész az egészben), esetünkben a zsinagóga a kozmosz leegyszerűsített ábrázolása. Amikor a zsinagóga belső terét megvilágítja a nap, lehetővé teszi a világosság megtapasztalását, tehát azt a gondolatot fejezi ki, hogy a kozmosz az isteni Dicsőséget hirdeti.
- 6) Az átmenet fogalma, vagyis a homályos (általában ablak nélküli) előcsarnokból vagy folyosóról való áthaladás a világos központi terembe. A felkínált magyarázat világossá teszi, hogy J. F. STRANGE számára a zsinagóga mintegy leképezi a bibliai templom udvarait és tevékenységeit, főleg a Tóra nyilvános felolvasását. Következésképpen felelevenítheti az emberi érzelmeket: aki a zsinagógába belép, mintha a Templomba lépne be (100–101. oldal).
- 7) A zsinagóga végül érhetővé teszi számunkra, hogy Izrael hogyan tekintett önmagára, Istenre, a kultuszára stb.

Az előzetes módszertani lépések meghatározása után J. F. STRANGE bemutatja a gamlai zsinagógát, ahol lehetőségünk van az imént bemutatott néhány metafora „olvasására” (102–113. oldal). Ezek közé tartozik a déli tájolás, a sziluett, a többi háztól való elválasztás, az előcsarnok a déli kapu előtt stb. A Misna előírásainak fényében „olvasási” nehézségek is akadnak, például a zsinagóga nem a városközpont legmagasabb pontján épült (*Megilla* 3,23). Belül szembeötlik 4 oszlopsor, egy emelvény az északi fallal szemközt, egy kis kád az emelvény mellett, egy kis falfülke dél-nyugaton. Az épület érdekessége a négy oszlopsorral körülvett központi terem. A terem sarkaiban elhelyezett oszlopok valószínűleg a szent tér határait jelzik. Aki a központi, déli kapun lép be, nem mehet a terembe, hanem a jobbra vagy balra elhelyezkedő lépcsőkhöz kell felmennie és továbbhaladnia a járdaként szolgáló emelvényen; lásd a gamlai zsinagóga alaprajzát. A „koncentrikus pálya” metaforája rögtön világos: a falaktól a járdákig, lépcsőkhöz, oszlopokig, a központi teremig haladva. A terjedelmes oszlopok jelenléte mintha azt sugallná J. F. STRANGENAK, hogy a gamlai zsinagóga alkalmasabb volt a hallgatásra, mint a zsinagógában történtek szemlélésére; az oszlopok valóban megfosztják a lépcsőn ülőt a látványtól (109. oldal). Azok a helyek, amelyeket az oszlopok kevésbé zavarnak, „az első helyek a zsinagógában” (Mk 12,38–39), de ezzel az értelmezéssel lehet vitatkozni (110. oldal). Az összes irodalmi forrás a Tóra nyilvános, ünnepé-

lyes felolvasását tartotta a zsinagóga fő feladatának, tehát a zsinagógában kell lenni egy tekercsnek és egy Szekrénynek az őrzésre. Gamlában a tekercset őrizhették a nyugati kis falfülkében, de az ikonográfiai leírás alapján a tóraszekrénynek mindig a figyelem középpontjában kellett állnia, ezért ez az oldalsó hely erre nem alkalmas. Gamlában jobbnak tűnik a Tóra-szekrényt az északi falnál azon az emelvényen elhelyezni, ami közvetlenül szemben van a főbejárattal. Mellette található egy kis kád a tisztálkodáshoz vagy a meghintéshez szükséges víznek, és a platform mellett található az ötödik lépcsősor: J. F. STRANGE szerint ez a legmagasabb hely a tóraolvasásra (111. oldal). Magyarázata pontosít néhány elemet, amely egyébként feledésbe ment, de például az imaterem közepére helyezett két oszlop jelenlétére nem ad magyarázatot. Egyesek szerint annak az asztalnak a talpazata lehet, amelyről a Tórárt felolvasták.<sup>71</sup> A következtetések között azt olvassuk, hogy a Misna zsinagógáról szóló tartalma teljes harmóniában van a feltárások maradványaival (113. oldal). A metafora szintjén az eredmény az, hogy az írott szövegek egy nyelvészeti metaforát jelenítenek meg, amelyet az épületek és azok struktúrái „szilárd metafora” értelemben fejeznek ki.

A 6. fejezetben („Prolegomenon to a Theory of Early Synagogue Development”, 121–153. oldal) PAUL V. M. FLESHER rendkívül érdekes reflexiókat tesz az ókori zsinagóga fejlődésével kapcsolatban. A más publikációkból is ismert szerző szerint a zsinagóga intézményét a diaszpórában élő zsidók vezették be Palesztinában a 2. században, vagyis Kr. u. 135 után.<sup>72</sup> Hosszasan fogom bemutatni a gondolatait, mert intuícói jelentős, iránymutató lépések. A kutatás alapjául szolgáló kérdés: a zsinagóga eredetét a zsidóságon belül kell keresnünk, vagy egy olyan intézményről van szó, ami a hellenisztikus-római szociokulturális világból ered? A tudományos párbeszéd e két pólus között ingadozik: akad például, aki a zsinagógát a bibliai zsidóság gyümölcsének tekinti, amely a Kr. e. 2. század farizeusi mozgalmában érte el tetőpontját.<sup>73</sup> Van, aki laikus intézménynek tekinti, amelyet különböző okokból vezettek be a zsidóságba.<sup>74</sup> P. RICHARDSON például a zsinagóga eredetét a hellenisztikus-római társadalmi intézményformákban (*thiasoi* és *collegia*) lát-

<sup>71</sup> Lásd D. D. BINDER nagyon eltérő magyarázatát: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 164.

<sup>72</sup> P. V. M. FLESHER: *Palestinian Synagogues Before 70 C.E. A Review of the Evidence*, in D. Urman – P. V. Flesher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Leiden, 1995, 27–39.

<sup>73</sup> J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, ix; L. I. LEVINE: *Synagogues*, *New EAEHL IV* (1993) 1421–1422.

<sup>74</sup> P. RICHARDSON: *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine*, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London, 1996, 90–109.

ja. A modern zsinagóga valóságából kiindulva szerzőnk rámutat, hogy az egy hosszú fejlődési folyamat eredménye, amely az 1. században (Kr. u. 70) vette kezdetét Galileában és a Golán-fennsíkon, és az intézmény mindig is alkalmazkodott a változó történelmi igényekhez. A jeruzsálemi templom letűnése óriási hatással volt a zsinagóga pozitív és negatív értelemben egyaránt. Azonban lehetővé tette, hogy a zsinagógai intézmény különböző irányokban fejlődjön. A 3. századi és későbbi rabbinikus irodalom összegyűjtötte és törvényerőre emelte ezeket az átalakításokat. Erről a 4. századi és a később épült zsinagógák szilárd bizonyítékokat szolgáltatnak (121. oldal). A Galileában és a Golánon található zsinagógák jelenlétének bizonyítékai önmagukban nem jelentősek (Golán) még akkor sem, ha az irodalmi források tanúsítják, hogy a kor számos városában és falvában voltak zsinagógák (vö. Josphus Flavius, Újszövetség). Mivel Jeruzsálem és Júdea helyzete még nehezebb, arra kell szorítkoznunk, amit az Apostolok cselekedeteiben olvasunk (ApCsel 6,9) és amit Philón ír az esszénusokról. Itt kell még megemlítenünk Jerikó heródesi zsinagógáját is, amely – ha EHUD NETZER (1998) ásatása megerősítést nyer – talán az eddig ismert legősibb zsinagóga. Szerzőnk szerint a bibliai Izraelből eredeztetni a zsinagógát, amely Palesztinában vagy a diaszpórában áll, lehetetlen. Visszavezetni a fogság korára vagy az Ezdrás- és Nehemiás-féle helyreállítás idejére, a perzsa-korra vagy végül az újjáélelt Hasmoneus-korra – PAUL V. M. FLESHER szerint mind alaptalan feltevés (122. oldal). A források osztályozását javasolja, az adatok pedig a következők. Néhány egyiptomi eredetű felirat tanúsítja a zsinagógák jelenlétét egészen a Kr. e. 3. századtól. A Kr. e. 1. században a zsinagóga a diaszpórai zsidóság jelentős intézménye volt. A Kr. u. 1. században – az irodalmi forrásokból ítélve – a zsinagóga a palesztinai zsidóság megszilárdult intézményeként jelenik meg. A források és a tanúságok a Földközi-tenger keleti medencéjéből származnak, ami azt jelenti, hogy a zsinagóga térben és időben széles körben elterjedt jelenség volt. Mert amikor Galileában és a Golánon feltűnnek a zsinagógák, akkor már két vagy három évszázada működtek a Római Birodalom különböző régióiban. A szerző számára biztosan a Kr. u. 1. században épült zsinagógák közé tartozik Maszada, Heródion, Gamla és a felirat alapján Theodosz zsinagógája (122. oldal, 5. lábjegyzet). Ezzel kapcsolatban hadd pontosítsunk: Magdalában is van egy Kr. u. 1. századi zsinagógaépület, amit később átalakítottak *nymphaeum*má, és a heródesi Jerikóban van egy Kr. e. 1. századi épület. Az ókori történészek által említett zsinagógák között találjuk viszont Caesarea Marittima és Dor zsinagógáit, melyeket diaszpórai helyeknek tekintettek. Az irodalmi források szerint létezett zsinagóga Názáretben, Korazinban, Tíberiasban, és volt a libertinusoknak zsinagógája Jeruzsálemben, de nincse-

nek régészeti bizonyítékaik. A 125–126. oldalon szerzőnk meghatározza, hogy mit tekintsünk központi tézisének. A zsinagóga sok szempontból a pogány görög-római templommal azonos intézmény, amely a hellenisztikus-római korban keletkezett. Két fő eleme van, amely a zsinagógát a pogány templom kategóriájába illeszti:

- 1) a két intézményben zajló tevékenységek (imádság, megtisztulási rítusok, gyülekezeti alkalmak, adók és adományok összegyűjtése);
- 2) a zsinagóga elfogadja és felhasználja a római vallási kultúra elemeit, és azokat a zsidóság jellegzetes elemeivé alakítja át (menedékjog, a rabszolgák felszabadítása, a templomhoz hasonló terminológia használata).

Ezt követően felsorolja az elsődlegesen templomi tevékenységi köröket (126–130. oldal): a) az imádság; b) fogadalmi ajándékok; c) áldozatok. Ide kell még sorolnunk a közösségi étkezést is (vö. Josephus Flavius: *AJ* 14,214; 14,261). A zsinagógai rítusban ezek közül csak két tevékenység elfogadott: az imádság és a fogadalmi ajándékok. Az imádság és a fogadalmi ajándékok gyakorlata elegendő bizonyítékot szolgáltat a szerző számára, hogy a zsinagógát a pogány templommal hasonlítsa össze. Az áldozat viszont kizárt. Ami az áldozatokat illeti, érdekes, amit Josephus Flavius néhány szövegében találunk. A szardiszi közösség, úgy tűnik, meggyőzte a *polisz* tanácsát, hogy engedélyt adjon zsinagógaépítésre, hivatkozva a következő motivációkra: „hogy imádságokat és áldozatokat lehessen felajánlani Istennek”. Vagyis a szardiszi zsidók – látszólag egyértelmű terminológiát használva – elhitették az illetékes hatóságokkal, hogy a zsinagógában lehet gyakorolni az áldozatbemutatást, ahogy a pogány templomban szokásban volt, (Josephus Flavius, *AJ* 14,259–261). A közös étkezés, amely elismerten a zsinagóga egyik jellemző tevékenysége (lásd Theodosz zsinagógájának feliratát) egy másik (egyértelmű?) jele, hogy lehet áldozatot bemutatni a zsinagógában, mivel sok közös étkezés a templomokban az istenségnek felajánlott áldozatok húsát használta fel (Josephus Flavius, *AJ* 14,261 és a szardiszi közösségnek adott dekrétum, 129. oldal). Ezt követően szerzőnk áttér a másodlagosnak mondott tevékenységek vizsgálatára, amely érvényes a pogány templomra és a zsinagógára is. Ahogy az irodalmi tanúságok elemzéséből le tudjuk vezetni: a zsinagóga elfogad néhány ilyen másodlagos tevékenységet (130–135. oldal). Ezek sorrendben a következők:

- 1) Nyilvános ülések, tanácsok, bíróságok, vö. Josephus Flavius, *Önéletrajz*, 276–303, ahol a civil tanács (a szanhedrin egy fajtája?) összeül a zsinagógában. Josephus Flaviusnál (*AJ* 14,260) a szárdeszti zsidóknak kiadott dekrétum tartalmazza a köztük zajló jogi kérdé-

sek megtárgyalásának engedélyét. A bírói tevékenység forrásaihoz szerzőnk hozzátesz néhány újszövetségi szakaszt is (Mk 13,9; Mt 10,17; Lk 21,12; ApCsel 26,11), amelyek előre látják az ítélezéseket és büntetéseket „a zsinagógákban”; a témáról lásd: D. BINDER: *Into the Temple Courts*, 352–355.

- 2) A pénzalapok és az adók összegyűjtése is általános gyakorlat volt a pogány templomokban és a zsinagógákban, például a félsékeles adót a jeruzsálemi templomnak összegyűjtötték a diaszpóra zsinagógáiban, és Jeruzsálembé küldték (131. oldal).
- 3) A dedikációs feliratok elhelyezésének gyakorlata. A schediai felirat például (Schedia, Alexandriához közel) a Ptolemaiosz király és Bereniké királynő tiszteletére épült zsinagógában volt elhelyezve. Hasonlóan az egyiptomi templomokban is voltak elhelyezett feliratok (131. oldal).
- 4) Rituális tisztálkodások. Számos ősi vallás használta a tisztátalanság fogalmát. A tisztátalanságot tisztasági rituálékkal gyózték le. A tisztátalanság eredete általában a szexualitásban rejlik, a női menstruáció, a szülés, de a halál stb. is ide tartozik. Sok ősi vallás számára követelmény volt a tisztálkodás a templomba lépés előtt, mert a normális életet kevésbé tartották tisztának. Az irodalmi forrás kevés (Josephus Flavius: *AJ* 14,258: „az ősi szokások szerint a tengerhez közel épültek”), a tény azonban biztos. Néhány zsinagóga vízforrás mellé épült, vö. Délosz, Ostia, Halikarnasszosz, Filippi, Arsinoe – Krokodipolisz. Hozzá kell tennünk, hogy néhány palesztinai zsinagógában van *mikve* vagy rituális tisztálkodás számára edény a vízhez (a heródeskori Jerikó, Gamla, 132. oldal).
- 5) Egy másik közös pont a zsinagóga és a templom között a bíraskodás joga és a politikai menedékjog (133. oldal).
- 6) Aztán a rabszolgák felszabadításának (*manumissio*) kérdése: a felszabadítás egyik módja volt egy fiktív jogi aktus, amelyben a rabszolgát átadták az istenségnek. A boszporuszi régió zsinagógáinak megvolt ez a kiváltsága, vagyis volt egy hely, ahol kinyilvánították, hogy a rabszolga a zsinagógához tartozik. A rabszolga pedig a szabadságáért cserébe kötelezettségeket vállalt az intézmény felé (134. oldal). Vö. a phanagorai felirat (a Boszporusznál) Kr. u. 51-ből, amely a delphoi Apolló-templomhoz hasonló gyakorlatról tud. A második phanagorai felirat Kr. u. 16-ből és a harmadik felirat Panticaepeumból, amely a Kr. u. 1. századra nyúlik vissza. A rabszolgák *manumissio*jának gyakorlatát utólag kodifikálta a Misna. A



phanagorai és a panticaepeumi feliratokban a felszabadított rabszolgáktól azt kérték, hogy „maradjanak, töltsenek egy kis időt” a zsinagógában. A görögben a *προσκαρτερέω* ige található Lukács és Pál tanítványoknak tett ajánlásaiban, miszerint „maradjanak sokáig a zsinagógában”, vö. Róm 12,12; Kol 4,2; ApCsel 1,14; 2,42; 6,4.

