

A diaszpóra fogalma: történeti és vallási perspektívák¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diaszpóra és galut

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

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

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

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

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

⁷ 5Móz 28,15.

⁸ 5Móz 28,25.

⁹ 5Móz 30,4–5.

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

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

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

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

Nép és vallás

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Központ és határ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A határ túloldalán

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

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

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

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

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

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

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

Kitekintés

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

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

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

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

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

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

Felhasznált irodalom

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

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