

Xeravits Géza (1971) teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területei: az Ószövetség, a korai zsidóság és a qumráni közösség története és teológiája.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Dávid király ábrázolásai késő ókori zsinagógákban (2013/3).

A jeruzsálemi Templom továbbélése az ókori zsinagógában

Xeravits Géza

A jeruzsálemi Templom hosszú ideje alapvető jelentőségű vonatkozási pont úgy a zsidóság, mint a kereszténység számára. Egészen egyértelmű ez a helyzet már pusztán abból kiindulva, hogy az Ószövetség jelenlegi rendjének összeállításában a fogság után rendkívül nagy szerepe volt a kizárólagos templomi ideológiát képviselő jeruzsálemi papságnak,¹ akik eszmei szempontból mindenképpen a Józija-féle kultuszi központosítás szellemi örökösei voltak.² Számukra a Templom nem más volt, mint „a hely, melyet Isten kiválasztott, hogy ott lakjon a neve” (vö. Deut 12:5; 11), ahova a fogság után JHVH visszatért irgalmasan, hogy ott lakozzék (Zak 1,16 és 8,3).³ Ezek a cádokita papi körök voltak azok, amelyek akár már a Kr. e. 7. század végétől, a Józijának tulajdonított reformtól, de mindenképpen a babilóni fogságból való hazatéréstől kezdődően a jeruzsálemi Templom mint egyetlen legitim kultuszhely gondolatának élharcosai voltak.⁴ Ezen ideológia igazi hatása abban érhető tetten, hogy az idők során a Templomot a JHVH-val való kapcsolattartás egyetlen igazán autentikus helyszínévé tették, s így a zsidó identitás meghatározása szempontjából az döntő jelentőségűvé vált.

A babilóni fogság után felépített Második Templom szerény építmény lehetett (így már Ag 2:3), spirituális súlya azonban felbecsülhetetlen volt. Ennek megfelelő formát majd csak Kr. e. 20 környékén kap, amikor Nagy Heródes felújíttatja. Az építkezést nagy gonddal és Dávid alakjára való utalásokkal végezték el (Josephus: *A. J.* XV. 11. 2); az utókor még teológiai jellegű legendákkal is körülvette (*A. J.* XV. 11. 7). Végeredményként Heródes „a világ legbámulatosabb alkotását”, egy hatalmas, „szemet-szívet elkápráztató látványt” nyújtó épületegyüttest hozott létre (*A. J.* XV. 11. 5; *B. J.* V. 5). Josephus értékelését valószínűleg mindenki osztotta, aki látta az épületet; Jézus tanítványainak elragadtatott szavai az evangéliumokból jól példázzák ezt: „Mester, nézd, mekkora kövek és mekkora épületek!” (Mk 13,1), illetve „Némelyek azt mondták a templomról, hogy az gyönyörű kövekkel és fogadalmi ajándékokkal van díszítve” (Lk 21,5).⁵ S valóban: a majd' kétezer éve Templom híján álló *temenos* még csonka állapotában is mindmáig meghatározza Jeruzsálem történelmi arculatának képét.

Alternatív kultuszhelyek

A jeruzsálemi Templom központi szerepe mindazonáltal nem jelentette azt, hogy helyl-el-közzel ne létesültek volna „alternatív” kultuszhelyek a zsidóság egyes közösségeiben.⁶ Ezek partikuláris volta Jeruzsálem szempontjából, valamint kötődésük a jeruzsálemi Templommal kapcsolatos eszmei tartalmakhoz azonban mindig is világos volt. Amikor Jahó elephantinéi templomát a Kr. e. 6. század végén egy zsidó katonai kolónia tagjai felépítik, a kultuszcentralizáció hatástörténete még kezdeteinél jár. Sőt, tekintettel arra, hogy ezek a zsidók akár már a babilóni fogság előtt Egyiptomba kerülhettek, a kultuszcentralizáció rájuk gyakorolt hatása elenyészőnek tekinthető.⁷ Mi több, a templom tájolása Jeruzsálem felé mutat,⁸ és a Kr. e. 5. század végén a temp-

lom helyi hatóságok általi lerombolása okozta krízis során az elefantínéi közösség vezetői jeruzsálemi tekintélyek közbenjárását kérik. Ugyanakkor ebben az időben Jeruzsálem főpapja már temploma egyedüli jelentőségének tudatában jár el, amikor az elefantínéi templom rekonstrukciójának támogatását kérő folyamodványt teljességgel ignorálja.⁹

Hasonló a helyzet a Kr. e. 2. század közepén az alsó-egyiptomi Leontopolisban létesített templommal. Ezúttal a legitím vérvonalú, cádokita jeruzsálemi főpap, IV. Oniás az, akinek Egyiptomba kell menekülnie apjának meggyilkolása után (vö. 2Makk 4,30–34), ahol aztán a kortárs Lagida uralkodó, VI. Ptolemaios Philométór engedélyével templomot épít (A. J. XIII. 3. 3; B. J. I. 1. 1). Leontopolis ókori értékelését sajátos kettősség jellemzi, ami nyilván abból következik, hogy egyrészt az egyetlen kultuszhely eszméjével világosan szembeáll, ugyanakkor azonban a legitím főpapi vérvonal itt működik, nem pedig Jeruzsálemben. Ezt a kettősséget jól példázza a korai rabbinikus hagyomány néhány rendelkezése a Misnából, amely relatív értéket tulajdonít az épületnek:

(Ha valaki azt mondja,) íme, áldozatot mutatok be, mutassa azt be a Templomban, és ha Oniás házában mutatja be, nem teljesítette. Ha (azt mondja), bemutatom Oniás házában, mutassa be a templomban, de ha Oniás házában mutatja be, teljesítette. Rabbi Simeon azt mondja: ez nem áldozat. (Ha valaki azt mondja,) íme, nazir leszek, borotválkozzon meg a templomban, és ha Oniás házában borotválkozik meg, nem teljesítette. Ha (azt mondja), megborotválkozzom Oniás házában, borotválkozzon meg a Templomban, de ha Oniás házában borotválkozik meg, teljesítette. Rabbi Simeon azt mondja: ez nem nazir:

m. *Menahót* 13,10

Egy Josephusnál megőrzött hagyomány – amely ugyan nem történeti, ám az épület értékelését jól mutatja – kifejezetten a Lagida uralkodó szájába adja a törvénytisztelő zsidó számára is vállalható szentenciát:

Megadjuk neked az engedélyt, azonban azzal a feltétellel, hogy az építkezés a törvény értelmében történik, és hogy nem mi vagyunk azok, akik ezzel vétkezünk Isten ellen.

A. J. XIII. 3. 2

Végezetül a samaritánus közösség garizim-hegyi temploma érdemel említést: ezt a kultuszhelyet a legújabb ásatási eredmények szerint már a Kr. e. 5. század második felében felépítették, és két egymást követő rétegben használták egészen Jóannés Hyrkanos általi, Kr. e. 110-ben végbevitt lerombolásáig.¹⁰ Az a samaritánus meggyőződés azonban, hogy a Garizimon lévő szentély Jeruzsálemmel szemben az Isten által választott egyetlen igazi kultuszhely, a templom tényleges működéséhez képest csak jóval később alakul ki.¹¹

A Kr. e. 3–2. század fordulóján, Egyiptomban létrejött új intézmény, a zsinagóga¹² természetesen nem a Templom közvetlen helyettesítésének szándékával formálódott – ezt már a két intézmény kultuszi formájának különbözőségei (ezt lásd később) sem tették volna lehetővé. A Templom Kr. e. 70-ben

bekövetkezett lerombolása után azonban a zsinagóga a zsidó közösségi istentisztelet egyedüli intézményesült helyszíne maradt. Kézenfekvőnek tűnik a kérdés: milyen kapcsolatot ápolt ez az intézmény az egyetlen legitím – ám a történelem vihara által helyrehozhatatlanul elsodort – kultuszhellyel, a Templommal.

A zsinagóga a Templom lerombolása előtt

Egyiptomból már a Kr. e. 2. évszázadból maradtak fenn olyan feliratok, amelyek működő zsidó imaházak jelenlétét bizonyítják. E feliratok ugyan általában nem alkalmazzák a „zsinagóga” kifejezést, de az épületek megnevezése, a *proseuché*, azaz „az imádság helye” kétséget kizáróan tanúskodik használatuk jellegéről.¹³ A Kr. e. 1 – Kr. u. 1. századokból származó irodalmi művek – például a Makkabeusok 3. könyve és Philón számos írása – hasonló adatokat közölnek. A Kr. u. 1. századból egyre több forrásunk említ zsinagógákat Palesztina területén, de szerte a diaszpórában is, elég csupán Josephus történeti műveire, valamint az Újszövetség számos utalására gondolni. Az utóbbi korpuszból különös figyelmet érdemel például az *Apostolok cselekedeteinek* egy szakasza, ahol a *synagógé* kifejezés egy szövegösszefüggésen belül jelenti az épületet és az abban összegyülekező közösséget, tehát magát az intézményt is:

Ők pedig továbbmentek Pergéből, és megérkeztek a pizidiai Antiókhiaiba. Itt szombatont elmentek a zsinagógába (eis tén synagogén), és leültek. (...) Miatán szétoszlott a gyülekezet (lytheisés de tés synagógés), sokan követték a zsidók és az istenfélő prozeliták közül Pált és Barnabást, akik szóltak hozzájuk, és biztatták őket, hogy maradjanak meg Isten kegyelmében.