A 135–137. oldalon a szerző rövid bekezdést szentel a szóhasználat kérdésének. Ismeretes, hogy a két leggyakrabban használt kifejezés az ókori forrásokban a *proszeukhé* és a *szünagogé*. De P. FLESHER szerint a legfontosabb a *hieron*, a templom. A mai tudományos párbeszédben ezt meglehetősen alábecsülik. Josephus Flavius ugyanabban a bekezdésében (BJ 7,44–45) az antióchiai zsinagógára a *szünagogé* és a *hieron* kifejezéseket használja, ami a szerző szerint azért lényeges, mert ezzel azonosítja a fogalmakat. Josephus (BJ 4,408; 7,144) megemlíti, hogy a zsidók templomait (*hiera*) lerombolták a felkelések idején Júdeában. Az AJ 13,65–68-ban elmeséli IV. Oniász tanulságos történetét. Beszél néhány „templomról” Egyiptomban, de nem derül ki más, csak hogy ezek a diaszpóra zsinagógái. Nem templomként használatosak (pogány értelemben), és IV. Oniász úgy dönt, hogy olyan templomot épít Egyiptomban, amely rivalizálhat a jeruzsálemi templommal. Néhány alkalommal egy másik kifejezés is előfordul: *hierosz peribolosz*, körbezárt szent terület. A kifejezést a pogány templomokra használták, és legalább két alkalommal zsinagógát jelölnek (Philón: *In Flaccum* 48; az Alexandria közelében talált felirat).<sup>75</sup> Egyetlenegyszer használja a *naoszt*, talán azért, hogy a templom belső, központi részét, a cellát jelölje a pogány szentély istensége számára? Vö. a dorai megszenteltetett zsinagóga a császár képével (Josephus Flavius: AJ 19,301–310). A szíriai kormányzó megcsúfolása beszédes: a császár képe jobban mutatna egy templomban (*naosz*), mint egy zsinagógában (*naosz*). Josephus Flavius szerint (AJ 16,162–165) Augustus Caesar dekrétuma egy szintre helyezi a zsinagógát a templommal a szent könyvek ellopása tekintetében. A dekrétumot Marcus Agrippa megerősíti (vö. AJ 16,167). Ez azt jelenti, következtet szerzőnk, hogy a római hatóságok szerint a zsinagóga a szentélyek vagy templomok kategóriájába esik.

A hasonlóságok felsorolása után a szerző megvizsgálja a pogány templom és a zsinagóga közötti különbségeket (137–138. oldal). Az első és egyetlen különbség, amely érvényes Palesztina és a diaszpóra zsinagógáira is: a tóraolvasás. A források, Alexandria Philón, Josephus Flavius és az Újszövetség egyetért abban, hogy az Írások vagy a Tóra szertartásos olvasása a zsinagóga

<sup>75</sup> W. HORBURY – D. NOY: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt with an Index of Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, 1992, 9; közli D.D. BINDER is: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 102–103.

sajátossága. Ez a szokás ismeretlen a görög-római templomokban, ahol a szent szöveget nem olvasták fel. Építészeti eltérés és ezért a pogány templom szempontjából funkcionális az oltár és az áldozatok hiánya a zsinagógában. Ebben az épületben nincsenek libációk vagy tűzben elégő áldozatok. Van például víz a rituális tisztálkodáshoz, de nem az áldozatok vérével történik a megtisztulás. P. FLESHER számára a legnagyobb különbség a pogány templommal szemben az istenségről készült bármilyen kép hiánya. A pogány templom az istenek háza, ahol megtalálhatók azok képei vagy szobrai. A zsidókat több alkalommal vádolták ezért ateizmussal. Vö. Philón: *In Flaccum* 48 felidézi Flaccus a római tartomány kormányzójának esetét. Flaccusnak el kellett fojtani egy népfelkelést a zsidó közösség ellen, mert nem engedtek képeket kihelyezni zsinagógáikban. Mindebből következik, hogy a zsinagógát teljes mértékben a pogány templom kategóriájába sorolták be, és mint ilyen intézményt ismerte el a hatóság. Ez adott lehetőséget a zsidóknak, hogy a Római Birodalmon belül éljenek és fejlődjenek; elismerték ugyanis a zsidók vallásos, etnikai és politikai identitásukat a birodalom kultúráján és törvényein belül. Kis közösségeknek tekintették őket, akik egy távoli anyaországból érkeztek megőrzendő szokásokkal és hagyományokkal (138–139. oldal). Hogy kiegészítse a zsinagóga és a templom közötti hasonlóságokat, szerzőnk felidézi a klasszikus görög templom jellegzetes meghatározását: *a kollektív identitás emlékműve*. Úgy tűnik, ez alkalmazható a zsinagógára is. Ebből következik, hogy teológiai szempontból a templom az istenséget ünnepli, szociológiai szempontból azonban a templom a kultuszt gyakorló közösséget jeleníti meg. A templom, miközben a hívek gazdasági, művészeti, jámborsági teljesítményét mutatja, a közösség szimbólumává is válik, amely azt építette (140. oldal). A 141. oldalon találjuk P. RICHARDSON meghatározását: *az épületeknek (és így a zsinagógáknak is) társadalmi értékük van, mert kifejezik egy közösség céljait, törekvéseit és értékeit*. Ezért a következő társadalmi kontextusba helyezzük Galilea és Golán zsinagógáit: egy zsidó kisebbségről van szó, amely zsinagógák építésével fejezi ki identitásának nyilvánvaló szimbólumát egy pogány többség közepette. A zsinagóga szimbolikusan közvetít a pogány többség és a zsidó kisebbség között.<sup>76</sup> A zsinagóga kifejezi a zsidók jelenlétét egy pogány többség kontextusában, amelyből átment néhány elemet, és olyan helyé válik, amely, miközben átvesz a pogányságtól értékeket és szimbólumokat, megtartja és megőrzi a zsidó jellegzetességeket. A zsinagóga feltetelezi a többségi kultúra néhány elemét. Átveszi a szimbólumokat és for-

<sup>76</sup> P. RICHARDSON: *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine*, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London, 1996, 102–103.

mákat, de a pogány tartalmat nem, ily módon megőrzi saját önazonosságát. Az egyik, amin nem tudtak felülkerekedni, az a képek jelenlétének kérdése a zsinagógában. A képek vagy szobrok rendkívül fontosak voltak a pogányok számára, de teljes mértékben jelentéktelenek és kerülendők voltak a zsidók számára (142. oldal). Ezután szerzőnk bemutatja a 70 előtti Jeruzsálemben épített zsinagógák jellegzetességeit (143–147. oldal). A zsidóság Szent Városát a Templom, a legfontosabb vallási központ uralta. Ugyanakkor a városban a zsinagógával megjelenik egy olyan elem, amely a pogányságból érkezik vagy legalábbis közvetlen kapcsolatban áll a pogány templommal. Sokkal inkább társadalmi oka van annak, hogy Jeruzsálem zsinagógája a diaszpórából érkező zarándokoknak és látogatóknak épült. A szerző a következőképpen gondolkodik: ahhoz, hogy Jeruzsálemben feltűnjön a zsinagóga intézménye, el kellett, hogy vesszítse a pogány templom összes jellegzetességét, amely valószínűleg megvolt a diaszpórában. Magára ölt viszont néhány olyan vonást, amely szorosabban a Templomhoz köti. Érvelése bizonyítására szerzőnk talál néhány irodalmi forrást, pontosan az ApCsel 6,9-et, amely megemlíti a libertinusok zsinagógáját, valamint a Theodotosz-feliratot.<sup>77</sup> Ami Lukács szövegét illeti, kizárható, hogy az öt említett külföldi közösség (a libertinusok, Cirené, Alexandria, Kilikia és Ázsia) mindegyikének lett volna saját zsinagógája a városban, illetve ami a libertinusokat illeti, nem egyértelmű, hogy rómaiak által felszabadított zsidók voltak vagy zsidók által felszabadított pogányok. Ebből a műből nem lehet többet kiolvasni, a többi információ azonban Theodotosz szövegéből levezethető (144. oldal). Úgy véli, hogy a Theodotosz-felirat megelőzi a város 70-es lerombolását, bár hiányoznak feltárásának régészeti részletei. Ezt a zsinagógát gyakorlatilag a diaszpórából érkező zsidó zarándokok szálláshelyéül építették, nem pedig jeruzsálemi lakosoknak; vö. kultikus létesítmények, fürdők stb. Ezek a külföldiek azért jöttek, hogy meglátogassák a Templomot és ott imádkozzanak. A rituális fürdők elengedhetetlenek voltak a Templomba való belépéshez, ezért a városba érkező vendégeknek szükségük volt rá. Theodotosz zsinagógafőt papnak tartják. A diaszpórában és a 70 utáni zsidóságban nem volt követelmény, hogy a zsinagóga előljárója pap legyen, de a városban igen. Theodotosz és családja papi származású, mert Nagy Heródes politikája ezt követelte meg (146. oldal).<sup>78</sup> A

<sup>77</sup> H. L. VINCENT: Découverte de la « Synagogue des Affranchis » a Jérusalem, *RB* 30 (1921) 247–277; J.-B. FREY: (CIJ) *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, II, Rome, 1956, 332–335; 1404; F. HÜTTENMEISTER – G. REEG: *Die antiken Synagogen in Israel* (BTAVO Reihe B 12,1), I, Wiesbaden, 1977, 192–195; D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 104–109; J. S. KLOPPENBORG: Dating Theodotos (CIJ II 1404), *JSS* 51 (2000) 243–280.

<sup>78</sup> M. GOODMAN: The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period, in L. I. Levine (ed.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, 1999,

Theodosz-felirat nem említi az imádságot, holott ez az elem erőteljesen meghatározta a diaszpórai zsinagógákat. A zsinagóga alapvető célja a tóraolvasás és a parancsolatok tanulmányozása (147. oldal). Lényegében ebben tér el a zsinagóga a pogány templomtól, és L. I. LEVINE véleményét osztva, ez lenne a közös, fő megkülönböztető jegy, amely érvényes a diaszpóra és Palesztina zsinagógáira is.<sup>79</sup> A zsinagóga Jeruzsálemben nem az imádság számára épült, mert a helyi zsidóknak ott volt a Templom mint az imádság és a kultusz igazodási pontja. Galilea és Golán általános helyzete teljesen különbözik Jeruzsálemtől (148. oldal): határ menti régiók, melyek szenvednek a hellenisztikus elemek jelenlététől és az idegen kultúrák befolyásától. A földrajzi táj is változatos, mert a bizonyos súllyal rendelkező városok közelében, mint Tibériás és Szefforisz, hegyek vannak, ahol kis, vidéki központok találhatóak. Szellemesnek tűnik, de a zsidók helyi kultúrájának Galileában két megkülönböztető jegye van: az egyik a diaszpórai közösségektől való eltérés, a másik viszont a diaszpórával való hasonlóság. Ami az első pontot illeti, a galileai és a Golánon élő zsidóság meglehetősen független volt Jeruzsálemtől és a Templom nyomasztó hatalmától, jóllehet hatással volt rájuk. A második pontot illetően: az itt élő zsidóság nem függött a Templomtól, mint a jeruzsálemi zsidóság. Némely szempontból olyan volt, mint a diaszpóra, más szempontból viszont különbözött tőle. A galileaiakkal való nehézségekre jó példa Josephus Flavius, akit a Róma elleni felkeléskor Jeruzsálemből parancsnokként küldtek Galileába. Ez a tény utal a kapcsolatra, de Galilea Jeruzsálemtől való távolságára is. Más szavakkal: Galilea és a Golán függetlenek a görög-római kultúrától, mert a zsinagógák szimbolikus központjai körül fejlődtek ki, de függetlenek Jeruzsálemtől is, mert az nem tartja őket teljes ellenőrzése alatt. Ezen a ponton szerzőnk felteszi az érvelésének alapjául szolgáló kérdést: honnan származnak a minták Galilea és a Golán régióinak zsinagógáihoz 70 előtt? Természetesen nem Jeruzsálemből, mert ott a zsinagóganak más célja volt, hanem a diaszpórából. Josephus Flavius véleménye sokatmondó, aki Tibériás zsinagógáját *proszeukhénak* nevezi, amikor máshol mindig *szünagogénak* nevezik. A zsinagóga a diaszpórában szintén az imádság helye, ami azonban nem érvényes Jeruzsálemre, vö. Theodosz-felirat (149. oldal). Néhány megjegyzés a végső következtetésekből: Kr. u. 70-ben, de különösen 135-ben megszűnik a szoros kapcsolat a zsinagóga és a jeruzsálemi templom között. Galilea és a Golán zsinagógái két tényezőt használhatnak fel javukra:

69–76.

<sup>79</sup> L. I. LEVINE: The Second Temple Synagogue. The Formative Years, in L. I. Levine (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, 1987, 7–31.

- a) délről sok zsidó költözött át északra, és nagy zsidó közösségek jöttek létre;
- b) a római császárok – a zsidó patriarchátus közvetítésével – a 2. század végétől kezdve lehetővé tették a zsidó közösségek sikeres fejlődését.

A zsinagógák a díszítésben, az építészetben, a liturgiában és az irodalomban a jelek és a szimbólumok által rekonstruálják a szimbolikus kapcsolatot a Templommal, amely már nincs többé. A zsinagógák az egykori templomot mintázzák. A diaszpórában a templom letűnésének sokkal kisebb hatása volt, mert ott korábban sem volt templom. A zsinagóga régebben a görög-római templom mintájára épült, élete és rendezvényei miatt ápolta a kapcsolatot a hatóságokkal, ami ugyanúgy folytatódik, mint korábban (150. oldal). A kereszténységnek mint a Birodalom egy vallásának és kultúrájának megszületése vetett véget a görög-római templom modelljének. Ezért ekkor a zsinagógának is változnia kellett, és az új történelmi valósággal szemben és azzal kapcsolatban újra meg kellett magát határoznia. P. FLESHER szerint a zsinagóga a zsidóság keresztényellenes termékének jelentős részévé vált. Az ellentétet zsidó részről hangsúlyozza annak kinyilvánítása, hogy a zsinagóga a „zsidók temploma” (151. oldal). A zsinagóga mint az újjáéledt görög-római templom modelljének vége egybeesik a jeruzsálemi templom újrafogalmazásával, ami ismét megjelenik a zsinagóga szimbólumaiban.

