

STUDIA BIBLICA
BIBLIAI TANULMÁNYOK

II. ÉVFOLYAM 1. SZÁM
2020

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
II. évfolyam, 2020/1. szám

A folyóirat megjelenését a Hit és Erkölcstámogatvány támogatja.

Kiadja: Szent Pál Akadémia
1103 Budapest, Gyömrői út 63.

Főszerkesztő:
GRÜLL TIBOR

Szerkesztőbizottság:
HACK PÉTER
HACK MÁRTA
HORVÁTH ANDRÁS
NÉMETH S. JUDIT
RUFF TIBOR
RUGÁSI GYULA

Olvasószerkesztők:
KOVÁCS ÁGNES
POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

A Szerkesztőség címe:
1103 Budapest, Gyömrői út 63.
Tel.: 432-2720, fax: 432-2725
Elektronikus levelezési cím: titkarsag@szpa.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

A borító tipográfiai tervét Navratyil Edina készítette, a nyomdai előkészítést a Hetek Kiadó, a nyomdai munkákat az OOK-Press Kft. végezte.
Felelős vezető: Szathmáry Attila.

TARTALOM

A szerkesztő előszava	5
-----------------------------	---

TANULMÁNYOK

GRÜLL TIBOR: Josephus és a Messiás.

<i>A testimonium Flavianum</i> eredetiségének kérdése	9
---	---

TÓTH J. VIKTOR: A *logosz* mint zsidó gondolat

János evangéliumának előszavában	65
--	----

RUGÁSI GYULA: A pella Arisztón. Portrévázlat a második századból 77 |

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

CSALOG ESZTER: „A tevépárductól a hangyaoroszlánig”.

Állatnevek fordításai a Szeptuagintában	103
---	-----

FEHÉR SÁNDOR: Jézus születési évének egy lehetséges meghatározása 113 |

RUFF TIBOR: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában 123 |

FORRÁS

RÉPÁS LÁSZLÓ: Az apostolok tanítása (*Didakhé*) 139 |

RECENZIÓK

LUKÁCS ANDRÁS recenziója 167 |

SEBESTYÉN CSILLA recenziója 169 |

GRÜLL TIBOR recenziója 172 |

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS 179 |

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 183 |

LAPSZÁMUNK SZERZŐI 187 |

A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA

Az elmúlt év sikerei utáni érzett hálával, és az előttünk állók iránti reményteli várakozásokkal léptünk be a 2020-as esztendőbe, melyben a *Szent Pál Akadémia* tudományos folyóiratának második évfolyama fog megjelenni, remélhetőleg – beváltva eredeti ígéretünket – két számmal. Szándékunk, hogy a teljes ó- és újszövetségi Szentírást, amelyet Isten Szavaként fogunk fel, továbbra is prófétikus–karizmatikus alapon, „a hitnek szabálya szerint” (Róm 12:6) értelmezzük és magyarázzuk, ugyanakkor mindezt tudományos módszerességgel tegyük, esetenként akár bátran ellentmondva korunk divatos hermeneutikai irányzatainak. A *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* első számának megjelenése után több megkeresést is kaptunk – országhatárokon belülről és túlról egyaránt –, hogy szívesen publikálnának folyóiratunkban. Erre természetesen most is, és a jövőben is nyitott az egyes lapszámok összeállításáért felelős Szerkesztőbizottság. A jelen kötetbe is így került TÓTH J. VIKTORNAK, a pasadenai *Fuller Theological Seminary* doktorandusz hallgatójának írása, amely *János evangéliumának* prológosát vizsgálja a zsidó irodalom szempontjából. (A szöveget angolból SZÉP E. KINGA fordította.) A *Szent Pál Akadémia* közkedvelt és nagyrabecsült professzora, RUGÁSI GYULA ezúttal a pella Arisztónról értekezik a tőle megszokott alaposággal és éleslátással, míg jómagam az ókor egyik legfontosabb szövegemlékének, a Jézusról szóló *testimonium Flavianum*-nak eredetiség-problémáját próbáltam meg körüljárni írásomban. A három nagyobb terjedelmű tanulmányt követi CSALOG ESZTER írása a *Szeptuaginta* állatnév-fordításairól, míg FEHÉR SÁNDOR, az *Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem* doktorandusza Jézus születési évének problematikájával foglalkozik, és egy új megoldási javaslattal áll elő. RUFF TIBOR hiánypótló cikkében a Jézus-korabeli bírásokot vizsgálja meg a Biblia alapján. A *Didakhé* új kommentáros magyar fordítását Forrás rovatunkban közöljük RÉPÁS LÁSZLÓ tollából. Kötetünkben három recenziót is olvashatnak, melyek közül kettő külföldön, egy pedig idehaza megjelent bibliai témájú könyvet mutat be. Reméljük, hogy a *Studia Biblica* második évfolyamának első száma sem okoz csalódást a Kedves Olvasóknak, akik között talán több leendő szerzőnket is üdvözölhetjük!

Grüll Tibor

TANULMÁNYOK

JOSEPHUS ÉS A MESSIÁS

A *TESTIMONIUM FLAVIANUM* EREDETISÉGÉNEK KÉRDÉSE

GRÜLL TIBOR

Flavius Josephus Jézusról szóló rövid tanúszövege (prooftext) évszázadok óta a tudományos viták keresztültüzében áll,¹ és ahogyan azt megszokhattuk szinte minden, a zsidósággal és kereszténységgel kapcsolatos fontosabb kérdésben: a kutatók a legellentétebb álláspontra helyezkednek vele kapcsolatban. A spektrum egyik szélén azok állnak, akik mindenestől tagadják a *testimonium Flavianum* (TF) autenticitását, azt állítva, hogy az nem Josephus, hanem egy sokkal későbbi keresztény szerző (legvalószínűbben Eusebiosz) munkája. Olyan neves kutatók tartoznak ide, mint HEINRICH EWALD (1803–1875), EMIL SCHÜRER (1844–1910), BENEDIKT NIESE (1849–1910), EDUARD MEYER (1855–1930), EDUARD NORDEN (1868–1941), ROBERT EISLER (1882–1949), JEAN JUSTER (1886–1916) és SALOMON ZEITLIN (1886–1976), akik között akadtak ókortörténészek, klasszika-filológusok, vallástörténészek és talmudtudósok is. Az ellenkező oldalon állók szerint a TF szövege teljes egészében autentikus, azaz Flavius Josephus műve. Ezt a nézetet vallotta például ADOLF VON HARNACK (1851–1930), FRANCIS BURKITT (1864–1935), RICHARD LAQUEUR (1881–1959) és FRANZ DORNSEIFF (1888–1960), akik nem kevésbé híres egyháztörténészek, teológusok és filológusok voltak. Ahol ennyire ellentétes vélemények fogalmazódnak meg egy problémával kapcsolatban, természetes, hogy felbukannak a „középutasok” is, akik ez esetben azt az álláspontot vallják, hogy a TF-nak létezett egy josephusi alapszövege, amelyet később keresztények interpoláltak. Emellett érvelt THEODOR REINACH (1860–1928), HENRY ST. JOHN THACKERAY (1869–1930), JOSEPH KLAUSNER (1874–1958), PAUL WINTER (1904–1969), VERMES GÉZA (1924–2013), LOUIS H. FELDMAN (1926–2017), és a ma is élő tekintélyek közül JOHN P. MEIER vagy ANDRÉ PELLETIER. Mivel e három állásponton kívül nehéz elképzelni egy negyediket, a TF-mal foglalkozó kutatók is ezek mellé sorakoznak fel, bár úgy tűnik, a tudományos közösség mára teljesen elvetette azt a lehetőséget, hogy a TF szövege autentikus.² Mind a három „iskola” közös jellemzője – mondhatni

¹ A TF-mal foglalkozó tudósok közül kiemelkedik Isaac Casaubonus (1559–1614), lásd Grafton–Weinberg 2011, 210–213; Menasseh ben Israel (1604–1657), lásd Hadas-Lebel 1990; valamint Pierre Daniel Huet (1630–1721), lásd Shelford 2015. – Átfogó tematikus bibliográfia: Bardet 2002, 25–45, 233–253 (a TF-mal foglalkozó tudósok rövid bemutatása). Részletes áttekintést nyújt még Whealey 2003, 53–71 (a TF a középkorban), 73–119 (a vita kezdetei), 121–201 (a vita befejezése).

² A felosztáshoz lásd még Bilde 2016, 61. – Meier 1990, 81–82 négy „iskolát” mutat be, de a fenti tipológiához

consensus communis – az az állítás, hogy Flavius Josephus nem volt keresztény, sőt semmi köze nem volt a keresztényekhez sem Rómába érkezése előtt, sem azután.³ Ez az előfeltevés uralta a régebbi kutatást, lett légyen szó akár zsidó, akár keresztény (katolikus vagy protestáns) szerzőkről. A TF recepciótörténetét önálló monográfiában is feldolgozó ALICE WHEALEY véleményével maximálisan egyetérttek:

„Valójában annak a múltbéli ösztönzésnek a nagy része, amely a *Testimonium textus receptus*-át hamisítványnak bélyegezte, a korábbi kutatók azon anakronisztikus előfeltevésén alapult, hogy Josephus, mint zsidó, semmi kedvezőt nem írhatott Jézusról. A korai kereszténység kortárs kutatói a múltbéli tudósokhoz képest sokkal kevésbé hajlanak arra a feltevésre, hogy a legtöbb első századi zsidó szükségszerűen negatív véleménnyel volt Jézusról, és jobban tudatában vannak, hogy a keresztények és a nem-keresztény zsidók közötti választóvonal Josephus korában nem volt annyira határozott, mint amilyenné később vált.”⁴

Az amerikai katolikus teológus, JOHN P. MEIER, aki *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* című ötkötetes művében (1991–2016) az ezredforduló egyik legnagyobb hatású keresztény történeti opusát alkotta meg, a TF-ot illetően a „középutas” álláspontra helyezkedett, ugyanakkor kifejtette, hogy azt a Názáreti Jézus létezéséről szóló egyik legfontosabb Biblián kívüli kortárs bizonyítéknak tekinti.⁵ Ez a megállapítás pedig még akkor is igaz, ha Josephus szövege nem *testimonium pro Christo*, hanem „csupán” *testimonium de Christo*.⁶

1. A Jézus-testimonium szövege és kommentárja

Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a TF a Kr. u. 93–94 körül megjelent⁷ *Antiquitates Iudaicae* (*Ant.*) valamennyi fennmaradt görög kéziratában, és a számos latin fordításban – amelyek őse Cassiodorus iskolájában készült a 6. században – megtalálható, csakúgy, mint az arab és szír

képest nála csak abban van különbség, hogy a „középutasok” szerint a feltételezett keresztény interpolátorok jelentős vagy csak kevés változtatást tettek az eredeti szövegben. A TF autenticitásának teljes elutasítása Meier szerint is a 19. századra volt inkább jellemző, amit a 20. században felváltott az „igen-de” megközelítés. A változást legjobban Josephus angol fordítójának, Thackeraynek művében érhetjük tetten (Thackeray 1929, 125–153). – A 20. századi szakirodalom összefoglalását lásd még Dubarle 1977; Feldman 1982; Whealey 2003, 209–226.

³ Sőt, egyes vélemények szerint az *Antiquitates* nem más, mint egy keresztényellenes manifesztum: Paul, André: Flavius Josephus' Antiquities of the Jews: an Anti-Christian Manifesto. *New Testament Studies* 31:3 (1985) 473–480. – Jellemző, ahogyan Louis H. Feldman fogalmaz: „How likely is it that a committed Jew could have written in such positive terms about Jesus and, in particular, could have referred to him as the Messiah?” (Feldman 2012, 23, kiemelés tőlem).

⁴ Whealey 2003, 104–104, 148, 204–207 *et passim*; Whealey 2008, 575.

⁵ Meier 1990, 98.

⁶ Bermejo Rubio 2014a, 281.

⁷ Az *Ant.* XX. 12.1. [267]-ban műve megjelenését Domitianus uralkodásának 13. évére tette, amely egyben a szerző 56. életéve volt. – A könyvnek esetleg második kiadása is megjelenhetett: Barish, David A.: The „Autobiography” of Josephus and the hypothesis of a second edition of his *Antiquities*. *Harvard Theological Review* 71:1–2 (1978) 61–75. – Egy feltételezett későbbi redakció kérdéséről lásd Downing, F. Gerald: Redaction Criticism: Josephus' *Antiquities* and the Synoptic Gospels (I). *Journal for the Study of the New Testament* 2:8 (1980) 46–65; (II): 3.9 (1980) 29–48.

nyelvű fordításokban. (Ezekről bővebben lásd a 2. fejezetet.) A pontosság kedvéért azonban azt is hozzá kell ehhez tennünk, hogy az *Ant.* XVIII. könyvét csak három görög kézirat tartalmazza, melyek közül a legkorábbi a 11. században keletkezett, s mindhárom ugyanahhoz a kéziratcsaládhoz tartozik.⁸

- A: Codex Ambrosianus (Mediolanensis) F 128 sup. = Gr. 370 (11. század)
- M: Codex Mediceo-Laurentianus, Plut. 69, Cod. 10 (1469)
- W: Codex Vaticanus Graecus 984 (1354)

A caesareai Euszebiosz (260/265–339/340) előtti egyházatyák nem idézik a TF-ot – aminek lehetséges okaira a tanulmány végén még visszatérünk –, ugyanakkor Euszebiosz meglehetősen pontosan adja vissza annak szövegét. A NIESE-féle kritikai szövegkiadásban⁹ (az ún. *textus receptus*ban) ezt olvassuk Jézusról, a kereszténység alapítójáról:

(63) Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον [τις] Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. (64) καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θεῶν προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον.¹⁰

(63) „Ebben az időben [ti. Pilatus helytartósága idején] élt Jézus, ez a bölcs ember, ha ugyan szabad őt embernek neveznünk. Ugyanis csodákat művelt és tanította az embereket, akik szívesen hallgatják az igazságot, és sok zsidót és sok görögöt megnyert. Ő volt a Krisztus. (64) És ámbár főembereink följelentésére Pilatus keresztrefeszítette, most is hívek maradtak hozzá azok, akik addig szerették. Mert harmadnap feltámadt és megjelent közöttük, mint ahogy Istentől küldött próféták ezt és sok más csodálatos dolgot előre megjövendöltek felőle. S még ma is megvan a keresztények felekezete, amely róla vette a nevét” (Révay József fordítása).¹¹

⁸ Leoni 2009, 165.

⁹ Feldman 2012, 21 jogosan kritizálta Benedictus Niese (1849–1910) szövegkiadását azzal, hogy bizonyos kéziratcsoportokat egyáltalán nem vett figyelembe; Levenson–Martin 2014 pedig a fordítások teljes mellőzését róta fel Niesének. Sajnos csak egyetlen Josephus-papirusz maradt fenn: *Pap. Graec. Vindob.* 29810, egy 3. századi kódexből, amely a *Bell.* II. 20.4. [576–579], 20.7. [582–584] szövegét tartalmazza, de alig olvasható.) Valamennyi kódex adatai: https://www.roger-pearse.com/tertullian/rpearse/manuscripts/josephus_all.htm

¹⁰ *Ant.* XVIII. 3.3. [63–64]. A *textus receptus* a Niese-féle kritikai kiadásából idézem: *Flavii Iosephi opera.* Vols. 1–7. Berolini: Apud Weidmannos, 1887–1895, IV. 151–152. – A szöveg újabb kritikai kiadását, amelyben a szír és latin fordítások is szerepelnek, lásd Levenson–Martin 2014, 20–22.

¹¹ Révay József (1881–1970) piarista rendi szerzetes, aki pappá szentelése előtt kilépett a rendből. Klasszika-filológus végzettséget szerzett, de 1920 után nem taníthatott. Rengeteg kitűnő műfordítása mellett 1934-ben megírta a *Gömbös Gyula élete és politikája* című könyvét, amivel 1945 után tette magát gyanússá, ennek ellenére ismét taníthatott az egyetemen. A *zsidó háborút* 1948-ban fordította le; A *zsidók története* XI–XX. könyveit 1966-ban jelentette meg, az egykori rabbi és ókortörténész, Hahn István lektori közreműködésével.

(63) „Ekkortájt lépett fel [egy bizonyos] Jézus, ez a bölcs ember, ha ugyan szabad őt embernek mondani, mivel csodálatraméltó <vagy: elképesztő> dolgokat művelt, (olyan) emberek tanítójaként, akik örömmel fogadják az igazságot <vagy: a szokatlan dolgokat>, és nemcsak sok zsidót, hanem a görögök közül is sokakat megnyert. Ő volt a Krisztus. (64) S habár őt a nálunk lévő főemberek följelentésére Pilatus keresztre ítélte, nem hagyták el azok, akik korábban szerették, mert három nap elteltével megjelent nekik újra élve, ahogyan az isteni próféták ezt és ezernyi más csodás dolgot megmondtak róla. És még ma sem hagyta el (őt) a keresztények róla elnevezett közössége” (Grüll Tibor fordítása).

A TF autenticitásának megállapításához elengedhetetlenül szükséges annak vizsgálata, hogy a 89 szóból álló szöveg mennyire illeszkedik Josephus műveinek szóhasználatához, szintagmatikai és mondattani jellemzőihez.¹² Ugyanakkor az sem elhanyagolható szempont, hogy a Jézusról szóló újszövetségi szövegek – legalábbis amelyek 93/94-re elkészültek – milyen szavakkal és stílusban számolnak be a kereszténység alapítójának tetteiről. Mielőtt az alábbi kommentárban a TF szövegét megvizsgálom Flavius Josephus műveinek és az Újszövetség könyveinek tükrében, érdemes előrebocsátani, hogy DAVID L. MEALAND számítógépes szövegvizsgálata a 90-es évek elején a TF legnagyobb részét autentikusnak találta. Mealand három kategóriában vizsgálta meg a TF 23 kifejezését: (A) előfordulás Josephus műveiben; (B) előfordulás a korai keresztény szövegekben; (C) a kifejezés komplexitása. Az egyes kategóriákat 0–3 között pontozta, vagyis egy-egy kifejezés összesen 9 pontot kaphatott.¹³ Az eredmény: 5 pont = 9 kifejezés; 4 pont = 9 kifejezés; 3 pont = 4 kifejezés; 2 pont = 1 kifejezés. Bár MEALAND kutatási beszámolójából ennél többet nem tudhatunk meg, ő úgy összegezte azt, hogy „számos kifejezés a vitatott szakaszban nagyon hasonló Josephus más kifejezéseéhez”, ugyanakkor „nem nagyon illik” a korai keresztény írásokba.¹⁴ Végelemzésében a szerző megállapította, hogy „a Jézusról szóló szakasz nagy része Josephusnál eredeti”¹⁵

Γίνεταί δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον („ekortájt lépett fel”) — A γίνεταί gyakran előfordul *incipit* helyzetben, valószínűleg a héber וַיְהִי (*vaj'hi*) mintájára, amely fontos szerepet tölt be a narratív szövegek tagolásában.¹⁶ A γίνεταί görögül még azt is jelenti: „megjelenik, fellép, támad” stb. (Meier

¹² „A key to determining the authenticity of the *testimonium* is to examine the vocabulary and style of the passage”, Feldman 2012, 19. – Korlátozott érvényű számítógépes szöveganalízist végzett Mealand 1992, 82–84; és fontos felismeréseket tett Gramaglia 1998, bár az utóbbi végkövetkeztetéseivel nem értek egyet.

¹³ 0 pont = nem fordul elő; 1 pont = egyszer fordul elő; 2 pont = 2–4 előfordulás; 3 pont = 5 vagy annál több előfordulás, Mealand 1992, 82.

¹⁴ Mealand kutatásának metodikai hiányosságairól a fenti mondat is bőven árulkodik: a „korai keresztény írások” helyett relevánsabb eredményt kaptunk volna, ha mondjuk Órigenész vagy Euszebiosz műveivel veti össze a TF szövegét, tekintve, hogy a „keresztény interpoláció” elméletének hívei rájuk gyanakszanak, mint lehetséges interpolátorokra.

¹⁵ Mealand 1992, 84. Csak a cikk 12. lábjegyzetében árul el néhány példát: alacsony pontszámot ért el nála a „*ha ugyan szabad őt embernek mondani*”, amelynek szerinte kevés párhuzama van Josepus műveiben, és vannak párhuzamai Euszebiosznál; vagy a „*tanította az embereket*”, amelynek korlátozott számú párhuzama van csak Josephusnál, és előfordul Euszebiosznál stb. Remélem, az általam készített kommentár meg fogja mutatni, hogy sokszor egyetlen példa alapos vizsgálata többet ér, mint valamiféle bizonytalan ál-statisztikai adat.

¹⁶ Martin 1941, 433; Gramaglia 1998, 153. – Joosten, Jan: Diachronic Aspects of Narrative Wayhi in Biblical Hebrew. *Journal of Northwest Semitic Languages* 35 (2009) 43–61.

fordításában: „at this time there appeared Jesus”.¹⁷) Ezen a ponton kell kitérnünk a TF narratív kontextusára, amely lényegében Pontius Pilatus *praefectus*nak, Iudaea ötödik helytartójának (Kr. u. 26–36) története.¹⁸ Ahogyan azt már EDUARD NORDEN is észrevette: az egész rész *Leitmotif*-ja a zsidók zavargása (θόρυβος) Pilatus uralma alatt.¹⁹

- 1.§ (XVIII. 55–59): Pilatus a katonai jelvényekkel együtt beviszi a császárszobrokat Jeruzsálembe, ami zavargást vált ki (θορυβέω) a városban lakó zsidók részéről.
- 2.§ (XVIII. 60–62): Pilatus el akarja konfiskálni a templomi kincstár egy részét, amit a zsidók kizárólag szent célokra használhatnak (קרבן, *qorbán*), hogy abból vízvezetéket építsen a városba. Ez újból zavargásokat, sőt felkelést (θορυβέω, στάσις) provokál közöttük. A bekezdés a καὶ οὕτω παύεται ἡ στάσις („és így ért véget a felkelés”) mondattal zárul.
- 3.§ (XVIII. 63–64): A TF szövege, amely az οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον („még ma sem hagyta el... a keresztényeknek... közössége”) mondattal ér véget.
- 4.§ (XVIII. 65–80): Ezután következik egy „másik baj” bejelentése: ἕτερόν τι δεινὸν ἔθορυβει τοὺς Ἰουδαίους („egy másik baj is felkavarta a zsidókat”). De mielőtt erre rátérne, hosszasan elbeszéli egy Isis-hívó római matróna, Paulina megcsalásának történetét, és annak következményeit: a csalásban résztvevő Isis-pap keresztrefeszítését, és az Isis-szentély lerombolását.²⁰
- 5.§ (XVIII. 81–84): A bejelentett másik „baj” (δεινόν) négy zsidó szélhámós, akiknek büntettei miatt a császár [Tiberius] kiűzte a zsidókat Rómából, és közülük 4000 főt katonai szolgálatra osztott be, amit Szardínia szigetén kellett letölteniük. Ezt az esetet szintén θόρυβος-ként írja le Josephus.

A TF utáni bekezdés így folytatódik: „És ugyanebben az időben egy másik baj is riadalmat keltett a zsidók között” (καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἔθορυβει τοὺς Ἰουδαίους, *Ant.* XVIII. 3.4. [65]). A „riadalom, zavar, lázongás” (θόρυβος) szó használata többek szerint arra mutat, hogy a Josephus eredeti tudósításában [63–64] foglalt esemény szintén ebbe a kategóriába tartozott. SCHÜRER és kiadói (GOODMAN és MILLAR) úgy vélik, hogy a Jézus letartóztatása körüli időben egy felkelés robbant ki Jeruzsálemben, de az erről szóló részt a keresztény másolók kihagyták

¹⁷ Feldman 2012, 21 arra hívja fel a figyelmet, hogy a kifejezés *praesens imperfectum*ban áll: „While Josephus uses the historical present elsewhere to describe past actions, in this context the present tense is striking because it suggests that Josephus believes Jesus is still alive.”

¹⁸ A Pilatusról szóló terjedelmes szakirodalmat összefoglaltam *Pontius Pilatus: egy karrier története* című könyvemben (Budapest: Szent Pál Akadémia, 2002). Válogatás az azóta megjelent fontosabb írásokból: Bond, Helen K.: *Pontius Pilate in History and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Taylor, Joan E.: Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea. *New Testament Studies* 52:4 (2006) 555–582; Herzer, Jens: Ponce Pilate et les élites juives dans l’œuvre de Flavius Josèphe et le Nouveau Testament. In Jean Riaud (ed.): *Les élites dans le monde biblique* (Bibliothèque d’études juives 32.) Paris: Honoré Champion, 2008, 165–183; Amoraï-Stark, Shua; Eckhardt, Benedikt: An inscribed copper-alloy finger ring from Herodium depicting a krater. *Israel Exploration Journal* 68:2 (2018) 208–220.

¹⁹ Norden 1913, 640–640 / 1973, 31–33; Schwartz 2007, 133.

²⁰ Az eset úgy tartozik ide, hogy Kr. u. 19-ben Tiberius együtt rendelte el az Isis-hívók és a zsidók kitiltását a városból (*Tac. Ann.* II. 85), lásd Rogers, Robert Samuel: Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini. *American Journal of Philology* 53:3 (1932) 252–256; Moehring, Horst R.: The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome AD 19. *Novum Testamentum* 3:4 (1959) 293–304.

a TF szövegéből.²¹ Erre azonban semmilyen bizonyíték sincs, és nem is kellett, hogy így legyen. A fenti mondatból ugyanis kiderül, hogy az inkriminált esemény (ti. Jézus Krisztus keresztre feszítése) volt maga a δεινός (veszély, baj, kalamitás), amelynek következményeképpen jött létre a θόρυβος, ez utóbbi pedig nem szükségképpen jelent lázadást. Mivel a TF szorosan véve nem tartozik azon „θόρυβος-történetekhez”, amelyek Pilatus kormányzósága idején közvetlen veszélybe sodorták a zsidóságot, csak arra gondolhatunk, hogy egy hasonló *excursus*ról van szó, mint a Paulina-történet. Josephus úgy gondolhatta, hogy Jézus Krisztus szolgálatának, keresztfeszítésének és feltámadásának története szorosan hozzátartozik Pilatus működéséhez, aki végül is keresztre ítélte (σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος) a kereszténység alapítóját.²² Ez az információ egyébként széles körben ismert lehetett, hiszen még Tacitus is utal rá 120 körül megjelent *Annales*-ében: „Christust, akitől ez a név származik, Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztette” (auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat, Tac. *Ann.* XV. 44).²³

[τις] Ἰησοῦς („egy [bizonyos] Jézus”) — A Codex Parisinus Graecus (Codex bibl. Ambrosianae F 128) egy kisebb, de lényeges különbséget tartalmaz a *textus receptus* szövegéhez képest: a TF első sorában a τις határozatlan névmás is szerepel.²⁴ LOUIS H. FELDMAN szerint „valószínűtlen, hogy egy keresztény másoló a τις-t hozzátette volna a szöveghez, amelynek tiszteletlen, sőt megvető mellékértelme van. A τις hozzáfűzése egy bizonyos fokú közömbösséget vagy valamiféle zavarodottságot jelezne. Vagy a τις elhagyása véletlenül, a másoló hibájából történt”.²⁵ Ez azonban csak akkor igaz, ha a τις-t úgy fordítjuk: „valami Jézus”, de a személynevek mellett ennek jelentése inkább „egy bizonyos”, és ebben az értelemben az Újszövetség is gyakran használja ezt a köznyelvi fordulatot (vö. τινα Σίμωνα Κυρηναίων, Mk 15:21, Lk 23:26; παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ, Apcs 9:43; ξενισθῶμεν Μνάσωνι τινι Κυπρίῳ, Apcs 21:16; περί τινος Ἰησοῦ τεθηνηκότος, Apcs 25:19). Az „egy bizonyos Jézus” nem feltétlenül hordoz udvariatlan vagy megvető konnotációt. A héber Jósua/Jehósua – melynek görög megfelelője a Ἰησοῦς – a hatodik leggyakoribb férfinév a fennmaradt forrásokban a Kr. e. és Kr. u. 2. század közötti Iudaea/Palaestinában, a nyugati diaszporában pedig

²¹ Schürer 1973, I. 436.

²² Pharr 1927 szerint a Paulina/Mundus storyn keresztül „Josephus had originally made some derogatory reference to Jesus’ alleged virgin birth which called this tale to mind and led him to insert it in order to ridicule the Christian claim”, ami egyrésztől szövegszerűen nem bizonyítható, másrészt teljes képtelenségnek tűnik. Egyetértőleg idézi viszont Bell 1976, 18–20, és a Pseudo-Hegesippus *De excidio* I. 1.8. szövegét hozza fel példának arra, hogy ez az értelmezés igenis létezett. Bammel 1974a, 22 szerint is „so stellt sich der Text in seiner Urfassung als die älteste erhaltene literarische Denunziation der Christen dar.”

²³ Tacitus tévedett a helytartó címében: *procuratorok* csak Claudius után működtek, Tiberius alatt még *praefectusok* álltak a provincia élén, amint azt Pilatus felirata is tanúsítja (CIIP II 229). Bizonyos kisebb szövegkritikai problémák ellenére a kutatók többsége autentikusnak tekinti Tacitus szövegét, lásd Van Voorst, Robert E.: *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 42–43.

²⁴ Levenson 2014, 20. n. 115.

²⁵ “One of the textual variants in one of the manuscripts reads τις (a certain [person]), but it seems unlikely that a Christian scribe would have added τις, which has a disrespectful, even a contemptuous, connotation. The addition of τις would indicate some degree of detachment or slight embarrassment. Or the dropping of τις may have occurred unintentionally through a copyist’s error”, Feldman 2012, 22.

a tizenötödik–tizenhatodik helyen áll.²⁶ Lehetséges, hogy Josephus csak arra akart utalni, hogy Jézus kvázi ismeretlenül, a „semmitől” lépett fel Izraelben. Annál érdekesebb viszont, hogy ha ilyen sokat tudott Jézusról, miért nem ismerte szokásos melléknéveit: a „názáreti”-t (Ναζωραῖος) vagy a „galileai”-t (Γαλιλαῖος) – bár a fenti példák azt mutatják, hogy a τις-t a származásra vagy foglalkozásra utaló melléknévvel együtt is használták. A fenti újszövetségi példák közül leginkább az utolsó hasonlít Josephuséra: „vitáik voltak vele... egy bizonyos Jézusról, aki meghalt, de Pál azt állítja róla, hogy él”, mondja Festus *procurator*, nem annyira udvariatlanul, mint inkább némi tájékozatlanságról téve tanúságot az ügyben. Ez viszont – mint a későbbiekben látni fogjuk – nem jellemző Josephusra, ezért nem valószínű, hogy a τις része volt az eredeti szövegnek.

σοφός ἀνὴρ („bölcsh ember”) — A σοφός kifejezés 24-szer fordul elő Josephusnál abszolút pozitív értelemben. Mózeset, a törvényhozót σοφώτατος-nak nevezi (*Bell.* III. 8.5. [376]); Hírárnak türoszi király pedig Salamont mondja egy hozzá írt levelében „bölcsh és minden erénnyel teljes embernek” (ἀνδρὶ σοφῷ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχοντι, *Ant.* VIII. 2.7. [53]); ezen kívül Dánielről olvassuk, hogy „bölcsh ember” (σοφός ἀνὴρ, *Ant.* X. 11.2. [237]).²⁷ Az Újszövetségben azonban a σοφία negatív jelentésben is feltűnik, mint az „isten szerinti bölcshesség” ellentéte (pl. Mt 11:25; Lk 10:21); ugyanakkor van pozitív használata is: Jézus is beszél Istentől küldött „prófétákról, bölcsekről, és írástudókról” (προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, Mt 23:34), akiket a farizeusok megöltek; és magáról a kiskorú Jézusról is megtudjuk, hogy „növekedett és erősödött, megtelt bölcshességgel” (ἤξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας, Lk 2:40, RÚF). A szó Márk és János evangéliumában nem szerepel. A σοφός tehát inkább Josephusra, mint az Újszövetségre jellemző, és egyáltalán nincs benne ironia, hanem – a bibliai kontextust figyelembe véve – inkább egyfajta eufemizmus, vagy a hellén kultúrához illeszkedő harmonizáció, mivel a σοφός abszolút pozitív jelentésű a görögöknél, a προφήτης viszont nem ugyanazt jelenti náluk, mint a zsidóknál. Ez a kifejezés a pogány kultúrákban a jóslással (μαντική; *divinatio*) függött össze, amit a jósszentélyek papjai és gyakran papnői végeztek. A héber Biblia ismerőri számára azonban teljesen világos, hogy ez a vallásgyakorlat nemcsak merőben eltér a zsidó próféták tevékenységétől, hanem a mózesi Törvény által szigorúan tiltott dolognak minősül.²⁸

εἶπε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή („ha ugyan szabad őt embernek mondani”) — Az εἶπε használata rendkívül ritka Josephusnál.²⁹ Ami a mondat tartalmát illeti: Josephus más könyveiben is használ hasonló magasztaló jelzőket a Biblia rendkívüli személyiségeire. Mózeset például az egyiptomiak „csodás és isteni férfinak” tartották (τοῦτον δὲ τὸν ἄνδρα θαυμαστὸν... καὶ θεῖον, *Ap.* I. [279]); Sámuel „külsejére nézve az Istenhez vált hasonlóvá” (τῷ θεῷ τινα τὴν μορφήν ὅμοιον, *Ant.* VI. 14.2. [333]); Salamonban „csaknem isteni bölcshesség lakott” (ὡς θεῖαν ἔχοντι διάνοιαν, *Ant.* VIII.

²⁶ Ilan, Tal: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I: Palestine 330 BCE–200 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 56, 126–133. (103 előfordulás); Ilan, Tal – Ziem, Thomas: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part II: The Western Diaspora 330 BCE–650 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 63. (18 előfordulás) – Josephusnál nem kevesebb, mint húsz ember fordul elő ezen a néven (Thackeray 1929, 146).

²⁷ Nem lehetett ismeretlen személy, akit így nevezett: Troiani 2006, 3; Victor 2010, 75–77.

²⁸ A tiltások: 3Móz 19:31, 20:6, 20:27; 5Móz 13:1–5, 18:10–14; lásd Lange, Armin: Greek seers and Israelite-Jewish prophets. *Vetus Testamentum* 57:4 (2007) 461–482.

²⁹ Gramaglia 1998, 155, csak négy példát említ: egyet a *Bell.* és a hármat az *Ant.* szövegéből.

2.2 [34]); Ézsaiás pedig „csodálatos és isteni próféta” volt, aki „az igazságot szölte” (ὁ προφήτης θεῖος ὁμολογουμένως καὶ θαυμάσιος τὴν ἀλήθειαν, *Ant.* X. 2.2. [35]). Itt azonban többről van szó: a Messiás természetfeletti származásáról, amiről ugyan számos ószövetségi prófécia szól, de ezeket már Jézus korában is sokan sokféleképpen értelmezték.³⁰ Ráadásul Josephus mélyen hallgat az egész Messiás-kérdésről, aminek lehetséges okait az 5. fejezetben tárgyaljuk. Az is egyértelmű, hogy Jézus idejében is sokan vártak valamiféle „politikai messiást”, aki egy fejedelem (*nászi*) vagy hadvezér (*gibbór*) lesz, aki megszabadítja Izraelt az idegen hatalmak elnyomásából.³¹ Jézus Caesarea Philippi környékén kérdezte meg tanítványait, hogy kinek mondják őt – az „Emberfiát” – a népek. Péter ekkor jelentette ki: „Te vagy a Krisztus, az élő Istennek Fia” (σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, Mt 16:16), Jézus azonban megtiltotta nekik, hogy nyíltan Messiásnak nevezék: „Akkor megparancsolta tanítványainak, hogy senkinek se mondják, hogy ő a Jézus Krisztus” (τότε ἐπετίμησεν τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, Mt 16:20). Pilatus kérdésére, hogy magát a zsidók királyának vallja-e, Jézus világosan kifejtette, hogy az ő királysága „nem ebből a világból való” (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), hiszen akkor katonái lennének, akik harcolnának érte, hogy meg ne öljék. Űgy látszik, ez a válasz akkor Pilatust is megnyugtatta (Jn 18:33–38).

παραδόξων ἔργων ποιητής („meglepő / elképesztő / csodás dolgok művelője”) — A szakirodalomban alapkérdésként fogalmazódik meg, hogy vajon a TF ironizálva vagy egyenesen gúnnnyal beszél-e Jézus csodáiról, elsősorban a *παραδόξα ἔργα* kifejezés használata miatt.³² A *παραδόξος* 51-szer szerepel Josephus életművében (ebből 40-szer az *Antiquitates*ban), és egyszer sem fordul elő negatív (ironikus vagy szarkasztikus) értelemben! Salamon templomának leírásakor – amelynek építésében maga Isten is segédkezett – azt olvassuk, hogy az elkészült mű nemcsak hatalmas volt, hanem „elképesztően csodás” is (μέγα καὶ θαυμαστῆς ἐργασίας καὶ παραδόξου τετυχηκός, *Ant.* VIII. 5.1. [130]). Már LOUIS H. FELDMAN is észrevette, hogy Josephus a Mózes utáni korszak két legnagyobb prófétájának: Illésnek és Elizeusnak csodáival kapcsolatban is ezt a kifejezést használta.³³ Elizeusról például azt írta: „a próféta olyan emberként halt meg, aki híres volt igazságosságáról, és nyilvánvalóan Isten támogatását élvezte: mert csodálatraméltó és hihetetlen dolgokat tett prófétai működése során, amelyek a zsidók körében dicsőséges emlékezetre méltónak bizonyultak” (ὁ προφήτης ἀπέθανεν ἀνὴρ ἐπὶ δικαιοσύνη διαβόητος καὶ φανερώς σπουδασθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ: θαυμαστὰ γὰρ καὶ παράδοξα διὰ τῆς προφητείας ἐπεδείξατο ἔργα καὶ μνήμης λαμπρᾶς παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἀξιοθένητα, *Ant.* IX. 8.6. [182]). A fenti példákön is láthatjuk, hogy Josephus szótárában ezek a kifejezések a legcsekélyebb mértékben sem hordoznak negatív jelentést.

³⁰ A kérdéskörnek hatalmas irodalma van. Jó áttekintést nyújt evangéliumi nézőpontból: Bateman, Herbert W.: Defining the Titles „Christ” and „Son of God” in Mark’s Narrative Presentation of Jesus. *Journal of the Evangelical Theological Society* 50:3 (2007) 537–559.

³¹ Ezt nevezte találon Horsley „populáris messianizmusnak”: Horsley, Richard A.: Popular messianic movements around the time of Jesus. *Catholic Biblical Quarterly* 46:3 (1984) 471–495.

³² Bermejo Rubio 2014a, 275.

³³ Feldman 1994, 61–86. A szerző szerint Josephus nem magasztalta Illést, és nem is hangsúlyozta, hogy a Messiás előfutára, mert a rómaiak miatt nem akarta, hogy a felkelést a messianizmussal összekössék, de azért elismerően szölt róla (Jos. *Ant.* II. 12.1. [267]; II. 13.3. [285]; X. 2.1. [28]; X. 11.2. [235]; XIII. 10.3. [282]; XV. 10.5. [379]). Lásd még Twelftree 1999, 254; Zimmermann 2013, 19.

Az Újszövetségben egyetlen helyen fordul elő a παράδοξα kifejezés, ahol a Galileából és Júdeából összegyűlt írástudók és farizeusok vizsgálták meg Jézus cselekedeteit, akin keresztül hatalmas erővel munkálkodott a Szent Lélek (Szellem). Az összegyűlt tömeg a csodák láttán elámult, betelt félelemmel, és így fakadt ki: „Bizony csodadolgokat láttunk ma!” (εἶδομεν παράδοξα σήμερον, Lk 5:26). Az angol fordítások így adják vissza a παράδοξα értelmét: „remarkable things” (NIV, NASB), „amazing things” (NLT), „extraordinary things” (ESV), „strange things” (KJV), sőt az „incredible things” (HCSB) is előfordul. Tulajdonképpen ezek a fordítások *együttesen* adják vissza a görög szó értelmét, amit semmiképpen nem lehet leszűkíteni a „csodára” (miracle). (Zárójelben érdemes megjegyezni, hogy Jézust a későbbi zsidó hagyomány, sőt maguk a pogányok is nagy csodatevőnek tartották.³⁴) Mindezek után mégsem lehetünk száz százalékgig biztosak abban, hogy a παραδόξων ἔργων ποιητής szó szerkezet bizonyosan Josephustól származik. Azért nem, mivel ilyen típusú szintagmát sehol másutt nem találunk az életműben, tudniillik a ποιητής kizárólag „költő” (poet, Dichter) jelentésben szerepel nála, összesen kilenc alkalommal.³⁵ De a ποιησις, mint elvont főnév, „valaminek a megtevése, megcsinálása”, vagy konkrétan „csinálmány” (pl. épület, szerkezet) értelemben is többször szerepel Josephusnál: pl. εἰς ποίησιν μηχανημάτων (*Ant.* IV. 8.42. [299]); ὁ διηγήρευεν ὁ νόμος τῆς ποιήσεως τὰ τε ἄλλα αὐτῷ συντυχεῖν (*Ant.* XVII. 6.2. [150]); εἰκόνων ποίησιν ἀπαγορεύοντος ἡμῖν τοῦ νόμου (*Ant.* XVIII. 3.1. [55]); μαθήσει ποιήσεως, ti. a szövéstről van szó (*Ant.* XVIII. 9.1. [314]). Josephus fordítója, HENRY THACKERAY szerint a κριτής εἶναι (*Ant.* XIX. 19.3. [217]) „valaminek a bírása lenni” az egyszerű κρίνειν („megítélni”) helyett nagyon hasonló az itt használt ποιητής [εἶναι] = ποιεῖν szerkezetre.³⁶ Összegzésül elmondhatjuk, hogy bár a TF ezen szó szerkezete nem jellemző Josephusra, nem szükségképpen betoldás, és semmi esetre sem negatív jelentéstartalmú.

διδάσκαλος ἀνθρώπων („emberek tanítója”) — A RENGSTORF-féle konkordancia szerint a διδάσκαλος birtokos szerkezetben (*genitivus obiectivus*) fordul elő Josephus műveiben, legtöbbször úgy, mint „valaminek”, vagy – ritkábban – „valakinek” a tanítója. Az utóbbira példa a „sircariusok tanítója” (διδάσκαλος ἦν τῶν σικαρίων, *Bell.* VII. 11.2. [444]). A tanítás tárgya is lehet egyaránt pozitív és negatív: pl. az istenfélelem (διδάσκαλον... εὐσεβείας, *Ant.* III. 2.3. [49]) és a jó dolgok (διδάσκαλος τε ἀγαθῶν, *Ant.* XIII. 7.7. [115]) tanítói mellett előfordul a gonoszság tanítója (διδάσκαλος... πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων, *Ant.* I. 2.2. [61]) is.³⁷ – Jézust az Újszövetségben is rendszeresen διδάσκαλος-nak szólítják: egy írástudó mondja neki (Mt 8:19), némely írástudók és farizeusok (Mt 12:38), egy ember („jó mester”, Mt 19:16; Mk 10:17), egy főember (ἄρχων, vsz. zsinagógavezető, Lk 18:18). Jézus szerint az írástudókra és farizeusokra jellemző, hogy szeretik magukat διδάσκαλος-nak hívatni (Mt 23:7), ám azt nem tanácsolja tanítványainak, hogy ők maguk között így nevezzék egymást, mivel az ő διδάσκαλος-uk maga az Úr (μὴ κληθῆτε, ῥαββί, εἷς γάρ

³⁴ Graham, David J.: Jesus as Miracle Worker. *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 4 (1986) 85–96; Blackburn, Barry L.: The miracles of Jesus. In Bruce D. Chilton, Craig A. Evans (eds.): *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (New Testament Tools, Studies and Documents 19.) Leiden: Brill, 1994, 353–394.

³⁵ Rengstorf 1979, III. 448; Gramaglia 1998, 156.

³⁶ Thackeray 1929, 144.

³⁷ Rengstorf 1971, I. 487–488; vö. Feldman 2012, 22; Gramaglia 1998, 157.

ἔστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, Mt 23:8). *Máté evangéliumának* ez a helye nem csak azt mutatja meg, hogy Jézust széles körben – tanítványai és ellenfelei egyaránt – διδάσκαλος-nak nevezték, hanem azt is, hogy ez a *rabbi* megszólítás megfelelője volt.³⁸ Ezt erősíti meg János is, aki a galileai Andrást és Simeont idézi: „rabbi (ami megmagyarázva azt teszi: mester) hol lakol?” (ῥαββί, ὃ λέγεται ἔρμηνευόμενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις, Jn 1:39, lásd még 8:14, 20:16).³⁹ A TF-ban ugyanakkor kissé redundánsnak tűnik az „emberek tanítója” birtokos szerkezet, mivel ki más lehetne tanítani, mint embereket? A kifejezést esetleg úgy értelmezhetjük, hogy az visszaul a „ha ugyan szabad őt embernek mondani” mellékmondatra, azaz hogy Jézus, aki nem emberi származású, mégis embereket tanít. Érdekes, hogy ehelyütt a latin fordításokban egységesen a *doctor hominum* birtokos jelzős szerkezet szerepel, aminek értelmezéséhez tudnunk kell, hogy a *doctor* ebben az időben nem orvosdoktor jelentett, hanem „tanítót, instruktort” (a főnév a *docēre* igéből származik).⁴⁰

ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων („örömmel fogadják az igazságot” [vagy: „a szokatlan dolgokat”]) — A görög névelő és egy főnév összevonásából keletkezett τάληθῆ szót – amelynek szerepe az egész szöveg értelmezése szempontjából rendkívül fontos – a régebbi kutatás szövegkritikailag problémásnak vélte. A τάληθῆ kifejezés emendálására már több javaslat is született, amelyek közül a legfontosabbak: (1) τὰ καινά („újdonságokat”); (2) τὰ ἴθη („szokatlan dolgokat, furcsaságokat”) (3) τ’ ἄλλ’ ἴθη („más szokásokat”).⁴¹ Közülük a második a legérdekesebb, hiszen a maiusculáris kéziratokban a ΤΑΛΗΘΗ („az igazságot”) és a ΤΑΑΗΘΗ („furcsaságokat”) között mindössze az *alfát* a *lambdától* megkülönböztető apró vízszintes vonalka a különbség! JOHN P. MEIER ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, hogy ha az „igazságot” kifejezést fogadjuk el helyesnek, az sem azt jelenti, hogy a szerző szerint maga Jézus beszélt az igazságot, hanem arra vonatkozik, hogy az emberek általában örömmel fogadják az igaz beszédeket.⁴² Az ἀληθῆς rendkívül gyakori Josephusnál: RENGSTORF konkordanciája szerint 144 alkalommal fordul elő a Josephus-életműben. Ezzel szemben az ἀθήεια mindössze egyszer (*Bell.* V. 7.3. [310]) és az ἀθηῆς is csak ötször fordul elő.⁴³ Az ἀληθῆς és rokonai számtalanszor előfordulnak az Újszövetségben, ugyanakkor az ἀθήεια egyáltalán nem szerepel benne. Véleményem szerint semmi okunk rá, hogy az ἀληθῆς (pontosabban a τάληθῆ szószerkezet) eredetiségét kétségbe vonjuk, mivel sem a παράδοξα ἔργα, sem a ἡδονῆ δέχεσθαι kifejezés nem hordoz negatív konnotációt Josephusnál. De még ha az ἀθηῆς (vagyis a τὰ ἴθη szószerkezet) lenne az eredeti, az sem feltétlenül fejez ki negatív értéktételeket, mivel a „szokatlan” jelző valóban illik Jézus csodáinak némelyikére.

³⁸ Itt jegyzem meg, hogy a *rabbi* kifejezés nem szerepel Josephus életművében.

³⁹ Érdekes, hogy a zsidó feliratokon a „rabbi” megszólítás csak viszonylag későn és nem túl nagy számban kerül elő: Cohen, Shaye J. D.: Epigraphical Rabbis. *Jewish Quarterly Review* 72 (1981) 1–17; *contra* Lapin, Hayim: Epigraphical rabbis: a reconsideration. *Jewish Quarterly Review* 101:3 (2011) 311–346; Millar, Fergus: Inscriptions, Synagogues and Rabbis in Late Antique Palestine. *Journal for the Study of Judaism* 42:2 (2011) 253–277.

⁴⁰ Levenson–Martin 2014, 24. – A Vulgata a διδάσκαλος-t egységesen *magister*nek fordítja.

⁴¹ (1) Reinach 1897, 11; (2) Eisler 1929, 63–64; (3) Whealey 2006, 33–34.

⁴² Bevallom, számomra nem egészen világos ez az okfejtés, hiszen ha az emberek általában „örömmel fogadják az igazságot”, akkor nyilvánvalóan Jézusnak is az igazságot kellett szólnia, ha az emberek örültek neki (Meier 1990, 92. n. 43).

⁴³ *Bell.* I. 2.7. [64]; IV. 10.1. [587]; VI. 8.5. [403]; *Ant.* III. 5.2. [81]; XIII. 10.2. [276]; Rengstorff 1971, I. 28.

A másik nagy kérdés a *ἡδονῆ δέχεσθαι* kifejezés értelmezése, amely Josephusnál különösen az *Antiquitates* vége felé nyer negatív értelmet, mivel a népet félrevezető álmessiási mozgalmakkal kapcsolatban tűnik fel (*Ant.* XVII. 12.1. [329]: *ἡδονῆ δεχόμενον τοὺς λόγους*; *Ant.* XVIII. 1.1. [6]: *ἡδονῆ... ἐδέχοντο*; XVIII. 3.4. [70]: *δεχομένου τὴν ἰκετείαν ἡδονῆ*; *Ant.* XVIII. 6.10. [236]: *ἡδονῆ δεχομένου τὴν Τιβερίου τελευτήν*; *Ant.* XVIII. 9.4. [333]: *ἡδονῆ αὐτοὺς δέχεται παραγενομένους*; *Ant.* XIX. 1.16. [127]: *ἡδονῆ δεχόμενοι τὸν ὄλεθρον αὐτοῦ*; *Ant.* XIX. 2.3. [185]: *τῶν βουλευτῶν ἡδονῆ δεχομένων*). Ez tehát egy teljes egészében Josephusra jellemző fordulat, ami ráadásul az *Antiquitates* azon könyveiben fordul elő leggyakrabban, amelyek a TF környezetében találhatók.⁴⁴ A *ἡδονῆ* kifejezés Josephus szótárában 129 alkalommal szerepel, tehát igen gyakorinak mondható.⁴⁵ Ugyanakkor a szó alapjelentése a „joy, delight, enjoyment, pleasure, comfort”, ami egyáltalán nem negatív. Ezzel szemben az „érzéki örömet” jelentő *ἡδονῆ* kifejezés a keresztények számára abszolút negatív jelentéstartalmú, úgyhogy teljességgel kizárható, hogy ez a mondat későbbi interpoláció lenne.⁴⁶ Lukácsnál az „örömmel fogadták az igét” (*μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον*, Lk 8:13), illetve „bevenék az igét teljes készséggel” szerepel (*ἐδέξαντο τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας*, Apc 17:11), de a *ἡδονῆ* szó ebben a kontextusban elő nem fordulhat. Az is érdekes, hogy a *δέχομαι* ige 231 előfordulásában Josephusnál a *δεχομένων* többes számú participium imperfectumi alak csak igen ritkán kerül elő (pl. *Ant.* XIV. 8.1. [130]; XIX. 1.12. [80]), főként a *δεξαμένων* aoristos participiumi alakot találjuk meg, bár ez nem zárja ki annak eredetiségét.⁴⁷

πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο („nemcsak sok zsidót, hanem a görögök közül is sokakat megnyert”) — Ebben a megfogalmazásban van egy árnyalatnyi különbség, amely arra utal, hogy Jézus több zsidót, mint görögöt nyert meg. LOUIS H. FELDMAN magyarázata jellemző példája annak, hogy sokszor Josephus munkásságának legavatottabb ismerői sincsenek tisztában az Újszövetség tényeivel.⁴⁸ Jézus csak földi szolgálatának egy bizonyos szakaszára vonatkoztatta azt a kijelentését, hogy „nem küldtettem, csak az Izráel házának elveszett juhaihoz” (*οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ*, Mt 15:24), és csak ebben az időszakban tiltotta el tanítványait attól, hogy a „pogányok útjára térjenek” (*εἰς ὁδὸν ἔθνῶν μὴ ἀπέλθητε*, Mt 10:5). Ugyanakkor ő is szolgált pogányok felé: megfordult Türosz, Szidón, Caesarea Philippi és a Dekapolisz vidékén, ahol nemcsak gyógyított, hanem beszélgetett is az emberekkel; a római százados szolgáját is meggyógyította (Mt 8:5–13). Szolgálatá végén pedig kifejezetten megparancsolta tanítványainak, hogy a pogányoknak is hirdessék az evangéliumot:

⁴⁴ Előfordul még a *ἡδέως* változat is, lásd *Vita* 87, C. *Ap.* II. 61. [261]. Thackeray szerint ez Josephus egyik görög fordítójára vall: „The phrase *to receive with pleasure*, is a hall-mark of this particular scribe, who uses it eight times; outside the three books (xvii–xix) for which he is responsible, it is found nowhere in Josephus” (Thackeray 1929, 144).

⁴⁵ Rengstorf 1975, II. 290–291.

⁴⁶ A *ἡδονῆ* mind a négy újszövetségi előfordulása negatív értelmű: „az élet gyönyörűségei” (Lk 8:14); „a gyönyör szolgálói” (Tit 3:3); „gerjedelmek”, amik belső harcokat okoznak (Jak 4:1); „gyönyörűségnek tartják a naponkénti dobzódást” (2Pét 2:13), vö. Bermejo Rubio 2014a, 276. n. 90. – „Christian interpolation is here out of the question” (Thackeray 1929, 144); „il sintagma... puo dunque essere considerato autentico e non interpolato” (Gramaglia 1998, 157).

⁴⁷ Rengstorf 1971, I. 426–429.

⁴⁸ Feldman 2012, 22; ugyanezt a példát hozza fel Thackeray 1929, 146 is.

„elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket” (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, Mt 28:19).

A „zsidók és görögök” egymás mellé állítása gyakran előfordul az Újszövetségben, különösen Pál szolgálatával kapcsolatban. Lukács szerint Ikonionban „mind zsidóknak, mind görögöknek nagy sokasága lett hívőné” (πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος, Apcs 14:1); Pál Korinthoszban „igyekezett mind zsidókat, mind görögöket meggyőzni” (διελέγετο... ἐπειθὲν τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλληνας, Apcs 18:4) Asia tartományban „mind zsidók, mind görögök, hallgaták az Úr Jézusnak igéjét” (ἀκούσαι τὸν λόγον τοῦ Κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας, Apcs 19:10), és még hosszan sorolhatnánk a példákat. Nyilvánvaló, hogy a „görög” – a zsidóval szembeállítva – nem csupán a hellén *etnikumra* értendő, hanem a hellenizált világban élő pogány (nem-zsidó) népességet is jelenti Szíriától Kappadokián és Kürénaikán keresztül Itáliáig, sőt a diaszpóra-zsidókat is nevezték helléneknek.⁴⁹ Josephus említésében azért van ennek nagy jelentősége, mert a zsidók és görögök közötti ellenségeskedés közismert volt a rómaiak előtt.

Az ἐπηγάγετο ige (az ἐπάγω mediális alakja) értelmezése szintén kérdéseket vet fel. A szó alapjelentése „befolyásolni, meggyőzni, megnyerni”, de ΜΕΙΕΡ felveti azt a lehetőséget, hogy az ige esetleg „félrevezetést” is jelent, bár ezt ő sem látja bizonyíthatónak.⁵⁰ A kifejezés az Újszövetségben csak kétszer fordul elő: az első esetben a Szanhedrin tagjai mondják az apostoloknak: „mi reánk akarjátok háritani annak az embernek véré” (βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ’ ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου, Apcs 5:28); Péter apostol pedig a hamis prófétaikkal és tanítókkal kapcsolatban jelenti ki, hogy „önmagukra hirtelen való veszedelmet hoznak” (ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινήν ἀπώλειαν, 2Pét 2:1), vagyis a szó mindkét esetben negatív jelentésű. – A kifejezés Josephusnál is előfordul, mégpedig ugyanúgy kettős jelentésben: *Ant.* I. 12.1. [207]: ἐν ἀδελφῆς ἐπαγόμενος σχήματι τὴν Σάρραν [Ábrahám úgy mutatta be Gérárban Sárát, mint a testvérét]; *Ant.* VI. 10.2. [196]: Δαυίδης δὲ πανταχοῦ τὸν θεὸν ἐπαγόμενος [Dávid teljes mértékben Istenre támaszkodott]; *Ant.* XI. 6.2. [199]: τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων μᾶλλον ἐπάγεσθαι [Eszter szépsége magára vont az emberek figyelmét]; *Ant.* XVII. 12.1. [327]: ἐπηγάγετο εἰς πίστιν [egy zsidó hamispróféta elhitette a krétaiakat].⁵¹ Ez alapján nem lehet eldönteni, hogy pozitív vagy negatív jelentésű-e a szó Jézussal kapcsolatban, de legvalószínűbb, hogy a TF semleges értelemben használja.

ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν („Ő volt a Krisztus”) — A TF legkritikusabb mondatáról van szó, ami a „keresztény betoldás”-elmélet legfontosabb pillére. Tény, hogy ez a mondat a keresztény hitvallás lényege, amely az Újszövetségben is többször előfordul: οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ (Lk 23:35); οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς (Jn 7:26); οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς (Apcs 9:22).⁵² Sokak szerint egy-

⁴⁹ A pregnáns szöveghely: ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους (Apcs 6:1), amelynek magyar fordításai: „támadt a görög zsidók közt panaszkodás a héber ellen” (KGF); „a görögül beszélő zsidók zúgolódní kezdtek a héberül beszélők ellen” (RÜF); „zúgolódás támadt a hellenisták között a héber ellen” (SZPA). – A „hellenisták” szó lehetséges értelmezéseiről lásd Zugmann, Michael: „Hellenisten” in *der Apostelgeschichte: historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (WUNT 264.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – A görög és zsidó konfliktusról bővebben lásd Stanley, Christopher D.: „Neither Jew nor Greek”: Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society. *Journal for the Study of the New Testament* 19:64 (1997) 101–124.

⁵⁰ Meier 1990, 88. n. 33.

⁵¹ Bermejo Rubio 2014a, 276. n. 91.

⁵² Gramaglia 1998, 159.

szerűbb volna a helyzet, ha legalább a λεγόμενος jelző szerepelne a szövegben a Χριστός mellett: „Ő volt az úgynevezett Krisztus”. Ennek a coniecturának van is némi alapja, ugyanis Hieronymus fordításában ez áll: *et credebatur esse Christus* („úgy hitték, ő a Krisztus”), ami talán egy másik szövegváltozatra utal, melyben a megszorító értelmű „úgynevezett” is benne volt.⁵³ Ez esetben viszont a szórend nem stimmel: a ó Χριστός οὗτος ἦν („Ő volt a Krisztus”) és a ó λεγόμενος Χριστός („az úgynevezett Krisztus”) kontaminációja minden bizonnyal a οὗτος ἦν ó λεγόμενος Χριστός („Ő volt az úgynevezett Krisztus”) lehetett volna, vagyis a TF feltételezett ketresztény másolójának nem csupán a λεγόμενος kifejezést kellett volna kihagynia, hanem a szórendet is fel kellett volna cserélnie. Ugyanez vonatkozik a 17. században VOSSIUS által javasolt ἐπιστευετο δὲ εἶναι ó Χριστός; vagy a 19. században VOLKMAR, FUNK és EISLER által javasolt ὠνομάζετο és/vagy ἐνομίζετο coniecturákra is.⁵⁴

A másik szöveghely, ahol a Χριστός szó szerepel, mégpedig függő beszédben, a nem kevésbé nevezetes „Jakab, Jézus testvére, akit Krisztusnak is mondanak” (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, *Ant.* XX. 9.3. [200]) mondat, amit néhányan szintén keresztény betoldásnak tartanak.⁵⁵ JOHN P. MEIER azonban kizárja ezt, mivel a Jakab-testimonium szöveghagyománya egységes, továbbá Jakabra az Újszövetség és az ókeresztény szerzők egyöntetűen mint az „Úr testvére” utalnak.⁵⁶ Ráadásul Josephus szerint Jakabot Ananiás főpap parancsára Kr. u. 62-ben megkövezték, míg Hégészipposz egyháztörténete szerint a farizeusok dobták le a Templom tetejéről, közvetlenül Jeruzsálem római ostroma előtt (II. 23.12–18), vagyis a korai keresztény hagyomány eltérően adja elő a halálát.⁵⁷

ULRICH VICTOR – aki a TF eredetiségét védelmezi – azzal kerüli meg a problémát, hogy szerinte a Χριστός ezen a helyen nem messiási címként, hanem személynévként szerepel, csakúgy mint Tacitus vagy Suetonius ismert *testimonium*aiban: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* (Suet. *Claud.* 25.4); illetve *auctor nominis eius Christus* (Tac. *Ann.* XV. 44.3).⁵⁸ A Krisztusról és a keresztényekről szóló két római *testimonium*ra a későbbiekben még visszatérünk, itt most csak annyit kell leszögeznünk, hogy ezt az értelmezést a görög szöveg kizárja.

Felmerül továbbá az a kérdés, hogy ha a TF eredeti szövege ironikusan mutatta be Jézust, akkor miért nem a Χρηστός/Chrestus szerepelt benne, mint Suetonius és Tacitus nevezetes szöveghelyein?⁵⁹ WILLIAM L. LANE szerint a *Chrestus* és *Christus* összekeverése természetes lehetett

⁵³ Ezekről az esetekről lásd Thompson, Thomas L.; Verenna, Thomas S.: ‘Jesus Who Is Called Christ’: References to Jesus outside Christian Sources. In iidem (eds.): *Is This Not The Carpenter? The Question of the Historicity of the Figure of Jesus*. Copenhagen: Copenhagen International Seminar, 2017, 65–78.

⁵⁴ Eisler 1929, I. 68. n. 3; Bermejo Rubio 2014a, 267. n. 49. — Talán Walter Pötscher coniecturái: ἐπηγάγετο ó Χριστός οὗτος ἦν vagy az ἐπηγάγετο ὅτι ó Χριστός οὗτος εἶν kerülik ki egyedül ezt a problémát (Pötscher 1975).

⁵⁵ Carrier 2012.

