

„A KÖZÖTTÜNK ÉLŐ GOJOK”: AZ „IDEGEN” FOGALMA A KÖZÉPKORI ZSIDÓ-KERESZTÉNY VISZONY TÜKRÉBEN

BALÁZS GÁBOR ÉS KISS ANDRÁS

Miután a kereszténység a Római Birodalom államvallása lett, és néhány évszázad alatt meghódította szinte egész Európát, érthetően általánossá vált, hogy az európai keresztények a nem-keresztény csoportokat tekintették a *par excellence* idegennek. A tolerancia, majd a pluralizmus, illetve a multikulturalizmus eszméinek elterjedéséig és politikai ideállá válásáig a különbözőség többnyire egyben ellenségességet is jelentett. A gondolat, hogy a másságot és az idegenséget értékékként kell tisztelni, valószínűleg teljes értetlenséget váltott volna ki az emberiség nagy részéből a 20. század második fele előtt.

Jelen írásunkban az idegen helyzetének egy az európai keresztény kultúrkörben ritkábban vizsgált, másik aspektusára fogjuk fókuszálni, és azt elemezzük populáris-történelmi és polemikus források alapján, hogy a középkori askenázi (nyugat európai) és szefárd (dél európai és észak afrikai) zsidó közösség hogyan látta a keresztény többséget, azaz azokat, akik a saját szempontjukból idegenek voltak.¹

A NEM-ZSIDÓK STÁTUSZA A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

A zsidó hagyomány a nem-zsidókhöz való komplex viszonyáról már sok bemutató és elemző mű született,² ezek következtetéseit nem áll módunkban jelen tanulmányunk szűkre szabott keretei között behatóan ismertetni, de írásunk tárgya ezt nem is teszi szükségessé. Számunkra elegendő annak leszögezése, hogy a középkori zsidók által ismert klasszikus zsidó források egy

¹ A vallási exkluzivizmus elterjedtségéről és belső logikájáról lásd az alábbi összefoglalót: Sagi, Avi: *Etgár háshivá lámászoret* [A hagyományhoz való visszatérés kihívása, héberül]. Hartmann Institute, Bar-Ilan Egyetem, Tel Aviv, 2003. 338-344.

² A rabbinikus irodalomhoz lásd például az egyik legújabb írást: Labendz, Jenny R: *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*. Oxford University Press, Oxford, 2013. valamint a kérdés történelmi aspektusához az alábbi klasszikusnak számító művet: Katz, Jacob: *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press, London, 1961.

határozottan ambivalens viszonyt örökítettek tovább e közösségekre.³ A középkori zsidóság számára a legnagyobb tekintéllyel bíró hagyományos források a héber Szentírás és a rabbinikus irodalom első korszakának nagy gyűjteménye, a Talmud voltak. A héber Szentírásban találhatunk példát a bizonyos népek és vallásaik totális elpusztítására adott parancsra,⁴ nem-zsidók gazdasági diszkriminációjára,⁵ de az emberi élet származástól független, egyetemes védelmére⁶ és az Izrael népe körében letelepedett és velük együtt élő idegenek szeretetére és gazdasági segítésére buzdító parancsokra is.⁷

A Talmud korának rabbinikus forrásaiból sem könnyebb meghatározni, hogy mi lehetett akár csak a talmudi korban elfogadott általános attitűd a nem-zsidók felé. Egyes források alapján azt is gondolhatnánk, hogy voltak olyan rabbik is az i.sz. 2-3. században, akik szerint a zsidók és a nem-zsidók külön jogi és/vagy metafizikai kategóriába tartoznak.⁸ Mások olyan kijelentésekkel hozták káros helyzetbe a későbbi korok értelmezőit, mint „a nem-zsidók közül meg a megfelelőeket [kóser] is öld meg”.⁹ Megint mások viszont olyan kijelentéseket tettek, mint „Egy nem zsidó, aki megtartja a Tórát, olyan

³ A középkori filozófiai forrásokban meglévő antagonisztikus ellentétekről lásd pl.: Kellner, Menachem: *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Littman Library: Oxford, 2006. 216-264.

⁴ Például a hét kánaáni nép kiirtása: 5Móz 7:1-5 és 20:16-18, Ámálék népének kiirtása: 5Móz 25:19, illetve az az eset, amikor Mózes felháborodik azon, hogy Izrael fiai megkímélték a midjáni nőket és gyerekeket: 4Móz 31:14-18.

⁵ Lásd például a kölcsönre vonatkozó törvényeket: 5Móz 23:20-21.

⁶ 1Móz 9:5-6. Lásd még: Donaldson, Terence L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*. Baylor University Press, Waco (TX), 2007.

⁷ Lásd pl.: 3Móz 19:10 és 23:22; 5Móz 10:19.

⁸ A konkrét rabbinikus forrásról és annak különböző lehetséges interpretációiról lásd: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár* [Zsidóság: vallás és erkölcs között, héberül], Szifriját Hillel ben Chájim, Hákibuc Hámeuchád: Tel-Aviv, 1998. 163-181. Noha írásunknak nem tárgya a korai kereszténység viszonya nem-zsidókhoz, érdemes megjegyezni, hogy Jézus, aki a rabbinikus korban élt, kora szellemi közhangulatával összhangban, korántsem az egyetemes szeretet jegyében, hanem legalábbis meglehetősen ambivalensen viszonyult a nem-zsidókhoz. A segítségét kérő kánaáni asszony gyermekét például csak azután volt hajlandó meggyógyítani, hogy a gyermeke életéért könyörgő anya elfogadta Jézus korántsem hízélgő példáját, amelyben a nem-zsidókat kutyaéhoz hasonlította. (Máté 15:22-28)

⁹ *Mechiltá, Besálách* 81. A hagyományos értelmezők egyetértenek abban, hogy ez a kijelentés csak háború idejére vonatkozott. A hasonló talmudi források értelmezéséhez lásd a némileg apologetikus hangnemű, de tényszerűen többnyire megalapozottnak tekinthető magyar nyelvű tanulmányt: Blau, Lajos: *A Talmudról*, Budapest, 1920. (Reprint: 2006). 95-119.

értékes, mint a főpap”,¹⁰ vagy „aki becsap egy nem zsidót, olyan mintha Istent csapná be”.¹¹

Ezekkel a szinte önkényesen kiragadott, egymásnak szélsőségesen ellentmondó példákkal csak azt kívántuk érzékeltetni, hogy nem tartjuk sikerrel kecsegtetőnek az olyan próbálkozásokat, amelyek azt tűzik ki céljuknak, hogy általánosságban meghatározzák a zsidó hagyomány egyes nagy korszakainak szemléletét olyan típusú kérdésekben, mint például a nem-zsidókkal kapcsolatos attitűd. Írásunk ennek megfelelően sokkal szerényebb célt tűz ki: pusztán azt kívánjuk bemutatni, hogy a középkori zsidóság szemléletében a keresztények, mint idegenek jelentek meg, és a hozzájuk való viszony korántsem volt mentes az ambivalenciától.