A MORDECHAI AVIAM gondozta 7. fejezet („The Ancient Synagogues at Bar‘am”, 155–177. oldal) bemutatja a két barami zsinagógában végzett ásatás és felmérés eredményeit. A középkori látogatóktól kezdve (vö. a zarándok Samuel ben-Shimon 1210-ben) egészen a modern felfedezőkhöz (vö. V. Guerin látogatásait 1870-ben) Baramban mindig is két zsinagógáról tudtak. Az egyszerűség kedvéért az egyiket nagy zsinagógának nevezték, ami ma is látogatott zsinagóga. A másodikat kis zsinagógának nevezték, és a mai keresztény temető közelében található, kb. 300 méterre északra a nagy zsinagógától. Ez szinte már teljesen elvesztette minden struktúráját, de MORDECHAI AVIAM a helyszíni szemléje alkalmával mégis talált valamit. Többek közt arra gondolok, hogy a néphagyomány szerint Baramban őrizték Ámosz próféta és Eszter királyné sírját. A barami nagy zsinagógát Kfar Birin maronita falvának romja között találták meg, Libanon határánál. A zsinagógát a feltárás során C. CONDER és H. KITCHENER tanulmányozta.<sup>80</sup> Nekik köszönhetjük a monumentális kapuról készített felvételeket és az épület első felmérését. Ezt követően 1905 és 1907 között H. KOHL és K. WATZINGER ásatása volt az, amely a

<sup>80</sup> C. CONDER – H. KITCHENER: *SWP*, vol. 1: 230–234.

barami épületet a híres „galileai zsinagóga” elméletének egyik tartóoszlopává tette.<sup>81</sup> Ezt az elméletet ma is tartja például U. Z. MA'oz, aki szerint a barami zsinagóga a galileai zsinagógák sorozatának első tagja, vagyis az összes többi prototípusa, és a Kr. u. 3. századra datálható.<sup>82</sup> Baramban megtalálható a galileai zsinagóga összes jellegzetessége: a bazilikális alaprajz (15,2 × 20 m), kőlapos burkolás, az épület négy oldalán lépcsők, a homlokzat pedig déli fekvésű, Jeruzsálem felé tájoltan. A barami zsinagóga két sajátossága azonban, amely szinte minden ismert épületből hiányzik, az oszlopcsarnok és a központi termet tagoló három oszlopsor, amely a teret négy hajóra osztja. Baramban négy oszlopsor van, a déli, bejárati ajtók előtt is van egy. De ebben az esetben érthetetlen, hogyan fejezhetné ki a közösség irányát, irányultságát, mivel a déli oldalt oszlopok foglalják el. Arra következtethetünk, hogy a figyelem középpontjában a központi tér volt, ahol a liturgia vagy a kultuszi cselekmények folytak. Hasonló helyzetet találunk Gamlában is, ahol szintén négy oszlopsor van, és a közösség figyelme így a központi tér felé fordul, ahogy YORAM TSAFRIR magyarázza.<sup>83</sup> Az épület datálására vonatkozó javaslatok eltérőek. H. KOHL és K. WATZINGER szerint 200 körül épült, MORDECHAI AVIAM viszont a bizánci kor 4–5. századára helyezi, összhangban a késői datálással, amelyet manapság Galilea és Golán összes zsinagógaépületére javasolnak. A bejárati ajtóval egybeeső és a zsinagóga környéki árkok falak jelenlétét mutatják (W21, W22, W23), amelyek egy korábban fennálló épülethez tartozhattak. MORDECHAI AVIAM két fázisról beszél: az első fázis épülete méreteiben kisebb, szintben van a második zsinagóga alapjával. Az A és a B területen a bejárattól balra, a lépcsős alapzat és a padlózat alatt 69 pénzérmét találtak. D. SION olvasatában többnyire a 4. századból való, mely datálást MORDECHAI AVIAM a cserépedények vizsgálata alapján megerősíti (161–162. oldal). A legrégebbi pénzdarab a szeleukida korból való, a legújabb pedig II. Teodósziosz idejéből (Kr. u. 5. század). A két barami zsinagóga datálásáról beszélve szerzőnk tisztázza, hogy H. KOHL és K. WATZINGER az ún. galileai zsinagógák datálására tett 2–3. századra vonatkozó javaslata nem tartható többé, mert megkérdőjelezte és megcáfolta a VIRGILIO CORBO és STANISLAO LOFFREDA ásatásaival felmerült ún. kafarnaumi probléma (*The „Capernaum Problem”*, 166. oldal). A feltárások eredménye szerint Kafarnaum zsinagógáját a 4., sőt az 5. században építették. Ez nem csupán a datálás, hanem a régészeti módszer kérdése is AVIAM szerint. VIRGILIO CORBO és STANISLAO LOFFREDA

<sup>81</sup> H. KOHL – C. WATZINGER: *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916, 89–100.

<sup>82</sup> U. Z. MA'oz: *When Were the Galilean Synagogues First Built?*, *Eretz Israel* 25 (1998) 416–426.

<sup>83</sup> YORAM TSAFRIR: *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, II: *Archaeology and Art*, Jerusalem, 1984, 185–186.

régészeti érvekkel, vagyis cserépedényekkel és pénzérmékkel állnak elő, míg H. KOHL és K. WATZINGER végkövetkeztetései kizárólag az építészeti stíluson és a történelmi megfontolásokon alapulnak. MORDECHAI AVIAM így csatlakozik STANISLAO LOFFREDA és JODI MAGNESS régészeti módszeréhez, amely a kötet első felében a galileai zsinagógákat az 5–6. századra helyezi, és cáfolja azoknak a kollégáknak az érveit (G. FOERSTER, Y. TSAFRIR és mások), akik a zsinagógákat továbbra is a stílus és a történelem alapján datálják. Vö. Z. U. MA'ÓZ saját cáfolatát, akinek ezt veti a szemére: hogy lehetne a barami épület a galileai zsinagógák modellje, ha az egyetlen, amely árkáddal és belül négy oszlopsorral rendelkezik? (165. oldal, 19. lábjegyzet) Végül néhány szót a kis zsinagógáról (162–164.; 168–169. oldal). A látogatók ismerték, tudtak róla, hogy a szemöldökfán a következő arámi felirat olvasható: *Legyen békeség ezen a helyen és Izrael minden helyén.* MORDECHAI AVIAM megtisztította a padlót, hogy megtudja a zsinagóga méreteit (12 × 16 m), és néhány érdekes elemet talált: két korintusi oszlopfőt bizánci stílusban (*Corinthian capitals in a Byzantine period style*, 163. oldal) és egy csatornát a keleti alapzat alatt, amelyet nem lehetett teljesen kiásni. Ez némileg titkos struktúrának tűnik, mert találtak ilyen Felső-Galileában, Merothban és Nabrateinben. A régészet leletek között kell megemlíteni a *Northern Stamped Oil-Lamps* típusú 24 olajlámpát, illetve másik 9 lámpát, amely a nyugati alapzat alatti csatornából származik. A lámpások datálása megerősíti a terület használatát a 3–4. századtól a 7. századig. Szerzőnk magyarázatot kínál a két zsinagóga egymáshoz viszonylag közeli elhelyezkedésére. Ez a jelenség megfigyelhető a közeli Gush Halavban is (168. oldal). AVIAM szerint két egymáshoz közeli, de különböző falu jelenlétét kell feltételeznünk. A cserépedények és a lámpások alapján a barami kis zsinagóga a 4. század második felére helyezhető.

A 170. oldalon szerzőnk egy építészeti iskola jelenlétére utal, amely „áhitattal” őrizte az antik (a klasszikus római) 2–3. századi zsinagógák stílusát, mint amilyen Meiron, Khorvat Ammudim és Nabratein városában volt sokáig, egészen a 4–5. századi barami és a kafarnaumi, továbbá az 5–6. századi korozaini és merothi zsinagógákig. Csak így tudja megmagyarázni az antik elemek (kerámia, pénzérmék) érdekes jelenlétét, amelyek összekeverednek az újabb elemekkel (építészet és stílus) számos galileai zsinagóga átadásánál. Párhuzamot talál az omajjád és (a késői) abbászida kori keresztény templomokkal is, amelyeket azonban (ősibb dekorációjú) bizánci stílusú mozaikokkal díszítettek. Hozzáfűz egy feltevést (171. oldal), amely számos bizánci császári rendelet felvetette problémára keres megoldást. A rendeletek a bizánci korban megtiltották a zsinagógák építését és azok elterjedését: a tilalom áthágására a zsidó közösségek újjáépítették a zsinagógákat, amelyekhez más épü-

letekből zsákmányolt darabokat és elemeket használtak fel. Hipotézisének alátámasztására felhasználja a nabrateini feliratot, amelyet egy 2. századi, római eredetű szemöldökfára véstek, de amely arámi nyelvű feliratot visel Kr. u. 564-es dátummal: *Négyszázkilencvennégy évvel a (Templom) lerombolás(a) után, a ház Hanina bar Lezer és Luliana bar Yudan idejében épült.*

A 8. fejezet („An Aramaic Amulet from Bar’am”, 179–185. oldal) közli JOSEPH NAVEH tanulmányát, aki a kis zsinagóga ásátásánál talált amulettel foglalkozik. A bronztüredék (4,5 × 6 cm) 18 sornyi arámi feliratot tartalmaz, amelynek kibetűzése rendkívül nehéz. Elengedő azonban, hogy Gábiel, Nahamel és Szuriel angyalok neve olvasható azok nevével, akik varázsolni akartak: Judan, Nonna fia. Ezzel együtt eddig 8 amulettet találtak Galileában: kettőt Khirbet Qanaf, hármat Khirbet Marish, egyet Tiberiás, Khirbet Kannah, Názáret és Szefforisz városában.

Záró megjegyzések: JODI MAGNESS régész nő felvetése, amely arra irányult, hogy a galileai zsinagógák építési idejének meghatározását áttekintsék, hasznos volt (1–48.; 79–81. oldal), mivel ma a zsinagógaépületek datálásában szinte mindenütt a késői időmeghatározást követik. A Kafarnaumban talált pénzérmékről szóló tanulmányok is ebbe az irányba mutatnak.<sup>84</sup> Különösen érdekesnek tűnik számomra J. F. STRANGE egy másik műve (93–120. oldal) a templom metaforájáról a zsinagógák építészetében és díszítésében. A jelenség jól megfigyelhető a legkidolgozottabb zsinagógákban, amelyek a bizánci korból valók, mint Szefforisz és Beth Alpha zsinagógái. P. V. M. FLESHER tanulmánya (121–153. oldal) számos anyagot, mély meglátásokat ígér a Templom és a zsinagóga hasonlóságairól és különbözőségeiről. A forrásokkal és a modern szerzőkkel folytatott párbeszéd, akik a zsinagógai intézmény eredetéről és jelentéséről írnak, megtalálható ezekben a sorokban és alátámasztja kétségtelen értéküket.

ANDERS RUNESSON: *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 37), Stockholm, 2001, 573 oldal.

ANDERS RUNESSON tanulmányában főleg a zsinagóga intézményének társadalmi szempontjait elemezte, mint a könyv alcíme is mutatja (*A Socio-Historical Study*). A zsinagógai intézmény nagyon fontos szerepet töltött be az ókori zsidó, természetesen vallási, de szociális társadalmában is. Szerzőnk főleg ezeknél a szempontoknál időzik. Részletesen szeretném bemutatni

<sup>84</sup> E. ARSLAN: Il deposito monetale della trincea XII nel cortile della Sinagoga di Cafarnao, *LA* 47 (1997) 245–328; B. CALLEGHER: *Cafarnao IX. Monete dall'area urbana di cafarnao (1968–2003)* (SBF Collectio Maior 47), Jerusalem, 2007.



RUNESSON *status quaestionis*át, mivel rendkívül jelentősnek tűnik számomra, hogy hangsúlyt fektet néhány látszólag kevésbé értékelt adatra, de az elemzések új paramétereinek és az új távlatoknak a fényében új eredményekre jut, ezért bizonyos szempontból forradalmi munka. A feltételezések a zsinagóga eredetének új meghatározására vezetnek.

Egy hosszú bevezetés (21–65. oldal) mutatja be a kutatás állását, mindjárt kiemelve a kezdeti nehézséget: a biztos források hiánya miatt az ókori zsinagóga kezdeteinek meghatározása régóta nehézséget jelent a modern tudomány számára, mivel hiányoznak a biztos források. Források ugyan vannak, de nem egyértelműek, ez pedig kaput nyitott az elméletek és hipotézisek sokféleségének, a megalapozottabaktól az egészen furcsa elméletekig (23. oldal). A zsinagóga születéséhez alkalmas vallási és társadalmi jellegzetességek lehetséges jelöltjeiként szóba került a bibliai történelem összes időszaka, kezdve Salamon korától a babiloni fogságig, Zorobábel templomának felújításától Jeruzsálem 70-es lerombolásáig. A legszélsőségesebb hipotézisek egyenesen a Salamon előtti időszakot jelölik meg.<sup>85</sup> Szerzőnk rögtön felteszi a kutatás alapvető kérdését, és javasolja, hogy kerüljük el a jelen tudományos párbeszédben előforduló hibákat. Kéri, hogy hagyjunk fel azokkal az előfeltevésekkel, amelyek megalapozottnak tűnnek, és hagyjunk fel a vitathatatlan tartott elméletekkel, mindenekelőtt pedig lépünk túl a megalapozatlan feltételezéseken (23. oldal). A kiindulási pontot a források jeletsék, és ezek között szerzőnk első helyre teszi az írott forrásokat és a régészeti leleteket, amelyek azonban a valóság szétszórt darabjainak bizonyulnak, amit a történésznek kell helyreállítaniuk egy olyan módszert követve, amely kölcsönös párbeszédben áll az információk két csoportjával, az írásos és a régészeti forrásokkal, miközben értelmezi azokat. ANDERS RUNESSON szerint lehetséges hűen rekonstruálni, hogy mi történt valójában (24–25. oldal). Kétségek merülhetnek fel a feliratokkal kapcsolatban, hiszen olykor nem teljesek; maradhatnak bizonytalanságok a zsinagógaépületekkel kapcsolatban is, mint ahogy a legújabb kutatás jól illusztrálta a zsinagógák új régészeti kritériumok alapján történő újradatálásával kapcsolatban is. Vö. a barami és a kafarnaumi zsinagókat, melyeket stilisztikai okokból korábban a római korba helyeztek (Kr. u. 2–3. század), de ma már a Kr. u. 5–6. századra.

<sup>85</sup> M. SILBER: *The Origin of the Synagogue*, New Orleans 1915, vagy a Kr. u. 3–4. század, vö. L. M. WHITE: *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore 1990; H. A. MCKAY: *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in the Ancient Synagogue* (Religions in the Graeco-Roman World 122), Leiden, 1994; R. A. HORSLEY: *Galilee. History, Politics, People*, Valley Forge PA, 1995; H. C. KEE – L. H. COHICK (ed.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg, 1999.

RUNESSON tanulmányának a célja egy régi problémakörön belüli új kutatás: tisztázni, hogy mit értünk zsinagóga alatt, nyomon követni eredetét Izrael földjén és a diaszpórában (29. oldal). A kérdés főleg a görög *szünagogé* és *proszeukhé* közötti megkülönböztetésre vonatkozik. E tekintetben az egyes szerzőktől érdekes válaszok érkeztek. L. J. GRABBE a zsinagóga jellegzetességeit a liturgikus szolgálatban és a szombati gyülekezeti alkalmakban határozza meg, amelyekben böjtöltek és imádkoztak.<sup>86</sup> L. FINKELSTEIN viszont a zsinagóga legfontosabb tevékenységének az imádságot tartja, amely liturgiává lett.<sup>87</sup> EMIL SCHÜRER szerint a zsinagóga egyetlen jellegzetessége a tóraolvasás.<sup>88</sup> L. HOPPE a zsinagóga kezdeténél konkrét feladatnak a szent szövegek olvasásának liturgiáját tekinti, és az épületek zsinagógaként való pontos meghatározását a Kr. u. 3. századra helyezi.<sup>89</sup> S. B. HOENIG átalakítja a zsinagógának azt a definícióját, amely elkülöníti az imádság házát a gyülekezet házától, amiket pedig a *szünagogé* főnév jelez. Szerinte 70 előtt Júdeában nem voltak olyan, a maiakhoz hasonló épületek, amelyeket „gyülekezet házának” lehetne hívni. A gyülekezeti házból az imádság házába történő átmenet Galileában következett be 70 után. S. B. HOENIG arra jut, hogy a zsinagóga mint az „imádság háza” jellegzetesen galileai intézmény.<sup>90</sup> SOLOMON ZEITLIN is meglehetősen eredeti elméletet állított fel a zsinagóga születéséről.<sup>91</sup> Szerinte intézményes szinten a közös imádság megelőzte a zsinagógát, és az imádság intézményének szándéka hozta létre a zsinagóga intézményét. Ahhoz, hogy megtaláljuk az eredetet, vissza kell térni az időben azokhoz a nyilvános összejövetelekhez, ahol a közösségi ügyeket tárgyalták, és meg kell vizsgálni a hatóság szerepét és a zsinagóga vezetőjét. Ebben az értelemben a zsinagóga laikus intézményként születik meg, és ennek egy nyoma később is megmarad: a zsinagógában nem liturgikus tevékenységet folytatnak, amely nem igényel papi jelenlétet. RACHEL HACHLILI a zsinagógát jelölő kifejezéseket tárgyalva határozza meg a zsinagógát: *szünagogé*, *proszeukhé* és *bét haknesseth*. Ezek a kifejezések megtalálhatók a feliratokon és az irodalmi forrásokban, de tanulmányozni kell használatukat szemantikai szinten, mert

<sup>86</sup> Vö. L. L. GRABBE: Synagogues in Pre-70 Palestine. A Re-Assessment, *JTS* 39 (1988) 401–410.

<sup>87</sup> L. FINKELSTEIN: The Origin of the Synagogue, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 3–13.

<sup>88</sup> E. SCHÜRER – G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, II, Edinburgh, 1979, 425.

<sup>89</sup> L. J. HOPPE: *The Synagogues and Churches of Ancient Palestine*, Collegeville, 1994.

<sup>90</sup> S. B. HOENIG: The Ancient City-Square: The Forerunner of the Synagogue, in *ANRW* 2,19,1 (1979) 448–476, 452.