⁵⁶ Meier 1990, 79–80.

⁵⁷ Josephus Jakab haláláról: McLaren 2001. Egy Jakabról szóló tanulmánykötet sok hasznos írással: Chilton–Neusner 2001. A Jakab sírládkáról: Magness 2005 (a hamisítási ügyről Grüll 2019), és Jakab sírjáról, mint *locus memoriae*-ről: Eliav 2004.

⁵⁸ Victor 2010, 78–79.

⁵⁹ Suet. *Claud.* 25.4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* (ed. M. Ihm, 1908), Tac. *Ann.* XV. 44.2: *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*. – Cf. Slingerland, H. Dixon: Suetonius Claudi-

Suetonius számára, mivel ebben az időben nem állapodott meg a szó írásmódja.⁶⁰ LANE állítása szerint az Apcs 11:26, 26:28, 1Pét 4:16 ígelyeken az unciális *codex Sinaiticus* is a *Chrestianus* változatot részesíti előnyben. Egyesek szerint a 2. században a Χριστός és a Χριστιανός neveket egyaránt írták *étával* és *iótával*, amire bizonyíték lehetne, hogy Suetonius *Nero*-életrajzában a keresztényekre *Christiani*-ként utal, sőt Tacitus is a *Christus*ból eredezteti a *Chrestianus* nevet (Tac. *Ann.* XV. 44.1–2).⁶¹ Mindez elvileg természetesen nem zárható ki, de figyelembe kell vennünk két későbbi keresztény forrást is, amely egyértelműen azt állítja, hogy a kereszténység gyűlöllői tudatosan ferdítették el a Krisztus nevet. Tertullianus (155–240 k.) írja *Védőiratában*:

„Már most tehát, ha a gyűlölet a név ellen irányul, ugyan miféle bünt követnek el a nevek? Milyen vád érheti a szavakat? Legfeljebb barbárul hangzik valamilyen név talán, vagy szerencsétlen dolgot, átkot, esetleg ocsmányságot jelent. A keresztény név azonban, ami származását illeti, úgy magyarázzuk, hogy a felkenésből ered. Még amikor ti hibásan *chrestianus*nak ejtitek – lám, a név pontos ismerete is hiányzik nektek –, a szelídség és a jólelkűség fogalmából tevődik össze. Az ártatlan emberekben gyűlölik tehát az ártatlan nevet is” (Városi István fordítása).⁶²

Lactantius (250–325 k.) pedig a *Divinae Institutiones*ban tér ki erre a kérdésre:

„A *Khrisztosz* (Krisztus) nem tulajdonnév, hanem a királyi hatalom elnevezése; így neveztek ugyanis a zsidók a királyaikat. De el kell magyaráznunk ennek a névnek az eredetét a tudatlanok tévedései miatt, akik egy betűt megváltoztatva *Khrésztoznak* szokták őt mondani. Azelőtt a zsidóknak meg volt parancsolva, hogy szent kenetolajat készítsenek, amellyel fel szokták kenni azokat, akik a papságra vagy a királyságra hívtak el. És éppúgy, ahogyan a rómaiaknál a bíbor öltözetet a királyi méltóság jelének tartják: úgy náluk a szent olajjal való felkenetéssel ruházták át a királyi nevet és hatalmat. S minthogy a régi görögök is *χρισθαί*-nak mondták a felkenetést – ahogyan ma *ἀλειφῆσθαι*-nak nevezik –, amint azt az alábbi homéroszi sor is mutatja: „szolgálók mosták őket, kenték meg olajjal” (Od. IV. 49. Devecseri

us 25.4 and the Account in Cassius Dio. *Jewish Quarterly Review* 79:4 (1988) 305–322; Slingerland, H. Dixon: Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius *Historiarum Adversus Paganos Libri VII*: Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews. *Jewish Quarterly Review* 83:1–2 (1992) 127–144; Botermann, Helga: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Hermes Einzelschriften 71.) Stuttgart: Steiner, 1996; Boman, B. Jobjorn: Impulsore Cheresstro? Suetonius’ *Divus Claudius* 25.4 in *Sources and Manuscripts. Liber Annuus* 61 (2011) 355–376.

⁶⁰Lane, William L.: Social perspectives on Roman Christianity during the formative years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement. In Karl Paul Donfried, Peter Richardson (eds.): *Judaism and Christianity in First-Century Rome*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, 196–244, kül. 204–206. – A szavak jelentéséről lásd Novenson, Matthew V.: *The Grammar of Messianism. An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 225.

⁶¹afflicti supplicii Christiani, Suet. *Nero* 16.2.

⁶²Nunc igitur, si nominis odium est, quis nominum reatus, quae accusatio vocabulorum, nisi si aut barbarum sonat aliqua vox nominis aut infaustum aut maledicum aut impudicum? *Christianus* vero, quantum interpretatio est, de unctioe deducitur. Sed et cum perperam *Chrestianus* pronuntiatur a vobis – nam nec nominis certa est notitia penes vos –, de suavitate vel benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuum, Tert. *Apol.* 3.5.

Gábor ford.), emiatt mi Krisztusnak, azaz „Felkent”-nek nevezzük őt, akit héberül Messiásnak mondanak. Mindazonáltal néhány görög írásban, amit rosszul fordítottak héberből, az ἡλειμμένος kifejezés található, ami az ἀλείφεισθαι-ból származik.” (Grüll Tibor ford.)⁶³

Ugyanakkor továbbra is kérdés, hogy a Χριστός vagy a Πῶς szó jelentését miért nem fejtette ki sehol Flavius Josephus, holott arra mind a papság, mind a királyok bemutatásánál bőven alkalma nyílt volna, akár anélkül is, hogy a próféták által megígért Messiásra kellett volna utalnia. (Erről bővebben lásd az 5. fejezetet.)

ἐνδειξίει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν („a nálunk lévő főemberek feljelentésére”) — Figyelemre méltó, hogy bár az ἀνὴρ szó Josephusnál több százszor fordul elő,⁶⁴ a πρώτοι ἄνδρες szó szerkezet csakis az *Antiquitates*ban, azon belül is a XVII. és XVIII. könyvekben található meg, valamint a *Vitában* is három alkalommal.⁶⁵ Az ἐνδειξις mint „feljelentés, denunciálás” kétszer található meg a josephusi életműben – a TF-en kívül –, mindegyik az *Antiquitates*ban.⁶⁶ Az Újszövetség kétszer is a zsidó főemberek irigységére hivatkozik (Mt 27:18; Mk 15:10), csakúgy, mint Jeromos (*cumque invidia*). A οἱ πρώτοι τοῦ λαοῦ kifejezés előfordul Lukácsnál, mégpedig megmagyarázva: a „főpapok és az írástudók” (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς) tartoztak ebbe a körbe (Lk 19:47). Egyébként ha ezt a részt egy keresztény írta volna, valószínűleg a „zsidók főemberei” és nem a „nálunk lévő főemberek” szerepelt volna a szövegben: vö. „zsidók főemberei” (οἱ πρώτοι τῶν Ἰουδαίων, Csel 25:2); „jelentést tettek a főpapok és a zsidók vénei” (ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, Csel 25:15); „zsidók között való főembereket” (τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους, Csel 28:17); „ugyanúgy szenvedtetek ti is a saját honfitársaitoktól, miként azok is a zsidóktól, akik megölték az Úr Jézust is és a saját prófétáikat” (καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας, 1Thesz 2:14–15).⁶⁷ A szóbanforgó

⁶³ Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni; sic enim Iudaei reges suos appellabant. Sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere. Erat Iudaeis ante praeceptum, ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent ii, qui vocabantur ad sacerdotium, vel ad regnum. Et sicut hunc Romanis indumentum purpureae insigne est regiae dignitatis assumptae: sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebant. Verum, quoniam Graeci veteres χρίσθαι dicebant ungi, quod nunc ἀλείφεισθαι, sicut indicat Homericus versus ille: Ἀυτοὺς δ’ ἐπεὶ οὖν δμῶαί λουσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est, unctum, qui Hebraice Messias dicitur. Unde in quibusdam graecis scripturis, quae male de Hebraicis interpretatae sunt, ἡλειμμένος scriptum invenitur, ἀπὸ τοῦ ἀλείφεισθαι, Lact. *Inst.* IV. 7.5. – A 4Móz 3:3-ban szereplő „felkent” szót a LXX ἡλειμμένος-nak fordítja, de itt nem a Messiásról, hanem Áron főpap felkent fiáról van szó.

⁶⁴ Rengstorf 1973, I. 123–128. – „un tipico stile di Giuseppe Flavio” (Gramaglia 1998, 160).

⁶⁵ *Ant.* XVII. 4.3. [81]; XVII. 13.2. [342]; XVIII. 1.1. [7]; XVIII. 4.4. [98]; XVIII. 4.4. [99]; XVIII. 5.3 [121]; XVIII. 9.9. [376]; *Vita* 56, 169, 266.

⁶⁶ *Ant.* XIII. 11.1. [306]; XIX. 1.16. [133].

⁶⁷ A *Thesszalonikiekhez írt első levél* kijelentése annyira megdöbbentő, hogy a kiterjedt szakirodalom jó része nem is akarja elfogadni, hogy az Pál kezétől származik. Ugyanakkor részben megoldaná a helyzetet, ha a *Iudaios* itt nem „zsidónak”, hanem „júdeainak” értelmeznénk, ami így a Jeruzsálem-központú, farizeus vezetésű vallási establishmentre vonatkozna. A kérdés áttekintéséhez lásd Miller, David M.: Ethnicity, religion and the meaning of Ioudaios in ancient Judaism. *Currents in Biblical Research* 12:2 (2014) 216–265. – A kifejezés fordítása egyébként Josephusnál is felvet kérdéseket: Schwartz, Daniel R.: „Judaean” or „Jew”? How should we translate *Ioudaios* in Josephus? In *Jewish Identity in the Greco-Roman World / Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (AJEC 71.) Leiden: Brill, 2007, 1–27.

szöveget tehát minden további nélkül írhatta Josephus, sőt az utólagos keresztény betoldás lehetőségét teljesen kizárhatjuk.

σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου („Pilatus keresztre ítélte”) — A kifejezéshez lásd σταυρῶ προσηλῶσαι (*Bell.* II. 14.9. [308]), illetve τοῦ σταυροῦ κρεμασθέντα ἀποθανεῖν (*Ant.* XI. 6.11. [267]). – Ami a szó szerkezet jelentését illeti, ez így meglehetősen pontos megfogalmazás, hiszen – mint azt az Újszövetségből tudjuk – Jézust a zsidó főemberek jelentették fel, és Pontius Pilatus, mint a római állam képviselője hozta meg a hivatalos ítéletet. Thackeray megjegyzése tehát minden alapot nélkülöz: „The responsibility for the sentence is laid upon Pilate’s shoulders”⁶⁸ – valójában mind a zsidó vallási vezetők, mind a felheccelt tömeg, mind a római kormányzó felelős volt Jézus kivégzéséért. Az ἐπιτιμάω ige tizenötször szerepel Josephus életművében,⁶⁹ és ebből hat előfordulás az *Antiquitates* XVIII. és XIX. könyvében olvasható, a TF-et nem számolva.⁷⁰ Ez az ige ebben az értelemben nem szerepel az Újszövetségben. DAVID W. CHAPMAN szerint Josephus úgy mutatta be a Jézus-mozgalmat, mint egy olyan politikai mozgolódást a zsidó társadalomban, amely veszélyt jelenthetett a római kormányzat számára, s amit Pilatusnak mindenképpen el kellett nyomnia.⁷¹ Ennek a feltételezésnek azonban semmi alapja sincs, hiszen maga Josephus írja, hogy a „mi főembereink” jelentették fel Jézust, a vele kapcsolatos vádakról pedig egyáltalán nem esik szó.

οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες („nem hagyták el azok, akik korábban szerették”) — A παύειν használata igen gyakori ebben a nyelvtani környezetben Josephusnál.⁷² Az ἀγαπάω ige 77 alkalommal fordul elő műveiben,⁷³ általában a szülői, gyermeki vagy testvéri szeretet/ragaszkodás értelemben, de az Isten szeretetét (*Ant.* VIII. 6.6. [173]: τὸν θεὸν ἀγαπήσαντα, 7.6. [198]: τὸν θεὸν ἠγάπησε), továbbá az igazság, a béke és az egyenlőség szeretetét is ezzel a szóval írja le.⁷⁴ Akik a TF ironizáló jelentése mellett törnek lándzsát, általában felhozzák, hogy Josephus nem az abszolút pozitív újszövetségi értelemben („szellemi szeretet”),⁷⁵ hanem inkább a testi jellegű „boldoggá tesz, kielégít” jelentésben használja azt,⁷⁶ tehát a mondatot valahogy így értik: „nem hagyták el azok, akiket korábban boldoggá tett”, vagy „akik korábban elégedettek voltak vele”. Erre a negatív értelmezésre azonban csak egyetlen példát tudnak felhozni, ahol Arisztobulosz zavargást támasztott, ami sok zsidót magával ragadott: „rengeteg zsidót vont a pártjára, akik részben örökös

⁶⁸ Thackeray 1929, 147.

⁶⁹ Rengstorf 1975, II. 186.

⁷⁰ *Ant.* XVIII. 3.4. [68], 4.6. [107], 6.6. [183], 7.2. [255], 9.5. [351], XIX. 2.5. [202].

⁷¹ Chapman, David W.: *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT 2, 244.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 80.

⁷² A példákat lásd Gramaglia 1998, 160.

⁷³ Rengstorf 1971, I. 5–6.

⁷⁴ ἀλήθεια / δικαιοσύνη, *Bell.* I. praef. [30]; II. 8.7. [141]; *Ant.* I. 3.2. [75], I. 3.8. [99], XV. 10.5. [375]; εἰρήνη, *Bell.* II. 17.5. [422]; II. 22.1. [650]; IV. 7.3. [418]; ἰσότημον, *Bell.* IV. 5.2. [319].

⁷⁵ Az ἀγάπη újszövetségi jelentéséről a svéd protestáns teológus Anders Nygren írt nagyhatású művet (*Agape and Eros*. London: Hebert, 1932), amelyben az egocentrikus és érzéki ἔρωc-t megkülönböztette a *másikra* koncentráló, önzetlen ἀγάπη-től. Valamennyi igehelyet összegyűjtötte és kommentálta Spicq, Ceslaus: *Agape in the New Testament*, vols. 1–3. St. Louis: Herder, 1963, 1965.

⁷⁶ Pl. *Ant.* XVIII. 3.2. [60], 7.1. [242], 7.2. [245], 9.6. [361]. A lekicsinylő értelem (depreciatory sense) mellett érvelt pl. Thackeray 1929, 147.

lázadók voltak, részben pedig régi hívei, és megint háborús zűrzavart támasztott”; itt RÉVAY JÓZSEF találóan a „hívei” szóval adta vissza a szó jelentését (τοὺς δ’ἀγαπῶν τὰς αὐτὸν πάλαι, *Bell.* I. 8.6. [171]).

ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν („mert három nap elteltével megjelent nekik újra életben”) — Tartalmilag ez is pontos megfogalmazás, bár a τρίτην ἔχων ἡμέραν ebben a formában nem fordul elő sem Josephus más műveiben,⁷⁷ sem az Újszövetségben. Az ἐφάνη... πάλιν ζῶν szerkezet állítmánya a φαίνειν igéből származik, ami Josephusnál legtöbbször „isteni jelenés” értelemben szerepel.⁷⁸ Hasonló szerkezetet találunk Elizeus csodatételének leírásakor, ahol a száreptai özvegy fiát támasztja fel a halálból. Érdeemes a szöveget kissé hosszabban idézni:

[326] ὁ δὲ παρεκελεύετο θαρρεῖν καὶ παραδοῦναι τὸν υἱὸν αὐτῶ: ζῶντα γὰρ αὐτὸν ἀποδώσειν. παραδούσης οὖν βαστάσας εἰς τὸ δωμάτιον, ἐν ᾧ διέτριβεν αὐτός, καὶ καταθεὶς ἐπὶ τῆς κλίνης ἀνεβόησε πρὸς τὸν θεὸν οὐ καλῶς ἀμείψασθαι τὴν ὑποδεξαμένην καὶ θρέψασαν τὸν υἱὸν αὐτῆς ἀφαιρησόμενον, ἐδεῖτό τε τὴν ψυχὴν εἰσπέμψαι πάλιν τῷ παιδί καὶ παρασχέιν αὐτῷ τὸν βίον. [327] τοῦ δὲ θεοῦ κατοικτεῖραντος μὲν τὴν μητέρα, βουλευθέντος δὲ καὶ τῷ προφήτῃ χαρίσασθαι τὸ μὴ δόξαι πρὸς αὐτὴν ἐπὶ κακῶ παρεῖναι, παρὰ πᾶσαν τὴν προσδοκίαν ἀνεβίωσεν (*Ant.* VIII. 13.3. [326–327]).

„Ő pedig kérlete [az anyát], hogy bizzon benne, és adja át neki a fiút, mert élve fogja őt visszaadni neki. Miután az özvegy átadta [a halott fiát], [Elizeus] felvitte a szobába, ahol lakott, letette az ágyra, és Istenhez kiáltott, amiért az nem jól bánt azzal [az asszonnyal], aki befogadta és ellátta őt, mikor annak fiát elvette. Kérte [Istentől], hogy ismét küldje vissza a lelket a gyermekbe és adja vissza az életét. Ekkor Isten megkönyörült az anyán, és segíteni akart a prófétán, hogy ne tűnjék úgy, mintha bajt hozott volna rá [ti. az asszonyra], [ezért] minden várakozás ellenére életre keltette [a fiút].”

A halott feltámadásáról szóló szövegben tehát ugyanúgy szerepel a ζῶντα... πάλιν kifejezés, még ha nem is közvetlenül egymás mellett. Josephus egyébként itt is szemmel láthatóan kerülte a „feltámad” ige használatát. Ez utóbbit egyébként az újszövetségi koinéban az ἀνίστημι vagy az ἐγείρω szóból képezik. Josephus ebben a történetben sem magyarázta meg, hogy mi történt a testtel a halál után. Mint ahogyan a farizeusok felekezetének leírásakor sem egyértelműen utal a test feltámadásának doktrínájára, amiben pedig – ezt az Újszövetségből tudjuk – ők hittek, szemben a szadduceusokkal, akik tagadták azt (Mt 22:23; Mk 12:18; Lk 20:27; Apc 4:2, 23:8, 24:21). (Bővebben lásd az 5. fejezet f) pontjában.) Az Újszövetségben is ez a pont az, ahol rendszeresen elakadtak az igehirdetők a pogány környezetben, annyira radikális tanítás volt ez, amely merőben elütött minden görög filozófiai elképzeléstől (Apc 17:32).⁷⁹

τῶν θεῶν προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκῶτων („ahogyan az isteni próféták ezt és ezernyi más csodás dolgot megmondtak róla”) — A θεῖον Josephus egyik

⁷⁷ “There is no exact parallel, but Josephus uses ἔχειν of age”, Thackeray 1929, 147. n. 68 (példákkal).

⁷⁸ „apparizioni e visioni divine”, Gramaglia 1998, 161.

⁷⁹ Vincent, Markus: *Christ’s Resurrection in Early Christianity, and the Making of the New Testament*. London–New York: Routledge, 2016.

kedvenc jelzője: RENGSTORF konkordanciája szerint összesen 216-szor szerepel a műveiben.⁸⁰ A προφήτης szó is igen gyakori nála, de a kettő kapcsolata viszonylag ritka: mindössze négy olyan hely van, ahol a két kifejezés egymás közelében szerepel,⁸¹ az egyértelműbb τοῦ θεοῦ προφήτης ugyancsak négyszer fordul elő nála.⁸² De visszatérve a TF-ben szereplő szókapcsolatra, Josephus a következőt írja Ézsaiásról:

„Ami a prófétát illeti, egyértelműen isteninek tartották (οὗτος ὁ προφήτης θεῖος ὁμολογουμένως), aki csodálatos módon birtokában volt az igazságnak, és bíztak abban, hogy egyáltalán soha nem mond hazugságot. Valamennyi próféciáját lejegyezte könyvekben, és hátrahagyta, hogy a jövőben élő emberek azok beteljesedéséből ítélhessék meg [azok igazságát]” (*Ant.* X. 2.2. [35]).

Egyedül ezen a helyen találjuk meg a ὁ προφήτης θεῖος kifejezést, amelynek *pluralis genitivusa* szerepel a TF-ben. Ennek alapján viszont egyáltalán nem zárhatjuk ki, hogy a mondat első fele valóban Josephustól származik. A Jézussal kapcsolatos csodákról és a feltámadásról szóló összefoglalás élénken emlékeztet Pál apostol egyik levelének fordulatára: „feltámadott a harmadik napon az írások szerint” (ἐγήγηται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 1Kor 15:4).⁸³

Ezután térjünk rá a θαυμάσια kifejezés értelmezésére. Ismét azt láthatjuk, hogy Josephus egyik kedvelt kifejezéséről van szó: a θαῦμα (csoda) főnév 10-szer; a θαυμάζω (csodálkozni) ige 125-szor; a θαυμάσιος (csodás) jelző 32-szer, a vele csaknem azonos jelentésű θαυμαστός pedig 47-szer szerepel a művekben.⁸⁴ A Josephus által említett kifejezéseket az Újszövetség is használja Jézus csodáinak leírására: a θαυμάσια (Mt 21:15), a θαυμαστός (Mt 21:42, Jn 9:30, 1Pét 2:9, Jel 15:1), nem is szólva a θαυμάζειν több tucat előfordulásáról. Ezek után eléggé meglepő GRAHAM H. TWELFTREE megállapítása, aki szerint „a »számtalan más csodálatos dolog« egy jellemző, kissé lekicsinylő, túlzás Josephus részéről».⁸⁵ De vajon miért volna ez lekicsinylő túlzás? Talán *János evangélium*a is „lekicsinylően túloz” Jézussal kapcsolatban, mikor azt írja: „De van sok egyéb is, amiket Jézus cselekedett, amelyek, ha egyenként megíratnának, úgy vélem, hogy maga a világ sem foghatná be a könyveket, amelyeket írnának” (οὐδ’ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν τὰ γραφόμενα βιβλία, Jn 21:25)?

ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον („még ma sem hagyta el (őt) a keresztényeknek róla elnevezett közössége”) — Az az információ, hogy a „keresztények” (Χριστιανοί) néven ismert vallási csoport a Krisztusról (Χριστός) kapta a nevét, mind a zsidók, mind a pogányok körében ismert volt az 1–2. században. Az Újszövetségből azt is megtudjuk, hogy a keresztényeket először Antiochiában hívták ezen a néven (Csel 11:25–26),⁸⁶ és Pál apostol

⁸⁰ Rengstorf 1975, II. 321–323.

⁸¹ *Ant.* VI. 11.5. [222], VIII. 9.1. [243], IX. 4.4. [60], X. 9.7. [180].

⁸² *Ant.* VIII. 15.4. [402], IX. 3.1. [33], IX. 10.2. [211], X. 6.2. [92].

⁸³ Bermejo Rubio 2014a, 267.

⁸⁴ Rengstorf 1975, II. 316–318.

⁸⁵ Twelftree 1999.

⁸⁶ Taylor, Justin: Why Were the Disciples First Called “Christians” at Antioch? (Acts 11, 26). *Revue Biblique* 101 (1994) 75–94, kül. 86, szerinte a „keresztény” jelentése ebben a korai időszakban a „felforgató elem”-mel volt egyenértékű, és Antiochiában – ahol rendkívül sikeres volt a keresztények missziója – ezért nevezték így őket.

caesareai kihallgatásakor már II. Agrippa is használta ezt a kifejezést velük kapcsolatban (Csel 26:27–29). Az 1Pét 4:14–16-ból az is kiderül, hogy a „keresztény” elnevezés – dehonesztáló értelemben – Nero korában már igen széles körben elterjedt, főként az új vallási mozgalom ellenfelei körében.⁸⁷ Plinius (*Epist.* X. 96–97) és Traianus, valamint a Hadrianus korában működő két római történetíró: Tacitus (*Ann.* XV. 44) és Suetonius (*Claud.* 25.4) is egyaránt használta a *Christianus* kifejezést, amit hol *Christus*, hol *Chrestus* nevéből eredeztettek (lásd még fentebb).⁸⁸ – Az ἐπιλείπω („elhagy, eltávozik, abbahagy, véget vet”) Josephus egyik jól ismert kifejezése: összesen 42-szer fordul elő műveiben, egyenletes eloszlásban. A szó ebben az értelemben nem szerepel az Újszövetségben.

A TF-ban szerepő φῦλον kifejezést – amely Josephusnál 12-szer fordul elő⁸⁹ – igen alaposan körbejárták már a kutatók. A kutatók egy része ezt is ironikusnak találta, de DANIEL SCHWARTZ cikke talán közelebb visz bennünket a megoldáshoz.⁹⁰ A szerző először is leszögezi: a korai keresztény auctorok soha sehol nem nevezték a kereszténységet φῦλον-nak. SCHWARTZ másik kiindulópontja a φυλή és a φῦλον közötti feltételezett jelentéskülönbség: a LIDDELL–SCOTT szótárra (tehát nem Josephus műveire) alapozva kijelenti, hogy az előbbi „törzset, népet, rasszt” jelent, az utóbbi azonban tágabb értelemben vett „közösséget”.⁹¹ Bizonyítása során nem értinti azt a kérdést, hogy a φῦλον – főként a *Bellum*-ban – bizony jelent törzseket, népeket is: például Agrippa beszédében így nevezi az általa felsorolt *gens*eket; de Josephus a zsidókat is több helyen nevezi φῦλον-nak (*Bell.* III. 8.3. [354], VII. 8.6 [327], *Ant.* XIV. 7.2. [115]). SCHWARTZ főként a ὁμόφυλος („azonos néphez tartozó”) és az ἀλλόφυλος („más néphez tartozó”) jelentéseivel érvel, ugyanis mindkettő igen népszerű Josephus műveiben.⁹² Szerinte az ἀλλόφυλος jelentése nem a származási, hanem csak a vallási különbségre utal: azokra vonatkozik, akik „nem követik ugyanazt az életmódot”; ily módon a szó azt hangsúlyozza, hogy „a zsidók és nem-zsidók közötti különbség nem származási, hanem inkább vallási jellegű”.⁹³ SCHWARTZ érvelése abban csúcsosodik ki, hogy szerinte Josephus a templomi tiltótábla szövegét szándékosan változtatta meg így: μηδενὶ ἐξεῖναι ἀλλοφύλω εἰς τὸν περιβόλον εἰσιέναι (*Bell.* V. 5.2. [194]; *Ant.* XII. 3.4. [145]), mikor a fennmaradt eredeti táblákból jól tudjuk, hogy azok szövegében ez állt: μηθὲνα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς

⁸⁷ Peterson szerint az -ιανος/-ianus képzővel ellátott szavaknak eleve volt egy vallási és/vagy politikai értelemben vett „szektás” jelentése: pl. a Heródes nevéből képzett „héródiánusok” esetében is ezt láthatjuk: E. Peterson: “Christianus”. In A. M. Albareda (ed.): *Miscellanea Giovanni Mercati, vol. I: Bibbia – Letteratura Cristiana Antica* (Studi e Testi 121.) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, 355–372, kül. 363.

⁸⁸ Fodor Krisztina Dóra: A Chrestus-kérdés. *Orpheus Noster* 6:2 (2014) 72–84. — Az *ióta* és az *éta* kiejtése egyformán *i* volt a koiné görögben, ahogyan ezt a papiruszok is mutatják: Shandruk, Walter: The Interchange of *ι* and *η* in Spelling *χριστ*-in Documentary Papyri. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 47 (2010) 205–219.

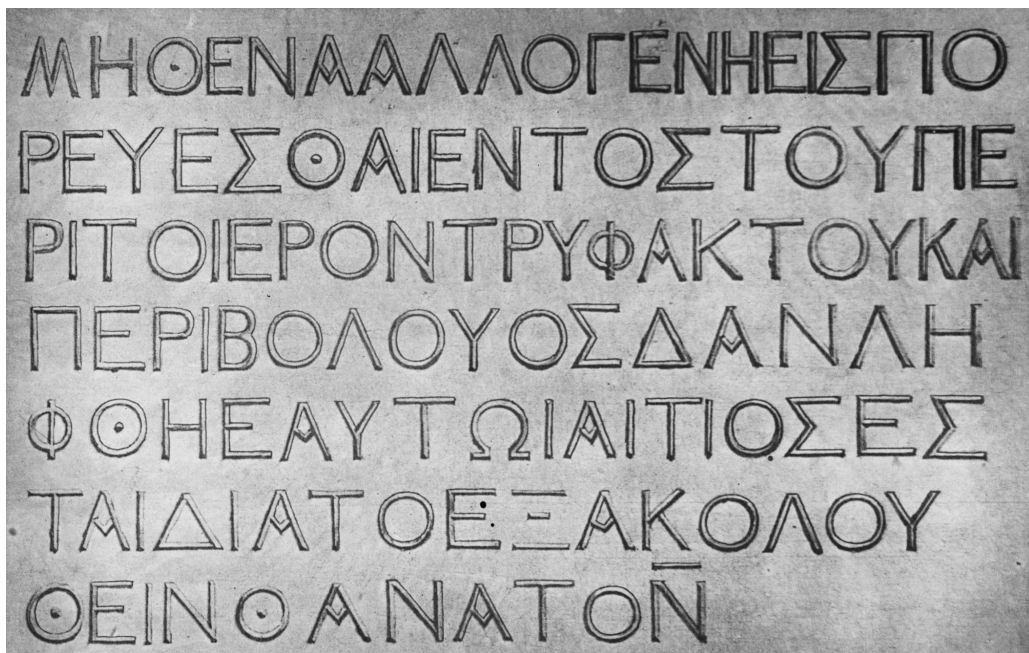
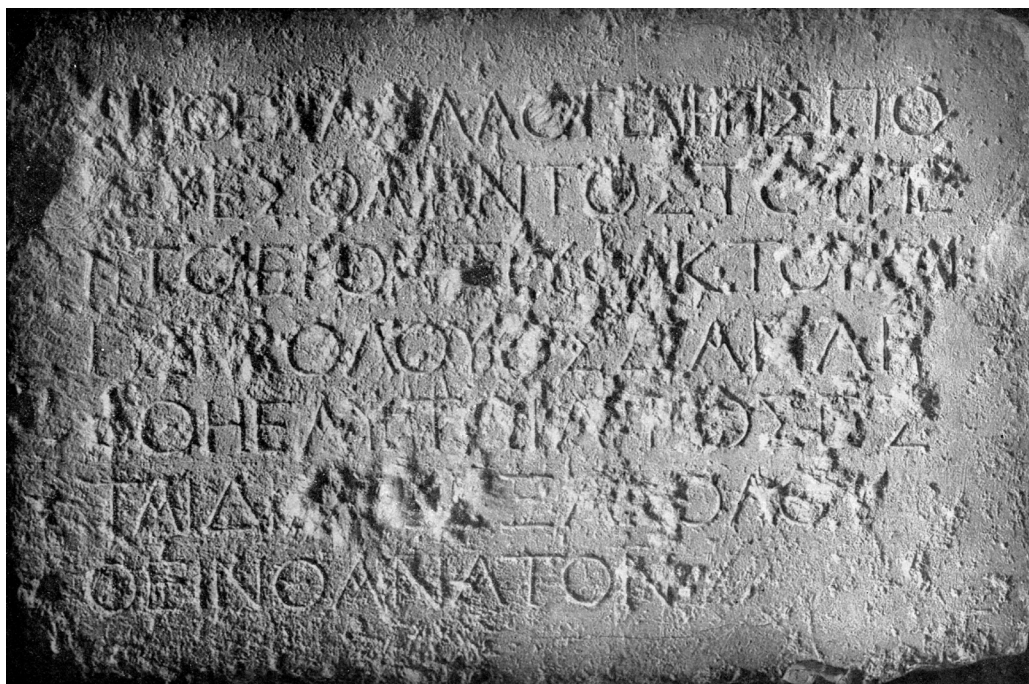
⁸⁹ Rengstorf 1983, IV. 336.

⁹⁰ Bermejo Rubio 2014a, 277; Schwartz 2002.

⁹¹ Az Újszövetségben a φυλή több mint tíz alkalommal Izrael törzseire vonatkozik; de ugyanúgy jelenti a pogány népeket is, főként a *Jelenések könyvében* (Mt 24:30; Jel 1:7, 5:9, 7:9, 11:9, 13:7, 14:6).

⁹² ἀλλόφυλος: 84 előfordulás (Rengstorf 1973, I. 68–69); ὁμόφυλος: 97 előfordulás (Rengstorf 1979, III. 209–210).

⁹³ Schwartz 2002, 169. – Az ἀλλόφυλος 317-szer fordul elő a LXX-ban.



A jeruzsálemi Templom görög nyelvű tiltó táblájának (33,5 x 22,5 x 14,5 cm) fényképe (1926) és rajza (1934)

Jeruzsálem, 1871 – Isztambuli Régészeti Múzeum (Istanbul Arkeoloji Müzeleri) 2196 T

Kr. e. 23–Kr. u. 70 *CIJ* II 140 = *OGIS* II 598 = *SEG* XX, 477 = *CIIP* I 2, p. 42.

The Print Collector / Alamy Stock Photo W7DCX2 (fent)

Alpha Stock / Alamy Stock Photo 2A3RMR1 (lent)

τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου (OGIS 598 = CIIP I/1, p. 42).⁹⁴ Josephus szerinte tudatosan azt akarta ezzel hangsúlyozni, hogy nem a születésen, hanem a vallási különbségen van a hangsúly, amiből az következik, hogy a keresztények nem is voltak zsidó származásúak már az első század második felében. Véleményem szerint nem csak SCHWARTZ konklúziója, hanem premisszái is tévesek. Josephus műveiben ugyanis a φύλον és a γένος teljesen egyenrangúan, felcserélhetően van jelen, igaz, az utóbbi jóval többször szerepel.⁹⁵ Sokkal valószínűbb, hogy Josephus egyszerűen nem emlékezett szó szerint a templomi tiltótábla szövegére, és a μηθένα ἀλλογενή helyett a vele teljesen azonos jelentésű, de talán stílusosabb μηδενὶ ἀλλοφύλῳ-t használta. A kereszténység pedig maga is egyfajta „népként” vagy „nemzetként” definiálta önmagát: „ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok” (ὁμεις δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, 1Pét 2:9).⁹⁶

2. Későbbi fordítások és hivatkozások

A TF görög szövege mellett a kutatás annak latin, szír, arab és ószláv fordításait is alaposan tanulmányozta. Az *Antiquitates* latin fordítása (AL), amely Cassiodorus *Vivarium*ában készült a 6. század közepén, JAMES J. O'DONNELL véleménye szerint a leggyakrabban másolt történeti munka volt a középkorban.⁹⁷ A DAVID B. LEVENSON és THOMAS R. MARTIN által összeállított kritikai szöveg a következő:⁹⁸

(63) Fuit autem eisdem temporibus Ihesus sapiens vir, si tamen virum eum nominare fas est. Erat enim mirabilium operum effector et doctor hominum eorum qui libenter quae vera sunt audiunt. Et multos quidem Iudaeorum multos etiam ex gentibus sibi adiunxit. Christus hic erat. (64) Hunc accusatione primorum nostrae gentis virorum cum Pilatus in crucem agendum esse decrevisset, non deseruerunt hi qui ab initio eum dilexerant. Apparuit enim eis tertio die, iterum vivus, secundum quod divinitus inspirati prophetae, vel haec vel alia de eo innumera miracula futura esse praedixerant. Sed et in hodiernum Christianorum qui ab ipso nuncupati sunt, et nomen perseverat et genus.

Euszebiosz *Egyháztörténetének* Rufinus által készített latin fordításában a következőket olvasuk:⁹⁹

⁹⁴ Mindkettő jelentése kb. „senki idegen nem léphet be az elválasztó korláton belülre”, lásd Bickerman, Elias J.: The Warning Inscriptions of Herod's Temple. *Jewish Quarterly Review* 37:4 (1947) 387–405; Zeitlin, Solomon: The Warning Inscription of the Temple. *Jewish Quarterly Review* 38:1 (1947) 111–116; Llewelyn, Stephen R. – Van Beek, Dionysia: Reading the temple warning as a Greek visitor. *Journal for the Study of Judaism* 42:1 (2011) 1–22.

⁹⁵ γένος; 366 előfordulás (Rengstorf 1973, I. 352–355).

⁹⁶ Horrell, David G.: 'Race', 'Nation', 'People': Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2:9. *New Testament Studies* 58:1 (2012) 123–143; Doering, Lutz: "You are a Chosen Stock..." The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter. In Yair Furstenberg (ed.): *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 94.) Leiden: Brill, 2016. 243–276.

⁹⁷ Donnell, J. J.: *Cassiodorus*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979, 246. – Josephus magyar utóéletét feldolgozta: Borzsák István: *Az antikvitás 16. századi képe*. Budapest: Akadémiai, 1960.

⁹⁸ Levenson–Martin 2014, 18–19.

⁹⁹ Eus. *HE* I. 11.7–8; Levenson–Martin 2014, 19–20.

Fuit autem iisdem temporibus Iesus, sapiens vir, si tamen virum eum nominare fas est. Erat enim mirabilium operum effector doctorque hominum eorum qui libenter quae vera sunt audiunt. Et multos quidem Iudaeorum, multos etiam ex gentilibus sibi adiunxit. Christus hic erat. Hunc accusatione primorum nostrae gentis virorum cum Pilatus in crucem agendum esse decrevisset, non deseruerunt hi qui ab initio eum dilexerant. Apparuit enim eis tertio die iterum vivus, secundum quod divinitus inspirati prophetae vel haec vel alia de eo innumera miracula futura esse praedixerant. Sed et in hodiernum diem Christianorum, qui ab ipso nuncupati sunt, et nomen perseverat et genus.

A fenti két szöveg meglehetősen pontosan adja vissza a görög *textus receptus* jelentését. Kisebb diszkrétanciák ugyan akadnak: a τοῦ Ἑλληνικοῦ-t például az *ex gentibus* (AL), illetve *ex gentilibus* (Rufinus) kifejezéssel fordítja; az οὐκ ἐπαύσαντο („nem szüntek meg”, ti. szeretni) görög szöveget azonban mindkettő egyformán adja vissza: *non deseruerunt* („nem hagyták el”), nem a „szere- tet”-re, hanem Jézus személyére vonatkoztatva azt.

SHLOMO PINES, a sémi nyelvek kiváló izraeli tudósa 1971-ben jelentetett meg egy kis füzetkét, amelyben Hierapolis (Manbij) melkita püspökének, Agapiusnak (arab nevén Mahbüb ibn Qus- tantin al-Manbij) 10. századi világtörténetében (*Kitāb al-‘Unwān*) szereplő TF-fordítással foglal- kozott. Az arab szöveg magyar fordításban így hangzik:¹⁰⁰

„Hasonlóképpen [nyilatkozik] Júsizifúz, a zsidó. Mivel azt mondja a zsidók pusztulásáról írt könyveiben: „Ebben az időben volt egy bölcs ember, akit Jézusnak hívtak. Kegyes életet élt és ismert volt erényeiről. És a zsidók és más nemzetek közül sokan lettek tanítványai. Pila- tus kereszt általi halálra ítélte őt. De azok, akik tanítványai lettek, nem hagyták el tanítását. Beszámoltak arról, hogy három nappal keresztrefeszítése után megjelent nekik és hogy élt: következképpen talán ő volt a Messiás (*al-masīh*), akiről a próféták csodákat beszéltek.”

Az arab szövegben sem a „ha ugyan szabad őt embernek neveznünk”, sem az „Ő volt a Krisz- tus” kijelentés nem szerepel – az utóbbira csak feltételesen utal az utolsó mondatban –, de a zsidó vezető feljelentését is kihagyta. Bár az elbeszélés elég híven követi a *textus receptus* sorrendjét, igencsak szabad fordításról beszélhetünk. Mivel a TF-ról szóló vitában a 70-es évekre elterjedt, hogy a görög szövegben túl sok a keresztény utalás, ami nem származhatott magától Josephustól, sokan az Agapius-szöveget a feltételezett „semleges” vagy „ironizáló” *Urtext* fordításának tekintet- ték. PINES Agapius arab szövegét Michael Syrius antiochiai pátriárka (1166–1199) szír króniká- jával vetette össze, amely szintén idézte a TF-ot, melyben az „úgy hitték ő volt a Krisztus” kitétel szerepelt. PINES úgy hitte, hogy – későbbi keletkezése ellenére – a szír szöveg állhatott Agapiusé mögött. Az izraeli kutató szerint ugyanakkor Agapius szövege tükrözi az „eredetibb” TF-ot, mivel „felfoghatatlan” (inconceivable), hogy egy 10. századi keresztény püspök miért negligálta volna a Jézus Krisztusról szóló beszámolójának keresztény vonatkozásait.¹⁰¹ Ebben a felfogásban ismét megmutatkozik, hogy a filológusok szeretnek elfeledkezni a szövegek *Sitz-im-Leben*jéről. Egy muszlim közegben élő püspök, aki arab nyelven ír krónikát, természetsszerűleg igyekszik kerülni

¹⁰⁰ Pines 1971; vö. Whealey 2003, 186–192.

¹⁰¹ Pines 1971, 40–44; Whealey 2008 részletes szövegelemzéssel kimutatta, hogy Michael Syrius szövege sokkal fontosabb a TF hagyományozódása szempontjából, mint Agapiusé.

a muszlim vallással összeegyeztethetetlen állításokat, valahogy úgy, ahogyan Josephus is tette a zsidósággal kapcsolatban a pogány római közegben.¹⁰² ANDRÉ DUBARLE kivételével a tudós világ azonnal elfogadta PINES érvelését.¹⁰³

A zsidó háború legizgalmasabb középkori fordítása ószláv nyelven maradt ránk.¹⁰⁴ A szöveg az eredetihez képest számos betoldást (pluszt) és kihagyást (mínuszt) tartalmaz. A fő kérdés azonban az: vajon melyik eredetihez képest? A *Bellum Iudaicum*-ról ugyanis tudjuk, hogy Josephus eredetileg arámi nyelven írta meg és adta közre, amit csak később követett egy általa készített görög fordítás.¹⁰⁵ Vajon a kihagyások és betoldások benne lehettek-e az arámi nyelvű *Urtext*ben, vagy csak a középkori ószláv fordítók invenciójával van dolgunk? Az ószláv szöveg első német fordítói: ALEXANDER BERENDTS és KONRAD GRASS már megfogalmazták azt a merész feltételezést, hogy a mű Josephus *Bellum*ának elveszett arámi verziójából készült.¹⁰⁶ A később ROBERT EISLER által is támogatott elméletet előbb SOLOMON ZEITLIN (1929), majd a szöveg kritikai kiadásának készítője, NYIKITA MESCERSZKIJ (1958) cáfolta meg.¹⁰⁷ Szerintük Josephus ószláv fordítója egy a *textus receptus*hoz közel álló görög kéziratot használt, s a betoldások saját munkáinak tekinthetők, ennél fogva jobban érdekelhetik a középkori orosz vallás és kultúra kutatóit, mint az ókortörténészeket. A legkorábbi kézirat 1463-ból való, maga a fordítás MESCERSZKIJ szerint a 13. század vége felé készülhetett a Rusz központjában, Kijevben. Legutóbb ANATOLIJ ALEKSZEJEVICS ALEKSZEJEV állt elő azzal az elmélettel, hogy a fordítás a 14. században Lvovban keletkezett, és a galíciai zsidó szellemi–intellektuális élet terméke.¹⁰⁸ Az ószláv fordításban két hosszabb betoldás szerepel a „csodatevőről” és tanítványairól a *Bell.* II. 9.3. [174–175], 11.6. [221–222] fejezeteiben.¹⁰⁹ Az ismeretlen középkori óorosz fordító a császárképmásokról szóló Pilatus-történet után illeszti be a következőt:

¹⁰² Pines egyáltalán nem foglalkozott ezzel a kérdéssel, de három évvel később Ernst Bammel felhívta a figyelmet arra, hogy Agapius szövege „originated in an Islamic environment”, és emiatt nemcsak a keresztény, hanem a zsidó vonatkozásoktól is meg kellett szabadulnia (Bammel 1974b). Alice Whealey ehhez azt is hozzáteszi, hogy Agapius krónikáját egy muszlim patrónusnak ajánlotta (Whealey 2003, 190), bár szerinte a muszlimok nem érdeklődtek a legyőzött népek történelme iránt, ezért elvárásaik nem nagyon befolyásolták Agapiust (Whealey 2008, 578).

¹⁰³ Dubarle 1977 azt az észszerű elgondolást vetette fel, hogy mind Agapius, mind Michael Syrius szövege Eusebiosz *Egyháztörténetének* szír fordítására vezethető vissza. – Agapius ugyanakkor maga is hivatkozik arra, hogy krónikájához az edesszai Theophilosz művét használta fel (Whealey 2003, 189). Alice Whealey szerint semmi nem támasztja alá, hogy Agapius vagy Michael Syrius ismerte Josephus görög szövegét, mindketten későbbi keresztény forrásokból (Órigenész, Hégészipposz, Hieronymus, Eusebiosz) dolgoztak (Whealey 2003, 38–40).

¹⁰⁴ Leeming, Kate: The Slavonic Version of Josephus's Jewish War. In Honora Howell Chapman, Zuleika Rodgers (eds.): *A Companion to Josephus*. Oxford: Wiley–Blackwell, 2015, 390–401.

¹⁰⁵ Erről bővebben lásd Grüll 2010, 209–213.

¹⁰⁶ Berendst, Alexander – Grass, Konrad: *Flavius Josephus vom jüdischen Kriege, Buch I–IV*. Dorpat: C. Mattiesen, Teil I: 1924–1926; Teil II: 1927.

¹⁰⁷ Eisler 1929–1930; Zeitlin, Solomon: The Slavonic Josephus and Its Relation to Josippon and Hegessippus. *Jewish Quarterly Review* 20:1 (1929) 1–50; Mescerszkij, Nyikita: *Isztorija Judejszkoj Vajnü Joszifa Flavija*. Moszkva: Izdat Akagyemii Nauk SzSzSZR, 1958.

¹⁰⁸ Alekseev, Anatoly A.: Who is Responsible for the Massacre of the Innocents (Mt 2,16)? An Old Slavonic Apocryphal Tale. In Christfried Böttrich, Jens Herzer (eds.): *Josephus und das Neue Testament II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 25–28 Mai 2006*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 513–518.

¹⁰⁹ Leeming–Leeming 2003, 261–262, 269–270.

(b) „Ezidőtájt jelent meg egy ember, ha ugyan szabad őt embernek nevezni, akinek alakja és természete emberi volt, de megjelenése több mint emberi, cselekedetei pedig isteniek. És ő nagyszerű és hatalmas csodákat tett. Emiatt lehetetlen, hogy őt embernek nevezzem. Ámde, tekintettel köznapi természetére, angyalnak sem szabad őt neveznünk. (c) És mindent, amit ő tett, valamiféle láthatatlan erő által vitt véghez, szóval és paranccsal. Néhányan azt mondták róla: »A mi első törvényadónk támadt fel a halálból, és mutatott be gyógyulásokat és más csodás képességeket!« Mások úgy vélték, hogy Isten küldte Őt. Ám Ő nagyon szembement a Törvénnyel, és nem tartotta meg a szombatot az ősök szokása szerint, de semmi tisztátalant nem tett, és kezét sem használta, hanem csak szóval cselekedett. És számosan követték és hallgatták tanításait. (d) És sok lelket feltüzelt a gondolat, hogy általa majd a zsidó törzsek kiszabadítják magukat a rómaiak kezéből. De az volt a szokása, hogy a várossal szemben, az Olajfák hegyén tartózkodott, és ott [ingyen] gyógyította az embereket. Itt 150 szolga és hatalmas sokaság csatlakozott hozzá, látván a hatalmát és hogy szavával mindent képes megtenni, amit csak akar. Megparancsolták neki, hogy menjen be a városba, ölje meg a római katonákat és Pilátust, és uralkodjon felettük. De Ő nem akart így tenni. (e) Később, mikor ennek a híre elérte a zsidó vezetőkhöz, összegyűltek a főpapokhoz, és azt mondták: »Nekünk nincs elég hatalmunk és túl gyengék vagyunk ahhoz, hogy szembeszálljunk a rómaiakkal, [olyanok vagyunk] mint egy meglazult íj. Gyerünk, mondjuk el Pilátusnak, amit hallottunk, és megszabadulunk a szorongatástól, mert ha [Pilátus] másoktól fog tudomást szerezni erről, elveszi tulajdonunkat, minket lemészároltat, gyermekeinket pedig száműzi.« Ezért elmentek, és mindent elmondtak Pilátusnak. Az pedig kiküldött [katonákat], sok embert megöletett, és maga elé hozatta ezt a csodatévőt. Miután kérdezősködött felőle, [Pilátus] megtudta, hogy jót tett és nem rosszat; nem volt lázadó, sem királyságra nem vágyott; így szabadon engedte, mivel az meggyógyította a feleségét, aki haldoklott. (f) Az pedig elment a szokásos helyeire és a szokásos dolgait tette. És újból [megtörtént], hogy amint egyre többen gyűltek köréje, jobban tisztelték cselekedeteiért, mint bárki más. Ettől azután megint beteltek <iránta> való irigységgel a törvénytudók. És adtak 30 talentumot Pilátusnak, hogy megöljék. Az elvette [az ajándékot] és szabadságot adott nekik, hogy azt tegyék vele, amit akarnak. <Azok kerestek egy alkalmas időpontot, hogy megöljék. Mert korábban 30 talentumot adtak Pilátusnak, hogy adja át nekik Jézust.> Ezután – az ősi törvényekkel ellentétes módon – keresztre feszítették őt <és felettébb becsmérelték>.

Majd ezt követi a vízvezeték-építés ugyancsak Pilatushoz köthető története. A „csodatevő” tanítványairól – az eredetiben „szolgáiról” – szóló részt pedig egy Tiberius Iulius Alexander helytartóról szóló részbe illeszti bele:

(c) „Ezidőtájt jelent meg az előzőekben leírt csodatevő számos szolgája, akik azt beszélték Mesterükről az embereknek, hogy az, bár meghalt, mégis életben van. És azt is mondták: »Ő majd kiszabadít benneteket a szolgaságból.« Az emberek közül sokan hallgattak rájuk és figyeltek útmutatásukra, de nem azért, mert nagy becsben álltak előttük, mivel az apostolok alacsony sorból származtak: néhányan vitorlavászonszövők, mások szandálkészítők, megint mások kétkezi munkások <mások pedig halászok> voltak. De csodálatos jeleket mutattak,

valójában [azt tettek], amit csak akartak. (d) De a „hálás” helytartók, látva, hogy a népet felbolydítják, az írástudókkal együtt eltervezték, hogy elfogják és megsemmisítik őket, mert a legkisebb dolog sem marad kicsi, hanem, ha eljön a kiteljesedés ideje, nagyvá válik. De szégyelltek magukat és meg is ijedtek a jelektől, s azt mondták: »Ekkora nagy csodák nem történhetnek mágia révén, s ha nem Isten előrelátásából történének, hamarosan lelepleződ-
nének.« És jogot adtak nekik arra, hogy szabadon járjanak-keljenek. Később azonban zak-
latták őket, és átadták néhányukat a császárnak, néhányukat pedig Antiochiába vagy távoli
területekre küldték, hogy kivizsgálják ügyüket.”

A történetekből első pillantásra kitűnik, hogy szerzőjére ugyan hathatott a TF szövege („ha ugyan szabad őt embernek nevezni”), de az rendkívül távol áll mind Josephus, mind az Újszövetség könyveinek stílusától, és még az alapvető tényekkel sincs tisztában („150 szolga”; a Pilatusnak adott 30 talentum; Pilatus feleségének meggyógyítása stb.) Nem csoda, hogy ZEITLIN kritikája nyomán a kutatók nagy többsége elvetette azt a teóriát, hogy a *Bellum* ószláv fordításának bármi köze volna a TF feltételezett eredetijéhez.¹¹⁰

3. A „keresztény betoldások” kérdése

A kutatók között ma már csaknem teljes konszenzus uralkodik abban a kérdésben, hogy az alábbi három szövegrész utólagos keresztény betoldás a TF-ban:¹¹¹ (1) εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρῆ – ami a „bölc ember” megjegyzés lefokozó értelmét hivatott tompítani, lévén hogy a Messiás (Krisztus) a legtöbb keresztény számára isteni személy; (2) ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν – ami egy explicit keresztény megvallás – voltaképpen a kereszténység lényegének összefoglalása egy mondatban¹¹² –, aminek kimondását csak olyan embertől várhatjuk, aki maga is keresztény hitre tért, márpedig Órigenész azt állította, hogy Josephus nem volt keresztény; (3) ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θεῶν προφητῶν ταῦτά (...) περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων – a különféle zsidó felekeze-
tek között a feltámadás elméleti lehetősége illetve bibliai alapja is vitatott kérdés volt (a farizeusok ugyan elfogadták, de a szaduceusok elutasították), nem is szólva a Messiás feltámadásáról, akinek előbb meg is kellett halnia ahhoz, hogy feltámadhasson.¹¹³ Ráadásul a szöveg itt arra hivatkozik,

¹¹⁰ Bilde 2016, 68–70 (szakirodalommal).

¹¹¹ A paleográfusok szerint a betoldások olyan marginális glosszákból kerülhettek bele a szövegbe, amelyekkel telis-tele vannak Josephus középkori kéziratái, vö. Sanford 1935. A jelenséghez lásd még James H. Charlesworth: *Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings*. In Ed Parish Sanders (ed.): *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 2: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. Philadelphia: Fortress, 1981, 27–55. — Ugyanakkor Whealey jogosan hívja fel a figyelmet arra, hogy a *Historia Ecclesiastica* 5. századi szír kézírataiban is a *testimonium* teljes textus receptusának fordítása olvasható, és “there can hardly have been much time for glosses to have crept into the text by mistake” (Whealey 2006, 99).

¹¹² Truizmus, hogy a kereszténység eleinte egy „messianisztikus zsidó szekta” volt, és a két vallás különválását éppen az okozta, hogy a zsidóság nem ismerte el Jézus Messiás-mivoltát, lásd Reed, Anette Yoshiko: *Jewish-Christianity and the History of Judaism* (TSAJ 171.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 217–225.

¹¹³ A messiás „kivágatása” (ti. halála) *expressis verbis* szerepel Dán 9:26-ban, még ha a „felkent” (מָשִׁיחַ) szót a LXX után „kenet”-nek (χρισμα) és nem „Felkent”-nek is fordították. A meghaló és feltámadó messiás (vagyis az ún. „efraimita vagy józsefi” messiás) kérdését tárgyalja: Knohl, Israel: *The Messiah before Jesus: the Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2000. – A feltámadásról: Bryan, Christopher: *The Resurrection of the Messiah*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

hogy mindezt „isteni próféták megmondták” (θείων προφητῶν... εἰρηκότων), ami sok elemző szerint szintén keresztény értelmezésre vall. Összegezve, a „keresztény interpoláció” teóriájának legfőbb élő képviselője, JOHN P. MEIER arra a következtetésre jutott, hogy ezen szakaszok *kihagyásával* a szöveg sokkal egységesebb volna:

„Ekkortájt lépett fel Jézus, ez a bölcs ember. Rendkívüli dolgokat művelt, (olyan) emberek tanítójaként, akik örömmel fogadják a szokatlan dolgokat, és nemcsak sok zsidót, hanem a görögök közül is sokakat megnyert magának. És habár őt a nálunk lévő főemberek feljelenítésére Pilatus keresztre feszíttette, nem hagyták el azok, akik korábban szerették. És még ma sem hagyta el (őt) a keresztényeknek róla elnevezett közössége.”¹¹⁴

Ha valóban ez volt Josephus eredeti szövege, akkor az semleges – vagy talán egy kissé ironikus¹¹⁵ – hangvételben, a vallási kérdések taglalásakor Josephusra annyira jellemző kétértelműséggel íródott. Jézust a pogányok számára is „fogyasztható” jellemzőkkel ruházza fel: bölcsességgel és csodatévő erővel. Jézus működésének hatékonyságát mi sem jellemzi jobban, mint hogy csúf halála ellenére tanítványai nem hagyták el, sőt külön közösséget vagy nemzetséget (φυλον) alkotnak. A szöveg lexicája és stílusa teljes mértékben Josephusra jellemző, míg az Újszövetséggel összevetve nem találunk annyi hasonlóságot: a kulcsszavak többsége vagy teljességgel hiányzik az evangéliumokból, vagy más értelemben használják őket – legalábbis MEIER állítása szerint.¹¹⁶

Mindez azonban szerinte nem igaz a három feltételezett „keresztény betoldásra”, amelyekre az újszövetségi szóhasználat a jellemző. Mindenekelőtt a „Krisztus” (Χριστός) vallási terminus használata, amely 531-szer fordul elő az Újtestamentumban. Ugyanakkor azt sem tagadhatjuk le, hogy a „három betoldásban” használt *valamennyi* kifejezés Josephus egyéb műveiben is előfordul, sőt az „isteni” (θείων) kifejezetten csak rá jellemző (206 előfordulás). John J. Meier végkövetkeztetése az volt, hogy az ún. „keresztény interpolációk” szövege „több rokonságot mutat az Újszövetség szóhasználatával, mint a *testimonium* többi részeivel”, ezért azokat nem írhatta Flavius Josephus.¹¹⁷ Nézetem szerint azonban a kutatók jó része itt egy „optikai csalódás” áldozata: a TF szövege ugyanis nem elsősorban *stílusában* – amely teljes mértékben Josephusra (is) jellemző –, hanem mindenekelőtt *tartalmilag* illeszkedik az Újszövetséghez, ami rendkívül zavarólag hat azok számára, akik az utóbbit nem tartják számon megbízható történeti forrásként, illetve kizárják azt, hogy az első század végén élt zsidó szerző egyáltalán foglalkozhasson az abban foglaltakkal.

Az *Ant.* XX. 9.1. [200] Jakabra, „Jézus testvérére” történő utalása alapján – amely szövegkritikailag biztos alapon áll – kizártnak tekinthetjük, hogy Josephus eredeti szövegében ne hivatkozott volna Jézusra, mint a kereszténység alapítójára.¹¹⁸ A TF *teljes* betoldásának az *Antiquitates* XVIII. könyvébe egy 3–4. századi keresztény auctor részéről – a legtöbben Eusebioszt tartják lehetséges szerzőnek¹¹⁹ – legfeljebb annyi értelme lett volna, hogy a zsidó–keresztény hitvitákban

¹¹⁴ Meier 1990, 87.

¹¹⁵ Bell 1976; Baras 1987, 340.

¹¹⁶ Meier 1990, 90.

¹¹⁷ Meier 1990, 92.

¹¹⁸ Meier 1990, 89.

¹¹⁹ Zeitlin 1928, 251–255; Feldman 2012, 26, *pace* Kennard 1948, 161–170. – Feldman 2012, 26 utánanézett a

érvként használhatták volna a zsidók meggyőzésére. A 4. században azonban már aligha akadt volna olyan tudós, aki Josephus stílusát ilyen kiválóan utánozni tudja. Véleményem szerint az is Josephus szerzősége mellett szól, hogy a TF szemmel láthatólag több olyan Jézussal kapcsolatos dolgot nem ismert, ami egy Újszövetséget olvasó keresztény számára evidencia lehetett. Ilyen például a „názáreti” megszólítás, vagy a galileai származás kérdése. A túlzottan „tömör előadás” (terse presentation) is gondot okoz a kutatásnak, hiszen Josephus nemcsak Keresztelő Jánosról (*Ant.* XVIII. 5.2. [116–119]), hanem még a rablóvezér Theudasról (*Ant.* XX. 5.1. [97–99]) is lényegesen többet beszél. Vajon egy 4. századi keresztény interpolátor beírta volna ennyivel Jézus Krisztussal, a világ Megváltójával kapcsolatban?¹²⁰

A másik jellemző pont a „mi főembereink feljelentésére Pilatus keresztre ítélte” mondat, amely egyaránt felveti a zsidó vallási vezetők és a római helytartó, Pilatus felelősségét Jézus halálában. Mind a négy evangélium egyértelmű abban a kérdésben, hogy *mindkét felet felelőség terheli*: a zsidó hatóságok számára Jézus messiási pretenciójának kérdése inkább vallási, Pilatus számára pedig elsődlegesen politikai problémát vetett fel.¹²¹ A TF szövege hallgat arról, hogy *miért* feszítették meg Jézust. Ennek oka – s ebben egyetértek MEIERREL – elsősorban az lehetett, hogy Josephus valamennyi művében tartózkodott a messiási téma kifejtésétől, nehogy megsértse vele a rómaiak érzékenységét, illetve okot szolgáltatson nekik a zsidó vallás – és végső soron a Szent Iratok – elleni fellépésre. Josephus ilyenkor szokása szerint inkább elhallgatta a dolgokat.¹²² MEIER ugyanakkor nem említi, hogy ezt a szöveget aligha írhatta egy Konstantin utáni egyházi szerző, hiszen ők már igen régóta be voltak oltva a hivatalos antijudaizmussal, amelynek egyik legfőbb vádjá az „istengyilkosság” (θεοκτονία, *deicidium*) lett.¹²³ A TF vonatkozó mondatát csakis egy olyan ember

Thesaurus Linguae Graecae-ben, hogy a TF-ben használt ετι τε νῦν kifejezés „appears to be a favorite of Eusebius and of no one else, at least of extant writers from that period”, és ez elegendő ok számára, hogy Euszebioszt tegye meg a TF szerzőjének.

¹²⁰ Goldberg 1995, 69.

¹²¹ “It seems that Josephus understood Jesus to be a messianic pretender misleading or deceiving the people and being part of the causes of the trouble in his homeland” (Twelftree 1985, 310) – ezt a kijelentést a *testimonium* erősen ironizáló értelmezésére alapozza. (Bermejo Rubio 2014b teljesen kizártnak tartja, hogy Josephus eredeti szövege „semleges” lett volna.) Vermes Géza azt is megjegyzi, hogy “if Josephus had included a genuine anti-Christian statement in Antiquities, it would have simply been deleted and not emended” (Vermes 1987, 10). Csakhogy a korai keresztény apologéták gyakran hivatkoztak a kereszténység történetét megerősítő külső forrásokra, és Josephus művei – valljuk be – tele vannak ilyen kapcsolódási pontokkal, vagyis remekül használhatók „prooftext”-ként (Montefiore 1960; Grüll 2010, 257–266; Mason 2011).

¹²² Meier 1990, 95.