ApCsel 13:14 és 43

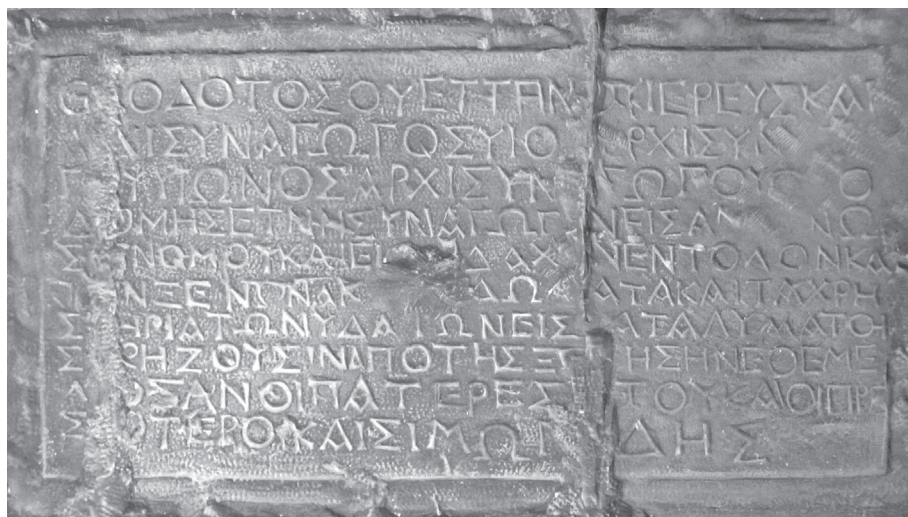
Az 1. századi palesztinai zsinagógák funkciójáról¹⁴ érdekes pillanatképet ad *Lukács evangéliumának* egy perikópája. Ebben a jelenetben Jézus szülővárosának, Názáretnek a zsinagógájában jelenik meg. A történet elmondja, hogy Jézusnak szokása (*kata to eióthos autó*) szombatontként a zsinagógába menni, ahol felolvas az Írásból, majd a felolvasottakat magyarázza. A perikópa bevezetése kifejezetten azt állítja: Jézus tanít (*didaskó*) a galileai zsinagógákban (Lk 4,14–30). Ezek a részletek korhű feljegyzései a zsinagógákban a Kr. u. 1. században folytatott tevékenységeknek. Az egyik legfontosabb ilyen a Szentírásból való felolvasás. Bár Jézus csak egy prófétai könyvből, Izajásból olvas, más újszövetségi helyek és egyéb források alapján világos, hogy elsörendűen a Tórából olvastak fel, s ehhez kapcsolódtak a prófétai olvasmányok (későbbi szakkifejezéssel a *haftára*; vö. ApCsel 13,15; 15,21; Josephus: *C. Ap.* 2, 175). A felolvasást magyarázat, oktatás kísérte.

Ami viszont Lukács e perikópjából hiányzik: az imádság. Hogy a zsinagóga az ima helyszíne is volt, egyértelmű abból, hogy kezdetben – amint említettük – elnevezése a *proseuché*, azaz „az imádság helye”. Hogy azonban milyen mértékben lehet szó intézményesült imaformulákról a Kr. u. 70 előtti, Templomon kívüli kultuszban, azzal kapcsolatban megoszlanak a vélemények. A qumráni Közösség kéziratái közül szá-

mos olyan töredék került elő, amelyek alapján biztonsággal állítható, hogy a qumrániaknak volt saját, meghatározott imarendjük különböző időszakokra;¹⁵ a Közösség azonban a zsidóság többi részétől elkülönülten élt, így szokásrendjük nem vetíthető ki minden további nélkül a korszak többi szellemi áramlatára. Minden valószínűség szerint a formalizált, kötött szövegű zsinagógai imarend kialakulása jóval a Templom pusztulása utánra keltezhető.¹⁶

A zsinagóga leggyakrabban használt elnevezései önmagukban is fényt vetnek arra, hogy használói miképpen tekintettek rá. A legkorábbi fellelhető megnevezés a már említett *proseuché*. Ennek legkorábbi előfordulása egy a Kr. e. 3. századból – III. Ptolemaios Euergetés (246–221) uralkodásának idejéből – származó, Krokodilopolisból előkerült feliraton található.¹⁷ Philón előszere-tettel használja, de előfordul Josephusnál is: ez utóbbi arról tanúskodik, hogy a kifejezés nem volt diaszpóra-specifikus. Ez a megnevezés az imádság szempontját helyezi előtérbe, minden valószínűség szerint azért, hogy elkülönítse az épületet más, profán intézményektől. A későbbiekben, és főleg Palesztinában sokkal elterjedtebbé válik a *synagógé* megnevezés, melynek jelentése: „összegyülekezés”, akár profán, akár vallási értelemben. Ez utóbbit jól mutatja, hogy a Septuaginta ezzel a szóval fordítja a Héber Biblia *‘édá* szavát, ami általában az izraelita hívő gyülekezetet jelölő szakkifejezés. A szó legkorábbi palesztinai említése az 1913-ban, Jeruzsálemben előkerült Theodotos-feliraton található, ahol vallási célra használt épületet jelöl, egy valószínűleg diaszpórából származó közösség számára (1. kép).¹⁸ A felirat – egyes kutatók újabb kritikája ellenére – a Kr. u. 1. századra, a Templom lerombolása előtti időre keltezhető.¹⁹ Ezen a feliraton az intézmény komplex jellege kerül előtérbe: az épületet azért emelték, hogy benne „olvassák a Törvényt, tanítsák a parancsolatokat, és (építettek) egy vendégszobát is (*ton xenóna*), valamint a felső szobákat (*ta dómata*), és a rituális fürdőket (*ta chréstéria tón hydáton*), hogy elhelyezzék azokat, akiknek szüksége van erre az idegenek közül (*apo tés xenés*)”. Az intézmény tehát zárandokszállás is egyben. A zsinagóga legkorábbi héber nyelvű megnevezése, a *bét kneszet* („a gyülekezés háza”) valójában a görög *synagógé* kifejezés megfelelője.

Mindezen információk ellenére a Templom lerombolása előtti, palesztinai zsinagógákról csekély mennyiségű adat áll rendelkezésre. Ezt szépen példázza az a pusztaság is, hogy ebből a korszakból kevés zsinagógaépület maradványai őrződtek meg. Korábbi kutatók általában három helyszínt emlegettek: Maszadát, Herodiont és Gamlát, ezek közül azonban az első kettő rendkívül problematikus.²⁰ A maszadai erőd nyugati kazamatafalába az első zsidó háború (Kr. u. 66–70) felkelői által épített oszlopos helyiség Yigael Yadin érvei ellenére is nehezen azonosítható zsinagógaként;²¹ míg a Herodionban található, Nagy Heródes által épített *triclinium* zsinagógává alakítása valószínűleg csak Bar Kokhba felkelése idején (Kr. u. 132–135), tehát a Templom pusztulása után történt meg.²² A három épület



1. kép. A Theodotos-felirat

közül egyedül a Galilea és a Golán találkozásánál fekvő Gamlában levő azonosítható biztonsággal zsinagógaként.²³ Újabb régészeti feltárások azonban több, esetleg a Második Templom korára keltezhető és akár zsinagógaként is azonosítható épületet is napvilágra hoztak: a Genezáreti-tó mellett Kafarnaumban, Korazimban és Migdalban; Jeruzsálemtől nyugatra Kirjat Széferben, Umm el-Umdanban és Horvat ‘Etriben, valamint a Hebron közelében fekvő et-Tuwaniban. Meg kell azonban jegyezni, hogy e maradványok legtöbbször rendeltetése mindmáig vita tárgyát képezi a kutatók között.²⁴

Kr. u. 70, a Templom rómaiak általi lerombolása mindenképpen vízváltástónak tekinthető a zsinagóga palesztinai fejlődésében is.²⁵ Jóllehet egyesek szerint a Templom jelentősége megítélésének negatív változása figyelhető meg Palesztina római megszállásától kezdve, s ez már Kr. u. 70 előtt előtérbe állította volna a zsinagógát mint intézményt,²⁶ ez a nézet azonban nem igazolható. Az egyetlen legitím áldozati kultuszhely – a zsidóság spirituális centruma – elpusztulásával mindenesetre szükségessé vált újradefiniálni a zsidóság körében az istenkapcsolat intézményesült formáját. Ehhez a zsinagóga mint már meglévő intézmény bizonyulhatott a legalkalmasabbnak.