<sup>91</sup> SOLOMON ZEITLIN: The Origin of the Synagogue. A Study in the Development of Jewish Institutions, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 14–26.

nem felcserélhető fogalmakról van szó.<sup>92</sup> Ugyanezt a problémát tárgyalja részletesen MARTIN HENGEL, F. G. HÜTTENMEISTER és H. A. MCKAY is, alaposan elemezve a szóhasználat lényegi kérdését.<sup>93</sup> A *status quaestionis* végén (34–35. oldal) ANDERS RUNESSON négy szükséges szempontot határoz meg, hogy eljusson a zsinagóga eredetének lehető legteljesebb meghatározásához:

- 1) intézményi szempontok, amelyek magukba foglalják a hierarchiát vagy a tekintély más kifejelett formáit;
- 2) liturgikus szempontok, amelyek elsősorban a tóraolvasást és a szombati istentiszteletet ölelik fel;
- 3) nem liturgikus szempontok, vagyis társadalmi szerepek, mint például a helyi közösség adminisztrációja, jogi kérdések stb.;
- 4) térbeli szempontok, melyeknek keretében a zsinagógai tevékenységek folynak, úgy liturgikus, mint más jellegű tevékenységek.<sup>94</sup>

A négy szempont különféle perspektívákat jelöl, amelyek segítségével szembenézhetünk a zsinagóga eredetének problémájával, amely ráadásul különböző időpontokban és helyeken születik. Az intézménynek adott név vizsgálata nem nyújt elengedő bizonyítékot az említett négy témához: a *proseukhé* jelzi, hogy benne imádkoznak, a *szünagogé* pedig ugyanennek laikus szempontjára enged következtetni. A kutatás második szakasza az ősi források és későbbi fejlemények vagy későbbi fázisok közötti kapcsolatra irányul. De meddig beszélhetünk „eredeti forrásokról”? Ezen a ponton a MTörv 31,12 versére utal, amelyben a szakasz szerzője, GROTIUS, a zsinagóga lehetséges eredetét véli látni: *Gyűjtsd egybe a népet, a férfiakat, a nőket és a gyerekeket, valamint a körödben, városaidban élő idegent, hogy hallják, s megtanulják félni az Urat, a te Istenedet s ügyeljenek a törvény minden szavának megtartására.*<sup>95</sup> ANDERS RUNESSON szerint ez a szentírási vers nem tekinthető kiindulási pontnak, hogy megtaláljuk a zsinagóga eredetét, ahogy GROTIUS tette, valószínűleg azért, mert a nyilvános tóraolvasásról szólt. A MTörv 31,12 nem a heti gyülekezeti alkalmakról szól, még csak különbséget sem tesz ünnepi liturgia és hétköznapi liturgia között. És nem tesz különbséget templom és más gyülekezeti hely között

<sup>92</sup> RACHEL HACHLILI: The Origin of the Synagogue. A Re-Assessment, *JSJ* 28 (1997) 34–47.

<sup>93</sup> MARTIN HENGEL: Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 27–54; F. G. HÜTTENMEISTER: „Synagoge“ und „Proseuche“ bei Josephus und in anderen antiken Quellen, in D.-A. Koch (ed.): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen 1993, 163–181; H. A. MCKAY: Ancient Synagogues. The Continuing Dialectic Between Two Major Views, *CR:BS* 6 (1998) 103–142.

<sup>94</sup> Későbbi, részletes munkák is olvashatók: A. RUNESSON: The Origins of the Synagogue in Past and Present Research. Some Comments on Definitions, Theories, and Sources, *ST* 58 (2004) 60–76.

<sup>95</sup> GROTIUS, *Annotata*: 173: *haec est institutio synagogarum.*

sem. Sőt, úgy tűnik, azt jelzi, hogy az említett tevékenységeket a jeruzsálemi templom udvaraiban kell elvégezni (35–36. oldal). Vethetjük viszonyítási pontként a modern zsinagógát, hogy definiáljuk az ókorit? – kérdezi szerzőnk, ám a válasz nyilvánvalóan nemleges.

Az első időbeli visszalépés lehetővé teszi, hogy meghatározzuk, mikor állítható folytonosság a mai zsinagóga és az ókor hasonló jelenségei között. Ez a kutatás például vonatkozhat a zsinagógaépület formájára és alaprajzára. A második döntő történeti lépés annak meghatározása, hogy mikor tűnik fel először a zsinagóga kifejezés. A Kr. u. 1. században. Ebből az időszakból vannak olyan forrásaink, amelyek egymással kapcsolatban álló különböző kifejezéseket és jelenségeket írnak le (36–37. oldal). Konkrétan: vissza kell térnünk a Kr. u. 1. századi intézményhez és a Kr. u. 9. századi rabbinikus zsinagógához, hogy a fenti négy pont együtt legyen. A 37–65. oldalon ANDERS RUNESSON kifejti kutatásának módszerét és folyamatát. A társadalomtörténeti módszer alkalmazását javasolja, amely a következő célokat tűzi ki maga elé:

- a) A források vizsgálata a történelmi folyamat társadalmi, politikai és gazdasági tényezőit illetően. Ezek a tényezők hatással vannak az ideológiára, az ideológia pedig tükrözi a társadalmi és történelmi körülményeket. Tudni kell azonban, hogy az ideológia is megromolhat, vagy megzavarhatja a történelmi fejleményeket.
- b) A modern szociológia eredményei segíthetnek megérteni a történelmi fejleményeket, de csak bizonyos körülmények között. Főleg azzal kell tisztában lenni, hogy a történelmi kutatás egy másik kultúrára épül, ezért meg kell vizsgálnunk az egyes kultúrákat, hogy megbízható ismeretünk legyen, hiszen a különböző kultúrák emberei hasonló körülmények között ugyanúgy, más esetekben azonban eltérően reagálnak.

Tudnunk kell, hogy források nem lehetnek ellentétben az elmélettel (38. oldal). Figyelembe kell vennünk a kolonizált nemzetek szociológiáját is. Júdea földje (Jehúd tartomány) perzsa gyarmat volt, ezért szükséges megvizsgálni a kolónia és a domináns hatalmak kapcsolatait (39. oldal). A témáról bőven lesz szó az 5. fejezetben (259–300. oldal), ahol szerzőnk meghatározza a gyülekezeti formák születésének pontos időszakát (Kr. e. 5. sz.), amely a zsinagóga eredeténél található. Alkalmazza a zsinagógára az E. TROELTSCH és M. B. MCGUIRE által bevezetett szociológiai kategóriákat. E kapcsán lásd a szókincset, amikor egyházzól, szektárról, felekezetről, kultuszról stb. be-

szél.<sup>96</sup> A vizsgálatra szoruló szociális paraméterek a társadalmi, politikai legitimáció, amely lehet hivatalos és nem hivatalos, valamint a tekintély, amely lehet helybeli és nem helybeli. A zsidó társadalmon belül a csoportok különbözőek: az esszénusokhoz hasonlóan, akik Alexandriai Philón és Josephus Flavius szerint az ország egész területén mindenhol jelen voltak, mégis *szektának* kell neveznünk őket. A jeruzsálemi templomban a kultusz nemzeti jellegű és magasabb rendű. A régészeti kutatás *nem lehet kizárólagos* (szerencsére!), de a szociológiai metszet a jelen kutatásban meglehetősen tömör lesz. A zsinagóga eredetének tanulmányozása így különböző tudományágak, az ó- és újszövetségi exegézis, a zsidó és a klasszikus tudományok közötti interakcióból válik. Szükséges lesz megvizsgálni a „rituálét” is, ami a vallás területéhez tartozik (40–42. oldal). Milyen volt kezdetben a zsinagógai liturgia? A legkorábbi források azt mutatják, hogy a zsinagógában, amint említettük, legyen akár szó *proszeukhéről*, akár *szünagogéről*, áldozatot és más rítusokat mutatnak be, melyeket ma már nem végeznek. Philón és Josephus egyértelműen azt mondja, hogy a *zsinagógában áldozati rítusokat végeznek*. Ebből azt a következtetést kellene levonnunk, hogy ezek nem voltak zsinagógák? Helyesebb lenne templomoknak hívni őket, ahogy ANDERS RUNESSON gondolja más kutatókkal egyetértésben.<sup>97</sup> Elefantinében volt temploma a zsidóknak, de egy bizonyos ponton a hellenisztikus időszakban fel kellett hagyniuk a véres áldozatok bemutatásával, és egészen más rítust kellett a továbbiakban folytatniuk. Josephus folytatja a példákat: a *Vita* 290–295-ben azt mondja, hogy a zsinagógában imádkoznak, böjtölnek, ünnepelnek nem szombati napokon is. E tekintetben fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon ezek a rítusok részét alkották-e a zsinagógai liturgiának, és ha igen, milyen zsinagógai kontextusba helyezhető ez a nem szombati napon végzett liturgia (57–58. oldal). Ebből megérthetjük, hogy néha a „zsinagóga” vagy a „zsinagógai” kifejezés nem egyértelmű. Természetesen azt is meg kell értenünk, hogy nyilvános és közösségi liturgia, nem pedig egyéni imádság folyt a zsinagógában. A nyilvános cselekmény azt jelenti, hogy egy mindenki előtt nyitott gyülekezetben történik, például egy faluban, ahol a közösség élete zajlik, és ahol nyilvános teret használnak (64. oldal). A félig nyilvános hely azonban egy kisebb gyülekezetet takar, amely meghatározza a jelenlévő résztvevők tagságát, és amely csak egy adott csoporthoz regisztrált tagokra érvényes. Újabban az ilyen intézményeket a hagyományos

<sup>96</sup> E. TROELTSCH: *The Social Teachings of the Christian Church*, 2 voll., Louisville 1931 / 1992; M. B. MCGUIRE, *Religion. The Social Context*, Belmont, 1987.

<sup>97</sup> Így gondolja G. R. H. WRIGHT is: *Ancient Building in South Syria and Palestine* (Handbuch der Orientalistik 7:1.2.B.3), I, Leiden, 1985, 225–227.

görög-római *collegia* vagy a *thiaszoi* intézményekhez hasonlóan jelölték: ezek félig nyilvános közösségek. Használják magánteret és nyilvános teret, de magánjellegű struktúrákban csak társulatról/egyesületről lehet szó. Az ókori forrásokban a „zsinagóga” félreérthető kifejezés, és időről időre el kell dönteni, hogyan értjük és hogyan kategorizáljuk (65–66. oldal).

A 2. fejezet („Important Views and Theories over 2000 Years”, 67–168. oldal) bemutatja a kutatás történetét. Ez a fejezet is meglehetősen hosszú. ANDERS RUNESSON tárgyalja az összes, nagyobb érdeklődésre számot tartó, a zsinagóga eredetére vonatkozó hipotézist: a rabbinikus hagyománytól kezdve, amely az első zsinagógákat Mózes korába helyezi,<sup>98</sup> egészen L. I. LEVINE (2001) kutatásáig, a legutolsó feltevésekig.<sup>99</sup> A legfontosabb témákat ANDERS RUNESSON a 161–168. oldalon foglalja össze: mikor és hol születik meg a zsinagóga? A mikor kérdésre feleletként gondoltak eddig Mózes korára, a babiloni fogság korára, a perzsa időszakra, a Hasmoneus-korra és a római időszakra. A „Hol született meg a zsinagóga?” kérdésre a válaszok sorrendben a következők: Júdeában, a diaszpórában, Galileában. Különös lehet, de a kérdés, amelyre úgy tűnik, nincs biztos válasz, a következő: a zsinagóga Izrael földjén született vagy a zsidó diaszpóra találta ki? Egy hasonló kérdés, amely jól dokumentált történelmi alapokon áll (vö. Josephus Flavius tanúságai, az Újszövetség és számos feltárt zsinagóga Galileában), mindig felszínre kerül: tekinthetjük Galileát a zsinagóga hazájának? Az egyes hipotézisek támogatásban nincs hiány, és ANDERS RUNESSON az összes szerzőt igen komolyan veszi és egyértelműen tárgyalja. Számos kutató elismeri, hogy a jeruzsálemi templom lerombolása az egyik legfontosabb esemény, amely fordulóponthoz jelentett az ókori zsinagóga kialakulásában. E fájdalmas tény miatt a zsinagóga intézménye laikus intézményként született, és külső megjelenésében, funkcióiban igen erőteljesen vallási intézmény. Többek között ezen a véleményen van S. B. HOENIG, R. HACHLILI és L. I. LEVINE.<sup>100</sup> A Templom értékelése a zsinagóga eredetével kapcsolatban szerzőnkél *érvelés nélkül* válik („the deprivation argument”, 163. oldal). A zsinagóga különböző módon visszavezethető a jeruzsálemi templomi kultusz „hiányára”, akár az olyan

<sup>98</sup> S. KRAUSS: *Synagogale Altertümer*, Berlin – Wien, 1922; I. SONNE: „Synagogue”, *IDB IV* (1962) 476–491.

<sup>99</sup> L. I. LEVINE: *The First Century Synagogue. New Perspectives*, *SvTK 77* (2001) 22–30.

<sup>100</sup> S. B. HOENIG: *The Suppositious Temple-Synagogue*, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 55–71; S. B. HOENIG: *The Ancient City-Square. The Forerunner of the Synagogue*, in *ANRW 2,19.1* (1979) 448–476; R. HACHLILI: *The Origin of the Synagogue. A Re-Assessment*, *JSJ 28* (1997) 34–47; L. I. LEVINE: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2000; *The First Century Synagogue. New Perspectives*, *SvTK 77* (2001) 22–30.

gonosz királyok miatt, mint Manassze, akár a reformátor királyok miatt, mint Joziás. Vagy a Templom rómaiak keze általi lerombolása miatt Kr. u. 70-ben. Ez az érvelés azonban sokat veszít értékéből a történeti kutatás nézőpontjából, mert a Kr. u. 1. század zsinagógáinak jelenléte bizonyítja, hogy a Templom még mindig működött (164–165. oldal). Szerzőnk megállapítja, hogy SAMUEL KRAUSS és MARTIN HENGEL kivételével egyetlen modern kutató sem veszi tekintetbe a zsidó közösségek szentélyeinek vagy templomainak jelenlétét, csupán a Jeruzsálemi templomot (163. oldal).<sup>101</sup> Figyelemre méltóak a zsidók egyiptomi szentélyei is, ami pedig minden bizonnyal az egyik újdonság, amelyet ANDERS RUNESSON hozott a jelenlegi tudományos párbeszédbe. RUNESSON újraolvassa az elefantinói papiruszok ismert forrásait és az egyiptomi szent épületekből származó feliratokat, és meggyőző módon újraértelmezi azokat. ANDERS RUNESSON az egyiptomi elefantinói és leontopoliszi zsidó templomokat veszi számításba, hogy megértse a zsinagóga születését és kialakulását. Legalábbis, ami az egyiptomi zsidó diaszpórát illeti, érvényes a „városkapuk” hipotézise. D. D. BINDER legújabb tézisében a régészeti feltárások és néhány szöveg újraértelmezéséből teljesen új eredményt hangsúlyoz, amit átvesz szerzőnk is. A „város kapuinál” végzett feladatokban kezdettől fogva jelen van a vallásos szempont (rítus, imádság, szent szövegek olvasása), amit a zsinagóga átvesz és továbbfejleszt.<sup>102</sup> A zsinagóga „a város kapuinál” elméletet elsőként L. LÖW és DA M. SILBER dolgozta ki, de jelentős megerősítést kapott nyert az utóbbi időkben Tel Dan és Betsaida Julia területén végzett feltárások miatt.<sup>103</sup> A liturgikus szempontot gyakran használják eszközként a zsinagóga eredetének magyarázatához, de ebben az esetben szerzőnk álláspontja meglehetősen egyértelmű és negatív. A liturgia, különösen, ha az imádságra korlátozzuk a tóraolvasás kizárásával, rendkívül szelektív és a zsinagóga eredetét a kései korokra, a Misna összeállítása utánra datálja. Az épületre és a zsinagóga építészetére vonatkozó térbeli kritérium a zsinagóga eredetét a római korra helyezné, és feltételez egy meghatározott szervezeti formát (165–166. oldal). Egy másik vitatott kérdés a zsinagóga kapcsán a lehetséges kettősség a laikus és a vallási intézmény között: hogyan fogadják, hogy a zsinagóga világi intézményként született, aztán átalakult vallási intézménnyé a jeruzsálemi templom lerombolása után?

<sup>101</sup> S. KRAUSS: *Synagogale Altertümer*, Berlin – Wien, 1922; MARTIN HENGEL: *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 27–54.

<sup>102</sup> D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999.