¹²³ Az „istengyilkos” zsidókkal terjedelmes szakirodalom foglalkozott az egyházatyák korában (pl. Cyr. *Ad Quirinum* I. 2.24; *Epist. Barn.* 5.11; Justin. *Dial.* 39; Hypp. *Contra Iud.* 7. etc.). Ezek valamennyien néhány újszövetségi helyet citálnak: pl. Mt 23:29–39; 27:25; Lk 11:49–51; 13:34–35. Ezeket az *adversus Iudaeos*-helyeket Cyprianus gyűjtötte össze a teljesség igényével (Bobertz, Charles A.: “For the Vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israel.” Cyprian of Carthage and the Jews. *Jewish Quarterly Review* 82:1–2 (1991) 1–15). Cyprianus egyik beszédében (*De dominica oratione* X. 155–162) a következők hangzik el: „[a zsidók] nemcsak tagadják a Krisztust, hanem hitetlenül és kegyetlenül meg is ölték Őt. Ezért nem hívhatják Őt Atyának, mert az Úr összehavarja és meghazudtolja őket, mondván: »Ti az ördög atyától valók vagytok...« (Jn 8:44)”, lásd még Cohen, Jeremy: *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars. Traditio* 39 (1983) 1–27; Davis, Frederick Bryant: *The Jew and Deicide: The Origin of an Archetype*. Lanham, MD: University Press of America, 2003.

írhatta, aki tisztában volt az eseményekkel, de nem volt a kelletténél elfogultabb sem a zsidók, sem a rómaiak irányában. Érdekes, hogy a pogány Tacitus így írt ugyanerről az eseményről 120 körül: *auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* – ő sem írja le az okot, és csak Pilatust nevezi meg a keresztfeszítés felelősének, nyilvánvalóan azért, mert számára ez csak egy zsidó bűnözővel szemben fogatosított szokványos bűnvádi eljárás lehetett, amit kötelességből kifolyólag a helytartó folytatott le.¹²⁴

A TF utolsó mondata is érdekes: „még ma sem hagyta el (őt) a keresztények róla elnevezett közössége” – különösen a $\phi\upsilon\lambda\omicron\nu$ (törzs, nép, nemzetség) használata, amit Josephus magára a zsidó népre is szokott alkalmazni (pl. *Bell.* VII. 8.6. [327]). Ebben a mondatban MEIER szintén némi fitymálást, vagy egyenesen ellenséges hangvételt vél felfedezni: annak ellenére, hogy Jézus szegyenletesen halált halt, mégis szeretik őt a követői, akik még mindig nem tűntek el, ahogy annak – normális esetben – történnie kellett volna.¹²⁵ A magam részéről ezt belemagyarázásnak tartom, a szöveg ugyanis teljes koherenciát mutat ezzel a három tagmondattal: (a) akik korábban szerették (οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες) Jézus Krisztust; (b) azok lettek a róla elnevezett keresztények (τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον); (c) akik még most [vagyis Josephus saját korában] sem hagyták el őt (οὐκ ἐπέλιπε). Hol van ebben az ellenségesség? Ráadásul, ha idevesszük a feltámadásra vonatkozó mondatot, még koherensebbé válik a szöveg: igaz, hogy Jézus csúfos halált halt a kereszten, de feltámadt, így érthető, ha követői nem hagyták el őt.

Sokan feltették már azt a kérdést: honnan vehette a kereszténységről szóló információit Josephus? A legmerészebb feltételezést talán HENRY ST. JOHN THACKERAY (1869–1930) fogalmazta meg, aki szerint Josephus találkozott Rómában Lukáccsal, az író-apostollal, Pál apostol személyes tanítványával.¹²⁶ Meier szerint Josephus már a zsidó háború kitörése előtt találkozhatott keresztényekkel akár Galileában, akár Júdeában; és éppúgy Rómába költözése után a császári fővárosban.¹²⁷ GARY J. GOLDBERG a TF és *Lukács evangéliumának* az emmauszi tanítványokról szóló része (Lk 24:19–21, 25–27) között vélt szövegszerű egyezéseket felfedezni. Szerinte ugyanakkor a τρίτην ἔχων ἡμέραν (TF) / τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει (Lk) és a τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν (TF) / οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν (Lk) párhuzamok nem feltétlenül azt bizonyítják, hogy Josephus Lukács szövegét használta, hanem esetleg közös forrásból dolgoztak, de a párhuzam akár egy későbbi keresztény interpolátortól is származhatott.¹²⁸ FELDMAN szerint Josephus Rómában a császári család hivatalos zsidó történetírójaként hozzáférhetett a provinciális tisztségviselők archívumaihoz, bár én semmi jelét nem látom annak, hogy ehhez a néhány mondatos összefoglaláshoz Josephus levéltári kutatást végzett volna.¹²⁹ Sokkal valószínűbb, hogy a

¹²⁴ Messzemenően nem értek egyet Meierrel abban, hogy a *testimonium* csupán Pilatust teszi meg felelősnek Jézus haláláért: “Pilate alone... is said to condemn Jesus to the cross” (Meier 1990, 95).

¹²⁵ Meier 1990, 96.

¹²⁶ Thackeray 1929, 127–128, azt is hozzátette, hogy *Márk evangéliuma* ebben az időben már ismert lehetett Rómában.

¹²⁷ Meier 1990, 97.

¹²⁸ Goldberg 1995. Véleményem szerint néhány szavas egyezésekre – amelyek nem is szó szerinti – aligha lehet forráskutatást alapozni. Goldberg cikke azonban előremutató, mivel nem zárja ki eleve a lehetőséget, hogy Josephus közvetlenül ismerhette Lukács evangéliumát, amelyet a kutatás 80–95 közöttre keltez.

¹²⁹ Feldman 1982, 194–195; az *acta Pilati* létezéséről Tertullianus is tudott, lásd Grill Tibor: *The Legendary*

keresztény iratok némelyikét tanulmányozta, és még valószínűbb, hogy személyesen is találkozott keresztényekkel, vagy legalábbis olyanokkal, akik közlőről ismerték a keresztényeket.

4. Flavius Josephus és a kereszténység

Az Alexandriából származó, de élete második felében a syria–palaestinae Caesareában iskolát működtető, rengeteget író és még többet olvasó egyházatyja, Órigenész, a *Kelszosz elleni* védőiratában¹³⁰ így írt Flavius Josephusról, mint akitől a kereszténységre vonatkozó egyik legkorábbi szöveg tanúk származnak:

„Szeretném elmondani a Jézus Keresztelő János általi megkeresztelését valahogy elfogadó zsidót színre léptető Kelszosznak, hogy a bűnök megbocsátása érdekében keresztelő Keresztelő János létezéséről már írt valaki, aki nem sokkal János és Jézus után élt. Josephus a *Zsidó régiségek* tizennyolcadik könyvében tanúsítja, hogy János keresztelt, és tisztulást hirdetett a keresztelkedőknek. És ugyanő, bár nem hiszi, hogy Jézus lenne a Krisztus (Ὁ δὲ αὐτός, καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ), megvizsgálja Jeruzsálem pusztulásának és a Templom lerombolásának okát. Elmondhatta volna, hogy a Jézus elleni ármány volt az oka annak, hogy ezek érték a népet, mert megölték a megjövendőlt Krisztust, bár mintegy szándéka ellenére, nincs messze az igazságtól, midőn azt mondja, hogy az igaz Jakab miatti bosszúként történt meg mindez a zsidókkal, aki a „Krisztusnak mondott Jézus” testvére volt, mert annak ellenére ölték meg, hogy fölötte igaz volt. Ez az a Jakab, akit Pál, Jézus valódi tanítványa, elmondása szerint látott és az *Úr testvére*nek nevezett,¹³¹ nem is annyira a vérrokonság és közös neveltetésük okán, mint inkább jellemük és tanításuk miatt. Ha tehát Josephus azt mondja, hogy Jakab miatt érte a zsidókat Jeruzsálem elnéptelenedése, miért is ne lenne helyesebb azt mondani, hogy ez Jézus Krisztus miatt történt? Az ő istenségéről oly sok egyház tanúskodik, melynek tagjai a bűn árjától fordultak el, a Teremtőhöz ragaszkodnak, és mindent az ő tetszése érdekében ajánlanak fel.” (Somos Róbert ford.)¹³²

Fate of Pontius Pilate. *Classica et Mediaevalia* 61 (2010) 151–176. – Később a római kormányzat hivatalos keresztényellenes propagandájában is felhasználták: Tóth Anna Judit: A pogány Pilátus-akta. Ideológiai harc az iskolákban a diocletianusi üldözés folyamán. *Vallástudományi Szemle* 15:1 (2019) 9–30.

¹³⁰ Bevezetés a műhöz: Chadwick, Henry: *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953; Trigg, Joseph Wilson: *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*. Atlanta, GE: John Knox Press, 1983; McGuckin, John Anthony: *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville–London: Westminster John Knox Press, 2004; Gregerman, Adam: Origen’s *Contra Celsum*. In *Building on the Ruins of the Temple* (TSAJ 165.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 59–96. – A mű és a zsidóság kapcsolata: McGuckin, John A.: Origen on the Jews. *Studies in Church History* 29 (1992) 1–13; Perrone, Lorenzo: Die Verfassung der Juden: Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes’ *Contra Celsum*. *Zeitschrift für antikes Christentum* 7:2 (2003) 310–328; Niehoff, Maren R.: A Jewish critique of Christianity from second-century Alexandria: revisiting the Jew mentioned in *Contra Celsum*. *Journal of Early Christian Studies* 21:2 (2013) 151–175. – A *Contra Celsum* kapcsolódása Flavius Josephus műveihez: Bammel, Ernst: Origen *Contra Celsum* I. 41 and the Jewish tradition. *Journal of Theological Studies* 19:1 (1968) 211–213; Feldman, Louis H.: Origen’s *Contra Celsum* and Josephus’ *Contra Apionem*. *Vigiliae Christianae* 44:2 (1990) 105–135.

¹³¹ „De a többi apostollal nem is találkoztam, csak Jakabbal, az Úr testvérel” (ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου, Gal 1:19, SZPA).

¹³² Orig. *Contr. Cels.* IV. 47. – Órigenész: *Kelszosz ellen* (Catena 9.) Budapest: Kairosz, 2008, 68.

Órigenész a fentiekben elsősorban Kelszosznak azt az állítását igyekezett cáfolni, amelyben a filozófus tagadta, hogy Jézus Krisztusnak a Jordánban történt megkeresztelésekor a Szent Szellem galamb alakjában rászállt (Mt 3:16; Lk 3:22; Jn 1:32). A cáfolat során egy történeti érvet is felhasznál: Flavius Josephusnak a Keresztelő (Bemerítő) Jánosról szóló excursusát, amit az *Antiquitates Iudaicae* XVIII. könyvében olvasott.¹³³ A kissé hosszadalmas szöveget ezúttal is érdemes szó szerint idézni:

„Némely zsidó azon az állásponton volt, hogy Heródes [Antipas] hadseregének pusztulását Isten haragjának kell tulajdonítani, mert így sújtotta őt megérdemelt büntetéssel János meggyilkolásáért, akit Baptisztésznek neveznek. Ugyanis Heródes kivégeztette ezt a derék embert, aki a zsidókat arra oktatta, hogy tökéletességre törekedjenek, legyenek igazságosak egymás iránt, jámborak Isten iránt és csak akkor meritkezzenek be. Hirdette, hogy csak így fogadja kedvesen Isten a bemejtkezést, mert ennek célja a test megszentelése, nem pedig a bűnök kiengesztelése; mert a test csak akkor szentelhető meg, ha a lélek előbb már megtisztult az igaz élet révén. Seregestül tódultak hozzá az emberek, és nagyon szívesen hallgatták ezeket a beszédeket; ezért Heródes attól tartott, hogy ennek a férfiúnak a tekintélye, akire úgy látszik mindenki hallgatott, a népet még majd lázadásba kergeti; ennél fogva jobbnak tartotta még idejében eltenni őt láb alól, mintsem hogy valami fordulat következzen be, és akkor bánkódjék majd, amikor már itt a veszedelem. Ilyenféle gyanú miatt tehát Heródes bilincsbe verette Jánost, az imént említett Machairos várába vitette és ott kivégeztette. Amint említettem, a zsidók meggyőződése szerint az ő halála volt az oka annak, hogy Heródes hadserege elpusztult, mert Isten haragjában ezzel a büntetéssel sújtotta őt.” (*Ant.* XVIII. 5.2. [116–119], Révay József fordítása.)

Az excursusban szerepel János Újszövetségből is ismert neve: „János, az úgynevezett bemejtítő” (Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ). Josephus szövege is bizonyítja, hogy a Keresztelő – akit „derék embernek” (ἀγαθὸν ἄνδρα) nevezett¹³⁴ – tevékenysége széles körben ismert és elfogadott volt, hiszen „seregestül tódultak hozzá az emberek és nagyon szívesen hallgatták ezeket a beszédeket”.¹³⁵ Az eredetiben azonban ez a mondat kissé furcsán van megfogalmazva: „**Mások is**

¹³³ Nodet 1985; Lichtenberger 1992; Meier, John P.: John the Baptist in Josephus: philology and exegesis. *Journal of Biblical Literature* 111:2 (1992) 225–237; Evans, Craig A.: Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance. In A.-J. Levine, D. C. Allison, J. D. Crossan (eds.): *The Historical Jesus in Context* (Princeton Readings in Religions) Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006, 55–63; Tromp, Johannes: John the Baptist According to Flavius Josephus and his Incorporation in the Christian Tradition. In A. Houtman, A. de Jong, M. W. M. van de Weg (eds.): *Empichoí Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in honour of Pieter Willem van der Horst*. Boston–Leiden: Brill, 2008, 135–149; Nir, Rivka: Josephus’ Account of John the Baptist: A Christian Interpolation? *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10:1 (2012) 32–62.

¹³⁴ Az Újszövetség megfogalmazása hasonló, ha nem is szó szerint ugyanaz: „igaz és szent ember” (ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, Mk 6:20) – a Josephusnál szereplő ἀγαθὸς ἄνθρωπος kifejezés kifejezetten a pogány világnak szól, vö. Gerlach, Julius: *Aner Agathos*. München: Lehmaier, 1932.

¹³⁵ Az Újszövetség mindenütt hangsúlyozza János ismertségét, aki „sokaság” (Lk 3:7) felé szolgált; s általa „az egész nép megkeresztelkedett” (Lk 3:21), a vámszedőket és katonákat is beleértve; illetve „az egész Izrael népének” prédikált (Apc 13:24). – Hatása a diaszpórára is kiterjedt, hiszen Pál apostol Epheszoszban is talált olyan

odagyűltek, mert rendkívül élvezték szavainak hallgatását” (καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἡσθησαν ἐπὶ πλείστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, 118).¹³⁶ A ἡδω jelentése „felvidít, megörvendeztet”, medio-passzív jelentése pedig „gyönyörűséget érez, örül”. Ez rendkívül emlékeztet a TF Jézussal kapcsolatos megfogalmazására, de még érdekesebb, hogy *Márk evangéliumával* is szinte szó szerint egyezik, amely egyrészt Heródes Antipasról írja, hogy „örömet hallgatta őt” (ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν, Mk 6:20); másrészt „a nagy sokaság”-ról is megtudjuk, hogy „örömet hallgatta” a Keresztelőt (ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως, Mk 12:37). A szöveg *crux interpretum*-a a „**mások**” (ἄλλων) kifejezés értelmezése.¹³⁷ Josephus kritikai szövegkiadásában BENEDIKT NIESE azt az emendációt javasolta, hogy az ἄλλων-t az ἀνθρώπων-nal kellene helyettesíteni, de ez egyrészt ellentmond a *lectio difficilior* szövegkritikai elvének, másrészt inkább csak elodázza a probléma megoldását.¹³⁸ A „mások”-at értelmezték már „pogányoknak”¹³⁹ – de ezt a legtöbben elutasították.¹⁴⁰ Még többen úgy vélték, hogy a „mások” olyan zsidókra vonatkozhat, akik nem éltek a Törvény szerinti istenfélő életet, de János szavai a szívükbe hatoltak és megtérésre indították őket.¹⁴¹ Ez utóbbi megoldás egyébként az evangéliumokkal is összhangba hozható, hiszen Lukács külön kiemeli a vámszedőket (τελώναι, Lk 3:14) és katonákat (στρατεύομενοι, Lk 3:14), akik Jánoshoz járultak, hogy bemerítse őket a „bűnök bocsánatára”. Különösen a vámszedők éltek bűnös

hívókat, akik „csak János keresztségét ismerték” (Apcs 19:3); illetve egyik munkatársa, az alexandriai Apollóz is csak a János keresztségében volt megkeresztelve (Apcs 18:25).

¹³⁶ „Now when [many] others came in crowds about him, for they were very greatly moved [or pleased] by hearing his words...” (William Whiston); „And when the others gathered together, for they were aroused to the greatest extent by listening to his words...” (Marco Rotman).

¹³⁷ Rotman 2018. A szerző a Niese-féle emendáció helyessége mellett foglal állást (csakúgy, mint korábban Dibelius és Thackeray), de így adja meg az általa helyesnek vélt görög szöveget: καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἡσθησαν ἐπὶ πλείστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων. (Angol fordítását lásd a fenti lábjegyzetben.) A Codex Ambrosianus Gr. 370-ben az ἄλλων helyett λαῶν szerepel, de ezt Rotman (2018, 5) is értelmetlennek tartja.

¹³⁸ A János-testimoniumot idézi még Euszebiosz is (HE I. 11.4b–6; *Dem. evang.* IX. 5.15). Levenson–Martin 2014, 33–34 az ἡσθησαν kifejezést ἡρθησαν-ra emendálja, de Euszebiosznál (a *Historia Ecclesiastica* D1 and M jelű kézírataiban) az ἡρθησαν szerepel. A kutatók helyesen jegyzik meg, hogy Euszebiosz Rufinus-féle latin fordítása csupán indirekt forrás az *Antiquitates Judaicae* görög szövegére vonatkozóan (Levenson–Martin 2014, 11).

¹³⁹ Tatum, W. Barnes: *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*. Sonoma, CA: Polebridge, 1994, 99.

¹⁴⁰ Meier, John P.: John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis. *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 225–237, küll. 231; Dennert, Brian C.: *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 88, n. 254; cf. Eisler, Robert: The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus’ Recently Rediscovered ‘Capture of Jerusalem’ and Other Jewish and Christian Sources, transl. by Alexander Haggerty Krappé. New York: Dial, 1931, 247 (“a manifest absurdity”).

¹⁴¹ Webb, Robert L.: *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. Sheffield: Sheffield Academic, 1991, 36; Lupieri, Edmondo F.: John the Baptist in New Testament Traditions and History. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 26.1* (Berlin: De Gruyter, 1992), 430–461, küll. 451; Backhaus, Knut: *Die “Jüngerkreise” des Täufers Johannes: Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*. Paderborn: Schöningh, 1991, 271; Rothschild, Clare K.: ‘Echo of a Whisper’: The Uncertain Authenticity of Josephus’ Witness to John the Baptist. In David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval, Christer Hellholm (eds.): *Abolution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*. Berlin: De Gruyter, 2011, I. 255–290, küll. 264; Dennert, Brian C.: *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 88. n. 254 (unrighteous people).

életmódot az istenfélő zsidók szemében: rendszeresen a prostituáltakkal együtt említették őket (Mt 21:31–32), és Jézust is azzal vádolták a farizeusok, hogy „vámszedők és bűnösök barátja” (Mt 11:19; Mk 2:16; Lk 7:34).¹⁴²

Ami a János-féle keresztség (bemerítés) szellemi tartalmát illeti, a bevett magyar fordítás itt sem teljesen pontos, pedig ezúttal csak egyetlen szó maradt ki belőle. RÉVAY fordításában a keresztség „célja a test megszentelése, nem pedig a bűnök kiengesztelése”, pontosabban: „célja a test megszentelése, nem pedig *bizonyos* bűnök kiengesztelése”.¹⁴³ Josephus szerint János arra „oktatta” a zsidókat – az eredeti κελεύω ige sokkal keményebben fogalmaz: azt „parancsolta” a zsidóknak –, hogy az „erényt” (ἀρετή), az „igazságosságot” (δικαιοσύνη) és „istenfélelmet” (εὐσέβεια) gyakorolják. Fontos, hogy mindhárom fogalom – úgy a zsidó mint a görög–római felfogás szerint – pozitívan értelmezett emberi tulajdonság.¹⁴⁴ János azt tanította, hogy „a test csak akkor szentelhető meg, ha a lélek előbb már megtisztult az igaz élet révén”. A mondatban a „test szentsége”, vagyis rituális tisztasága (ἀγνεία τοῦ σώματος) és a „lélek igazságossága” (τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη) áll egymással szemben, és egyértelműen az utóbbi élvez elsőbbséget. Ehhez a leíráshoz leginkább Lukács evangéliuma áll közel, ahol azt olvassuk, hogy „és még sok egyebekre is intvén őket, hirdette az evangéliumot a népnek” (πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν, Lk 3:18). Az itt használt παρακαλέω ige alakilag ugyan közel áll a Josephus által használt κελεύω-hoz, de jelentése megengedőbb („buzdít, bátorít”). János ugyan nem tiltotta el a bűnösöket a vízkeresztségtől, de arra felhívta figyelmüket, hogy ne a rituális gyakorlatra, hanem a szívbeli megtérésre tegyék a hangsúlyt: „teremjetekek azért megtéréshez méltó gyümölcsöket” (ποιήσατε οὖν καρπὸς ἀξίους τῆς μετανοίας, Lk 3:8). Josephus minden bizonnyal erre akart utalni azzal a mondatával, hogy „a test csak akkor szentelhető meg, ha a lélek előbb már megtisztult az igaz élet révén”.¹⁴⁵

Nemcsak arra a kérdésre kellene választ adni, hogy mindezt *miért* írta Josephus, vagyis miért tartotta fontosnak, hogy a János-féle keresztség szellemi tartalmával is megismertesse reménybeli olvasóit, hanem hogy *honnan* merítette ezeket az információkat? Ennek megválaszolásához nem árt, ha tudjuk, hogy a βαπτίζω ige rendkívül ritkán szerepel a Szeptuagintában, ahol általában a

¹⁴² Donahue, John R.: Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification. *Catholic Biblical Quarterly* 33:1 (1971) 39–61; Doran, Robert: The Pharisee and the tax collector: An agonistic story. *Catholic Biblical Quarterly* 69:2 (2007) 259–270.

¹⁴³ Ezzel egyezik a William Whiston-féle angol fordítás is: „For only thus, in John’s opinion, would the baptism he administered be acceptable to God, namely, if they used it to obtain not pardon for some sins but rather the cleansing of their bodies, inasmuch as it was taken for granted that their souls had already been purified by justice”.

¹⁴⁴ Regev, Eyal: Moral impurity and the temple in early Christianity in light of ancient Greek practice and Qumranic ideology. *Harvard Theological Review* 97:4 (2004) 383–411.

¹⁴⁵ Lichtenberger 1992; Brown 1997. – A qumrániak és János kapcsolatáról, illetve a qumrán *jahad* által alkalmazott bemerítési gyakorlatról: Stegemann, Hartmut: *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998; Charlesworth, James H.: John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community. In Donald Parry, Eugene Ulrich (eds.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (STDJ 30.) Leiden: Brill, 1999, 353–375; Regev, Eyal: Washing, Repentance, and Atonement in Early Christian Baptism and Qumranic Purification Liturgies. *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 3 (2016) 33–60.

טבל („bemárt, fürdet”) megfelelője (pl. Bír 12:7; 2[4]Kir 5:14; Sir 31[34]:25; Ézs 21:4). A βάπτισμα csakis keresztény szövegekben fordul elő.¹⁴⁶ Josephusnál háromszor is szerepel βαπτιστοῦ (117), βαπτισμῶ és βάπτισιν (118) szóalak, de ezek közül egyik sem a βάπτισμα-ra vezethető vissza. Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy Josephusnak első kézből származó ismeretei lehetettek Keresztelő János mozgalmáról, akár szemtanúk meghallgatása, akár az evangéliumok írott tanúsága révén. A sivatagi „remete”, Bannosz tanítványaként maga is három éven át gyakorolta a rituális tisztasági fürdőt, amely valószínűleg az esszénusok köreiből eredt.¹⁴⁷ (Lásd még a 6. fejezetben is.) Órigenész egy másik témát is beleszótt mondandójába, amely szintén Josephus művéből származik: a Jakabról, Jézus testvéréről szóló excursust, amellyel a Templom lerombolásának okát igyekszik megvilágítani. Most lássuk ennek szövegét:

„Mivel Festus meghalt, Albinus pedig még nem érkezett meg, úgy gondolta Anan, hogy itt a jó alkalom kegyetlen ösztönei kielégítésére. Tehát a nagytanácsot törvényszéki ülésre hívta össze, és eléje állította Jakabot, aki testvére volt Jézusnak, akit Krisztusnak neveznek (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ), s még néhány más embert is; törvénysértéssel vádolta őket és végül megköveztette. Ez még a város legjóságúbb embereit, a törvényt a legfontosabban értelmezőket is felháborította, és ezért titokban követeket küldtek a királyhoz azzal a kéréssel: írásban figyelmeztesse Anant, hogy a jövőben nem fog túrni ilyen hatalmaskodást, mert ez a mostani is törvénytelen volt.” (*Ant.* XX. 9.1. [200–201], Révay József ford.)

Jézus testvéréről, Jakabról az evangéliumok is tudósítanak (Mt 13:55; Mk 6:3). Úgy tűnik, hogy a Csel 12:17-től kezdve szereplő Jakab – a jeruzsálemi gyülekezet feje – Jézus testvére lehet (vö. Gal 1:19; 2:9 stb.), mivel János testvérét, Zebedeus fiát a Csel 12:2-ben Heródes Antipas parancsára megölték. A „*Jakab, József fia, Jézus testvére*” (יעקוב בר יוסף אחי דישוע), *Ja'akov bár József 'achui di-Jesua'*) arámi felirattal ellátott jeruzsálemi sírládika eredetisége továbbra sem bizonyított.¹⁴⁸ Jakab, Jézus testvére törvénytelen kivégzéséről nem számol be az Újszövetség, Josephus viszont igen, s az ügynek a korai keresztény irodalomban is nagy visszhangja támadt. A 62-ben történt kivégzést a zsidó–keresztény kapcsolatokban bekövetkezett szakadás egyik legfontosabb állomásának tartják.¹⁴⁹ Ha azonban „közeli olvasatban” nézzünk Josephus szövegét, tkp. nem esik szó keresztények-

¹⁴⁶ Brown 1997, 40. n. 11; cf. Ysebaert, Joseph: *Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1962.

¹⁴⁷ Robinson, John A. T.: The baptism of John and the Qumran community. *Harvard Theological Review* 50:3 (1957) 175–191; Thiering, Barbara E.: Qumran Initiation and New Testament Baptism. *New Testament Studies* 27:5 (1981) 615–631; Lichtenberger, Hermann: The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist. In *The Dead Sea Scrolls* (STDJ 10.) Leiden: Brill, 1992, 340–346.

¹⁴⁸ Az ún. „Jakab-csontládika” (James ossuary) 2002-es publikálása óta nemcsak tudományos viták, hanem évekig húzódozó hamisítási perek főszereplőjévé is vált, amelyekben a legellentétesebb vélemények hangzottak el a szakértők részéről. A hatalmas mennyiségű szakirodalmat helyüttléhetetlen felsorolni, de néhány fontosabb írás: Magness, Jodi: Ossuaries and the Burials of Jesus and James. *Journal of Biblical Literature* 124:1 (2005) 121–154; Byrne, Ryan; McNary-Zak, Bernadette (eds.): *Resurrecting the Brother of Jesus: The James Ossuary Controversy and the Quest for Religious Relics*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2009; Shanks, Hershel; Witherington, Ben: *The Brother of Jesus: The Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family*. San Francisco, CA: Harper and Collins, 2003.

¹⁴⁹ McLaren 2001, 1. – Allen, Nicholas P. L.: Josephus on James the Just? A re-evaluation of Antiquitates Judaicae

ről, hanem csupán Jakabról, a Krisztusnak nevezett Jézus testvéréről és „néhány más egyénről”, akinek Jakabhoz való viszonya nem tisztázott. A történet ráadásul az Anan ben Anan főpapról szóló excursusba illeszkedik bele, aki „szenvedélyes és vakmerő természetű ember volt, és a szadduceusok irányzatához tartozott, akik... az ítékezésben minden más zsidónál könyörtelenebbek” (ὡμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους).¹⁵⁰ A Jakabról szóló történet mintha ennek a tételmondatnak az igazolásául szolgálna. Kézenfekvő volna arra gondolni, hogy a szadduceus főpap döntésén felháborodó „legjósívübbek” vagy „legengedékenyebbek” (ἐπιεικεστάτοι), és „a törvényt a legpontosabban értelmezők” (περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς) nem mások, mint a farizeusok. De JAMES McLAREN szerint ez éppen annyira nem bizonyítható, mint hogy Anan ben Anan a Szanhedrint hívta össze Jakab elítélésére: a szövegben említett συνέδριον κριτῶν pontos jelentése ugyanis „a bírák gyűlése”. Jakab esetleg nem a vallási harcok, hanem az 50-es és 60-as években a főpapi családok (Hananja ben Nedebaiosz, Saul, Kosztobar, Ismaél ben Phiabi, Jozséf Kabi, Jésua ben Damnaiosz stb.) között dúló frakcióharcok áldozata lett – állítja McLAREN.¹⁵¹ Véleménye szerint az sem bizonyítható Josephus szövege alapján, hogy a Jakab ellen vádként felhozott παρανομία feltétlenül a mózesi Törvény megszegését jelentette volna – bár a kivégzés formája: a megkövezés mintha erre utalna –, hanem bármiféle „illegális” cselekedetre vonatkozhatott, végső soron pedig a személyes ellenszenv is szerepet játszhatott kivégzésében. McLaren tézisének legfőbb gyengéje — amellet, hogy semmivel sem bizonyítható, csupán feltételezéseken alapul —, hogy forrásait félretéve egyszerűen nem vesz tudomást a keresztény gyülekezet létezéséről a 60-as évek elején Jeruzsálemben.¹⁵²

Legvégül kanyarodjunk vissza Órigenész bevezetőben idézett szövegéhez, annak is egyetlen közbevételéhez, amelyben azt állítja Josephusról, hogy „ugyanő, bár nem hiszi, hogy Jézus lenne a Krisztus, megvizsgálja Jeruzsálem pusztulásának és a Templom lerombolásának okát” (ὁ δ’ αὐτός, καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ, ζητῶν τὴν αἰτίαν τῆς τῶν Ἱεροσολύμων πτώσεως καὶ τῆς τοῦ ναοῦ καθαίρεσως). Ez a mondat a kiindulópontja azoknak a véleményeknek, melyek szerint „Josephus nem volt keresztény”. Nézetem szerint azonban Órigenész erről mit sem tudhatott, hanem csupán a Jakabról szóló *testimonium* megfogalmazásából: τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ („aki testvére volt Jézusnak, akit Krisztusnak neveznek”) vonta le azt a következtetést, hogy a zsidó történetíró „nem hitt Jézusban, mint Krisztusban”. Érthetetlen viszont, hogy az *Antiquitates Iudaicae* XVIII. és XX. könyvének ismeretében Órigenész miért nem idézte a Jézusról szóló *testimonium*ot, amelyben Josephus szövege nyíltan kimondja, hogy „Ő volt a Krisztus”.

20.9.1. *Journal of Early Christian History* 7:1 (2017) 1–27. A szerző szerint valamennyi újszövetségi alakra vonatkozó Josephus-szöveg hely harmadik századi keresztény betoldás, a legvalószínűbben Órigenész munkája. – Lásd még az alábbi kötetek több tanulmányát: Chilton, Bruce D.; Neusner, Jacob (eds.): *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville–London: Westminster John Know Press, 2001; Chilton, Bruce D.; Evans, Craig Alan (eds.): *James the Just and Christian Origins* (Supplements to Novum Testamentum 98.) Leiden: Brill, 1999; Saxby, Alan: *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church: A Radical Exploration of Christian Origins*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015.

¹⁵⁰ *Ant.* XX. 9.1. [199] Révay József fordítását az eredeti szöveghez igazítottam.

¹⁵¹ Goodman 1987, 143–147; McLaren 2001, 13.

¹⁵² Egyebek mellett Daniel Schwartz is amellet érvel, hogy a keresztények „nem voltak zsidók”, így történetük nem része a „zsidó történelemnek”, lásd D. R. Schwartz 2002, 177.

5. Messianisztikus utalások Josephus műveiben

Azt nem tudhatjuk, hogy Josephus, mint a zsidó vallásban nevelkedett személy, várta-e a Messiást, annyi azonban bizonyos, hogy az Ó- és Újszövetség központi szereplőjének kilétével kapcsolatos viták saját korában a zsidók, keresztények és pogányok köreiben is fellángoltak, ami őt sem hagyhatta hidegen.¹⁵³ Igencsak meglepő, de tény, hogy a kiterjedt Josephus-szövegkorpuszban a TF-on kívül sehol másutt nem találunk explicit hivatkozást a Messiásra. Noha az *Antiquitates Judaicae* legnagyobb része a zsidó szent iratok szisztematikus bemutatása, Josephus szemmel láthatóan elkerüli ezt a kérdést. Még olyan helyeken sem tér ki az eljövendő Messiásra, ahol a felidézett bibliai történet magától kínálta volna fel ezt a lehetőséget: József, Dávid, Illés, Jósias és Ézsaiás, Jekóniás vagy Dániel történeteiben.¹⁵⁴ A Dániel 2:34–35-ben olvasható „kéz érintése nélkül leszakadó kő”, amely összezúzza a Júdeát elnyomó világbirodalmakat, a zsidó értelmezés szerint a Messiás királysága lesz,¹⁵⁵ de Josephus csak annyit ír róla: „azt várják tőlem, hogy a múlttól és a megtörtént eseményekről írjak, ne arról, ami a jövőben fog bekövetkezni” (ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱστορεῖν τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλονται, *Ant.* X. 10.4. [210]). LOUIS H. FELDMAN részletes elemzésében kimutatta, hogy Josephus „sohasem említi Dávidot a Messiás szövegösszefüggésében”.¹⁵⁶ Pedig sokszor megtehetette volna. Mikor Nátán próféta biztosította afelől Dávidot, hogy trónja örökkévaló lesz (2Sám 7:31; 1Krn 17:12), Josephus mindössze annyit ír, hogy Dávid örvendezett azon, hogy utódai is az ő trónján ülnek majd (*Ant.* VII. 4.4. [94]).¹⁵⁷ Midőn Sámuel majdnem királlyá kente fel Eliábot, Jesszé legidősebb fiát, Dávid

¹⁵³ Ezt elismeri pl. Feldman 2012, 23, szemben olyan szerzőkkel, Marinus de Jonge (The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus. *Novum Testamentum* 8 (1966) 132–148); Jacob Neusner (Mishnah and Messiah, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner, William S. Green, and Ernest Frerichs (Cambridge, 1987), 265–282); Richard A. Horsley (Messianic Movements in Judaism, in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (New York, 1992), 4. 791–797); és Haim H. Ben-Sasson (Messianic Movements, in *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem–New York, 1971), 11. 1417–1427).

¹⁵⁴ Feldman, Louis H.: Josephus' portrait of Joseph. *Revue Biblique* (1992) 379–417; Niehoff, Maren: *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (AGAJU 16.). Leiden: Brill, 1992. — idem: Josephus' portrait of Elijah. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 8:1 (1994) 61–86. — idem: Josephus' Portrait of Jehoiachin. *Proceedings of the American Philosophical Society* 139:1 (1995) 11–31. — idem: Feldman, Louis H.: Prophets and prophecy in Josephus. *Journal of Theological Studies* 41:2 (1990) 386–422. — idem: Josephus' portrait of David. *Hebrew Union College Annual* 60 (1989) 129–174. — “Any reference to David as the ancestor of the Messiah might well be considered by the Romans as encouraging revolt, since the Messiah was generally regarded as a political leader who would re-establish an independent Jewish state” (Feldman 1989, 130). — Mason, Steve: Josephus, Daniel, and the Flavian house. In Fausto Parente (ed.): *Josephus and the History of the Greco-Roman period. Essays in Memory of Morton Smith* (Studia post Biblica 41.). Leiden: Brill, 1994, 161–191.

¹⁵⁵ Feldman 2012, 24 felhívja a figyelmet arra, hogy még Tacitus szerint is a zsidók „többségében az a meggyőződés élt, hogy az ősi papi írások szerint épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Iudaeából kiindulók szerzik meg a világhuralmat” (*pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur*, Tac. *Hist.* V. 13.2).

¹⁵⁶ Bermejo Rubio 2014a, 281.

¹⁵⁷ A 2Sám 7:14 Collins szerint a „dávidita messianizmus Magna cartája”, Collins, John J.: Jesus, Messianism, and the Dead Sea Scrolls. In James H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger, Gerbern S. Oegema (eds.): *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 100–119, kül. 110. Ennek a bibliai textusnak a qumráni interpretációja is nyíltan messianisztikus: „[Leszek] az ő apja, és ő lesz az én fiam. Ő Dávid Ágából sarjad és a Törvény Magyarázójával együtt [uralkodnak] Sionon

testvérét, azt mondta: „Bizony az Úr előtt van az ő felkentje” (1Sám 16:6). Az eredetiben szereplő חַיְהוּשִׁי szót Pseudo-Philo minden további nélkül *sanctus Christus*-nak fordította (*Ant. Bibl.* 59.2), de Josephus itt is tartózkodott a $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ szó használatától, csakúgy mint a következő mondatnál: „[Sámuel] Dávid szeme láttára olajat vett elő, megkente vele, és a fülébe súgta, hogy Isten királlyá választotta, a felkenés pedig ennek a jele” ($\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\theta'$, $\delta\tau\iota\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \eta\rho\eta\tau\alpha\iota$, *Ant.* VI. 8.2. [165]). Feldman megállapításával teljes mértékben egyetértek: „Josephus, miután felmérte, hogy a Messiásba vetett hit *ipso facto* implikálta a rómaiak elleni lázadást, minden utalást mellőzött Dávidra, mint a Messiás ősére.”¹⁵⁸

Ezek után annál meglepőbb, hogy a *testimonium Flavianum* teljességgel a Messiás (ó $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ = a Felkent) személye körül forog. Josephus leírásából a következőket tudjuk meg róla:

- a) emberi származása legalábbis kétséges,
- b) nagyhatású tanító,
- c) rendkívüli csodákat művelt,
- d) a zsidók és görögök közül is voltak követői,
- e) keresztre feszítették,
- f) harmadik napon feltámadt a halálból.

A Jézus-korabeli zsidó messianizmus beláthatatlanul nagy kérdéskör, amelyről csak a Holt-tengeri tekercsek felfedezése (1947) óta eltelt több mint hetven évben tengernyi szakirodalom született.¹⁵⁹ Az alábbiakban a fenti hat kérdéskört tematikusan tekintjük át:

(a) Mit jelent az, hogy „ha ugyan szabad őt embernek neveznünk”? Magától értetődő a kérdés: ha nem ember, akkor micsoda? Kétségkívül a pogány vallásokban is létezett az úgynevezett „istenember” ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$) elképzelés, de a zsidó messiáshittel kapcsolatban nem egészen erről van szó.¹⁶⁰ A legfontosabb kérdés az volt számukra, hogy a Messiás egy olyan karizmatikus politikai

a napok [végén]” (4Q174 = 4QFlorilegium). – Egy másik helyen Sámuel próféta azt mondja Dávidnak, hogy „hosszú ideig” tart majd a királysága: $\nu\omicron\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \pi\alpha\rho\alpha\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\beta\acute{o}\eta\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (*Ant.* VI. 8.1. [165]), valójában itt is az örökkévalóságról lett volna szó.

¹⁵⁸ Feldman 2012, 25. – A dávidita Messiásról: Pomykala, Kenneth: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (Early Judaism and its Literature 7.) Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.

¹⁵⁹ A szakirodalom teljességgel áttekinthetetlen, de vannak olyan szerzők, monográfiák és tanulmánykötetek, amelyeket érdemes tanulmányozni: Horbury, William: *Messianism Among Jews and Christians: Biblical and Historical Studies*. London–New York: Bloomsbury Publishing, 2016. — Michael L. Morgan; Weitzman, Steven (eds.): *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014. — Collins, Adela Yarbro; Collins, John Joseph: *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008. — Charlesworth, James H. et al. (eds.): *Qumran-Messianism*. Tübingen: Mohr–Siebeck, 1998. — Collins, John J.: *The Scepter and the Star: Jewish Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday, 1995. — Neusner, Jacob; Green, William S.; Frerichs, Ernest (eds.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — Magyarul leginkább Vermes Géza (1924–2013) két művét ajánlhatjuk: Vermes 1995; Vermes 2012.

¹⁶⁰ Bieler, Ludwig: *Theios aner. Das Bild des „göttlichen“ Menschen in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967; Holladay, Carl H.: *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40.) Missoula, MT: Scholars Press, 1977;

vezető lesz-e, aki teljes mértékben ember, vagy olyan isteni személy, akinek származása nem földi eredetű.¹⁶¹ Az Újszövetség válaszát ismerjük: Jézus születése a Szent Lélek (Szellem) által történt, tehát nem földi eredetű, ugyanakkor ő is anyától született, mint bárki más ember előtte és utána, vagyis rendelkezett emberi természettel.¹⁶² A Messiás, mint Isten Fia ószövetségi igehelyekre visszavezethető koncepció (2Sám 7:11–14; Zsolt 2:7), amelyeket már a qumráni *peserek* is a Dávid Házából származó Felkentre vonatkoztattak.¹⁶³ Másfelől már Jézus korában is számos olyan zsidó elképzelés élt, amely csupán egy nagyhatalmú embert (*gibbór*) látott a Messiásban: ezért is léphetett fel annyi álmessias Jézus előtt és után.¹⁶⁴ A TF nyitva hagyja a kérdést, így lehetővé teszi a keresztény értelmezést is.

(b) Jézust már az Újszövetségben is többször tanítónak (*didaskalosz*, azaz *rabbi*) szólították. A TF szövege ezen a ponton lehet kissé degradáló, mivel szerinte Jézus tanítói működése elsősorban olyan emberekre hatott, akik „örömmel fogadják a csodás / rendkívüli dolgokat”. Ezt kétségkívül úgy is lehet érteni, hogy Jézus a műveletlen, egyszerű népre volt a legnagyobb hatással. Ahogyan János evangéliumában a farizeusok fogalmaztak: „Vajon a főemberek vagy a farizeusok közül hitt-e benne valaki? De ez a sokaság, amely nem ismeri a törvényt, átkozott!” (Jn 7:48–49) Csakhogy a Biblia alapján Jézust olyan karizmatikus tanítónak kell elképzelnünk, „akinek szavai nem csupán szövegek, hanem a tanításait gyakorta kísérő karizmatikus események igazolták”.¹⁶⁵ Feltehetően Josephus is ebben az értelemben nevezte őt „bölcst”-nek, ami nála a legnagyobb hatású próféták (Mózes, Elizeus, Dániel) jelzője is.

(c) A csodatételek (gyógyítás, természeti erők megfékezése, exorcizmus stb.) szervesen hozzátartoztak a Messiás tevékenységi köréhez.¹⁶⁶ A TF azonban két kifejezést használt: a *paradoxa*

Pilgaard, Aage: The Hellenistic *theios aner*: a model for early Christian Christology. In Peter Borgen, Soren Giversen (eds.): *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995, 101–122.

¹⁶¹ Ehhez kapcsolódik az „Emberfia-kérdés”, amely az arámi *bar nas/nasa* és a héber *ben adam* értelmezése körül forog. A kifejezés egyrészt a Dán 7:13-ra visszavezethető messiási cím, másrészt egyszerűen „embert” jelent, lásd Vermes 1995, 206–244.

¹⁶² Az Isten Fia cím használatához lásd Vermes 1995, 245–281, aki átveszi Bultmann tézisének arról, hogy Jézus sohasem vonatkoztatta magára ezt a címet, hanem az a későbbi keresztény tanításokat tükrözi, és a titulus csak a késői rabbinikus irodalomban tűnik fel. – Az Újszövetségben főleg a zsidóság vezetői részéről érezhető egyfajta félelem ettől a címtől, aminek legfőbb oka politikai lehetett: Augustus óta ugyanis a császárok titulátúrájában kötelezően szerepelt a *divi filius* („a megistenült fia”) cím, amit hivatalosan is θεοῦ υἱός-nak („isten fia”) fordítottak görögre. Az „Isten Fia” cím felvételét a rómaiak könnyen vehették felségsértésnek, amiért minden esetben halálbüntetés járt, lásd Kim, Tae Hun: The Anarthrous υἱός θεοῦ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult. *Biblica* 79:2 (1998) 221–241; Mowery, Robert L.: Son of God in Roman imperial titles and Matthew. *Biblica* 83:1 (2002) 100–110; Peppard, Michael: The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11). *New Testament Studies* 56:4 (2010) 431–451.

¹⁶³ 4QFlorilegium = J. M. Allegro, *DJD V*, 53–54, vö. Brooke, George J.: *Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in Its Jewish Context* (JSOT Supplement Series 29.) Sheffield: JSOT Press, 1985.

¹⁶⁴ Összefoglalóan lásd Horsley, Richard A.: *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1985.

¹⁶⁵ Vermes 2012, 74.

¹⁶⁶ Vermes 1995, 31–36; 2012, 59–75. — Blackburn, Barry L.: The miracles of Jesus. In Graham H. Twelftree (ed.): *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 113–130. — Novakovic, Lidija: Miracles in Second Temple and Early Rabbinic Judaism. In Graham H. Twelftree (ed.): *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 95–112. — Van Belle,

ergá-t, amelynek jelentése Josephusnál lehet abszolút pozitív; bár leginkább az „elképesztő” adná vissza a pontos jelentését. Galileában egy gyógyító összejövetelen, amin nagy sokaság volt jelen, egy béna meggyógyítása után így kiáltott fel a sokaság: „Bizony csodadolgokat láttunk ma!” (εἶδομεν παράδοξα σήμερον, Lk 5:26). Az angol fordítások megpróbálják visszaadni ezt a kettősséget: „We have seen strange things to day” (KJV); „We have seen remarkable things today” (NIV); „We have seen extraordinary things today” (ESV) stb. Végül itt van a TF utolsó előtti mondatában az „ezernyi csodás dolgot” (μυρία ... θαυμασία) kifejezés, amely viszont biztosan pozitív jelentésű, s maga az Újszövetség is többször használja Jézus csodáival kapcsolatban.

(d) Jézusnak a zsidók és görögök között egyaránt „sok” (πολλούς ... πολλούς) követője volt, ahogyan az el is várható attól, aki messiási pretenciókkal lép fel. A farizeusok így fogalmazták meg Jézus vonzerejének nagyságát: „Ímé, mind e világ ő utána megy” (ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν, Jn 12:19). Gamaliél a Szanhedrin előtt elmondott beszédében kitért a(z) messiási mozgalmak tömegeket vonzó erejére, amit szembeállított azzal, hogy a vezetők halála után rendszerint mozgalmak is feloszlottak: „Mert ez időnek előtte felkelt Theudás, azt mondván, hogy ő valaki, kihez mintegy négyszáz embernyi tömeg csatlakozott; ő megöletett, és mindnyájan, akik csak követték őt, elozlottak és semmivé lettek. Ezután felkelt ama Galileus Júdás az összeírás idején, és sok népet maga után csábított: ez is elveszett; és mindazok, akik őt követték, szétszóráttak” (Csel 5:36–37). Josephus már Keresztelő Jánossal kapcsolatban is hangsúlyozta, hogy sok követője volt: „Seregestül tódultak hozzá az emberek és nagyon szívesen hallgatták ezeket a beszédeket” (*Ant.* XVIII. 5.2. [118]; vö. Lk 3:7). Ebből is látszik, hogy a „sok követőt megnyert – még ma is megvan-nak” szembeállítás nagyon is lényeges része a kereszténység bemutatásának, hiszen pontosan azt példázza, hogy az álmessiási mozgalmakkal kapcsolatban megfigyelhető törvényszerűség ebben az esetben nem működött, vagyis a fenti logikából eredően a keresztények *nem* egy álmessiást követnek, hanem az igazit.

(e) Tudós körökben szilárdan tartja magát az a tévhit, hogy a szenvedő Messiás alakja a Bar Kochba-felkelés leverése után alakult ki.¹⁶⁷ A rabbik a Dávid házából származó diadalmas Messiás érkezését megelőzően egy József házából származó szenvedő Messiást vártak (Masiah ben Jozsef vagy Masiah ben Efraim), aki a gonosz birodalmakkal vívott harcban fog elesni.¹⁶⁸ A rabbinikus irodalomban először a baraita Szukka 52a szól erről a szenvedő Messiásról, és a későbbi szövegekben gyakrabban esik róla szó. A 2Móz 40:11-hez írt targum szerint Efraim törzseből kell jönnie egy Messiásnak, aki Józsué leszármazottja, s a napok végén ő viszi győzelemre Izraelt Góggal és Magóggal szemben. Ezen elképzelés szerint tehát Dávid fia a már meglévő messiási országba jön el, s veszi át a hatalmat. Az Újszövetség szerzői azonban szemmel láthatóan nem tudtak a

Gilbert: The Signs of the Messiah in the Fourth Gospel: The Problem of a “Wonder-working Messiah”. In Bart Koet, Steve Moyise, Joseph Verheyden (eds.): *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition* (Novum Testamentum Supplements 148.) Leiden: Brill, 2013, 159–178.

¹⁶⁷ Vermes 1995, 181–182.

¹⁶⁸ Mitchell, David C.: *Messiah ben Joseph*. Newton Mearns: Campbell Publications, 2016. — Torrey, Charles C.: The Messiah Son of Ephraim. *Journal of Biblical Literature* 66:3 (1947) 253–277. — Mark L. Strauss: *The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and Its Fulfilment in Lukan Christology* (JSOT Supplement Series 110.) Sheffield: Academic Press, 1995.

kétféle Messiás koncepciójáról.¹⁶⁹ Számukra a szenvedő és meghaló Felkentéről szóló próféciaák (Zsolt 22:14–16; Zsolt 69:21; Ézs 50:6; 52:14; 53:2–11; Dán 9:26–27; Zak 12:1) egyértelműen a Dávid nemzetségéből származó Jézusban teljesedtek be,¹⁷⁰ akinek – a prófeciáknak megfelelően – átlukasztották kezeit és lábait (Zsolt 22:17), oldalát átszúrták (Zak 12:12), de csontjait nem törték meg (2Móz 12:46).¹⁷¹ Egyelőre vitás kérdés, hogy „a kétféle Messiás” koncepció létezett-e a qumrániak körében; mindenesetre a 2000-es évek elején magángyűjtőnél felbukkant *Gábrriel Látomása* (*Hazón Gabriél*) elnevezésű kőtablán ISRAEL KNOHL nemcsak a Masiah ben József-re történő utalást vélte felfedezni, hanem a Messiás halálának és harmadnapra történt feltámadásának koncepcióját is megtalálta.¹⁷²

(f) Az újszövetségi Messiás egyik fontos ismérve az, hogy halála és eltemetése után három nappal testben feltámadt a halálból (Mt 16:21, Mk 10:34, Lk 9:22, Lk 24:7, Apcs 10:40 stb.). A TF szövege: „három nap múlva újra megjelent nekik élve, ahogyan az isteni próféták ezt és sok ezer más csodás dolgot megmondtak róla” – itt csaknem szó szerint ugyanazt mondja, amit az 1Kor 15:4-ben olvasunk: „feltámadott a harmadik napon az írások szerint”.¹⁷³ Tudjuk, hogy a test feltámadásába vetett hit – ami nem azonos a halál utáni létezés, vagyis a lélek/szellem

¹⁶⁹ Jézus és a római uralom kapcsolatáról tengernyi könyv és tanulmány látott már napvilágot, itt csak néhány fontosabbat emelek ki: Bammel, Ernst; Moule, Charles Francis Digby (eds.): *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Horsley, Richard A.: *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress, 2003; Oakman, Douglas E.: *The Political Aims of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 2012; Cassidy, Richard J.: *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015. – Jézus tanítványai között volt egy megtért zélóta is: Simeon, a *kannáj* (כַּנְיָ), vagyis ζηλωτής (Lk 6:15; Apcs 1:13), ennek ellenére mindig felbukkan az a téves elképzelés, hogy Jézusnak valami köze lehetett a zélóta mozgalomhoz. Legutóbb Reza Aslan iráni–amerikai szerző bestsellerében (*Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House, 2013), amely minden történeti alapot nélkülöz.

¹⁷⁰ Atkinson, Kenneth: *The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome: The Influence of Pompey on the Development of Jewish and Christian Messianism*. *Scripta Judaica Cracoviensis* 9 (2011) 7–19. — Ruzer, Serge: *Who was unhappy with the Davidic Messiah? In idem: Mapping the New Testament. Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis* (JCPS 13.) Leiden: Brill, 2007, 101–129. — Tromp, Johannes: *The Davidic Messiah in Jewish Eschatology of the First Century BCE*. In James M. Scott (ed.): *Restoration. Old Testament, Jewish and Christian Perspectives* (Supplements to the JSJ 72.) Leiden: Brill, 2001, 179–202. — Pommykala, Kenneth: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (South Florida Studies in the History of Judaism 7.) Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.

¹⁷¹ Cook, John Granger: *Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT 327.) 2nd ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. — Samuelsson, Gunnar: *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (WUNT 310.) 2nd ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. — A keresztfeszítés ábrázolása látható az ún. palatinusi graffitón (Cook, John Granger: *Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito*. *Novum Testamentum* 50:3 (2008) 262–285), és Jeruzsálemben megtalálták egy keresztfeszített zsidó ember csontvázát, egyebek között egy szöggel átszúrt bokacsontot (Zias, Joseph; Sekeles, Eliezer: *The crucified man from Giv'at ha-Mivtar: a reappraisal*. *Israel Exploration Journal* 35:1 (1985) 22–27).

¹⁷² Knohl, Israel: *The Messiah Son of Joseph: 'Gabriel's Revelation' and the Birth of a New Messianic Model*. *Biblical Archaeology Review* 34:5 (2008) 58–62, kül. 62; *pace* Collins, John J.: *The Scepter and the Star*. New York: Doubleday, 1995, 169, aki a *Hazón Gabriél* publikált olvasatával kapcsolatban is szkeptikus, vö. Yardeni, Ada – Elitzur, Binyamin: *Document: A First-Century BCE Prophetic Text Written on Stone: First Publication*. *Cathedra* 123 (2007) 55–66 (héb.). Lásd még az alábbi kötet tanulmányait: Matthias Henze (ed.): *Hazon Gabriel. New Reading of the Gabriel Revelation*. Atlanta, GA: Society for Biblical Literature, 2011.

¹⁷³ Vö. Vermes 1995, 51–56, aki nem ad túl sok hitelt az evangéliumi beszámolóknak.

örökkévalóságának kérdésével – messze nem volt jellemző a Jézus korában megosztott judaizmus valamennyi ágazatára. A farizeusok hittek benne, ám a szadduceusok tagadták. Josephusnál a helyzet – valószínűleg szándékoltan – nem teljesen világos.¹⁷⁴ A négy pregnáns szöveghelyen arról van szó, hogy a lélek a halál után „más testbe megy át” (μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα, *Bell.* II. 8.14. [163]), vagy „újjászületik” (ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν, *Ant.* XVIII. 1.3. [14]), vagy újra visszatér „a szent testekbe” (ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν, *Bell.* III. 8.5. [374]), vagy „újrászületik” és egy „jobb életben részesül” (βίον ἀμείνω, *Ap.* II. 218). Ezekből a szöveghelyekből bajosan lehet megmondani, hogy a lélek reinkarnációjára (μετεμψύχωσις) gondolt-e Josephus – ami számos antik filozófiai tan szerint is elképzelhető –, vagy a *test* halál utáni feltámadására. Márpedig a TF szövege – egyezően az Újszövetséggel – kétség nélkül az utóbbira utal („újra megjelent nekik élve”).

6. Josephus szövegének *Sitz-im-Leben*-je

Mivel a TF legtöbb kutatója számára a szöveg (egészében vagy részleteiben) csupán késői keresztény hamisítvány, nem nagyon vizsgálták meg azt a kérdést, hogy az eredeti „core-text” – már amennyiben elfogadjuk annak létezését – milyen történeti-politikai közegben születhetett meg. Ehhez Domitianus korát (Kr. u. 81–96) kell közelebről szemügyre vennünk, ami nem egyszerű kérdés, mivel az elmúlt évtizedekben itt is egyre nagyobb teret kapott az a „revizionista” álláspont, amely több tekintetben felülírta a Flavius-dinasztia utolsó uralkodójáról korábban kialakult képet. Bennünket itt és most elsősorban három, egymással szorosan összefüggő téma érdekel: (1) a császárkultusz radikalizálódása, vagyis az élő császár istenítése; (2) a zsidóság és (3) a kereszténység helyzete.

Ami az első témát illeti, talán ebben van a legnagyobb vita a kutatók között. A hagyományos álláspont szerint Domitianus 86/87-ben bevezette saját személyének kötelező jellegű δεσπότης τε καὶ θεός (latinul *dominus et deus*) megszólítását, ami 93-ra általánossá vált a Birodalomban. A Cassius Dio munkájában olvasható megállapítást (LXVII. 13.3) megerősíteni látszik Suetonius, aki szerint „[a császár] gögösen viselkedett, ha procuratorai nevében levéltervezetet diktált, azt rendszerint így kezdte: »urunk és istenünk így parancsolja.« Ettől kezdve se írásban, se szóban nem is szólította másként senki”.¹⁷⁵ Ugyanezt olvassuk Dión Khrüszosztomosz 45. beszédében, amelyet 101/102-ben – vagyis 5-6 évvel Domitianus meggyilkolása után – mondott el szülővárosának, Pruszának tanácsa előtt: „akit valamennyi görög és barbár »úrnak és istennek« nevezett, pedig a valóságban egy gonosz démon volt” (δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεὸν παρὰ πᾶσιν Ἑλληνισὶ καὶ βαρβάροις, τὸ δὲ ἀληθὲς ὄντα δαίμονα πονηρὸν, *Or.* XLV. 1). A Domitianus alatt működő költők,

¹⁷⁴ Yli-Karjanmaa, Sami: The New Life of the Good Souls in Josephus: Resurrection or Reincarnation? *Journal for the Study of Judaism* 48:4–5 (2017) 506–530. — Finney, Mark: *Resurrection, Hell and the Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. London–New York: Routledge, 2016. — Elledge, Casey Der-yl: *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus* (WUNT 208.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. — Sievers, Joseph: Josephus and Afterlife. In Steve Mason (ed.): *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Academic Press, 1998, 20–31.

¹⁷⁵ *Pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: Dominus et deus noster hoc fieri iubet. Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cuiusquam appellaretur aliter.* (Suet. *Dom.* 13.2.)

mindenekelőtt Statius¹⁷⁶ és Martialis¹⁷⁷ is rendszeresen utalnak verseikben az uralkodó *dominus et deus* címére. Az utóbbi kiemeli Traianushoz írt versében, hogy „senkit sem hívok én istennek, úrnak... nincs itt úr, hanem imperátorunk van / s van páratlan, igaz-lelkű senator”,¹⁷⁸ amivel természetesen a Domitianus alatti hízelgésre, illetve a korábban általa is sűrűn használt *dominus et deus* titulusra utal.¹⁷⁹ Csakhogy mindezzel az a probléma, hogy Domitianus *dominus et deus* címének nincs nyoma a hivatalos forrásokban: sem a feliratokon, sem a pénzeken, sem az *Acta Fratrum Arvalium*-ban. Ennek okát ITTAI GRADEL így látja: „Mint Caligula esetében is, ez sem vált soha hivatalos titulussá: a szenátus sohasem ratifikálta, és feliratokon sem található meg”.¹⁸⁰

Az a kérdés, hogy Domitianus idejében radikalizálódott-e a császárkultusz, vagy sem, természetesen kihat a zsidók és keresztények helyzetéről folytatott tudományos diskurzusra is.¹⁸¹ Azt ugyan senki nem állította, hogy általános zsidóüldözés indult volna, mindenesetre Suetonius megjegyzi, hogy „egyebeken kívül kivételes szigorúsággal hajtotta be a zsidóadót; feljelentettek mindenkit, aki ugyan nem vallotta magát annak, de zsidó módjára élt, valamint olyanokat is, akik eltitkolva származásukat, nem akarták a népükre kivetett adót megfizetni. Emlékszem, hogy egész fiatalon ott voltam, mikor a *procurator*¹⁸² egy népes testület színe előtt megvizsgált egy kilencven éves aggastyánt, körül van-e metélve vagy sem”.¹⁸³ Mint a fentebbi eset is mutatja – amelynek szemtanúja volt Suetonius –, itt nem csupán arról lehetett szó, hogy Domitianus rendkívül szigorúan (*acerbissime*) behajtotta a zsidókra még apja, Vespasianus által kivetett fejadót, hanem súlyos visszaéléseket is követtek el ennek örve alatt. Ezt látszik alátámasztani, hogy egy Nerva idején kibocsátott pénzen a ZSIDÓPÉNZTÁR GYALÁZATA ELVÉTEGETT (FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA)

¹⁷⁶ Stat. *Silv.* V. 1.37–42. Cf. Thompson, Leonard: Domitianus dominus: a gloss on Statius Silvae 1.6.84. *American Journal of Philology* 105:4 (1984) 469–475.

¹⁷⁷ Mart. *Epigr.* V. 5, VII. 2, VII.5, VII. 34, VIII. 2, VIII. 82, IX. 28. Cf. Hofmann, Walter: Martial und Domitian. *Philologus* 127:1–2 (1983) 238–246.

¹⁷⁸ dicturus dominum deumque non sum... non est hic dominus sed imperator, / sed iustissimus omnium senator, *Epigr.* X. 72.3, 8–9. Csengery János ford.

¹⁷⁹ Griffin, Miriam: Domitian. In A. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone (eds.): *The Cambridge Ancient History, vol. XI.: The High Empire, AD 70–192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 54–83, kül. 81–82.

¹⁸⁰ Gradel, Ittai: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 160.

¹⁸¹ Case, Shirley Jackson: Josephus' Anticipation of a Domitianic Persecution. *Journal of Biblical Literature* 44 (1925) 10–20; Smallwood, E. Mary.: Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism. *Classical Philology* 51:1 (1956) 1–13; Barnard, Leslie W.: Clement of Rome and the Persecution of Domitian. *New Testament Studies* 10:2 (1964) 251–260; Keresztes, Paul: The Jews, the Christians, and Emperor Domitian. *Vigiliae Christianae* 27:1 (1973) 1–28; Williams, Margaret H.: Domitian, the Jews and the 'Judaizers': A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas? *Historia* 39:2 (1990) 196–211.