A ZSIDÓ-KERESZTÉNY VITA EREDETE ÉS OKAI

Napjainkban szinte illetlenséggé vált egy másik vallás teológiai meggyőződéseit kritizálni, ám ez az intellektuális tevékenység meglehetősen hétköznapi volt a középkori bölcselők körében. Nemcsak a keresztények illeték kemény kritikával a zsidók hittételeit, hanem a zsidók is megfogalmazták – és sokszor a legkevésbé sem udvarias vagy tárgyilagos formában – a maguk fenntartásait a keresztények hitével kapcsolatban. A felvilágosodás korszaka után a keresztény és a zsidó közösség között soha nem látott közeledés indult meg, így érthetően a tudományos érdeklődés középpontjába került a két vallás viszonyának – és így hitvitáinak – történelmi aspektusa.

Daniel Lasker egy 2011-ben írott tanulmányában elemzi, hogy mennyire tartható a zsidó-keresztény hitvitákkal kapcsolatban hagyományosnak tekinthető, azaz a 19. században kialakult és a 20. század utolsó évtizedeig domináló narratíva, amely szerint a keresztény vallás zsidó kritikája kizárólag a zsidók megtérítésére törekvő misszióra adott reakció volt. Ezek szerint, ha a keresztények nem kényszerítették volna a zsidókat a hitvitákban való részvételre, és nem próbálták volna őket keresztény hitre téríteni, akkor a zsidóknak eszük ágában sem lett volna kritikát megfogalmazni a keresztény hittel szemben.¹² Ezt az álláspontot képviseli Jeremy Cohen, Ora Limor, Israel Jacob Yuval és korai írásaiban David Berger, akik szerint a hitvitákat

¹⁰ Szifrá 13:13

¹¹ *Babilóniai Talmud*, Chágigá 5a. A korai rabbinikus időszakban létező univerzalista tendenciáról lásd: Hirschman, Menachem: *Torá lechol báé háolám* [Tóra minden embernek, héberül]. Hákibutz Hámeuchád, Tel-Aviv, 1999.

¹² Lasker, Daniel J.: *The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative*. In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2011. 6. köt. 1. sz. 2.

mindig a keresztények erőltették rá a zsidókra,¹³ akiknek külső fenyegetés hiányában nem lett volna belső indíttatásuk megcáfolni a keresztény hitelveket.¹⁴ Korábban maga Lasker is azon a véleményen volt, hogy a keresztény nyomás intenzitása egyenes arányban volt a keletkező zsidó vitairódlom mennyiségével.¹⁵ Haim Hillel Ben-Sasson egy teljes fejezetet szentel ennek a témának „*A vallási gyűlölködés hatása a zsidókra*” címmel,¹⁶ Paul Johnson pedig a középkori judaizmust valamifajta véd- és dacszövetséggé határozza meg mindenfajta külső veszély, többek között a zsidó vallást elnyomni, szélsőséges esetben megsemmisíteni törekvő kereszténység ellen.¹⁷ Lasker 2011-es tanulmánya szerint ez a szemlélet azért kényelmes, mert támogatja azt a hagyományos zsidó énképet, hogy a zsidók provokáció hiányában toleránsak más vallásokkal szemben, másrészt a keresztény erőszak passzív áldozatai. A „mai zsidó apologéták” számára kényelmetlen az a gondolat, hogy elődeik hittérítési fenyegetés nélkül is folytathattak offenzív polémiát a kereszténységgel szemben.¹⁸ Ma viszont, amikor egy olyan „posztpolémikus” korszakban élünk, amelyben a hitvitát nagyrészt a párbeszéd váltotta fel, és a nehéz kérdésekről is könnyebb érzelmektől kevésbé áthatott, intellektuális szempontból mélyebb dialógust folytatni, megkérdőjelezhetjük ezt a hagyományos narratívát egy történelmileg pontosabb leírás érdekében.¹⁹

¹³ Yuval, Israel J. – Limor, Ora: *Skepticism and Conversion: Jews, Christians and Doubters in Sefer ha-Nizzahon*. In: Couder, Allison P. és Shoulson, Jeffrey S. (Szerk.): *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe, 159-180*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004. 160.

¹⁴ Berger, David (szerk.): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979. 7. Cohen, Jeremy: *Medieval Jews on Christianity: Polemical Strategies and Theological Defense*. In: Fisher Eugene J. (Szerk.): *Interwoven Destinies: Jews and Christians through the Ages, 77-89*. New York, Paulist Press, 1993. 78., 80.

¹⁵ Lasker, Daniel J.: *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford / Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1977. (reprint: 2007). 1-2. Lasker 2011. 3.

¹⁶ Ben-Sasson, Haim Hillel (Szerk.): *A History of the Jewish People*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976. 403-420.

¹⁷ Johnson, Paul: *A zsidók története*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2011. 243.

¹⁸ Lasker 2011. 4.

¹⁹ Yuval, Israel J.: *Two Nations in Your Womb – Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 2006. 21. Sz. n.: *Are Jews and Christians Living in a Post-Polemical World? Toward a Comparison of Medieval and Modern Christian-Jewish Encounters: 2011 Corcoran Chair Conference March 28-29, 2011*. Boston College. Center for Christian-Jewish Learning, 2011. 1. Lasker 2011. 4.

Tanulmányában Lasker számos érvet hoz fel arra, hogy a kereszténység zsidó kritikájához miért nincs feltétlenül szükség térítési nyomásra. Egrészt megemlíti, hogy a kereszténység első módszeres zsidó kritikái iszlám területen íródtak a 9. században, és a keresztényellenes zsidó irodalom egyik központja Andalúziában volt, ahol bár viszonylag nagy számban voltak jelen keresztények, aligha beszélhetünk szervezett zsidómisszióról.²⁰ A keresztény Európában élő zsidók számára ezek az iszlám területeken keletkezett művek szolgálhattak modellként, amikor vitairatokat kezdtek fogalmazni.²¹ További érvként szolgálhat az is, hogy a 17-18. századi Itália gettóiban missziós tevékenység nélkül is virágzott a keresztényellenes polémia.²² Harmadszor, egyre több okunk van azt feltételezni, hogy a keresztény térítési tevékenység korántsem volt olyan erőteljes, mint azt korábban gondoltuk. Berger szerint például a 13. század előtt a keresztény hitvitázók már csak azért sem írhattak offenzívából, mert a főpapságot nem érdekelte kifejezetten a zsidók megtérítése,²³ ugyanakkor egy „büszke és öntudatos zsidó közösség őszinte és energikus kihívásával” találták szembe magukat,²⁴ tehát nem a zsidók, hanem éppen ellenkezőleg, a keresztények voltak védekező pozícióban. 1976-ban megjelent könyvében – önmagának ellentmondva – megfogalmazta azt az állítást is, hogy a zsidók csak a keresztény polémia miatt írtak kritikus műveket, de ugyanakkor azt kijelentette, hogy a keresztények a zsidó teológiai támadások miatt kényszerültek védekezni: „hitelvi kérdésekben általában a zsidó oldal lépett fel támadólag”.²⁵ Negyedszer, a középkori héber vitairatok sértő, sokszor vulgáris keresztényellenes nyelvezetével kapcsolatban megállapítható, hogy az nincs összefüggésben a keresztény zsidóellenesség mértékével, mert ugyanúgy megjelennek durva kirohanások muszlim területeken, mint tárgyilagos hangvételű kritikák súlyos keresztény zsidóüldözés közepette.²⁶ Mivel a sértő nyelvezet a középkori héber szókincs szerves része és a zsidó irodalmi művek közös jellemzője,²⁷ ezért semleges kontextusban is megtalálható, például

²⁰ Lasker 2011. 5.