Templom és zsinagóga

Tagadhatatlan azonban, hogy számos olyan tényező sorolható fel, amely formális szempontból markánsan megkülönbözteti a zsinagógai vallásgyakorlatot a templomi kultusztól.²⁷ Az első ilyen tényező a helyszín (2. kép). A Templom egyetlen, konkrét helyhez, Jeruzsálemhez kötött intézmény. Szépen foglalja ezt össze Josephus, amikor Mózes szájába adja a zsidóság „állami alkotmányára” vonatkozó törvények közt az alábbiakat:

Egyetlen szent város legyen, (...) és egyetlen templom legyen abban, és egyetlen oltár (kai neós heis en tauté estó kai bómos heis), (...) más városokban se oltár, se templom ne legyen, egyetlen ugyanis az Isten, és a hébernek nemzetsége is egyetlen (theos gar heis kai to hebraión genos hen).

A. J. IV. 8. 5



2. kép. Heródes templomának makettje az Israel Museum udvarán

E nézet szerint a szentély kizárólagossága az izraelita mono-teizmus és a zsidó identitás kézzel fogható jelképe.²⁸ A zsinagóga ezzel szemben, jellegéből következően, számos helyen működik egyszerre: bárhol létesíthető, egy helységben akár több is, és az sincsen meghatározva, hogy egy településen belül milyenek kell lennie annak a helynek, ahová zsinagóga épülhet.

A következő alapvető különbséget a kultuszi forma jelenti. A Templomban áldozati kultusz zajlott, amely elsősorban véres áldozatból, egészen eléggő áldozatból és tömjénáldozatból állt.²⁹ A zsinagógában ellenben nem végeztek áldozati kultuszt. Amint fentebb említettem, a zsinagóga elsődleges funkciója a Szentírás felolvasása, magyarázata és tanulmányozása volt, emellett ez volt az imádság helyszíne is; valamint közvetlen környezetével együtt egyéb közösségi, rituális és karitatív funkcióknak is helyet adhatott.³⁰

Végezetül, a jeruzsálemi Templom személyzetét az örökletes alapon nyugvó és az idők során rendkívül differenciálttá váló izraelita papság adta.³¹ A rendszerhez való hozzátartozás elengedhetetlen előfeltétele volt a megfelelő törzsi genealógia, még akkor is, ha a hellenisztikus korban, a Kr. e. 2. század első felében a főpapi tisztség cádokita leszármazását részben ideológiai, részben praktikus okokból fel is adták.³² A zsinagógában ezzel szemben nem található meg a leszármazáson alapuló tisztségviselők rendje. A legfontosabb zsinagógai tevékenység, az Írás felolvasása és magyarázata gyakorlatilag nyitott volt bárki számára: jól példázza ezt Jézusnak a fentebb említett názáreti esete: szülővárosába visszatérve őt kéri föl erre, s ugyanez a perikópa arról is megemlékezik, hogy Jézus szerte a galileai zsinagógákban tanít (Lk 4,14). A zsinagógának természetesen megvoltak a maga tisztségviselői, ilyenek többek közt a gyülekezet vezetője (*archisynagógos*), a vének testületének tagjai (*presbyteros*), a jegyzői feladatokat is betöltő írástudó (*grammateus*), illetve a gyülekezeti alkalmak irányítója (*hazzán*).³³ E tisztségeket azonban bárki betölthette: egyeseket akár még nők is;³⁴ és az sem volt előfeltétel, hogy az illető a rabbik közé tartozzon – mi több, a rabbik és a zsinagóga között kezdetben megfigyelhető bizonyos távolságtartás is.³⁵

Mindezek az alapvető különbségek arra utalnak, hogy a zsinagóga nem értelmezhető úgy, mint a Templom közvetlen helyettesítése vagy folytatása annak lerombolása után. Bizo-

nyos adatok alapján azonban úgy tűnik, minél távolabb került időben a zsinagóga mint intézmény a Templomtól, annál több olyan jellegzetesség kapcsolódott hozzá, amely a Templomra utalt, s amely egyfajta áttételes kontinuitást alakított ki a két intézmény között.

Jeruzsálem és a Templom rómaiak általi lerombolása felmérhetően spirituális krízist jelentett a korabeli zsidóság legnagyobb részének. Az erre a krízisre adott válaszok közül a legerőteljesebbnek az épület eszkatologizálása, az ideális jövőbe való eltolása bizonyult.³⁶ A Kr. u. 1–2. század fordulójának elsősorban apokaliptikus irodalma persze nem előzmények nélkül

dolgozta ki az eszkatologikus templomra vonatkozó tanítást.³⁷ A qumráni közösség – melynek tagjai a templomi papságot illegitimnek, tehát tisztátalannak tekintették – fontosnak tartotta az eljövendő, ideális szentélyre való átfogó reflexiót.³⁸ Az eljövendő, „messiási” Templom képét a rabbinikus zsidóság is átvette, és berendezkedett egy templom nélküli korszakra – ez végeredményben olyan jól sikerült, hogy rabbinikus források például semmilyen különösebb érdeklődést nem mutatnak Iulianus Apostatának a Templom újjáépítését célzó terve iránt.³⁹

Számos szöveges forrás és tárgyi emlék maradt fenn azonban a késői ókorból, amely azt mutatja: a zsinagógát a zsidóság bizonyos szempontból a Templommal összefüggésben értelmezte.

Szöveges források

Ezt az újfajta értelmezést jól példázzák azok a helyek, ahol rabbinikus szövegek a zsinagóga szentségéről beszélnek, vagy a Templomhoz kapcsolható bibliai *locus*okat a zsinagógára vonatkoztatnak.⁴⁰ Az egyik legismertebb ilyen hely a Talmud Bávoli *Megillá* traktátusában olvasható: „Én leszek nekik a kisebb szentély.» Rabbi Jichák mondta: ez a zsinagógára utal, és a babilóniai tanházakra” (29a). A Talmud itt Ezekiel idézi (11,16), azonban tendenciózusan. Az eredeti szövegben Isten azt ígéri meg a prófétán keresztül, hogy a szétszórtságban is népével lesz. Ezekiel „kisebb szentély” (*miqdas me'at*) kifejezését a Talmud egy konkrét intézményre, a zsinagógára vonatkoztatja, s a „szentély” szót eredeti értelmében, a Templomra való utalásként érti, hasonlóan a bibliai szöveg targumi olvasatához.

A Misna egy helyen a lerombolt zsinagógákkal kapcsolatos szabályozást közöl (m. *Megillá* 3,3). Eszerint az épület helye annak lerombolása után is szent, s ennek alátámasztására a Leviticus 26,31-et idézi: „szentéleteket (*miqdásékem*) elpusztítom”. A bibliai szövegben a „szentéletek” szó legitim izraelita kultushelyekre utal,⁴¹ a rabbinikus szabályozás viszont ismét a zsinagógákra vonatkoztatja. Hasonlóan jár el a *Deuteronomium Rabba*, amikor a 84. zsoltár jól ismert 5. versét („Boldogok, akik házában laknak, szüntelenül dicsérhetnek téged”), amely eredetileg a Templomról szólt, a zsinagógára alkalmazza.

A Jeruzsálemi Talmud egy szakasza egészen odáig megy, hogy a templomi áldozat és a zsinagógai imádság között ál-

lít fel kapcsolatot: „Az, aki a zsinagógában imádkozik, olyan, mintha áldozatot (*minhá*) mutatna be” (j. *Berákót* 5,1). Ezt az idézetet szépen egészíti ki a Bávli egy geniza-töredéke,⁴² ahol kifejezetten ez olvasható:

Amíg a Templom állt, áldozatok és adományok engeszteltek Izrael bűneiért. Most zsinagógák vannak Izraelben a Templom helyett: amíg Izrael imádkozik azokban, imádságaik helyettesítik az áldozatokat és adományokat.

b. *Megillá* 29a

A zsinagógának a késő ókorban megjelenő néhány új keletű elnevezése szintén az intézmény növekvő szentségét és a Templomhoz való kapcsolódását emeli ki. E megnevezéseket számos zsinagógai felirat is megőrizte, arámul is, és görögül is. Ilyen például a „szent hely” (*hagios topos*, 'atrá q' disá), illetve néhány helyen ennek fokozása, a „legszentebb hely” (*hagiótatos topos*).⁴³ A kifejezés háttérében a Deuteronomium áll, különösképpen annak 12. fejezete, amely a Templomot nevezi visszatérően „a hely”-nek (*hammaqóm*).

A Dura Európos-i zsinagógában a tórafülke megnevezése: „a frigláda háza” (*bét 'aróná*). A tórafülke az épület fókuszpontja, építészeti és liturgikus értelemben, valamint a díszítések kompozíciója szempontjából is; éppúgy, ahogy a Templom középpontja a frigládát őrző Szentek Szentje volt. Ez a felirat egyrészt a tóratekercesek felértékelődéséről tanúskodik, másfelől pedig arról, hogy a tórafülkét a Szentek Szentje analógiájaként értelmezték a durai zsidók. Rabinikus szövegekben pedig a tórafülke előtti függőnyt nevezik *paróketek*, a Szentek Szentjét a Templom hajójától elválasztó függőny analógiájára.⁴⁴

Tárgyi emlékek

Templom és zsinagóga késő ókori kapcsolatairól további fontos információkat szolgáltatnak azoknak a zsinagógáknak a régészetileg feltárt maradványai, melyek a Kr. u. 3. századtól kezdődően szolgálták a zsidó közösségeket.