<sup>103</sup> L. LÖW: *Der synagogale Ritus*, *MGWJ* 33 (1884) 97–114, 161–171, 215–224, 305–326, 364–374, 458–466; M. SILBER: *The Origin of the Synagogue*, New Orleans, 1915.

Eszerint elfogadja D. D. BINDER tanítását, aki szerint a zsinagógában nincs kettőség, mert a két jellegzetesség, a vallási és a társadalmi, egymás mellett létezik. Ezért beszél szerzőnk a zsinagóga társadalmi-vallási dimenzióiról főleg az 5. fejezetben, amelyet a diaszpórai zsinagógáknak szentelt. Végül a zsinagóga eredetére vonatkozó eddigi hosszú kutatástörténet miatt elismeri, hogy nem lehet több történelmi időszakot megjelölni a zsinagóga eredetére vonatkozóan, és nem is lehet egy vidékre szűkíteni, mert minden korszak és minden vidék úgy Izraelen belül, mint kívül, megjelenik a modern kutatás hipotéziseiben. Azt viszont feladatának tartja a szerző, hogy megtalálja azokat az okokat, amelyek újra megerősítik azt a feltevést, mely a következő kérdésre válaszol: hogyan és miért született meg a zsinagóga? Mindeddig nincs egyértelmű válasz (167–168. oldal).

A 3. fejezetben („The First Century Synagogue”, 169–235. oldal) szerzőnk áttekinti az írott forrásokat (feliratok, Újszövetség, Philón, Josephus Flavius) és a régészeti leleteket. A Kr. u. 1. század mindenki számára döntő időszak a zsinagógának nevezett intézmény kialakulásának megértéséhez. RUNESSON megvizsgálja a Júdea-Palesztina régióival és a diaszpórával kapcsolatos forrásokat, összpontosítva a nézetkülönbségeket okozó szempontokra. Újra áttekinti a gyakori kifejezéseket (*proszeukhé, szünagogé, szabbateion, szemeeion, didaskaleion, amphitheatron, eukheion, toposz, oikosz, hierosz toposz, hieron, templum, bét moed, bét haknesszet* stb.). megint megvizsgálja az összes zsinagógaépület ásátását, hogy kategorikusan megállapítsa: téves tagadni a 70 előtti zsinagógaépületek jelenlétét, ahogy teszi például R. A. HORSLEY és L. M. WHITE.<sup>104</sup> Izrael földjén elfogad néhány hiteles épületet (Gamla, Heródion, Maszada, Jerikó, Qirjat Szefer), de furcsamód kizárja Magdalát E. NETZER és D. D. BINDER kifogásai alapján, akik szökőkútról vagy *númpheon*ról beszélnek (175. oldal).<sup>105</sup> VIRGILIO CORBO és STANISLAO LOFFREDA ásátásainak köszönhetően viszont egyértelművé vált, hogy a helyet elsősor minizsinagógának használták, aztán átalakították fürdővé.<sup>106</sup> Egy kritikai megjegyzést kell tennünk a kafarnaumi zsinagóga első fázisának helytelen értelmezése kapcsán (182–185. oldal). Azért is, mert túl nagy bizalmat helyez U. MA'ÓZ radikális hipotézisébe, amely egyáltalán nem bizonyí-

<sup>104</sup> R. A. HORSLEY: Synagogues in Galilee and the Gospels, in H. C. Kee – L. H. Cohick (ed.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg, 1999, 46-69; L. M. WHITE: The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in Greco-Roman Diaspora, *HTR* 80 (1987) 138–160.

<sup>105</sup> E. NETZER: Did the Magdala Springhouse (Water Installation) Serve as a Synagogue?, in A. Kasher (ed.): *Synagogues in Antiquity*, Jerusalem, 1987, 165–172; D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 193–196.

<sup>106</sup> V. C. CORBO: Scavi archeologici a Magdala (1971-1973), *LA* 24 (1974) 5–37; a „minizsinagógáról”: 19–25.



tott. Z. U. MA'OZ a kafarnaumi zsinagógaépület megépítését a keresztények leleményes találmányának tartja, hogy saját javukra fordítsák a zarándokok növekvő tömegét, akik Kafarnaumba jöttek, hogy „Jézus zsinagógájában imádkozzanak”, így a zsinagóga pusztá turisztikai látványossággá lett (183. oldal).<sup>107</sup> Másodsorban: VIRGILIO CORBO feltevése Kafarnaum első zsinagógájának méreteiről és alaprajzáról még mindig csak hipotézis, nem pedig végérvényes következtetés. Szerzőnk Qumrán kapcsán megvitatta a 4. a 30. és a 77. jelzésű helyiségeket, amelyeket kultikus használatra szánt közösségi helyiségeknek lehet tekinteni.<sup>108</sup> Ilyen a 30. számú szoba vagy *scriptorium* és a 77. számú helyiség, amelyet ebédlőnek is használtak. Szerzőnk szerint ezek közösségi összejövetelre alkalmas helyiségek, ahol a szekta tagjai taníthattak és tanulhattak (180–181. oldal). A diaszpóra zsinagógáival kapcsolatban ezekre a következtetésekre jut szerzőnk: Priéne, Dura Europosz és Sztobi zsinagógái átalakításuk előtt valószínűleg zsidó magánépületek voltak. Déloszon és Szardisban viszont két korábbi középületet alakítottak át – nem feltétlen zsidók – zsinagógává. Csupán az ostiai zsinagóga épült és működött egészen az 5. századig, amikor már nem használták többé. Az ostiai zsinagóga ezért mintapéldány az ókori zsinagógaépítészet tanulmányozásához (188–189. oldal). A 189–232. oldalakon szerzőnk megvitatta az ősi zsinagóga feladatait. Ezt a témát minden zsinagógáról szóló mai könyv széleskörűen tárgyalja. ANDERS RUNESSON szerint a nyilvános tóraolvasás *elengedhetetlen feltétel*, mert kezdettől fogva jellegzetes tevékenység. A nyilvános tóraolvasás különböző módon, olykor ellentmondásosan tűnik fel, ezért szükséges közelebbről meghatároznunk lényegét: egy rítusról van szó, vagy egy kultikus alkalomról, vagy tanításról? A nyilvános olvasás megjelenik a Misnában, és a jeruzsálemi templomban végzett liturgiára utal (193–214. oldal). Az 1. századi források, különösen az Újszövetség tanúsítja, hogy a zsinagógában végezték a Tóra nyilvános felolvasását (vö. Lk 4,16–30; Mk 4,1; ApCsel 13,27). ANDERS RUNESSON a szent szövegek olvasása mellé állítja Jézus tanítását is, aki Galilea zsinagógaiban tanított (lásd Mt 4,23; 9,35; Mk 1,21,39; Lk 4,31–33; 6,6; 13,10; Jn 18,20 összefoglalóit). Visszautasítja tehát H. C. KEE és H. A. MCKAY hipotéziseit, akik az újszövetségi szövegek reduktív értelmezését igénylik, amikor a „zsinagógák” kifejezést gyülekezeti alkalmakra, összejöve-

<sup>107</sup> Z. U. MA'OZ: The Synagogue at Capernaum. A Radical Solution, in J. H. Humphrey (ed.): *The Roman and Byzantine Near East. Some Recent Archaeological Research* (JRS SS 31), Portsmouth, 1999, 137–148.

<sup>108</sup> A. STEUDEL: The House of Prostration CD XI, 21–XII,1. Duplicates of the Temple, RQ 16 (1994) 49–68; R. REICH: A Note on the Function of Room 30 (the “Scriptorium”) at Khirbet Qumran, JJS 46 (1995) 157–160; D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 460.

telekre értik, nem pedig a zsinagógaépületekre (218–219. oldal).<sup>109</sup> Érdekes a Lk 4,16–30, a názáreti zsinagógában zajló epizód vizsgálata. A Názáreti Jézus által végrehajtott tettek leírása bepillantást enged néhány jellegzetesen galileai szokásba. A tekercs felolvasása után *Jézus leül* és tanítja az ott összegyűlt embereket. Az ApCsel 13,14,16. versekben viszont Pál az olvasás után *felállt*. Szerzőnk szerint három lehetséges értelmezés van:

- a) Lukácsot nem érdeklik a részletek, csupán hallgatóságának ülő vagy álló testhelyzetét jelzi;
- b) Lukács jól tudja, hogy még nem rögzítették a törvénykezést, ami meghatározza, hogyan kell viselkedni a zsinagógában, mikor kell állni vagy ülni, ahogy később majd a Misna meghatározza a Kr. u. 2–3. században.

c) Jól tudja, hogy a diaszpórában állni, míg Izrael földjén ülni szokás. Philón: *De Specialibus Legibus* 2,61: a szónok áll a szentírásolvasás közben. Az ülő helyzet előfordul a Mt 5,1-ben (Jézus leül, miközben elmondja a hegyi beszédet) és a Mk 4,1 versében (Jézus bárkába ül és tanít). A Lk 4 elbeszélése egy vidéki faluban játszódik, nem egy városban. Itt észrevehető a zsidó diaszpórától való különbség. A falusi zsinagóga különbözik a városi zsinagógától. A faluban mindenki, a városban pedig csupán egy kiválasztott csoport vesz részt a gyülekezeti alkalmon. Még csak azt sem lehet mondanunk, hogy a Lk 4 anakronisztikus, és később előírt szabályokat érvényesít (219. oldal). Egyéb, Újszövetségből származó információk hasznosak a zsinagóga liturgia naptárának pontosításához. Az ApCsel 15,21-ben Jakab kijelenti, hogy Mózes könyveit szombaton felolvassák a zsinagógákban. ANDERS RUNESSON szerint júdeai, pontosabban jeruzsálemi zsinagógákról van szó. Ezt megerősíti az is, hogy Kr. u. 1. században szombatoként olvasták fel az Írásokat. A vizsgált újszövetségi szövegek különbséget tesznek a tóraolvasás és a prófétáktól vett olvasmányok között, és ez a megkülönböztetés nem véletlen. Mindezt megerősíti Alexandriai Philón (*De Opificio Mundi* 128; *Mózes élete* 2,215–216) és Josephus Flavius (*Apión ellen* 2,175) is. Az evangéliumokban a zsinagógák nyilvános, mindenki által látogatható épületeknek tűnnek, vö. Jn 18,20, ahol Jézus egészen nyíltan beszél: „én mindig a zsinagógában tanítottam és a templomban, ahová a zsidók mind összejönnek”. Így mindenki ellenőrizheti szavainak valóságát. Szintén az Újszövetség szerint léteztek olyan rítusok a zsinagógában, amelyek nem álltak központi ellenőrzés alatt. Aki belépett a zsinagógába, az szabadon követhette a rítust

<sup>109</sup> H. C. KEE: The Transformation of the Synagogue after 70 C.E. Its Import for Early Christianity, *NTS* 36 (1990) 1–24; H. C. KEE: Defining the First-Century CE Synagogue. Problems and Progress, *NTS* 41 (1995) 481–500.

és a szövegek értelmezését. Lukácsnál szintén észrevehetünk egy különbséget Palesztinában és a diaszpórában: ApCsel 13,14.16 és Lk 4,20. Egy faluban érvényre juttathatja akaratát egy speciális csoport, például a szadduceusok, farizeusok, júdeai galileaiak, heródiánusok stb. A farizeusok csoportjának például mindenhol vannak szimpatizánsaik. A zsinagóga azonban nem áll pártok vagy érdekcsoportok ellenőrzése alatt. Az olvasmányt és a magyarázatot a helyi közösség határozta meg (220–222. oldal). Egy jól körülhatárolható csoportosulás volt az esszénusok csoportja, akiknek tagjai nem csak Qumránban éltek, hanem Júdea más városaiban is. Qumrán egy esszénus csoport helye, akiket önkéntes társulatnak lehetne nevezni. Ez egy félig nyilvános csoport, és megvan a saját zsinagógai rítusuk, vö. Philón: *Probos* 81–82, ahol a következőt találjuk: akik a Tórát olvassák és nincs kézzel végzendő munkájuk szombaton, „és összegyűlnek zsinagógának nevezett szent helyeken (*topoi*)”. Az esszénusok leülnek a szent szövegek olvasásához és magyarázatához, de nem tudjuk, hogy volt-e nekik pontosan meghatározott olvasmányrendjük. Vegyük észre az ellentétet az esszénusok és a farizeusok között, mert utóbbiak érvényre akarják juttatni akaratukat az izraeliták egész népe fölött, míg az esszénusok nem. Csak a farizeusok végeznek missziós munkát (223–226. oldal). Szerzőnk ezt követően áttér az Ófel egyik ciszternájában talált Theodotosz-felirat vizsgálatára.<sup>110</sup> RUNESSON kiemeli, hogy a zsinagóga feladatai között van az olvasás, helyesebben a Tóra meghirdetése és a parancsolatok tanítása. Ez a kettő alkotja a zsinagógai liturgia oszlopát. A Theodotosz-feliratban megjelölt másik feladat az átutazó idegenek befogadása. Volt zsinagóga a diaszpóra számára? – kérdezi szerzőnk –, vagy legalábbis a nem jeruzsálemi lakosok számára, ahogy P. V. M. FLESHER gondolja.<sup>111</sup> R. RIESNER és más kutatókkal szemben nem fogadja el, hogy Theodotosz zsinagógája azonos lehet az ApCsel 6,9-ben említett libertinusok zsinagógájával.<sup>112</sup> Itt RUNESSON ismét igazolva látja, hogy a zsinagógai intézmény önkéntes társulás, amelyet egy nyelvileg, társadalmilag vagy fajilag elkülöníthető csoport alapított. Az ApCsel 6,9-ben nincs szó a Theodotosz-feliratban felsorolt szerepekről, és úgy tűnik, nyitott a diaszpórából érkezők felé. A Theodotosz-felirat datálásáról szóló vita is, hogy ne mondjunk nagyot, heves, mert a táblát régészeti feltáráson kívül találták.

<sup>110</sup> H. L. VINCENT: Découverte de la 'Synagogue des Affranchis' a Jérusalem, *RB* 30 (1921) 247–277.

<sup>111</sup> P. V. M. FLESHER: Palestinian Synagogues Before 70 C.E. A Review of the Evidence, in D. Urman – P. V. Fleisher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia Post-Biblica 47,1.1), Leiden, 1995, 27–39.

<sup>112</sup> R. RIESNER: Synagogues in Jerusalem, in R. Bauckham (ed.): *The Book of Acts in its Palestinian Setting. The Book of Acts in its First Century Setting*, Grand Rapids, 1995, 204–206.

H. C. KEE, H. A. MCKAY és P. V. M. FLESHER szerint a felirat késői, a Kr. u. 3–4. századra megy vissza; L. M. WHITE egyenesen a Kr. u. 5. századra helyezi.<sup>113</sup> Szerzőnk azonban a Kr. u. 1. századra gondol, amelyet legutóbb J. S. KLOPPENBORG védelmébe vett.<sup>114</sup> Attól kezdve pedig, hogy a felirat két zsinagógafő nemzedékéről tesz említést, Theodosz zsinagógájának az alapítása egészen a hellenisztikus korig, vagyis a Kr. e. 1. századig mehet vissza (226–231). A 3. fejezet konklúzióiban található RUNESSON tézisének első része. Izraelben a „zsinagógáknak” két típusa található:

- 1) nyilvános gyülekezetek a falvakban, megfelelő épületekben;
- 2) félig nyilvános gyülekezetek, amelyeket önkéntes csoportok animálnak.

Mindkettőt szükségszerűen jellemzi a nyilvános tóraolvasás. Még nincs külön felhatalmazott személy a Tóra felolvasására. Kétségtelen, hogy voltak épületek és gyülekezetek, amelyeket a Kr. u. 1. században zsinagógáknak neveztek. Izraelben és a diaszpórában is voltak ezeknek a gyülekezeteknek a befogadására alkalmas épületek, amelyekben voltak padok megkülönböztetett építészeti elemként az emberek kényelmére. Philón és Josephus Flavius azt állítja, hogy a tóraolvasás Mózesig nyúlik vissza és ezzel azt akarják mondani, hogy a gyakorlat előbbi, mint az 1. század, az ókori római időszak. Így hangzik a szerző által felállított és bebizonyított tézis: ezeknek a „zsinagóga”-gyülekezeteknek az eredete a perzsa időszakra nyúlik vissza, talán I. Dareiosz (Kr. e. 522–486) korába, aki megengedte a Tóra nyilvános felolvasását (vö. Szukkót ünnepe, amely ebben az időszakban születik, és hétévente ünnepelték). A Második Törvénykönyvből látszik, hogy a perzsa uralkodók politikai törekvése az volt, hogy jobban kormányozzák Júdea tartományát (231–235).