²¹ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, xix.

²² Lasker 2011. 5.

²³ Berger, David: Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages. In. *The American Historical Review*, 1996. 91. köt. 3. sz., 576-591. 591; Lasker 2011. 5.

²⁴ Berger: *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, 579.

²⁵ Berger 1979. 13. Lásd a 14. lábjegyzetet.

²⁶ Lasker 2011. 6.

²⁷ Sapir Abulafia, Anna: *Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*. In. Edbury, Peter W. (Szerk.): *Crusade and Settlement. Papers*

imákban, üzleti dokumentumokban és hétköznapiabb problémákkal foglalkozó responzumokban.²⁸

Amennyiben konkrét teológiai kérdéseket vizsgálunk, láthatjuk, hogy például a Szentháromság és az eredendő bűn tanaival, valamint a Tóra érvényességének és a zsidók kollektív megváltásának megkérdőjelezésével a kereszténység egyrészt önmagában állandó teológiai kihívást jelentett, másrészt zsidó szemmel nézve a judaizmustól elidegeníthetetlen tételeket igényelt magának: az Izrael nevet, Izrael Istenét, a pátriárkákat, a héber Bibliát, az Izraelnek tett ígéreteket és a messiás fogalmát. Az a zsidó, aki szembetalálkozott ezekkel a hitelvekkel, természetesen sértőnek és megcáfolandónak tartotta azokat – különösen, ha iszlám uralom alatt álló területeken élt –, hiszen legalábbis az egysístenhit kérdésében a muszlim teológia inkább összhangban volt a judaizmussal, és annak szentségeit sem próbálta meg kisajátítani. Lasker továbbá felhívja a figyelmet, hogy az első keresztényellenes polémiákat nem elsősorban vallásjogi kérdésekkel foglalkozó rabbik, hanem racionalista filozófus-teológusok írták: Dávid al-Muqammiss, Szádja Gáon és a karaita Jákob al-Qirqiszáni. Ők voltak az első zsidók, akik filozófiai kifejezésekkel beszéltek Isten egységéről, és nem csak a kereszténységet igyekeztek megcáfolni, hanem minden más, számukra elfogadhatatlan teológiai elképzelést, például a gnosztikus dualizmust vagy az iszlám doktrínákat.²⁹

Ugyanakkor a régi narratíva teljesen tévesnek sem tekinthető, mert – helytől és korszaktól függően – felfedezhető összefüggés a keresztény nyomás és a zsidó reakció mértéke között, például a 13. századi észak-Európában és a 14-15. századi Ibériában a nyilvános disputák, a vérvádak, a szentséggyalázási vádak, az áttérések és a pogromok hatására. Természetesen kényelmes lenne egy egyszerűbb, monolitikusabb kép, egy „mindenség elmélete” a keresztényellenes zsidó polémiákkal kapcsolatban, de úgy tűnik, nincs mindent átfogó, egységes magyarázat, és a helyzet sokkal összetettebbnek látszik: a polémia nyelvezete, sőt egyáltalán a léte a szerző személyétől és az aktuális közönség igényeitől is függ, nem csak a külső fenyegetéstől. A Lasker által

read at the first Convergence of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, 66-72. Cardiff, University College Cardiff Press, 1985. 67. Sapir Abulafia, Anna: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London / New York, Routledge, 1995. 70-71. Chazan, Robert: *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 220.

²⁸ Marcus, Ivan G.: *A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz*. In: Biale, David (Szerk.): *Cultures of the Jews: A New History*, 449-518. New York, Schocken Books, 2002. 470; Chazan, Robert: *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, University of California Press, 1987. 33-34; Lasker 2011. 6.

²⁹ Lasker 2011. 7-8.

felvázolt új narratíva szerint, természetesen voltak olyan szerzők, akiknek a célja az volt, hogy meggyőzzék a zsidókat, hogy ne hagyják el atyáik hitét a nyílt keresztény missziós tevékenység hatására, de „biztosnak látszik, hogy a középkori zsidók nem kizárólag az észlelt keresztény fenyegetésre reagálva cáfolták a kereszténységet”, hanem voltak olyanok is, akik számára a kereszténység kritikája a judaizmus racionális kifejtésének eszköze volt, mások pedig a zsidó identitás definiálására és a két vallás közötti határvonal meghúzására használták fel a kereszténység kritikáját. A régi narratíva így nem általános érvényű, hanem csak egy magyarázat a több közül.³⁰

A ZSIDÓ MESSIÁSVÁRÁS KÉT ARCA

A vallástörténeti irodalomban elfogadott a tömeg és az elit vallásos világnézetének megkülönböztetése, amelyek között a szakadék bizonyos korokban különösen mélyé válhat. A középkori zsidóság világában a filozófiai-teológiai írások általában csak egy szűk, nagyon jól képzett elit érdeklődésére tarthatnak számot, és a tömegek vallásos szemléletére sokkal nagyobb hatással voltak a zsinagógákban előszóban elmondott szentírási és rabbini források értelmezései, valamint a nagy népszerűségnek örvendő vallási himnuszok.³¹ Ezek a szövegek teológiai és világnézeti szempontokon alapultak, de az elvont eszméket konkrét és többé-kevésbé közérthető formában fogalmazták meg. Ha tehát az iránt érdeklődünk, hogy milyen vallási eszmevilágban éltek a középkor zsidó közösségeinek hatalmas többségét alkotó vallási vezetők, azaz a filozófiai irodalomban sokszor járatlan, vagy azzal kifejezetten ellenséges rabbik, hitszónokok és vallásihymusz-szerzők, valamint az őket hallgató tömegek, akkor a „populáris” forrásokat és nem a filozófiai értekezéseket kell elsősorban megvizsgálni.

Lasker új narratívájának egy részét úgy fogalmazhatjuk át, hogy az agresszió – legalábbis annak verbális, ideológiai formája – nemcsak a többségtől irányulhat a kisebbség felé, hanem ez fordítva is lehetséges. Ez összhangban áll Israel Jacob Yuval Magyarországon alig ismert tipológiai felosztásával, amely a középkori zsidóság két szoterológiai tendenciáját, a bosszúálló és a megtérítő Messiást különböztette meg. Yuval azt a tendenciát nevezte a „bosszúálló Messiás” elméletének, mely a Messiás eljövételének fő jellemző-

³⁰ Lasker 2011. 9.