¹⁸² A *procurator* nyilván a zsidóadó beszédéséért felelős *procurator ad capitula Iudaeorum* volt, mint az egyik római feliraton is említett Titus Flavius Euschaemon (CIL VI 8604 = ILS 1519), aki éppen Domitianus idején működött: Fabre, Georges: Affranchis et esclaves impériaux sous Domitien. *Pallas* 40 (1994) 337–355.

¹⁸³ Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel improffessi Iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex an circumsectus esset, Suet. *Dom.* 12.2. – Thompson, Lloyd A.: Domitian and the Jewish tax. *Historia* 31:3 (1982) 329–342; Heemstra, Marius: The *fiscus Iudaicus*: Its social and legal impact and a possible relation with Josephus' Antiquities. In Peter J. Tomson, Joshua J. Schwartz (eds.): *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (CRINT 13.) Leiden: Brill, 2014, 327–347.

köriat olvasható, és az edfui osztrakonok tanúsága szerint Nerva alatt valóban nem is szedték be a zsidóktól a fejpénzt.¹⁸⁴

Ugyancsak a zsidókkal illetve a prozelitákkal hozza összefüggésbe Cassius Dio szenátor-történész a császári családdal is rokonságban álló Flavius Clemens kivégzését, és feleségének, Flavia Domitillának száműzetését, akiket „ateizmus vádjával ítélték el sok más emberrel együtt, mivel áttértek a zsidók szokásaira” (ἐπηρέθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὅφ’ ἦς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἦθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, LXVII. 14.2). Végül ismét Nerva vetett véget annak a gyakorlatnak, hogy ἀσεβεία (istentelenség) vagy „zsidó életmód” vádjával bárkit el lehessen ítélni (τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὐτ’ ἀσεβείας οὐτ’ Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιάζομαι τινὰς συνεχώρησε, Dio LXVIII. 1.2). Valószínűleg Domitilla lehetett az a római matróna, aki a Talmud és a midrás elbeszélése szerint (AZ 10b; Deut. R. 2.25) rábeszélte férjét, hogy járjon közben a zsidók érdekében, mikor Domitianus arra akarta rávenni a szenátust, hogy ratifikáljon egy általa kiadott rendeletet, melynek értelmében minden zsidót és keresztényt meg kell ölni a Római Birodalom területén.

„A Gemará kérdezi: Mi történt Ketia bar Salommal? Volt egyszer egy római császár, aki gyűlölte a zsidókat. Azt mondta királysága főembereinek: Ha volna valakinek egy elfekélyesedett sebe (*nima*) a lábfejién, [mit tegyen:] vágja le és éljen, vagy hagyja, és szenvedjen? Azt felelték neki: Vágja le, és éljen. Az elfekélyesedett seb a zsidó népre vonatkozó metafora volt, akiket a római császár ki akart irtani [mivel azt hitte, hogy] ők az okai minden bajnak, ami a Római Birodalmat éri.” (bAz 10b)

„Ketia bar Salom, azt mondta nekik: Ez nem lenne bölcs, két okból. Az első: nem tudnád megölni valamennyit, mert meg van írva: »az égnek négy szele szerint szórtalak el benneteket, úgymond az Örökkévaló« (Zak 2:6 IMIT). Amit így magyarázott: Hogy is van ez? Mondhatjuk-e azt, hogy ez az igevers azt jelenti, hogy Isten szétszórta őket a világ négy szele felé? Ha így áll a dolog, ez a mondat: »az égnek négy szele szerint«, nem pontos, mivel azt kellett volna mondania: »a négy szele felé«. Nem azt akarja inkább mondani: Amiként a világ nem létezhet szelek nélkül, ugyanúgy a világ nem nem létezhet a zsidó nép nélkül sem, így ők soha nem fognak elpusztulni. Továbbá: ha elhatározod, hogy véghezviszed a zsidó nép kiirtását, úgy a „megcsönkített királyságnak”¹⁸⁵ fognak hívni benneteket, mivel a Római Birodalomban nem lesznek zsidók, de a zsidók más helyeken tovább fognak élni.”

A *Midrash Tanchuma* azonban így folytatja a történetet:¹⁸⁶

A császár így válaszolt: „Jól beszéltél, de aki fölülmúlja a császárt, azt a kemencébe kell dobni.” Miközben Ketiát elvezették, egy hölgy azt mondta neki: „Jaj annak a hajónak, amelyik elvitorlázik anélkül, hogy megfizette volna az adót.” Erre az nekiállt, és lemetélte az előbőrét.

¹⁸⁴ Goodman, Martin: The meaning of ‘Fisci Iudaici Calumnia Sublata’ on the coinage of Nerva. In Shaye J.D. Cohen, Joshua J. Schwartz (eds.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism* (AJEC 67.) Leiden: Brill, 2007, 81–89; Zeichmann, Christopher B.: Martial and the *fiscus Iudaicus* once more. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25:2 (2015) 111–117. – Hemer, Colin J.: The Edfu ostraka and the Jewish tax. *Palestine Exploration Quarterly* 105 (1973) 6–12.

¹⁸⁵ Jacobson 1981, 41 szerint szójáték a latin *Caesar* és *caesor* szavakkal.

¹⁸⁶ מדרש תנחומא, ed. Solomon Buber, Vilna, 1912–1913, p. 51.

„Megfizettem az adót” – mondotta. „Most már távozhatok.” De még mielőtt belevetették volna a kemencébe, így szólt: „Összes vagyonom legyen Rabbi Akibáé és társaié.” Egy mennyei hang akkor kijelentette: „Ketia bar Salom meghívást kap, hogy az eljövendő világban éljen.” A Rabbi sírva fakadt és azt mondta: „Néhányan egy perc alatt szereznek örök életet, másoknak ez évekbe telik.”

A névtelen zsidógyűlölő császárt HEINRICH GRÄTZ azonosította először Domitianusszal, mint ahogy őtöle származik Ketia bar Salom azonosítása is Flavius Clemensszel.¹⁸⁷ Márpedig, ha Flavius Clemens szerepel a történetben, a „hölgy” könnyen lehet, hogy Flavia Domitillával azonos, aki valószínűleg maga is prozelita vagy „istenfélő” lehetett, ha figyelmeztette férfit, hogy mi a vallási kötelessége. Természetesen az aggádikus elbeszélésnek önmagában nincs történeti értéke, de az minden további nélkül beleilleszthető a római történetíróktól megismert képbe. A zsidók válaszreakcióiról nem esik szó, és a kérdéssel foglalkozó szakirodalom is főként azt hangsúlyozza: mennyire kevés információ áll rendelkezésünkre a problémával kapcsolatban.¹⁸⁸

A kutatás még ellentétebben ítéli meg a Domitianus alatti keresztényüldözések kérdését.¹⁸⁹ Euszebiosz *Egyháztörténetében* explicit módon kijelenti, hogy az „istenyűlöletben” (θεοεχθρία) és az „isten-elleni-harcban” (θεομαχία) Nero után második volt Domitianus, pedig apja semmi rosszat nem tett a keresztényeknek (τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο. δεύτερος δῆτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμὸν, καίπερ τοῦ πατρὸς αὐτῶ Οὐεσπασιανοῦ μηδὲν καθ' ἡμῶν ἄτοπον ἐπινοήσαντος, Eus. HE III. 17.1). Még korábban Tertullianus arról beszélt *Védőiratában*, hogy „Domitianus is megkísérelte a dolgot (ti. a keresztények üldözését), aki kegyetlenségben félig-meddig egy gyékényen árult Neróval”, de később visszahívta azokat, akiket száműzésre ítelt (temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate; sed, qua et homo, facile coeptum repressit, restituitis etiam quos relegaverat, Tert. *Apol.* 5.4). Domitianus idejére esett János apostol száműzése Patmosz szigetére (Eus. HE III. 18.1, cf. Irenaeus V. 30.3), ahol a *Jelenések könyve* íródott (Jel 1:9). Az *Apokalipszist* már igen régóta a Domitianus alatt bevezetett radikális császárkultuszra adott keresztény válasznak is tekintik, amellet, hogy a könyv természetesen apokaliptikus-profetikus látásokat fogalmaz meg.¹⁹⁰ A Pandoteria vagy

¹⁸⁷ Heinrich Grätz: *Geschichte der Juden*, 4. kiad. Leipzig: Leiner, 1899–1911, IV.1. pp. 402–403; cf. Jacobson 1981 (Hadrianusszal azonosítja a névtelen császárt).

¹⁸⁸ McLaren, James S.: Jews and the imperial cult: From Augustus to Domitian. *Journal for the Study of the New Testament* 27:3 (2005) 257–278.

¹⁸⁹ Riddle, Donald W.: Hebrews, First Clement, and the Persecution of Domitian. *Journal of Biblical Literature* 43:3–4 (1924) 329–348; Keresztes, Paul: The Jews, the Christians, and Emperor Domitian. *Vigiliae Christianae* 27:1 (1973) 1–28, kül. 15–21; Barnard, Leslie W.: Clement of Rome and the Persecution of Domitian. *New Testament Studies* 10:2 (1964) 251–260; Brent, Allen: Clement of Rome and Domitian's Empire. In *The Imperial Cult and the Development of Church Order (Vigiliae Christianae Suppl. 45.)* Leiden: Brill, 1999, 140–163.

¹⁹⁰ Friesen, Steven J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford: Oxford University Press, 2001; De Jonge, Henk Jan: The Apocalypse of John and the Imperial Cult. In: H. F. Horstmannshoff et al. (eds.): *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel (RGRW 142.)* Leiden: Brill, 2002, 127–141; Frey, Jörg: The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation: Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book. *New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune (Novum Testamentum Suppl. 122.)* Leiden: Brill, 2010, 224–250.

Pontia szigetére száműzött Flavia Domitillát Euszebiosz nem zsidó betérőnek, hanem Krisztus biznyságtevőjének nevezi (τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδοσθαι, Eus. HE III. 18.5).¹⁹¹ Róma püspökének, Kelemennek a *Korinthosziakhoz írt első levelében* – amelynek keletkezését 96-ra teszik – hivatkozik a Nero alatt elszenvedett üldözésekre, mindenekelőtt Péter és Pál vértanúságára, valamint azokra az asszonyokra „akik a danaidák és dirkéek módjára borzalmas és gyalázatos kínzásokat szenvedtek, így futották meg a hit győzedelmes versenypályáját” (*Epist. Clem.* I. 6.2), majd kijelenti, hogy „egyazon versenypályán vagyunk, és ugyanazt a küzdelmet kell megvívni minékünk is” (*Epist. Clem.* I. 7.1). Mindez azonban nem elegendő ahhoz, hogy a mai kutatók egy része elismerje: Domitianus uralkodásának legalábbis egy részében keresztényüldözés folyt. BRIAN JONES, a császár tudományos életrajzírója egyenesen azt állítja: „Nincs meggyőző bizonyíték a Domitianus alatti keresztényüldözésre”.¹⁹²

Ugyanakkor más bizonyítékunk is van arra vonatkozólag, hogy éppen ebben az időben élénk figyelem kísérte Rómában a zsidók és keresztények sorsát. Epiktétoszt, a sztoikus filozófust Domitianus – másokkal együtt – 95-ben száműzte Rómából.¹⁹³ Arrianosz egyik művében leírta Epiktétosz előadását, akihez ő ezt a kérdést intézte:

[19] τεχνολόγει νῦν καθίσας τὰ Ἐπικούρου καὶ τάχα ἐκείνου χρηστικώτερον τεχνολογήσεις. τί οὖν Στωικὸν λέγεις σεαυτὸν, τί ἔξαπατᾷς τοὺς πολλοὺς, τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖον ὦν Ἕλληγ; [20] οὐχ ὀράς, πῶς ἕκαστος λέγεται Ἰουδαῖος, πῶς Σύρος, πῶς Αἰγύπτιος; καὶ ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν ‘οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ’ ὑποκρίνεται.’ ὅταν δ’ ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος. [21] οὕτως καὶ ἡμεῖς παραβαπτισταί, λόγῳ μὲν Ἰουδαῖοι, ἔργῳ δ’ ἄλλο τι.

„Ülj le és tarts előadást Epikurosz filozófiájáról! Könnyen lehet, hogy tanulságosabb lesz az előadásod, mintha ő maga adná elő. Miért nevezed magadat sztoikusnak, miért tévesztet meg az embereket, miért játszod meg görög létedre a zsidót? (20) Nem látod, minek az alapján neveznek valakit zsidónak, szírnek, egyiptominak? Ha azt látjuk, hogy egyszerre két csoporthoz akar tartozni, azt szoktuk mondani, hogy »nem zsidó, csak megjátssza, hogy az«. Ha viszont magára ölti annak az embernek az érzületét, aki meg van keresztelve, és e mellett az életforma mellett döntött, akkor ő már valóban zsidó, és annak is nevezzük. (21) Mi is efféle csalók vagyunk: névleg zsidók, valójában meg mások” (*Epict. Diss.* II. 9.19–21).¹⁹⁴

A szövegben egy szójáték található, ami a magyar fordításban kissé elsikkad: a „megkeresztelkedett” (βεβαμμένου) a βάπτω („alámerít”) ige *participium perfectuma*, míg a fordításban „csalók”-ként visszaadott παραβαπτιστής ugyancsak a βάπτω-ból származik, de jelentése kb. „félre-

¹⁹¹ Suetonius és Cassius Dio Pandoteria (Ventotene) szigetét, Euszebiosz és Hieronymus pedig Pontia (Ponza) szigetét adja meg a száműzetés helyéül (Hier. *Ep. adv. Eustachium*, Migne PL Ep. CVIII. 7), valójában ezek ugyanannak a Tyrrhén-tengerben fekvő szigetcsoportnak a részei (Isole Ponziiane).

¹⁹² Jones, Brian W.: *The Emperor Domitian*. London–New York: Routledge, 1992, 117. – Vö. „most modern commentators no longer accept a Domitianic persecution of Christians”, Thompson, Leonard L.: *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990, 16.

¹⁹³ Millar, Fergus: Epictetus and the Imperial court. *Journal of Roman Studies* 55 (1965) 141–148, kül. 142; Curran 2011, 81.

¹⁹⁴ *Epiktétosz összes művei*, ford. Steiger Kornél (Electa) Budapest: Gondolat, 2014, 104.

merített” vagy „mellé-merített” (falsch Getaufte), amit a hamis festékekkel dolgozó ruhafestőkre (false dyer) is szoktak alkalmazni. Régebbi kutatók úgy tartották, hogy Epiktétosz itt összekeveri a kereszténységet és a zsidóságot, de JOHN CURRAN szerint: „Epiktétosz nem kevert össze semmit. Hiszem, hogy saját szemével látott Rómában olyanokat, akik zsidóknak vallották magukat, de judaizmusukat más módon fejezték ki”.¹⁹⁵ Ha neki van igaza, akkor ez a szöveg jelentős bizonyíték arra, hogy a bemerítést ismerő zsidó-keresztények, vagy esetleg *csak* a János keresztségében hívő csoportok léteztek Domitianus uralma alatt Rómában.

Talán az sem véletlen, hogy a rabszolga-filozófus Epiktétosz gazdáját ugyanúgy Epaphroditosznak nevezték,¹⁹⁶ mint Flavius Josephus mentorát, akinek két késői művét is ajánlotta:

„Voltak némelyek, akik történelmi érdeklődésből buzdítottak e mű megírására, és ezek között is főképpen Epaphroditosz, az a férfiú, aki a szellemi műveltség minden fajtájáért rajong, de különösképpen a történelmet kedveli; nyilván mert maga is országos fontosságú ügyekkel foglalkozott (μεγάλοις μὲν αὐτὸς ὀμιλήσας πράγμασι), sok mindenféle sorsfordulatot megért (τύχαις πολυτρόποις), és minden helyzetben bámulatra méltó lelkierőről és rendíthetetlen jellemzilárdságról tett tanúbizonyságot. Tehát az ő buzdításának engedtem, hiszen ő mindig hathatósan támogatta azokat, akik valami hasznosat és szépet tudnak alkotni.” (*Ant. praef.* I. 2. [8–9] Révay József ford.)

„Úgy gondolom, nagy tekintélyű Epaphroditosz, *Arkhaiologia* című munkámban világossá tettem a könyv olvasói számára, hogy zsidó népünk a legősibb mind között, hogy megőrizte eredeti állagát, s elmondtam azt is, miként telepedett le jelenlegi hazánkban.” (*Ap.* I. 1. [1], Hahn István ford.)

Sajnos a kutatás mindmáig nem jutott konszenzusra abban a kérdésben, hogy a nevezett Epaphroditosz kivel azonosítható, ugyanis ebben az időben két jelölt is akad: az egyik Tiberius Claudius Epaphroditus, Claudius császár felszabadítottja és Nero egyik titkára (*PIR*² E 69); a másik a khairóneiai születésű tudós, Marcus Mettius Epaphroditus (*PIR*¹ M 474). Véleményem szerint az utóbbi kizárható, mivel a *grammaticus*ok anyagi és társadalmi helyzete aligha tette lehetővé, hogy mecénási tevékenységet folytassanak, amellet Mettius Epaphroditus – fennmaradt töredékei alapján¹⁹⁷ – kizárólag Homérosz-filológiával és nem történelemmel foglalkozott. Ráadásul Josephus jellemzése: „maga is országos fontosságú ügyekkel foglalkozott, sok mindenféle sorsfordulatot megért” elsősorban Tiberius Claudius Epaphroditusra illik, aki tehetsége mellett annak köszönhette karrierjét, hogy leleplezte a Nero ellen szőtt Piso-féle összeesküvést, amit a császár magas

¹⁹⁵ „Epictetus was not confused. I believe that he had seen with his own eyes people in Rome who called themselves Jews but expressed their Judaism in different ways”, Curran 2011, 82.

¹⁹⁶ Bár ezt a nevet csak egyszer említi (Epaphroditosz és a haszontalan varga esete, *Ench.* I. 19.19–23), a Szuda-lexikon (s.v. Επικτήτος, II. 36. #2424) szerint Epiktétosz gazdája Epaphroditosz, Nero testőre volt, ami nem lehetetlen, Tiberius Claudius Nero életének egy korai szakaszában (Weaver 1994, 473). – A kutatás jó része ugyanakkor elveti a Flavius Josephus azonos nevű mentorával való azonosságot, lásd Jones, Christopher, P.: Josephus and Greek Literature in Flavian Rome. In J. Edmondson, S. Mason, J. B. Rives (eds.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 200–208, kül. 206–207.

¹⁹⁷ Ezeket kiadta: Braswell, Bruce Karl – Billerbeck, Margarethe: *The Grammarian Epaphroditus. Testimonia and Fragments* (Sapheneia 13.) Bern–Berlin–New York: Lang, 2008.

katonai kitüntetésekkel honorált. Nero bizalmasává fogadta, olyannyira, hogy trónvesztésekor őt kérte meg: segítsen neki az öngyilkosságban. Vespasianus és Titus alatt eltűnik szemünk elől, de valószínű, hogy a Domus Aurea mellett az ő nevét viselő kertek (*horti Epaphroditiani*) tulajdonosaként visszavonultan élhetett, majd Domitianus alatt újra titkári pozícióba jutott, mígnem 95-ben váratlanul kivégezték. Erre az életpályára valóban illik Josephus jellemzése: „nagy dolgok részese” volt (a μεγάλοις μὲν αὐτὸς ὀμιλήσας πράγμασι inkább ezt jelenti), és „sokféle sorsfordulatot megért”.¹⁹⁸ Az *Apión ellen* írt munka κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε megszólítása sajnos nem visz minket közelebb a rejtélyes Epaphroditosz kilétének megfejtéséhez. Ebben az időben ez egy általános megszólítás lehetett. Érdekes, hogy Lukács evangéliumát a máskülönben szintén ismeretlen „nagyra becsült Teofilosz”-nak (κράτιστε Θεοφιλε, Lk 1:3, SZPA) ajánlotta.¹⁹⁹ Bár a κράτιστε valóban nagybecsülést fejez ki, nem utal pontosan a megszólított társadalmi helyzetére és rangjára.

Ezen a ponton kell kitérnünk Flavius Josephus helyzetére a Domitianus-kori Rómában. Eusebiosz azt írta róla, hogy „abban az időben ő volt a leghíresebb zsidó, és nem csupán honfitársai között, hanem a rómaiak körében is, akik egy szoborral tisztelték meg Rómában, és könyveit elhelyezték a közkönyvtárakban”.²⁰⁰ A császári család védelmét és anyagi támogatását is élvezte, mégpedig mindhárom Flavius alatt (*Vita* 429).²⁰¹ A körülmények figyelembe vételével természetes, hogy a leghíresebb római zsidó szerző a „Domitianus Caesar 13. évében”, azaz 93-ban publikált *Antiquitates*, és méginkább a 96-ban megjelent *Contra Apionem* című műveit a zsidó vallás védőiratainak szánta.²⁰² Josephus ezért is hivatkozott oly sokszor azokra a római dokumentumokra, amelyek garantálták a vallásszabadságot a zsidók számára az „irracionális” vagy „értelmetlen” emberek gyűlöletével szemben (τοις ἀλογιστοις, *Ant.* XVI. 6.8. [175]).²⁰³ Nemcsak a zsidó és „zsidó módra élő” (prozelita, istentfélő) emberek, hanem maga a zsidó vallás is veszélyeztetett helyzetben lehetett a Flaviusok idején, akiknek egész legitimációs ideológiája a zsidó háborúra épült.²⁰⁴

¹⁹⁸ Eck, Werner: Nero's Freigelassener Epaphroditus und die Aufdeckung der pisonischen Verschwörung. *Historia* 25:3 (1976) 381–384; Cairns, Francis: Epaphroditus, Fainianokoriois and 'Modestus' (Suda e 2004). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124 (1999) 218–222; D'Andrea, Francesca: Il sepolcro del liberto Epaphroditus: una proposta di identificazione e nuovi spunti di riflessione sugli horti dell'Esquilino sud-orientale. *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité* 130:1 (2018).

¹⁹⁹ Az angol fordítások abból indulnak ki, hogy ez egy magas rangú rómaiakat illető hivatalos megszólítás: „most excellent” (NIV), „most honorable” (NLT), „your excellency” (GNT), „most noble” (YLT).

²⁰⁰ Eus. *HE* III. 9.2. – Cotton–Eck 2004, 38. n. 4. Szerintük nem egyértelmű, hogy ki lehetett a felelős a szobor felállításáért. Amennyiben ez köztéren álló dedikáció volt, a felelős végső soron lehetett a császár, a *senatus*, vagy akár más, alacsonyabb rangú testület is, amiből a zsidókat (*universitas Iudaeorum*) nyilván kizárhatjuk. Végül is Rómában egyáltalán nem számított különlegességnek, ha egy-egy „külföldi” híresség szobrot kapott. (Curran 2011, 83 szerint a hálás zsidó honfitársak is lehettek, de ez vallási alapon szinte bizonyosan kizárható. Ugyanakkor a diaszpórában van adatunk arról, hogy a császárnak emelt szobrokra zsidók is adakoztak.)

²⁰¹ Mason, Steve: Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and Between the Lines. In Anthony Boyle, William J. Dominik (eds.): *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003, 559–589; Cotton–Eck 2004; Den Hollander, William: Josephus and Domitian. In *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to Historian* (AJEC 86.) Leiden: Brill, 2014, 200–251.

²⁰² Case 1925, 14; Rajak 1984, 225.

²⁰³ A dokumentumok kommentáros kiadását lásd Pucci Ben Zeev, Miriam: *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius* (TSAJ 74.) Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

²⁰⁴ Overman, J. Andrew: The First Revolt and Flavian politics. In A. M. Berlin, J. A. Overman (eds.): *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*. London–New York: Routledge, 2002, 213–220.

Itt kell újra feltennünk azt a kérdést: miért tartózkodott Josephus az egész *Antiquitates* során a zsidó Messiás kérdésének még csak a leghalványabb érintésétől is? És miért tért ki arra a kereszténység alapítójával kapcsolatban a TF-ban? Vajon lehetett-e mindennek politikai aktualitása a 90-es évek első felében?

Euszebiosz *Egyháztörténetében* többször is tudósít arról, hogy Dávid leszármazottai bajba kerültek a római császárok – különösen a Flaviusok – paranoiája miatt. Először Vespasianus akarta elpusztítani Dávid valamennyi élő leszármazottját, nehogy eszükbe jusson ellenkirályságot alapítani:

„Azt mondják továbbá, hogy Jeruzsálem elfoglalása után Vespasianus parancsot adott, hogy kutassanak fel mindenkit, aki Dávid családjából származik, nehogy valaki is életben maradjon a zsidók királyi nemzetségéből. Emiatt aztán újból óriási üldözés szakadt a zsidókra.” (Eus. *HE* III. 12.1, ed. Kirsopp Lake, p. 232, Baán István ford.)

Euszebiosz szerint Domitianus magához hívatta Jézus vér szerinti testvérének, Júdának két unokáját, akik abban az időben a galileai keresztény gyülekezeteket vezették, de mikor meggyőződött róla, hogy csupán kérges tenyerű földművesek, akik nem jelentenek veszélyt a császári trónra, hazaengedte őket:

„Az Úr rokonai közül még éltek Júdásnak, az ő test szerinti testvérének az unokái. Feljelentették őket, hogy Dávid családjából származnak. Az *evocatus* Domitianus császár elé vezette őket. Ő ugyanis éppúgy félt Krisztus eljövételétől, mint Heródes. (2) Megkérdezte tőlük, vajon Dávid leszármazottai-e, ők pedig bevallották. Akkor azt kérdezte tőlük, hogy milyen földbirtokaik vannak, vagy mennyi vagyonnal rendelkeznek. Erre azt felelték, hogy kettőjüknek összesen csak kilencezer dénárjuk van, és abból egyaránt a fele mindegyiküké. Azt is mondták, hogy ez sem ezüstben van nekik, hanem csak harminckilenc plethronnyira becsült földben, amelyet maguk művelnek, hogy az adót is kifizessék belőle és magukat is fenntartsák. (3) Aztán megmutatták kezüket is, melyek tanúskodtak róla, hogy maguk művelik a földet: bőrük durva volt, tenyerük pedig kérges az állandó munkától. (4) Amikor Krisztusról és országáról kérdezték őket, hogy milyen lesz, hol és mikor jelenik meg, elmondták, hogy az nem világi és földi ország, hanem mennyei és angyali, mely a világ végén valósul meg, mikor majd Krisztus eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat, és mindenkinek megfizet tettei szerint. (5) Domitianus semmi ítéletreméltót nem talált bennük, hanem mint közönséges embereket, megvetette őket. Szabadon bocsátotta tehát őket, és rendeletet adott ki, hogy szüntessék be az egyház üldözését.” (Eus. *HE* III. 20.1–5, ed. Kirsopp Lake, p. 237–238, Baán István ford.)

Euszebiosz tanúságának történeti relevanciáját sok kutató – köztük az érdekes TIMOTHY BARNES is – kétségsbe vonta, de az utóbbi időben akadnak védelmezői is.²⁰⁵

²⁰⁵ Barnes, Timothy D.: Legislation against the Christians. *Journal of Roman Studies* 58:1–2 (1968) 32–50, kül. 35. (vö. még *id.*: *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Oxford University Press, 1971, 105). – A szöveg autenticitásának védelmezői közé tartozik Curran 2011, 83, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy a történet tökéletesen beleillik Domitianus korának ismert történeti hátterébe.

Végül Euszebiosz beszámol egy bizonyos Szümeón (Simeon) mártírságáról ugyancsak Domitianus alatt, aki nemcsak keresztény hite, hanem dávidita származása miatt is szenvedett üldözést:

„Nero és Domitianus után, annak az uralkodása alatt, akinek az idejét most vizsgáljuk, részben a városokban is üldözés tört ki a hagyomány szerint ellenünk, melynek oka a nép felkelése volt. Az a hír járja, hogy ennek az üldözésnek a során Simeon, Kleofás fia, akiről már elmondtam, hogy a jeruzsálemi egyház második püspöke volt, vértanúhalállal fejezte be életét. (2) Erről is az a Hégészipposz tanúskodik, akit már korábban többször idéztem. Ő, amikor beszámol bizonyos eretnekekről, magyarázatképp hozzáfűzi, hogy ezek ugyanebben az időben bevádolták Simeont. Mivel keresztény volt, több napon keresztül sokféleképp kínozták, és miután a legnagyobb csodálatot váltotta ki magából a bíróból és környezetéből, az Úr szenvedéseivel hasonló módon fejezte be életét. (3) A legjobb azonban, ha az íróat hallgatjuk meg, aki szó szerint így számol be erről: „Biztos, hogy ezek közül az eretnekek közül vádolták be néhányan Simeont, Kleofás fiát, hogy Dávid leszármazottja és keresztény, és így vértanúhalált halt százhusz éves korában Traianus Caesar és Atticus consul idején.” (4) Azt is mondja még ugyanez az író, hogy mivel ekkor keresték a zsidó királyi családból származókat, vádlóit is letartóztatták, mintha ők is közéjük tartoztak volna.” (Eus. HE III. 32.1–4, ed. Kirsopp Lake, pp. 273–274, Baán István ford.)

Domitianus alatt tehát mind a zsidók, mind a keresztények bizonyos mértékű üldözést szenvedtek vallásukért. (Mind Tertullianus, mind Euszebiosz utal arra, hogy a keresztények üldözésének egy idő múlva maga a császár vetett véget, és visszahívta a száműzötteket, vagyis a keresztények üldözése időben is korlátozott volt.) Lehetséges, hogy a zsidók esetében valójában csak a prozeliták és az ún. „istenfélők” voltak célkeresztben – ezek közül is a magasabb rangúak, mint Ti. Flavius Clemens *senator* és felesége –, és az üldözők elsődleges motivációja ebben a kapzsiság lehetett, mivel minden „zsidó módra élőtlől” igyekeztek keményen behajtani az évi kétdrachmás zsidóadót.²⁰⁶ A keresztények esetében viszont tisztán vallási indokok játszhattak közre: az *interpretatio Christiana* szerint Domitianus „félt Krisztus megjelenésétől” (ἔφοβητο τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ). Mivel a zsidók nem fogadták el Jézust Messiásuknak, hanem továbbra is várták a Dávid nemzetségéből származó Felkentet, a rómaiak már Vespasianus idején kísérletet tettek arra, hogy a dáviditákat megöljék. A feljelentők (*delatores*) ugyanakkor kudarcot vallhattak, mivel még Domitianus alatt is éltek ilyenek: figyelemre méltó, hogy ezeknek egy része „az Úr rokona” (οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου) volt: Jézus testvéreinek, Júdának unokái, akik Rómában is megfordultak; de Simeon, Kleofás fia, a jeruzsálemi keresztény gyülekezet második püspöke szintén Dávid leszármazottja volt.

Mindebből úgy tűnik, hogy az első század végén a zsidóság és a kereszténység között még nem létezett merev határvonal, legalábbis a rómaiak szemében. Ami a hatalom szempontjából össze-

²⁰⁶ A diaszpórazsidóság lélekszámát igen nehéz megbecsülni. Adolf von Harnack 19. századi becslése szerint 4,2 millió, Salo W. Baron és Louis H. Feldman szerint viszont 8 millió lehetett a Római Birodalom területén élő zsidók összlétszáma. A prozeliták és istenfélők számáról nincsenek becslések, de az aphrodisiaszi feliraton az előbbieket 5%-os, az utóbbiakat 40%-os aránnyal vannak képviselve a született zsidók mellett.

kötötte őket, az a messianizmus és a prozelitizmus volt. A Flaviusok alatt nem lehetett veszélytelen a zsidó Messiásra hivatkozni, legalábbis Dáviddal és leszármazottaival kapcsolatban. Ezért is mellőzte Josephus életművének egészéből a messianisztikus utalásokat. Ugyanakkor feltűnő, hogy Jézusról – mint a keresztények közösségének alapítójáról – viszont bátran kijelenti: „ő volt a Krisztus”, illetve Jakabról is úgy nyilatkozik, hogy az testvére volt annak a Jézusnak, „akit Krisztusnak neveztek”. Nemcsak a TF szövegében, hanem már a Keresztelőről szóló *testimoniomban* is meglepően pontos, az újszövetségi beszámolókkal – főként a szinoptikus evangéliumokkal – tartalmilag és stilisztikailag is összhangban lévő megállapításokat olvashatunk. Josephus történeti hűségre törekedett: ennek elérése érdekében minden bizonnyal meghallgatta és/vagy elolvasta a keresztény iratokat, sőt tárgyalhatott Rómában élő keresztényekkel is, de ő maga feltehetőleg nem vált Jézus követőjévé.

Úgy lehetett ez, mint az alexandriai Philón esetében, akiről Hieronymus a *De viris illustribus* 8. és 11. fejezetében ír: „Mikor másodízben járt [Rómában] Claudiusnál, ugyanabban a városban beszélgetett Péter apostollal, akivel barátságot kötött, és emiatt Márknak, Péter tanítványának alexandriai követőit is dicséretekkel halmozta el”.²⁰⁷ Jeromos szerint az Alexandriába visszatérő Philón – látva Márk első gyülekezetét, amely akkoriban még jórészt zsidókból állt (*videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem*) – saját népének dicséretére egy könyvet írt azok megtéréséről.²⁰⁸ Bár a modern kutatás nagy része csupán keresztény legendának tartja a történetet,²⁰⁹ nem lehet kizárni, hogy Philón behatóan érdeklődött a keresztény tanok iránt, mint ahogyan nyíltan beszélt a Messiásról is, akit egy harcosként mutatott be, aki híveivel együtt egy hatalmas csatában nagy nemzeteket fog elpusztítani.²¹⁰

A TF központi kérdése: kinek és mit üzenhetett Josephus az „ő volt a Krisztus” megállapítással? A rómaiaknak talán azt: a „Messiás-ügynek” egyszer s mindenkorra vége, nem kell többé nyomozniuk Dávid leszármazottai után (bár Jézus dávidita származását – valószínűleg tudatosan – a TF nem említi). A zsidóknak pedig talán azt, hogy bár Jézus követői az eltelt fél évszázad alatt elváltak a zsidóságtól és egy másik *φύλον* lettek, a Messiásról szóló próféciaik beteljesedtek Jézusban, éppen úgy, ahogyan a Jeruzsálem és a Templom pusztulására vonatkozó eszkatológiai jövendölések is. Ez pedig komoly figyelmeztetés a számukra, hogy legalábbis gondolják át saját helyzetüket. Hogy Josephus személyesen hitt-e Jézusban, mint Messiásban, azt nem tudhatjuk; mindenesetre Keresztelő János és Jakab portréja rendkívül pozitív kicsengésű: határozottan érződik rajta a tisztelet és megbecsülés. Josephus már júdeai éveiben érdeklődött a különböző zsidó felekezetek tanításai iránt – három évig egy Bannosz nevű remete tanítványa is volt, akiről semmi közelebbit nem tudunk²¹¹ –, és nagyon is elképzelhető, hogy „János kereszttségében” maga is részesült.

²⁰⁷ Hier. *De vir. ill.* 11.4.

²⁰⁸ Hier. *De vir. ill.* 8.3.

²⁰⁹ David T. Runia: *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III. 3.) Assen–Minneapolis: Van Gorcum, Fortress Press, 1993, 3–7; Philón és az Újszövetség: 63–86.

²¹⁰ *De praem. et poen.* 16. [95], lásd Borgen, Peter: „There Shall Come Forth a Man”: Reflections on Messianic Ideas in Philo. In James H. Charlesworth (ed.): *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010, 341–361.

²¹¹ A sivatagban élt maga természetete növényeken és éjjel-nappal gyakorolta a rituális fürdést a „megszentelődésre” (πρὸς ἁγγιαίαν, *Vita* 11).

Bibliográfia

- BAMMEL 1974a: Bammel, Ernst: Zum Testimonium Flavianum. In Otto Betz, Klaus Haacker, Martin Hengel (eds.): *Josephus Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. O. Michel für zum 70. Geburtstag gewidmet*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9–22.
- BAMMEL 1974b: Bammel, Ernst: A New Variant Form of the Testimonium Flavianum. *Expository Times* 85:5 (1974) 145–147.
- BARAS 1987: Baras, Zvi: The Testimonium Flavianum and the martyrdom of James. In Louis H. Feldman, Goei Hata (eds.): *Josephus, Judaism, and Christianity*. Leiden: Brill, 338–348.
- BARDET 2001: Bardet, Serge: Une approche épistémologique et christologique des problèmes posés par le «Testimonium Flavianum» (Flavius Josèphe, «Antiquités Juives» XVIII, 63-64). In Simon C. Mimouni (ed.): *Le judéo-christianisme dans tous ses états; actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*. Paris: Cerf, 168–200.
- BARDET 2002: Bardet, Serge: *Le Testimonium Flavianum: examen historique, considérations historiographiques*. Paris: Cerf.
- BELL 1976: Bell, Albert A.: Josephus the Satirist? A Clue to the Original Form of the *Testimonium Flavianum*. *Jewish Quarterly Review* 67(1): 16–22.
- BERMEJO RUBIO 2014a: Bermejo Rubio, Fernando: La naturaleza del texto original del Testimonium Flavianum. Una crítica de la propuesta de John P. Meier. *Estudios bíblicos* 72: 257–292.
- BERMEJO RUBIO 2014b: Bermejo Rubio, Fernando: Was the hypothetical “Vorlage” of the “Testimonium Flavianum” a “neutral” text? Challenging the common wisdom on “Antiquitates Judaicae” 18.63-64. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 45(3): 326–365.
- BILDE 2016: Bilde, Per: Testimonium Flavianum. In Eve-Marie Becker, Morten Hørning Jensen, Jacob Mortensen (eds.): *Collected Studies on Philo and Josephus* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 7.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 55–87.
- BIRDSALL 1985: Birdsall, J. Neville: The continuing enigma of Josephus’s testimony about Jesus. *Bulletin of the John Rylands Library* 67(2): 609–622.
- BROWN 1997: Brown, Colin: What Was John the Baptist Doing? *Bulletin for Biblical Research* 7: 37–50.
- CARRIER 2012: Carrier, Richard: Origen, Eusebius, and the Accidental Interpolation in Josephus, Jewish Antiquities 20.200. *Journal of Early Christian Studies* 20(4): 489–514.
- CASE 1925: Case, Shirley Jackson: Josephus’ Anticipation of a Domitianic Persecution. *Journal of Biblical Literature* 44(1–2): 10–20.
- CHILTON–NEUSNER 2001: Chilton, Bruce; Neusner, Jacob: *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville–London: Westminster John Knox Press.
- COTTON–ECK 2004: Cotton, Hannah M.; Eck, Werner: Josephus’ Roman Audience: Josephus and the Roman Elites. In Jonathan Edmondson, Steve Mason, James Rives (eds.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 37–52.

- CURRAN 2011: Curran, John: Flavius Josephus in Rome. In Jack Pastor, Pnina Stern, Menahem Mor (eds.): *Flavius Josephus. Interpretation and History* (Suppl. to JSJ 146.) Leiden: Brill, 65–86.
- CURRAN 2017: Curran, John. “To Be or to Be Thought to Be”: The Testimonium Flavianum (Again). *Novum Testamentum* 59(1): 71–94.
- DORNSEIFF 1955: Dornseiff, Franz: Zum Testimonium Flavianum. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 46(3–4): 245–250.
- DUBARLE 1977: Dubarle, André Marie: Le témoignage de Josèphe sur Jésus d’après des publications récentes. *Revue Biblique* 84 (1): 38–58.
- EISLER 1929–30: Eisler, Robert: ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. Bde. 1–2. Heidelberg: C. Winter.
- ELIAV 2004: Eliav, Yaron Z.: The tomb of James, brother of Jesus, as locus memoriae. *Harvard Theological Review* 97(1): 33–59.
- FELDMAN 1982: Feldman, Louis H.: The Testimonium Flavianum. The State of the Question. In Robert F. Berkey, Sarah A. Edwards (eds.): *Christological Perspectives. Essays in Honor of Harvey K. McArthur*. New York: Pilgrim Press, 179–199, 288–293.
- FELDMAN 1990: Feldman, Louis H.: Prophets and prophecy in Josephus. *Journal of Theological Studies* 41(2): 386–422.
- FELDMAN 1994: Feldman, Louis H.: Josephus’ portrait of Elijah. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 8(1): 61–86.
- FELDMAN 2012: Feldman, Louis H.: On the Authenticity of the Testimonium Flavianum attributed to Josephus. In Elisheva Carlebach, Jacob J. Schacter (eds.): *New Perspectives on Jewish-Christian Relations* (The Brill Reference Library of Judaism 33.) Leiden: Brill, 11–30.
- FLUSSER 1987: Flusser, David: Der Bericht des Josephus über Jesus. In *Entdeckungen im Neuen Testament. Bd. I: Jesusworte und ihre Überlieferung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 216–225.
- GARNET 1989: Garnet, Paul: If the Testimonium Flavianum contains alterations, who originated them? *Studia Patristica* 19: 57–61.
- GOLDBERG 1995: Goldberg, Gary J.: The Coincidences of the Emmaus Narrative of Luke and the Testimonium of Josephus. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7(13): 59–77.
- GOODMAN 1987: Goodman, Martin: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAFTON–WEINBERG 2011: Grafton, Anthony – Weinberg, Joanna: „I have always loved the holy tongue”: Isaac Casaubon, the Jews, and a forgotten chapter in the Renaissance Scholarship. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GRAMAGLIA 1998: Gramaglia, Pier Angelo: Il „Testimonium Flavianum” – analisi linguistica. *Henoch* 20(2): 153–177.
- GRÜLL 2010: Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Iosephus Flavius élete és művei*. Pozsony: Kalligram.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: „Hazugságra munkál az írástudók tolla” – Bibliai régiségek hamisítása a 19. századtól napjainkig. *Ókor* 18(2): 39–49.

- HADAS-LEBEL 1990: Hadas-Lebel, Mireille: Une lettre en français de Menasseh ben Israël: à propos du «Testimonium Flavianum». *Revue des Études Juives* 149(1-3): 125-128.
- HORN 2007: Horn, Friedrich-Wilhelm: *Das Testimonium Flavianum aus neutestamentlicher Perspektive*. In: Christfried Böttrich, Jens Herzer, Torsten Reiprich (eds.): *Josephus und das Neue Testament: wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 25.-28. Mai 2006, Greifswald*. Tübingen: Mohr Siebeck, 117-136.
- JACOBSON 1981: Jacobson, Howard: Ketiah bar Shalom. *AJS Review* 6: 39-42.
- KENNARD 1948: Kennard, J. Spencer: Gleanings from the Slavonic Josephus Controversy. *Jewish Quarterly Review* 39(2): 161-170.
- LEEMING-LEEMING 2003: Leeming, Henry - Leeming, Kate: *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version* (AGAJU 46.) Leiden-Boston: Brill, 2003.
- LEMBI 2001: Lembi, Gaia: Il «Testimonium Flavianum», Agrippa I e i fratelli Asineo e Anileo: osservazioni sul libro XVIII delle «Antichità» di Giuseppe. *Materia Giudaica* 6(1): 53-68.
- LEVENSON-MARTIN 2014: Levenson, David; Martin, Thomas L.: The Latin translations of Josephus on Jesus, John the Baptist, and James: critical texts of the Latin translation of the «Antiquities» and Rufinus' translation of Eusebius' «Ecclesiastical History» based on manuscripts and early printed editions. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 45(1): 1-79.
- LICHTENBERGER 1992: Lichtenberger, Hermann: The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist. In D. Dimant, U. Rappaport (eds.): *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10.) Leiden: Brill - Jerusalem: Magnes Press, 340-346.
- MARTIN 1941: Martin, Charles: Le «Testimonium Flavianum». Vers une solution définitive? *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 20(3): 409-465.
- MASON 2000: Mason, Steve: *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB für Wissenschaft) Tübingen-Basel: Francke, 245-259.
- MASON 2004: Mason, Steve: Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times. *Phoenix* 58(3-4): 383-386.
- MASON 2009: Mason, Steve: *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*. Peabody, MA: Hendrickson.
- MASON 2011: Mason, Steve: The writings of Josephus: their significance for New Testament study. In Tom Holmén, Stanley E. Porter (eds.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vols. 1-4. Leiden: Brill, vol. 2, 1639-1686.
- MCLAREN 2001: McLaren, James S.: Ananus, James, and earliest Christianity. Josephus' account of the death of James. *Journal of Theological Studies* 52(1): 1-25.
- MEALAND 1992: Mealand, David L.: On finding fresh evidence on old texts: reflections on results in computer-assisted biblical research. *Bulletin of the John Rylands Library* 74(3): 67-88.
- MEIER 1990: Meier, John P.: Jesus in Josephus: A modest proposal. *Catholic Biblical Quarterly* 52(1): 76-103.
- MEIER 1991: Meier, John P.: The Testimonium: evidence for Jesus outside the Bible. *Bible Review* 7(3): 20-25, 45.

- MONTEFIORE 1960: Montefiore, Hugh W.: Josephus and the New Testament. *Novum Testamentum* 4(2): 139–160.
- NODET 1985: Nodet, Étienne: Jésus et Jean-Baptiste selon Joseph. *Revue Biblique* 92(3): 321–348; 92(4): 497–524.
- NORDEN 1913/1973: Norden, Eduard: Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie. In Abraham Schalit (ed.): *Zur Josephus-Forschung* (Wege der Forschung 84.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 27–69. (A cikk eredeti megjelenése: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte, und deutsche Literatur* 31: 241–275.)
- OLSON 1999: Olson, Ken A.: Eusebius and the Testimonium Flavianum. *Catholic Biblical Quarterly* 61(2): 305–322.
- OLSON 2013: Olson, Ken.: A Eusebian reading of the Testimonium Flavianum. In Aaron Johnson, Jeremy Schott (eds.): *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations* (Hellenic Studies Series 60.) Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 97–114.
- PAGET 2001: Paget, James Carleton: Some Observations on Josephus and Christianity. *Journal of Theological Studies* 52: 539–624.
- PAGET 2010: Paget, James Carleton: *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 251.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- PETRANTONI 2018: Petrantoni, Giuseppe: Una nota sul testo del Testimonium Flavianum (Antiquitates, XVIII, 63-64) a confronto con le versioni siriana e araba: resurrezione o visione? *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 12: 89–101.
- PHARR 1927: Pharr, Clyde: The testimony of Josephus to Christianity. *American Journal of Philology* 48: 137–147.
- PINES 1971: Pines, Shlomo: *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- PÖTSCHER 1975: Pötscher, Walter: Josephus Flavius, Antiquitates 18, 63f. (Sprachliche Form und Thematischer Inhalt). *Eranos* 73: 26–42.
- PRÉHAC 1971: Préchac, Louis: Réflexions sur le «Testimonium Flavianum». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1(1): 101–111.
- PRIGENT 1978: Prigent, Pierre: Thallos, Phlegon et le Testimonium Flavianum: témoins de Jésus? In André Benoit, Marc Philonenko, Cyrille Vogel (eds.): *Paganisme, judaïsme, christianisme – influences et affrontements dans le monde antique; mélanges offerts à Marcel Simon*. Paris: E. de Boccard, 329–334.
- RAJAK 1984: Rajak, Tessa: *Josephus. The Historian and His Society*. Philadelphia: Fortress Press.
- RAMELLI 1998: Ramelli, Ilaria: Alcune osservazioni circa il Testimonium Flavianum. *Sileno* 24: 219–235.
- REINACH 1897: Reinach, Théodore: *Josèphe sur Jésus*. Paris: Cerf.
- RENGSTORF 1971, 1975, 1979, 1983: Rengstorf, Karl Heinrich: *A Complete Concordance to Flavius Josephus, vols. 1–4*. Leiden: Brill. (vol. 1: 1971; vol. 2: 1975; vol. 3: 1979; vol. 4: 1983)
- ROTMAN 2018: Rotman, Marco: The “Others” Coming to John the Baptist and the Text of Josephus. *Journal for the Study of Judaism* 49(1): 68–83.

- SANFORD 1935: Sanford, Eva Matthews: Propaganda and Censorship in the Transmission of Josephus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66: 127–145.
- SCHEIDWEILER 1954: Scheidweiler, Felix: Das Testimonium Flavianum. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 45(1): 230–243.
- SCHWARTZ 1992: Schwartz, Daniel R.: *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 60.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHWARTZ 2002: Schwartz, Daniel: “Should Josephus Have Ignored the Christians?” In Rainer Hirsch-Luipold, Matthias Konrad, Ulrike Steinert (eds.): *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh, 165–178.
- SCHWARTZ 2007: Schwartz, Daniel: Composition and sources in Antiquities 18: The case of Pontius Pilate. In Zuleika Rodgers (ed.): *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden: Brill, 123–146.
- SHELFORD 2015: Shelford, April G.: The Quest for Certainty in Fact and Faith: Pierre-Daniel Huet and Josephus’ Testimonium Flavianum. In Alison Frazier, Patrick Nold (eds.): *Essays in Renaissance Thought and Letters in Honor of John Monfasani*. Leiden: Brill, 216–240.
- STEFANI 2017: Stefani, Piero: Gesù nelle fonti ebraiche: dal “Testimonium flavianum” alle “Toledot Yešu”. *Ricerche Storico Bibliche* 29(2): 213–226.
- THACKERAY 1929: Thackeray, Henry St. John: *Josephus: The Man and Historian*. New York: Jewish Institute of Religion Press.
- TWELFTREE 1985: Twelftree, Graham H.: Jesus in Jewish Traditions. In David Wenham (ed.): *Gospel Perspectives, vol. 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*. Sheffield: JSOT Press, 289–342.
- TWELFTREE 1999: Twelftree, Graham H.: *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- VERMES 1987: Vermes, Géza: The Jesus notice of Josephus re-examined. *Journal of Jewish Studies* 38(1): 1–10.
- VERMES 1995: Vermes Géza: *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*. Fordította Hajnal Piroska. Budapest: Osiris.
- VERMES 2012: *A kereszténység kezdetei: Názárettől Nikaiáig (Kr. u. 30–325)*. Fordította Nagy Mónika Zsuzsanna. Budapest: Libri.
- VICTOR 2010: Victor, Ulrich: Das Testimonium Flavianum. Ein authentischer Text des Josephus. *Novum Testamentum* 52(1): 72–82.
- WALLACE-HADRILL 1974: Wallace-Hadrill, David S.: Eusebius of Caesarea and the Testimonium Flavianum (Josephus, Antiquities, XVIII. 63f.). *Journal of Ecclesiastical History* 25(4): 353–362.
- WEAVER 1994: Weaver, Paul R. C.: Epaphroditus, Josephus, and Epictetus. *Classical Quarterly* 44(2): 468–479.
- WHEALEY 1995: Whealey, Alice: Josephus on Jesus: evidence from the first millennium. *Theologische Zeitschrift* 51(4): 285–304.
- WHEALEY 2006: Whealey, Alice: *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times* (Studies in Biblical Literature 36.) New York: Peter Lang.

- WHEALEY 2007: Whealey, Alice: Josephus, Eusebius of Caesarea and the Testimonium Flavianum. In Christfried Böttrich, Jens Herzer, Torsten Reiprich (eds.): *Josephus und das Neue Testament: wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 25.–28. Mai 2006, Greifswald*. Tübingen: Mohr Siebeck, 73–116.
- WHEALEY 2008: Whealey, Alice: The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic. *New Testament Studies* 54(4): 573–590.
- WHEALEY 2015: Whealey, Alice: The Testimonium Flavianum. In Honora Howell Chapman, Zuleika Rodgers (eds.): *A Companion to Josephus*. Oxford–Malden: Wiley–Blackwell, 345–355.
- WINTER 1968: Winter, Paul: Josephus on Jesus. *Journal of Historical Studies* 1(4): 289–302.
- ZEITLIN 1928: Zeitlin, Solomon: The Christ passage in Josephus. *Jewish Quarterly Review* 18(3): 231–255.
- ZIMMERMANN 2013: Zimmermann, Ruben: Grundfragen zu den frühchristlichen Wundererzählungen. In Ruben Zimmermann (ed.): *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1. Die Wunder Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 7–49.

A LOGOSZ MINT ZSIDÓ GONDOLAT JÁNOS EVANGÉLIUMÁNAK ELŐSZAVÁBAN

TÓTH J. VIKTOR

„Kezdetben volt a *logosz*, a *logosz* Istennél volt, és Isten volt a *logosz*. Ez kezdetben az Istennél volt, minden általa jött létre, és semmi sem jött létre nélküle, ami létrejött. Benne volt az élet, és az élet volt az emberek számára a fény – a fény pedig ragyog a sötétségben, és a sötétség nem tudja elfojtani, ... És a *logosz* hús-vér testté lett, sátrat vert közöttünk, és mi láttuk a *sekináját*, mint az Atyától származó egyszülött *sekináját*, aki teljes kegyelemmel és valósággal.”

Jn 1:1–5.14.

I. Bevezetés

Figyelemre méltó egyetértés mutatkozik a kutatók között abban, hogy János evangéliumának első tizenennyolc versét annak előszavaként azonosítják. Közülük sokan ennél is tovább menve felismerték, hogy ez a szövegrész jóval fontosabb egyszerű bevezetésnél, mivel a *logosz* gondolatának erőteljes kifejtését tartalmazza. A hagyományos megközelítés szerint ez a szöveg a korszak hellenisztikus gondolkodásmódjának lenyomatát őrzi.¹ Azonban újabban felmerült, és mind a keresztény, mind a zsidó kutatók között egyre nagyobb figyelmet kap egy másik elképzelés, mely igyekszik minimálisra csökkenteni a hellenisztikus hatást amellet érvelve, hogy az *Előszó*² valójában igazi zsidó szöveg (természetesen nem feledkezve meg arról a tényről, hogy a korszak judaizmusára nagymértékben hatottak a hellenisztikus gondolatok).³ Dolgozatom célja, hogy ezt az utóbbi elképzelést pozitívan értékeljem, pozitív alatt azt értve, hogy a hellenisztikus hatás letagadása nélkül igyekszem az *Előszó* zsidó voltára bizonyítékokat gyűjteni. Ennek során az *Előszó*ban (és különösen annak első öt versében) rögzített elbeszélés főszereplőjére, a *logosz*ra koncentrálok. Mivel az *Előszó* az egyik legfontosabb krisztológiai szöveg, bármit találunk is itt, annak nagy jelentősége van ezen a területen. A szöveg rövid áttekintése után, melynek során meghatározom legfontosabb összetevőit és az általuk elmondott eseménysort, ugyanezeket az elemeket keresem az *Előszó*nak megfeleltethető elbeszélésekben, először is a Teremtés könyvének első fejezeteiben, másodsorban a targumokban, végül „az élet és a fény” történetében, ahogy az a Második Templom idejének zsidó gondolkodásában megjelenik.

¹ Nagyszerű kortárs áttekintést ad erről például Beasley–Murray 1999, 6–7.

² Dolgozatomban az *Előszó* megnevezéssel utalok a János-evangélium első 18 versére.

³ Abban az értelemben „zsidó” ez a szöveg, hogy (eltelkintve a *logosz* megtestesülésétől a 14. versben) nem tartalmaz egyetlen olyan gondolatot sem, amely a Második Templom korszakának judaizmusától idegen volna.

A. A kutatás hatóköre

Az *Előszó* első öt versét sokan tekintik önálló szövegegységnek,⁴ dolgozatom szempontjából azonban e versek legfontosabb jellemzője az, hogy a *logosz*t állítják a középpontba. Az első két vers Istenhez kapcsolja, a harmadik vers teremtő tevékenységét emeli ki, végül a negyedik és ötödik az életadó tevékenységéről szól. A 14. vers beemelése a vizsgálatba az alábbi megfeleltetéssel indokolható:⁵

1. vers	14. vers
Kezdetben volt a <i>logosz</i>	És a <i>logosz</i> hús-vér testté lett,
és a <i>logosz</i> Istennél volt	és [ő, mármint a <i>logosz</i>] sátrat vert közöttünk,
és Isten volt a <i>logosz</i> .	és mi láttuk az ő [<i>a logosz</i>] <i>sekináját</i> .

A fenti táblázatból is kiviláglik, hogy míg az 1. vers a *logosz* „ősi” tevékenységét, addig a 14. vers a *logosz* „újabb keletű” tetteit tárja fel. Mindazonáltal mindkét vers ugyanarról a létezőről szól. Az eddig említett hat vers kulcsszavai: *logosz*, élet, fény és *sekina*.⁶ E szavak egy elbeszélésbe foglaltan jelennek meg, és mint arra GEORGE R. BEASLEY-MURRAY oly helyesen rámutat, teljes jelentőségüket a megtestesült *logosz* személyében és történetében nyerik el.⁷ Azonban e kulcsszavak nem csupán esetlegesen kerültek a szövegbe: gyönyörű rendezettségük önmagában is egy történetet mond el.

B. A *logosz* története

A *logosz* és Isten egységének leszögezésével kezdődik a történet, mely kiter a *logosznak* mint Isten teremtő eszközének szerepére is. Azonban világos, hogy a *démiurgosz* gondolatának nincs köze a *logosz* identitásához. Ahogy azt GEORGE R. BEASLEY-MURRAY is kiemeli: különbséget kell tennünk köztes lény és közvetítő lény között. A *logosz* nem Istennek, hanem Istenként dolgozott.⁸ Itt Istennek a *logoszként*, vagy a *logosz által* végzett tevékenységéről van szó. A 4. és 5. vers kiterjeszti ezt a tevékenységet Isten megváltó művére. PAUL N. ANDERSON közvetlen kapcsolatot mutat ki ezen az alapon az *Előszó*ban bemutatott *logosz* és Isten Szava között (a Szó: אָמֵר *ómer*, אִמְרָה *imrá*, דָּבָר *dábár*, λόγος *logosz*, ῥῆμα *rhéma*).⁹ Ezen értelmezés szerint Isten Szava kihat a valóságra. A bibliai héber gondolkodásban Isten Szava sokkal inkább egy dinamikus, tevékeny létező, nem olyan statikus és logikai, mint a görög gondolkodásmód szerint. Isten Szava tehát teremt, vezet, kijelent, megment, inspirál és megtart. Statikus metafizikai leírás helyett az *Előszó*ba foglalt

⁴ Lásd például Beasley-Murray 1999, 3; Tobin 1992, 352; Kling 2013, 182; Ashton 1986, 170; Boyarin 2001, 267–268.

⁵ A táblázatot kissé átdolgozott formában John Lightfoot művéből vettem: Lightfoot 1859/1979, 237.

⁶ A görög δόξα szót többnyire dicsőségnek fordítják, sokkal inkább betű szerint. Saját szöválasztásomat később magyarázom meg.

⁷ Beasley-Murray 1999, 5.

⁸ Beasley-Murray 1999, 11.

⁹ Anderson 2009, 893.

történet egy dinamikus, páratlanul felsőbbrendű személyt mutat be *logoszként*, akinek tevékenysége a világ teremtésétől az emberiség megváltásáig ível. Azonban találhatunk-e ezen elbeszélésre hasonlító zsidó gondolatokat? Dolgozatom fennmaradó részében igyekszem erre a kérdésre igenlő választ adni.

II. A Teremtés könyvének első két fejezete

Ahogy már fentebb kimutattam, az Ókori Kelet népei számára a *szó* (és különösen Isten Szava) nem egy gondolat kifejezése volt, hanem erőteljes tevékenység, sokszor egyenesen kozmikus erő, mely által a világ teremtett és fenntartott.¹⁰ A Tanakh számos, az *Előszó* elbeszéléséhez hasonló példát tartalmaz. Terjedelmi okokból csak kettőt emelek ki: a Mózes első könyvének első két fejezetében szereplő teremtéstörténetet, illetve Philón meglátásait az emberiség teremtésének két elbeszéléséről ugyanott.

A. Teremtéstörténet a *Teremtés könyvének* 1. fejezetében

Jelenleg is vita zajlik a kutatók között az 1Móz 1:1–3 és a Jn 1:1–2 viszonyát illetően. THOMAS H. TOBIN állítása szerint, noha a *dábár/logosz* összefügg Isten teremtő tevékenységével, még sincs közvetlen kapcsolat a két szöveg között, csupán „hasonlóság”.¹¹ Azonban még ő is elismeri, hogy a *logosz* az *Előszó*ban „nyilvánvalóan érintkezik a világ teremtésének az 1Móz 1-ben leírt történetével”.¹² Elismeri azt is, hogy az *Előszó* (melyet ő korai keresztény himnuszaként értelmez) a *logoszt* olyan közvetítő valóságként fogja fel, mely által a világ teremtett.¹³ Mindazáltal tagadja, hogy sajátos kapcsolat állna fenn Isten parancsoló hangja és a *logosz* között. A *Teremtés könyvének* szövege és az *Előszó* között közeli kapcsolatot lát, elismeri, hogy az *Előszó logosza* Isten parancsára vonatkozik, de elveti azt az elképzelést, hogy egyszermind valamiféle kozmikus alapelveket is jelentene.¹⁴ Ugyanakkor az isteni *logosz* és a teremtés, valamint a kozmikus rend összefüggését mint a hellenisztikus zsidó irodalom és elmélkedés fontos témáját ismeri fel.¹⁵ CRAIG A. EVANS ennél is tovább megy amellett érvelve, hogy amikor a János evangéliuma bevezeti a *logosz* fogalmát, akkor ezt egyenesen abból a hellenisztikus judaizmuson is túlmutató zsidó gondolkodásból meríti, melyben Isten Szava teremtő tetteket hajt végre.¹⁶ CRAIG S. KEENER Isten Szavát szintén a teremtés egyetlen és legfőbb ágensének tekinti.¹⁷

¹⁰ Lásd még Beasley-Murray 1999, 7.

¹¹ Tobin 1990, 254. n. 9.

¹² Tobin 1990, 258.

¹³ *Ibid.* Tobin hibát követ el, amikor azt állítja, hogy a דָּבָר (*dābār*) szerepel az 1Móz 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, és 26. versében. Valójában a דָּבָר hiányzik a könyv első fejezeteiből. Itt az Isten parancsoló hangját jelentő szó az אָמַר (*āmar*), pontosabban a יָאָמַר (*jōmer*), ennek az igének az egyes szám harmadik személyű, hímnemű, jövő idejű alakja.

¹⁴ Tobin 1992, 350.

¹⁵ A különbség abban áll, hogy számára a *logosz* nem egy univerzális, önmagában létező, örök érvényű rendező-elv, hanem Istentől származó beszéd/parancsolat.

¹⁶ Evans 2005a, 41.

¹⁷ Keener 1992, 377.