A 4. fejezet („The Origins of the Synagogue in the Land of Israel”, 237–400. oldal) a zsinagóga eredetét vizsgálja történelmi és földrajzi szempontból. Az 1970-es évekig uralkodott az a feltételezés, hogy a zsinagóga a babiloni fogság környezetében született meg (vö. K. KOHLER klasszikus művét).<sup>115</sup> L. I. LEVINE szerint a „városkapu”-hipotézise szükségtelenné teszi a zsinagóga eredetére vonatkozó kutatást, mert ha társadalmi megnyilvánulásként kezdődik, többé már nem lehetséges meghatározni a pontos időpontját annak, amikor intézményesült. Történelmi fejlődése hasonló más társaságokéhoz, ahol különböző csoportok léteznek, vagyis az egyikük csatlakozik és szaba-

<sup>113</sup> L. M. WHITE: *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore, 1990.

<sup>114</sup> J. S. KLOPPENBORG: *Dating Theodosius* (CIJ II 1404), *JSS* 51 (2000) 243–280.

<sup>115</sup> K. KOHLER: *The Origins of the Synagogue and the Church*, New York, 1929.

don szervezi meg az életét.<sup>116</sup> A. RUNESSON viszont úgy tartja, hogy a zsinagógának van néhány sajátossága, amely más társadalmi intézménynek nincs: bírói tevékenységet, gyűjtéseket folytat, imádságokat végez stb. (238. oldal). Megvizsgálva az ókori Izrael néhány történelmi szakaszát, RUNESSON a perzsa időszakot azonosítja lehetségesként, mikor az első gyülekezetek rítusát meghatározták, amelyekből megszületik a zsinagóga Izrael földjén (259–283. oldal). A nyilvános felolvasásokat, böjtöket, különféle rítusokat a templomban végezték, de a városkapunál is vagy építészeti szempontból pontosabban meghatározott épületben (vö. Neh 8,1–18; 9,1–5; Zak 7,3–5; 8,19). Elegendő információink vannak az Ószövetség könyveiben (vö. 2Krón 17; 35,5,12; Sirák fia könyve; 1Makk 14,25–49) annak alátámasztására, hogy a perzsa időszak után is (Kr. e. 3–2. sz.) tovább élt a nyilvános gyülekezetek rendszere a tóraolvasással, valamint más, világi és vallásos funkciókkal (304. oldal). Összefoglalva azokat a szerepeket, amelyeket Sirák fiának könyve leír, mint például az igazságszolgáltatás (Sir 23,24; 38,33), a tanítás, az intés háza (Sir 51,23) stb., a szerző szerint ez a könyv bizonyítja, hogy létezik zsinagóga a korai hellenisztikus időszakban (312. oldal). Az 1Makk 2,42; 7,12 tanúsítja a *haszid* csoportok létét, azon jámbor emberek csoportjait, akik elsődlegesen a Tóra iránt érdeklődtek. A szerző feltételezésében ezek a csoportok állnak össze gyülekezetekké, amelyeket zsinagógáknak lehet nevezni (315–316. oldal). A második hellenisztikus korban (Kr. e. 167–37) jól definiált csoportokkal találkozunk: esszénusokkal, farizeusokkal, szamaritánusokkal. Megszületik a zsidók reakciója a szeleukidák elnyomó politikájával szemben, amely imperialisztikus politikának minősül az alávett tartományokkal szemben. Ezért tört ki a Kr. e. 164-es Makkabeus-felkelés. A büntető intézkedésekkel akarták a Tóra példányait eltüntetni (vö. 1Makk 1,49–57), amelyen a tanítás alapult a zsidó csoportokban. Ez a szerző szerint arra enged következtetni, hogy a Tóra olvasásának és tanításának gyakorlata a perzsa korszak óta megszakítás nélkül folyamatos volt (1Makk 3,48; 8,23; 12,9; 2Makk 6,11; 8,27). Különösen fontos a micpai összejövétel (*topos proseuches*) a háborúra való készület során. Mivel a jeruzsálemi templomot lerombolták, a micpai liturgiában volt böjt, hamu, zsák, tóraolvasás, imádság, kürtszó (325–328. oldal). Még Judit könyvében is (6,16–7,32) két háborús előkészületi összejövételről olvashatunk, ahol a közös étkezés és az imádságok jellegzetes cselekedetek. A Makkabeusok és Judit könyveiből levonható legfontosabb következtetés, hogy a vészhelyzetben összehívott, tehát liturgikus eredetű gyülekezeteknek vallásos konnotációja van (329. oldal). Majd taglalja az esszénusokat, azon

<sup>116</sup> L. I. LEVINE: The First Century Synagogue. New Perspectives, SvTK 77 (2001) 22–30, 29.

túl, amit már korábban elmondott Qumránról a 180–181. oldalon. Felveti, hogy a farizeusi mozgalom éppen ebben az időszakban születik meg (329–339. oldal). A hellenisztikus kor forrásaiban kiemelt jellegzetességek jelentős eltérést mutatnak a perzsa kor első nyilvános gyülekezeteitől, amelyek lefedik a közélet minden aspektusát, a vallástól a közösség társadalmi életéig. A hellenisztikus korra jellemző, hogy csupán a beavatottak vagy az önkéntesek csoportja a fontos, miközben korlátozott érdeklődést mutatnak a teljes csoport iránt. Nyilvánvaló a görög-római egyesületek befolyása ezen gyülekezetek (vagy zsinagógák) második osztályára (377–378. oldal). A szamaritánus zsinagógák születése a perzsa és a hellenisztikus időszak környezetébe kerül. Azért, hogy szembeszálljanak a Hasmoneusok meghódított népek elleni erőszakos politikájával (Josephus Flavius: *A zsidók története* 13,257–258; 15,253–254), a szamaritánusok a zsinagógában találták meg az eszközt az ellenálláshoz és a saját identitás megtartásához. Ezért a szerző arra a következtetésre jut, hogy a szamaritánus zsinagógának megvan az előfutára a perzsa kor nem liturgikus jellegű gyülekezeteiben. Ezek csupán a Kr. e. 1. vagy 2. században válnak liturgikus közösségekké, továbbá szektások, vagyis leszakadtak a jeruzsálemi politikai, vallási központról. Nem helyes azt állítani, hogy a szamaritánus zsinagóga a zsidó zsinagógából származik. Inkább az figyelhető meg, hogy a Kr. e. 2. századtól kezdve a zsidó zsinagóga hogyan befolyásolja a szamaritánus zsinagóga formáit és liturgiáját (388–395. oldal). A babiloni fogság utáni időszak történelmi, társadalmi elemzésének rövid összefoglalása jelzi A. RUNESSON vizsgálódásának vitatott következtetéseit. Mikor, hol, hogyan és miért született meg a zsinagóga Izrael földjén? A válasz, hogy a zsinagóga, a nyilvános vagy félig nyilvános gyülekezetek kettős arculatúak (398–400. oldal). A nyilvános gyülekezetek (zsinagógák) a város kapujában térbeli és időbeli előfutárai a zsinagógaépületeknek. A gyülekezet, mely a szent szöveget nyilvánosan felolvassa, elsőként a perzsa időszakra megy vissza (I. Dáriusz, Kr. e. 522–486), és a felolvasás a templomban zajlik az egész nép előtt (395–400. oldal). Ami részét alkotta a kolonista birodalom stratégiájának, az érvényes volt Jehúd tartományra is. Nyilvánosan adták át a helyi közösségnek a közös törvényt. Artaxerxésszel (Kr. e. 465–423) döntő szakaszba lép a zsinagóga Kr. e. 450-ben. Ezdrás és Nehemiás könyvében található a legfontosabb szakaszok, a nyilvános olvasmányok és tanítások, a helyi törvények, mint például a vegyes házasság tilalma. A társadalmi törvény tanítása a „városkapuban”, a közigazgatási központokban történik (vö. Neh 8,1–8; 9,1–5). A közösségi összejövetelek szintén tartalmazzak liturgiát: imádkoznak, áldást mondanak, böjtölnek, azonban még nincs liturgikus ciklus, amely beletorkollik a hetedik napba, a szombatba. Ez csak a hellenisztikus

korral érkezik el (397. oldal). Mindez Jeruzsálem, a központi hatóság irányítása alatt történik. A 2Krón 17,7–9-ban azt olvassuk, hogy nem papi osztályból származó emberek is engedélyt kaptak a tanításra. A Kr. e. 300 és 200 közötti időszakban a politikai központ elveszti ellenőrzési jogkörét, és nemzetiből helyi lesz. A fejlődés alapjai felismerhetők a Kr. e. 5. században. Nem fontos, hogy a gyülekezetek a városkapunál vannak-e, vagy jól meghatározott épületekben. Természetesen az első, vagyis a nyilvános gyülekezet az előfutára a másodiknak, azaz a félig nyilvános gyülekezeteknek (398. oldal). A Kr. e. 3. század végén döntő átalakulás következik be. Ebben az időszakban találkozunk a félig nyilvános épületek első nyomaival (*semipublic synagogues*), vö. Ben Szíra, Sirák fiának iskolája. A csoport azért találkozik, hogy megerősítse identitását, a társadalmi együvértartozást és saját ideológiáját. Továbbá feltételezzük, hogy más csoportoknak is ugyanilyen szándékai lehettek. Például a qumráni csoport, helyesebben szekta (*denomination*) a félig nyilvános, nem hivatalos társulások egyike. A *thiaszoi*, vagyis az önkéntes görög egyesületek formái és a római *collegiák* a hellenisztikus kor társadalmi békéjének gyümölcsei, olyan modellek, amelyekre a zsidó zsinagógai intézmény felfigyelt. Továbbá éppen ebben a történelmi időszakban veszi kezdetét a szent iratok kánonjának összeállítási folyamata, amely része a zsidó közösség önértelmezésének. A Ptolemaioszok toleráns politikája arra vezette a jeruzsálemi uralkodó osztályt, hogy megengedje ezt. Az első hellenisztikus kort követően továbbra is vannak félig nyilvános zsinagógák. Jeruzsálemhez kapcsolódnak, virágszirmokat formálnak, amelynek közepe a Templom. A csoportok születése (*collegiák*, a zsidóságon belüli mozgalmak, mint Jézusé és a qumrániaké) azt fejezi ki, hogy a zsinagóga alulról kezdődik, hogy találkozzon a hellenisztikus társadalomban jelenlévő különböző szükségletekkel. Az egész hellenisztikus időszakban a nyilvános zsinagóga kitágul. Látjuk, hogy a Kr. u. 1. század végén számos és különböző zsinagóga létezett. A Templom továbbra is a kultusz legfontosabb helye (398–399. oldal). A társadalmi csoportokban szükséges gyakorolni a „befelé forduló missziós tevékenységet”, hogy elfogadják sajátos identitásukat egy sokszínű társadalmi környezetben, amely számol az osztálykülönbségekkel, például a szegények és a gazdagok között, ami a hellenisztikus időszakot jellemezte. Az önkéntes kezdeményezéseknek nagy súlya van, és bekapcsolódnak a görög-római társadalmpolitikai lehetőségekbe. A csoportok missziós munkába kezdenek, mint Jézus, aki befelé fordult, és használja a Templom udvarait vagy a félig nyilvános épületeket missziós tevékenységükhöz és a tanításhoz. A kérdésre, hogy miért születnek a zsinagógák, a válasz összetett. Biztos tényező az egyén fölötti ellenőrzés szükségessége egy sokarcú társadalomban. Egy másik társadalmi tényező a

felső és az alsó osztályok közötti különbség és kontraszt. A zsinagóga nyílt vagy zárt körben születik meg? A. RUNESSON számára a válasz egyértelmű: az önkéntes egyesületek zárt formában születnek, de a gyülekezetek kezdetől fogva nyilvánosak. A Templom lerombolásának nem volt közvetlen hatása egyikre sem. Nem liturgikus intézményekként születnek, nélkülözik az intézményes jelleget, így működnek egészen a Kr. u. 3. századig. Még egyszer: miért született meg a zsinagóga? Később, csak a Kr. u. 3. század után válik a tóraolvasás és az imádság, a templomi áldozatok és kultusz helyettesítőjévé, a rabbiknak csak ideológiai szinten van hatásuk. Legalább három évszázadig a zsinagógának nem volt ilyen szerepe (399–400. oldal).

Az 5. fejezet („The Origins of the Synagogue in the Diaspora”, 401–476. oldal) nyitja meg a kutatást az Izrael földjén kívüli zsidó közösségek felé, Babilóniától Egyiptomig, Kis-Ázsiáig. A. RUNESSON felvetései ebben az esetben is szélsőségesek. Babilonban születik? Perzsiában? Egyiptomban? Vagy a görög-római világban? Ezek a hipotézisek már előkerültek a zsinagóga eredetével kapcsolatban. Kissé provokatívan L. I. LEVINE megmondta, hogy ez nem hangsúlyos kérdés, mert a zsinagógák egyszerre születtek és fejlődtek ki.<sup>117</sup> De még ha egyszerre is születtek, meg kell vizsgálnunk, hogy a Kr. u. 1. században milyen volt a kapcsolat a diaszpóra és Izrael földje között. A. RUNESSON javaslatai a diaszpórai zsinagógáról nagyon érdekesek. A zsinagógákat izraeli szentélyekből eredezteti, amelyeket a szórványban élő közösségeknek építettek a Kr. e. 6. században, Júda királyságának végét követően a Közel-Kelet különböző régióiban. Az Újszövetségben előkerülnek a különböző római provinciák zsinagógái, például ApCsel 17,17 (Atén); 18,4.18 (Korintus, ahol Pál megtéríti Kriszposzt, a zsinagóga előljáróját); 18,24–26 és 19,8–9 (Efezus); 16,13–15 (a makedóniai Filippi); 17,1.10–12 (Tesszalónika és Beroa Makedóniában). A legősibb intézmények azonban a diaszpórában az elephantinei és leontopoliszi templomok Egyiptomban, és talán még Casifia Babilonban. Az Ezd 8,17 lehetséges olvasata szerint Babilonban is mutatnak be áldozatokat. Ehhez a szakaszhoz még hozzáfűzhetjük az Ez 20. fejezetét, ahol a prófétától órakulumot kérnek, akinek el kell döntenie, hogy lehet-e JHWH-t Izrael földjén kívül imádni (403–407. oldal). A. RUNESSON újra megvizsgálja a forrásokat (Josephus Flavius: *A zsidók története* 13,65–66) és a rabbinikus hagyományt a IV. Oniász temploma kapcsán, amely a Kr. e. 2. századra megy vissza. D. D. BINDER javaslatát, hogy tekintsük őket „zsinagógnak”, ne pedig templomoknak oltárokkal és áldozatokkal, A. RUNESSON elutasítja

<sup>117</sup> L. I. LEVINE: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2000, 41.