³¹ A zsidó népi vallásosság számos megnyilvánulásáról lásd a következő klasszikus művet, Moshe Idel modern előszavával: Trachtenberg, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

jét abban látta, hogy a Megváltó majd történelmi igazságot szolgáltat az üldözött zsidó közösségeknek és elpusztítja az ellenük vétkező nem-zsidó népeket.³² Ezt a jövőbeli pusztítást gyakran totálisnak képzelték, azaz a messiási víziók egy része a nem-zsidó népek teljes kipusztulását jósolta. A középkori zsidók gyakran azt tapasztalták, hogy a keresztények – legalább is bizonyos időszakokban, mint például az első kereszties háború idején – a zsidó közösségek totális elpusztítására törekednek, így a bibliai *lex talionis* elv alapján igazságosnak tűnhetett számukra, hogy a nem-zsidókra is hasonló sors várjon az idők végezetén. Nem meglepő tehát, hogy ez az értelmezői irányvonal elsősorban a kereszties háborúk által érintett német-francia zsidóság körében volt népszerű.

A Yuval említett másik megváltáselmélet szerint – amely főleg az Ibériai-félszigeten élő szefárd zsidókra volt jellemző – a Messiás csak a gonoszokat pusztítja el a nem-zsidók közül, és a többiek majd felismerik a zsidó vallás igazságát, és áttérnek a zsidó vallásra.³³ Yuval azt is leszögezi, hogy szó sincs róla, hogy ezek a tendenciák kizárólagosak lettek volna a két földrajzi területen élő zsidók körében. Az askenázi zsidók között is voltak, akik azt feltételezték, hogy a megváltás második stádiumában a nagy pusztító háború után megmaradt nem-zsidók megtérnek, és felveszik a zsidó vallást. Az általános tendencia jellemzéseként azonban igaznak tartja a kétfajta irányzat megkülönböztetését.³⁴

A szefárd zsidókra inkább jellemző „betérítő megváltás” elmélete sokkal kevésbé hangsúlyozta a bosszúállás motívumát. Bár a szefárd irodalom e tárgyra vonatkozó részében is jelentős szerepe volt a messiás katonai győzelmeinek, e csatákat azonban kisebb jelentőségű eseményeknek tartották, mint az askenázi országokban élő szerzők. A szefárd szerzőknél az a megváltás korában bekövetkező igazán jelentős fejlemény, hogy a zsidók teológiai

³² E szemlélet alátámasztására Yuval többek között a 13. századi német tartományok egyikében keletkezett *Széfér Nicáchon Jásán* [A győzelem régi könyve] című könyvből a következő idézetet hozza: „Ez a megváltás azonban minden népek, az őket felügyelő angyalok, valamint az isteneik lerombolásával, megsemmisítésével, megölésével és kiirtásával jár majd. [...] Isten elpusztítja majd az összes nemzetet Izrael kivételével” (§242, Yuval 2006. 93. A fordítás forrása: Berger 1979. 227.).

³³ A megtérítő messiás szemléletét bemutató idézetek közül Yuval az ugyanebből a korból származó, de a szefárd területen írt *Milchemet micvá* [Tóra által előírt háború] című polemikus könyvből hozott idézetet választotta: „Az idők végezetén nagy csodák lesznek, amikor naggyá tesz bennünket, amikor minden nép megtér a mi hitünkhöz és elismerik, hogy atyáink hazugságokban hittek [...] Minden nép megtér majd a tiszteletreméltó Istenben való hithez, amikor meglátják majd a nagy csodákat, amelyekkel Isten megszabadít bennünket ebből a száműzetésből” (Yuval 2006. 111.).

³⁴ Yuval 2006. 94-95.

győzelmet aratnak, és a nem-zsidók a valóban meggyőződnek róla, hogy kezdettől fogva a zsidó vallás volt az igaz tanítás.³⁵

Yuval magyarázata szerint a két eltérő tendencia azért alakult ki, mert a különböző területeken élő zsidók a korábbi zsidó irodalmi hagyomány más-más irányvonalát követték. A szefárd zsidók számára a babilóniai zsidóság szellemi öröksége volt a mértékadó, ahol a zsidók sokkal kevesebbet szenvedtek, mint a Római Birodalom és a későbbi keresztény országok területén élő közösségek.³⁶ A babilóniai hagyomány kevésbé volt „bosszúra szomjúhozó”, mint a római majd a bizánci katonák támadásait megsínylő ókori Júdeában élő zsidóság irodalma.³⁷

Mint említettük, Yuval hangsúlyozza, hogy a szefárd forrásokban is megjelenik a harcos Messiás. Rabbi Ábrahám bár Chijá a 12. századi Barcelonában írt *Higájon hánefes háácuvá* (A szomorú lélek gondolatai) című művében ezt olvashatjuk: „Isten elpusztítja az összes gonosz népet, nem marad belőlük semmi. [...] A világ népeinek többsége teljesen kipusztul, nem fog senki megmaradni, csak az Örökkévalót féltők népe köréből, és a népek köréből azok, akik hisznek az Ő Tórájában és zsidó vallásra térnek át”.³⁸ Noha ebben a forrásban egyértelműen megjelenik a nem-zsidók szinte totális pusztulásának képe, de ugyanakkor az is világossá válik, hogy a messiási hadjárat nem kollektív bosszú a nem-zsidókon a múltbeli bűneik miatt, hanem sokkal inkább része a megváltás korára eleve jellemző végső megtisztulásnak. E korban a gonoszok elpusztítása szükségszerű ugyan, de ennek oka a gonoszságuk, és nem az, hogy nem-zsidó származásúak. Rabbi Ábrahám szerint tehát, Izrael népéből is csak a Tóra törvényeihez szigorúan ragaszkodók fogják túlélni a Messiás eljövetelét, viszont a nem-zsidók közül szintén megmaradhatnak azok, akik jó útra térnek, és felismerik a zsidó vallás igazságát. A nem askenázi világban a Messiás nem-zsidók ellen vívott harca tehát a Gonosz evilági jelen-

³⁵ Kritikusai szerint Yuval distinkciója a két terület ellentétes tendenciái között túl éles, és a valóságban mind az askenázi, mind a szefárd zsidók körében sokkal jobban keveredett ez a két ideológiai irányvonal.

³⁶ Lasker azt is hangsúlyozza, hogy a filozófiára sokszor sokkal nyitottabb szefárd zsidók intellektuálisan megalapozottabb, filozófiai szintű hitvitát folytattak, míg az askenázi polémia populárisabb és gyakran vulgáris volt (Lasker, Daniel: *Joseph Ben Nathan's Sefer Yosef Ha-Mekanné and the Medieval Jewish Critique of Christianity*. In: Baumgarten, Elisheva – Galinsky, Judah D. (Szerk.): *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, 113-122. New York, Palgrave Macmillan, 2015. 118.).

³⁷ Yuval szerint az ókori Júdea területén keletkezett rabbinikus magyarázatokban csak szórványosan fordult elő a bosszúálló, a megölt zsidó mártírok véret az ellenségen utolsó cseppig számon kérő Messiás alakja, mely a középkori askenázi liturgikus költészetben központi elemmé vált (Yuval 2006. 96-100.).