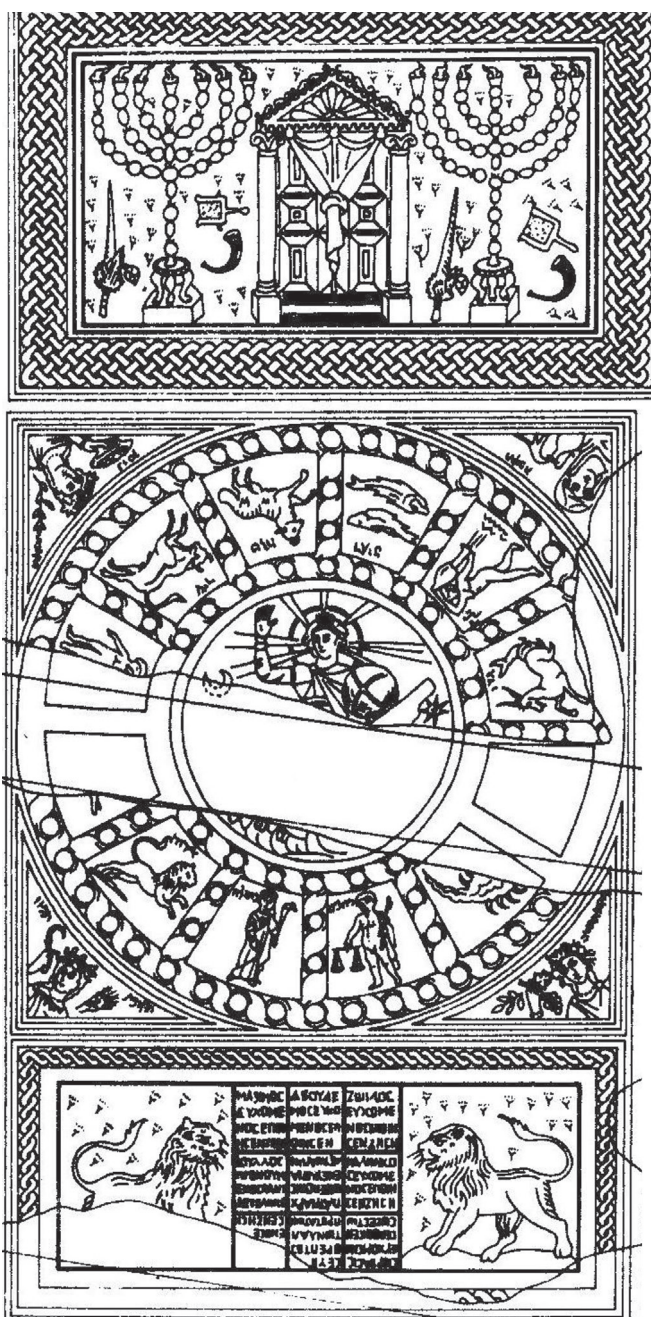
Az épületek legtöbbször tájolása önmagában Jeruzsálem és Temploma jelentőségére utal a zsinagóga számára. Megfigyelhető ugyanis egy átfogó tendencia azt illetően, hogy az épületek alaprajzát úgy alakítsák ki, hogy azok főiránya – értelemszerűen: a tórafülke helye, illetve az imádkozó közösség iránya – Jeruzsálem felé mutasson:⁴⁵ ez a tájolás megfelel az imairánnyal kapcsolatos rabinikus véleményeknek (vö. m. *Berákót* 4,5–6; *Szifré Deut.* 29). Egyes épületeket idővel kifejezetten átalakítottak azért, hogy ennek a szabálynak megfeleljenek, erre kiváló példa a galileai Merót zsinagógája. Ugyanakkor azonban több zsinagóga bejárata kelet felé tájolódik – ez érdekes alaprajzi elrendezéseket eredményezett, különösen a dél-júdeai régióban⁴⁶ –, ami további analógia a Templommal, hiszen a Tószefta szerint: „A zsinagóga bejárata csak keletre nézhet, amiképpen a Templom is kelet felé nyílt” (t. *Megillá* 4,22).

Bizonyos területeken, az 5. századtól kezdődően, a zsinagógákban megjelenik egy elválasztó-korlát, amely az épület apszisát, illetőleg a tóra-szentélyt határolta el az épület többi részétől.⁴⁷ Csábító lenne ezt a korlátot kapcsolatba hozni a Templom kerítésével, amely elhatárolta a pogányok udvarát az asszonyok

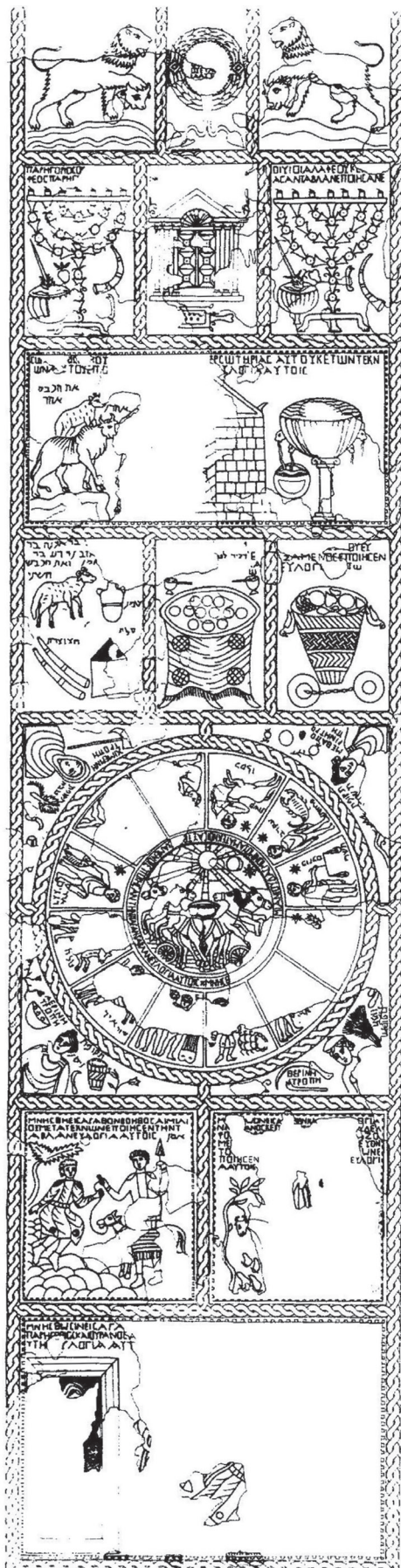
udvarától (*szóreg*), ehhez azonban semmilyen korabeli szöveges utalást sem találni. Valószínűbb, hogy a zsinagóga a fejlődő keresztény építészetből kölcsönözte ezt az elemet; akárhogy legyen is, alkalmazása mindenképpen a zsinagóga és ezen belül a tóra-szentély kiemelt szentségének hangsúlyozására szolgált.⁴⁸

Végezetül néhány zsinagógai ábrázolást mutatok be, amelyek tovább mélyítik Templom és zsinagóga kapcsolatának eszméjét. Elsősorban négy, viszonylag jó állapotban fennmaradt palesztinai padlómozaikot, valamint a keleti diaszpórából a durai zsinagóga nyugati falának néhány részletét elemzem.⁴⁹

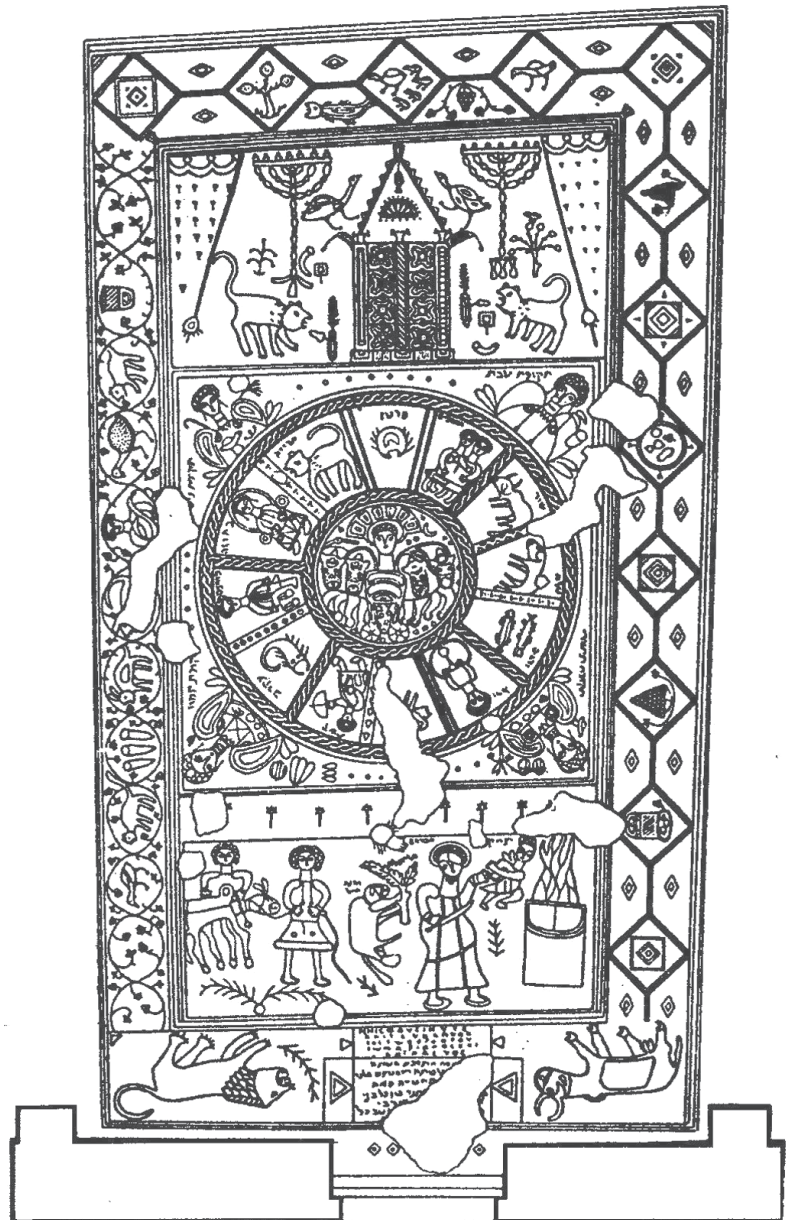
A Kr. u. 4. századtól kezdődően a palesztinai zsinagógákban kiemelkedő művészi kidolgozottságú, figurális ábrázolásokkal teli mozaikpadlók készítése válik jellemzővé. Ez a dekoratív