De senki nem megy olyan messzire, mint DANIEL BOYARIN. Ő is felismeri az *Előszónak* és a Teremtés könyve első két fejezetének szoros kapcsolatát, de ennél is erősebb összefüggést lát a két szöveg között: az *Előszó* műfaját nem himnuszként, hanem az 1Móz 1-re vonatkozó homiletikai reflexióként határozza meg.¹⁸ Szerinte az egy „kiválóan beillesztett elbeszélés, mely áthidalja az időbeli szakadékokat a preegzisztens *Logosz* és az evangéliumokban megjelenő Megtestesülés között.”¹⁹ Meg van róla győződve, hogy az *Előszó* írója szerint a *logosz* nem más, mint Isten Szavának valósága, *hüposztasisza*. Az mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy noha az *Előszó* és a *Genézis* első fejezete közötti kapcsolat természetére vonatkozóan eltérnek az álláspontok, a kutatók – még TOBIN is – egyetértenek az *Előszó* zsidó jellegét illetően.

B. Philón és a két emberfaj teremtése

Alexandriai Philón (kb. Kr. e. 20 – Kr. u. 40) talán nem a judaizmus iskolapéldája, mindazonáltal legnagyobb részét a Biblia iránt elkötelezett zsidó olvasóközönség számára írt. *Logosz*-teológiája igen összetett, és egy esetben rendkívül közel áll az *Előszó*ban bemutatott *logosz*hoz, mégpedig akkor, amikor a „emberiség kettősségének” gondolatát fejti ki. Különösen fontos ez azért is, mert ennek az elképzelésnek sem a platonizmusban, sem a sztoicizmusban, sem az arisztotelianus gondolkodásban nincs megfelelője. Philón szerint az emberi faj két részből áll: „az egyik az a fajta, mely az isteni Szellem és értelem szerint él, a másik a vér és a test élvezete szerint.”²⁰ Ez a különbség azonban ontológiai. Míg a második csoport a földből formáltatott (vö. 1Móz 2:7), az első „az isteni képmás pontos másolata.”²¹ Philón a *Legum allegoriae* című művében ez utóbbit a „másik embernek” nevezi, aki „csak formájára nézve az; keveretlen, nem ötvöződik, és láthatatlanból, egyszerűből és átlátszóból ered”, ilyen módon isteni.²² Számunkra azonban a legfontosabb, hogy Philón ezt a személyt a *logosszal* azonosítja, azaz „Isten árnyékával”, akit Isten a teremtés eszközeként használt.²³

Az „isteni képmás” gondolatából merítve Philón kijelenti, hogy ez a *logosz*-képmás „kezdetben az első ... hiánytalan, mivel már magától is hallgató, aki önmagát tanítja és önmaga mesterének találta természetes tehetségéből adódóan.”²⁴ A *Quaestiones et Solutiones in Genesin* II. 26-ban Philón egyenesen „a második Istennek” (τὸν δεύτερον θεόν) nevezi a *logoszt*. Ugyanebben a szövegrészben beszél a „fényről” is, mely „az első napon” jött létre, és ezt is az isteni *logosz*-szal hozza kapcsolatba.²⁵ Ez az értelemmel felfogható fény nem maga a *logosz*, hanem az isteni *logosz* képmása. Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy – legalábbis az emberiség kettős természetére vonatkozó elképzelése kapcsán – Philón egy isteni lény leírását adja, akit ugyanakkor

¹⁸ Boyarin 2001, 264.

¹⁹ Boyarin 2001, 267.

²⁰ Philón, *Quis rerum divinarum heres* 12.57.

²¹ *Ibid.*

²² Philón, *Legum allegoriae* III. 96.

²³ *Ibid.*

²⁴ Philón, *Quaestiones et Solutiones in Genesin* I. 8.

²⁵ Yonge fordítása e ponton félrevezető: ő a θεοῦ λόγου kifejezést egyetlen szóval, „Istenként” adja vissza, lásd *The Works of Philo*, translated by C. D. Yonge. Peabody, MA: Hendrickson, 1993, 792.

„egyfajta emberként” azonosít, akinek kulcsszerepe van a teremtésben és a megváltásban (amely a fényhez kötődik). Ez a lény a „második Isten”, és „Isten képmása”, akit Philón *logosznak* nevez.

III. A *memrá* és a *sekina* a targumokban

A. Isten *memrája* és a *logosz*

A targumok a Tanakh arámi fordításai / értelmezései.²⁶ Az egyik legfontosabb – főképp a Tóra-fordításokban előforduló – Isten Szavára utaló kifejezés a *memrá*. Bár számos kutató bizonygatja, hogy a *memrá* csupán azért került a targumokba, hogy Istennel kapcsolatban minden antropomorf kifejezést kiküszöbölhessenek, mégis vannak néhányan, akik sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanak ennek a szóválasztásnak. Akik a *memrá* alapvetőbb szerepe mellett érvelnek, arra mutatnak rá, hogy különbség van a kifejezés használatában a korai targumok (pl. Targum Neofiti) és a későbbi változatok között (pl. Targum Onkelosz). Ennek megfelelően, a Targum Onkelosz fordításához írt bevezetőjében BERNARD GROSSFELD kijelenti, hogy ebben a targumban a *memrá* rendeltetése kidolgozottabb és pontosabban meghatározott, mint a többiben.²⁷

A *memrá* kifejezés sokféleképpen használatos: Isten erejének pusztá metaforájától vagy az isteni kinyilatkoztatás forrásától (azaz Isten Szavától) kezdve addig, hogy időnként úgy tűnik, magát Istent képviseli. Hosszú időn át csupán egy, az Istennel kapcsolatos összes antropomorfizmus elkerülésére szolgáló nyelvi eszköznek tekintették, a 20. század elején azonban ez a megközelítés változni kezdett.²⁸ A kutatók lassan felismerték, hogy a *memrá*, különösen a legrégebbi targumokban valódi teológiai aspektussal bír, mint a transzcendens istenség megnyilvánulása az emberi világban. Némelyek, mint ALEJANDRO DÍEZ MACHO és MICHAEL MCNAMARA, amellet érvelnek, hogy a János-evangélium szerzője a *memrá* utóbbi fogalmát alkalmazta. Szerintük a legkorábbi targumok arra használták a *memrá* szót, hogy egy Isten és a világ között közvetítő személy képzetét keltsék, ám később, a kereszténység és a judaizmus növekvő ellenségessége hatására, a rabbik megpróbálták minden személyes jellegét kiküszöbölni. PAUL N. ANDERSON egyenesen a hüposztatikus egység „legszorosabb párhuzamának” tartja a *memrát*.²⁹ DAVID STERN amellet érvel, hogy a *memrá* voltaképpen Istenre vonatkozó kifejezés abban az értelemben, ahogy Isten cselekszik, hogy megteremtse és megváltsa az emberiséget Isten Szava által.³⁰ Arra következtet, hogy ezek a „kifejezések” nem mások, mint maga Isten. DANIEL BOYARIN pedig Isten *memráját* „a sémita *Logosz* legerősebb jelöltjének” nevezi.³¹

Lássunk most néhány példát a legkorábbi targumokból. A többség szerint az első targumok Palesztinában, a Kr. u. 2–3, esetleg még későbbi századokban keletkeztek. Azonban egyes vezető szaktudósok, például MARTIN MCNAMARA szerint már az Újszövetség korát megelőzően is létezett Palesztinában egy targum, és sokan úgy tartják, hogy a legősibb hagyományt a Targum Neofiti

²⁶ Evans 2005b, 185.

²⁷ TgOnkGen 1988, 25.

²⁸ TgOnkGen 1988, 27–28.

²⁹ Anderson 2009, 897. Lásd még Hayman 1981, 3; Boyarin 2001, 254.

³⁰ Stern 1992, 154.

³¹ Boyarin 2001, 252–253.

szövege őrzi. Ennek első mondata így hangzik: „Kezdetből fogva az Úr *Memrája* bölcsességgel teremtette és tette tökéletessé az egeket és a földet.”³² Aztán így írja le a *memrá* tevékenységét:

„És az Úr *Memrája* szólt: „Legyen fény” és lett fény az Ő *Memrájának* rendelete szerint. És nyilvánvaló lett az Úr számára, hogy a fény jó; és az Úr *Memrája* elválasztotta a világosságot a sötétségtől. És az Úr *Memrája* nappalnak nevezte a fényt és éjszakának a sötétséget.”³³

A szövegben továbbhaladva látható, hogy az „Úr” és „az Úr *Memrája*” kifejezések behelyettesíthetők egymással. A fenti példában látható, hogy „az Úr *Memrája*” határozható meg úgy, mint aki a fényt létre hívja, végül azonban az Úr az, aki a fényt megteremti. Vagy például az ember teremtéséről szólva így fogalmaz a targum: „És Az Úr *Memrája* teremtette az embert saját hasonlóságára,”³⁴ később azonban világossá teszi, hogy az emberek az Úr hasonlóságára teremtettek. Még a Tórát is az Úr *Memrája* rögzítette.³⁵

Az ember teremtését követően számos esetben úgy tűnik, hogy a *memrá* akkor jelenik meg a szövegben, amikor egy ember és Isten közvetlenül lépnek kapcsolatba. A *memrá* az, aki sétál a Kertben.³⁶ A jelen vizsgálat szempontjából még fontosabb, hogy a *memrá* képviseli Isten jelenlétét mind az egyes emberek felé, mind Izrael fiai mint közösség körében: „És nyilvánvaló lett az Úr számára, hogy Mózes odafordult megnézni, és az Úr *Memrája* megszólította őt a csipkebokorból, és ezt mondta neki: »Mózes, Mózes!«”³⁷ És kicsit később: „És felelte: »De Én, az én *Memrá*m[ban],³⁸ veled leszek, és ez lesz a jele, hogy az én *Memrá*m küldött téged: amikor kihoztad a népet Egyiptomból, a hegyen fogtok szolgálni az Úr előtt.“³⁹ Vagy a közösségre vonatkozóan: „Az Úrnak, az ő Istenüknek *Memrája* velük van.”⁴⁰ Úgy tűnik, hogy a *memrá* az, aki Izraelben megváltó tevékenységet folytat. Például azt olvassuk: „Izrael fiainak szolgálása nyilvánvaló lett az Úr előtt, és ő elhatározta az ő *Memrájában*, hogy megváltja őket.”⁴¹

Következtetésként leszögezhetjük, hogy noha még tart a vita azok között, akik pusztán az antropomorf kifejezések elkerülésére alkalmazott eszköznek tekintik a *memrát*, és azok között, akik az istenség kettősségére való utalásként értelmezik, használata figyelemre méltó párhuzamokat mutat a *logoszéval* az *Előszóban*. A *memrának* láthatóan kulcsszerepe van a teremtésben, így pre-egzisztenciája kétségtelen; hasonlóság áll fenn a *memrá* és az emberi lények között; elválasztja a világosságot a sötétségtől, és közvetít Isten és az emberiség között. Továbbá Izrael megváltásában is kulcsszerepet játszik, és kézzelfoghatóvá teszi Isten jelenlétét a vele szövetségben álló nép körében. Azonban amikor Isten jelenlétéről van szó, egy másik, még gazdagabb jelentéstartalmú kifejezést is meg kell vizsgálnunk.

³² TgNeof Gen 1:1. (Eredeti kiemelésekkel, melyek a szöveg magyarázó jellegű elemeit jelzik.)

³³ TgNeof Gen 1:3-5. A következő versek jellegzetes visszatérő elemei: 1) „Az Úr *Memrája* szólt” 2) „Az Úr megteremtette;” 3) „az Úr *Memrája* elnevezte;” 4) „és úgy lett, a *Memrának* megfelelően.”

³⁴ TgNeof Gen 1:26-29

³⁵ TgPs-Jon Gen 3:24.

³⁶ TgPs-Jon Gen 3:8. Továbbá a TgOnk és a TgNeof.

³⁷ TgNeof Exod 3:4.

³⁸ Szó szerint: „Én, az én *Memrá*m lesz”.

³⁹ TgNeof Exod 3:12

⁴⁰ TgNeof Num 23: 21. és Num 14:9.

⁴¹ TgNeof Exod 2:25. és 3:8.

B. A *sekina* és a megtestesült *logosz*

A targumokban a két leggyakrabban használt kifejezés Isten jelenlétére, vagy az istenség megvalósulására egy adott földrajzi helyen az „Isten dicsősége” és a „*sekina*”. Ezek gyakorlatilag felcserélhetők.⁴² Noha maga a *sekina* főnév nem fordul elő a Szentírás héber szövegében, annak igei alakja, a לָקַח viszont gyakori, „letelepszik”, „megnyugszik”, „lakik” értelemben. Sokszor Istenre vonatkozik, aki a népe között lakozik (v. ö. 2Móz 25:8; 29:46; 4Móz 5:3; Ezék 43:9 stb.).⁴³ Azonban a Szentírás héber és a targumok arámi kifejezésformái között nincs közvetlen megfelelés. A különbség könnyen tetten érhető az alábbi példában. Míg az 1Móz 9:27 héber szövege szerint: „Terjessze ki Isten Jáfetet, lakozzék (לָקַח) Sémnek sátraiban”, addig a targum értelmező fordítása így adja vissza ezt: „Ő *sekináját* Sém sátraiban lakoztatja / nyugtatja meg”.⁴⁴ Megint látható az igyekezet annak elkerülésére, hogy a szöveg bármennyire is azt sugallja: a transzcendens Isten túl közel jön az emberi lényekhez – ehelyett egyfajta „közvetítő” jelenlétről beszél. Másfelől BERNARD GROSSFELD úgy látja, ez a kifejezésforma azt mutatja, hogy az emberi lények képtelenek fizikailag közelebb kerülni Istenhez.⁴⁵ Arra használatos, hogy Isten jelenlétét Izrael fiai között úgy fejezze ki, hogy azzal Isten mindenütt jelenvalóságát is jelezze; illetve hogy valahányszor a héber szöveg Isten helyváltotásáról számol be, a fordítók azt passzív igével adták vissza: „Isten a *sekináját* mozgatta”. Újfent látható a különbség a korábbi és a későbbi targumok között. Míg a Targum Neofiti így adja vissza Mózes történetét a 2Móz 3-ban: „és eljutott a Hóreb hegyhez, amely fölött megjelent az Úr *sekinájának* dicsősége ... mire Mózes elrejtette arcát, mivel félt az Úr *sekinájának* dicsőségére nézni”⁴⁶, addig a Targum Onkelosz törli a *sekinát* az egész szakaszból.⁴⁷ Úgy tűnik, a korai szövegek arról számolnak be, hogy egy ember igen személyes módon lépett kapcsolatba Istennel, míg a későbbi rabbik igyekeztek gyökerestül kiirtani ezt az elképzelést.

Azonban még maguk a rabbik sem értenek maradéktalanul egyet ebben a kérdésben. DAVID H. STERN rámutat, hogy az *Encyclopedia Judaica* a nagy középkori rabbit, Szaádja Gáont (Kr. u. 882–942) követve a *sekinát* Isten jelenlétével azonosítja, „amely a próféta megtagasztalás során közvetítőként szolgált Isten és ember között”.⁴⁸ Ennél is erőteljesebb példa Isten „közvetítő jellegű” jelenlétére – ahogy azt MARTIN MCNAMARA megállapította – a Mózes által felállított Szent Sátor, mely Isten *par excellence* lakóhelye.⁴⁹

Az *Előszó* 14. verse a megtestesült *logosz*ról szól. Sokan elismerik, hogy a *logosznak* az emberek között sátorozó dicsősége ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) utalhat a *sekinára*, amely a Szent Sátorban lakozott.⁵⁰ Úgy tűnik, a 14. vers intenciója, hogy a megtestesülés történetét Isten Izrael fiai között lakozó *sekinájának* történetével összekapcsolva olvassuk. Van egy prófécia Zakariás könyvében, mely szerint Isten

⁴² TgPs-Jon fn. 56, Gen 3:23.

⁴³ TgOnkGen 1988, 30.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ TgNeof Exod 3:1, 6.

⁴⁷ TgOnk Exod 3:6: “Mózes elrejtette arcát, mivel félt az Úr dicsőségének irányába nézni.”

⁴⁸ Stern 1992, 662–663.

⁴⁹ TgNeof Gen 1988, 36.

⁵⁰ Valentine 1996, 299.

újra eljön, hogy Izrael között lakozzon (Zak 2:10). Elképzelhető, hogy az *Előszó* írója Jézusban látta e prófécia beteljesedését. R. KENDAL SOULEN ennél is tovább megy, amikor felveti: ez nem kizárólag „közösségi” jelenség, hanem személyes is. Éppúgy, ahogy Mózes a Sátorban „szemtől szemben” beszélt az Úrral (2Móz 33:7–11; 40:34–38), a *logosz* most egy fizikai test sátorában jelenik meg, hogy így váljon Isten személyes képviselőjévé egyénileg mindenki számára.⁵¹ MICHAEL WYSCHOGROD zsidó vallásfilozófus szintén párhuzamot von Istennek a Sátorban lakozó *sekinája* és a Ján 1:14 között. Kifejti, hogy „az a keresztény tanítás, hogy Isten Jézusban testesült meg, azt a gondolatot mélyíti el, hogy Isten Izraelben lakozik az által, hogy ezt a lakozást egyetlen zsidóra összpontosítja ahelyett, hogy Jézus egész népére oszlatná szét”.⁵²

IV. Élet, fény és a megváltás elbeszélése

A. A *logosz* mint a fény edénye

THOMAS H. TOBIN kifejezetten az *Előszó* és a zsidó bölcsességirodalom kapcsolatát vizsgálva megállapítja, hogy az „élet” és a „fény” beillesztésével az *Előszó* túllép a judaizmus teológiáján.⁵³ Más szóval TOBIN tagadja e két elbeszéléselem zsidó jellegét. Másfelől viszont CRAIG S. KEENER világos párhuzamot lát az életadó *Logosz* és Isten Szava között, különösen ahogy utóbbit az 5Móz 32:46–47 jellemzi („ez a ti életetek”). Hozzátehetjük, hogy ugyanerről a Szóról jelenti ki az 5Móz 30:11–15, hogy „közel” van az emberekhez („nem a mennyben van”) és úgy tárul eléjük, mint „élet és halál”.⁵⁴ CRAIG E. EVANS még tovább megy, és további kapcsolatot lát „az életadó *Logosz*” és aközött a rabbinikus meggyőződés között, hogy „még több Tóra – még több élet”, mely a legendás rabbi, az idősebb Hillél (Kr. e. 110 – Kr. u. 10) nevéhez köthető; illetve hogy „a Tóra az örök életért van”, amit Ismaél rabbinak (Kr. u. 91–135) tulajdonítanak. EVANS számára az *Előszó* *logosz*-elbeszélése a Midrás első századi értelmezései közé tartozik.⁵⁵

DAVID H. JOHNSON szintén meghatározta a kapcsolatot az életadás képességével rendelkező *logosz* és Mózesnek a Második Törvénykönyvben leírt szavai között. Szerinte a Jn 1:4-ben szereplő „élet” valószínűleg nem a „természetes életre”, hanem az Isten színe előtti életre (azaz az örök életre) vonatkozik, amely az 5Móz 30:14–15 szerint Isten Szavában van.⁵⁶ JOHNSON úgy látja a *logoszt* mint életet hordozó személyt, aki az életet a fény (a kinyilatkoztatás) révén osztja meg. Ám ez a rész ugyanúgy szól az Istennel való kapcsolatáról is, hiszen a *logosz* maga Isten. JOHNSON emellett az élet fájának 1Móz 2–3 fejezetében leírt történetét is bevonja a vizsgálatba. Az élet fája annak a kertnek a közepén volt, melyben Isten személyes kapcsolatban volt az emberekkel. JOHNSON meggyőződése szerint a kinyilatkoztatást adó *logosz*, mint az élet hordozóedénye, az Éden történetét viszi tovább a Teremtés könyvéből, mégpedig nemcsak az *Előszó*ba, hanem az egész evangéliumi elbeszélésbe.⁵⁷

⁵¹ Soulen 2003, 34–35.

⁵² Wyschogrod 2004, 178.

⁵³ Tobin 1990, 254.

⁵⁴ Keener 1992, 377.

⁵⁵ Evans 1992, 546.

⁵⁶ Johnson 1992, 470.

⁵⁷ Johnson 1992, 470.

B. A fény a megváltás történetében

THOMAS H. TOBIN szerint ugyan az *Előszó*ba a „fény” úgy került be, mint „fény az emberek számára”, de mivel az első két vers említi a „kezdetet”, így kapcsolatban kell lennie az 1Móz 1:1–5 versszakokkal is.⁵⁸ Azonban van egy megkerülhetetlen különbség a két szöveg között: míg a Teremtés könyvében a fény egy pillanat alatt legyőzi a sötétséget, az *Előszó* (különösen az 5. vers) a fény és a sötétség közötti elhúzódó küzdelemre utal. Így a fény kifejezés az *Előszó*ban (és az összes evangéliumban) úgy tűnik, inkább a Tanakh más részeiben megjelenő fényre utal, és különösen azoknak a szöveghelyeknek a judaizmusban szokásos értelmezésére a Második Templom korában. Ebben az összefüggésben a fény az isteni jelenlét és a megváltás szimbóluma (v. ö. 2Móz 13:21, Zsolt 27:1, 36:9; Ésa 60:19), gyakran a jövőbeli eszkatológiai megváltásé is (v. ö. Mik 7:8, Ésa 2:5, 9:2, 58:8,10, 60:1-3, Bárúk könyve 5:9). Még tüzetesebben megvizsgálva, Isten Szavát képviseli az a fény, amely Istenhez vezet az embereket (vö. Zsolt 119:105, 130), sőt Izrael mellett a népeket is.⁵⁹ FRANK SHIRBROUN szerint az *Előszó* írója a fényszimbolikát a judaizmusból vette, ahol az helyenként Isten jelenlétére, vagy az isteni megváltásra, a Törvényre, a bölcsességre vagy a *Logosz*ra vonatkozik.⁶⁰

Van egy elbeszélés Énok 1. könyvében egy fényt hordozó alakról, mely nagyon hasonlít az *Előszó* *logosz*-elbeszélésére. Az Énok könyvében egy összetett megváltói alakkal találkozunk, akit „Emberfiának” hívnak, és aki a Szentírás különféle szövegrészeinek számos elemét magába olvasztja.⁶¹ Azt hiszem, érdemes hosszabban is idézni ezt a szöveget, hogy az *Előszó*hoz való hasonlóságát teljesebben érzékeltethessük:

„És azon a helyen láttam az igazság forrását, mely kifogyhatatlan: mellette volt a bölcsességnek minden forrása: És mindazok, akik szomjúhoztak, ittak belőle, és megteltek a bölcsességgel. És akkor lakhelyük az igazak, a szentek és a választottak között lett. És abban az órában, az a bizonyos Emberfia megneveztetett a Szellemek Urának jelenlétében, És Neve elrendeltetett az Idők Előtti előtt. Igen, mielőtt a nap és az égi jelek meg lettek teremtve, a mennyei csillagok megalkotása előtt, Neve kimondatott a Szellemek Ura előtt. Ő lesz az igazak támasza, akire ha támaszkodnak nem esnek el, és világosság lesz a pogányok (nemzetek) számára, és a bánatos szívűeknek reménye.”⁶²

Ebből a szövegből és a korábbi példákból is nyilvánvaló, hogy a „fénynek” folyamatosan volt a megváltáshoz kapcsolódó szerepe a Tanakh értelmezésében és a Második Templom korának zsidó irodalmában.

⁵⁸ Tobin 1990, 262–263.

⁵⁹ Vö. Ésa 49:6; Shirbroun 1992, 472.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ De Jonge 1992, 785.

⁶² Book of Enoch: <http://book-of-enoch.com> (utolsó letöltés: 2019. december 27). A magyar fordítást Póli Pál készítette R. H. Charles angol fordítása alapján. Kiemelés tőlem.

V. Konklúzió

Dolgozatomban a zsidó vallási szövegek széles skáláját tekintetem át, hogy kapcsolatot találjak a János-evangélium előszavával. Először kimutattam ennek lehetséges összefüggéseit az 1Móz 1 héber szövegében leírt teremtéstörténettel, majd az ember teremtésének történetével, ahogy az az első századi zsidó filozófus, alexandriai Philón által közvetítve megjelenik. Ezután a Tóra arámi szövegében világítottam meg a *logosz* és a *memrá* összefüggését, valamint a *sekinának* és Isten emberek közötti jelenlétének kapcsolatát. Végül bemutattam az „életet” és a „fényt” mint a zsidó megváltásbeszélések két jellemző elemét. A párhuzamok tagadhatatlanok. A *logosznak* az *Előszóban* elmondott története éppannyira zsidó, mint görög elbeszélés, szerintem még jobban is. Azonban krisztológiai szempontból még hátra van egy döntő kérdés: isteni természetű-e a *logosz*?

RICHARD BAUCKHAM amellet érvel, hogy a Második Templom korának judaizmusában Izrael Istenének identitását bizonyos „isteni funkciók” megadásával írták körül.⁶³ Még Isten „attribútumai” is ezeken a funkciókon alapulnak (pl. Isten elidegeníthetetlen örökkévalósága azon a tényen alapul, hogy Isten teremtett mindent, tehát létezett már minden teremtett lény előtt). Ebből következően ezek a funkciók nélkülözhetetlenek annak megadásában, hogy kicsoda is Isten. Úgy hiszem, a János-evangélium előszavában bemutatott *logosznak* nyilvánvalóan vannak isteni „funkciói”, így Istennel egynek kell lennie. Szoros kapcsolata Istennel az isteni létforma szintjére emeli, mivel már kezdetben „Isten volt a *logosz*”. CRAIG EVANS ugyanezt fejezi ki másképp, amikor Isten képességeiről szólva kijelenti, hogy „Isten teremtő képessége nem más, mint a *Logosz*.”⁶⁴ Hozzáfűzi, hogy a megfeleltetés kettős: a *Logosz* Isten, és amit a *Logosz* tesz, Isten teszi.

Még egy döntő kérdést feltehetünk: ha a *logosznak* ilyen sok előzménye van, különösen a Második Templom korának judaizmusában, akkor tulajdonképpen miért szakadt el a kereszténység a judaizmustól? Pál apostol úgy beszél az istenség kinyilatkoztatásáról, mint ami évszázadokig rejtve volt, és csak Krisztusnak a Názáreti Jézus személyében való megjelenésével vált felfoghatóvá (Róm 16:25, Kol 1:26–27, 2:2, Ef 3:4–5, 1Tim 3:16).⁶⁵ Így látható, hogy ez a kinyilatkoztatás már a Tanakh kezdetétől jelen volt. Felismerhetünk egy dinamikus folyamatot az isteni kinyilatkoztatással kapcsolatban a judaizmuson belül is. Az 5Móz szövegében bemutatott „szigorú” egység egyre komplexebbé válik az Írásokban és a késői prófétáknál.⁶⁶ Majd a fordítás és az értelmezés során kitapintható az írástudók azon igyekezete, hogy Isten transzcendens voltát és immanenciáját egyszerre mutassák be.⁶⁷ Megpróbálják kimondani azt, ami titokzatos. De amikor Isten kinyilatkoztatta az istenség eme titkát a *logosz* megtestesülése révén, akkor a megszilárdult rabbinizmus félredobta ezt a kinyilatkoztatást.

⁶³ Bauckham 2008, 181.

⁶⁴ Evans 2005a, 41.

⁶⁵ Pál levelei és a nevében, az ő tekintélyével írt levelek a „Krisztus titka” megjelölést használják, de vizsgálatunk szempontjából ez „az istenség titka” (azaz az Atyáé, a Fiúé (Krisztusé) és a Szent Szellemé).

⁶⁶ Jelen dolgozat terjedelmi korlátai nem tették lehetővé, hogy merítsek a *logosznak* a bölcsességirodalomban található számos analógiájából, vagy hogy megvizsgáljam az Örökkévaló isteni jelenlétének alakulását (a *sekina* megjelenését) az emberek között (különösen Ézsaiás, Dániel, Ezékiel szövegeiben).

⁶⁷ Ez az igyekezet különösen nyilvánvaló a korai targumokban, de tetten érhető a Szeptuagintában is. Újfennt nincs helyünk az utóbbi részletes bemutatására.

De a törés nem azért következett be, mert a keresztények valamifajta kétistenhitet kezdtek gyakorolni. Ahogy fentebb láttuk, sok zsidó számára ez nem volt idegen a monoteizmustól. A problémát a megtestesülés jelentette. A zsidó-keresztény párbeszédben nagy szerepet vállaló kortárs zsidó gondolkodó, MICHAEL WYSCHOGROD így jellemzi a különbséget: „A khalkédóni zsinat szerzőinek meghatározása nagyon világos: ... hogy olyan személyt írjanak le, aki mind emberi, mind isteni, ugyanakkor fenntartja identitását, mint egyetlen személy... Én ilyen módon értem a keresztény megtestesülést, és semmi hasonlót nem találok a zsidó forrásokban.”⁶⁸

Egy másik zsidó gondolkodó, MARTIN BUBER szintén nem látja problematikusnak a *logosz* preegzisztenciájához hasonló felvetéseket. De hasonlóképpen úgy találja, hogy kijelölni a Názareti Jézus személyét nem csupán Isten különleges képviselőjéül, hanem az istenség megtestesüléséül – ez idegen a judaizmustól.⁶⁹ Az a hit, hogy Isten megtestesült Jézusban, a judaizmus talaján a bálványimádás tilalmának súlyos megszegését jelenti.⁷⁰

Vajon azt jelenti ez a szétválás, hogy a keresztény teológusoknak nincs mit tanulniuk Krisztusról a judaizmusból? Megítélésem szerint nem. A targumok *sekina* és *memrá* fogalmának tanulmányozása a krisztológia szempontjából is értékkel bír. Ez a kutatásterület a zsidó-keresztény párbeszédben már eddig is kölcsönösen gyümölcsözőnek bizonyult – gondoljunk DÍEZ MACHO, MCNAMARA, és BRUCE CHILTON munkásságára –, és meggyőződésem szerint a jövőben még inkább termékenyvé válhat.

Bibliográfia

- ANDERSON 2009: Anderson, N. Paul: s.v. Word, The. In Katharine Doob Sakenfeld (ed.): *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vols. 1–5. Nashville: Abingdon Press, 5. 893–898.
- ASHTON 1986: Ashton, John: The Transformation of Wisdom. *New Testament Studies* 32(2): 161–186.
- BAUCKHAM 2008: Bauckham, Richard: *Jesus and the God of Israel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- BEASLEY-MURRAY 1999: Beasley-Murray, George R. *John* (Word Biblical Commentary 36.) Nashville: Thomas Nelson.
- BOYARIN 2001: Boyarin, Daniel: The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. *Harvard Theological Review* 94(3): 243–284.
- BUBER 1951: Buber, Martin: *Two Types of Faith, a Study of the Interpretation of Judaism and Christianity*. New York: Harper & Brothers.
- DE JONGE 1992: De Jonge, Marinus: s.v. Messiah. In David Noel Freedman (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vols. 1–6. New York: Doubleday, 4. 777–788.
- EVANS 1992: Evans, Craig A.: Midrash. In Joel B. Green, Scott McKnight, Howard Marshal (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 544–548.
- EVANS 2005a: Evans, Craig A.: *John's Gospel, Hebrews-Revelation* (The Bible Knowledge Background Commentary 2.) Colorado Springs, CO: Cook Communications Ministries.

⁶⁸ Wyschogrod 2004, 217.

⁶⁹ Buber 1951, 113. Buber számos alkalommal visszatér könyvében erre a gondolatra.

⁷⁰ Soulen 1996, 9.

- EVANS 2005b: Evans, Craig A.: *Ancient Texts for New Testament Studies*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- HAYMAN 1981: Hayman, Robert: *Divine Name and Presence: The Memra* (Oxford Centre for Post-graduate Hebrew Studies) Totowa, NJ: Allanheld, Osmun.
- JOHNSON 1992: Johnson, David H.: s.v. Life. In Joel B. Green, Scott McKnight, Howard Marshal (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 469–471.
- KEENER 1992: Keener, Craig S.: s.v. John, Gospel of. In Joel B. Green, Scott McKnight, Howard Marshal (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 372–380.
- KLING 2013: Kling, Sheri D.: Wisdom Became Flesh. *Currents in Theology and Mission* 40(3): 179–187.
- LIGHTFOOT 1859/1979: Lightfoot, John: *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vols. 1–4. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1859 (reprint, 1979).
- SHIRBROUN 1992: Shirbroun, G. Franklin: s.v. Light. In Joel B. Green, Scott McKnight, Howard Marshal (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 472–473.
- SOULEN 1996: Soulen, R. Kendal: *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- SOULEN 2003: Soulen, R. Kendall: “Hallowed Be Thy Name!” The Tetragrammaton and the Name of the Trinity. In Carl E. Braaten, Robert W. Jenson (eds.): *Jews and Christians, People of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 14–40.
- STERN 1992: Stern, David H.: *Jewish New Testament Commentary*. Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications.
- TGNEOF EXOD 1988: *Targum Neofiti 1: Exodus*. In *The Aramaic Bible*, vol. 2, edited by Martin McNamara. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- TGNEOF GEN 1988: *Targum Neofiti 1: Genesis*. In *The Aramaic Bible*, vol. 1A, edited by Martin McNamara. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- TGONK EXOD 1988: *The Targum Onqelos to Exodus*. In *The Aramaic Bible*, vol. 7, edited by Martin McNamara. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- TGONK GEN 1988: *The Targum Onqelos to Genesis*. In *The Aramaic Bible*, vol. 6, edited by Martin McNamara, translated by Bernard Grossfeld. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- TGPS-JON GEN 1988: *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. In *The Aramaic Bible*, vol. 1B, edited by Martin McNamara, translated by Michael Maher. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- TOBIN 1990: Tobin, Thomas H.: The Prologue of John in Hellenistic and Jewish Speculation. *Catholic Biblical Quarterly* 52(2): 252–269.
- TOBIN 1992: Tobin, H. Thomas: s.v. Logos. In David Noel Freedman (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1–6. New York: Doubleday, 4. 348–356.
- VALENTINE 1996: Valentine, Simon Ross: The Johannine Prologue – a Microcosm of the Gospel. *Evangelical Quarterly* 68(3): 291–304.
- WYSCHOGROD 2004: Wyschogrod, Michael: *Abraham’s Promise, Judaism and Jewish-Christian Relations*. Edited and introduced by R. Kendall Soulen. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

PELLAI ARISZTÓN

PORTRÉVÁZLAT A 2. SZÁZADBÓL

RUGÁSI GYULA

„A zsidó csökönyös szíve meglágyult a héber kedves korholásának hatására, és Jászón tanítása a Szentlélek közreműködésével győzedelmesnek bizonyult Papiszkosz szívében.”

Celsus Africanus: *Ad Vigilium episcopum*¹

1.

Elváló utak. Pellai Arisztón egyike a korai kereszténység legtalányosabb figuráinak, akiről a szó szoros értelmében semmit sem tudunk, ám tünékeny lényét mégis sziklaszilárd hagyomány övezi, sőt az sem tűnik túlzásnak, ha kijelentjük: Arisztón nem létezik, csak Arisztón hagyomány. Ennek megfelelően a megrajzolandó portré a tradíció apró mozaik köveiből épül fel. A filológus merészsége pedig elsősorban abban mutatkozik meg, milyen szabadon bánik az említett mozaik kövekkel? A bátorság tehát ebben az esetben nagy valószínűséggel a portré „hitelességének” záloga; inkább legitimációs kérdés, mintsem a művészi képzelőerő megmutatkozása.

A mozaik kövecskék, a fragmentumok, amelyekre hagyatkozunk, lényegi alkotóelemei annak a világnak, ahol Pellai Arisztón és társai (például Hégészipposz, Agrippa Castor, Hierapoliszi Papiasz, vagy éppen Julius Africanus²) otthonra találnak; szimbolikus értelemben ez a világ elsősorban a 19. századi német filológia erőfeszítéseiben ölt testet. JOHANN KARL THEODOR VON OTTO monumentális munkájának IX. kötete,³ vagy FÉLIX JACOBY évtizedeken át készülő gyűjteménye⁴ egyfajta asylumot jelentett és jelent a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* szerzőjének. Ám az utókor vonzalma nem a germán filológia görögös orientációjával magyarázható mindenek előtt, hanem egy másik mindenség az, amelyik Arisztón személyiségét magához vonzza, s ez a „zsidó világ” – a kereszténység születését követő időszakban. Az antik hagyomány által Arisztónnak tulajdonított,

¹ S. Thasci Cecili Cypriani *Opera Omnia*, ed. W. Hartel: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, tom. III. pars I. Vindobonae, 1868, 128.

² Arisztónt a szakirodalom előszeretettel rokonítja Hégészippossal, nem minden indok nélkül; Agrippa Castorról pedig még a pellai egyházatyánál is kevesebbet tudunk, gyakorlatilag semmit, pusztán azt, hogy ő volt egy elveszett Baszileidész elleni traktátus szerzője, amelyből Euszebiosz a tartalomjegyzéket közli.

³ J. K. Th. Otto: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, vol. IX. Wiesbaden: Sändig, 1861. Az Arisztón-corpus: 349–363.

⁴ F. Jacoby: *Ariston von Pella*. In: *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930, 627–628.

imént említett disputa⁵ – feltehetőleg Jusztinosz *Triphón-dialógusát* is megelőzve – olyan pillanat-képet rögzíthetett, ahol és amikor zsidóság és zsidó-kereszténység a lehető legközelebb állhatott egymáshoz, s egyben valamiféle elképzelt szingularitáshoz.⁶ Ez a fajta érthető kíváncsiság, persze, naiv módon nem veszi figyelembe, hogy a születő zsidó-kereszténység a korabeli „heterodox zsidó világ” valamelyik területéhez kötődik elsősorban, nem pedig a nehezen körvonalazható „zsidó orthodoxiához”. Mindamellet annyi tudunk csupán – s azt is a 2. század első harmadához, Arisztón kikövetkeztethető működéséhez mérten kései forrásokból –, hogy az említett dialógus két szereplője egy zsidó-keresztény és egy alexandriai zsidó.⁷ Ezen túl azonban találgatásokra vagyunk utalva, hiszen Arisztón e műve mindenestől elveszett.

Az úgynevezett „Arisztón hagyomány” szilánkjaival, fennmaradt fragmentumaival való kirakós játék ugyanakkor többféle érdekesítő logikai konfigurációt is megenged, főleg azért, mert a felvázolandó kontextus – Arisztón életének és működésének háttere – teljességgel egylényegű az alkotóval; miután a 2. század elejének és közepének zsidó-kereszténységét illetően is találgatásokra vagyunk utalva, a hipotézisek e kettős szorításából különösen meggyőző „bizonyosságok” fakadhatnak. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy az Arisztón hagyomány három, sőt négy jól elkülöníthető részre oszlik, s ez a széttagozódás nem feltétlenül erősíti az egyetlen, szuverén személyiség kiinduló hipotézisét.

Tudjuk jól, a hagyományozódás titokzatos útjai gyakran mesterséges izgalmakat keltenek, s könnyen meglehet, hogy a maguk idejében közepes, vagy egyenesen jelentéktelen auctorokat helyeznek a filológiai érdeklődés homlokterébe; mindenképpen elsődlegesen fontos feladat annak a kérdésnek a megválaszolása, vajon Arisztón esetében is éppen erről van szó, avagy sem?

2.

Intarziák. Az Arisztón-hagyaték – alig egy tucatnyi, 4. és 7. század közti szerzők szövegeiben fennmaradt rövid töredék – nagyon hasonlít a gondosan kisimított felületre beillesztett intarziákhoz, hozzátéve, hogy a felület kisimítása, „eldolgozása” természetszerűleg az utókor filológusának a műve.⁸ Mindamellet a hasonlat korrekt eljárást sejtet, hiszen az eldolgozott felületen megjelenő mintázat nem változik semmit az utolsó hagyományozók Jóannész Szküthopolitész, illetve a *Chronicon Paschale* idevágó szakaszainak megszövegezése óta, még annyira sem, mint ahogyan azt a preszókratika tetemes hagyomány együttesének „rekonstrukciói”-val kapcsolatban megszoktuk.

⁵ A rendelkezésünkre álló szűkös szöveghagyomány alapján nehéz eldönteni, hogy Jászón és Papiszkosz között valódi disputa zajlott-e le, avagy netán a majdani *katoikumének* számára elmondott tanítások egyfajta előképről van szó?

⁶ A feltételezett „szingularitás” itt azt jelenti, hogy a kereszténység valamiféle ideális zsidó orthodoxiából, mint tulajdon tipológiai előképéből vált volna ki. Természetesen ilyesmiről szó sincs.

⁷ A dialógus két szerzőjének származásáról, illetve szellemi hovatartozásáról csupán kései források tudósítanak.

⁸ A klasszikus antikvitás, valamint a keresztény ókor kutatói számára külön figyelmet érdemel, hogy a néha csak rövid fragmentumokból álló szöveghagyományt hogyan lehet – alkalomadtán sok száz oldalas monográfiákban – egy egész világgá felduzzasztani. Itt nyilvánvalóan a „con-textus” tágan értelmezett fogalma a perdöntő. A kontextus, a világ jelen esetben az a (dész)tárgy, amelybe a mintázat bedolgozandó, hiszen a mintázatnak, a díszítő elemnek önmagában semmiféle funkciója sincs.

Az intarziákkal díszített felület, vagyis az Arisztón-corpora, a fragmentumok időbeli sorrendjét figyelembe véve a következőképpen fest:

I. Euszebiosz tudósítása az *Egyháztörténet* IV. könyvében; Jeruzsálem Hadrianus alatti ostromával kapcsolatban:

„A háború (Hadrianus) uralkodásának tizennyolcadik évében érte el a tetőfokát, Béthéra környékén (nagyon megerősített kisváros volt, nem messze Jeruzsálemtől), és mivel a kívülről jövő ostrom sokáig tartott, a lázadók az éhségtől és a szomjúságtól már a végsőkig leromlottak. Vakmerő, esztelen cselekedetük okozta méltó büntetésüket: attól kezdve Hadrianus törvényerejű döntéseivel és rendeletével tiltotta meg az egész népnek, hogy Jeruzsálemnek egyáltalán még a környékére is tegye a lábát, és azt sem engedte meg, hogy távolról nézzék a hazai földet. Pellai Arisztón beszéli ezt el (Ἀριστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ)”.⁹

Euszebiosz „összövege” – a későbbi szerzők egy része jól láthatóan támaszkodik a caesareai püspök tudósítására – miközben nem táplál túl nagy rokonszenvet a Bar Kochba felkelés, a zsidóság Róma elleni szabadságharca iránt, Arisztónt egyértelműen történetíróként állítja elének.

II. Jóllehet az iméntinél nyilvánvalóan korábbi forrás Órigenész *Kata Kelszu*-ja, hiszen az alexandriai egyházatyja az akár Arisztón kései kortársának is számítható középplatónikus filozófus, Kelszosz *Aléthész* *logosz*ából idéz, kettejük vitája merőben anakronisztikus, és az előtárandó forrás indirekció. Egyébként ama ténynek, hogy Euszebiosz Órigenész lelkes párhíve, az Arisztón-irodalomban különös jelentősége van; főleg HARNACK képviseli azt az álláspontot, miszerint Euszebiosz nem csak hogy semmi olyat nem mond, amiről szellemi mentora nem beszél, hanem még tudatosan hallgat is az ilyesfajta dolgokról.¹⁰ Mindezek az elgondolások, ha nem is teljesen fantazmagóriák, kézzelfogható módon semmivel sem igazolhatóak. A mostani esetben pedig azért, mert Órigenész mind a Kelszosz-citátumban, mind pedig annak szöveggörnyezetében exegetikai, filozófiai kérdésekkel foglalkozik.

Miután a IV. könyv 51. részében az alexandriai egyházatyja olyan művekről beszél, amelyek a Törvény allegórikus értelmezését tartalmazzák – Philónt, Arisztobuloszt, majd dicsérőleg Numénioszt említve –, rátér arra, hogy Kelszosz az iménti eljárásmodot mítosznak tekinti:

„Mindezek után Kelszosz a nem megvetendő stílusú, allegóriákat és magyarázatokat tartalmazó összes írás közül kiválasztja a legprimitívebbet, amely képes ugyan valamennyire segíteni az egyszerű tömegnek a hit tekintetében, de alkalmatlan arra, hogy meggyőzze az értelmesebbeket is, és ezt mondja: »Ebből a fajtából ismertem egy bizonyos Papiszkosz és Jászón vitáját, amely nem is annyira nevetséges, mint inkább szánalomra és gyűlöletre méltó. Ezért nem is feladatom, hogy cáfoljam, hanem mindenki számára világos, főleg azok számára, akiknek van elég kitartásuk és türelmük, figyelemre méltatni ezt az írást. Inkább tanítást szeretnék nyújtani a természetéről, s azt mondom, Isten semmilyen halandót sem alkotott,

⁹ Eus. *HE*. IV. 6.3. In Euszebiosz *Egyháztörténete*, Baán István fordítása (Ókeresztény Írók 4.) Budapest: Szent István Társulat, 1983, 149. A görög szöveget lásd Eusebius: *Die Kirchengeschichte*. Werke, Bd. II. (ed. E. Schwartz und Th. Mommsen), Leipzig: Hinrichs, 1903.

¹⁰ Harnack 1883, 116.

ellenben mindaz, ami halhatatlan, az az ő műve, a halandók pedig ezeké. (Platón, *Timaios* 69c–d). A lélek Isten műve, de a test más természetű. És bizony ebben a tekintetben semmi különbség sincs a denevér, a giliszta, a béka és az ember teste között, hiszen az anyag ugyanaz, és múlandó voltuk hasonló. « Mégis, szeretném, hogy mindenki, aki hallotta Kelszosz panaszkodását és azon állítását, miszerint Papiszkosz és Jászón világa nem is annyira nevetséges, mint inkább gyűlöletre méltó, vegye csak kezébe ezt az írást, legyen kintartása és türelme tartalmát figyelemre méltatni, és magától elmarasztalja Kelszoszt, hiszen semmi gyűlöletre méltó dolgot sem talál a könyvben. Ha pedig valaki elfogulatlanul olvassa, azt fogja találni, hogy a könyv egyáltalában nem fakaszt nevetést: egy kereszténynek és egy zsidónak a zsidó törvényekből kiinduló vitája található benne, és kimutatja, hogy a Krisztusról szóló próféciák Jézusra illenek, miközben indoklását egyáltalán nem közönségesen, mégpedig zsidó szemlélyhez illő módon vitatja a másik».¹¹

A Kelszossal polemizáló érvek sorában még szerepel az a logikai okfejtés is, miszerint egy és ugyanazon dolog nem lehet egyszerre szárnalmas és nevetséges, de összességében véve Órigenész sem árul el semmi kézzelfoghatót a dialógus szövegére nézve, hacsak annyit nem, hogy a vita a törvény értelmezésével, illetve (keresztény szempontból) az úgynevezett „messiási próféciák” megítélésével kapcsolatban folyt. Visszakérdezhetünk persze, mi másról folyhatott volna, mint a kereszténység *sine qua non*-járól, a Názáreti Jézus személyéről? Ugyanakkor azt is el kell ismerni, hogy ilyen esetben az ember nehezen képes függetleníteni magát Jusztinosz *Triphón-dialógusá*-nak, illetve a kései antik antijudaista *altercatio*-irodalomnak a hatása alól. Különösen akkor, ha – amint ezt a szakirodalom egy része teszi – genealógikus összefüggést sejtünk Arisztón elveszett műve és a későbbi keresztény antijudaista dialógusok között.¹²

Az *Aléthész logosz* egybeillesztett fragmentumainak¹³ olvastán tudjuk, hogy Kelszosz nem rendelkezett beható ismeretekkel a kereszténységről, s az új vallást – mondhatni – messziről utálta. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy orthodox platonistaként az Arisztón dialógust nevetségesnek, sőt, gyűlöletesnek tartotta. Ama tény viszont, hogy Órigenész figyelemreméltónak találta Jászón és Papiszkosz disputáját, már önmagában is beszédes, hiszen az alexandriai egyházatyja általában véve rendkívül kritikus a forrásaival, illetve szellemi ellenfeleivel szemben. Igaz, a lényegyet illetően ez sem jelent túl sokat, hiszen a dialógus felépítéséről, mondandójáról még mindig nem tudunk szinte semmit.

III. Filológiai apróságnak hathat az az aprócska különbség, amely Euszebiosz idézett szövegszakaszában az eredeti, görög nyelvű megfogalmazásmód és Rufinus latin nyelvű Euszebiosz fordításának megoldása között mutatkozik. A görög bevett szövegben ἐγκαλεσαμένου Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἰστορεῖ (megbízatást nyerve Pellai Arisztón beszéli ezt el) olvasható, míg Rufinusnál:

¹¹ Origenes: *Contra Celsum* IV. 52. In Órigenész: *Kelszosz ellen*, Somos Róbert fordítása. Budapest: Kairosz, 2008, 305. A görög szöveget lásd: Origenes: *Contra Celsum*, ed. M. Marcovich (Supplementum Vigiliae Christianae) Leiden: Brill, 2001.

¹² Az ókori antijudaista dialógusokról a legjobb összefoglaló: Schreckenberg 1982.

¹³ Kelszosz: *Igaz szó*, Komoróczy Géza fordítása. *Világosság* 1969/3 (melléklet). Az Órigenész idézte fragmentumok önálló *opus* formájában kerülnek közlésre.

Aristo Pellaus historiografus ista persequitur (Pellai Arisztón, a történetíró beszéli ezeket el) – áll.¹⁴ Ezek szerint Órigenész híve és fordítója, Rufinus számára Arisztón már egyértelműen történetírónak minősül pontosan úgy, mint maga Euszebiosz. Ám ahogyan az euszebioszi életmű számtalan doxográfiai, dogmatörténeti elemet tartalmaz – s nem csupán a *Praeparatio Evangelicá*ban –, úgy, analóg vonásként ugyan, ez Arisztón esetében sem zárható ki.

IV. Khorénéi (Horenáci) Mózes, 5. századi örmény történetíró *Nagy Örményország története* című munkájában viszonylag (azaz az eddigi források szűkösségét figyelembe véve) bőven emlékezik meg Arisztónról.

„Szépet beszél Pellai Arisztón Ártásész haláláról. Abban az időben, midőn a zsidók, a rómaiak császára – Hadriántól elpártoltak, hadat indítottak Rufus eparcha ellen egy zsvány vezetése alatt, kinek neve Bárkocheba, vagyis a csillag fia, ki gonosztevő és gyilkos volt; de nevével kérkedve dicsekedett, hogy azért jött le az égből, hogy őket: az elnyomottakat és foglyokat felszabadítsa. Ez oly hevessé tette a harcot, hogy reá hallgatva az assyrok, mesopotamiak és a perzsák is mindnyájan a rómaiaktól az adófizetést megtagadták; mert azt is hallották, hogy Hadrián a bélpoklosság betegségébe esett. De Ártásészünk attól (Hadriántól) el nem idegenedett. Ezen idő tájt ment Hadrián Palaestinába, és a lázadókat egy kis város, mely Jeruzsálem közelségében feküdt, ostromlása által tönkre verte. Ezért megparancsolá, hogy az egész zsidó nemzet távolíttassék el hazájából úgy, hogy a nagy messzeségből ne láthassa Jeruzsálemet. A Vespasian Titus és általa elpusztított Jeruzsálemet újra felépíté és nevérol az Aeliának nevezé, mivel maga Hadrian is »nap«-nak neveztetett. Abba pogányokat és keresztényeket is lakosít; ezeknek Márkus volt a püspöke. Ezen idő tájban nagy hadsereget küld Assyria tájaira, Ártásészünknek pedig megparancsolá, hogy királyi őrseregével Perzsiába menjen. Kíséretében volt mint titkár, az a férfiú, ki nekünk ezt az elbeszélést hátrahagyta; – ez Ártásessel Mediának Szohunt nevű helységében találtatott.”¹⁵

Khorénéi Mózes tudósítása az egész Arisztón-corpus talán legérdekesebb része. Sehol másutt, csak nála jelenik meg az az állítás, miszerint Hadrianus megtorló hadjáratának krónikása egyúttal Ártásész örmény uralkodó diplomáciai kíséretének tagja lett volna, ráadásul magas rangban, a király perzsiai hadjáratának idején. A rendelkezésünkre álló ismeretek alapján még elképzelni is nehéz, mit keresett – feltehetőleg római megbízásból – Arisztón II. Ártásész (aki nem azonos az Árszákida dinasztia alapítójával, a Kr. e. 2. században élt Nagy Ártásész-szel) udvarában? Csak abban lehetünk bizonyosak, amit Khorénéi Mózes be is vall: a Jeruzsálem lerombolásáról, majd újjáépítéséről szóló beszámolót Euszebiosz Egyháztörténetében hivatkozott forrásból, azaz Arisztóntól meríti.¹⁶

¹⁴Eusebius: *Werke*, Bd. III, ed. E. Schwartz und Th. Mommsen. Leipzig: Hinrichs, 1913, 309.

¹⁵Khorénéi Mózes: *Hist. Arm. Magn.* II. 60. Chorenai Mózes: *Nagy-Örményország története*, Szongott Kristóf fordítása. Szamosújvár: Auróra, 1892. (Reprint: Budapest Főváros, XI. kerületi Örmény Kisebbségi Önkormányzat, 2004, 151.) Az örmény szöveget lásd: Moses of Chorene: *Moses Khorensi: History of the Armenians. Armenian edition*, ed. R. W. Thomson. New York: Caravan Books, 1981.

¹⁶Idézi: Tolley 2009, 183.

Mindamellett az 5. századi örmény történetíró és grammatikus, Khorénéi Mózes miniatűr történeti elbeszélése tartalmaz olyan fontos nüanszokat, amelyeket nem lehet szó nélkül hagyni. Ha Euszebioszt tekintjük az elsődleges forrásnak, akkor szembeötlő, hogy a türoszi püspök nem tesz említést Hadrianus leprájáról, s kiváltképp arról nem, hogy e betegség a Bar Kochba-felkelés előtt vagy után sújtotta az uralkodót. Epiphanosztól úgy tudjuk, a császár már a palesztinai hadjárat előtt leprában szenvedett,¹⁷ s ily módon e szörnyű betegséget nem lehet(ett) Isten büntetéseként felfogni. Ugyancsak az örmény krónikairó egyedi információja, miszerint „az asszírok (szíriaiak), a mezopotámiaiak és a perzsák” megtagadták volna az adófizetést Rómának; erről sem Euszebiosz, sem Epiphanosz, sem pedig – a szóbanforgó évekre nézve – a *Chronicon Paschale* nem tudósít.

Ugyancsak fontos észrevétel, hogy az örmény szöveg alapján nem egyértelmű, vajon Arisztón valóban II. Ártászész titkára lett volna; elvileg fennáll a lehetősége annak, hogy netán Márk jeruzsálemi püspök, mi több, Hadrianus mellett teljesített volna ilyesfajta szolgálatot.¹⁸ Mindezekon túl, az örmény nyelvű hagyományban még Arisztón neve is kérdéses, hiszen az iménti mellett felbukkan az *Arisztión* névalak is. (Miként persze egyebütt is az antik források körében).

1891-ben Ecsmiadzin (másnéven Vagarsapat, az örmény „katholikosz” székhelye) teológiai könyvtárában F. C. CONYBEARE brit tudós megvizsgált egy 10. századi kéziratos tartalmú kódexet (amelynek külső díszítése jóval korábbi: 5–6. századi eredetű), s meglepő – azóta jórészt feledésbe merült – felfedezést tett. Az *evangeliarium*ot tartalmazó kódexben a főszövegtől elkülönülve szerepel a *Márk-evangélium* utolsó 12 verse (Mk 16:9–20), s vörös tintával írva, egy sorral feljebb pedig az *Arisztón Ericu* = „Arisztón presbiter” megjegyzés olvasható. CONYBEARE – akit a *Márk evangélium* kutatói az 1893-ban megjelent *Ariston, the Author of the Last Twelve Verse of Mark* című (és az azt követő) cikkei¹⁹ alapján jól ismernek, arra a következtetésre jutott, hogy a titokzatos „Arisztón presbiter” talán azonos lehet Pellai Arisztónnal. Hozzá kell tenni, hogy az összehasonlítás – figyelembe véve a görög és szír szövegek örmény fordítási sajátosságait²⁰ – jóval kézenfekvőbb volna Euszebiosz *Egyháztörténetének* III. könyvében többször is megemlített Arisztónnal, akit Papiasz – az ugyancsak titokzatos Jóannész preszbüteroszal egyetemben – szintén világosan presbiternek mond és saját legfontosabb forrásainak egyikeként nevez meg.²¹ Euszebiosz Papiasz-idézetében Arisztón az „íratlan hagyomány” kútfejeként jelenik meg, míg a csekély számú forrás Arisztónt egyértelműen konkrét, írott művek szerzőjeként jelölik meg.

CONYBEARE hipotézisét a kortársak közül jónéhányan kritizálták, többek között a két nagytekintélyű német teológus, THEODOR VON ZAHN és veje, ADOLF VON HARNACK, mondván: nem lehet mindent a 10. századi névtelen örmény írnok esetleges tollhibájára kenni, különös tekintettel arra, hogy az *Arisztón Ericu* bejegyzés sehol másutt nem található sem a korábbi, sem pedig a

¹⁷ Lásd *ibid.*

¹⁸ Némiképpen fantasztikusnak tűnő gondolatmenetében B. W. Bacon arra a következtetésre jut, hogy az örmény történetíró szövegében felbukkanó, valószínűleg félreértésre alapozott állítás abból fakadhat, hogy Arisztón Jeruzsálemben esetleg Márk püspök titkára lett volna. Bacon: *The Fourth Gospel in Research and Debat*. Moffat: Yard and Co., 1910, 114–115.

¹⁹ F. C. Conybeare: *Aristion, the Author of the Last Twelve Verse of Mark*. *The Expositor* 8 (1893) 241–254; *The Authorship of the Last Verses of Mark*. *The Expositor* 10 (1894) 219–232. – Tolley 2009, 201.

²⁰ Tolley 2009, 204.

²¹ Eus. *HE* III. 39.5.

későbbi örmény irodalomban. Avagy hivatkozhatunk ALFRED RESCH véleményére is, miszerint a kurta örmény megjegyzés görög megfelelője, az *Arisztónosz preszbüteru* aligha feltételezheti valamiféle terjedelmesebb tradíció felvezetését, inkább konkrét szerzőségről, vagy másolói tevékenységről lehet szó.²² Úgy tűnik, a filológusi gyanú csak a múlt időben visszafelé haladva erősödik, időben előre aligha; Pellai Arisztón mégsem lehet a Márk-evangélium „hosszabb befejezésének” a szerzője, s ily módon az evangéliumi kánon kompilátora.

3.

Iudaea Magna. Az Arisztón-hagyomány szabálytalan mintázatai eredendően a 2. század első felének Palesztinájához kötődnek, sokkalta inkább, mint például Jusztinosz *Trüphón-dialógusa*, annak ellenére, hogy a szerző félig szamaritánus származásának mondja magát. Jóllehet az iménti állítás életrajzi „tényeket” is figyelembe vesz (bár sem a pellaai származás, sem pedig Arisztón zsidó-keresztény volta nem tekinthető bizonyított ténynek), a perdöntő mozzanat mégis inkább a „szóbeli tanhoz” való kötődés lehet; talán éppen úgy, ahogyan azt Papiasznak, a klasszikus *hisztór*-nak Euszebiosz-nál megörökített eljárás módjával kapcsolatban olvashattuk. Szellemi értelemben persze ennek a világnak határai nem korlátozódnak az *Erecre*; olyan sajátos szellemi-kulturális oikumenével van dolgunk, amelynek a bevett *Magna Graecia* kifejezés mintájára joggal adhatnánk a *Iudaea Magna* elnevezést, hangsúlyozva, hogy ez a képződmény nem azonos az ókori diaszpóra (*galut*) világával. Bizonyos értelemben még a 4. század végéről származó két Jeromos-töredék is ide tartozik.

V. Az első ezek közül a 384-ben elkezdett *Galata-levél kommentár* egyik rövid szövegrészlete; az eddigiekkel ellentétben nem historiográfiai jellegű, hanem szigorúan exegetikai kérdéseket tárgyal. Jeromos hihetetlenül invenciózus (és szokás szerint erősen Órigenész-függő) munkáját HARNACK – akinek hatalmas árnyéka máig rávetül a patrisztika tudományára – „a rendelkezésre álló legérdekesebb latin szövegmagyarázatnak” nevezi. A töredék nem csupán Arisztón meg nem nevezett írására utal, hanem – az úgynevezett zsidó-keresztény evangélium töredékek egyik fő hagyományozójaként – az ebionita irányzat vélt-valós törvény értelmezésére is.

„Továbbá (az) Ádám (szó) földnek és humusznak neveztetik a héber nyelvben. Mindazonáltal abban a szövegszakaszban, ahol Aquila és Theodotion hasonlóképpen fordít, mondván: »Akit felakasztanak, azt Isten átka sújtja« (*quia maledictio Dei est suspensus*), a héberben ez áll: כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תַּלְוִי (*chi khalat eloim talui*). Ezek a szavak a főeretnek, félig keresztény és félig zsidó Ebionnál a következőképpen kerülnek lefordításra: ὅτι ὕβρις θεοῦ κρεμάμενος, vagyis: »Isten bűne az, amit felakasztanak.« Emlékszem, a *Jászón és Papiscus hitvitájában*, amelyet görög nyelven írtak, ez szerepel: λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος, vagyis »Isten átkozottja az, akit felakasztanak.« Ama héber viszont, aki engem valami módon részben az írásokra oktatót, azt mondja, ez áll ott: »hogy, ó gyalázat, Isten az, aki fel van akasztva« (*quia contumeliose Deus suspensus est*).²³

²² Alfred Resch álláspontját ismerteti: Tolley 2009, 204–207.

²³ Hieronymus: *Commentarius ad Galatas* II. 3. 13b–14. In: Hieronymus: *Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, ed. G. Raspanti. Turnhout: Brepols, 2006, 90.

A fenti, több szempontból is talányos szövegszakasz nem csupán az Arisztón-hagyaték szempontjából érdemel figyelmet, annál is inkább, mert Arisztón neve a Jeromos idézetben elő sem fordul! Csakúgy, mint az eddig elősorolt fragmentumokban – egyelőre – a *Jászón és Papiszkosz-dialógus* szerzője, valamint Arisztón, a történetíró, diplomata és titkár külön életet él. Talán nem véletlenül, s Jeromos a pellaai egyházatyá esetleges szerzőségéről mit sem tudott, s ezért nem szerepeltette őt a *De viris illustribus*ban?²⁴ Még az sem feltétlenül biztos, hogy a dialógusról közvetlen ismeretekkel rendelkezett; mindenesetre HARNACK kétséget nem tűrő állítása, miszerint a szöveget „a kezében tartotta”²⁵ volna, semmiképpen sem magától értendő. De még ennél is különösebb mindaz, amit a dalmát egyházatyá nyilvánvalóan a Deut 21:23 egyik részletével kapcsolatban ír.