³⁸ Yuval 2006. 111.

léte elleni szelektív harc, amelynek folyamán csak azokat kell megsemmisíteni, akik akadályozzák a megváltási folyamatot. A többiek azonban – a nem-zsidók között is jelenlévő jók – megtérésükön keresztül maguk is részeseivé válhatnak a megtisztulást hozó megváltási folyamatnak. Ez a hagyomány tehát azt sugallja, hogy a megváltás legfőbb jellemzője nem a bosszú, hanem a más vallások eddigi tévelygő híveinek megtérése lesz.³⁹

Intellektuális szempontból érdekes mozzanat, hogy ebben a kérdésben a szefárd zsidóság, tudatosan vagy sem, de Augustinus zsidókhöz kapcsolódó teológiájának inverzét fogalmazza meg. A középkori kereszténység zsidókról alkotott képét meghatározta Augustinus elmélete, amelyben a kereszténység győzelmének és igazságának bizonyítéka a zsidók megalázott és alárendelt történelmi státusza volt.⁴⁰ A szefárd megváltási elmélet szerint a Messiás utáni világban a helyzet megfordul, és a nem-zsidóknak nem az elpusztulása, hanem a zsidó vallásra történő áttérése válik a zsidó vallás igazságának bizonyítékává.⁴¹

Yuval szerint a keresztény és a muszlim országokban élő zsidók felfogásának oka volt egy további alapvető szemléletbeli különbség is: a szefárd zsidók a kereszténységben elsősorban vallási és nem politikai entitást láttak, ezért a zsidóság győzelmét is jobban szimbolizálta számukra a vallási megtérés, mint a politikai, katonai pusztítás. Az askenázi hagyomány ezzel szemben a bibliai ellenség őstípusát, Ézsaut avagy más néven Edomot, a Római Birodalommal azonosította. A 10. században Nagy Ottó császársága alatt kialakult politikai ideológia a római-germán birodalmi „kontinuitásemélet” volt, amely a Római Birodalom egyenes folytatásaként kívánta láttatni a Német-római Császárságot, attól függetlenül, hogy a 394 előtti Római Birodalom és a belőle származó keresztény országok vallása különbözött. A német tartományokban élő zsidók a keresztények önértelmezésén keresztül is igazolva látták a saját felfogásukat, miszerint ők a bibliai Edomtól eredeztetett római-keresztény iga alatt élnek.⁴² Mivel a kereszténység hatalmának megnyilvánulása az askenázi értelmelési rendszerben elsősorban politikai volt, így a birodalom bukásának

³⁹ Yuval 2006. 113–114.

⁴⁰ A zsidókra vonatkozó keresztény teológiai nézetekről lásd az alábbi gyűjteményt: Marcus, Jacob Rader – Saperstein, Marc (Szerk.): *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315-1791*, Hebrew Union College Press / University of Pittsburgh Press, Jeruzsálem / Pittsburgh (PA) 2015. (Az Augustinusra vonatkozó rész: 30-35.)

⁴¹ Yuval 2006. 113.

⁴² Cohen, Shaye: „Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor”, In: Najman, Hindy – Newman, Judith H. (Szerk.): *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, 449-472. Leiden / Boston, Brill, 2004. 460.

is politikai jellegűnek kellett lennie, és érthető, hogy az askenázi szoteriológiai hagyomány elsősorban a totális háborúban aratott elsöprő győzelmet hangsúlyozta a megváltás legbiztosabb jeleként. Mivel a zsidók magától értetődőnek tekintették kiválasztott státuszukat, amelyet a középkori történelmi valóságban szinte semmi nem igazolt, nem nehéz megérteni, hogy úgy érezték, a megváltás győzelme az lesz, ha újra mindenki számára világossá válik történelmi-politikai síkon is, hogy ki Isten választott népe.⁴³

A KERESZTÉNYSÉG ÉS A KERESZTÉNYEK KÉPE A POPULÁRIS TÖRTÉNETÍRÁSBAN

A zsidók keresztényekkel szembeni populáris attitűdjéről szemléletesen tanúskodnak az 1096-os Rajna-vidéki pogromok krónikái, amelyek az első kereszties hadjárat során a zsidók ellen elkövetett atrocitások és a zsidók által erre adott reakció emlékét őrzik. A krónikák igen szemléletesen írják le a zsidók szenvedéseit, és első ránézésre rendkívül negatívan és ellenségesen mutatják be a keresztényeket. Ez két területen mutatkozik meg, egyrészt a már említett sértő nyelvezetben, másrészt a keresztényekkel szembeni fegyveres ellenállás leírásaiban.

Az írások szóhasználatával kapcsolatban Daniel Lasker megállapítja, hogy a szefárd területek filozofikus polémiájával szemben az askenázi polémiát agresszív vulgaritás jellemezte.⁴⁴ Ivan Marcus szerint a zsidók tettel és szóval egyaránt megszenteltségtelenítették a keresztény szimbólumokat, például retorikájuk Jézust a testi ürités különféle formáival, a keresztény vallás szentségeit pedig a latrinával hozta összefüggésbe.⁴⁵ A már korábban említett más középkori zsidó iratokhoz hasonlóan a 1096-os krónikák sem szűkölködnek az ilyen keresztényellenes „kirohanásokban” (*invectives*),⁴⁶ mai szóval gyűlöletbeszédben.

Emellett a krónikák szerint a zsidók több esetben aktív fegyveres ellenállást tanúsítottak az őket ért támadással szemben. Mainzban például Rabbi Kalonimosz ben Rabbi Mesullám párnász vezetésével a zsidók páncélt öltöttek, fegyvert fogtak, és megütköztek a keresztiesekkel, de vereséget szenvedtek,

⁴³ Yuval 2006. 114-115.

⁴⁴ A pontos hivatkozást lásd a 36. lábjegyzetben.

⁴⁵ Marcus 2002. 479-480.

⁴⁶ A *keresztység* „a bűzüik”, a *keresztvíz* „büdösítő víz”, a *keresztények* „tévelygők”, „tisztátalan körülméletlenek” és „Edom”, a *kereszténység* „tévedés”, *Jézus* „fattyú”, „undorító sarj”, „menstruáló nő gyereke”, „bujázkodás fia”, „megtaposott hullá”, „az undorítótságuk”, „a meggyalozott és utálatos akasztott”, „prostituált fia”, a *templom* „bálványimádás háza” és a *Szent Sír* „a bálványimádásuk síremléke” (Sapir Abulafia 1985. 66).

mert a börtöléstől kimerültek voltak. A zsidók ekkor az érseki palota udvarába menekültek, újból felfegyverkeztek, és a palota kapujánál megint összecsaptak a keresztésekkel, akikhez akkorra már a város polgárai is csatlakoztak, akiket Leiningeni Emicho gróf, a keresztések vezetője felszólított, hogy szolgáltsák ki neki a zsidókat. Ruthard érsek és az emberei addigra már elmenekültek, mert a keresztések az érseket is meg akarták ölni, amiért kiállt a zsidók mellett, így a keresztések és a polgárok akadálytalanul behatoltak az érseki palota udvarába, ahol lemészárolták a zsidókat, akik viszont halálra köveztek egy keresztet, mert a támadók széttéptek egy tóratekeresztet.⁴⁷