3. kép. Hammat Tiberias, Severos zsinagógája főhajójának mozaikja



4. kép. Sepphoris, a zsinagóga főhajójának padlómozaikja



5. kép. Bét Alfa, a zsinagóga főhajójának padlómozaikja

szemlélet egészen a 7. század elejéig dominánsnak mondható a térség zsinagógaépítészetében.⁵⁰ Ebben a korban a zsidóság művészi szemlélete egyáltalában nem anikonikus, s rabbinikus tekintélyek is elfogadottan tartják figurális ábrázolások létesítését (vö. j. *Avoda Zara* 3:3).

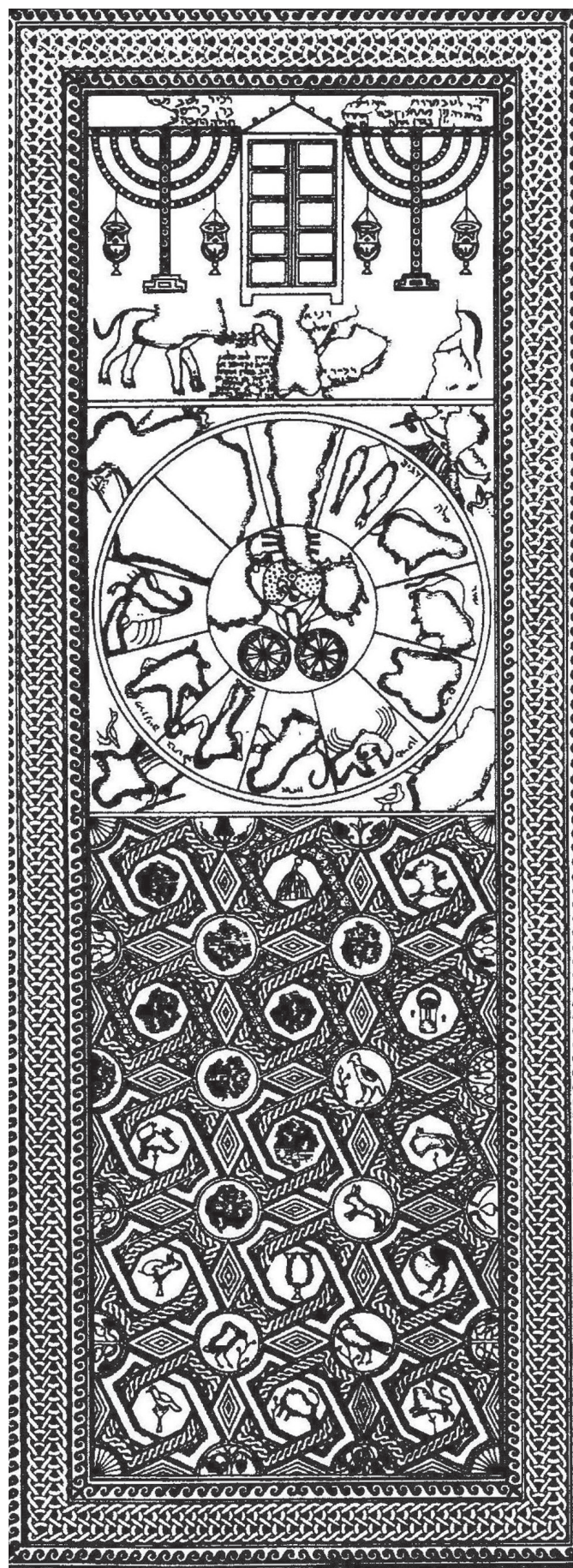
Elsőként három galileai zsinagógát tárgyalok, melyek padlómozaikjait rendkívüli épségben tárták fel a régészek. A legkorábbi keletkezésű Hammat Tiberias zsinagógájának IIa rétege, a helyszínen talált donátor-feliratok alapján „Severos zsinagógájának” nevezett épület, melyet a kutatók a 4. század különböző szakaszaira datálnak (3. kép).⁵¹ Sepphoris alsóvárosa díszes zsinagógáját régészeti kontextusa alapján az 5. század elejénél korábbra nem lehet keltezni (4. kép).⁵² Bét Alfa vidéki kistelepülése zsinagógájának építését egy donátor-felirat Justinos idejére teszi: mindkét e néven uralkodó császár a 6. században ült a bizánci trónon (5. kép).⁵³ Ezekhez társul negyedikként a Jerikó tőzsomszédságában, a várostól északra

található Na'aran zsinagógája – ezt az épületet meglehetősen nehéz datálni, párhuzamai alapján építése legbiztosabban a 6. századra tehető (6. kép).⁵⁴

A négy épület padlómozaikjainak alapkonceptiói figyelemre méltó hasonlóságot mutatnak. A mozaikok mindegyik esetben hosszázás, bazilikális elrendezésű térben helyezkedtek el, az épületek főhajójában.⁵⁵ A mozaikszőnyeg motívumai egymás utáni panelekbe szerveződnek, a bejáratától a tóra-szentély irányába. A kompozíció középpontját a zodiákus szimbólumai és Hélios, a napisten koncentrikusan kialakított ábrázolása alkotja. A bejárat felőli panelek anyaga szabad témaválasztást tükröz. Severos zsinagógájában itt két oroszlánnal körbezett donátor-feliratok találhatók. Sapphorisban két bibliai jelenetet (a *Genesis* 18 és 22. fejezete alapján), Bét Alfában pedig a *Genesis* 22. fejezetét ábrázolták. A na'arani zsinagógában viszont egy a 6. században rendkívül népszerűvé váló ikonográfiai elem jelenik meg, amit általában „inhabited scroll” néven emlegetnek, s melyen egymást mértani rendben átfonó indák kerek medalionokat képeznek, amelyekben állat- és növényábrázolások láthatók.⁵⁶ Ezzel a változatossággal szemben a padlómozaiknak a zodiákus köréhez képesti másik oldala nagy egyöntetűséget mutat: az itteni panel, amely egyébként a tóra-szentély, vagy a felolvasó emelvény, a *béma* előtt helyezkedett el, gazdag templomszimbolikát mutat.

Az ábrázolás közepén a frigyláda idealizált képe látható. Ez kettős szimbólum: a Szentek Szentje, illetve a frigyláda és a tóraszentély kapcsolatáról fentebb már szó esett, a frigyláda tehát a tóratartó szekrény szimbóluma. Ugyanakkor azonban az ábrázolás a Templomra is utal, amennyiben a láda „homlokzata” a Templom homlokzatának idealizált képét idézi. Kiindulva Severos zsinagógájának paneljéből: itt két levélfejezetes oszlop közt egy kétszárnyú ajtó látható, mindkét szárny három, síkjából kiugróan díszített mezőre oszlik. Az ajtó fölött kagylómotívummal díszített, ékes tympanon fekszik; az ajtó előtt pedig függöny lóg, melyre közepén csomót kötöttek. Sapphorisban az ajtót mindkét oldalról három-három oszlop szegélyezi, s a kagylómotívumnak és a tympanonnak külön-külön architrávjai vannak; Bét Alfában újra egyetlen oszloppár szegélyezi az ajtót, viszont az ajtószárnyak találkozásánál egy további, harmadik oszlop is megjelenik. Na'aran esetében a mozaikpanel töredékessége miatt kevesebb biztosat lehet mondani: úgy tűnik, itt az oszlopok csak vékony, stilizált keretként jelentek meg. Az ábrázolás minden bizonnyal a Templom homlokzatát idézi: a motívum legkorábbi párhuzama Bar Kokhba pénzein jelenik meg.⁵⁷ Ezekon két pár oszlop tart egy díszes architrávot, az oszlopok között pedig egy ajtó látható, melynek a teteje félköríves kiképezésű. Sapphorisban ráadásul kifejezetten kultuszi kontextusban áll ez az ábrázolás, hiszen a közvetlenül előtte fekvő panelek a templomi áldozat eszközeit (oltár, érc-tenger, szent kenyerek asztala, az első terméseket felajánló kosár, áldozatra szánt bárányok és maga a főpap) jelenítik meg.