Körmönfont hivatkozással zsidó tanítómesterére, az említett vers-szakaszt héberül és többféle görög fordításban is idézi: *chi klalat eloim talui* – a latin ejtési szabályainak megfelelően *ki klalat eloim taluj* – csaknem teljesen pontos,²⁶ szó szerint azt jelenti: „Isten átkozottja az akasztott”. Jeromos mindeközben megemlíti, hogy ezt a részt Aquila és Theodotion azonos módon fordítja, s ezután hivatkozik a görög nyelven írott *Jászón és Papiszkosz dialógusára*, s az általa ott olvasott fordítási variációra – λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμιάμενος –, amely betűhíven megfelel a héber szövegnek, ám lényegesen elüt a Szeptuagintában található fordítói megoldástól: „átkozott Istentől minden fára akasztott” (κεκαταραμένους ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμιάμενος ἐπὶ ξύλου). Az analógia a datálási kérdést illetően is támpont lehet, hiszen Aquila fordítása nagyjából 135 körül készülhetett. Persze, mindennek csak akkor van jelentősége, ha feltételezzük, hogy Arisztón tényleg tudott héberül, s legalábbis az egyik anyanyelve az arám volt.

Érdekes és fontos adalék, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* netán az epheszoszi származású ebionita, Theodotion fordítását (recenzióját) használta, de még különösebb a zsidó-keresztény Ebionnak tulajdonított szakasz. Szinte bizonyos, hogy *Ebion* („Szegény”) nevezetű főeretnek sohasem létezett, személye az egyházatyák – különösképpen Jeromos nagy barátjának és fegyvertársának, Epiphanosznak – az agyszüleménye. A zsidó-keresztény evangéliumok közé sorolt *Ebioniták szerinti evangélium* töredékeinek kizárólagos hagyományozója szintén Epiphanosz,²⁷ de mindaz, amit a haeresiológiai irodalomból, illetve az említett fragmentumokból tudunk, nem elégséges ahhoz, hogy megmagyarázzuk: mit jelenthet az Ebionnak tulajdonított fordítás, vagyis hogy a *hübrisz theu* akasztatott fel a keresztfára? Az iménti genitivuszos szókapcsolat többféleképpen is fordítható; lehet „Isten bűne” csakúgy, mint „Isten elleni bűn”, avagy „Istentől eredő bűn”, stb., ám a leglogikusabb mégis az első variáció. Ebben az esetben viszont a konkrét blaszfémiától a különféle gnosztikus elgondolásokig jónéhány „megoldási lehetőség” kerülhet szóba. Ám Epiphanosztól úgy tudjuk, az ebioniták nem feltétlenül gnosztikus, hanem valóban zsidó-keresztény irányzatnak minősíthetők, olyan *haireszisz*nek, amely tagadta a Názáreti Jézus Istentől született voltát. De ez sem magyarázat. A legkézenfekvőbb értelmezés egyfajta patripaszionista nézet lehetne, de ilyen álláspontot az ebioniták kapcsolatban a hagyomány nem ismer.²⁸

²⁴Harnack 1883, 116.

²⁵Harnack 1883, 129.

²⁶A Deut 21:23 ezen részlete: כִּי־קִלַּלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי (*ki-qil(e)lat elohim táluj*).

²⁷Lásd: Az ebioniták szerinti evangélium. In: Hubai Péter (szerk.): *Jézus rejtett szavai*. Budapest, 1990, 99–102.

²⁸A klasszikus patripaszionista álláspont értelmében ugyanis maga az Atya szenvedett (volna) a kereszten.

VI. A fenti fragmentumban Jeromos akarva-akaratlanul összekapcsolja *Jászón és Papiszkosz dialógusa* című irat sorsát az ebionita hagyománnyal, jóllehet az előbbinek ahhoz valószínűleg semmi köze. A másik, a *Hebraicarum Quaestionum in Genesim* című traktátusban olvasható töredék szintén a Szentírás értelmezésével kapcsolatos.

„Genesis 1:1. *Kezdetben teremtett Isten eget és földet.* A többség úgy véli, ahogyan az a *Jászón és Papiszkosz disputájában* áll, s ahogyan azt Tertullianus, a *Praxeas ellen* írt könyvében határozottan állítja, nem kevésbé ahogyan Hilarius fejt ki egy bizonyos zsoltár magyarázatában, hogy a héberben ez áll: »A Fiúban teremtett Isten eget és földet«; a dolog lényegéből következik, hogy ez félreértés! Ugyanis a Szeptuaginta, Szümmakhosz és Theodotion is »in principio«-ként fordítja. És a héberben »berésit«-et írnak, amit Aquila úgy értelmez, hogy »in capitulo« (fejben, fejezetben), és nem »babén«, ahogy mondják, a »fiúban« (*in filio*). Ennélfogva inkább az érzéki benyomást, mintsem a szó szerinti jelentést alkalmazva a Krisztusra...»²⁹

Jeromos idézett traktátusa 389–390 körül íródott, nagyjából egy évvel a *Galata-levél kommentár* befejezte után. A citátumban azt olvassuk, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa*, Tertullianus, valamint Hilarius egyaránt azt állítják, miszerint a *Genesis* 1. versében a „Fiúban” (héberül *babén*, latinul *in filio* variáns) szerepel a „kezdetben” (héberül *berésit*, latinul *in principio*) helyén. Ezzel szemben hivatkozik Aquila fundamentalista fordítására, amely a *berésit* szó szerinti értelmét veszi alapul, a héber *rés* ugyanis eredendően „fejet” jelent. Jeromos szerint ez a megoldás közismert, bizonyos fokig elfogadható, míg a „Fiúban” – amely nagy valószínűséggel a Péld 8:22–31, bevett keresztény értelmezésére épül,³⁰ hamis. Még akkor is az, ha olyan tekintélyes szerzők, illetve művek álláspontját tükrözi, mint amilyen az *Adversus Praxean*, avagy Hilarius (300–368) *Kommentárja a Második zsoltárhoz*.³¹

A tévesnek ítélt interpretáció elvetésénél sokkal izgalmasabb kérdés, hogy a görögül íródott *Jászón és Papiszkosz disputájában* a „Fiúban” (feltehetőleg *en tó hüüó*) milyen kontextusba illesztve fordult-fordulhatott elő; illetve hogy a fenti, Jeromos által elvetett fordítói variáns – formailag valamiféle „keresztény midrás” – egyáltalán honnan származhat? Az általam ismert legrészletesebb és legalaposabb Arisztón-monográfia szerzője, HARRY W. TOLLEY ezzel kapcsolatban LOUIS GINZBERG 1898-as cikkét idézi, (a) *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur* címűt.³² A Jeromos által idézett fordítási variációra kitérve GINZBERG a Jeruzsálemi Targumban felbukkanó ברהמה ברהמה (*behokhmá bárá*; bölcsességben teremtette) alakra hívja fel a figyelmet – újfent csak a Példabeszédek 8. fejezetére gondolva, ahol is a *hokhma* valamiféle primordiális létezőként jelenik meg –, és a sajátos latin nyelvű „targumot,” a „Fiúban” fordítást részint nyelvi félreértésnek, részint pedig a bevett ókeresztény *Szophia* – *Logosz* – *Hüüosz* spekulációk

²⁹ Hieronymus: *Quaestiones Hebraicae in libros Geneseos*. In: Sancti Eusebii Hieronymii *Hebraicarum Quaestionum in Genesim*. Migne, *Patrologia Latina* XXIII. (Turnholt: Brepols, 1865), col. 985–987.

³⁰ A Péld 8:22–31 hagyományos ókeresztény értelmezése a héber szövegben megszólaló Hokhmát (Szophia) a Logosszal, vagyis a preexisztens Krisztussal azonosítja, mondván, hogy csak Ő lehetett az Úr „kedvence” és „gyönyörúsége” (8:30), aki már jelen volt a Mindenség megteremtésekor.

³¹ Tolley 2009, 103.

³² Ginzberg, Louis: *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur*. *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6 (1898) 537–550.

következményének tartja.³³ Az előbbire nézve olyan koncepcióval találkozhatunk, ami nem kis mértékben a meglódult fantázia szüleményének tekinthető; GINZBERG ugyanis arról beszél, hogy az 1–2. századi Palesztinában, de a birodalom keleti felében lévő, vagy római zsinagógákban *meturgemanok* „tolmácsolták” a héberül nem tudóknak a szentírási szövegszakaszokat, illetve az arámul sem tudóknak esetleg valamilyen más közös nyelven. Előfordulhatott – véli a szerző –, hogy az ilyen szituációkban a jelenlévő pogány „istenfélők”, illetőleg keresztények egyszerűen félreértették a *meturgeman* élő szóban elhangzó fordítását?³⁴ Ilyenformán keveredhetett össze például a héber *bará* ige az arámi *bar* (fiú) főnévvel...

Kétségtelen, hogy az érvelés másik része, a Példabeszédek 8. fejezetére alapozva jóval hihe-
tőbbnek tűnik, hiszen az említett szöveghelyen a Bölcsesség a korai keresztény irodalomban rendszeresen krisztusi *tüposz*ként szerepel. Sőt, a GINZBERGTŐL idézett teória ugyan nagyon erőteljesen a jeromoszi szöveghelyhez, s a *Jászón és Papiszkosz dialógus* indirekt említéséhez tapad, ám a „keresztény midrás” műfaja ennél jóval tágabb körben is érvényesíthető az ókeresztény teológia és a rabbinikus irodalom viszonyában. Elegendő talán DANIEL BOYARIN ezirányú munkásságára, s mindenek előtt *The Intertextual Birth of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midras* című tanulmányra gondolni.³⁵ Teljesen önkényesen ugyan, de említhetem ALAN SEGAL nagyfontosságú művét is, a *Two Powers in Heaven*-t.³⁶ E teóriák logikai szakítópróbája magában a (heterodox) zsidó hagyományban rejlik: a még éppen nem perszónifikálódó isteni attributuumok – például a *memra* (*logosz*), vagy a *hokhma* (*szophia*) – végsőkéig kielezett kérdésében.

4.

A *dialógus*. LAWRENCE LAHEY tipológiája³⁷ alapján az ókori *contra Iudaeos* írások a következő három csoportba sorolhatóak: (1) a *testimonium* gyűjtemények (elsősorban az úgynevezett „messiási próféciaakra” történő hivatkozások), (2) traktátusok, (3) dialógusok. A harmadik csoport legismertebb műve, Jusztinosz *Trüphón-dialógusa* alapján nagyjából fogalmat alkothatunk arról, hogy a „párbeszéd” körülbelül mit is jelent ebben a kontextusban. Trüphón vértelen, sematikus figura, joggal feltételezhető, hogy ilyesfajta rabbi a 2. század elején, valahol Epheszosz környékén aligha létezhetett.³⁸ Ha netán igaza lenne OSKAR SKARSAUNÁNAK, aki azt feltételezi, hogy Arisztón elveszett disputáját Jusztinosz beépítette a saját szövegébe,³⁹ akkor Arisztón művében is csak egyfajta propagandaszöveget sejtethünk. Mindenesetre a misszió Jusztinosznál sikertelen marad, Trüphón nem tér meg. Ezzel szemben Papiszkosz sikerrel jár, s e tény nem csak a „megátalkodott zsidó” típusát érvényteleníti, hanem nyilvánvalóan másféle érveket is feltételez Arisztón művében.

³³ Ginzberg, Louis: Aristo of Pella. In *The Jewish Encyclopedia*, vol. 2. New York: Funk and Wagnalls, 1916, 95.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Boyarin, Daniel: *The Intertextual Birth of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midras*. In: *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 89–111.

³⁶ Segal, Alan F.: *Two Powers of Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden–Boston: Brill, 1977.

³⁷ Lahey 2007.

³⁸ Lásd Rugási Gyula: A rabbi és a filozófia. In *Eszkhatológia és történet-teológia*. Pécs: Jelenkor, 2004, 95–127.

³⁹ O. Skarsauna: *Jewish Christian Sources Used by Justin Martyr and Some Other Greek and Latin Fathers*. In: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (eds.): *Jewish Believers in Jesus*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007, 379–418.

VII. Ha csak egy villanásnyi időre is, de ebbe a másféle érv-világba enged betekintést az a fragmentum, amely a Cyprianus, 3. századi észak-afrikai egyházatyja műveit tartalmazó *Codex Regimensis*ben maradt fenn, de nyilvánvalóan jóval későbbi, valószínűleg 5. századi eredetű.

„Ama nemes, emlékezetre méltó és dicső hitvita, amely Jászón, a zsidó-keresztény és Papiszkosz, az alexandriai zsidó között zajlott le; a zsidó csökönyös szíve meglágyult a Héber kedves korholásának hatására, és Jászón tanítása a Szentlélek közreműködésével győzedelmesnek bizonyult Papiszkosz szívében. Papiszkosz pedig ily módon az Úr kegyelme által az Úr félelmére és az igazság tudására térítettén, hitt Jézus Krisztusban, Isten Fiában, és esdekelve kérte Jászont, hogy megkaphassa a pecsétet (*signaculum*). Mindezt az ő vitájukról készült írásos beszámoló hitelesíti; összeütköztek egymással, Papiszkosz szembesülve az igazsággal, Jászón pedig állítva és igazolva Krisztus megbízatását (küldetését) és teljességét. A beszámoló görög nyelven íródott...”⁴⁰

A Cyprianus neve alatt fennmaradt levél szerzője Celsus, bevett formában Celsus Africanus, címzettje pedig egy bizonyos Vigilus nevű püspök, akit HARNACK – miután a levelet az 5. század végére datálja – egy ismert névvel, thapsusi Vigilusszal azonosít.⁴¹ Az idézett szövegrészlet azt a mozzanatot örökíti meg, amikor a „Szentlélek közreműködésével” (*de spiritus sancti infusione*) Jászón meggyőzi Papiszkoszt, s az utóbbi megtér, sőt ő maga könyörög azért, hogy minél előbb megkaphassa a keresztység pecsétjét.

A kereszténység kezdeti időszakának jól megfigyelhető szokása a megtérést követő azonnali kereszttség; számos példát látunk erre az *Apostolok cselekedeteiben*.⁴² Valószínű, hogy Papiszkosz is e szokásnak megfelelően sürgette a saját bementkezését. Ugyancsak az Újszövetség szövegekörnyezetébe vezet az a fajta nyelvhasználat is, amely az egész szűkös Arisztón-hagyatékban egyedül információt hordoz: Celsus szerint Jászón zsidó-keresztény (egészen pontosan „héber-keresztény”, *Hebraeus Christianus*, míg Papiszkosz alexandriai zsidó (*Iudaeus Alexandrinus*). Héber áll tehát szemben Zsidóval, s ez a distinkció nem pontosan ugyanaz, mint amit az *Apostolok cselekedeteinek* 6. fejezetében olvasunk: „Azokban a napokban pedig, minthogy megnövekedett a tanítványok száma, morgolódás támadt a hellénizálók és a héberek között, hogy a napi szolgálatban háttérbe szorítják a közülük való özvegyasszonyokat” (ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, Apc 6:1). Valószínű, bár egyáltalán nem bizonyos, hogy az idézett példa esetében a „hellénizáló” görögül beszélőket, míg a „hébernek” arámi anyanyelvűeket jelentenek; talán az utóbbi esetben a *Zsidó-levél* címzettjei⁴³ – kínálhatnak közelebbi analógiát. Nem beszélve János evangéliumának Ἰουδαῖος megjelöléséről, amely éppen úgy jelenthet „judeait”, mint „zsidót”.⁴⁴ Celsus Africanus

⁴⁰Celsus Africanus: Ad Vigilium Episcopum de Iudaica Incredulitate. In: S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, ed. G. Hartel. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum III. 3.) Vienna: Gerold, 1871, 128.

⁴¹Harnack 1883, 121.

⁴²Elég talán az etióp kincstárnok (Apc 8:36–39), vagy a filippi börtönőr (Apc 16:33) példájára utalni.

⁴³Lásd a *Zsidókhöz írt levél* görög címfeliratát: Πρὸς Ἑβραίους. E megszólítás aligha csupán a „zsidókat” jelöli, sokkal inkább a „zsidó-keresztényeket”.

⁴⁴Ennek lehetséges olvasata az Újszövetségben: Reinhartz 2009; a görög Ἰουδαῖος, latin *Iudaeus* értelmezési horizontjairól az antik irodalomban és epigráfiában lásd Lowe 1976; Williams 1997; Mason 2007; Schwartz 2007, 2014.

ugyan először jelöli meg pontosan a dialógusa két résztvevőjének hovatarozását az Arisztón-hagyományban, de ez a klasszifikáció korántsem egyértelmű. Megítélésem szerint a „Héber” a *Zsidókhoz írt levél* célközönségébe tartozót jelöli, viszont a Zsidó, vagyis az alexandriai zsidó azt a hellénizált diaszpórához tartozót, aki halákhikusan nyilván kevésbé, de doktrinálisan mindenképpen megmaradt a rabbinikus hagyomány keretei között. Legalábbis addig, amíg meg nem tért.

Minden jel arra vall, hogy az Arisztón dialógus kontextusának kijelölése, ezzel együtt a rendkívül telített fogalom, a zsidó-kereszténység ebben a szöveggörnyezetben való használata szinte megoldhatatlan nehézséget jelent. Továbbá, csupán valószínűsíthető HARNACK magabiztos konklúziója, miszerint a *Jászón és Papiszkosz dialógusának szerzője* zsidó lett volna.⁴⁵ Lényegében véve ugyanez a bizonytalanság kísért, ha a dialógus szereplőinek nevéből próbálunk következtetéseket levonni. A Papiszkosz névalak rendkívül ritka, kizárólag a későbbi *Papiscus és Philo* című, ugyancsak a zsidó-keresztény disputában bukkan elő.⁴⁶ A Jászón név viszont annál gyakoribb, (lásd Apcs 17:1–9; Róm 16:21; de említhetném a *Makkabeusok könyveiben* Jászón főpapot, Eleázár fiát (1Makk 8:17), vagy a Kürénéi Jászónt (2Makk 2:23), s érdekes módon általában azok választották, akiknek az eredeti héber neve Jészua, Jehósua, Jehósa volt.⁴⁷ Fogalmuk sincs róla azonban, hogy Papiszkosznak – mielőtt „megkapta a kereszttség pecsétjét” (a dialógus eredeti görög nyelvéen bizonyára ἐκομίσατο σφραγίδα τοῦ βαπτίσμου) – mi lehetett a héber neve. Ez ugyanis sok minderről árulkodna; ám a találgatásokat nem érdemes folytatni...

VIII. Ugyancsak a kései hagyomány része, és ugyancsak Pellai Arisztón szerzőségét tanúsító dokumentum az a töredék, amely Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész *Misztikus teológiájához* írott *Megjegyzésekben* olvasható, s amelyet a hagyomány hosszú ideig Maximus Confessornak tulajdonított, de amelyről HANS URS VON BALTHASAR klasszikus tanulmánya⁴⁸ óta tudjuk, hogy Jóhannész Szküthopolitész, a VI. századi szerzetes és püspök életművébe sorolandó. A fragmentum, csakúgy, mint a Jeromosnál fennmaradt szövegszakaszok, szentírás értelmezési kérdéseket tárgyal:

„Meg kell azonban érteni, hogy az Exodusban, ahol az van megírva, hogy bement Mózes a »sötét felhőbe« (γνόφον), ahol Isten volt a héber szövegben »aráfel« (ערפל) áll, a Szeptuaginta, Aquila és Theodotion az »aráfel«-t »gnophon«-ként adja vissza. Ugyanakkor Szümmakhosz az »aráfel«-t ködfelhőként fordítja. A zsidók pedig az »aráfel«-t *firmamentum*nak is nevezik, ahová Mózes belépett; ugyanis hét *firmamentum*ot említenek, amelyeket egeknek is neveznek; ezeknek külön nevet is adnak, ám róluk most nem szükséges megemlékezni. Én pedig olvastam e hét égről Pellai Arisztón írásában is, a *Papiszkosz és Jászón dialógusában* (διαλέξει), amelyről Clemens Alexandrinus a *Hüpotüposzeisz* VIII. könyvében azt állítja, hogy Szent Lukács írta le (τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησὶν ἀναγράψαι).⁴⁹

⁴⁵ A. von Harnack: Die Zeit des Dialogs des Aristo von Pella. In: *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Leipzig: Hinrichs, 1904, Bd. II, 268.

⁴⁶ Α Παπίσκοσ név talán az egyiptomban gyakori Pappos változata, lásd T. Ilan: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity Part III: The Western Diaspora 333 BCE–650 CE* (TSAJ 126.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 352.

⁴⁷ Tolley 2009, 197.

⁴⁸ Von Balthasar 1940.

⁴⁹ Jóhannész Szküthopolitész (Maximus Confessor): *Scholia in libros De Mystica Theologia* (Patrologia Graeca, ed. Migne, col. 421.) Paris, 1857.

Az *aráfel* (talán leginkább „éjszakai felhőként” lehetne elképzelni) – *gnophon* fordítói párhuzammal, valamint a másik két megjegyzésnél – tudniillik, hogy az itt feltüntetett zsidó hagyomány hét szilárd mennyboltot különböztet meg, s hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógus* szerzője, avagy lejegyzője Lukács evangélista lett volna – is érdekfeszítőbb a fragmentum szerzőségének kérdése, illetve a potenciális szerzőknek Pellai Arisztón szülőházájához való kötődése.

Amint említettem, a Pszeudo-Dionüsziosz Areiopagitész *Misztikus teológiájához* írott *Megjegyzéseket* hosszú ideig Maximus Confessornak tulajdonították, csupán a pszeudo-dionüszioszi corpus szír fordításaiban maradt fenn Jóannész Szküthopolitész neve. Ám Jóannész kommentárjai a későbbi görög nyelvű szöveghagyományban olyan szkholionokkal is keveredtek, amelyeket Maximosz írt; e hagyományrétegek különválasztása, illetve a különválasztásra tett első kísérlet HANS URS VON BALTHASAR munkája.⁵⁰ Az újabb idők kutatása arra is fényt derített, hogy a 10. századi kegyes bizánci életrajzzal szemben Maximus esetleg nem konstantinápolyi születésű arisztokrata, hanem palesztinai származású (a Genezáreti-tótól északra fekvő Heszfínben napvilágot látott) törvénytelen utód volt. Mindez szempontunkból azért fontos, mert mind a két helyiség közel esik az ókori Pellához, Szküthopolisz (Béth Seán) alig 9 kilométerre. Egyazon szellemi auráról kell tehát beszélnünk, még ha évszázadok távolából is.

Ám, ha a görög nyelvű *szkholionok* egymáshoz való viszonyát pontosítjuk is – e munkában az elmúlt évtizedek során BEATE REGINA SUCHLA szerzett döntő érdemeket azzal, hogy négy görög szövegverziót vetett egybe Phókasz bar Szergiosz 708-ban készült szír nyelvű fordításával, s így pontosan meg tudta határozni, hogy a hagyomány melyik része minősül Jóannész művének⁵¹ –, még mindig fogalmunk sincs róla, milyen forrásból vette a Bét Seán-i püspök, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* egy hajdani honfitárs, Pellai Arisztón műve? A kérdés nyilvánvalóan megválaszolhatatlan marad önmagában, ha nem próbálunk meg támaszkodni azokra az antijudaista dialógusokra, amelyek Arisztón korától Jóannész életidejéig, az 5. század végétől a 6. század második harmadáig⁵² születtek. Lehetséges, hogy az egész e tárgyú műfaji hagyomány rejthet önmagában ilyenirányú támpontokat. De fennmaradt szöveghagyomány fenti szempont alapján történő vizsgálatát – HEINZ SCHRECKENBERG monográfiáját nem számítva⁵³ – tudtommal senki sem végezte el, másrészt pedig be kell látni, későbbi művekből visszakövetkeztetni az „ősforrásra” – ez nem túl hálás filológusi feladat. Aprócska észrevétel csupán: Jóannész Szküthopolitész a dialógus szereplőinek „megszokott” sorrendjét megfordítja, Papiszkosz neve előbb szerepel, mint Jászóné. Éppen úgy, mint Kelszosznál. Ezen túl, a disputa műfaját *dialexiszként* adja meg, szemben Órigenésznél a kelszoszi *antilogiával*.

Nem pusztán elfekvő keresztény midrásnak, hanem a misztikus zsidó hagyomány szerves részének minősül az, a töredékben olvasható példa, miszerint Mózes nem csupán a Szinajt beborító

⁵⁰ Von Balthasar 1940.

⁵¹ Suchla, Beate Regina: Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse* 3 (1980) 31–66; ead.: Die Überlieferung von Prolog und Scholien de Joannes von Skythopolis zum Griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Studia Patristica* 18 (1989) 79–83.

⁵² A dialógusok áttekintése: Lahey 2007.

⁵³ Schreckenberg 1982.

sötét felhőbe, az aráfelbe lép be, hanem egyúttal egy másik firmamentumba, égboltba is. Jóannész világosan közli, hogy a zsidók ezeknek a firmamentumoknak nevet is adnak, (ám ő nem tartja szükségesnek, hogy a nevekről megemlékezék), s hogy minderről Pellai Arisztón dialógusában is olvasott. A hét égbolt tana a korai misztikával érintkező zsidó apokaliptikus irodalomban éppúgy jelen van, mint ahogyan az Újszövetségben is;⁵⁴ a *Hénokh-corpus* meg is nevezi őket.⁵⁵ Ugyanakkor a fenti hivatkozás az egyedüli szövegszakasz a korai keresztény korra vonatkozóan, amely említést tesz a hét égről.⁵⁶ Egyáltalán nem zárható ki, hogy Arisztón tudott a hét ég megkülönböztetéséről, s arról is, hogy a hetedik firmamentum Isten rejtett, misztikus lakóhelye, mint ahogyan az sem, hogy a pszeudo-dionüoszosi misztikus teológia szöveg-hagyományát kommentáló Jóannész érdeklődését éppen ez – a számára kézenfekvő – számunkra esetleges megjegyzés keltette fel

A töredék kétségtelenül legkülönlegesebb megjegyzése, Arisztón dialógusának lukácsi szerzőségére nézve mindenestre kísértetiesen hasonlít ahhoz, amit minderről Eusebiosznál olvashatunk; az Egyháztörténet VI. könyvében a következő szerepel: „*Azt mondja [ti. Kelemen], hogy a Zsidókhoz írt levél szerzője Pál, a zsidókhoz héber nyelven írta, Lukács azonban, miután gondosan lefordította, így adta ki a görögök számára, ezért található meg ugyanaz a külszín ennek a levélnek a fordításában és az Apostolok cselekedeteiben*”.⁵⁷ Minthogy Lukács illetén fordítói tevékenységéről Alexandriai Kelemen ugyancsak a *Hüpotüposzeiszben* beszél, legalábbis Eusebiosz, a szorgalmas könyvtáros tanúsága szerint nem elképzelhetetlen, hogy az Arisztónra vonatkozó megjegyzés kiváltó oka is valahol itt keresendő. De mi szükség lehetett arra, hogy egy eredendően görög nyelven írott művet – ugyancsak görögül – maga az evangélista jegyezzen le?

Miután Clemens említett műve szintén elveszett, a kérdésre nagyon nehéz lenne egzakt választ adni. A Jóannész Szküthopolitész idézetben olvasható görög ige, az ἀναγράφειν egyáltalán nem utal fordításra, inkább valaminek a leírásáról, adott esetben magyarázatáról lehet szó; a μεταγράφουαι alak nagyjából hasonló jelentéssel bír, mint a μεθερμηνεύω ige. Ha pedig azt feltételezzük, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* a szerzője avagy fordítója, valóban Lukács evangélista, akkor ennek a műnek – Eusebiosz állítása alapján – valószínűleg az *Apostolok cselekedetei* „folytatásaként” kellett volna szerepelnie egy általunk nem ismert kánonban, amely Lukács nagyszabású „hellénizáló” tevékenységének eredménye lett volna. Eusebiosz ugyanis azt is megjegyzi, hogy az evangélista azért fordítja le Pál levelét, amelyet a zsidóknak írt, mert azok „rossz előítélettel viseltettek iránta és gyanúsították; teljesen érthető volt tehát, hogy rögtön az elején nem riasztotta vissza őket azzal, hogy kiírja a nevét”.⁵⁸ Ha feltételeesen el is fogadnánk ezeket a fantasztikus következtetéseket, még mindig nem tudnánk megmagyarázni, mit keres Lukács (fordítás) műve a jóval későbbi Arisztón szöveg-hagyományban?

Akár csak Jeromos két citátuma, Jóannész Szküthopolitész két megjegyzése is aprócska ablakként fogható fel, s szemmel látható, hogy ezek az ablakok – ha csak villanásnyi időre is – egy-

⁵⁴ Elsősorban Pál apostol *anabaszisz*-jelenetére gondolok: 1Kor 12:1–5.

⁵⁵ Hénokh III. 17. In: *Hénokh könyvei*, Dobos Károly Dániel, Fröhlich Ida és Hollós Attila fordításában. Piliscsaba: PPKE BTK, 2009, 256–257.

⁵⁶ Tolley 2009, 120.

⁵⁷ Eus. HE VI. 14.2. In: Eusebiosz *Egyháztörténete*, 259. Baán István ford.

⁵⁸ Eus. HE VI. 14.3.

egy általunk alig ismert hatalmas és szerteágazó világra nyitnak kilátást. De ami egyetlen látványba öltöztethető, aligha alkalmas valamiféle összefüggő élmény, epikus történet kibontására.

5.

Szóbeli tan. Szemben a rabbinikus hagyománnyal, a kereszténység történetének legkorábbi korszakának, vagyis körülbelül a 2. század első harmadának végéig a szóbeli tradíció szerepe és jellege távolról sem tisztázott. Eusebiosz megfogalmazásával éppen „az apostolokat követő első nemzedék” jelenti azt az úrt, amelyet írott dokumentumokkal nem lehet lefedni. Ennek a rövid, bő fél évszázadnyi korszaknak a jellegére nézve kulcsfontosságú, amit Eusebiosz *Egyháztörténete* Hégészipposzról ír, vagyis hogy nevezett nem az írott tradícióra támaszkodik elsősorban, „*hanem mintegy az íratlan zsidó hagyományból emlékezik*” (καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει).⁵⁹ Jóllehet Pellai Arisztón, aki Hégészipposznak akár a kortársa is lehetett, szintén csak „emlékezik” a szóbeli hagyomány segítségével, ám az a fajta tanúságtétel, amelyet a fragmentumok alapján megkísérlünk rekonstruálni, némiképp eltérő attól, amit az apostoli atyák és az apologeták fennmaradt írásai közvetítenek. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük a legkésőbbi forrás, a *Chonicon Paschale* feljegyzését, amely Arisztón eddigi sokrétű tevékenységét az apologeta szerepével is kiegészíti.

IX. A 7. századi bizánci krónika a Kr. u. 134. év eseményei közt örökíti meg a következőket:

„Ebben az évben Pellai Arisztón, akit Pamphiliai Eusebiosz is megemlíti az *Egyháztörténetében*, apológiát állított össze (ἀπολογία συνταξίς), és benyújtotta Hadrianusnak, a császárnak”.⁶⁰

Ha ez igaz, akkor Jusztinosz *Apológiáinál* is korábbi védőbeszédre lehet szó, de ha nem igaz, a megjegyzés akkor is támpontul szolgálhat az Arisztón-kronológia meghatározását illetően. Úgy tűnik ugyanis, hogy az Arisztón-hagyaték döntő fontosságú mozzanata a Bar Kochba felkelés, valamint Jeruzsálemnek Hadrianus általi újraalapítása és újjáépítése.⁶¹ A másik fogódzó Kelszosz *akméja*, illetve az *Aléthész logosz* keletkezésének ideje lehet, nagyjából a 2. század hetvenes éveit, még pontosabban az étized közepe. Ennél később a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* nem íródhatott, hiszen akkor a középplatónikus filozófus aligha idézhette volna. Egyértelműnek tűnik, hogy Arisztón irodalmi munkássága inkább a 30-as 40-es évekhez kötődik, tehát a legkorábbi jól behatárolható hagyományréteghez, az apostoli atyák korához. Egyetlen logikai kitérő üthet rést az iménti okoskodás falán: a *Chronicon Paschale* nem közöl semmiféle információt a Bar Kochba felkelésről, csupán a zsidók 115–117-ben lezajlott lázadását említi.⁶² Elvileg megeshet, hogy az

⁵⁹ Eus. HE IV. 22.8.

⁶⁰ *Chronicon Paschale*, Ad olymp. 228 (Kr. u. 134). In: *Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae*, ed. B. G. Niebuhr, Bonn: E. Weber, 1832, Bd. I. 477.

⁶¹ A feliratos források alapján ma már egyértelmű, hogy Hadrianus 132-ben etruszk/római rítus szerint újraalapította és *Aelia Capitolina* néven *colonia* rangra emelte – ami a Bar Kochba-felkelés közvetlen kiváló oka lehetett. A lázadás leverése után Hadrianus nagyszabású építkezésekbe kezdett, ami évszázadokra meghatározta a város kinézetét, lásd az Avni–Stiebel 2017 kötet tanulmányait.

⁶² Jó darabig vitatták, hogy a Traianus alatti diaszpórafelkelés kiterjedt-e Iudaea/Palaestina területére, de a legújabb kutatások szerint ez kétségtelen tény, lásd Pucci ben Zeev 2005; Grill 2008.

imént említett apológia korábban készült, de ez a lehetőség legfeljebb a hipotézisek hipotézisének minősülhet.

A rekonstruálni kívánt mozaik – ha elemi alkotóelemeire nem is hull szét – egymással nehezen összeegyeztethető foltokat, felületeket tár elénk. Euszebiosztól a 7. századi bizánci krónikáig a történetíró és az apologéta portréjának körvonalai bontakoznak ki, míg Jeromosnál, Celsus Africanusnál, illetve Jóannész Szküthopolitésznál a zsidó és a zsidó-keresztény közti dialógus szerzőjé, valamint az exegétáé. Ehhez járul még Khorénéi Mózes megjegyzése, miszerint Arisztón II. Arszanész örmény uralkodó titkára lett volna. Egyáltalában nem magától értetődő tehát, hogy Arisztón a történetíró egyúttal a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* a szerzője, és megfordítva. Ilymódon, ahogyan a bevezetőben is említettem: lehetséges, hogy a 2. században élt, valószínűleg zsidó-keresztény szerző többször is arcot és sorsot cserélt az eljövendő évszázadok folyamán. De előfordulhat az is, hogy a régészeti kutatóárokban fellelt csontváz nem azonos azzal a hagyomány megalkotta figurával, akinek eddig véltük. Netán az írott tradíciónak egyszerűen szüksége volt a szóbeli tan olyan szorgos kutatóira, mint Papiasz, Hégészipposz, vagy Pellai Arisztón. Legalábbis egy ideig. Majd a későbbiek során ez a szerep talán túlon túl kényelmetlenné vált, ami bizonyos fokig érthető is,⁶³ hiszen a lassan-lassan megszilárduló újszövetségi kánon kiveti magából a szóbeli tradíció, illetőleg tan egy ideig szabadon vándorló elemeit; az ilyen jellegű hagyomány törmelékeit az apokrifek világa nyeli el. Az apokrifek világa pedig borzasztóan heterogén és eklektikus; az a bizonyos szűrő, amelyet Pál nyelvhasználatában a *theopneuszosz* jelző⁶⁴ fejez ki, ugyanabba a státuszba sorol szellemileg a kanonikushoz nagyon közel álló iratokat éppen úgy, miként jámbor csacsкасágot, vagy éppen nyilvánvalóan gnósztikus műveket. Nem tudjuk – és nem is nagyon tudhatjuk – hogyan működött az a mindenkori ítélő szempont, amely a fenti kérdésekben döntött, s amely még mindig az irenaeusi *paradoszisz* (hagyomány) fogalmához kötve ragadható meg a legkézzelfoghatóbb módon. Eszerint az apostoli tradíció szukcesszív leszármazási rendje – egyúttal megszakíthatatlan láncolata – kezeskedik a hagyomány authenticitásáról. Úgy tűnik, ebbe a hagyománymodellbe nem fér bele mindaz, amit Euszebiosz a már említett módon Hégészipposzról ír: vagyis, hogy a zsidó konvertita olyan dolgokról „emlékezik meg”, amelyek kifejezetten az íratlan zsidó tradícióból származnak.

Az Arisztón-fragmentumok gyökérzetéhez nem jutunk ugyan közelebb, de a törzséből minden bizonnyal szerteágazó lombkorona sarjad, s ez a lombkorona nem más, mint eljövendő évszázadok zsidó-keresztény dialógusainak egész sora. Csak gyanítani lehet, hogy ebből az *altercatio*-irodalomból egyik-másik irat megőrzött valamit *Jászón és Papiszkosz dialógusából*. Ez nyilván kockázatmentes kijelentés, hiszen a tematika, formai klisék a szóbanforgó disputákban visszatérő elemekre épülhettek. E kevésbé ismert irodalmi corpus legfontosabb darabjai a következők:

⁶³Noha ez a lehetséges magyarázat valóban érthető, de semmiképpen sem indokolt. Ezért nem tudunk többet az evangéliumok keletkezéséről, a kánon történetéről, a korai eszkatológiai felfogások, beleértve a millenarizmus „eltűnéséről”, vagy éppen a trinitológia kezdeti alakulásáról.

⁶⁴A θεοπνευστος (Istentől lehelt), vagyis inspirált jelzőt Pál az egész Szentírás ihletett jellegére vonatkozóan alkalmazza, lásd 2Tim 3:16. Ez a szöveghely az orthodox protestantizmus egyik kedvenc érve a *sola Scriptura* elv érvényesítésére, anélkül azonban, hogy világossá tenné: a páli kijelentés melyik szöveghagyományra érvényesíthető?

- 2070. számú *Oxyrhynchusi Papirusz*. Egy papirusztöredékről van szó, amelyik esetleg egy korai zsidó-keresztény dialógus részleteit tartalmazza.⁶⁵
- *Athanasius és Zacchaeus dialógusa*.⁶⁶ 385 körül, röviddel Athnasiosz püspöksége (328–373) után íródhatott, valószínűleg Alexandriában. Ismerte a püspök alexandriai regnálását, a dialógusban megörökített esemény a korabeli kozmopoliszban egyáltalában nem mehetett ritkaságszámba.
- *Zacchaeus a keresztény és Apollonius a filozófus konzultációja*. Három részből álló anonim latin nyelvű dialógus; kiadója, J. L. FEIERTAG szerint Galliában készülhetett, kolostori környezetben, az 5. század elején.⁶⁷
- Evagrius: *A zsidó Simon és a keresztény Theophilus disputája*. Ez az egyik legkorábbi latin nyelvű antijudaista dialógus, ahol Theophilus végül megkereszteli zsidó vitapartnerét. Evagriust a Tours-i Szent Márton kolostorban élő gall szerzetessel azonosítják.⁶⁸
- *Az Egyház és a Zsinagóga disputája*. Rövid latin nyelvű irat, ahol a szereplők inkább szimbolikus figurák; Észak-Afrikában keletkezhetett az 5. század közepe táján.⁶⁹
- Szerúgi Jakab: *Az Egyház és a Zsinagóga disputája*. Jakab 470–520 között működött az Edessza melletti Szerúgban; a fenti mű a szerző hét *contra Iudaeos* homiliájának hatodik darabja. Valószínűleg a 6. század eleje táján született.⁷⁰
- *Szilveszter-akták*. A szöveg I. Szilveszter pápának (314–335), Constantinus megkeresztelőjének a legendáját használja fel, talán a császár anyjának, Helénének zsidó környezete ellenében. Az irat feltehetőleg korábbi, antijudaista szövegen alapul.⁷¹
- *Timotheus a keresztény és Aquila a zsidó dialógusa*. Az irat kiadója, F. C. CONYBEARE szerint egy, a 6. század elején, Alexandriában keletkezett, görög nyelvű munkán alapul. Arisztón elveszett dialógusának rekonstrukcióját illetően a szakirodalomban a leggyakrabban hivatkozott példa.⁷²

A sor még tovább bővíthető, főleg a Keletről származó példákkal; ilyen a *Gregentiusnak, Taffar érsekének és Herbannak, a zsidónak dialógusa*, a 6. századból,⁷³ avagy az *Anonim dialógus a zsidókkal*, a 6. század közepe táján Egyiptomban íródott mű, ahol – a címmel ellentétben – a

⁶⁵ Az alábbi dialógusok egybefüggő tárgyalása Lahey 2007, 581–631; P. Oxy. 2070, ed. *Oxyrychus Papyri* XVII. London: Egypt Exploration Society, 1927, 9–17.

⁶⁶ F. C. Conybeare: *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*. Oxford: Clarendon Press, 1898, 1–63.

⁶⁷ J. L. Feiertag: *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, vols. I–II. (Sources Chrétienne) Paris: Cerf, 1994.

⁶⁸ Lahey 2007, 596.

⁶⁹ Lahey 2007, 598.

⁷⁰ Jacques de Saroug: *Homélie contre les Juifs*. Édition critique, introduction, traduction et notes par M. Albert. (*Patrologia Orientalis*, ed. F. Graffin, tom. XXXVIII. fasc. 1. no. 174) Turnhout: Brepols, 1976, 160–181 (szír szöveg francia fordítással).

⁷¹ Lahey 2007, 599–600.

⁷² F. C. Conybeare: *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*. Oxford: Clarendon Press, 1898, 64–104.

⁷³ *Patrologia Graeca*, ed. Migne, LXXXVI. 621–784.

terjedelmes görög szöveg mindössze egyetlen árva keresztényt, illetve zsidót vonultat fel.⁷⁴ Ezek a disputák kezdettől fogva néhány műfaji, formai klisé követnek, s a teológiai érvrendszerük is nagyon hasonló. Ennélfogva nem kizárt, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* inkább tekinthető egyfajta műfaji paradigmának, mint a rendkívül hosszadalmas és nehézkes *Triüphón-dialógus*. Mindamellett azon időszakokra nézve, ahol az ilyesfajta irodalmi fikciók száma megsokasodik, nagy valószínűséggel BERNHARD BLUMENKRANZnak, a középkori *contra Iudaeos* irodalom kiváló szakértőjének a megállapítása érvényesíthető: eszerint minden ilyen esetben jelentős szellemi zsidó aktivitással kell számolnunk.⁷⁵ Nos, éppen ez a „szellemi aktivitás” az, amiről meglehetősen keveset tudunk, hiszen a győztes pozíciójából fogant *contra Iudaeos* irodalom mindezt agyonhallgatja, vagy pedig a boszorkányüldözéssel felérő rémisztő irodalmi toposzok mögé rejti. Pedig az egyházatyák, különösen a birodalom keleti felében még a kései századokban is, nem csupán a zsidókat kárhoztatják, hanem a rejtélyes iudaizomai ige mögött megbúvó „zsidózó” keresztény tömegeket is; elég talán Aranyszájú Szent János Antiokhiájának beszédes példájára utalnunk.⁷⁶

Az Arisztón-hagyaték ellenállni látszik annak a klasszifikációnak is, amely a töredékeket valamelyik valóban eleven 2. századi zsidó-keresztény irányzat teológiai nézeteihez kapcsolná. Mint amilyen például az Epiphániosz örvén már említett ebioniták (Theodotionról már esett szó, a Kérügma-Petru, avagy a Pseudo-Clementinák corpus tarka szellemi együttese); de Arisztón ebionita besorolása úgyszólván kizártnak tűnik. Így meg kell maradnunk a legközelebbi szellemi rokonságnál: Hégészipposznál és Papiasznál, függetlenül attól, hogy a hierapoliszi egyházatya más hagyománykörből ered, mint – feltehetőleg – a másik kettő. De talán még ezzel az utóbbi kijelentéssel is óvatosan kell bánni, hiszen az Irenaeus alkotta, tágabb értelemben vett kisázsiai hagyomány éppen úgy „műalkotás”, mint Euszebiosz megjegyzése Hégészipposz zsidó származásáról.

Lényegében véve hasonló fikciónak minősülnek azok a kísérletek is, amelyek az Arisztón nevéhez kötődő *Jászón és Papiszkosz dialógusának* egyik szereplőjét, a zsidó-keresztény vitapartnert az *Apostolok cselekedetei* 17:5–9-ben, illetőleg a *Rómaiakhoz írt levél* 16:21-ben felbukkanó Jászónok valamelyikével kísérl meg azonosítani. Az előbbi Jászónról annyit tudunk, hogy Pál Thesszalonikában az ő házában száll meg, s ugyancsak ő az, aki a lincshangulat fűtötte tömeg és a „városi előljárók” (πολιτάρχες) számára kezességet (τὸ ἱκανὸν) szolgáltat az apostolra és kíséretére nézve. Az utóbbiról viszont csupán annyit olvashatunk, hogy Pál környezetéhez tartozik. Mindenesetre, ha helyt adunk annak a már ismertetett Clemens Alexandrinus megjegyzésnek, miszerint a *Jászón és Papiszkosz dialógusát* – arám, vagy héber eredetiből – Lukács fordította görögre, akkor az újszövetségi figura szerepeltetése nem minősülne anakronizmusnak. Számításba véve azt is, hogy a Biblia-filológia és a patrisztika elmúlt, majd kétévszázados történetében később néha a legképtelenebb feltételezések igazolódtak, az iménti állítás vélhetően tökéletesen abszurdnak tűnik.⁷⁷

⁷⁴J. H. Declerck: *Anonymous Dialogus cum Iudaeis Saeculi ut Videtur Sexti* (Corpus Christianorum, Series Graeca XXX.) Turnhout: Brepols, 1994.

⁷⁵Blumenkranz 1964.

⁷⁶Lásd ezzel kapcsolatban Vattamány Gyula és Perczel István vitáját: Vattamány Gyula: A modern Aranyszájú. Perczel István Aranyszájú Szent János kötetéről – szabadon. *Holmi* 15:6 (2003) 823–830; Perczel István: Hol kezdődik a keresztény antiszemitizmus? Válasz Vattamány Gyula kritikájára. *Holmi* 15:7 (2003) 946–951.

⁷⁷Lásd az „Epilógus” című részt.

Miután az „egyszemélyes” portré felvázolására irányuló kísérletek eddig rendre kudarcot vallottak, minden jel arra utal, hogy az ős-dialógus szerzőjének, a történetírónak és exegétának, néhanem a szóbeli hagyomány szorgos kutatójának a múltját egyfajta negatív apokaliptika – korántsem jótékonyan – inkább elrejt, mintsem felfedné előttünk. Olyasfajta világ töredékes részlete gyanánt, amely maga is a Bar Kochba háború romjai alatt rejtőzik.

6.

Negatív apokaliptika. A Názáreti Jézus evangéliumi próféciáit, s az újszövetségi apokrif apokaliptika képeit, látomásait elsősorban Jeruzsálem eljövendő, illetve beteljesedett sorsa uralja, a hurban és a Bar Kochba felkelés között csakúgy, mint a Hadrianus uralmát követően, mintha csak a szinoptikus evangéliumokban olvasható rémisztő víziók elevenednének meg a háttérben. A párhuzamos szöveghelyek közül különösen a Lukács 21:20–24 érdemes különös figyelmet: „Amikor pedig látjátok a(z ellenséges) tábor által körülvevett Jeruzsálemet, akkor tudjátok meg, hogy közel van annak elpusztítása” (ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, 21:20); majd pedig: „és kardélre hányják őket, és fogságba viszik őket az összes nép közé, Jeruzsálemet pedig a nemzetek tapossák, amíg be nem telnek a nemzetek korszakai” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, 21:24). Noha nem tudjuk, hogy mit is jelent pontosan a többes számú *kairoi ethnón*, a nemzetek (világ)korszakai kifejezés – hiszen nem jelölheti egyetemesen az elmúlt kétezer esztendőt –, annyi mindenképpen bizonyos, hogy Arisztón és kortársai valamennyien az imént idézett, részben beteljesedett⁷⁸ prófécia világának szülöttei. Talán nem véletlen, hogy az első, euszebioszi híradás éppen a Bar Kochba felkelés krónikásaként örökíti meg számunkra a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* vélt-valós szerzőjének az alakját.⁷⁹

A próféciák metaforákba öltöztetett szellemi romjai az apokaliptika egyik szemléleti bázisát jelentik, de ne feledkezzünk meg arról sem, hogy Arisztón egy másik korai keresztény fikció (?) – egyesek, miként MARCEL SIMON szemében egyenesen mítosz⁸⁰ – történeti környezetéhez is kötődik, hiszen Pellai városa a keresztények Jeruzsálemből való menekülésének a célpontja. Újfent csak egy Euszebiosznál olvasható, közismert irodalmi toposzról van szó, amely így hangzik: „Mindamelllett a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül”.⁸¹ Euszebiosz nem éppen „judaizáló” véleménye önmagában nem tanúskodik a közlendők valóságos volta mellett, de nem is cáfolja az esetleges történeti igazságot. Mindenesetre Pella itt

⁷⁸ A korai keresztény irodalom az idézett próféciát historikus értelemben a Hurbántól a Bar Kochba felkelés közti eseményekre vonatkoztatta, de a καιροὶ ἐθνῶν értelmezésére nézve az elmúlt csaknem két évezred során sem alakult ki konszenzus.

⁷⁹ A Bar Kochba-felkelés legújabb monográfiája Mor 2016, a szakirodalomról lásd még Grill 2008.

⁸⁰ Simon 1972; további szakirodalom: Lüdemann 1980; Strecker 1981, 229–231; Verheyden 2005; Ramelli 2014.

⁸¹ Eus. HE III. 5.3. In: Euszebiosz *Egyháztörténete*, 98–99.

Javne szerepét tölti be, a jogfolytonosságot, a túlélést és újjáalapítást egyaránt kifejezendő. Ugyanakkor az eusebioszi álláspont alapján világos: a pellai menekülés másik fontos mozzanata az, hogy a zsidó világ – Isten büntetéseképpen – a keresztényektől, s ilyesformán az isteni gondviseléstől elhagyottá válik. Az ostromlott Jeruzsálemmel való sorsközösség felmondása következtében a ceasarai püspök – kortársainak zömével egyetemben – nem a lerombolt Szentélyt, egyebek közt Krisztus tanításainak színterét –, az izig-vérig zsidó várost látta maga előtt, hanem az égi Jeruzsálem földi mását, a prófétai és az apokaliptikus toposz testet öltését, egyfajta *locus prechristianus*.

A pellai menekülés története Eusebiosz után Epiphanosznál jelenik meg részben a Panarionban, részben pedig a *De mensuribus et ponderibus*ban, tehát ismét csak kései forrásokban. Érdekesképpen említendő, hogy létezik egy negyedik kútfőnk is, méghozzá Alexandriai Eutükhiosz melchita pátriárka (arab nevén Száid ibn Batriq, 876–940) főművében, a *Gyöngysorokban* (Nazmal-Gawahir), prózaibb nevén az *Annales*ben.⁸² Eutükhiosz – korabeli bizánci krónikák mintájára – 938-ig követi nyomon az eseményeket, a kereszténység kialakulása óta. Továbbá Eusebiosz állításával ellentétben néhány apokrif forrás, köztük az *Ascensio Isaiae* arról ír, hogy a keresztények nem Pellába menekültek, hanem Gileád és Básán környékére, mert azt remélték, hogy a Názareti Jézus oda tér majd vissza.⁸³

Ha tehát bármilyen szinten is hinni lehet a roppant töredékes ókori szöveghagyománynak, Arisztón egész pályafutása ebből a kissé legenda ízű világból sarjad, s ez a körülmény már önmagában is legalább olyan fokú figyelmet érdemel, mint a legkorábbinak vélt zsidó-keresztény hitvita, a *Jászón és Papiszkosz dialógusa*. Természetesen mindebből nem következik, hogy mű és személyiség, valamint az úgynevezett történelmi kontextus szükségképpen korrelálnának egymással. Minthogy a személyiségről közvetlen formában semmit sem tudunk, csupán arra hagyatkozhatunk, hogy az őt idézők meghökkenítő állításokat tulajdonítanak neki, s hogy az a szűkebb világ ahonnan származott tele volt feszültséggel, meghasonlással és lázas messiás várással. De ennyi éppen elég ahhoz, hogy egy soha nem látott portré *ekphraszisa* elkészülhessen.

7.

Epilógus. Nagyjából akkoriban, amikor Arisztónnak Jóannész Szküthopolitésznel fennmaradt állítását – miszerint a neki tulajdonított dialógust valójában Lukács evangélista írta, de legalábbis fordította – „tökéletesen abszurdnak” ítélem, került a kezembe egy (hét évvel ezelőtti) beszámoló, amely újabb Arisztón fragmentumok felfedezéséről tudósít.⁸⁴ A töredékek lelőhelye a Szináji Szent Katalin-kolostor könyvtárában található, a keresztény ünnepkor legfontosabb eseményeinek datálásával kapcsolatban összeállított *Sinaiticus Graecus* 1807,⁸⁵ amely egyebek közt a 7. századi egyháztörténet kulcsfontosságú alakjának, Szóphróniosznak a műveit tartalmazza.⁸⁶ Ezek között szerepel az a hét citátum, amely az eddig ismert Arisztón-corpus rendkívül érdekes kiegészítésének

⁸² M. Breydy: *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*. Louvain: Peeters, 1985. (Német fordítás.)

⁸³ *Ascensio Isaiae* 3.24–4.13.

⁸⁴ Bovon–Duffy 2012.

⁸⁵ Bovon–Duffy 2012, 457.

⁸⁶ Egyben válasz is a tudománytörténeti „abszurdum” prejudiciumának, de legalábbis előfeltevésének kérdésére.

tekinthető. Az első, rövidebb idézet megismétli Clemens Alexandrinus állítását, miszerint a legkorábbinak tartott zsidó-keresztény teológiai dialógus szerzője Lukács apostol lenne:

„És mások után: »Lukács tehát, a legvilágjobb (ὁ φανότατος), ebbe a ragyogó és örömmel fogadott tudásba vezet be bennünket, de nem az isteni evangéliumban adva hírt erről (τυπώσας τὴν μὴνυσιν), s nem is az *Apostolok Cselekedeteiben* írva róla, hanem egy másik írásműben jegyezve fel mindazt, abban, amelyet dialógus formában alkotott meg, s amelynek a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* címet adta».⁸⁷

A második, hosszabb rész immáron valóban a szóbanforgó dialógus szövegéből idéz, a sabbat, illetve a vasárnap tiszteletével kapcsolatban:

„És kevéssel később: »abban az írásműben tehát, mintegy Papiasz szájába adatván a kérdés, Papiszkosz ezt mondta: ’tudni szeretném, a hét első napját milyen okból részesítitek nagyobb tiszteletben?’ Jászón így válaszolt: ’Isten rendelte el mindezt Mózesen keresztül, amikor ezt mondta: *Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket.* Az utolsó a sabbat, míg a hét kezdő (napja) az első, mert Isten igéje által ezen a napon jött létre az egész mindenség kezdete (ἡ ἀρχὴ τοῦ παντὸς κόσμου), ahogyan Mózes könyve említi, ahogyan Isten mondja: *Legyen világosság, és lett világosság.* Az Istentől kijövő Logosz pedig, amely/aki létrehozta a világosságot, a Krisztus volt, Isten Fia, aki által a fennmaradó mindenség létrejött.’ Miközben más, tetszetős dolgokat is mond, ezt fűzi hozzá: ’Innentől fogva tudd meg, ember, hogy mi minden tekintetben igaz módon (vagy: igaz lévén; κατὰ πάντα δικαίως) tiszteljük a hét elsejét, minthogy az a teljes teremtés kezdete, mert a Krisztus ezen a napon jelent meg a földön, és megtartván a parancsokat, valamint az írásokat szenvedett, s miután szenvedett, feltámadt; majd megint csak ezen a napon támadt fel a halottak közül, s miután megjelent a tanítványainak, vagyis az apostoloknak, felemeltetett az égbe; mert ez a nap a világkorszakok napja (az örökkévalóság napja; ἡ τῶν αἰώνων ἡμέρα), minthogy a nyolcadik napra esik, arra rendeltetett, hogy felkeljen az igazaknak romolhatatlanságában, Isten királyságában, mint örökkévaló fény a világkorszakok számára, ámen. A sabbat ugyanis a nyugalom napjára esik, minthogy ez a hét utolsó napja (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τῆς ἑβδομάδος). Ez az oka annak, hogy tiszteljük a hét elsejét, amely jó dolgok nagy bőségét hozza el.»⁸⁸

A két szövegszakasz egészen eltérő okokból érdemel figyelmet, de mindegyik döntő fontosságú eleme az Arisztón corpusnak. Ama képtelennek tűnő állítás, miszerint Lukács apostol lenne a szerzője a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* másodszer bukkan fel a nem túl terjedelmes szöveg-hagyományban. S jóllehet e tradíció kútfeje Clemens Alexandrinus, mindenképpen feltűnő, hogy e vélemény két olyan egyházatya műveiben jelenik meg, akiknek a tevékenysége a Szentföldhöz, Szküthopoliszhoz (Bat Seán), Jeruzsálemhez, illetőleg a Betlehem környéki kolostorhoz, Szent Theodósziosz szerzetesközösségéhez kötődik. Ha mindehhez még hozzászámítjuk Lukács apostol Euszebiosznál hangsúlyozott „fordítói tevékenységét”, az arámi szöveg-hagyomány létezésének lehetőségét, illetve az egész arámi világ szerepe óhatatlanul is felértékelődik.

⁸⁷ Bovon–Duffy 2012, 461.

⁸⁸ *Ibid.*

Ha lehetséges, még az elsőnél is érdekfeszítőbb a második, terjedelmesebb szövegszakasz, amely az Úr napjának, a vasárnapnak, illetőleg a szombatnak, továbbá az „eszkatológikus hétnek”, pontosabban inkább nyolcasságnak, ogdoádnak e felfogását őrizte meg számunkra. Papiszkosz azal érvel, hogy a hét első napjának kitüntetett pozícióját, s e nap tiszteletét Mózesen keresztül rendelte el a Biblia Istene, s hivatkozik is egy Tóra versre: *Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket*. Csakhogy ilyen vers nem szerepel a Tórában; teljesen világos, hogy szóbeli hagyománnyal állunk szemben. Az említett mondat szó szerint idézett *agraphon* a Barnabás-levélből: „*Mondja pedig az Úr: Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket*” (λέγει δὲ κύριος Ἰδοῦ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα).⁸⁹ Az iménti mondathoz talán Jes 42:5–13 áll a legközelebb; Jusztinosz éppen ezt a szövegszakaszt idézi a *Trüphón-dialógus*ban, egyfajta új, a zsidó tradíciótól eloldozódó kezdet letéteményeseként.⁹⁰

A Szóphróniosz-idézet olvastán is nyilvánvaló a Papiszkosz képviselte sajátos ünnepi időszámítás, amely egyszerre minősíthető tipologikusnak és eszkatologikusnak. A tipológia alapját a teremtés első napja, illetve az ószövetségi szombat, jelenti: Isten megpihen alkotó munkája után, ez a szombat megszentelésének az oka. A korai kereszténység időszakában szerteágazó érvek sora tanúskodik amellett, hogy az Úr napja, a vasárnap hogyan válik el a kényszerűnek tartott zsidó örökségtől. Papiszkosz is úgy érvel, hogy a „legyen világosság” (fény) mondat a preexisztens Krisztusra utal; s az ókeresztény tipológiai felfogás értelmében az első napra esik Jézus feltámadása és születése egyaránt. Ezzel szemben egy másik „első napra esik” a *brit millá*, a körülmetélés eseménye: ennek tipológiai jelentőségével kapcsolatban újfent csak Jusztinoszról olvashatunk egy rendkívül fontos megjegyzést: „*a nyolcadik nap misztériuma pedig nagyobb a hetediknél, amint ezt Isten meghirdette. [...] A körülmetélés vére már érvénytelen, a megváltás véreben bizakodunk*”.⁹¹

A nyolcadik nap, az új „első nap” jelenti tehát a kereszténység újdontatú voltát mind a Szóphróniosz citátumban, mind pedig Jusztinosznál. Ilymódon a kissé bonyolult tipológiai konstrukció egyfajta eszkatológiai horizontot is megnyit számunkra: Krisztus, mint örökkévaló fény a világkorszakok (örökkévalóság) napjaként kel majd fel, hogy Isten romolhatatlan királyságában (vagy: a messiási birodalomban) az igazakra árássa világosságát. E fennkölt és szárnyaló mondat után Papiszkosz áment mond, talán éppen egy bevett megvallási formula jelzéseként? Tudatosítva a meggyőzendő vitapartnerben (avagy beavatandó tanítványban), hogy ez az új világkorszak rendkívüli bőséget és gazdagságot hoz majd.

Mindamellet a Szóphrónioszról fennmaradt Arisztón-töredék legfontosabb mementója az az éppen csak felvillanó eszkatológiai felfogás, amely minden bizonnyal a Papiszkosz által kifejtett két „Első nap”, a *hebdómád* (hetesség) és az *ogdoád* (nyolcasság) közti apró résben sarjad. Ebben a résben ugyanis – talán a Papiasz képviselte millenarizmushoz hasonló módon – nem csupán világkorszakok, hanem világok is „egymásba csúsznak”, holott a nagyegyház, a mindenkori orthé doxa visszafelé kirajzolódó dogmatikai főárama ezeket mindenkor különválasztani igyekszik. Így azután nincs mit csodálkozni azon, hogy Pellai Arisztón és egész életműve ennek az egymásra csúszott világ-állapotnak, szellemi köztességnek a foglya marad.

⁸⁹ *Epist. Barn.* 6.13. In: R. A. Kraft, P. Prigent: *Épître de Barnabe* (Sources Chrésiennes 172.) Paris, 1972, 125.

⁹⁰ *Dial. cum Tryph.* 65.5.

⁹¹ *Dial. cum Tryph.* 25.1. In: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 162.