A már említett Kalonimosz rabbi megmenekült, és többedmagával eljutott a Rüdesheim faluban tartózkodó Ruthard érsekhez, aki megörült neki, és közölte vele, hogy csak akkor tudja megmenteni őt és a társait, ha megkeresztelkednek. Kalonimosz gondolkodási időt kért, visszatért a társaihoz, majd megölte a fiát, nehogy keresztény legyen belőle. Amikor ez az érsek tudomására jutott, úgy feldühödött rajta, hogy nem volt hajlandó tovább segíteni a zsidóknak. Kalonimosz merényletet akart elkövetni az érsek ellen, de terve lelepleződött, és az érsek szolgálai megölték sok más zsidóval együtt. Válaszul a közösség egy másik vezetője, Szenior rabbi megölt egy keresztényt, mire a falusiak meglincselték.⁴⁸

A krónika később arról számol be, hogy egy közelebről meg nem nevezett városban egy herceg ezer lovassal a zsidók segítségére sietett. Seregéhez ötszáz karddal felfegyverzett zsidó csatlakozott, és legyőzték a keresztéseket és a polgárokat, de csak hat zsidó halt meg, a szövegből nem egyértelmű, hogy a fegyveresek közül-e vagy a közösségből.⁴⁹ Robert Chazan szerint a beszámoló „meglehetősen gyanús”, viszont arra utal, hogy szóbeszéd tárgya volt a keresztésekkel szembeni eredményes zsidó fegyveres ellenállás, és az is biztosra vehető, hogy volt olyan helyzet, amikor a zsidók fegyvert fogtak a túlerővel szemben.⁵⁰ Tekintettel Ivan Marcus azon megállapítására, hogy a krónikák többet árulnak el szerzőik kulturális önfelfogásáról, mint magukról az eseményekről⁵¹ és arra, hogy Yuval szerint a történetek mártírológiája identitásépítő „ellennarratíva”,⁵² nagyon valószínű, hogy erősen eltúlzott képet kapunk a

⁴⁷ Chazan 1987. 252-253, 260.

⁴⁸ Chazan 1987. 269-270.

⁴⁹ Chazan 1987. 294.

⁵⁰ Chazan 1987. 98-99., 294.

⁵¹ Marcus 2002. 467.

⁵² Yuval, Israel J.: *“They tell lies: you ate the man”: Jewish Reactions to Ritual Murder Accusations.* In: Abulafia, Anna Sapir (Szerk.) *Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives*, 86-106. London / New York, Palgrave, 2002. 96

pogromok zsidó szereplőinek hősiességéről. A szöveg mindenesetre arról árulkodik, hogy a 12. században voltak zsidók, akiknek a fejében legalábbis megfordult az üldözéssel szembeni fizikai erőszak alkalmazása, és ezt a gondolatot populáris művekben terjesztették.⁵³

Ugyanakkor, az 1096-os beszámolókat alaposabban szemügyre véve az ellenségesség hagyományos narratívájánál sokkal árnyaltabb kép bontakozik ki. A keresztények megnevezésével kapcsolatban megállapítható, hogy a Sapir Abulafia szerint rájuk használt sértő kifejezésekkel a krónikák leginkább a kereszteteket és a zsidókkal ellenséges polgárokat illetik.⁵⁴ Velük ellentétben a segítő szándékú szomszédokra, az érsekre és a politikai hatalom birtokosaira leggyakrabban jelző nélküli semleges szavakat használnak.⁵⁵ Ezen kívül – függetlenül a krónikák történeti hitelességétől – szerepelnek bennük a zsidókat védő keresztények vagy utalások a támadásokat megelőző, kifejezetten pozitív viszonyra. Chazan megemlíti, hogy a mainzi pogrom kitörése előtt barátságos kapcsolatok voltak zsidók és keresztények között egészen addig, amíg a keresztény polgárok meg nem öltek egy keresztet katonát.⁵⁶ 1147-ben Würzburgban pedig egy vérvád miatti pogrom során, amikor több mint húsz zsidót megöltek, egy zsidó lányt behurcoltak a templomba, hogy megkereszteljék, de ő ráköpött a feszületre, mire félholtra verték. A lány halottnak tette magát, erre a támadói otthagyták, de egy keresztény mosonő hazavitte, elrejtette, és ezzel megmentette az életét.⁵⁷

A szövegek továbbá arról tanúskodnak, hogy a zsidók mélyen beágyazódtak a helyi társadalomba. A területet, ahol éltek, a hazájuknak tekintették: a

⁵³ A középkori zsidóság körében a fegyverviselés egyáltalán nem számított kuriózumnak. A kérdés általános tárgyaláshoz lásd: Wenninger, Markus J.: *Bearing and use of weapons by Jews in the (late) Middle Ages*. In. *Jewish Studies* 41. 2002. 83–92., és jogi aspektusához lásd: Magin, Christine: *Armed Jews in legal sources from the high and late Middle Ages*. In. *Jewish Studies* 41. 2002. 67–81.

⁵⁴ „arrogánsak, barbárok, ádázak, zabolátlanak, garázdák, király nélküli sásák, pusztai farkasok, Szeir népe (démonok), bujálkodás gyermekei, tisztátalan körülméleteknek, az Örökkévaló ellenségei, arcátlanok, gonoszok, álszentek” (Chazan 1987. 243, 245, 248, 262, 276, 280, 286, 288).

⁵⁵ „városiak, falusiak, keresztény ismerősök, szomszédok (szó szerint „hozzáink közeli-ek”), érsek, püspök (héber: *hegemon*), császár, király, herceg, nemes, várgróf, gróf, polgármester, szolga” stb. (Chazan 1987. 246, 247, 250, 251, 270, 274, 285, 287, 294, 296). A szöveg azonban nem használ „barát” jelentésű szót nem-zsidókra.

⁵⁶ „Akkor a keresztetsek és a polgárok összegyűltek ellenünk, (és) mindannyian kardokkal és lándzsákkal jöttek, hogy elpusztítsanak bennünket. Néhány polgár odajött, és nem engedte nekik. Akkor egy akarattal felálltak, és gyilkoltak a Rajna mentén, amíg meg nem ölték az egyik keresztet.” (Chazan 1987. 233)

⁵⁷ Chazan, Robert: *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 187–188.

pogromokat megörökítő krónikás például Kölnt a „kellemes város” jelzővel illeti, „amely otthont ad a begyűjtött nyájnak”.⁵⁸ Elukin kissé merész megállapítása szerint a zsidók alaphelyzetben nem vágytak a diaszpórabeli élet végére,⁵⁹ valamint – legalábbis a szellemi elit többség-kisebbség felfogásáról – sokat elárul az a *Toszáfot R. Elchánán*ban fennmaradt, Rásinak vagy Rásbámnak⁶⁰ tulajdonított „közöttünk élő nem-zsidók” (nem pedig „a nem-zsidók, akik között élünk”) kifejezés.⁶¹ A krónikák tanúsága szerint a zsidók a helyi erőviszonyokkal is tisztában voltak: tudták, hogy az egyházi és a világi törvények védik őket, ezért az üldözés kirobbanásakor vallási és politikai vezetőiktől kértek segítséget, és manőverezni próbálták a német politikai eliten belül.⁶² Ha csak lehetett, megvesztegették a helyi világi és egyházi hatóságokat, a polgárokat, sőt, még az ellenséget is.⁶³ Emellett a városi polgá-

⁵⁸ Chazan 1987. 273. Lásd a 64. lábjegyzetet.