(413. oldal).<sup>118</sup> Ehelyett logikusabbnak tűnik számára IV. Oniász Ptolemaiosz Philóméterhez írt levelének *hiera* szavát *proszeukhénak* értelmezni. Ez utóbbi kifejezés számos, hellenisztikus korból származó egyiptomi feliraton olvasható. Az izraelita szentélyek listájáról Egyiptomban az elephantinei templom (*hieron*) a legfontosabb, amely a perzsa Kambüszész hódítása előtt épült.<sup>119</sup>

Az elephantinei papiruszok 30., 31., 32., 33. számú leveleiben előkerül a perzsa hatóságokhoz intézett kérdés a templomépítéssel kapcsolatban, miután Khnum papjai azt Kr. e. 407-ben lerombolták. A templom már régóta állt, és a Kr. e. 4. század elején lerombolták, amikor az elephantinei zsidó közössége elnyomás alá került. Egy másik eset IV. Oniász leontopoliszi temploma (*naosz* és *proszeukhé*), amelyet a Kr. e. 2. század közepén építettek, a rómaiak pedig Kr. u. 73/74-ben leromboltak, vö. Josephus Flavius: *A zsidó háború* 7,426–436; *A zsidók története* 13,62–63; 12,388 stb. IV. Oniász levele Ptolemaiosz Philóméterhez azt mondja, hogy a világ számos helyén van a zsidóknak szentélyük, és hogy a zsidók között különböző kultuszok vannak. A levél említi az Iz 19,19 versét (oltár Egyiptomban), ami templomra enged következtetni. A. RUNESSON viszont azt javasolja, hogy ne vegyük számításba a MTörv 12. fejezetét, amely Jeruzsálem egyetlen szentélyére korlátozza a kultuszcentralizációt, és így lehetetlen, hogy a Szent Városon kívül templomuk legyen a zsidóknak. Azt mondja, hogy inkább az Iz 19,19 valósult meg, amely valószínűsít oltárt és *maccébát* Egyiptomban. Emellett felveti, hogy értelmezzük újra azt a bekezdést, amelyet Kaiszareiai Prokopiosznál olvasunk (*De Aedificiis* 6,2.22–23). Boreion zsidó templomáról (*naosz*) van szó, amely a Kr. u. 6. században is áll. Prokopiosz szövegében kijelenti, hogy Salamon kora óta létezik egy templom, amelyet Jusztinianosz rendelkezésére átalakítottak bazilikává (*ecclesia*). Az értelmezés nyitott marad, mert a Kr. u. 1. századi források esetleg másik kifejezést használtak (*hieron*) a zsidó zsinagógák jelölésére. Ugyanakkor A. RUNESSON számára Prokopiosz tanúsága rendkívüli bizonyíték arra, hogy egészen a Kr. u. 6. századig a zsidó közösségeknek volt temploma, ahol virágzott a kultusz. A boreioni templom építésének kezdete nem biztos, talán Jeruzsálem 70-es lerombolása után épült. S. KRAUSS szerint a zelótáknak, akik megmenekültek a rómaiaktól, egy csoportja a leontopoliszi templom felé ment, egy másik csoport pedig Boreionba, ahol felépítették saját templomukat.<sup>120</sup> A. RUNESSON egy másik hipotézist elfo-

<sup>118</sup> D. D. BINDER: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 235.

<sup>119</sup> A. E. COWLEY (ed.): *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923; újra nyomva: Osnabrück, 1967.

<sup>120</sup> S. KRAUSS: *Synagogale Altertümer*, Berlin – Wien, 1922, 81–82.

gadhatóbbnak tart, mely szerint a boreioni templom a Ptolemaioszok idejére megy vissza, amikor a zsidókkal határmenti helyőrséget alapítottak (409–416. oldal). Boreion templomát így aztán zsidó zsoldosok építhették, ahogyan az elephantinei és a leontopoliszi templomokat is. A 410–420. oldalakon a szerző tárgyalja a jordániai Iraq el-Amir hellenisztikus épületét is. Itt azonban A. RUNESSON értelmezése nem meggyőző. Igaz, P. LAPP szerint a tobiádok palotája Iraq el-Amirban lehetett templom is.<sup>121</sup> R. AMY véleménye szerint az Iraq el-Amiri templom lépcsős, szír típusú volt.<sup>122</sup> A templom hipotézisét legutóbb R. ARAV képviselte.<sup>123</sup> A. RUNESSON nem zárja ki, de nem veszi figyelembe E. WILL és L. LARCHÉ helyes értelmezését az Iraq el-Amiri épülettel kapcsolatban, akik azt meggyőző módon kizárják. A palota földszintjén található a tároló helységek, míg a második emelet háztartási célokat szolgált.<sup>124</sup> Nem gondolom, hogy elutasíthatóak E. WILL következtetései, amelyek elengedő bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy az Iraq el-Amiri épületegyüttes háztartási jellegű volt. Más lehetséges zsidó szentélyek között említhetjük meg a fogság utáni korban a Garizim hegyén épült szamaritánus templomot, amelyet Johannész Hürkanosz lerombolt a Kr. e. 114–111-ben (422. oldal),<sup>125</sup> az idumeai Lákisban a Nap szentélyét, amennyiben Y. AHARONI értelmezése helyes (423. oldal).<sup>126</sup> Egy másik lehetséges szentély a hellenisztikus korból állhatott Tell Beer Shevánál (425. oldal). Ezt követően az ókori forrásokban használatos kifejezésekre vonatkozó vizsgálódás nagyon hasznos: feltételezhető, hogy a *proseukhé* a zsidó templom számára fenntartott kifejezés volt? (429–436. oldal) Előkerül például az 1Makk 3,46 versében a micpai szentélyre (*toposz proseukhé*), a jeruzsálemi templomra (*oikosz proseukhész*) vonatkozóan. MARTIN HENGEL és F. G. HÜTTENMEISTER szerint a *proseukhé* a *szünagogé* szinonímája, amikor nem a jeruzsálemi templomra vagy más, izraelita templomra értik.<sup>127</sup> A. RUNESSON azonban felteszi

<sup>121</sup> P. W. LAPP: The Second and Third Campaigns at 'Araq el-Emir, *BASOR* 171 (1963) 8–39.

<sup>122</sup> R. AMY: Temples à escaliers, *Syria* 27 (1950) 82–136.

<sup>123</sup> R. ARAV: *Hellenistic Palestine. Settlement Patterns and City Planning 337–31 BCE* (BAR IS 485), Oxford, 1989, 109–110.

<sup>124</sup> E. WILL – L. LARCHÉ: *Iraq al-Amir, le Chateau du Tobiade Hircan*, Paris, 1991.

<sup>125</sup> A. D. CROWN (ed.): *The Samaritans*, Tübingen 1989; Y. Magen: Mount Gerizim and the Samaritans, in F. Manns – E. Alliata (ed.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem, 1993, 91–148; Y. MAGEN: Samaritan Synagogues, in F. Manns – E. Alliata (ed.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem, 1993, 193–230; I. HJELM: *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOT SS 303), Sheffield, 2000.

<sup>126</sup> Y. AHARONI: Trial Excavation in the "Solar Shrine" at Lachish, *IEJ* 18 (1968) 157–169; Y. AHARONI: *Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency* (Lachish V), Tel Aviv, 1975.

<sup>127</sup> MARTIN HENGEL: Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in J. Gutmann (ed.): *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, 1975, 27–54; F. G. HÜTTENMEISTER: „Synagoge“ und „Proseuche“ bei

a kérdést: a *proszeukhé* mindig a *szünagógé* szinonimája? Ha pedig igen, akkor ez kezdettől fogva így van, vagy a diaszpórában bekövetkezett fejlődés eredménye? Az első szöveg, amely *oikosz proszeukhész*nek hívja a jeruzsálemi templomot, az Iz 56,7 (héberül *bét tefillá*). Egyébként néhány esetben az Újszövetség is (Mk 11,17; Mt 21,23; Lk 19,46) az *oikosz proszeukhész* kifejezéssel definiálja a jeruzsálemi templomot. S. FINE idézete jól illusztrálja, hogy a *proszeukhé* főnév valójában kettős értelmű, két különböző valóság van hozzárendelve, az egyik a zsinagóga, a másik a szentély. Eredetileg az imádság helyét jelenti, de benne a templomra jellemző kultuszi cselekményeket is végeznek, például áldozatbemutatást. Keveset tudunk a Kr. e. első három évszázadról, de amikor Philón bemutatja a *proszeukhai*okat, az nagyon hasonló a többistenhívő templomokhoz és Egyiptom egyesületeihez.<sup>128</sup> A *szünagógé* szó jelzi a gyülekezetet és a zsinagógaépületet, amelyet csak a Kr. u. 4. századtól ismerünk, addig a *proszeukhé* főnevet a diaszpórában a Kr. u. 3. századig használják. A. RUNESSON tézise egyszerűen: az egyiptomi *proszeukhai*ok valódi templomok. Ezzel kapcsolatban a tanúságok sokrétűek. Josephus Flavius: *Apión ellen* 2,10–11-ben azt mondja: Mózes Egyiptomban „égre nyitott” *proszeukhé*kat, vagyis templomokat emelt. Az elephantinei és leontopoliszi *proszeukhé*ek templomok. Az Egyiptomból származó feliratok is, amelyek megemlítik a *proszeukhé*kat, gyakorlatilag a templomokat írják le. Ezekből tudjuk, hogy az épület felszentelésénél a dedikációs feliratok tartalmazzák a menedékjogot. Az egyik eset megemlékezik a *pylon* ajándékaról, ami a templomok jellegzetes eleme, a Xenefiri *proszeukhé* számára készült. Az Arsinoe – Krokodipoliszi *proszeukhé* (felirat a Kr. e. 2. századból) szent területen épült, szent kertekkel van ellátva, úgynevezett Paradicsomokkal, és inkább egy szentélyhez hasonlít, mint zsinagóghoz.<sup>129</sup> IV. Oniász levele Ptolemaiosz Philóméterhez (Kr. e. 2. század) a leontopoliszi *proszeukhé* javára kijelenti, hogy azért épült, hogy helyettesítse a környék szentélyeit, ahol különböző liturgiákat végeztek. IV. Oniász éppen a különböző szentélyek és liturgiák egységesítését kéri. Minthogy ismertek Schedia, Arsinoe, Alexandria, Xenefiri, Notrai és Athribisz *proszeukhé*i, lehetséges, hogy Oniász ezeket a *proszeukhé*kat jelezte, vagyis az egyiptomi diaszpórában élő zsidó közösség egyes templomait. A. RUNESSON következtetése nagyon egyszerű:

Josephus und in anderen antiken Quellen, in D.-A. Koch (ed.): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen, 1993, 163–181.

<sup>128</sup> S. FINE: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame, 1997, 26.

<sup>129</sup> J. G. GRIFFITHS: *Egypt and the Rise of the Synagogue*, in D. Urman – P.V. Flesher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (SPB 47), Leiden, 1995, 3–16.

Egyiptomban a *proszueukhének* nevezett intézmények templomok, nem pedig zsinagógák. Bennük is a templomra jellemző összes kultikus cselekményeket elvégzik: áldozatokat és felajánlásokat hoznak. Templom jelentéssel bír a *proszueukhé* szó egészen a Kr. u. 1. századig. Ugyanebben az időben kezd jelezni egy másik intézményt is, melyet a tóraolvasás és tanítás fémjelez, ahogy az Palesztina zsinagógáiban szokás. Ellentétes véleményre jut azokkal a szerzőkkel, akik szerint az egyiptomi közösség a palesztinai zsinagógától más *proszueukhé*t produkált.<sup>150</sup> A diaszpóra Palesztina intézményeihez hasonlót hozott létre, de ellenőrizni kell, hogyan és mikor. Összefoglalva: a Kr. u. 1. századi Egyiptomban vannak templomok, amelyek zsinagógához hasonló rítussal bírnak, és a 6. századtól kezdve közvetlen folyamatosságot mutatnak az izraelita templomokkal. Példás az elephantinei zsidó Iedaniah kérése az egyiptomi Arsames satrapától, hogy közös étkezést rendezhessenek, tömjénáldozatokat hozhassanak és kisebb áldozatot felajánljanak. A Jehúd perzsa tartományának hatóságától érkező válasz csak a vér nélküli áldozatokat enged meg, az áldozatbemutatást többé nem teszi lehetővé. Ez az a figyelemre méltó rituális változás, amely a zsidók templomában zajlik, a tiltás pedig a jeruzsálemi kultuszcentralizáció politikájától adódik (437–440. oldal). A. RUNESSON szerint a tóraolvasást ebben az időben vezetik be az egyiptomi diaszpóra templomaiban Palesztinából származó szokás szerint. Ily módon készül elő a templomok zsinagógává alakulása. A Kr. e. 3. században Palesztinában már van tóraolvasás, és ezt a szokást vezetik be Egyiptomban. Ezt bizonyítja a Pentateuchus első, görög nyelvű fordítása (LXX), amelyet Alexandriában készítettek. Az Athribisz-felirat (Kr. e. 3–2. sz.) említi Hermiasz, Philotera és fiainak exedra ajándékát, amelyet a *proszueukhének* adományoztak. Az exedra a központi terem kibővítése, padokkal felszerelve alkalmas az olvasásra és a nyilvános vitára, az igazságszolgáltatásra és a tanításra. W. HORBURY és D. NOY szerint jól illik Philón definíciójához (*Ad Gaium* 156),<sup>151</sup> aki szerint a *proszueukhé*k azok a helyek, ahol az ősi hagyomány filozófiájára való nevelést tanítják (441–444. oldal). Ez A. RUNESSON szerint az első eset, amikor egy *proszueukhé*, vagyis egy templom liturgikus használatra zsinagógává alakul. Az olvasószoba mellett azonban továbbra is használatban van a szoba a tömjénáldozatra és a szent étkezésekre. Tézisét így zárja: a *proszueukhé*k liturgikus tevékenységét a jeruzsálemi templom liturgiájának hatására átalakítják, melynek utolsó fázisához tartozik a tóraolvasás és a Tóra

<sup>150</sup> J. GUTMANN: Ancient Synagogues. Archaeological Fact and Scholarly Assumption, *Bulletin of the Asia Institute* 9 (1997) 226.

<sup>151</sup> W. HORBURY – D. NOY: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt with an Index of Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, 1992, 50.

tanulmányozása. Az épületek szerepének különbsége így alakul: amíg Egyiptomban a központi teremhez egy másik szobát illesztnek, addig Palesztinában a zsinagóga központi helyiségében végzik a felolvasást és a tanítást. Az egyiptomi diaszpóra környezete modellt kínál egy ilyen jellegű intézménynek: ez az Élet Háza (*Ankh*), amely a Kr. e. 3. évezredtől ismert.<sup>152</sup> Egyiptomban a tanítás a templomhoz kötődik, így a zsinagóga egyiptomi hagyományból kölcsönzött társadalmi, vallási kombináció (444–445. oldal). Philón *proszeukhé* szóhasználatát felbátorít, hogy az egyiptomi „zsinagógákban” valóságos templomokat lássunk. Egyiptomban *proszeukhé*nek hívják az épületeket, de nem azért, mert a szentség aurája veszi őket körül, hiszen a jeruzsálemi templomtól távol vannak.<sup>153</sup> A *proszeukhé* azonban a liturgia és a tér kritériumai szerint templomok, ahol nem mutatnak be állatáldozatokat. Ráadásul Alexandriai Philón a *proszeukhé*kat hieraknak, azaz templomoknak nevezi. Ezekben, mondja, áldozatokat hoznak és imádkoznak; ahol a nők abban az órában mennek templomba, amikor kevés férfival találkoznak, imádkoznak, zsenge és tömjénáldozatot hoznak (*De Specialibus Legibus* 3,171; *Deus* 8). Olykor Philón a *thüszia* kifejezést használja, amely nem általánosságban a vallásos rítusokat jelöli, hanem az áldozatokat.<sup>154</sup> Tanulságos eset történt Alexandriában, amikor a feldühödött tömeg lerombolta a körbezárt szent területet (*hieroi periboloi*), aztán meggyalázták a császár felállított szobrait (vö. Philón: *In Flaccum* 48–49). A szerző felveti, hogy a pogány szobrok a kultusz központi termében voltak felállítva. Természetesen a szobrok nem a *proszeukhé*ekben voltak, ami miatt a zsidókat megvádolták, hogy hűtlenek a császárhoz. Arról azonban értesülünk, hogy a zsidók tömjént, kisebb felajánlásokat hoztak, imádkoztak a császárért a kultusz termében. Amikor Philón a Kr. u. 1. században ír, a *proszeukhé*ek voltak a felolvasás és a tanítás helyei, valószínűleg heti ciklusban, szombaton (446–452. oldal). A korábbi templomból a *proszeukhé*ek már „zsinagógává” alakultak. A felolvasást papi személy, de laikusok is végezték, mint az egyiptomiak esetében. A diaszpóráról szóló összefoglalásban (453–456. oldal) felsorolva látjuk azokat az érveket, amelyek A. RUNESSON tézisét alátámasztják. A zsidók egyiptomi templomaikat elismerték a perzsa hatóságok, a ptolemaidák, a hellenisták és végül a rómaiak is. Ebből az következik, hogy *politeumata* vagy *thiaszoiként* szerveződ-

<sup>152</sup> J. G. GRIFFITHS: Egypt and the Rise of the Synagogue, in D. Urman – P. V. Flesher (ed.): *Ancient Synagogues. I: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (SPB 47), Leiden, 1995, 3–16.

<sup>153</sup> Így például: L. I. LEVINE: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2000, 155.