Bibliográfia

- AVNI-STIEBEL 2017: Avni, Gideon – Stiebel, Guy D. (eds.): *Roman Jerusalem: A New Old City* (JRA Supplements 105.) Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.
- BLUMENKRANZ 1964: Blumenkranz, Bernhard: Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality? *Journal of Jewish Studies* 15(3–4): 125–140.
- BOVON-DUFFY 2012: Bovon, François – Duffy, John M.: A New Greek Fragment from Ariston of Pella's Dialogue of Jason and Papiscus. *Harvard Theological Review* 105(4): 457–465.
- GRÜLL 2008: A Bar Kochba-felkelés: A kutatás fél évszázadának eredményei és kihívásai. *Antik Tanulmányok* 52:(1) 27–51.
- HARNACK 1883: Harnack, Adolf von: Das dem Aristo von Pella beigelegte Werk: Jason's und Papiskus' Disputation über Christus. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*. Leipzig: Hinrichs.
- LAHEY 2007: Lahey, Lawrence: Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the Sixth Century. In: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (eds.): *Jewish Believers in Jesus*. Peabody, MA: Hendrickson, 581–639.
- LOWE 1976: Lowe, Malcolm: Who Were the Ioudaioi? *Novum Testamentum* 18: 101–130.
- LÜDEMANN 1980: Lüdemann, Gerd: The Successors of pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition. In P. Sanders (ed.): *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*. Philadelphia: Fortress Press, 161–173.
- MASON 2007: Mason, Steve: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism* 38(4): 457–512.
- MOR 2016: Mor, Menahem: *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE* (The Brill Reference Library of Judaism 50.) Leiden: Brill.
- PUCCI BEN ZEEV 2005: Pucci ben Zeev, Miriam: *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 6.) Leuven–Dudley: Peeters.
- RAMELLI 2014: Ramelli, Ilaria: The Jesus Movement's flight to Pella and the "Parting of the Ways". *Augustinianum* 54(1): 35–51.
- REINHARTZ 2009: Reinhartz, Adele: Judaism in the Gospel of John. *Interpretation* 63(4): 382–393.
- SCHRECKENBERG 1982: Schreckenberg, Heinz: *Die christlichen adversus-Judaeos-texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1–11. Jhs.)* Frankfurt: Peter Lang.
- SCHWARTZ 2007: Schwartz, Daniel R.: "Judaeans" or "Jew"? How should we translate Ioudaios in Josephus? In: *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 71.) Leiden: Brill, 2007.
- SCHWARTZ 2014: Schwartz, Daniel R.: *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*. Toronto: University of Toronto Press.
- SIMON 1972: Simon, Marcel: La migration à Pella. Légende ou réalité? *Revue des sciences religieuses* 60 (1972) 37–54.

- STRECKER 1981: Strecker, Günter: *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 70.) Berlin, Akademie-Verlag.
- TOLLEY 2009: Tolley, Harry W.: *Ariston of Pella: An Investigation of his Works, Name and Toponym* (A Dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the University of Pennsylvania) Pennsylvania: University of Pennsylvania. (<https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3395724>)
- VERHEYDEN 2005: Verheyden, Jozef: The Flight of the christians to Pella. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66(4): 368–384.
- VON BALTHASAR 1940: Von Balthasar, Urs: Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. *Scholastik* 15: 16–38.
- WILLIAMS 1997: Williams, Margaret H.: The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116: 249–262.

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

A TEVEPÁRDUCTÓL A HANGYAOROSZLÁNIG – ÁLLATNÉV-FORDÍTÁSOK A SZEPTUAGINTÁBAN

CSALOG ESZTER

Ha a héber Bibliában előforduló állatnevek görög verziójával akarunk foglalkozni, több nehézségbe is ütközünk. Egyik akadályt nyilvánvalóan az óhéber-tudásunk és történeti-ökológiai ismereteink korlátai okozzák: több állatot nem, vagy csak nagyjából tudunk beazonosítani mai ismereteink alapján. A másik nehézség a héber, illetve görög Biblia szövegtörténetében rejlik: sok esetben nyilvánvaló, hogy a meglepő megfeleltetések, illetve a megfeleltetések hiánya a szöveg hagyományozási problémáival magyarázhatók. Mindemellett az állatnevek vizsgálata így is számos érdekességet rejt magában.

A háziállatok, különösen az áldozatként szerepeltetett állatok fordítása általában nem szolgál különösebb meglepetéssel. A megfeleltetések, ha nem is százszázalékosan következetesek, mégis jól követhetők. A fordítók figyelembe vették a szóban forgó állat nemét, a szóhasználatból illetve a szöveggörnyezetből kikövetkeztethető életkorát, majd ezek alapján választották ki a megfelelő görög kifejezést.

Első példánk egy háziállat: a szamár. A héber három kifejezést használ erre a jószágra: az általános elnevezés (illetve a hím szamár jelölése) *chamór* (חמור), a nőtény szamarat az *átón* (אתון) fejezi ki, a szamárscikó neve pedig *ajir* (עיר). A fordítóknak nem volt nehéz megtalálniuk a megfelelő görög szavakat: a *ho onosz* (ὁ ὄνος), *hé onosz* (ἡ ὄνος) és a *pólosz* (πῶλος) jelölik ugyanezeket a kategóriákat. A Szeptuagintában azonban felbukkan még egy szó: a *hüpozüigion* (ὑποζύγιον), amely Xenophónnál még bármiféle teherhordó vagy igavonó állatot jelölhetett,¹ viszont a Ptolemaida kortól kezdve elsősorban – vagy talán kizárólagosan – szamarat jelentett, amiről a Szeptuagintán és az Újszövetségen kívül a Zénón-papiruszok is tanúskodnak.²

Vajon mikor választják a fordítók ezt a görög szinonimát? Ennek lehetnek tartalmi okai is. Több helyen egyértelműen megterhelt, sőt akár teher alatt nyögő állatról szól a mondat, így a *hüpozüigion* ezt a konnotációt erősíti meg (2Móz 23:5):

כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֹׂנְאֵךְ רִבֵּץ תַּחַת מַשְׂאוֹ

*Ha látod, hogy annak a szamara, aki téged gyűlöl, a terhe alatt fekszik...*³

ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ σου πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον αὐτοῦ ...

Ha látod, hogy az ellenséged igavonó állata elesett a terhe alatt...

¹ Xen. Oec. XVIII. 4.

² P. Cair. Zen. III. 59476. Philadelphia (Arszinoé), Kr. e. 3. század közepe.

³ A héber Bibliából származó idézeteket – ha nem jelöltük külön – Károli Gáspár revideált fordításából idézzük.

Ez a használat azonban nem következetes, más fordító hasonló szövegekörnyezetben – teherhordás ide vagy oda – az *onosz* szót használja (pl. Neh 13:15).

A választás oka lehet még szójáték is, melyet a héber szerzőkhöz hasonlóan a fordítók is gyakran követnek. A *figura etymologicá*t a fordító használhatja kreatívan, a héber szövegtől függetlenül is, mint az alábbi példa mutatja (Bír 19:3):⁴

וַיַּעֲרֹךְ עִמּוֹ וַיִּצְמַד הַמָּרִים

Szolgája és egy pár szamár volt vele.

καὶ τὸ παιδάριον αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ καὶ ζεύγος ὑποζυγίων ...

Szolgája volt vele és egy igányi igavonó állat.

Mózes könyveiben talán más oka is lehet a szóválasztásnak. TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE vetette fel az alábbi helytel kapcsolatban, hogy a Tóra fordítója/fordítói aggályosan elkerülték a Mózesrel kapcsolatos szakaszokban az *onosz* emlegetését (2Móz 4:20):⁵

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-אִשְׁתּוֹ וְאֶת-בָּנָיו וַיֵּרְכָבֵם עַל-הַמָּמֶר

És felvette Mózes az ő feleségét és az ő fiait, és felültette őket a szamárra.

ἀναλαβὼν δὲ Μωυσήσ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια.

*Mózes felvette a feleségét és a gyermekeit, és felültette őket az **igásállatokra**.*

Meggyőző az az érvelés, hogy a szóválasztás apologetikus okokra vezethető vissza. A szamárkultusz vádja az általunk ismert görög irodalomban ugyan csak Kr. e. 200 körül bukkan fel – Josephus az ekkortájt élt patarai Mnaszeaszt idézi az *Apión ellen* című művében⁶ –, azonban minden bizonnyal korábbi időkre nyúlik vissza.⁷

Végül hadd hívjam fel a figyelmet egy olyan szövegrészre, ahol a fordító nem tudta értelmezni a *chamór* szót. Dávid apjáról, Isáiról van szó itt, ahol az öreg felpakolja a szamarat, hogy a fiát ne küldje üres kézzel a királyi udvarba (1Sám 16:20):

וַיִּקַּח יִשָּׁי הַמָּמֶר לֶחֶם וְנָאֵד וַיֵּין

*Isai pedig vett egy **szamarat**, egy kenyeret, egy tömlő bort.*

A fordító a felsorolást a párhuzam – *neōd jajin* – miatt *status constructus*-nak vette, emiatt azonban nem tudta értelmezni. Maradt a végső megoldás: a héber szót átírta görög betűkkel, az értelmezést pedig az olvasókra bízta:

καὶ ἔλαβεν Ἰεσσαὶ γομὸρ ἄρτων καὶ ἄσκὸν οἴνου

*Iessze pedig fogott egy kenyér-**gomort** és egy borostömlőt...*

Ez a módszer egyébként gyakran szerepel a Szeptuaginta fordítóinak repertoárjában.⁸

⁴ A szöveg a *Codex Alexandrinus*ban szereplő verziót követi. A *Codex Vaticanus*ban a *Bírák könyve* egy másik fordítását találjuk meg.

⁵ Trencsényi-Waldapfel 1983, 265.

⁶ Jos. Ap. II. 109.

⁷ A toposz valószínűleg a perzsa korból eredeztethető, lásd Kopeczky 2005, 187–188. A szamárkultusz vádjáról ld. még Bar-Kochva 1996.

⁸ A jelenséggel többek között Emanuel Tov foglalkozott: Tov 1973; Tov 1979, 227–236. A *gomor* egyébként az Ex 16-ban az *ómer* átírása, ez azonban úrmérték, amellyel nem lehet kenyeret mérni.

A vadon élő állatok sorában első példánk a medve, amely az ókorban meglehetősen elterjedt volt úgy a levantei térségben, mint a Balkánon (de nem Egyiptomban). Könnyen felismerhető, semmivel össze nem téveszthető állatról van szó, fordítása ezért elvileg nem ütközhetett nehézségekbe. A *Mislé* fordítója mégsem volt következetes, amikor a 28:15 versben szereplő állatokat fordította. A héber szöveg oroszlánt és medvét emleget:

אֲרִי־הַגָּדֹל וְהַקָּטָן מִשְׁלַחַת עַל עֵם-לָדָר

Morgó oroszlán és mohó medve: gonosz uralkodó a gyenge nép fölött. (SZPA)

A fordító ezzel szemben a medvét fölcseréli farkasra⁹:

λέων πεινῶν καὶ λύκος διψῶν ὃς τυραννεῖ πτωχὸς ὢν ἔθνους πενιχροῦ.

Éhező oroszlán és szomjazó farkas, aki szegény létére elnyomja a nincstelen nemzetet.

Ezt a változtatást több okra vezethetjük vissza. Először is, mivel az oroszlán és a farkas felbukkan párban a Sof 3:3-ban, előfordulhat – de nem valószínű –, hogy ez a hely hatott a fordítóra (bár az oroszlán és medve más helyeken is szerepel egymás mellett, pl. JSir 3:10). A másik lehetőség, hogy betűtévesztéssel magyarázzuk a változtatást (בדל helyett בוד), azonban a *dalet* és a *zajin* felcserélése nem tartozik a tipikus betűtévesztések közé.¹⁰ Hacsak nem befolyásolta a fordítót a 'farkas' szó arámi alakja, a *deáb* (דאב) is. Feltételezhetjük továbbá a Biblián kívüli hatást: a farkas gyakori szereplője a görög *paroimia*-irodalomnak. A görög közmondások világa kimutathatóan több ponton hatott a *Paroimiai* fordítójára.¹¹ Végső érvként pedig ne felejtjük el: medve soha nem élt Afrikában, a farkas viszont ezen a földrészén is őshonos: ez a fordítás tehát egyfajta „egyiptizáló” megoldásnak is tekinthető.

A *Mislé* állatvilágánál maradva: a kreatív fordítónak talán legismertebb változtatása, hogy a 6. fejezetben szereplő hangya bemutatását kiegészíti egy másik szorgalmas állat, a méh szerepeltetésével (Péld 6:8a-c):

ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶν
τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται,
ἢς τοὺς πόνους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται,
ποθεινὴ δέ ἐστιν πᾶσιν καὶ ἐπίδοξος
καίπερ οὔσα τῆ ῥώμῃ ἀσθενῆς τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη.

*Vagy menj el a méhhez és tanuld meg, milyen dolgos,
tevékenységét milyen nagyszerűen végzi,
akinek munkáját királyok és közemberek gyógyulásra használják,
kívánatos mindenki számára és híres,
noha testi erőre gyenge, megbecsülte a bölcsességet, és így tudott előrehaladni.*

A görög szövegtöbbségben szereplő kifejezések vizsgálata alapján jó másfél évszázada fény derült arra, hogy a fordító minden valószínűség szerint a görög irodalomhoz, például Arisztotelész

⁹ A *lükosz* itt hapax a *Paroimiai*-n belül.

¹⁰ A tipikus betűtévesztésekről lásd Tov 1999, 306–311.

¹¹ A többek között Zénobiosz nevéhez fűződő, tehát legfeljebb Kr. u. 2. századi görög *paroimia*-gyűjtemények ugyan későbbi korban kerültek lejegyzésre, de tipikusan orális műfajról lévén szó, feltételezhetően évszázadokkal korábbi anyagot is tartalmaznak. A görög *paroimia*-gyűjtemény teljes kiadása: Leutsch–Schneidewin 1839.

művéhez, a *Historia Animalium*hoz nyúlt a kiegészítésekért.¹² Ezzel a többlettel a *Mislé* szövegében eleve jelenlévő üzeneteket – a szorgalmat, a bölcsesség által történő felemelkedés lehetőségét – akarta erősíteni. Mentségére legyen szólva, hogy a hangyákhoz hasonlóan a méhektől is van mit tanulni: a modern kor kutatói mindkét állatkából inspirációt merítenek. Az ún. hangyaboly-algoritmus (ant colony algorithm) jó példa arra, hogy az utóbbi ötven évben számos tudományág hasznosította a hangyák élelemszerzési módszereit.¹³ Egy kolumbiai fiatal találmányaként pedig egy takarító-robotraj nyert díjat 2013-ban – az ötletes szerkezetet a méhek ihlették.¹⁴

A hangya mintegy átvezetésül szolgál a Szeptuaginta egyik legkülönösebb állatához, a μυρμηκολέων-hoz, amely Jób 4. fejezetében szerepel (4:10–11). Lássuk a szöveggörnyezetet héberül:

שִׁאֲגַת אֲרִיָּה וְקוֹל שִׁחַל וְשִׁנֵּי כַּפִּירִים נִתְעוּ
לִישׁ אֲבָד מִבְּלִי־טָרֶף וּבְנֵי לְבִיא יִתְפָּרְדוּ

Az **oroszlán** ordítása, az **oroszlán** üvöltése, és az **oroszlánkölykök** fogai megsemmisülnek.
Az **agg oroszlán** elvész, ha nincs martaléka, a **nőstény oroszlán kölykei** elszélednek.

A két mondatban összesen öt szót találunk 'oroszlán' jelentéssel: az *árje* (אריה) általában felnőtt hím oroszlánt jelent, prózai szövegekben elsősorban ezzel találkozunk. A *kefir* (כפיר) fiatal oroszlán; *sáchál* (שחל), a *lajis* (ליש) és a *lábi* (לביא) szintén 'oroszlán', de elsősorban költői szövegekre jellemző a használata. Közülük a *lábi* 'nőstény oroszlán' jelentésben is előfordul. A görög fordító számára ez az öt szinonima több volt a kelleténél, hiszen neki csak a *león* (λέων), a 'nőstény oroszlán' jelentésű *leaina* (λεαίνα), illetve oroszlánkölyök jelentésben a *szkümmosz leontosz* (σκύμνος λεόντος) állt rendelkezésére.¹⁵ A fenti két igeverset a fordító így alakította át (itt csak az állatot jelentő szavakra koncentrálnunk):

σθένος λέοντος, φωνή δὲ λαίνης, γαυρίαμα δὲ δρακόντων ἐσβέσθη·
μυρμηκολέων ὄλετο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν βοράν, σκύμνοι δὲ λεόντων ἔλιπον ἀλλήλους.

A hím oroszlán ereje, a nőstény oroszlán hangja, a sárkányok pöffeszkedése megszűnt,
a myrmékoleón elveszett, mert nem volt elesége; az oroszlánok kölykei elhagyták egymást.

Láthatjuk, hogy a fordító mind a három 'oroszlán' jelentésű görög kifejezést felhasználta. A *kefir* helyén azonban a *drakón*-t találjuk, amely a Szeptuagintában afféle „jolly-joker-szó”: ha kell, tengeri kígyót, vagy más nagyobb szörnyet jelent, máskor szárazföldi kígyót; itt pedig valami meghatározhatatlan szárazföldi ragadozóra kell gondolnunk. De mi lehet a *mürmékoleón*? Egy modern értelmezés szerint valamiféle mesebeli lényel van dolgunk.¹⁶ Emellett történetek kísérletek arra, hogy valós állattal azonosítsák – erre mindjárt visszatérünk –, még ha más irodalmi forrásban nem is maradt fenn ez a kifejezés.

¹² Pl. Arist. *Hist. Anim.* 627A – Lagarde, 1863, 22–23. A kérdéssel részletesen foglalkozott még: Cook, 1997, 164–168.

¹³ A hangyaboly-algoritmust elsőként Marco Dorigo fogalmazta meg PhD disszertációjában: Dorigo, 1992. Azóta a közgazdaságtan és a számítástechnika is sikeresen alkalmazza a nagy adatmennyiségek kezelésében.

¹⁴ <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2470144/Electrolux-Design-Lab-competition-winner-The-Mab-Mini-robot-cleaner.html> (utolsó letöltés: 2020. jan. 6).

¹⁵ Elvileg használhatta volna még az epikus irodalomban előforduló *lisz*-t is, amely ráadásul még hangzásban is hasonlít a héber *lajis*-ra.

¹⁶ Pietersma 2014, 672.

Nézzük először is magát az elnevezést. Kéttagú állatneveket Arisztotelésznél is találunk, így pl. a *kamélopardalisz*-t (zsiráf) vagy a *hippelaphosz*-t (egy antilopfajta). Mindkettő arra utal, hogy az állat két másikkal a tulajdonságait egyesíti magában. Ez alapján tehát hangya formájú oroszlánra vagy oroszlánformájú (ill. viselkedésű) kis állatra kell(ene) gondolnunk; illetve olyan állatra, amely oroszlán módjára, agresszívan támadja a hangyákat (pl. hangyaleső).

Egy késői értelmezés szerint – az allegorikus, hibridállat-értelmezés mellett – itt valóban valamiféle hangyákat támadó rovarról van szó.¹⁷ Ez az értelmezés annyira elfogadottá vált, hogy a hangyalesők tudományos neve *myrmeleontidae* lett. Azonban kiindulhatunk abból is: mi az, ami leginkább beillik az oroszlánok sorába a fenti szövegben? Nyilvánvalóan inkább egy oroszlánra emlékeztető állat, nem pedig apró rovar. Érdekes, hogy a μύρμηξ nemcsak hangyát jelent, hanem bőrön jelentkező dudort, foltot is (sőt, foltos követ is neveztek *mürmékiasz lithosz*-nak¹⁸). Ez alapján egy foltos macskafélére is asszociálhatunk, vagyis leopárdra vagy gepárdra.¹⁹ A Kr. u. 3. század elején működő Claudius Aelianus azonban, aki a *De natura animalium* című művében sok érdekes – hihető és hihetetlen – információt gyűjtött össze korábbi szerzők írásaiból, a macskafélék kölykeinek elnevezése kapcsán az oroszlán, a tigris és a párduc mellett a *mürmék*-et is megemlíti (VII. 47):

τῶν ἀγρίων ζῶων τὰ ἔκγονα τὰ νέα διαφόρως ὀνομάζεται· καὶ τὰ γε πλείω διπλὴν τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει. λεόντων γε σκύμνοι καὶ λεοντιδεῖς ὀνομάζονται ὡς Ἀριστοφάνης ὁ Βυζάντιος μαρτυρεῖ. παρδάλεων δὲ σκυμνοὶ τὲ καὶ ἄρκηλοι· εἰσι δὲ, οἳ φασι γένος ἕτερον τῶν παρδάλεων τὰς ἀρκήλας εἶναι. θύων δὲ μόνοι σκύμνοι φιλάσι καλεῖσθαι, καὶ τίγρεων ὁμοίως· καὶ μυρμηκῶν δὲ καὶ πανθήρων.

A vadállatok fiatal utódait különbözőképpen nevezik; a legtöbbnek kétféle elnevezése van. Az oroszlánokét „kölyök”-nek vagy „kisoroszlán”-nak hívják, amint erről Bizánci Aristophanes tanúságot tesz. A párducoké „kölyök” vagy „kispárduc”; vannak azonban, akik azt állítják: a párductól fajban különbözik a „kispárduc”. A thóoszokét²⁰ csak „kölyök”-nek szokták nevezni, a tigrisekét hasonlóképpen; a mürmékseket és a leopárdét úgyszintén.

Megemlítendő továbbá Sztrabón, aki *mürmék*-nek nevezett oroszlánokról ír (XVI.4.15).²¹ Mindezek alapján úgy vélem, a *mürmékoleón* esetében a mérleg a macskaféle javára billen.²²

A fent említett gepárdot illetően felmerülhet a kérdés, vajon mi lehetett ennek a hajdan az egész Közél-Keleten elterjedt állatnak a görög neve? Meglepő módon nem kap külön elnevezést Arisztotelésznél: el kell fogadnunk, hogy a *pardalisz* leírása nem egy, hanem két állatfajt – azaz párducot és gepárdot – jelöl egyszerre. Vagyis az irodalmi művekben nem tettek különbséget a két, eléggé hasonló állat között.²³ Párduc vagy gepárd képzőművészeti ábrázolásokon is előfordul,

¹⁷ Gregorius Magnus: *Moralia in Hiob* V. 40. = Corpus Christianorum Series Latina 143A, ed. M. Adriaen. A hibrid-állat irodalmáról lásd Newbold, 1924.

¹⁸ A követ Plinius említi: *Nat. Hist.* XXXVII. 174.

¹⁹ A macskafélével való azonosítást megtaláljuk régi kommentárookban, pl. Lamy, 1723, III. 419.

²⁰ Beazonosítása bizonytalan, általában sakálnak értelmezik.

²¹ πληθύνει δὲ ἐλέφασιν ἢ χώρα καὶ λέουσι τοῖς καλουμένοις μύρμηξι. (A vidék bővelkedik elefántokban és *myrméks*-nek nevezett oroszlánokban.)

²² Erre a következtetésre jut Angelini is: Angelini, 2015, 34–36.

²³ Arist. *Hist. Anim.* 488a28; 499b8; 500a28 stb. A lehető legsematikusabb információk szerepelnek ezen a helyeken, olykor meszeszerű elemekkel vegyítve. Claudius Aelianus szelídített párducokat illetve vadászatra használt oroszlánokat

elsősorban Dionüszosz kíséretében, melyek közül talán legismertebb a peliai Dionüszosz-mozaik, de ebben az esetben sem dönthető el egyértelműen, milyen állaton lovagol az istenség.²⁴

Vajon a héber *námér* pontosan körülírható állatfajt jelöl, vagy ez az elnevezés is több fajra vonatkoztatható? A bibliai előfordulások alapján tudunk válaszolni a kérdésre.

Jer 13:23 egy foltos állatot mutat be, amely akár gepárd, akár leopárd is lehet:

הַהֶפְתֵּךְ כּוֹשֵׁי עוּרוֹ וְנִמְרֵךְ הַבְּרִבְרֵתָיו

Megváltoztathatja-e bőrét a szerezsen és foltjait a párdúc?

A Jer 5:6-ban szereplő állat biztos, hogy leopárd, hiszen emberre veszélyes (Hós 13:7-ben úgyszintén):

נִמְרֵךְ שֶׁקֵּד עַל־עֲרֵי הָעָם

...párdúc ólálkodik városaik körül.

Az ÉnÉn 4:8 „párducok” hegyeit említi (מְהַרְרֵי נְמָרִים „a párducok hegyeiről”) – itt egyértelmű, hogy valóban párducról van szó, mivel a gepárd kerüli a hegyeket. Az Ézs 11:6 azt hangsúlyozza, hogy a *námér*, amely eredetileg a nyáj ellensége, a messiási érában békésen fog együtt élni a kecskével. Ez a ragadozó egyaránt lehet leopárd és gepárd (valószínűbb az előbbi):

וְנִמְרֵךְ עִם־עֵדֵי יִרְבֵּץ

A párdúc a kecskegidával hever...

A Hab 1:8 *námér*-ja azonban bizonyosan gepárd, mert az itt szereplő állat gyorsabb a lónál. Igaz, a leopárdot is gyors állatnak tartják egyesek – bizonyára gyorsan tud futni, ha nagyon megijeszti. Azonban a leopárd tipikus támadási módszere az, hogy lesből, faágról ugrik le az áldozatára: annyit sem lohol a zsákmány után, mint az oroszlán. Mértékadó vélemény szerint csúcsebessége mintegy a fele a gepárdénak.²⁵

Vizsgálódásunk szempontjából fontos hely a Dán 7:6, ahol a szoborlátomás sorrendben harmadik birodalmát szimbolizáló *nemár*-ról olvashatunk, melyet a hagyományos rabbinikus és ökeresztény értelmezés is a Nagy Sándor-i birodalommal azonosította.²⁶ Melyik állat hasonlít jobban a birodalomalapítóra? A gepárd, mert hihetetlen gyorsasággal száguldott végig szinte az egész ismert világon, nyolc év alatt meghódítva több mint ötmillió négyzetkilométernyi területet? Vagy a leopárd, mert ez a mohó ragadozó, ha beszabadul egy karámba, minden állatot megfojt, jóval többet, mint amit el tudna fogyasztani? Nagy Sándor pályafutásának ismeretében azt mondhatjuk:

említ. (N.B.: A macskafélék közül csak a gepárd szelidíthető meg.) Plinius szerint – aki többek között Arisztotelész alapján dolgozott – a tigris és a párdúc is rendkívül hasonlítanak egymásra (*Nat. Hist.* XXIII. 62: *Panthera et tigris macularum uaritate prope solae bestiarum spectantur*, „A párdúc és a tigris csaknem ugyanannak a vadállatnak tűnik, csupán a foltjaik különböznek”). Mindez a macskafélék ókori elnevezésének keveredését tanúsítja.

²⁴ Cohen 2010, 74–82.

²⁵ <https://www.livescience.com/27403-leopards.html> (utolsó letöltés: 2019. január 20).

²⁶ David Flusser (1972) szerint a legrégebbi zsidó értelmezés szerint (IV. Sibylla-könyv) a harmadik állat Perzsiára vonatkozik, és a negyedik állat Görögország. Szerinte a történelmi események hatására értelmezték át a négyes sémát, így lett a második vadállat a méd-perzsa birodalom, a harmadik Görögország a negyedik pedig Róma. Mindez természetesen nem a szerző eredeti intenciójára vonatkozik. A téma összefoglalását lásd Grüll 2008.

egyszerre mindkettő.²⁷ Kapóra jött a szerzőnek, hogy az arámi-héber szó mindkét állatra vonatkozik, valamint a fordítónak, hogy ezt a kétértelmű fogalmat pontosan vissza tudta adni a görög *pardalisz* szóval.

Végezetül két olyan állat következik, amelynek pontos beazonosítása komoly nehézséget okozhatott a fordítónak. A Bibliában szereplő sáskafélék közötti kiigazodás valódi kihívást jelent a fordítónak.²⁸ Körülbelül tíz héber kifejezés vonatkoztatható az egyenesszárnyúak rendjének különböző fajaira,²⁹ de a gyakrabban előforduló elnevezések esetében is csak találgatásokba bocsátkozhatunk, hogy fajokról, fajtákról vagy esetleg a sáska kifejlésének különböző stádiumairól lenne szó. Tanulmányunk szempontjából kitérőt jelentene ennek a rendkívül érdekes állatcsoportnak és a kapcsolódó fordítási problémáknak a taglalása, csak annyit jegyeznek meg, hogy *nem* minden sáskafaj ehető, vannak kifejezetten rossz ízű, sőt toxikus hatásúak is, ennél fogva a tiszta állatok sorában szereplő kifejezések: *chágáb*, *chargól*, *szolám*, *arbe* (3Móz 11:22) általános kategóriákkal történő fordítását (sáska, tücsök, szöcske) nem tartom megalapozottnak.³⁰ A Szeptuaginta-fordító mindenestre úgy oldotta meg a feladatot, hogy két tágabb értelmű kifejezést (*akris* [ἄκρις], *brukhosz* [βρούχος]) alkalmazott két specifikus elnevezés mellett: *attakész* (ἄττακης) és *ophiomakhész* (ὀφιομάχης).

Az *attakész* hapax legomenonnak számít az (általunk ismert) görög irodalomban; az Aristeasz-levél ill. Philón *attakosz* formában használja. Az *ophiomakhész* szó szerinti fordítása 'kígyóval küzdő', amiről legtöbbeknek bizonyára a mongúz jut eszébe. A kifejezés ebben a formában nem fordul elő a klasszikus görög irodalomban. Philónnál azonban találkozhatunk vele, aki a versben szereplő négy állatot így idézi fel: ὦν ἐστὶν ὁ βρούχος καὶ ὁ ἄττακος καὶ ἄκρις καὶ τέταρτον ὁ ὀφιομάχης (amelyek a sáska, az *attakosz*, a sáska és negyedikként a „kígyóval küzdő”).³¹ A szövegkörnyezet (a szakaszban Philón a „kígyószerű vágy”-gyal – *ophiódész hédoné*-val [ὀφιῶδης ἡδονή] foglalkozik) azt valószínűsíti, hogy *nem* sáskafélért értett a negyedik kifejezés alatt. Ezt erősíti meg a *De opificio mundi* egy helye: itt az *ophiomakhész*-t sáskaszerűen ugráló hüllőként írja le.³² Őt persze nem a precíz leírás, hanem annak allegorikus értelmezése érdekelte. Két érdekes hely Aristotelésnél azonban mégiscsak a másik oldalra billenti a mérleget: az egyik egy olyan sáskáról tesz említést, amelyet skorpió-ölőnek, azaz *szkorpiomakhosz*-nak (σκορπιωμαχος) neveznek.³³ A *Historia animalium*ban pedig egyenesen kígyóölő sáskáról számol be: πολλοὶ δὲ καὶ ἀκριδα ἐωράκασιν ὅτι ὅταν μάχηται τοῖς ὄφεσι λαμβάνεται τοῦ τραχήλου τῶν ὄφεων („sokan

²⁷ Bosworth 2002.

²⁸ A témával Tova Forti foglalkozott: Forti 2008, 112–115. Vö. még: Schroer 2010, 134–137.

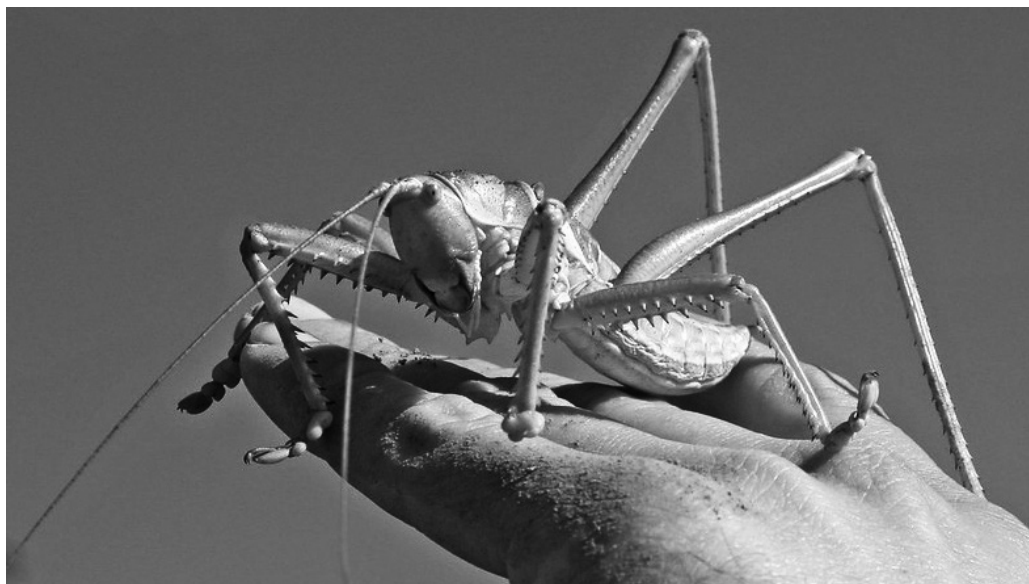
²⁹ Ezek a következők: *arbe* (ארבה), *gébím* (גבים), *góbái* (גבאי), *gázám* (גוזם), *chágáb* (חגב), *chászíl* (חסיל), *chargól* (חרגל), *jeleg* (ילק), *szolám* (סלעם), *celácal* (צלצל).

³⁰ Károli transliterálja a héber szavakat: „Ezeket egyétek meg azok közül: az arbé-sáskát az ő nemével, a szolám-sáskát az ő nemével, a khargól-sáskát az ő nemével és a khagab-sáskát az ő nemével” (KGF). A revideált új fordítás specifikus elnevezéseket alkalmaz: „Ezeket ehetitek meg közülük: a különféle vándorsáskákat, kövisáskákat, lombsáskákat és ugrósáskákat” (RÚF). Az angol fordítások jellemzően általános elnevezéseket használnak, pl. „Of these you may eat any kind of locust, katydid, cricket or grasshopper” (NIV).

³¹ Phil. *Leg. alleg.* II. 105. Hobson (Hobson, 2013, 308) szerint a leírás leginkább a mongúzra illik; ezt a javaslatot a szövegkörnyezetet tekintve véne nyugodtan elvethetjük.

³² Phil. *De opif. mund.* 58. [164]: ἐρπετὸν δ' ἐστὶν ἔχον ἄνωτέρω σκέλη τῶν ποδῶν, οἷς ἀπὸ γῆς πέφυκε πηδᾶν καὶ μετέωρον αἰρῆσθαι καθάπερ τὸ τῶν ἀκριδῶν γένος („Kígyó az, amelynek fent lábszárjai vannak, ezekkel szökkenni szokott és magasba emelkedni, ahogyan a sáskák faja”).

³³ Arist. *Mir.* 844b24



Saga ephippigera, Guy Haimovich fotója, Lachish (Israel), 2008. május 10.
https://www.flickr.com/photos/divinorum_/2483268055

már azt is látták, hogy a sáska, amikor kígyókkal küzd, a kígyók nyakát ragadja meg”).³⁴ Lehet-e reális alapja, hogy az *ophiomakhész* sáskára vonatkozik? A kérdéssel, vagyis a kígyóevő sáskafaj beazonosításával már jó évszázada foglalkoznak. Úgy tűnik, a *Saga ephippigera* kerül ki győztesen a vitából: egy izraeli természetfotós, GUY HAIMOVITCH tanúsága szerint ez a gigantikus rovar esetenként kisebb vipérákat is elfogyaszt.³⁵

Vizsgálódásunk utolsó tárgya egy másik kóser állat, amely a héber szövegben hapax: ez pedig a *zemer* (זמר, 5Móz 14:5). A szöveggörnyezet alapján annyi egyértelmű, hogy párosujjú patás, kérdéses vadállatról van szó. A pontosabb beazonosításban nem segít az etimológia sem: a héber *zmr* fő jelentése ’levág, lecsupaszt’; az arab *zmr* ’ugrál’. Mindkettő alapján rengeteg antilop- zerge- vagy juhfélére asszociálhatnánk.³⁶ A targum Onkelosban a *décá*’ (צד) ’gazella’ szót találjuk, amely plauzibilis megoldásnak tekinthető. A görög fordító azonban gondolt egy merészet, és *kamélopardalisz*-nak (καμηλοπάρδαλις) fordította a kérdéses szót:

...ἔλαφον καὶ δορκάδα καὶ πύγαργον, ὄρυγα καὶ **καμηλοπάρδαλιν** ...
szarvast és gazellát és antilopot és vadkecskét és víziantilopot, az arab bejzát és a zsiráfot...

A ’tevepárduc’, vagyis a tevenyakú, leopárdfoltos állat (lásd nyelvújítási szavunkat, a „foltos nyakorján”-t) elnevezés egyértelműen a zsiráfra vonatkozott, amely ugyan megfelel a kóserügyi feltételeknek, szerepeltetése mindenesetre igencsak meglepő. Ez az állat az ókorban még jóval elterjedtebb volt, mint ma: Alexandriába például Núbiából hozták őket. Vagyis ismert, de egzotikus

³⁴ Arist. *Hist. Anim.* IX 612a 34.

³⁵ https://www.flickr.com/photos/divinorum_/2483268055 (Guy Haimovich fotója, letöltés ideje: 2020. január 20.) Kérdés természetesen, hogy egy ragadozó állat lehet-e kóser, azonban nem biztos, hogy a Szeptuaginta fordítója számára ez szempont volt. Aharoni 1938, 478.

³⁶ Hobson 2013, 310. A *zemer* lehetséges identifikációinak összefoglalóját szakirodalommal ld. Amar et al. 2010, 13.

állatnak számított, amely vélhetőleg luxuslakomákon is felbukkant, bár nem maradt fenn az ókorból zsiráfceptünk. Mi adhatta az ötletet a fordítónak azon túl, hogy – a medve / farkas esetéhez hasonlóan itt is egyfajta egyiptomi színezetet kapott a Biblia szövege?³⁷ Lehettek a választásnak egyszerű nyelvi okai is. Az ehető patások sorát (4–5. v.) ilyen módon a *kamélopardalisz* (zsiráf) zárta; az első tisztátalan állat – két sorral lejjebb – pedig a *kamélos* (teve) volt. Hasonló nyelvi játék figyelhető meg az 5. versen *belül*: a fordító *elaphosz*-ként (ἔλαφος, szarvas) adja vissza az לִיאָן-t, *tragelaphosz*-ként (τραγέλαφος, antilopféle) az לָקָן-t. Nyelvi játékot sejtethetünk még a *zemer* – *námér* hasonló hangzása miatt is: a *námér* görögül *pardalisz*, erről pedig könnyen eszébe juthatott a fordítónak a *kamélopardalisz*. Gyakorlati jelentősége valószínűleg nem volt ennek a választásnak, hiszen egy átlag alexandriai zsidó nyilván elsősorban háziállatok húsát fogyasztotta. Nem beszélve a kóser vágás nehézségeiről egy két és fél méteres nyak esetén. De ha véletlenül mégis exotikus állatokat szolgáltak volna fel egy zsidók által rendezett lakomán, hát tudhatták a résztvevők: a zsiráfpecsenyét bátran megehetik.³⁸

A fenti példatár betekintést nyújt abba a sokrétű nehézségbe, amellyel az ókori fordítóknak meg kellett birkóznuk, amikor a héber Biblia lapjain egy-egy állatnévvel találkoztak. Láthattuk, hogy precizitás, kreativitás, a szükség-hozta félmegoldások és merész ötletek egyaránt szerepeltek repertoárjukban. Ha őszinték vagyunk, el kell ismernünk: vannak mondatok, amelyek fordításakor semmivel sincs könnyebb dolguk a modern fordítóknak, mint az ókoriaknak volt. Megoldási módszereink sem feltétlenül fejlődtek azóta.

Bibliográfia

- AHARONI 1938: Aharoni, Israel: On Some Animals Mentioned in the Bible. *Osiris* 5: 461–478.
- AITKEN 2015: Aitken, James K.: Why is the Giraffe Kosher? Exoticism in Dietary Laws of the Second Temple Period. *Biblische Notizen* 164: 21–34.
- AMAR ET AL. 2010: Amar, Zohar – Bouchnick, Ram – Bar-Oz, Guy: The Contribution of Archaeozoology to the Identification of the Ritually Clean Ungulates Mentioned in the Hebrew Bible. *Journal of Hebrew Scriptures* 10: 2–24.
- ANGELINI 2015: Angelini, Anna: Biblical translations and cross-cultural communication: a focus on the animal imagery. *Semitica et Classica. Revue internationale d'études orientales et méditerranéennes* 8: 33–43.
- BAR-KOCHVA 1996: Bar-Kochva, Bezalel: An ass in the Jerusalem temple: the origins and development of the slander. In: Feldman, L. H. – Levison, J. R. (eds.): *Josephus' Contra Apionem: Studies in its Character and Context*. Leiden: Brill, 310–326.
- BOSWORTH 2002: Bosworth, Albert Brian: *Nagy Sándor. A hódító és birodalma*. Budapest: Osiris.
- COHEN 2010: Cohen, Ada: *Art in the Era of Alexander the Great: Paradigms of Manhood and their Cultural Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOK 1997: Cook, James: *The Septuagint Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Leiden–New York–Köln: Brill.

³⁷ A Szeptuaginta földrajzi neveinek és flórájának egyiptizáló elemeivel foglalkozik: Van der Meer, 387–421.

³⁸ Aitken 2015, 28–31.

- DORIGO 1992: Dorigo, Marco: *Optimization, Learning and Natural Algorithms*, PhD thesis, Politecnico di Milano.
- GRÜLL 2008: Grüll Tibor: Dániel negyedik birodalma a zsidó írásmagyarázatban. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak: Rabbiniikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: József Műhely Kiadó, 80–108.
- FLUSSER 1972: Flusser, David: The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel. *Israel Oriental Studies* 2: 148–175.
- FORTI 2008: Forti, Tova: *Animal Imaginery in the Book of Proverbs*. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- HOBSON 2013: Hobson, Tom: Kosher in the Greek: the giraffe and the snake-fighter? *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19: 307–312.
- KOPECZKY 2005: Kopeczky Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok* 49(1–2): 173–196.
- LAGARDE 1863: Lagarde, Paul de: *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*. Leipzig: Brockhaus.
- LAMY 1723: Lamy, Bernard: *Apparatus Biblicus: Or, An Introduction to the Holy Scriptures*. London: Palmer. I–III. köt.
- LEUTSCH–SCHNEIDEWIN 1839: Leutsch, Ernst Ludwig – Schneidewin, Friedrich Wilhelm (eds.): *Paroemiographi Graeci*. Göttingae: Vandenhoeck et Ruprecht, I–III. köt.
- NEWBOLD 1924: Newbold, D.: The Ethiopian Ant-Lion. *Sudan Notes and Records* 7(1): 133–135.
- PIETERSMA 2014: Pietersma, Albert – Wright, Benjamin G. (eds.): *A New English Translation of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHROER 2010: Schroer, Silvia: *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- TOV 1973: Tov, Emmanuel: Transliterations of Greek Words in the Greek versions of the Old Testament. *Textus* 8: 86–92.
- TOV 1979: Tov, Emmanuel: Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint. *Biblica* 60(2): 216–236.
- TOV 1999: Tov, Emanuel: Interchanges of Consonants between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint. In: *The Greek and the Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Supplements to Vetus Testamentum 72.) Leiden: Brill, 301–311.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL 1983: Trencsényi-Waldapfel Imre: A Szeptuaginta védekezése az apanthrópia vádjá ellen. In: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Akadémiai, 263–272.
- VAN DER MEER 2012: Van der Meer, Michaël: The Natural and Geographical Context of the Septuagint: Some Preliminary Observations. In: *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte*, ed. S. Kreuzer, M. Meiser, M. Sigismund. Tübingen: Mohr–Siebeck, 2012, 387–421.

JÉZUS SZÜLETÉSI ÉVÉNEK EGY LEHETSÉGES MEGHATÁROZÁSA

FEHÉR SÁNDOR

Aligha létezik olyan, a kereszténységgel kapcsolatos történeti kérdés, amelynek nagyobb súlya lenne, mint Jézus születési évének meghatározása, és aligha pazaroltak több tintát az elmúlt évszázadok teológusai és történészei más újszövetségi igevers magyarázatára, mint a Lk 2:1–2-ben található születéstörténetére. Ennek ellenére a felmerülő történeti problémák megnyugtató feloldása még mindig várat magára. Egy kutató a 20. század hetvenes éveiben markánsan fogalmazta meg véleményét:

„Több tudós is fenntartja azt az álláspontot, hogy ez a történet vagy kitaláció, vagy mellényúlás; hogy a hozzá kapcsolódó körülmények, amikre Lukács hivatkozik, ellentmondanak a történelemnek; és – röviden szólva –, a benne vázolt esemény több szempontból is történelmietlen és lehetetlen. A birodalmi szintű összeírás csupán kitaláció, egy helyi szintű census Heródes alatt lehetetlenség, a cenzushoz szükséges saját városba történő hazautazás valószínűtlen, és az összeírás bármilyen szintű összekapcsolása Quiriniusszal ilyen korai évekre vonatkozóan teljességgel anakronisztikus”¹

Az a vélemény, hogy Lukács evangélista tévedett Jézus születési évének meghatározásakor, EMIL SCHÜRER befolyásos könyvének (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1886–1890) megjelenése nyomán szinte teljes konszenzussá vált a kutatók körében.² Az alábbi rövid tanulmányban természetesen nem vállalkozhatok minden felmerülő kérdés tisztázására, mint ahogyan az eddigi hatalmas mennyiségű szakirodalom áttekintésére sem. Céлом az, hogy néhány új szempont bevezetésével ösztönzést adjak a tudományos vita felfrissítéséhez, és bebizonyítsam, hogy Jézus születési évének meghatározása nem lehetetlen, ráadásul ehhez nem is szükséges egyik vagy másik evangélium történetiségét elvitatni.

Az alapszöveg a NESTLÉ–ALAND-féle kritikai kiadás szerint biztos szövegkritikai alapokon nyugszik, semmilyen jelentős eltérés nem található az egyes kéziratokban.³

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.

¹ Hayles 1973, 113; idézi: Brindle 1984, 43.

² Schürer 2014, II. 114–143.

³ Kizárólag a Κυρηνίου név írásmódjában vannak kisebb eltérések.

„És lőn azokban a napokban, Augustus császártól parancsolat adaték ki, hogy mind az egész föld összeíratassék. Ez az összeírás először akkor történt, mikor Sziíában Cirénius volt a helytartó.” (KGF) „Történt pedig azokban a napokban, hogy Augustusz császár rendeletet adott ki: írják össze az egész földet. Ez az első összeírás akkor történt, amikor Sziíában Kvirinius volt a helytartó.” (RÜF) „Augustus császár éppen az idő tájt adott ki egy rendeletet, hogy az egész birodalom lakosságát írják össze. Ez az első összeírás akkor történt, amikor Sziíában Küréniosz volt a helytartó.” (SZPA)

1. A birodalmi összeírás dátuma

Lássuk elsőként a birodalmi összeírás kérdését. Lukács szerint Augustus (Kr. e. 27–Kr. u. 14) az „egész lakott világot” (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην) összeíratta. A kifejezés értelmezéséhez tudni kell, hogy a rómaiak saját birodalmukat (*imperium Romanum* vagy *imperium populi Romani*) az „egész földkerekséggel” (*orbis terrae*) vagy az egész „lakott világgal” (οἰκουμένη) azonosították.⁴ Ezt a kifejezést tehát nem szó szerint kell érteni, hiszen – természetesen – a *princeps*nek nem is állt volna hatalmában a nem Rómához tartozó területeken összeírást elvégeztetni. Szerencsénkre Augustus feliratos formában ránk maradt önéletrajza⁵ három népszámlálást említ: Kr. e. 28/27-ban, Kr. e. 8/7-ben és Kr. u. 13/14-ben (*Res gestae* 8:3–4). Mivel a Mt 2:1 szerint Jézus egyértelműen Nagy Heródes idejében (Kr. e. 37–4) született, a Kr. u. 13/14-es dátum kizárható. A Kr. e. 28/27-es ugyan elméletileg szóba jöhet, de Jézus ez esetben csaknem 60 éves lett volna halálakor, ami szintén kizárható. Így hát marad az egyetlen lehetséges dátum: a Kr. e. 8/7.

Ezen a ponton érdemes röviden megvizsgálunk, hogy Nagy Heródes valóban Kr. e. 37 és Kr. e. 4 között uralkodott-e. A 2–3. századi római szenátor-történész Cassius Dio és az 1. században élt zsidó történész Flavius Josephus egyaránt azt állítják, hogy Nagy Heródes halála után a rómaiak Kr. e. 4-ben neveztek ki fiait: Antipaszt Galilea és Perea; Arkhelaoszt, Júdea és Szamária; Philipposzt Gaulanitisz és Trakhonitisz élére.⁶ TIMOTHY BARNES ezen felül még a következő érveket gyűjtötte össze:⁷

- A kibocsátott bronz pénzérmék (*prutah*) is elárulják, hogy mindhárom Heródes-fiú ugyanabban az évben (Kr. e. 4) kezdett uralkodni.
- Josephus megemlíti, hogy Heródes halálakor Quinctilius Varus volt Syria *legatusa*, aki Kr. e. 6-tól Kr. e. 4-ig töltötte be ezt a tisztséget;
- Augustus unokáját, Caius Caesart a szenátus nem sokkal Kr. e. 5. után ruházta fel közügyek gyakorlásának jogával. Heródes halála után annak három fiát a *princeps* magához hívatta, s ezen a meghallgatáson Caius Caesar is részt vett, aki egészen Kr. e. 2-ig Rómában maradt, amikor viszont az északi *limes*hez küldték. Így Heródes fiai csak Kr. e. 5 és 2 között jelenhettek meg a kihallgatáson.

Nincs tehát okunk kételkedni abban, hogy Heródes halála Kr. e. 4-ben következett be.

⁴ Erről bővebben lásd Grüll 2018.

⁵ A *Res gestae divi Augusti*, más néven *Monumentum Ancyranum* legújabb angol nyelvű kiadása és kommentárja: Colley 2009. A *censusokról*: Schulz 1937.

⁶ *Jos. Ant.* II. 6.3. [94–100].

⁷ Barnes 1968.

Jézus születése a Kr. e. 8/7-es birodalmi összeírás elrendelése, valamint Heródes halála (Kr. e. 4) közé esik. Máté evangéliuma szerint Heródes még halála előtt megölette a Betlehemben és környékén született két év alatti fiúgyermeket (Mt 2:16), de ennek a rendeletnek pontos időpontját nem ismerjük. Heródes nyilván várt egy darabig a bölcsek visszatérésére, de aligha valószínű, hogy ez éveket jelentett volna, hiszen Jeruzsálem – ahol a Mt 2:1–3 szerint Heródes tartózkodott – mindössze 7 km-re fekszik Betlehemtől. Feltehető, hogy Heródes „biztosra akart menni”, ezért határozta el a két éves és annál fiatalabb kisgyermek legyilkolását.

Mivel Júdea ebben az időben Heródes királysága volt, többen megkérdőjelezik, hogy egyáltalán végrehajthattak-e abban rómaiak összeírást? A történeti források azonban azt mutatják, hogy az ún. „szövetséges királyokat” (*reges socii*) a rómaiak gyakorlatilag kormányzókként kezelték,⁸ és más provinciákból is van bizonyítékunk arra, hogy az összeírásokat náluk is elvégezték.⁹ A Kr. e. 8-ban kitört ún. második nabateusi háborúban¹⁰ Heródes – Sentius Saturninus syriai *legatus* beleegyezésével – háborút indított az arabok ellen, amivel kapcsolatban bevádolták Augustusnál, aki Róma felsőbbségének semmibevételével vádolta meg Heródest. A *princeps* válasza igen kemény volt: megüzente, hogy ettől kezdve Heródest nem „barát”-nak (φίλος), hanem „alattvaló”-nak (ὕπηκοος) tekinti,¹¹ ami a teljes bizalomvesztést és az (viszonylagos) önállóság végét is jelentette Júdea királyának. Kr. e. 8-tól kezdve tehát a rómaiak mindenképpen tarthattak összeírást Júdeában.

Hogy pontosan melyik évre is esett Jézus születése, ebben segítségünkre lehet először is az a tény, hogy birodalmi szinten a Kr. e. 8-as *census* a különböző tartományokban eltérő időpontokban lett lebonyolítva, például *Cyrenet* Kr. e. 7-ben, *Hispaniát* pedig Kr. e. 6-ban írták össze,¹² tehát nem kell feltétlenül a Kr. e. 8-as évszámhoz ragaszkodnunk. RAMSAY érvelése szerint a római összeírások egy adott provinciában általában nem tartottak éveken áthúzódóan, a heródesi *census* pedig minden bizonnyal egy naptári éven belül zajlott le, és a lakosság még az év vége előtt hazautazott.¹³ A kérdéssel kapcsolatban gyakorlatilag minden adat konkrétan a Kr. e. 7. évet erősíti meg: a még későbbi dátumok pl. már kizárnák Saturninus hatáskörét, Kr. e. 8-ban pedig túl sok eseményről tudunk, amik még minden valószínűség szerint Jézus születése előtt történtek meg: kezdve a már említett második nabateusi háborúval, ami után érkezett Augustus levele, majd Heródes kétszer is követeket küldött Rómába közbenjárni az ügyében, majd még ugyanebben az évben Alexander és Aristobulus pere zajlott le Rómában.

Ami József és Mária Názáretből Betlehembe való költözését illeti: egy egyiptomi papiruszon fennmaradt összeírási rendelet pontosan ezt követelte meg.¹⁴ Egyiptom *praefectura*, Caius Vibius Maximus a „háztól házig” való *censusról* beszél (τῆς κατ’ οἰ[κίαν ἀπογραφῆς]), ami miatt minden lakosnak a szülőföldjére kellett visszatérnie.¹⁵

⁸ A kliens-királyokról átfogóan lásd Braund 2014.

⁹ Az ugyancsak kliensi helyzetben lévő cappadociai királyságban Tiberius Kr. u. 36-ban római csapatokkal hajtatta végre az összeírást és vagyonbecslést (Tac. *Ann.* VI. 4.1).

¹⁰ Rocca 2008, 151–152.

¹¹ χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόω χρήσεται, Jos. *Ant.* XVI. 9.3. [290].

¹² Lewis–Reinhold 1990, 592.

¹³ Pearson 1999, 275.

¹⁴ P. Lond. 904, ll. 18–38, lásd Llewelyn 1992, 121; Hombert–Préaux 1952, 79–80, 108.

¹⁵ Pearson 1999, 274–277.; cf. Cotton 2003.

A mózesi törvényben leírtakból is kikövetkeztethető,¹⁶ hogy az összeíráshoz a zsidóság saját belső adminisztrációját használták fel, amely mindenkit az ősei földje alapján tartott számon.

Az a kérdés is felmerül, hogy József miért tért vissza Galileából a júdeai Betlehembe? Lukács megfogalmazásában: mint mindenki más, József is a „saját városába” (εις τὴν ἑαυτοῦ πόλιν) tért vissza. De milyen értelemben volt Betlehem József „sajátja”? Az egyik lehetséges válasz erre: a királyi vérből (Dávid házából) származó József Betlehemben született (*forum originis*). Bár Józsefnek nem volt háza a városban,¹⁷ elképzelhető, hogy birtokai (*patrimonia*) itt terültek el.

2. Ki az a Küréniosz?

Ahogy fentebb már utaltam rá, a Lk 2:1–2 textusa szövegkritikailag biztos alapokon nyugszik. Éppen ezért furcsa, hogy néhányan különféle légből kapott *coniecturákkal* igyekeznek Lukács szövegét „kiigazítani”, saját teóriáikat alátámasztandó. JOHN M. RIST például azt állítja,¹⁸ hogy Küréniosz igazából *Kointiliou* (Quinctilius); és a Lk 2:1-ben az *oikumenén* („lakott világ” = birodalom) helyett *eparkhian*-t („tartomány” = provincia) kell olvasnunk. TIMOTHY BARNES-nak igaza van: RIST a „bizonyítékba azt látja bele, amit ő akar látni, és nem azt, amiről az szól”.¹⁹

Igen lényeges, megoldandó probléma ugyanakkor, hogy Kr. e. 9/8 és 7 között Syriában *kétségbevonhatatlanul* Caius Sentius Saturninus működött *legatus*ként.²⁰ Kr. e. 7-ben Saturninust feltehetőleg Germaniába küldték,²¹ Publius Quinctilius Varus pedig négy légióval érkezett Africából a helyére Syriába, valamikor Kr. e. 6. őszén.²² Kérdés tehát, hogy ha Jézus valóban a Kr. e. 8-ban rendezett birodalmi összeírás idején született, Lukács miért Quiriniusra, és miért nem Saturninusra hivatkozott? (A szövegromlást teljességgel kizárhatjuk.²³)

Ugyanakkor tovább fokozza a rejtélyt, hogy Tertullianus egyházatya (Kr. u. 155–240?) is Sentius Saturninus *legatus*t nevezi meg, mint akinek syriai helytartósága idején a Megváltó megszületett: *Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent*. Szó szerinti magyar fordításban: „De köztudott, hogy Augustus alatt *census* tartatott Iudaeában Sentius Saturninus által, amely (feljegyzésekben) az ő [Jézus] születése felől tudakozódhatnak”.²⁴ Tertullianus tehát egyértelműen Saturninust tartja a hivatalban lévő személynek a Jézus születése kori *census* idejében, bár ebből még egyáltalán nem következik az, hogy a Lk 2:2-ben szereplő Quiriniust is azonosította volna vele. Ráadásul Tertullianus a *noment* és a *cognoment* is megadja (Sentius Saturninus), míg Lukács csupán a *cognoment* nevezi meg (Quirinius). Ez arra az igen fontos tényre is rámutat, hogy Tertullianusnak levéltári dokumentumokhoz kellett hozzáférnie a Kr. e. 8-as *census*szal kapcsolatban – de ő maga is utal arra, hogy ezek az adatok bárki számára hozzáférhetők.

¹⁶Num 1:18, Lev 25:10

¹⁷Ezért kellett egy *katalümában* megszállniuk. A szó jelentéséhez lásd Carlson 2010.

¹⁸Rist 2005, 489–491.

¹⁹Barnes 2015, 76–77.

²⁰Dąbrowa 1998, 20–22.

²¹Syme 1986, 85.

²²Dąbrowa 2011, 140; Schürer–Millar–Vermes 2014, I. 257.

²³Brown 1977, 553.

²⁴Tert. *Adv. Marc.* IV. 19.10, cf. Evans 1973; Kokkinos 1998.

Tertullianusról kijelenthető, hogy általánosságban véve soha nem vonta kétségbe a Biblia hitelességét, ezért ezt Lukáccsal kapcsolatban is feltételezhetjük róla. Kizártnak tarthatjuk, hogy egy annyira fontos kérdésben, mint Jézus születésének ideje, anélkül változtatta volna meg egy bibliai személy nevét, hogy egy szóval sem tért volna ki ezen változtatás okára.²⁵ Sőt, még akkor is a bibliai adatokat tekinti a tényeknek, ha azok látszólag ellentmondanak a logikának. Erre példa, hogy Jézus születését más helyütt így határozza meg: „Látjuk tehát, hogy Augustus uralkodásának negyvenegyedik évében, amikor Kleopatra halála után már huszonnyolc éve gyakorolta hatalmát, születik meg Krisztus. Augustus Krisztus születését tizenöt évvel élte túl...” (*Adv. Jud.* VIII. 11).²⁶

Ezt az adatot minden bizonnyal Lukács szövegéből következtették ki: mivel a Lk 3:1 és 3:23 alapján Jézus Tiberius uralkodásának 15. évében (vagyis Kr. u. 29-ben) „30 éves volt” – ebből adódik a Kr. e. 2/1. évre eső dátum Jézus születésére. Fontos tudnunk azonban, hogy a Lk 3:1-ben *nem* Jézus, hanem Keresztelő János fellépésének ideje van meghatározva; a Lk 3:23 pedig azt írja, hogy Jézus ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, vagyis „mikor elkezdte [nyilvános szolgálatát] úgy a harmincas éveiben járt” (SZPA) – vagyis Lukács egyáltalán nem adott meg pontos életkort.

3. A Kr. u. 6-os census

A Lukács görög szövegében szereplő *Küréniosz* (Κυρήνιος) név egészen bizonyosan a latin Quirinius megfelelője. A Syria tartományban működő *legatusok* közül egyedül Publius Sulpicius Quirinius jöhet szóba, akiről tudjuk, hogy Kr. u. 6-tól volt itt kormányzó, és még abban az évben *censust* folytatott Júdeaiban, mivel Augustus – a zsidók és szamaritanusok közös kérésére – visszahívta az oda kinevezett *ethnarkhoszt*, Heródes Arkhelaoszt.²⁷ Josephus leírása szerint a Kr. u. 6-os *census* Arkhelaosz uralkodásának 10. évében történt, vagyis Arkhelaosz Kr. e. 4-ben kezdett uralkodni Iudaeában. Ez és a másik viszonyítási pont (az actiumi csatát követő 37. év) is Kr. u. 6-ra helyezi Quirinius *syriai legatusságát* és *censusat*. Az évszámmal kapcsolatban – Josephus oldaláról – van egy apró bizonytalanság, mivel Josephus a *Zsidó háborúban* (ami egy korábbi műve) még Arkhelaosz 9. évéhez kötötte a *censust*,²⁸ viszont később ezt korrigálta.²⁹ Cassius Dio szintúgy a tizedik évet erősíti meg, amikor Arkhelaosz testvéreiről ír, akik bevádolták őt, és így száműzetésbe került.³⁰

Quirinius feladata az volt, hogy vegye számba Arkhelaosz javait – amelyek a felségsértésben elítélt *ethnarkhoszról* a császári kincstárra szálltak –, és egy *praefectus* kirendelésével vonja közvetlen fennhatóság alá az immár provinciává szervezett Iudaeát.³¹ Ezek az események mélyen megrázták a zsidó társadalmat. Ugyanabban az évben – vagyis Kr. u. 6-ban – megalakult a zélóta párt, amely általános felkelést szervezett a római megszállók ellen.³²

²⁵ Higgins 1951; Williams 1991; Kokkinos 1998, 122; Roth 2009. A tudomány számára ugyanakkor kérdés, hogy birtokában volt-e Markión evangéliumának, és ha igen, milyen mértékig használta fel azt.

²⁶ Tertullianus: *A zsidók ellen*. Fordította Pap Levente. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2017, 49.

²⁷ Dąbrowa 1998, 27–30; Jos. *Ant.* XVII.13.5. [355]; XVIII.1.1. [1].

²⁸ Jos. *Bell.* II. 7. 3. [111] – Ez Aemilius Lepidus és L. Arvuntius *consulsága* alatt történt.

²⁹ Δεκάτω δὲ ἔτει τῆς ἀρχῆς Ἀρχελάου. Jos. *Ant.* XVII. 13.2. [342].

³⁰ Dio LV. 27.6. Arkhelaosz uralkodásáról lásd még: Hoehner 1980, 301–302.

³¹ A folyamat áttekintését lásd Cotton 1998.