⁵⁹ Elukin, Jonathan: *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 83. Az üldözések idején ez nyilván másképp lehetett, mert az 1096-os krónika olyan kitételeket tartalmaz, hogy érkezzen el „az igazi Messiás”, aki megszabadítja a zsidókat a „gonosz edombeli” száműzetés alól, újjáépíti Jeruzsálemet, és összegyűjti Júda és Izrael szétszórtjait (Chazan 1987. 273., 283.).

⁶⁰ A *Toszáfot* egy középkori talmudkommentár, melynek több szerzője volt. Rási, azaz Rabbi Slomó ben Jicháki (1040-1105) biblia- és talmudkommentátor, valamint unokája és tanítványa, Rásbám, azaz Rabbi Smuél ben Meir (1080 v. 1085–1158).

⁶¹ Kanarfogel, Ephraim: „The Image of Christians in Medieval Askenazic Rabbinic Literature”, In. Baumgarten, Elisheva – Galinsky Judah D. (szerk.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, 151–167. New York, Macmillan, 2015. 152.

⁶² Elukin 2007. 76.

⁶³ „Izrael kiválóságai összegyűltek, hogy tanácsot tartsanak a megmenekülésük érdekében. [...] A tanácskozáson megállapodtak, hogy úgy váltják meg a lelkeiket, hogy a pénzüket arra költik, hogy megvesztegessék a fejedelmeket, a hivatalnokokat, a püspököket és a polgárokat. A közösség vezetői, akik tiszteletben álltak a püspök előtt, felkeltek, és elmentek a püspökhöz, a hivatalnokaihoz és a szolgálóihoz, hogy beszéljenek velük. [...] Továbbá az érsek összegyűjtötte a hivatalnokait és a szolgálait, magasztos és nemes hivatalnokokat, hogy segítsenek nekünk. Mert kezdettől fogva az volt a vágya, hogy teljes erejével megmentsen minket. Tényleg nagy összeggel megvesztegettük ennek érdekében a hivatalnokaival és a szolgálóival együtt, mivel szándékukban állt megmenteni minket. Végül semmilyen vesztegetés és diplomácia nem használt, hogy megmentsen minket a katasztrófától „a harag napján”. [...] Mainz közössége [...] azonnal követet menesztett Henrik császárhoz Apulia királyságába, ahol már kilenc éve tartózkodott. [A követ] elmondta neki a történeteket. Ekkor a császár haragra gerjedt, és leveleket küldött a birodalma összes tartományába, a fejedelmeknek és püspököknek, a nemeseknek és Godfrey hercegnek, békére (és rendre) intő üzeneteket a zsidókkal kapcsolatban, hogy védjék meg őket, hogy senki se okozhasson nekik testi bántalmat, és hogy adjanak nekik segítséget és oltalmat. A gonosz herceg esküdözött, hogy sohasem állt szándékában bántani őket. Mindazonáltal [a zsidók] Kölnben megvesztegették ötszáz ezüst *zekukkal*.

roknál is menedéket kerestek, akikkel kellett, hogy legyen valamilyen kapcsolatuk, ami alapján remélhették, hogy rájuk bízhatják az életüket.⁶⁴ A krónika beszámol arról, hogy néhány polgár harcolt is a keresztesek ellen, és a polgárok könyörögtek a zsidóknak, hogy megkeresztelkedéssel mentsék az életüket,⁶⁵ sőt, úgy próbálták megmenteni őket a lemészárlástól, hogy formálisan megkeresztelték őket.⁶⁶ A krónikák kifejezetten pozitívan nyilatkoznak az ilyen életmentő „kényszerkeresztelésen” átesett zsidókról.⁶⁷ A történet végén

Mainzban ugyanígy megvesztegették, és ő megesküdött a botjára, hogy békével lesz irántuk. De (Isten,) „aki valóban békét teremt” elfordult tőlük, és elrejtette szemét népe elől, és kiszolgáltatta őket a kardnak.” (Chazan 1987. 246–247) „Amikor útban Jeruzsálem felé a gonosz [Emicho és serege] Mainzhoz érkezett, a nép vénei elmentek Ruthard érsekhez, és megvesztegették kétszáz ezüst *zekukkal*. Az érsek eredetileg a falvaiba szándékozott menni, de a (zsidó) közösség eljött hozzá, amikor megvesztegették, és könyörgött neki, így Mainzban maradt. Az egész (zsidó) közösséget bevitte a belső szobáiba és ezt mondta: „Beleegyeztem, hogy segíték nektek. Hasonlóképp a várgróf is azt mondta, hogy itt kíván maradni a kedvetekért, hogy segítsen nektek. Ezért most gondoskodjatok minden szükségletükről, amíg a keresztesek elvonulnak.” A (zsidó) közösség beleegyezett. Azok ketten – az érsek és a várgróf – megegyeztek, és ezt mondták: „Veletek együtt halunk vagy élünk.” Ekkor a közösség ezt mondta: „Mivel a szomszédaink és ismerőseink megegyeztek, hogy megmentenek minket, küldjük el a gonosz Emichónak is a pénzüket és a leveleinket, hogy az útjába kerülő (zsidó) közösségek tiszteljék őt.” [...] Ezért elköltöttük a pénzüket, és körülbelül négyszáz ezüst *zekukot* adtunk az érseknek, a hivatalnokainak, a szolgálóinak és a polgároknak. A gonosz Emichónak hét font aranyat adtunk, hogy segítsen nekünk. Mindez semmit sem használt, és addig nem volt balszam a szenvedéseinkre.” (Chazan 1987. 251.)

⁶⁴ „Szíván ötödikén, sávuot előestéjén a hír elérte Köln, a kellemes várost, amely ott-hont adott a begyűjtött nyájnak [...] Amikor meghallották, hogy a (zsidó) közösségeket lemészárolták, mindannyian a keresztény ismerőseikhez menekültek, és ott maradtak sávuot két napjára.” (Chazan 1987. 273-274)

⁶⁵ Elukin 2007. 81

⁶⁶ Chazan 2010. 188-198. „A regensburgi közösséget teljes egészében erőszakkal áttértették, mert látták, hogy nem menekülhetnek meg. Azok, akik a városban voltak, amikor a keresztesek és a köznép összegyűlt ellenük, akarattuk ellenére egy bizonyos folyóhoz kényszerítették őket. A vízben gonosz jelet, keresztet csináltak, és mindenkit egyszerre megkereszteltek abban a folyóban. [...] Nem tudtak megállni az ellenséggel szemben, *az ellenség pedig nem akarta megölni őket.*” (Chazan 1987. 293; kiemelés tőlünk)