<sup>154</sup> Ahogy például D. D. BINDER gondolja: *Into the Temple Courts. The Places of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBL DS 169), Atlanta, 1999, 129–130.

tek jogokkal és elismert kötelességekkel. Területük akkora, mint a templomoké. A fejlődés egy bizonyos pontján a 3. században Egyiptomban az épülethez illesztettek még egy termet a felolvasáshoz és a tanításhoz, amelyet minden bizonnyal az egyiptomi *Élet Háza* modelljétől vesznek. A liturgia eredete összetett. A véráldozatokat folyamatosan felváltják a nem véres áldozatok, amelyek még a Kr. u. 1. századra is jellemzőek. A tóraolvasást különböző időpontokban és helyeken vezetik be a Palesztinából bevándorlók hatására, akik magukkal hozzák a hatóság jóváhagyását. Ugyanebben az időben Palesztinában kifejlődik a félig nyilvános zsinagóga a tóraolvasással és a Tóra tanításával. A nyilvános felolvasás és tanítás lesz a diaszpórai zsinagógák védjegye, miként a palesztinai nyilvános zsinagógákban. Kiváló példa a terapeuták zsidó önkéntes társulása. Elismerik a hellenisztikus és római hatóságok (*thiaszoiként*), de a keresztények is hitelt adnak nekik (vö. Philón: *De Vita Contemplativa*; EUSZÉBIOSZ: *Egyháztörténet* 2,16–17). Zsinagógaikat *szémeion*-nak hívják, ez tehát egy másik formája a zsinagógának. A terapeuták csoportjának van vezetője, vallásos rítusokat, nyilvános tóraolvasást végeznek (455. oldal). A zsinagógának más, különböző formái születnek Babilonban, Idumea hasmoneus tartományában, Szamariában, Szíriában és Kis-Ázsiában. Ezekben az esetekben nem vesszük észre a templomból zsinagógává alakítást, bár Josephus Flavius és Tacitus (*Storia* 5,5.4) egyformán használja a *szünagogé*, *hieron* és *templum* szavakat. A görög-római *collegia*, *politeuma* és a *szünagogé* közötti kapcsolat jelenleg egyre elmélyültebb tudományos párbeszéd tárgya. A RUNESSON e tekintetben is szilárd érveket kínál. A tézis, hogy a zsinagóga eredete a görög-római önkéntes egyesületekben van, ősi, manapság azonban M. KLINGHARDT és P. RICHARDSON megkérdőjelezte.<sup>155</sup> Lehetséges, hogy intézményi szempontból a zsinagóga a római *collegium*ból származik és úgy is szerveződik. Építészeti szempontból is elképzelhető. El kell azonban mondani, hogy a perzsa és az egyiptomi ptolemaida kor izraelita kolóniáit, amelyek a legősibbek, nem lehet összehasonlítani a Kr. e. 1. századi római *collegiakkal*. Még a *politeuma* szót sem lehet alkalmazni pontosítás nélkül a zsidó közösségekre. A *polituma* külföldiek egyesülete egy *polis*ban, amely jogokat és kiváltságokat élvez a helyi hatóság engedélyével. Joga van az ősök törvényei szerint élni, a külön igazságszolgáltatáshoz és más szociális

<sup>155</sup> M. KLINGHARDT: *The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations*, in M. O. Wise (ed.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbeth Qumran Site. Present Realities and Future Prospects* (Annals of the New York Academy of Sciences), New York, 1996, 251–267; M. KLINGHARDT: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen, 1996; P. RICHARDSON: *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and in Palestine*, in J. S. Kloppenborg (ed.): *Voluntary Association in the Graeco-Roman World*, London, 1996, 90–109.

jogokhoz. A római *collegi*akban a tagok követik az egyesület törvényeit, és alá vannak vetve a város törvényeinek. A zsidók azonban nem polgárai a *polis*-nak. Azt is fel kell idéznünk, hogy amikor Róma elnyomja a *collegi*akat, legalábbis azokat, amelyek nemrég születtek, a zsidók zsinagógáit nem törli el a zsinagóga intézményének ősisége miatt – mondja A. RUNESSON.<sup>156</sup> Ezért ezeknek a modelleknek a tartóssága nem nagyon erős, zárja a szerző. Természetesen társadalmi szinten a zsinagógát *collegium*ként ismerték el, de különleges státuszt élvezett. Nem csupán a *collegium* társadalmi modellje áll közel a zsinagóghoz, hanem építésze is segítséget nyújt; emlékezzünk csak arra, hogy a *collegi*akat így is nevezték: *templi in miniatura*. Például az ostiai zsinagóga első fázisában egy templomhoz hasonló, míg a déloszi zsinagóga egy *collegium* nagy termére emlékeztet. Végül a zsinagógai rítus formálódásának történelmi folyamata, ahogy A. RUNESSON felvázolja, a kultuszcentralizációval kezdődik Jehúd perzsa tartományában a perzsa korban. Ez három különálló szakaszból áll. Az első Jehúd tartomány határain belül zajlik, de nem érinti a területen kívüli templomokat (Kr. e. 5–4. sz.). A második a Hasmoneusok politikai stratégiájának köszönhető (Kr. e. 2. sz.), akik megakadályozzák Szamaria és Idumea csatolt tartományaiban a kultuszokat. Ezek a területeken kívül a zsidók templomai továbbra is fennállnak. A harmadik szakaszra a diaszpórában kerül sor, főleg a hellenisztikus időszakban. Nincs központi ellenőrzés az Izrael földjéről érkező bevándorlók áradatának köszönhetően. A templomok (Leontopolisz) továbbra is fennállnak a Kr. u. 70-ben bekövetkezett pusztításig. Formák és templomok tekintetében tehát a történelmi folyamat változatos. Két szinonim kifejezés használatos: a templom és a zsinagóga. A legősibb *proszeukhék* Egyiptomban vannak, ahogy a Kr. e. 3. századi feliratok tanúsítják. Kezdetben a *proszeukhé* főnevet használták a templomra, később azonban a zsinagóghoz társították. Ami az Egyiptomban, Szíriában és Kis-Ázsiában megfigyelt liturgiát illeti, a zsinagóga sokat köszönhet a templomoknak. A bevezetett újdonság a nyilvános felolvasás és a Tóra oktatása; megszűnik az állatáldozat, a tömjén- és a zsengeáldozatok bemutatása azonban folytatódik. Ami a teret illeti, az első zsinagógák nem mások, mint templomok. Egy ponton módosulnak: hozzáépítenek vagy kialakítanak egy termet a nyilvános felolvasásra és tanításra, ahogy az Athribisz-felirat tanúsítja (473–474. oldal). A déloszi és ostiai zsinagógák *collegi*akként épültek, Sztobiban pedig egy lakóházat alakítottak át középületté. Egy másik fontos téma az első zsinagógák intézményes, nem liturgikus

<sup>156</sup> E. M. SMALLWOOD: *The Jews under Roman Rule: from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 20), Leiden, 1981.

oldalát érinti. Az intézményes eredet az uralkodó hatalmak politikájában keresendő, amely Egyiptomban a perzsa korral veszi kezdetét (vö. Elephantine), majd megszakítás nélkül folytatódik a hellenisztikus és római időszakig. A római korban kerül arra sor, hogy a templomokat (*proszeukhai*) liturgikusan átalakítják zsinagógákká. A zsidók pogányokkal való kapcsolatát a diaszpórában állami törvényekkel szabályozták. Az intézmények hivatalosak és elismertek voltak szektákként is (pl. a qumrániak csoportja, a terapeuták stb.). Kisebbségben vannak azok, akik az állami valóságon belül működnek, amelyhez a zsinagóga nem alkalmazkodik. Társadalmi és jogi helyzetük miatt a diaszpóra zsinagógái nem sokat szenvedtek a jeruzsálemi templom lerombolása miatt sem intézményi, sem liturgikus, sem térbeli szinten. A zsidó szimbólumokat, mint például az *Aron Qodes, luláv, etrog* jelképét, később vezetik be; a szerző véleménye szerint nem a Templom elvesztését követően, hanem a társadalomban egyre növekvő keresztény befolyásra adott válaszként a pogány társadalomban a Kr. u. 4. századtól kezdve (453–476. oldal).

A 6. fejezet („Some Decisive Stages in the Early Synagogue”, 477–488. oldal) összefoglalja a kutatás legfontosabb eredményeit. A zsinagóga kezdeinél két jelenség emelkedik ki A. RUNESSON elemzéséből. Sorrendben:

- a) a falu vagy város nyilvános gyülekezete Izrael földjén a Kr. e. 5. századtól folyamatosan;
- b) az önkéntes egyesület a hellenisztikus kor diaszpórájában.

Mindkettőnek zsinagóga a neve, de különböző eredetűek. Mindkettőben szükséges a tóraolvasás és a Tóra tanítása (vö. 478. oldal). A nyilvános gyülekezet Palesztinában születik meg a perzsa korban, pontosabban I. Artaxerxész uralkodása idején. A gyülekezeteket megelőzték I. Dareiosz politikai és közigazgatási reformjai. Ez a birodalmi hatalom kifejezési formája volt, amely folytatódik a hellenisztikus korban, amikor is eltűnik a központi, vagyis a helyi feletti ellenőrzés (479. oldal). A késő hellenisztikus korban születnek meg a félig nyilvános egyesületek vagy intézmények; csak helyi szinten ellenőrzik őket, és távol vannak a hatalom központjától. A gyülekezetek célja a Tóra olvasása és tanulmányozása volt. A modellt a hellenisztikus társadalomból másolták a görög-római jellegű *thiaszoikról* és *collegiakról*. Érthetőnek tűnik, hogy amikor a szeleukidák politikája miatt eltűnik a központi ellenőrzés a tóraolvasásról, és a diaszpóra intézményei erős befolyásra tesznek szert, csak akkor születik meg a félig nyilvános zsinagóga. A zsinagógafő címet Palesztinában ebben az időszakban vezetik be. A tóraolvasás gyakorlatát Júdeából hozzák a diaszpórába, és ebből a gyakorlatból nyerik szervezett, intézményi formáját önkéntes nyilvános intézményként (480. oldal). A diaszpórában kezdettől fogva vannak templomok,



amelyek köré rendeződik a zsidók kultusza. Egyiptomban a Kr. e. 2. században megszűnik az állatáldozatok bemutatása és azt tömjén- és zsengeáldozatokkal helyettesítik. A *proszeukhék* igazi templomok, ahogy a tanúságok tájékoztatnak bennünket (vö. feliratok és főleg Philón írásai). Ezeket nevezi A. RUNESSON zsinagóga-*proszeukhék*nek. A diaszpórában, Szardíziában, Antiokhiában, Elefantinében és Leontopoliszban számos templomhoz hasonló intézmény van. Az elefantinei ősbibb a Nehemiás által helyreállított jeruzsálemi templomnál (Kr. e. 5. sz.), a leontopoliszit pedig nem sokkal a jeruzsálemi templom lerombolása után pusztították el (Kr. e. 6. sz.). A tér, az épületek alaprajza helyi modellt követ, a kiigazítások pedig a saját szükségleteket szolgálják. Nem voltak hivatalosan elismert intézmények, mert nem követték az állam vallását; helyi, félig nyilvános gyülekezetek voltak. Nem létezett általános hatóság, amely ellenőrizte volna a központosított normákat (481–482. oldal). A Kr. u. 1. századi zsinagógákról azt kell mondani, hogy vannak olyan csoportok, amelyek különböző célokra és szabályokkal használják. Így a qumrániak csoportja, de ide sorolhatjuk még a farizeusokat, a szadduceusokat, szamaritánusokat és a keresztényeket. Ezek a csoportok új kritériumok köré szerveződtek: a Mester (Qumrán), az üzenet (kereszténység) és az önkéntesség jellemezte őket. Belső missziós munkát végeztek Galilea „zsinagógáiban”, vagyis a nyilvános intézményekben. Sok lehetőség volt arra, hogy szabadon beszéljenek szombaton és kommentálják a Tórát, vagyis a liturgia még kialakulóban volt (483. oldal). Ebben az időszakban tört éltre a farizeusok csoportja, mozgalma, akik nagy számuk miatt (Josephus Flavius: *A zsidók története* 17,42 szerint 6000 fő) befolyásolhatták a helyi gyülekezeteket. Az esszénusoknak voltak saját zsinagógáik, de nem állt érdekükben, hogy uralmat gyakoroljanak mások helyi gyülekezetei felett. Míg az esszénusoknak és szamaritánusoknak saját köreiken kívül nem voltak érdekeik, a farizeusok és a keresztények szíve „egész Izrael” volt (484. oldal). A döntő időpontnak (Kr. u. 70), vagyis a jeruzsálemi templom lerombolásának nem volt azonnali hatása a zsinagógák létrejöttére, mert ezek függetlenek voltak és nem folytattak liturgikus tevékenységet, mint korábban. A Templomhoz kötődő szimbólumok hiányoznak a Kr. u. 1. századi zsinagógákból, csak a Kr. u. 3. században vezetik be őket, előbb nem. Csak akkor válnak fontossá és meghatározóvá, amikor a kereszténység többségi helyzetbe kerül a római társadalomban. A. RUNESSON kijelenti, hogy az építészeti szimbólumok kidolgozása védekező stratégia volt és nem áll kapcsolatban a Templom elvesztésével. Gyakorlati szinten meg kell jegyezni, hogy a zsinagógai liturgia már kodifikálta a Tóra olvasását és magyarázatát, a Templom letűnése után pedig kevés elemet vezettek be. Egy rítust azonban a rabbik kezdeménye-

zésére bevezettek a zsidó naptárba: a nyilvános felolvasást Jóm Kippurkor. Más ősi rítusokat ideológiai szinten újraértelmeztek, mint például néhány áldozatot helyettesítő imádságot, amelyet egykor a Templomban mondtak (485. oldal).

A kötet bemutatása végén néhány rövid megjegyzés. A. RUNESSON kutatása új és fontos javaslat a zsinagóga eredetének magyarázatára, és jól illeszkedik azoknak a tanulmányoknak a sorába, amelyeknek témája mindig is lenyűgöző. A szerző által követett társadalmi, történelmi módszer segít elrendezni egy sor információt, amely egyébként elszigetelt marad, így azonban újra elmondja a zsinagóga születésének és fejlődésének lehetséges történetét. A legjobb javaslat, amely A. RUNESSON kutatásából származik és a zsinagóga kettős eredetének magyarázatára vonatkozik:

- a) Izrael földjén, Júda perzsa tartományától kezdve a fogság katasztrófája után a nép összeszerveződik, és az állami törvényektől támogatva rálel azokra a formákra, amelyekben újra megtalálja identitását, a nemzeti öntudatot. Ez nyilvános gyülekezetekben következik be, ahol a Tóra olvasása kitüntetett helyet és szerepet kap. A kiváltók belülről hasznosítja Izrael történetének gyötrelmesebb szakaszait, de úgy tűnik, Izrael történetének ez a legtermékenyebb szakasza, a perzsa és a hellenisztikus-római korszak. Ez éppen ellenkezője annak, amit fentebb láttunk P.V.M. FLESHER véleményénél.<sup>137</sup> P.V.M. FLESHER szerint a zsinagóga kezdete a fogság időszakára, Ezdrás és Nehemiás restaurációs idejére, a perzsa korra vagy a Hasmoneus újjászületés időszakára datálni egyaránt alaptalan feltételezés (vö. 122. oldal).
- b) A diaszpórában viszont a közösségek saját szokásaikat hozzáigazítják a görög-római társadalom által felkínált lehetőségekhez (*thiaszioi, collegia*), de beillesztve az otthonról hozott szokásokat, köztük a tóraolvasást, amely a diaszpórában is a zsinagóga védjegyévé válik.

Az egyiptomi diaszpórára vonatkozó források értelmezése a legeredetibb része a kutatásnak, amely új és érdekes példákat szolgáltat. Néhány következtetést még további kutatásoknak vetettek alá, de nagy részükkel egyetértünk. A téma összetettsége meglehetősen bonyolult prezentációt eredményezett, amelyet olykor a témák és a források ismétlése jellemezett. Mindez azonban nem vesz el semmit A. RUNESSON javaslatainak komolyságából és helyességéből. A zsinagóga eredete, történelmi fejlődése, jelentései mindig időszerű kutatási téma marad, amellyel érdemes foglalkozni.

<sup>137</sup> P. V. M. FLESHER: Prolegomenon to a Theory of Early Synagogue Development, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity*, 3/4. Part Three: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*. IV: *The Special Problem of the Synagogue* (HOS 55), Leiden, 2001, 121–153.