A frigyláda/Templom képét kétoldaltól egy-egy nagyméretű menóra keretezi mindegyik mozaikon. A hétágú gyertyatartó készítését a szentély más eszközei között az *Exodus* 25,31–40 és 37,17–24 írja le. A *2Kronikák* 4,7 elmondja, hogy Salamon tíz arany lámpatartót készít a szentély számára. Josephus több helyen beszámol a gyertyatartó jelenlétéről a Templom épületében, amelyet hétkarú eszköznek ír le (*B. J.* VII. 5). A menóra bemutatásra kerül Titus diadalívén is mint a Templomból zsákmányolt



6. kép. Na'aran, a zsinagóga padlómozaikja



7. kép. Dura, a tórafülke fölötti mező

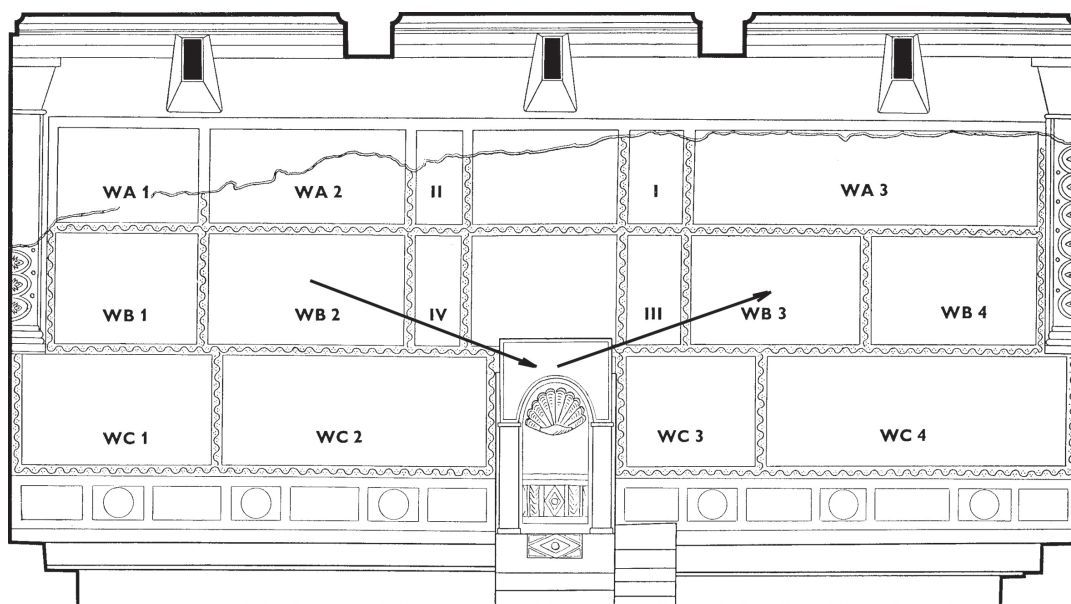
értékes kultuszi tárgyak egyike, korabeli ábrázolásait ismerjük például Kr. e. 1. századi pénzérméről, valamint egy a Jeruzsálem Zsidó Negyedében talált vésett falképről.⁵⁸ A késő ókorban elterjedt díszítőelemmé válik a zsinagógákban. További, Templomra utaló tárgyaknak tekinthetők ezeken a mozaikpaneelen a tömjénszóró lapát, a sófár, valamint a luláv és etrog. Utóbbiak: pálmaág és citrusgyümölcs, a „négy fajta” (*‘arba’at hamíním*), tehát a Sátrak ünnepe – a három zarándokünnep egyike – rituáléjának eszközei közé tartoznak; a sófár, a kosszarv kürt különösen az újév és az engesztelés napja rituáléjakor volt fontos eleme a templomi kultusznak. Ezek a tárgyak összességében tehát mind a jeruzsálemi Templomra való reminiscenciákként értelmezhetők. Aktuális elhelyezkedésük a zsinagógai térben a két intézmény közti kapcsolatot hangsúlyozza.

Befejezésül egy diaszpórabeli épületet, a durai zsinagógát szeretném vizsgálni, melynek végső formáját a Kr. u. 3. század közepén, 250 körül alakították ki. Az épület nyugati falán a

jeruzsálemi Templom három alkalommal jelenik meg.⁵⁹ A nyugati fal középpontjában, a tóra-fülke oromzatán a már ismert, szimbolikus homlokzat látható: két oszloppár között, melyek egy díszesen csipkézett pártázattal ellátott architrávot hordanak, ékes ajtó látható. Az ajtófélfák gazdagon díszített oszlopok, melyek ismét egy architrávot hordanak, fölötté félköríves kagylómotívummal. A Templomtól balra egy nagyméretű menórát festettek, valamint lulávot és etrogot. A Templom ábrázolásának jobb oldalán egy bibliai jelenet került megörökítésre: Ábrahámnak a *Genesis* 22. fejezetében elbeszél próbatétele. A már említett „a frigyláda háza” *dipinto* itt is egyértelműen párhuzamba állítja a Templomot és a tórafülkét (7. kép).

A nyugati fal nagy részét fedő horizontális, narratív panelek közül a középső, kultikus kapcsolódású regiszter két panelje, a WB 2 és a WB 3 – melyek ebben a sorban a tóra-szentélyhez legközelebb esnek kétoldról – szintén a Templomot ábrázolja. A bal oldali (WB 2) a működő, hajdanvolt Templom képe. A papok és vezetőjük, a görög nyelvű *dipintó*val egyértelműen azonosított Áron áldozatot mutatnak be benne: homlokzatán az ismert, oszlopokkal keretezett ajtó ezúttal a frigyláda, mögötte a szentély függönye. A templomkörzet falán szintén megjelenik az ajtómotívum, együtt a félköríves kagylódíszsel, s a szabadon lengő függönnyel. Ezzel tükrösen szimmetrikusan, a WB 3 panelen ugyanez az épület jelenik meg, ezúttal zárt ajtókkal és személyzet nélkül. Az ábrázolás az eljövendő Templomot mutatja be, a nyugati fal egyetlen tisztán eszkatologikus értelmű paneljévé téve ezzel ezt a képzőművészt.⁶⁰

Ami a durai zsinagógát tárgyunk szempontjából különös jelentőségűvé teszi, az az épületek időbeli egymásutánja. Valójában e három ábrázolás egyfajta kontinuos Templom-teológiát tükröz, amely a múlt épületéből indul ki (WB 2), és eljut az eljövendő Templomig (WB 3). A kettő közötti kapcsolatot a tórafülke orommezijének ábrázolása képezi: a Templom kortárs, szimbolikus megjelenése, azaz a zsinagóga maga (8. kép). Minden valószínűség szerint a jeruzsálemi Templom továbbélésének leginkább ékesszóló kifejezését láthatjuk itt az ókori zsinagógában.