⁶⁷ „És most illendő magasztalnunk az erőszakkal áttértetteket, mert mindennel, amit ettek és ittak, halálos veszélybe sodorták magukat. A levágott húsból eltávolították a zsírt, és a bölcsek előírásai szerint vizsgálták meg a húst. Nem ittak áldozati [nem köser] bort, és csak időnként jártak a bálványuk házába, és akkor is csak kényszer hatására és félelemből, kelletlenül mentek. A nem-zsidók maguk is tudták, hogy nem tértek át teljes szívűkkel, csak a keresztesektől való félelemből, és hogy nem hittek az istenségükben, hanem ragaszkodtak az Örökkévaló félelméhez, és kitarítottak a magasságos Isten, a menny és a föld teremője mellett. A nem-zsidók szemelátára előírás szerint tartották a szombatot és titokban betartották az Örökké-

pedig a krónikás istenítéletként és a zsidók győzelmeiként értékeli, hogy a magyar király⁶⁸ szétverte a keresztes sereget.⁶⁹ A szöveg bár számos túlzással, de a lényegét tekintve meglepő hitelességgel számol be arról, hogy mi történt a keresztes hadakkal Magyarországon, ami arra utalhat, hogy a zsidók tisztában voltak a távolabbi országokban történt eseményekkel is.⁷⁰

A szövegekből az is kiderül, hogy a szerzők képesek voltak differenciálni a támadóik és a segítők között, és nem vették egy kalap alá az összes keresztényt. Marcus ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a zsidó narratívák tudatában vannak a Rajna-vidéki zsidóüldözés spontán és példa nélküli jellegével⁷¹ és azzal, hogy a mézárásokat a keresztesek közé ált csőcselék követi el, akik nem képviselik sem az állami, sem az egyházi hatalmat,⁷² és akiket sem a távollévő császár, sem a populáris fanatizmussal szemben tehetetlen érsek nem tud megfékezni. Valamint azt is tudták, hogy a polgárok csak a keresztesek nyomására fordulnak ellenük,⁷³ és a 67. lábjegyzetben idézett szöveg szerint tolerálják, hogy a zsidók csak ímmel-ámmal járnak templomba, és továbbra is betartják a kőserség és a sábat előírásait. A szöveg továbbá említést

való Tóráját. Aki rossz szót szól róluk, az Isteni Jelenlét ábrázatát sértegeti.” (Chazan 1987. 294.)

⁶⁸ A szöveg nem nevezí meg Könyves Kálmánt. Lásd: Cartledge, Bryan, *Megmaradni: A magyar történelem egy angol szemével*, Officina, Budapest, 2008. 39.

⁶⁹ „Ekkor a vezetők és a nemesek megállapodtak, hogy [követet] küldenek Magyarországra királyához, hogy viselkedjen nagylelkűen a Megfeszített érdekében, és engedje őket áthaladni, ők pedig félretennék a fegyvereiket. Kiválasztottak maguk közül négy nemeset, és üzenetet küldtek ezekről a feltételekről. A király három napra bebörtönöztette őket. A harmadik napon a négy nemes megesküdtött, hogy elhozzák neki Emicho gróf fejét. Ekkor [a király] megjutalmazva elengedte őket. A dolog Emicho tudomására jutott, és éjjel elmenekült. A többiek is elmenekültek, Magyarország királyának serege pedig üldözöbe vette, és nagy csapással sújtotta őket. Többen haltak meg a „a sikamlós agyagban”, mint kard által. Az egyik [keresztes] menekülés közben térdig belesüllyedt az agyagba, és mozgásképtelen maradt, amíg meg nem halt. A magyarok [héber: a görögök, *hájávánim*] minden oldalról a Dunáig kergették őket. Azon a hídon próbáltak átmenekülni, amelyet korábban Péter pap épített, de a híd összeomlott alattuk, és a Dunába fulladtak több mint ezerszer ezren és tízezer miriádnyan, amíg úgy nem lehetett jární a hátukon, ahogyan a szárazföldön lehet jární. [...] Ezt meghallván szívünk felvidult, mert az Örökkévaló bosszút állt az ellenségeinken. [...] Izrael örökké tartó győzelmet aratott az Örökkévaló által, soha többé nem fogja szégyellni magát, és nem szégyenül meg.” (Chazan 1987. 297.)

⁷⁰ Chazan 1987. 295-297. V.ö. Cartledge, u.o.

⁷¹ Marcus 2002. 468.

⁷² Sharot, Stephen: *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*. Detroit, Wayne State University Press, 2011. 31.

⁷³ „Mert addig a polgárok nem szándékoztak ártani a (zsidó) közösségnek, amíg azok az álszentek meg nem érkeztek.” (Chazan 1987. 288.)

tesz arról is, hogy a veszély elmúltával a kényszerkeresztelésen átesett zsidók visszatértek őseik hitéhez.⁷⁴

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a 1096-os krónikákból kibontakozó kép szerint vallási identitásuk megőrzése érdekében a zsidók retorikájukban rendkívül ellenségesek voltak a többségi társadalom kulturális elemeivel szemben,⁷⁵ de ugyanakkor jól ismerték a helyi világi és egyházi erőviszonyokat, és akár kifejezetten barátságos, segítő kapcsolatokat is képesek voltak fenntartani a szomszédaikkal. Ugyanezt a képet találjuk más nyugat-európai országokban, például Angliában, Franciaországban, Itáliában és Spanyolországban is.⁷⁶ A felszíni ellenségesség mögötti nyitottságra utal az is, hogy a krónikák az események pontos megőrkítésére törekednek, ami Chazan szerint „áttörést” jelent a középkori zsidó történetírásban. A művek ugyanis feltűnő hasonlóságokat mutatnak a korabeli észak-európai történetírási tendenciákkal, ami arra utalhat, hogy a zsidókra hatott az őket körülvevő keresztény spirituális-intellektuális közeg.⁷⁷

Mind a polemikus, mind a populáris történelmi források megerősítik tehát azt a képet, hogy az idegenség és az ellenségesség nem a többségi társadalom egyoldalú viszonyulása a kisebbség felé, hanem egy kölcsönös viszonyrendszer. Épp ezért túlzott leegyszerűsítésnek tűnik egyértelmű erkölcsi ítéleteket megfogalmazni, amelyek alapfeltevése az, hogy mindig a többség a bűnös és a kisebbség képezi a jóindulatú ártatlan csoportot. Ezen felületes erkölcsi ítéletmondások elkerülésében sokat segíthet, ha megismerjük korábbi korszakok többségi-kisebbségi viszonyrendszerét, és megértjük, hogy idegennek lenni nem értékfogalom, és éppen ezért az idegenekhez való viszony sem alakítható ki anélkül, hogy ne vegyük figyelembe, hogy milyen fajta idegenről van szó.

⁷⁴ Metzben „a legtöbbször kényszerből áttért nagy bűnnel és büntudattal, amíg a harag napjai el nem múltak. Utána teljes szívvel visszatértek az Örökkévalóhoz.” Regensburgban „azonnal vissza is tértek az Örökkévalóhoz, amint az Örökkévaló ellenségei átvonultak, és nagy bűnbánatot tartottak, mert amit tettek azt nagyfokú kényszer alatt tették.” (Chazan 1987. 293) Ezt valójában IV. Henrik német-római császár rendelete tette lehetővé az egyház kánonjogával szemben, amely szerint ha valakit egyszer megkereszteltek, az mindörökké keresztény marad. A császár továbbá arra utasította Speyer püspökét, hogy nyújtson menedéket a pogromok túlélőinek. (Kessler, Edward: *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 113-114.)

⁷⁵ Sapir Abulafia 1995. 71.

⁷⁶ Elukin 2007. 75-76; 88.

⁷⁷ Chazan 1987. 7; 41; 46.