8. kép. Dura, a Templom a nyugati fal kompozíciójában

Jegyzetek

- 1 Ezt a témát szépen dolgozza ki újabban Schniedewind 2004, 165–194.
- 2 A Második Templom papságához lásd pl. Blenkinsopp 1995, 66–114 és VanderKam 2004.
- 3 Az épület jelentőségéhez lásd pl. Lundquist 2008, 71–126; Wardle 2010, 13–97; magyarul: Zsengellér 2005, 12–75.
- 4 A késői kultuszcentralizáció kérdéséhez lásd Pakkala 2010, 201–235.
- 5 A korai keresztényeknek a Templommal való kapcsolatához lásd Wardle 2010, 166–226.
- 6 Ezekkel kapcsolatban összefoglalóan lásd Frey 1999, 171–203; magyarul: Xeravits 2008, 55–61.
- 7 Vö. Porten 1968, 3–8; Modrzejewski 1997, 36–44.
- 8 Porten 1996, 121.
- 9 A szituációhoz vö. újabban Kratz 2006, 247–264; a vonatkozó szövegekhez lásd Porten 1996, 125–151.
- 10 Ehhez vö. Magen 2008, 3–40; 2008a, 95–205; összefoglalóan: *NEAEHL* 5, 1746–1748; Kartveit 2009, 353–362.
- 11 Vö. Frey, 1999, 185; Zsengellér 2004, 53–56.
- 12 A zsinagóga mint intézmény eredetéhez lásd pl. Griffiths 1987, 1–15; 1998, 1–16; valamint Olsson–Zetterholm 2003; Hachlili 2013, 13–16.
- 13 Az Egyiptomból előkerült feliratokhoz lásd Runesson–Binder–Olsson 2008, 171–217.
- 14 Ehhez lásd Levine 2000, 124–159.
- 15 Ezt legutóbb átfogóan tárgyalja Penner 2012.
- 16 Reif 1993, 53–87; Levine 2000, 151–159; Sarason 2003, 151–172.
- 17 Runesson–Binder–Olsson 2008, 193.
- 18 Weill 1920, 30–34; Kloppenborg 2006, 236–282; Runesson–Binder–Olsson 2008, 52–54.
- 19 Vö. Riesner 1995, kül. 192–200; Kee 1999, 7–26; van der Horst 1999, 16–37.
- 20 Vö. Flesher 1998, 35–39.
- 21 Yadin 1965, 76–79.
- 22 Corbo 1989, 107.
- 23 Ma'oz 1981, 35–41; *NEAEHL* 2, 459–463.
- 24 Ezekhez összefoglalóan lásd Hachlili 2013, 23–42.
- 25 Az esemény eszmetörténeti jelentőségéhez lásd az alábbi kötet tanulmányait: Schwartz–Weiss 2012.
- 26 Így Sharon 2012, 415–445.
- 27 E témában kiváló összefoglalást nyújt Cohen 1984, 151–174; 1999, 298–325.
- 28 Ehhez lásd pl. Schmidt 2001, 245–251.
- 29 Haran 1978, 205–229; Miller 2000, 106–130; és még mindig: de Vaux 1982, 2: 279–362.
- 30 Saffrai 1998, 181–204; Urman 1998, 232–255; Rosenfeld–Menirav 1999, 259–276; Levine 2000, 124–159 és 501–560.
- 31 Cody 1969; de Vaux 1982, 2: 195–277; Rooke 2000; Schaper 2000; Hunt 2006; Bruti 2006; Xeravits 2008, 25–43.
- 32 Vanderkam 2004: 197–239; Sacchi 2000, 214–249; Babota 2013; Regev 2013, 103–128.
- 33 Ehhez jó összefoglalót ad Levine 2000, 387–428. Lásd még: Rajak–Noy 1993, 75–93; Levine 1998, 195–213; Binder 1999, 343–387.
- 34 Lásd Brooten 1982; Horbury 1999; Levine 2000, 478–490; Ilan 2006.
- 35 Lásd különösen Cohen 2010, 227–243 és 266–281; továbbá Levine 1992, 201–222; 2000, 440–470; Hezser 1997, 214–224.
- 36 Az esemény értelmezéséhez lásd pl. Neusner 1975, 34–49; Kirschner 1985, 27–46; Goodman 1999, 27–38; Goldenberg 2006, 191–205; Daschke 2010.
- 37 Ehhez vö. elsősorban *2Bárúk és 4Ezdrás*, valamint az Újszövetség több passzusát, különösen a *Jelenések könyvét*. Lásd Jones 2011; Xeravits 2011 és Berthelot 2011. Átfogó eszmetörténeti tárgyalást ad továbbá Lee 2001 monográfiája.
- 38 Lásd elsősorban a *Templom-tekercs és az Új Jeruzsálem leírása* adatait. A téma irodalma óriási, lásd pl. Gärtner 1965; Brooke 1989; White Crawford 2000; DiTommaso 2005; Schiffman 2008.
- 39 Lásd Schreiner 1999, 371–392.
- 40 Átfogóan: Fine 1997 (a kötethez nem sikerült hozzájutnom), lásd még Fine 1996, 21–47; Branham 1998, 319–345.
- 41 A szövegösszefüggéshez lásd pl. Milgrom 2008, 2316–2321.
- 42 Idézi: Fine 1996, 30–31.
- 43 Levine 2000, 220–222; Hachlili 2013, 11–13.
- 44 Hachlili 2013, 210–211.
- 45 Landsberger 1957, 181–203; Wilkinson 1984, 17–30; Levine 2000, 179–184; Hachlili 2013, 205–206.
- 46 Vö. Amit 1998, 129–156.
- 47 Foerster 1989, 1809–1820; Branham 1992, 375–394; Habas 2000, 120–130.
- 48 Vö. még Bokser 1983, 349–374.
- 49 Az ókori zsidóság ábrázoló művészetéhez lásd pl. az alábbi, nélkülözhetetlen műveket: Goodenough 1953–1968; Hachlili 1988; 1998.
- 50 A téma legátfogóbb, új feldolgozása: Hachlili 2009.
- 51 Dothan 1983, 66–67 Severos zsinagógájának készítését a Kr. u. 306-os földrendés utánra keltezi, míg újabban Magness 2005, 8–13 inkább a 4. század végére helyezi az épület ezen rétegét. Ami a legnagyobb óvatossággal kijelenthető: Severos zsinagógája Arcadius és II. Theodosios császároknak a zsidó pátriárkákkal foglalkozó rendeletei idején, azaz 397 és 415 között egészen bizonyosan állt (lásd *Codex Theodosianus* 16.8.13, 22, 25; ehhez vö. Lindner 2012, 159–165).
- 52 Weiss 2005, 37–40.
- 53 I. Justinos: 518–527; II. Justinos: 565–578. A felirathoz lásd Sukenik 1932, 43–46.
- 54 *NEAEHL* 3, 1075–1076.
- 55 Sepphoris esetében idioszinkratikus, hosszában elnyújtott, kéthajós téralakítás figyelhető meg, ez minden valószínűség szerint a rendelkezésre álló hely adottságainak köszönhető.
- 56 Ehhez a motívumhoz jó áttekintést nyújt Hachlili 2009, 111–147.
- 57 Jó áttekintést nyújt pl. Barag 2000, 272–276.
- 58 A menóra motívumát átfogóan dolgozta fel Hachlili 2001.
- 59 A nyugati fal kompozíciós rendjét magam is tárgyaltam, legyen elég most csak erre utalni: Xeravits 2012, 257–276.
- 60 Kraeling 1956, 105–113; valamint Hachlili 1998, 155–157 és 360–363.

Bibliográfia

- Amit, David 1998. „Architectural Plans of Synagogues in the Southern Judean Hills and the ‘Halakah’”: Urman–Flesher 1998, 129–156.
- Babota, Vasile 2013. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*. JSJSup 165. Leiden.
- Barag, Dan 2000. „The Table of the Showbread and the Facade of the Temple on Coins of the Bar-Kokhba Revolt”: H. Geva (szerk.): *Ancient Jerusalem Revealed*. (2. kiadás.) Jerusalem, 272–276.
- Berthelot, Katell 2011. „Is God Unfair? The Fourth Book of Ezra as a Response to the Crisis of 70 C. E.”: A. Lange – K. F. D. Römhöld – M. Weigold (szerk.): *Judaism and Crisis. Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*. SIJD 9. Göttingen, 165–181.
- Binder, Donald D. 1999. *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*. SBLDS 169. Atlanta.
- Blenkinsopp, Joseph 1995. *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville.
- Bokser, Baruch M. 1983. „The Wall Separating God and Israel”: *The Jewish Quarterly Review* 73, 349–374.
- Branham, Joan R. 1992. „Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches”: *Art Bulletin* 74, 375–394.
- Branham, Joan R. 1998. „Vicarious Sacrality. Temple Space in Ancient Synagogue”: Urman–Flesher 1998, 319–345.
- Brooke, George J. (szerk.) 1989. *Temple Scroll Studies*. JSPSup 7. Sheffield.
- Brooten, Bernadette J. 1982. *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*. BJS 36. Chicago.
- Bruti, Maria 2006. *The Development of the High Priesthood During the Pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology*. JSJSup 108. Leiden.
- Cody, Aelred 1969. *A History of Old Testament Priesthood*. AnBib 35. Rome.
- Cohen, Shaye J. D. 1984. „The Temple and the Synagogue”: T. G. Madsen (szerk.): *The Temple in Antiquity. Ancient Records and Modern Perspectives*. Provo, 151–174.
- Cohen, Shaye J. D. 1999. „The Temple and the Synagogue”: W. Horbury – W. D. Davies – J. Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3. The Early Roman Period*. Cambridge, 298–325.
- Cohen, Shaye J. D. 2010. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. TSAJ 136. Tübingen.
- Corbo, Virgilio C. 1989. *Herodion I. Gli Edifici della Reggia-Fortezza*. Jerusalem.
- Daschke, Derek 2010. *City of Ruins. Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse*. BIS 99. Leiden.
- de Vaux, Roland 1982. *Les institutions de l’Ancien Testament*. (4. kiadás.) Paris.
- DiTommaso, Lorenzo 2005. *The Dead Sea New Jerusalem Text. Contents and Contexts*. TSAJ 110. Tübingen.
- Dothan, Moshe 1983. *Hammath Tiberias. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*. Jerusalem.
- Fine, Steven 1996. „From Meeting House to Sacred Realm. Holiness and the Ancient Synagogue”: S. Fine (szerk.): *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*. New York – Oxford, 21–47.
- Fine, Steven 1997. *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*. CJA 11. Notre Dame.
- Flesher, Paul V. M. 1998. „Palestinian Synagogues before 70 CE. A Review of the Evidence”: Urman–Flesher 1998, 27–39.
- Foerster, Gideon 1989. „Decorated Marble Chancel Screens in Sixth Century Synagogues in Palestine and Their Relation to Christian Art and Architecture”: *Actes du XIe congrès international d’archéologie chrétienne*. Rome, 1809–1820.
- Frey, Jörg 1999. „Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”: B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer (szerk.): *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*. WUNT 118. Tübingen, 171–203.
- Gärtner, Bertil 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*. SNTSMS 1. Cambridge.
- Goldenberg, Robert 2006. „The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences”: S. T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, 191–205.
- Goodenough, Erwin R. 1953–1968. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Bollingen Series 37; 13 kötet. New York.
- Goodman, Martin 1999. „Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple”: J. D. G. Dunn (szerk.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*. (2. kiadás.) Grand Rapids, 27–38.
- Griffiths, J. Gwyn 1987. „Egypt and the Rise of the Synagogue”: *Journal of Theological Studies* 38, 1–15.
- Griffiths, J. Gwyn 1998. „Egypt and the Rise of the Synagogue”: Urman–Flesher 1998, 1–16.
- Habas, Lihi 2000. „The Bema and Chancel Screen in Synagogues and Their Origin”: Lee I. Levine (szerk.): *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Antiquity*. JRASup 40. Portsmouth, 111–130.
- Hachlili, Rachel 1988. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*. HdO I.2/4. Leiden.
- Hachlili, Rachel 1998. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. HdO I.35. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2001. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*. JSJSup 68. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2009. *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues, and Trends*. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2013. *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. HdO 1.105. Leiden.
- Haran, Menahem 1978. *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford.
- Hezser, Catherine 1997. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. TSAJ 66. Tübingen.
- Horbury, William 1999. „Women in the Synagogue”: W. Horbury – W. D. Davies – J. Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3. The Early Roman Period*. Cambridge, 358–401.
- Hunt, Alice 2006. *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*. LHB 452. New York – London.
- Jones, Ken 2011. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in AD 70. Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. JSJSup 151. Leiden.
- Ilan, Tal 2006. „Women in Jewish Life and Law”: S. T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, 627–646.
- Kartveit, Magnar 2009. *The Origin of the Samaritans*. VTSup 128. Leiden.
- Kee, Howard C. 1999. „Defining the First Century CE Synagogue: Problems and Progress”: idem – L. H. Cohick (szerk.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*. Harrisburg, 7–26.
- Kirschner, Robert 1985. „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70”: *HTR* 78, 27–46.
- Kloppenborg, John S. 2006. „The Theodotus Synagogue Inscription and the Problem of First-Century Synagogue Buildings”: J. H. Charlesworth (szerk.): *Jesus and Archaeology*. Grand Rapids, 236–282.
- Kraeling, Carl H. 1956. *The Synagogue. The Excavations at Dura-Europos*. Final Report VIII.1. New Haven.
- Kratz, Reinhard G. 2006. „The Second Temple of Jeb and of Jerusalem”: O. Lipschits – M. Oeming (szerk.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, 247–264.

- Landsberger, Franz 1957. „The Sacred Direction in Synagogue and Church”: *HUCA* 28, 181–203.
- Lee, Pilchan 2001. *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*. WUNT 2.129. Tübingen.
- Levine, Lee I. 1992. „The Sages and the Synagogue in Late Antiquity. The Evidence of the Galilee”: L. Levine (szerk.): *The Galilee in Late Antiquity*. New York – Jerusalem, 201–222.
- Levine, Lee I. 1998. „Synagogue Leadership. The Case of the Archisynagogue”: M. Goodman (szerk.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford, 195–213.
- Levine, Lee I. 2000. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven.
- Lindner, Amnon 2012. „The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire”: R. Bonfil et al. (szerk.): *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. JSRC 14. Leiden, 149–218.
- Lundquist, John M. 2008. *The Temple of Jerusalem. Past, Present, and Future*. Westport.
- Ma’oz, Zvi 1981. „The Synagogue of Gamla and the Typology of Second-Temple Synagogues”: L. I. Levine (szerk.): *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem, 35–41.
- Magen, Yitzhak 2008. *The Samaritans and the Good Samaritan*. JSP 7. Jerusalem.
- Magen, Yitzhak 2008a. *Mount Gerizim Excavations. II: A Temple City*. JSP 8. Jerusalem.
- Magness, Jodi 2005. „Heaven on Earth. Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues”: *DOP* 59, 1–52.
- Milgrom, Jacob 2008. *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 3B. New Haven.
- Miller, Patrick D. 2000. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville.
- Modrzejewski, Joseph M. 1997. *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian*. Princeton.
- Neusner, Jacob 1975. *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*. SJLA 13. Leiden.
- Olsson, Birger – Zetterholm, Magnus (szerk.) 2003. *The Ancient Synagogue. From its Origins until 200 CE*. CBNT 39. Stockholm.
- Pakkala, Juha 2010. „Why the Cult Reform in Judah Probably Did not Happen?”: R. G. Kratz – H. Spieckermann (szerk.): *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*. BZAW 405. Berlin, 201–235.
- Penner, Jeremy 2012. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. STDJ 104. Leiden.
- Porten, Bezalel 1968. *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley – Los Angeles.
- Porten, Bezalel 1996. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. DMOA 22. Leiden.
- Rajak, Tessa – Noy, David 1993. „Archisynagogoi. Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”: *JRS* 83, 75–93
- Regev, Eyal 2013. *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*. JAJSup 10. Göttingen.
- Reif, Stefan C. 1993. *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge.
- Riesner, Rainer 1995. „Synagogues in Jerusalem”: R. Bauckham (szerk.): *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4. Palestinian Setting*. Grand Rapids, kül. 179–211.
- Rooke, Deborah W. 2000. *Zadok’s Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford.
- Rosenfeld, Ben-Zion – Menirav, Joseph 1999. „The Ancient Synagogue as an Economic Center”: *JNES* 58, 259–276.
- Runesson, Anders – Binder, Donald D. – Olsson, Birger 2008. *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. A Source Book*. AJEC 72. Leiden.
- Sacchi, Paolo 2000. *The History of the Second Temple Period*. JSOTSup 285. Sheffield.
- Safrai, Zeev 1998. „The Communal Functions of the Synagogue in the Land of Israel in the Rabbinic Period”: Urman–Flesher 1998, 181–204.
- Sarason, Richard S. 2003. „Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis. Certainties and Uncertainties”: E. G. Chazon (szerk.): *Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. STDJ 48. Leiden, 151–172.
- Schaper, Joachim 2000. *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*. FAT 31. Tübingen.
- Schiffman, Lawrence H. 2008. *The Courtyards of the House of the Lord. Studies on the Temple Scroll*. STDJ 75. Leiden.
- Schmidt, Francis 2001. *How the Temple Thinks. Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*. BS 78. Sheffield.
- Schniedewind, William M. 2004. *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge.
- Schreiner, Stefan 1999. „Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum”: B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer (szerk.): *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*. WUNT 118. Tübingen, 371–392.
- Schwartz, Daniel R. – Weiss, Zeev (szerk.) 2012. *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. AJEC 78. Leiden.
- Sharon, Nadav 2012. „Setting the Stage. The Effects of the Roman Conquest and the Loss of Sovereignty”: Schwartz–Weiss 2012, 413–445.
- Sukenik, Eleazar L. 1932. *The Ancient Synagogue of Beth Alpha. An Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University, Jerusalem*. Jerusalem–London.
- Urman, D. 1998. „The House of Assembly and the House of Study. Are They One and the Same?”: Urman–Flesher 1998, 232–255.
- Urman, Dan – Flesher, Paul V. M. (szerk.) 1998. *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. SPB 47. Leiden.
- van der Horst, Pieter W. 1999. „Was the Synagogue the Place of Sabbath Worship before 70 CE?”: S. Fine (szerk.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London, 16–37.
- VanderKam, James C. 2004. *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*. Minneapolis.
- Wardle, Timothy 2010. *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*. WUNT 2.291. Tübingen.
- Weill, Raimund 1920. „La Cité de David: Compte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem sur le site de la ville primitive”: *Revue des Études Juives* 71, 1–36.
- Weiss, Zeev 2005. *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*. Jerusalem.
- White Crawford, Sidnie 2000. *Temple Scroll and Related Texts*. CQS. London.
- Wilkinson, John 1984. „Orientation, Jewish and Christian”: *Palestine Exploration Quarterly* 116, 17–30.
- Xeravits Géza 2008. *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*. Simeon könyvek 2. (2. kiadás.) Pápa–Budapest.
- Xeravits Géza 2011. „Conflicting Ideas about the Temple in 2 Baruch 4 and 6”: A. Lange – K. F. D. Römheld – M. Weigold (szerk.): *Judaism and Crisis. Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*. SIJD 9. Göttingen, 153–164.
- Xeravits Géza 2012. „A durai zsinagóga nyugati falképciklusának valószínű és politikai üzenete”: *Antik Tanulmányok* 56, 257–276.
- Yadin, Yigael 1965. *The Excavation of Masada 1963/64. A Preliminary Report*. Jerusalem.
- Zsengellér József 2004. *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*. Simeon könyvek 3. Pápa.
- Zsengellér József 2005. „Egytemplomúság. A kultusz helyi kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában”: Ódor B. – Xeravits G. (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében*. Pápa–Budapest, 12–75.