³² Gábor 2009, 218–257; Hengel–Deines 2011.

Jézus születési évének meghatározásában a legnagyobb gondot az okozza, hogy ha a Lk 2:2 versét úgy értelmezzük, hogy az a Quirinius által levezé nyelt Kr. u. 6-os *census*ra vonatkozik, akkor nyilvánvalóan Jézus születését is erre az időpontra kell tennünk. Ez viszont nem lehetséges, mivel Heródes akkorra már 10 éve meghalt, márpedig a Lk 1:5 szerint Keresztelő János születésekor és a Mt 2:1 szerint a napkeleti bölcsek látogatása idején is Heródes uralkodott Júdeában. Másrészt ebben az esetben Jézus a halála idején nem a harmincas, hanem csak a húszas éveiben járt volna.³³ Az ellentmondás feloldására tehát valamilyen más megoldást kell keresnünk.

4. A próté értelmezése

A Jézus születési évének meghatározásában kulcsfontosságú Lk 2:1-2-vel kapcsolatban az eddigi kutatás többnyire a *census* természetére, lehetséges időpontjára és a szíriai helytartó személyére fókuszált, de az egymásnak ellentmondó adatok miatt nem jutott konszenzusra. Csak kevés figyelmet szenteltek azonban a πρώτη szó vizsgálatának. A Lk 2:2-ben szereplő πρώτη jelentését kétféleképpen adták vissza a legismertebb magyar és angol bibliafordításokban: legtöbbször az ἀπογραφή sorszámnevi jelzőjeként („első”); vagy önállóan, számhatározóként („először”). Az előbbire a magyarban példa a RÚF és SZPA, az utóbbira a KGF fordítása, de az angolban is ez a két változat a leggyakoribb: “This was the first census that took place while Quirinius was governor of Syria” (NIV); “This census first took place while Quirinius was governing Syria” (NKJV).

Azonban talán lehetséges egy harmadik megoldás is, amely egyúttal számos – eddig megoldhatatlannak látszó – kérdésre is választ adna. Ez esetben a πρώτη hasonlító mellékértelmű *praepositió*ként („vminél előbb”) szerepelne, vagyis az igevers azt jelentené: „Ez az összeírás *előbb* történt [mint amikor] Szíriában Küréniosz (Quirinius) volt a helytartó.” Ehhez hasonló szerkezetet találunk a Jn 1:15-ben és 1:30-ban πρώτος μου ἦν, ahol a πρώτος + *genitivus* azt fejezi ki: „*előbb* volt nálam”. Ez a szintagma szabályosan az „első” (πρώτος) középfokából (πρότερος) képződne, de az újszövetségi *koiné*ban a héber hatására – amelyben ismeretlen a melléknévfokozás – nem ritka a fokok szabálytalan használata.³⁴

Ezt a megoldást többen azért vetik el, mivel – szerintük – az sehol sem fordul elő Lukácsnál. Csakhogy éppen Lukács másik művében, az *Apostolok cselekedetei*ben olvassuk a következő nyitó mondatot:

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν (Csel 1:1) — „Első könyvemem írtam, Theofilus, mindazokról, amiket kezdett Jézus cselekedni és tanítani” (KGF) — „Az első könyvet arról írtam, Teofiloszom, amit Jézus tett és tanított kezdettől fogva” (RÚF) — „Első beszámolómat azokról írtam, Teofilosz, amiket Jézus kezdett cselekedni és tanítani” (SZPA).

³³ Jézus Kr. u. 29-ben nem a harmincas évei legelején, hanem inkább a második felében járt, közelebb a negyvenhez, mivel a Jn 8:57-ben Jézussal beszélve a környezete ránézésre meg tudta állapítani, hogy még nincs ötven éves – egy harmincéves fiatalernél ez a megállapítás egy kissé furcsa lenne, egy húszas évei végén járónál teljesen abszurd, viszont egy negyvenes éveihez közelebb lévőnél reális.

³⁴ Lukács szövegének semitizmusairól lásd legújabban Hogeterp–Denaux 2018.

Ebben a mondatban teljes joggal lehet a πρώτη-t „előző”-nek vagy „előbbi”-nek is fordítani „első” helyett: „Előző beszámolómat, Theophilosz, mindazokról készítettem, amiket Jézus kezdett cselekedni és tanítani”; ugyanígy szerepel a Webster-bibliafordításban is: “The former treatise have I made, O Theophilus, of all that Jesus began both to do and teach” (1833).

Szép számmal akadnak olyan kutatók, akik a πρώτη „előbb”-ként való értelmezését is lehetségesnek tartják a Lk 2:2-ben. BARNETT – ismerve ezen érveket – bár belátja, hogy ez a fordítási lehetőség „kevésbé attraktív”, mégis lehetségesnek tartja, és érvel is mellette.³⁵ TÄRRECH talán mindenkinél tömörebben és lényegrelátóbban foglalta össze a *pro* és *contra* érveket, amik alapján teljesen jogosnak tartja az „előbb”-ként való értelmezés lehetőségét is:³⁶

„Huschkétől (1840) Pearsonon (1999) át Porterig (2002) és Lagrange-ig (1911), beleértve Heichelheimet (1938), Campsot (1963) és Turnert (1965), sokan kiemelik, hogy a *protos* melléknévnék összehasonlító értelemben való használata nem ritka. Különböző példák találhatóak ebben az értelemben, ahol a melléknévi alakot – amit birtokos szerkezet követ – használták a *proteros* helyett, ami egyébként nyelvtanilag jobban odaillő lenne. A *proté* melléknév itt gyakorlatilag szinonimája a *proteron*nak, szinte határozószóként szerepel. A szintaktikai probléma ebben az esetben – ha a *proté* szót határozószó értelemben fordítjuk – az, hogy [...] az összehasonlító kifejezés nem egy főnév vagy névmás, hanem egy *participium imperfectum*ot tartalmazó kifejezés, ami miatt úgy tűnik, mintha *genitivus absolutus* lenne („Quirinius, Syria [provinciájának] kormányzója”). [...] A melléknévi igenévi alak használata az összehasonlítás második elemeként szokatlan („A Syriát kormányzó (*hégemoneuontos*) Quirinius”), de vannak példák hasonló konstrukciókra. Röviden szólva, a furcsa görög szerkezet a Lk 2:2-ben nem zárja ki a fenti javaslatot, amely kétségtávol szokatlanabb, de nincs túl a lehetőségek határán egy olyan változatos írónál, mint Lukács.”

További érvként szól az „előbbi” értelmezés helyessége mellett, hogy a fordítás így megengedi a ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου ἰδὴ ἰδιοῦσθαι való értelmezését. (Tertullianusnak pontosan így kellett értelmezni a mondatot ahhoz, hogy mind az általa ismert történelmi adatokkal, mind pedig a Bibliával konzisztens maradjon.)

5. Lukács utalása a második *censusra*

Megfigyelhető, hogy Lukács a Csel 5:37-ben úgy utal az Arkhelaosz visszahívása utáni Kr. u. 6-os *censusra*, mint „az” összeírásra, amivel megkülönbözteti azt a Lk 2:2-ben írt – Augustusszal és Kūréniosszal együtt említett – „előző” összeírástól: μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς („Azután felkelt a galileai Júdás az összeírás idején”, RÚF). Mint arra fentebb már utaltam, ez az összeírás azért volt nevezetes, mert ekkor alakult meg a zélóta párt, melynek vezetésével az első nagyobb Róma-ellenes felkelés robbant ki Júdeában. Nem véletlen, hogy a galileai Júdás Flavius Josephusnál is megjelenik a Kr. u. 6-os *censussal* kapcsolatban.³⁷

³⁵ Barnett 1992, 150.

³⁶ Tärrech 2011, 3428–3429.

³⁷ Jos. Ant. XVIII.1.6. [23], cf. Black 1974. — Gamaliél beszédéhez lásd Trumbower 1993.

Lukács – alapos kutatásai révén – maga is pontosan tisztában lehetett az események időrendjével: nem keverte össze a Jézus születését megelőző „előbbi” összbirodalmi *censust* és a Quirinius szíriai helytartósága alatti *apographét*, amely utóbbi a galileai Júdas felkelésének közvetlen kiváltó oka volt. HAHN ISTVÁN mellett ALFÖLDY GÉZA is azzal érvelt, hogy Lukács Quirinius fellépését és *censusat* Júdea történetének egyik fordulópontjaként említette,³⁸ teljessé téve a szembeállítást Júdea legsötétebb órája (mint a szabadság elvesztése) és Jézus születése, mint a legnagyobb világosság megjelenése között. Ennek az ellenpontosításnak pedig kiváló megjelenítése a két esemény egy mondatba való foglalása.

6. Konklúzió

Nem igaz tehát az a néhány tudós által konszezusosnak feltüntetett állítás, miszerint Máté és Lukács között ellentmondás feszül, minthogy Máté Heródes uralkodási idejére helyezi Jézus születését, Lukács pedig a Quirinius *legatus*ságának idején, Kr. u. 6-ban végrehajtott *census* időpontjára. Heródesről ráadásul a Lk 1:5 is említést tesz, mint aki Keresztelő János születése idején – Jézus fogantatása előtt mintegy fél évvel³⁹ – uralkodott. A szövegromlást is kizárhatjuk: bár elméleti lehetőségként előfordulhatna, hogy a Lk 2:2-ben a *Szaturminosz* névváltozat szerepelt egyes korai kéziratokban, de ilyen szövegvariáns a mai napig nem került elő, továbbá a *Szaturminosz* és a *Küréniosz* név oly mértékben különbözik egymástól, hogy aligha feltételezhető egyszerű elírás. Mivel más elvi lehetőségeket is kizártunk (mint pl. Heródes jóval későbbi halálát), ezért a Lk 2:2-ben szereplő ellentmondást csakis úgy lehet feloldani, hogy Lukács Jézus születésével kapcsolatban egy, a quirinusi *apographé* előtt történt összeírásra hivatkozik. Ez a feltevés nemcsak nyelvtanilag lehetséges, hanem olyan történeti forrásunk is van (Tertullianus), amely a Kr. e. 8/7-ben végrehajtott összeírást Sentius Saturninus nevéhez köti, aki abban az évben valóban Syria *legatusa* volt. Lukács jól láthatóan és más szöveghelyen is utal a Júdea történetében mérőföldkönek számító Kr. u. 6-os *censusra* (Csel 5:17), ami nem állt kapcsolatban semmilyen összbirodalmi összeírással. Így tehát mind Máté, mind Lukács, mind Flavius Josephus utalásai összhangban állnak egymással és a történeti tényekkel.

Mindezen érvekből és a Heródes élete végéről szóló josephusi beszámoló eseményeiből összességében megállapítható, hogy Kr. e. 7-ben zajlott le az a *census*, ami idején megszületett a názáreti Jézus.

³⁸ Alföldy 1998, 119.

³⁹ Lk 1:27-28 szerint Erzsébet, János anyja, terhessége hatodik hónapjában volt, mikor az angyal megjelent Mária-nak, és bejelentette neki, hogy „áldott minden asszonyok felett”. Ebből következően János mintegy fél évvel volt idősebb Jézusnál.

Bibliográfia

- ALFÖLDY 1998: Alföldy Géza: Titulus Tiburtinus. A legtöbbet vitatott római felirat problémái. *Antik Tanulmányok* 42(1–2): 117–128.
- BARNES 1968: Barnes, Timothy D.: Date of Herod's death. *Journal of Theological Studies* 19(1): 204–209
- BARNES 2015: Barnes, Timothy D.: "Another Shall Gird Thee": Probative evidence for the death for Peter. In Helen K. Bond, Larry W. Hurtado (eds.): *Peter in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 76–95.
- BARNETT 1992: Barnett, Paul: *Is the New Testament Reliable?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- BLACK 1974: Black, Matthew: Judas of Galilee and Josephus's 'Fourth Philosophy.' In Otto Betz, Klaus Häcker, Martin Hengel (eds.): *Josephus-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 45–54.
- BRAUND 2014: Braund, David: *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*. London–New York: Routledge.
- BRINDLE 1984: Brindle, Wayne: The Census and Quirinius: Luke 2:2. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27(1): 43–52.
- BROWN 1977: Brown, Raymond Edward: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Garden City, NY: Doubleday.
- CARLSON 2010: Carlson, Stephen C.: The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem: Κατάλυμα in Luke 2.7. *New Testament Studies* 56(3): 326–342.
- COOLEY 2009: Cooley, Alison E.: *Res gestae divi Augusti: text, translation, and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COTTON 1998: Cotton, Hannah M.: Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina. In Werner Eck (ed.): *Lokale Autonomie und Römische Ordnungsmacht in den Kaiserzeitlichen Provinzen vom 1 bis 3. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 42.) Berlin–New York: De Gruyter Oldenbourg, 75–91.
- COTTON 2003: Cotton, Hannah M.: The Roman Census in the Papyri from the Judaeian Desert and the Egyptian *kat'oiikian apographe*. In Lawrence H. Schiffmann (ed.): *Semitic Papyrology in Context* (Culture and History of the Ancient Near East 14.) Leiden–Boston, Brill, 105–122.
- DĄBROWA 1998: Dąbrowa, Edward: *The Governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*. Bonn: Habelt.
- DĄBROWA 2011: Dąbrowa, Edward: The Date of the Census of Quirinius and the Chronology of the Governors of the Province of Syria. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 178: 137–142.
- EVANS 1973: Evans, C. F.: Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lukan Census. *Journal of Theological Studies* 24(1): 24–39.
- HAYLES 1973: Hayles, David J.: The Roman Census and Jesus' Birth. *Buried History* 9(4): 113.
- GÁBOR 2009: Gábor György: *A diadalíven innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. Budapest: Akadémiai.

- GRÜLL 2018: Grüll Tibor: Orbem terrarum subicere. Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában. *Ókor* 17(1): 59–77.
- HENGEL–DEINES 2011: Hengel, Martin – Deines, Roland: *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (WUNT 283.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- HIGGINS 1951: Higgins, Angus J. B.: The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian. *Vigiliae Christianae* 5(1): 1–42.
- HOEHNER 1980: Hoehner, Harold W.: *Herod Antipas*. Grand Rapids, MI: Academic.
- HOGETERP–DENAUX 2018: Hogeterp, Albert – Denaux, Adelbert: *Semitisms in Luke's Greek: A Descriptive Analysis of Lexical and Syntactical Domains of Semitic Language Influence in Luke's Gospel* (WUNT 401.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- HOMBERT–PRÉAUX 1952: Hombert, Marcel – Préaux, Claire: *Recherches sur le Recensement dans l'Égypte Romaine* (Papyrologica Lugduno-Batava 5.) Leiden: Brill.
- KOKKINOS 1995: Kokkinos, Nikos: The Honorand of The Titulus Tiburtinus: C. Sentius Saturninus? *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 105: 21–36.
- KOKKINOS 1998: Kokkinos, Nikos: The Relative Chronology of the Nativity in Tertullian. In Jerry E. Vardaman (ed.): *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, Macon, GE: Mercer University Press, 119–131.
- LEWIS–REINHOLD 1990: Lewis, Naphtali – Reinhold, Meyer, (eds.): *Roman Civilization: Selected Readings. Vol 1*. New York: Columbia University Press, 1990.
- LLEWELYN 1992: Llewelyn, S. R. (ed.): *New Documents Illustrating Early Christianity, vol. VI: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1980–81*. Sydney: Macquarie University.
- PEARSON 1999: Pearson, Brook W. R.: The Lucan censuses, revisited. *Catholic Biblical Quarterly* 61(2): 262–282.
- RIST 2005: Rist, John. M.: Luke 2: 2: Making sense of the date of Jesus' birth. *Journal of Theological Studies* 56(2): 489–491.
- ROCCA, Samuel: *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- ROTH 2009: Roth, Dieter: Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel? *Vigiliae Christianae* 63(5): 429–467.
- SCHULZ 1937: Schulz, Otto Theodor: Die Zensus des ersten Prinzeps (Augustus). *Mnemosyne* 5(3): 161–192.
- SCHÜRER–MILLAR–VERMES 2014: Schürer, Emil – Millar, Fergus – Vermes, Géza (eds.): *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Oxford: Bloomsbury, vols. I–III.
- SYME 1986: Syme, Ronald: *The Augustan Aristocracy*. Oxford: Clarendon Press.
- TÄRRECH 2011: Tärrech, Armand Puig: Why Was Jesus Not Born in Nazareth? In Holmén, T. – Porter, S. E. (eds.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Leiden–Boston: Brill, vol. IV. 3409–3436.
- TRUMBOWER 1993: Trumbower, Jeffrey A.: The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5.35–9). *New Testament Studies* 39(4): 500–517.
- WILLIAMS 1991: Williams, David Salter: On Tertullian's Text of Luke. *Second Century* 8: 193–199.

A ZSIDÓ JOGGYAKORLAT BIBLIAI ALAPJAI JÉZUS KORÁBAN

RUFF TIBOR

„Igazságosság és jogszerűség a Te királyi trónod erőssége” – vallja egyetlen zsoltárában Salamon nemzedékének harmadik legbölcsebb embere, az ezrahita Etán.¹ A látszólag magától értetődő kijelentés óriási igazságot fogalmaz meg: Isten királyi uralma azért örök és megdönthetetlen, mert trónszékének alapját két szellemi valóság képezi: az igazságosság és a jogszerűség. Minden más birodalom megbukott idővel, és ezután is mindegyik megbukik idővel. Ennek oka, hogy nem igazságra és jogra épülnek, hatalmuk kiépítése, majd fenntartása érdekében többé-kevésbé megengedik az igazságtalanságot és a jogtalanságot – ezzel maguk kódolják be önmagukba elkerülhetetlen bukásukat, rendszerükbe a repedéseket. Isten ezt nem engedi meg sem magának, sem birodalma építőinek, mert akkor nem érvényesíthetné örökké uralmát. A rabbik szerint Isten jelenléte az igazságtalan bírászkodás miatt hagyta el Izraelt.² Ezt ennek egyik áldozata, maga Jézus is megerősíti a *Máté evangéliumában*: „Íme, pusztán hagyaték nektek a ti házatok. Mert mondom nektek: Mostantól fogva nem láttok engem mindaddig, mígnem ezt mondjátok: Áldott, aki jó az Úrnak nevében!”³ Az egyházban is kívánatos, hogy a hívők közötti vitás ügyek, konfliktusok vagy bűnök jogszerű és igazságos megoldást nyerjenek, mert az igazságtalan vagy szakszerűtlen ítékezés nagy egyéni és közösségi nehézségeket okozhat. Ebben segítséget nyújthat a kinyilatkoztatás és a kiválasztott nép tanulságos története.

A Jézus korabeli zsidó joggyakorlat a mózesi Törvényen és annak rabbinikus értelmezésén alapult.⁴ Az alábbi összefoglalóban mindenhol igyekszem elválasztani a kettőt, az isteni kinyilatkoztatást és az ahhoz fűzött emberi értelmezést. Külön jelzem azt is, ha az Újszövetség is kifejezetten átveszi a tórai vagy a rabbinikus gyakorlatot.

Az ószövetségi zsidó bírósági rendszer keretei

A Tóra rendkívül erőteljes, az egész társadalmat átszövő bírósági rendszert hozott létre, ami a közösségi élet jogszerűségének nagyon magas igényét fejezi ki.⁵ Ennek első megnyilatkozása a Tör-

¹ Zsolt 89:14. Etán bölcsességéről: 1Kir 4:31. Pfeiffer 1926 szerint edomita származású lehetett, de ezzel szemben jómagam – a számomra legplauzibilisabb rabbinikus értelmezést követve – egy éneklésvezető lévítának tartom Dávid és Salamon korából.

² Többek között: bSzótá 47b.

³ Mt 23:38-39.

⁴ A Jézus korabeli joggyakorlatról lásd Rabello 1996; Hammer-Kossoy 2005; Harries 2012.

⁵ A jogszolgáltatás az ószövetségi Izraelben: Wolff 1980.

vényben Jethró Mózesnek adott tanácsa,⁶ amely szerint minden tíz férfire egy hivatalosan ordinált bírónak kell jutnia.⁷ Ezenfelül ötven férfira (és öt bíróra) egy magasabb fellebbviteli szinten álló másodfokú bíró, száz férfira (és tíz elsőfokú és két másodfokú bíróra) egy harmadfokú bíró, ezer férfira (és száz elsőfokú, húsz másodfokú és tíz harmadfokú bíróra) egy negyedfokú bíró jutott, az egész nép fölé (és az összes első-, másod-, harmad- és negyedfokú bíró fölé) pedig a Törvény Isten emberét állította, aki akkor Mózes volt, később pedig az 5Móz 17:8–13 ezt a legfelsőbb bírói tekintélyt a mindenkori főpap és az abban a korban élő legnagyobb karizmatikus tekintély közös döntésére ruházta át.

Az Egyiptomból kivonuló, körülbelül hatszázezer felnőtt férfit számláló nép így összesen kb. 78 600 + 1 főnyi hivatalosan kinevezett bíróval rendelkezett, részben közülük lázadt föl később 250 ember a Kóré és Dáthán-féle lázadásban Mózes ellen.⁸ Így nemcsak hogy tíz emberre jutott egy-egy bíró, de ráadásul ötfokozatú fellebbviteli rendszer jött létre, ami a jogorvoslatot nagyon nagymértékben biztosította, bár a fellebbvitel bizonyos részletei nem egyeztek meg a maival, mivel nem a peres felek, hanem a döntésükben bizonytalan bírák vitték feljebb az ügyeket. A zsidó társadalom 13 százalékát tehát bírói jogkörrel felhatalmazott személyek tették ki.⁹ (Összehasonlításképpen: ma Magyarországon körülbelül 3000 emberre jut egy bíró, ami a társadalom kb. 0,3 százalékát teszi ki, ezért húzódnak az ügyek a végtelenségig, és sokszor kudarcot vall a jogorvoslat. Mire megítélnék egy kártérítést, a károsult esetenként már visszafordíthatatlanul tönkrement.)

A bírák felszentelésének módja és feltételei

A bírákat az első pillanattól fogva mindvégig hivatalosan kinevezték, és kézrátevésével felszentelték (ordinálták).¹⁰ Kiválasztásuk feltételei már Jethró tanácsa értelmében a következők voltak:

1. derék (erős személyiségű);
2. istenfélő;
3. igazságos;
4. gyűlöli a haszonlesést (nem megvesztegethető).

Később az 5Móz 16:18–20 ezt további feltételekkel egészíti ki:

5. nem fordítja („hajlítja”, azaz torzítja) el az ítéletet;
6. nem részrehajló senki iránt;
7. nem fogad el ajándékot (megvesztegetés céljából).

A bírák ordinációját a már korábban ordinált legfelsőbb szintű bírák végezték. Az archaikus, minden ókori népre jellemző vezetői intézmény, a vének általi vezetés (gerontokrácia), amelyet a

⁶ 2Móz 18:13–26.

⁷ Ennek az alapelvnek a követése Jézus korában, sőt még az után is kimutatható, sőt további szigorítása is. Az mSzanhedrin 1:6 ugyanis kimondja, hogy a 120 fős (a férfiakat számolva) vagy annál nagyobb létszámú városoknak 23 fős ún. „kis szanhedrint” kell felállítania, ami a bírák Tórában megadott számának (120 főre ez csak 15 bíró lenne) másfélszerese.

⁸ 4Móz 16:1–35.

⁹ A bírák jogköréről: Knierim 1987; számukról: Henshke 2017.

¹⁰ Az ordinációról lásd Ferguson 1963; Mantel 1964.

zsidóság is követett korábban, fokozatosan egybeépült a mózesi bírói rendszerrel, s ezáltal a „vén” és a „bíró” gyakorlatilag szinonim fogalmakká váltak az Ószövetségben.¹¹ A bírák kiválasztásakor előnyt élveztek a lévíták, két fő okból: 1. ők ismerték legjobban az Írásokat; 2. nem lévén saját földtulajdonuk, a tizedekből éltek, így fölszabadultak a tanítás, a törvényértelmezés, tanácsadás és bíráskodás tevékenységére.¹² Ugyanakkor fontos tudni, hogy nem minden lévita lett bíró, illetve számos bíró nem volt lévita.

Azt is fontos lehet megjegyezni, hogy a Szent Szellemmel való beteljesedettség nem volt követelmény a bírák kiválasztásánál, hiszen az Ószövetségben csak a király (amikor volt), a főpap és a próféta volt Szent Szellemmel fölkenne.¹³ Ezért csak a legmagasabb, ötödfokú bírói döntéseknél lépett be a Szent Szellem, az elsőtől a negyedfokú bíróságokig csak emberi szintű ítéletek születtek (de ez akkor így is volt rendjén). A *Bírák könyvében* található valamennyi „címszereplő” bíró (Debóra, Gedeon, Ehad, Othniél, Sámson stb. és végül Sámuel próféta) olyan karizmatikus, Szent Szellemmel fölkent személyiség volt, aki a fent leírt bírói rendszerben a legfelsőbb (ötödfokú) bíró szerepét töltötte be a mindenkori főpappal közösen ítélkezve, egészen a királyság intézményének (Isten tökéletes akaratától eltérő) felállításáig.¹⁴

Városi bíróságok és a legfelsőbb bíróság a honfoglalás után

Az 5Móz 16:18–20 elrendeli, hogy minden településen állítsanak fel (a fentiekből következően a település létszámának megfelelő méretű) bíróságot, amely a város/falu kapujában minden jogi természetű ügyet kezel.¹⁵ A mindenfajta peres ügyben zajló ítélkezésen túlmenően ez helyi rendeletek alkotását („önkormányzati testület”) is jelentette, valamint a házasságok hitelesítését („anyakönyvvezető”, lásd Ruth 4:1–13), az ingatlan-adásvételek hitelesítését („földhivatal”, lásd ugyanott), különböző „jegyzői” funkciókat, sőt a közösségi hitélet kérdéseinek eldöntését is („teológiai akadémia”).¹⁶

¹¹ A vén és a bíró mint szinonim fogalmak, lásd McKenzie 1959. A szanhedrint a hellenisztikus és római zsidó irodalomban *gerusziának* („vének tanácsa”) is nevezték: Hoening 1953, 166 *et passim*.

¹² A lévita papságról általában lásd a Leuchter-Hutton 2011 tanulmánykötet több írását; a Második Templom korában lásd Werman 1997.

¹³ A Szent Szellemmel való betöltekezésről zsidó szempontból lásd Levison 2009; válasz a könyvre karizmatikus keresztény részről Turner 2011; legújabban Levison 2019.

¹⁴ A bírákról, mint karizmatikus vezetőkről lásd Malamet 1976; Weisman 1977. Csak így válik érthetővé, hogy miért e szavakkal rögzíti legtöbbszörüknél – pl. Sámsonnál is, aki nem e tevékenysége révén híresült el – az Írás: „és ítélkezett Izrael fölött x évig.”

¹⁵ A városkapukban történő bíráskodás nemcsak Izraelben, hanem az egész Ókori Keleten elterjedt volt, lásd Evans 1962; May 2014. – A 21. század első évtizedének legszenzációsabb régészeti feltárása a júdeai Khirbet Qeiyefa (a bibliai Sha'araim) erődvárosában történt, amely az egységes királyság korában épült. A régészek megtalálták a bírák számára kialakított helyeket a kapukban (Garfínkeletal 2018, 74–77), sőt az itt talált osztrakon szövege – Gershon Galil megfejtése szerint – szintén a bíráskodással kapcsolatos (Garfínkeletal 2018, 115–123; Galil 2009). – A Kr. e. 1. században készült az a felirat, amely a [z]qnym (vének) kifejezést tartalmazza, és a Templomhegy déli falánál, a Hulda-kapuk közelében került elő egy másik felirattal együtt, amely a bíróságokra utal, lásd *Corpus Inscriptionum Iudaeae Palaestinae* (Berlin-New York: De Gruyter, 2010), vol. I. part 1. pp. 57–59.

¹⁶ Ruth könyvének jogi vonatkozásairól lásd Beattie 1974. – A kapuban ülő bírák tevékenységének részleteiről lásd még Jób 29:7–25.

Az 5Móz 17:8–13 állítja fel a Mózes halála után működtetendő legfelsőbb (ötödfokú) bíróság intézményét. Ennek kritériumai:

1. azon a helyen kell üléseznie, ahol a Szent Sátor áll; majd később természetesen a jeruzsálemi Templom-hegyen;¹⁷
2. alapvetően két emberből áll: a főpapból és a legfelsőbb bíróból;¹⁸
3. a döntésének való engedetlenség halálos bűn (azaz halálbüntetést von maga után);
4. olyan ügyekben is dönthet, amelyekre nézve a Biblia nem ad egyértelmű eligazítást („megfoghatatlan”), és ezekben az ügyekben döntései a Tóra szerint is (!) egyenrangúak a Törvény tekintélyével.¹⁹

A későbbiekben a főpap és a legfelsőbb bíró egy hetvenfős tanácsadó testülettel is körülvette magát, amely részint papokból, részint az országosan legnagyobb tekintélynek örvendő bírókból, bölcsekből állt.²⁰ Ez a szokás nincs előírva a Tórában, tehát nem törvényerejű, hanem annak min-

¹⁷ A Templomban a Faragott Kövek csarnokában (*lishkat ha-gazit*) volt az állandó ülőhelye (bSzanh. 88b), amely – nem véletlenül tehát! – a Szentély Udvara (*azará*) északi kapuja fölötti, emeleti terem volt, de másutt is ülésezhetett, például a jeruzsálemi Xüsztoszban, amit Flavius Josephus *buleotérionnak* is nevez. (Ennek helyét még nem tudták a régészek biztosan azonosítani.) A helyszín döntő fontosságú volt a nagy Szanhedrin törái erejű döntéshozatala szempontjából, mivel a szent szöveg így fogalmaz: „Ha megfoghatatlan valami előtted, amikor ítélned kell vér és vér között, ügy és ügy között, sérelem és sérelem között, vagy egyéb versengések között a te kapuidban: akkor *kelj fel, és menj el, arra a helyre, amelyet kiválasztott az Úr, a te Istened*. És menj be a Lévíta papokhoz és a bíróhoz, aki lesz majd abban az időben; és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják néked az ítéletmondást. És annak a mondásnak értelme szerint cselekedjél, amelyet tudtul adnak néked *azon a helyen, amelyet kiválaszt az Úr*; és vigyázz, hogy mind aszerint cselekedjél, amint tanítanak téged. A *törvény [tóra (!)]* szerint cselekedjél, amelyre tanítanak téged, és az ítélet szerint, amelyet mondanak néked; el ne hajolj attól a mondástól, amelyet tudtul adnak néked, se jobbra, se balra. Ha pedig elbizakodottságból azt cselekszi valaki, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, szolgálván az Urat, a te Istenedet, vagy a bíróra: haljon meg az ilyen ember” (5Móz 17:8–12, kiemelések tőlem). Éppen ezért a Szifré Dt 17:10 §154 (105a) (idézi Strack-Billerbeck 1961, I. 910) világossá teszi, hogy a bárhol máshol, mint a Szentély kapujában ülésező Nagy Szanhedrinnek már nincs jogköre törái erejű (tekintélyű) döntés meghozatalára: „A jeruzsálemi törvényszék egy döntése [semmibevétele] miatt halálos bünt követ el az ember, de nem követ el halálos bünt a javnéi törvényszék egy döntése [semmibevétele] miatt.”

¹⁸ A Második Templom korában a főpap (*kohén ha-gadol*) és a bíróság elnöke (*áv bet-din, nászi*) voltak a Szanhedrin vezetői, lásd Langbert–Friedman 2003.

¹⁹ „...A *törvény [tóra (!)]* szerint cselekedjél, amelyre tanítanak téged...” (5Móz 17:11). Ezt a bibliai ténytet a keresztény hagyományban – amely elvitatja ezt a tekintélyt mindenfajta rabbinikus bíróságtól – tagadják (egyfajta szaduceus-karaita álláspontot képviselve), azonban a Tóra vitathatatlanul megadja a Nagy Szanhedrinnek ezt a felhatalmazást. Itt fontos megjegyeznünk, hogy ez nem jelenti a Nagy Szanhedrin tévedhetetlenségét („...Hogyha pedig az Izrael fiainak egész közössége megtéved...” – 3Móz 4:13 vö. mHorájót 1:1), ám esetleges tévedését – a jogbiztonság fenntartása érdekében – csak egy azonos tekintélyű és létszámú, későbbi Nagy Szanhedrin korrigálhatja (a bírói tévedések esetén korrekciójáról egy egész Misna traktátus értekezik [Horájót]). A Szentély pusztulása óta ez a korrekció lehetetlenné vált, mert annak híján törái tekintélyű Nagy Szanhedrin nem állhat föl. A jeruzsálemi Nagy Szanhedrin explicitté is tette, hogy döntését mikor tekinti törái erejűnek (*de-órjátá*), és mikor csak a rabbik „ajánlásának” (*de-rabbanan*), ennek gyönyörű példáját látjuk a Csel 5:27–40-ben, ahol I. Rabban Gamaliél – akkoriban a Szanhedrin világi elnöke, a *nászi* – tanácsára a Jézus hirdetését tiltó határozatukat bizonytalanságuk miatt *de-órjátá* erejűből ők maguk fokozzák le *de-rabbanan* erejűre, amelynek megszegése így már nem vont maga után halálbüntetést (ennek az esetnek a rabbinikus jogi hátterét világosan tisztázza: Le-Cornu–Shulam 2003, 215–247).

²⁰ Pioske 2019.

tájára alakult ki, hogy Mózes kérte Istent, ne egyedül kelljen ezeket a terheket hordoznia, s ekkor Isten hetven vénre kiárasztotta a Szent Szellemet, hogy vele együtt végezzék a vezetés munkáját.²¹ Nem tudjuk pontosan, mikor alakult ki ez a hetven plusz egy fős Nagy Szanhedrin – elképzelhető, hogy a babiloni fogság után, de az is lehet, hogy már a Mózes utáni nemzedékekben (tény, hogy létszámát az Ószövetség kifejezetten nem említi).²² Ez a tórai legfelsőbb bíróság (vagy később a Nagy Szanhedrin) dönt minden olyan ügyben, amely a négy alacsonyabb fokú ítélkezési szinten nem nyert mindenki számára megnyugtató lezárást; valamint Mózesel egyenrangú törvényhozói jogkörrel rendelkezik minden olyan kérdésben, amit maga a Tóra nem szabályozott (például hozhatjuk a napév-holdév kiegyenlítésének módját az ünnepek megtarthatósága érdekében; a Szentírás kánonjának meghatározását stb.). Ezért mondja Jézus zsidó hallgatóságának még a mélyen korrupttá vált²³ Nagy Szanhedrinről is: „Az írástudók és a farizeusok Mózes [bírói] székében ülnek, ezért mindazt, amit parancsolnak nektek, tartsátok be és tegyétek meg; de cselekedeteiket ne kövessétek: mert ők mondják ugyan, de nem teszik meg.”²⁴

A bíráskodás néhány további alapelve

A Tóra a bírák jellemére vonatkozó fenti alapelveken kívül még a következőket írja elő az ítélkezési folyamatra vonatkozóan:

1. ne hozzanak döntést a többség/sokaság nyomása miatt (azaz merjék vállalni a kisebbségi álláspontot, ha az az igazság;²⁵
2. szegény embert ne ítéljenek anyagi helyzete miatt kedvezőbben;²⁶
3. de ne is ítéljék kedvezőtlenebbül a szegényt;²⁷
4. idegent/bevándorlót (nem zsidót) is ugyanúgy ítéljenek, mint a honfitársaikat;²⁸
5. ne kedvezzenek a tekintélyes vagy hatalommal bíró embernek sem;²⁹
6. minden állítás bizonyításához két-három tanú szükséges, egy tanú szavára semmi sem áll meg.³⁰

²¹ 4Móz 11:16–17.

²² A Szanhedrinre vonatkozó szakirodalom: Hoenig 1953; Mantel 1962; Kee 1999.

²³ Erről minden ókori feljegyzés egységesen tanúskodik, még a rabbinikus irodalom is (pl. bSzanhedrin 88b, bSzótá 47a-b, bPeszáchim 57a, D'várím Rábbá 2:19, mHórájót 1:1), nem beszélve a qumrániakról (pl. *Jesája kommentár* 4Q162, 2:6–10, *Damaszkuszi irat* 4:19 és 1:14–18), az Újszövetségről (pl. Mt 23) és Josephusról (pl. Josephus: *A zsidó háború*. – *Önéletrajz* 513–532; Josephus: *A zsidók története* XX. 8.8, Josephus: *A zsidó háború* VII. 8).

²⁴ Mt 23:2–3. Hasonló elvet képvisel ez ügyben a rabbinikus irodalom is: „Még ha (...) balra mutatnak is, holott jobbra van, vagy jobbra, pedig balra van, hallgass rájuk.” (Szifré Dt 17:10 §154 (105a), idézi Strack–Billerbeck 1961, I. 910).

²⁵ 2Móz 23:2.

²⁶ 2Móz 23:3.

²⁷ 2Móz 23:6.

²⁸ 2Móz 23:9.

²⁹ 5Móz 16:19 a héber eredeti szerint; 3Móz 19:15, 5Móz 1:17.

³⁰ 5Móz 19:15–21.

Az Ószövetség szinte valamennyi könyve mindezekon felül is tele van a bírákat újra meg újra kötelességeikre figyelmeztető, feddő, instruáló, tanító részekkel.³¹ A becsületes bírák sok esetben támadások kereszttüzebe is kerülhettek a próféták leírásai alapján, ha a többséggel, a hatalmasokkal, vezetőikkel vagy a gazdagokkal szemben ítélték.³² A Biblia rendszeresen figyelmezteti a bírákat arra is, hogy Isten személyükben megítéli őket, ha ők hamis, rossz vagy megalapozatlan ítéleteket hoznak.³³ A rabbinikus irodalom szerint a *S'chíná*, Isten Jelenléte a bírák hamissága miatt hagyta el Izraelt, és az igaz ítélkezés következtében tér vissza hozzá.³⁴

Az ügyek kivizsgálásának alapvető szabályai

E tekintetben a legalapvetőbb tórai szabály, hogy egy tanúságtételre semmi sem tekinthető bizonyítottnak, a bizonyítottsághoz két vagy három tanúságtétel szükséges.³⁵ Ezt a követelményt az Újszövetség is megerősíti és átveszi az egyházi ügyek vonatkozásában.³⁶ A hamis tanúzást maga a Tízparancsolat is tiltja.³⁷ A hamis tanút azzal büntették, amivel elítélték volna az általa megvádoltat, ha igaz lett volna a tanúsága (ez akár halálbüntetés is lehetett, ha a hamis vád arra vonatkozott).³⁸ Az 5Móz 19:15 azt is előírja, hogy minden egyes tényállítást külön-külön kell bizonyítani két vagy három tanúval, és minden olyan állítást, amelyre nézve csak egy tanú van (azaz ha a tanúvallomások abban a részletkérdésben nem egyeznek), el kell vetni. Ezt az elvet maga Jézus is megerősíti,³⁹ tehát az újszövetségi egyházi bíráskodásban is mérvadó (egyébként magát Jézust emiatt az elv miatt nem tudták halálra ítélni, amíg ő maga meg nem nyilatkozott).⁴⁰ Minden ettől eltérő ügykezelést rágalmazásnak tekintettek, és súlyosan büntettek.⁴¹ Végezetül: az ítélet végrehajtását mindig a tanúknak kellett elkezdeni,⁴² hogy ezzel is növeljék felelősségük súlyát (ugyanis ha például egy halálos ítéletet maga után vonó ügyben hamis tanúk voltak, akkor tudatos gyilkosokká lettek).⁴³ Ebből következik, hogy nem volt „tanúvédelem”, titkos tanúságtétel: a tanúknak szemtől szembe vállalniuk kellett a tanúságtételt (ellenkező esetben csak rágalmazóknak minősültek).

A szándékosság/tudatosság figyelembe vétele

A mózesi Törvény hangsúlyosan különbséget tesz a tudatosan (az adott törvény ismeretében, szándékosan) elkövetett bűn, illetve a tudatlanságból (a törvény nem ismeretéből vagy hely-

³¹ Pl. 2Krón 19:4–11, Péld 22:22–23.

³² Pl. Ézs 29:21, Ám 5:10–15.

³³ Pl. Zsolt 82 (ahol a rabbik az *elohím* szót – helyesen – *bírának* értelmezik).

³⁴ Ez a vélemény szigorúan biblikus helyeken alapszik, lásd például 2Krón 19–20. fejezet. A Szent Szellem eltávolságáról lásd Levison 1997.

³⁵ 5Móz 19:15. Ez a bevett gyakorlat az amerikai Legfelsőbb Bíróság eljárásrendjében is: Finkelstein 2009.

³⁶ Mt 18:16, 2Kor 13:1.

³⁷ 2Móz 20:16.

³⁸ 5Móz 19:18–21.

³⁹ Mt 18:16.

⁴⁰ Mk 14:55–59. A Jézus perével foglalkozó szakirodalom szinte áttekinthetetlenül nagy, magyarul jó összefoglalást adnak: Sárly 2000 és Fazekas 2016.

⁴¹ Pl. mSzanhedrin 3:7.

⁴² 5Móz 17:7.

⁴³ A tanúk e felelősségéről: mSzanhedrin 4:5. E felelősség súlyát használta ki Jézus, amikor a házasságtörő aszszony megkövezését meghíúsította (Jn 8:7).

telen értelmezéséből) elkövetett bűn között. Tudatosan elkövetett bűn esetében maga a Tóra soha nem engedélyezi a helyettesítő áldozat bemutatását, hanem az igazságos ítélet végrehajtását követeli meg,⁴⁴ még abban az esetben is, ha a bűnös kifejezte megtérési szándékát. Tehát ha minden kétséget kizáróan bebizonyosodott például, hogy a vádlott halálos bünt követett el, noha tudatában volt az erre vonatkozó törvénynek és büntetésének, de az eljárás során kifejezte megtérési szándékát, akkor is végrehajtották a halálos ítéletet (ez tórai elv). Jézus korában ilyenkor rabbinikus rendelkezés szerint közvetlenül a megkövezése előtt egy megvallásba (megtérő imába) vezették be, és ha elmondta, biztosították arról, hogy üdvözülni fog, majd pedig a lehető legkíméletesebben (leggyorsabban) végezték ki.⁴⁵ Tudatlanságból elkövetett bűn esetében viszont nem hajtották végre az ítéletet (bármi legyen is a bűn, akár gyilkosság, házasságtörés, bálványimádás stb.), hanem bűnáldozat bemutatására kötelezték a vádlottat, valamint nyomatékosan figyelmeztették (ennek eszköze volt a bűnáldozat és a rabbinikus korban általában a megvesszőzés is) és megtanították a törvényre (így későbbi bűnisméltés esetében már bizonyított volt a tudatosság, és akkor végre is hajtották az ítéletet). Nem a vádlottnak kellett bizonyítani, hogy nem ismerte a vonatkozó parancsot, hanem a tanúknak kellett bizonyítaniuk, hogy ismerte (vagyis 2-3 főnek tanúsítania kellett, hogy jelenlétükben figyelmeztették az illetőt a parancsra). E bizonyítottság hiányában a bünt automatikusan tudatlanságból elkövetettnek minősítették.

A tanúságtételekre vonatkozó további rabbinikus szabályozás

Tekintettel arra, hogy az ítélettől emberi sorsok alakulása, akár élet-halál is függhetett, és a bírákat a Szentírás arra figyelmeztette, hogy Isten minden helytelen ítéletet megtorol a bírákon, a bírói gyakorlat évszázadai alatt további, a tórai parancsokon túlmenő, elővigyázatosságból fakadó szabályozás alakult ki és hagyományozódott tovább. Ezek közül a legfontosabbak a következők:

1. Tanúnak csak tényleges szemtanút fogadtak el (azaz az illetőnek látnia kellett a cselekményt, amit tanúsított – tanúsága nem származhatott másodkézből, hallomásból, szóbeszédből vagy mégoly logikus egyéni következtetésből sem).⁴⁶ Az egyik rabbinikus példa erre: egy ember látta, hogy két ember bement egy házba. Az egyik kezében kard volt. Néhány perc múlva ez kijött, a kardja véres volt. A tanú utána bement a házba, és a másikat ott találta holtan, karddal leszúrva. Ebben az esetben a gyilkosság nem bizonyított, mert a tanú nem látta magát a gyilkosságot, csak következtetett rá. Valójában a házban bármi más is történhetett (pl. öngyilkosság vagy baleset), márpedig ha csak szikrányi lehetősége is fennáll annak, hogy a vádlott nem bűnös, akkor nem lehet elítélni.⁴⁷ Közvetve utal erre az Újszövetség is: Mária terhességével

⁴⁴ 4Móz 15:22–31, vö. Zsid 10:26–28.

⁴⁵ mSzanhedrin 6:2. – A Szanhedrinnek négyféle kivégzési mód volt engedélyezett: kövezés, megfojtás, lefejezés, megégetés (mSzanhedrin 7:1), lásd Hoenig 1953, 207. – A fájdalom csillapítására mirrhával kevert bort itattak az elítélteket a kivégzés előtt, ami eltompította az érzékeit – ezt kínálták fel Jézusnak is (bSzanhedrin 43a, vö. Mt 27:34).

⁴⁶ mSzanhedrin 4:5.

⁴⁷ Igénybe véve egy pillanatra a tudományfilozófia fogalomkészletét, úgy is mondhatjuk, hogy a jogszerűség nem engedi meg az „Occam borotvájának” alkalmazását, vagyis két esemény közötti, számunkra ismeretlen oksági

kapcsolatban nem merül föl Józsefben az esetleges halálbüntetés lehetősége, csak a nyilvános megszégyenülésé.⁴⁸ A korabeli rabbinikus joggyakorlatban ugyanis Máriát nem ítélték volna el, mert a paráznság eseményét senki sem látta, s így senki sem tanúsíthatta. Mivel a rabbinikus bírósági eljárás számol a csoda lehetőségével (szemben a mai materialista joggyakorlattal), ezért ha Mária azzal védekezik, hogy a Szent Szellemtől terhes, senki sem tudta volna bizonyítani a bűn megtörténtét, így Máriát felmentették volna (viszont ki lett volna téve az emberek gyanakvásának és a szégyennek).⁴⁹

2. Nem fogadtak el tanúnak elfogultsággal vádolható személyt (közeli rokont például sohasem).⁵⁰

3. A két vagy három tanú kritériumát úgy értelmezték, hogy halálbüntetést maga után vonó esetek bizonyításakor csak három tanút fogadtak el, kettőt nem.

4. A tanúknak bizonyítaniuk kellett a tudatosságot is (a szándékosság kritériumát – ez igen nehéz volt, így hiánya igen sok esetben felmentő ítéletet eredményezett).

5. A vádlott nem lehetett tanú a saját perében, azaz a beismerő vallomást nem fogadták el tanúságtételnek, és ha nem volt meg a vádlott személyétől független két vagy három tanú, akkor nem tekintették bizonyítottnak a vádat. (Ez felületesen szemlélve értelmetlennek tűnhet, de az isteni Törvény betűjéhez maradéktalanul hűséges, mert az valóban tanúkról beszél, azok létszámáról, és semmit sem mond a beismerő vallomás értékéről, és nem utal arra, hogy a vádlott is lehetne tanú maga ellen, ezért ezt a lehetőséget – mint embertelent – a rabbinikus szabályozás teljesen eltiltotta.⁵¹)

Mindezen nagyon aggályos elvek mögött az a voltaképpen szándék húzódott meg, hogy (1) véletlenül se hozzanak elítélő döntést egy ügyben, ha az nem száz százalékosan bizonyított a Tóra szellemében (mert ebben az esetben a bírák ítélet alá kerülnek Istentől); (2) a kiválasztott nép (testvéreik) közül minél kevesebben haljanak meg. Másként fogalmazva: inkább maradjon életben egy bűnös bizonyítottság hiányában, mint hogy kivégezzenek egy ártatlant (ami által maga a bíróság válna gyilkossá). A tanúkat az eljárás előtt figyelmeztették a halálos büntetéssel kapcsolatos felelősségükre, amit az alábbi Misna-idézet támaszt alá:

láncolat tényét nem állíthatjuk biztos tudásként azon az alapon, hogy az elméletileg legegyszerűbb és legvalószínűbb oksági sort megtörtént ténynek vesszük (megfontolandó tehát, hogy ez a természet- és történettudományban sem vezethet teljesen biztos tudásra, így ott is sokkal nagyobb szkepszissel kellene kezelnünk). E probléma egy klasszikus művészi feldolgozását adja *A tizenkét dühös ember* c. film.

⁴⁸Mt 1:19. Jézus fogantatásának körülményeiről jogi szempontból ad áttekintést Cotton 2017.

⁴⁹A rabbinikus bíráskodásról lásd Dohrmann 2003.

⁵⁰Ez alól egyedül a legsúlyosabb bűn, a Tízparancsolat első parancsának megsértése, az idegen isten imádásának terjesztése esetén tesz kivételt maga a Tóra is (5Móz 13:6–11). Szintúgy ez az egyetlen eset, amelynek gyanújában a rabbinikus jog engedélyezi az *agent provocateur* alkalmazását.

⁵¹A vádlott önmaga ellen tett „halált hozó vallomás”-a (*responsio mortifera*) a római jogban sem volt elfogadott. A modern nyugati jogban ugyanezen okból a beismerő vallomás visszavonható, illetve hiánya vagy a vádlott önmagát védő hazugsága pedig nem lehet súlyosbító tényező az ítélethozatalban, azon bibliai, rabbinikus és egyetemes etikai-jogfilozófiai elv alapján, mely szerint saját életének védelme mindenkit felment a hazugság bűnének felelőssége alól. Kétségtől a rabbinikus jog e tekintetben a legszigorúbb, mert míg a vádlottnak engedélyezi a védőbeszédet, addig beismerő vallomásának figyelembe vételét teljesen eltiltja.

„Hogyan figyelmeztették a tanúkat? Halálos ügyekben behívták őket, és így figyelmeztették őket: „Ha az, amit mondasz, csak következtetésen alapul, vagy hallomásból tudod, vagy egy másik tanú szájából hallottad, vagy akár egy nagyon megbízható embertől: talán nem tudod, hogy végül nekünk alaposan ki kell vizsgálnunk a tanúságtételeket keresztkérdésekkel és nyomozással? Tudd meg tehát, hogy a halálos ügyek nem olyanok, mint az anyagi ügyek. Anyagi ügyekben lehet anyagi kárpótlást adni, de halálos ügyekben az ember a vérért felelős és az összes meg nem születő leszármazott véréért a világ végéig, mert így látjuk Káin esetében, aki megölte a testvérét, amint írva áll: »Testvéred vérei kiáltanak hozzám.« Nem azt mondja, »testvéred vére«, hanem »testvéred vérei«: vagyis az ő vére és meg nem születő leszármazottainak vére is. (Más értelmezés szerint a »testvéred vérei« arra utal, hogy a vére szétfröcskölt a kövekre és a fákra.) Mert az ember azért teremtett egyedül, hogy ezzel arra tanítson: aki egyetlen lelket is elpusztít, az Írás úgy tekinti, mintha egy egész világot elpusztított volna; aki pedig megment egyetlen lelket, az Írás úgy tekinti, mintha egy egész világot mentett volna meg. Sőt azért is teremtett egyedül az ember, hogy béke legyen az emberek között, hogy senki se mondhassa embertársának: »Az én ősatyám nagyobb a tiednél«; valamint hogy az eretnekek ne mondhassák: »Több uralkodó erő is van a mennyben«; tehát hogy a Szent – áldott legyen – nagyságát hirdesse. Mert ha valaki több pénzermét vetet egyetlen formával, az mind hasonlítani fog egymásra, de a Királyok Királyainak Királya, a Szent – áldott legyen – minden embert az első ember mintájára formált, és azok mégsem lettek teljesen egyformák. Ezért minden egyes embernek jogában áll azt mondani: a világ értem lett teremtve. Minderre esetleg azt mondod: »Hát akkor miért vegyük magunkra a tanúszkodás felelősségét?« De hát nincs megírva: »Bizonyosság lehetne, hogy látta, vagy tudja: de meg nem jelenti azt...«? Ha pedig azt mondanád: »De miért legyek én bűnössé ennek az embernek a vére miatt?« – bizony mégis meg van írva: »Mikor a gonoszok elvesznek, örvendezés van!«⁵²

A bizonyítási eljárás ilyen (és más, még ezen is túlmenő, lásd a későbbiekben) megszigorításával elérték, hogy nagyon ritkává vált a ténylegesen végrehajtott halálos ítélet.⁵³ A Tóra beszél arról is, hogy a bizonyítók hiányában el nem ítélt, de tényleges bűnösöket Isten úgyis „kiirtja” (*karet*) a nép közül, ezért úgy tartották, hogy jobb felmenteni, ha a bizonyítás nem abszolút bizonyos, mert ha mégis bűnös volt, úgyis meghal fiatalon („büntetése a menny kezében van”).⁵⁴ Egyes igehelyek alapján az volt az általános felfogás, hogy „az élet felénél” bekövetkező korai halál (30 és 60 éves kor között) minden esetben ilyen rejtett („titkos”) halálos bűnök miatt történik.⁵⁵

A bíróságok működésére vonatkozó további, rabbinikus rendelkezések

A Jézus korára már kialakult rabbinikus szabályozás értelmében a „könnyebb” ügyek (főként például minden anyagi, pénzügyi természetű vita) elbírálásához nincs szükség ordinált bírakból álló

⁵² mSzanhedrin 4:5 (saját fordításomban).

⁵³ A Második Templom korában már valóban ritkák voltak a kivégzések: Rabbi Tarfón szerint azt a szanhedrint, amely 70 év alatt egy halálos ítéletet hozott, „gyilkos szanhedrinnek” (*szanhedrin roceach*) nevezték (J. Mak. 1:10), vö. Hoenig 1953, 207.

⁵⁴ Az isteni igazságszolgáltatásról lásd Berlejung 2015.

⁵⁵ Így volt ez Jézus esetében is, mint azt az Ézsa 53:4b előre jelezte is.

testületre.⁵⁶ Az ilyen ügyeket laikusokból álló háromfős *ad hoc* bíróság elé kell vinni.⁵⁷ Ezt a szokást megerősíti és az egyházi joggyakorlatba is átviszi az Újszövetségben a Mt 18:16 és az 1Kor 6:4–5. (Ez a szokás a zsidóságban máig él: az ilyen természetű vitákat sokszor a reggeli közös ima előtt intézik el a helyben föllállított laikus bíróság előtt, hogy az imádkozás már az ítélettel után, vizsálytól mentesen zajlódhassék. Ez az intézmény még a haláltáborokban is működött a zsidók között.)⁵⁸ Ha mégis ordinált bíró elé viszik az anyagi természetű ügyet (*díná mamóná*), akkor egyetlen bíró vagy lévita is elég a döntéshez. A valamivel jelentősebb, a közösség életét is érintő ügyekhez három-, öt- vagy hétfős, ordinált bíróból álló testület szükséges (a páratlan szám a szavazategyenlőség elkerülése végett fontos).

Halálos ítéletet azonban csak a 23 ordinált bíróból álló, úgynevezett kis szanhedrinek, vagy a 71 fős Nagy Szanhedrin hozhatott.⁵⁹ 23 fős kis szanhedrint minden 120-nál több férfi lakossal rendelkező településen meg kellett alakítani. A 23 fős létszám a Tóra egyes utalásából lett kikövetkeztetve többszörös következtetéssel,⁶⁰ amelynek értelmében a vádlottat ügyvédként védelmeznie kell egy „gyülekezetnek” (héberül *édá*, ez legkevesebb 10 fő), és a vádat is egy 10 fős „gyülekezetnek” kell képviselnie ügyészként, ezek felett kell állnia még három bírónak. Halálos ítéletet csak kétfős szavazattöbbséggel hozhattak, felmentő ítéletet azonban egyfős szavazattöbbséggel is. Ha mind a 23-an (vagy 71-en) elítélik a vádlottat, akkor föl van mentve, mert felmerül a koncepciók eljárás valószínűsége,⁶¹ és az eljárás nem is ismételhető meg többet. A legsúlyosabb ügyekben (hamis próféta vagy hamis tanító vizsgálata, egy egész város vagy törzs elítélése stb.) csak a 71 fős Nagy Szanhedrin ítélkezhetett, ugyanezen elvek alapján. Jézus is elismeri a kisebb bíróságok és a szanhedrinek létjogosultságát, sőt megerősíti, hogy a messiási királyságban is lesznek szanhedrinek.⁶² Végezetül az is rendkívül fontos, hogy az Újszövetség helyeslően emlékeztet arra, hogy mind a rabbinikus,⁶³ mind a római jog⁶⁴ biztosította a vádlott számára a lehetőséget, hogy az ellene felhozott vádakkal szemben a tanúk jelenlétében, velük szemtől szemben⁶⁵ védekezhessen a bíróság előtt.

* * *

Tekintve tehát, hogy ezen alapelvek jelentős részét az Újszövetség is előírja, illetve nem érvényteleníti, az egyházzog alapjainak is tekintendők, azaz a keresztény gyülekezetek, egyházak belső működésében, szervezeti szabályzatában is kívánatosak, amennyiben ezek Isten országának részei

⁵⁶ A Jézus-korabeli zsidó igazságszolgáltatásról lásd Rabello 1996; Harries 2012, 89–90.

⁵⁷ Ilyen *ad hoc* bíróságok működéséről tudunk pl. En-Gediből a Bar Kochba-felkelés előtt, Cotton 1996.

⁵⁸ Ezt egy túlélő személyes közléséből tudom, aki maga is bíraskodott így Auschwitzban.

⁵⁹ A kis szanhedrin – Jeruzsálemben már a 16. században felfedezték az ún. Szanhedrin-sírt, amelyben 63 sziklába vágott fülkét találunk (Jotham-Rothschild 1952); míg az ún. Kisebb Szanhedrin-sírban 26 sziklafülkét fedeztek fel a 19. században, lásd Kloner-Zissu 2002.

⁶⁰ A 4Móz 35:24–25 alapján. Részletesebben lásd: mSzanhedrin 1:6.

⁶¹ Érdekes felvetni, hogy ekként a Jézust elítélő Nagy Szanhedrin ítélete csak azért léphetett érvénybe, mert egy – vagy talán – két tagja ellene szavazott, vö. Lk 23:50–51, Jn 19:38–40.

⁶² A Mt 5:22 görög szövegéből ez egyértelmű.

⁶³ Vö. Jn 7:51.

⁶⁴ Vö. Csel 25:16.

⁶⁵ Csel 24:19.

kívánnak maradni, amelynek pedig alapja és ereje mindörökké a hiánytalan igazságosság és jog-szerűség érvényre juttatása.

Bibliográfia

- BERLEJUNG 2015: Berlejung, Angelika: Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Re-tribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts. *Interpretation* 69(3): 272–287.
- BEATTIE 1974: Beattie, Derek R. G.: The book of Ruth as evidence for Israelite legal practice. *Vetus Testamentum* 24(3): 251–267.
- COTTON 1996: Cotton, Hannah M.: Courtyard(s) in Ein-gedi: P. Yadin 11, 19 and 20 of the Babatha Archive. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112: 197–201.
- COTTON 2017: Cotton, Hannah M. Paltiel: The Conception of Jesus. In Laïla Nehmé, Ahmad Al-Jallad (eds.): *To the Madbar and Back Again. Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C. A. Macdonald* (Semitic Languages and Linguistics 92.) Leiden: Brill, 581–598.
- DOHRMANN 2003: Dohrmann, N. B.: The Boundaries of the Law and the Problem of Jurisdiction in an Early Palestinian Midrash. In Catherine Hezser (ed.): *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 83–103.
- EVANS 1962: Evans, Geoffrey: ‘Gates’ and ‘Streets’: Urban Institutions in Old Testament Times. *Journal of Religious History* 2(1): 1–12.
- FAZEKAS 2016: Fazekas István: *Amicus Caesaris. Jézus perének zsidó és római jogi jellemzői*. Budapest: Napkút Kiadó.
- FERGUSON 1963: Ferguson, Everett: Jewish and Christian ordination. *Harvard Theological Review* 56(1): 13–19.
- FINKELSTEIN 2009: Finkelstein, Sheldon M.: A Tale of Two Witnesses: The Constitution’s Two Witness Rule and the Talmud Sanhedrin. *Litigation* 36(4): 13–17.
- GALIL 2009: Galil, Gershon: The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta’im: script, language, literature and history. *Ugarit-Forschungen* 41: 193–242.
- GARFINKEL ET AL. 2018: Garfinkel, Yosef - Ganor, Saar - Hasel, Michael G.: *In the Footsteps of King David. Revelations from an Ancient Biblical City*. London: Thames and Hudson.
- HAMMER-KOSSOY 2005: Hammer-Kossoy, Michelle: *Divine Justice in Rabbinic Hands: Talmudic Reconstitution of the Penal System*. Ph.D. diss. New York University.
- HARRIES 2012: Harries, Jill: Courts and the judicial system. In Catherine Hezser (ed.): *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 85–101.
- HENSHKE 2017: Henshke, David: The number of judges in ancient Israel. *Jewish Law Annual* 17: 27–61.
- HOENIG 1953: Hoenig, Sidney B.: *The Great Sanhedrin*. Philadelphia: Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning.
- JOTHAM-ROTHSCHILD 1952: Jotham-Rothschild, Julius: The tombs of Sanhedria. *Palestine Exploration Quarterly* 84(1): 23–38.

- KEE 1999: Kee, Howard Clark: Central Authority in Second-Temple Judaism and Subsequently: From Synedrion to Sanhedrin. *Review of Rabbinic Judaism* 2(1): 51-63.
- KLONER-ZISSU 2002: Kloner, Amos - Zissu, Boaz: The 'Caves of Simeon the Just' and 'The Minor Sanhedrin.' Two Burial Complexes from the Second Temple Period in Jerusalem. In Leonard V. Rutgers (ed.): *What Athens Has to Do with Jerusalem: Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*. Leuven: Peeters, 125-149.
- KNIERIM 1987: Knierim, Rolf P.: Customs, judges, and legislators in ancient Israel. In Craig A. Evans, William F. Stinespring (eds.): *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*. Atlanta: Scholars Press, 3-17.
- LANGBERT-FRIEDMAN 2003: Langbert, Mitchell - Friedman, Hershey H.: Perspectives on transformational leadership in the Sanhedrin of ancient Judaism. *Management Decision* 41(2): 199-207.
- LE-CORNU - SHULAM 2003: Le-Cornu, Hilary - Shulam, Joseph: *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*. Jerusalem: Netivyah Bible Instruction Ministry, 2003.
- LEUCHTER-HUTTON 2011: Leuchter, Mark - Hutton, Jeremy Michael (eds.): *Levites and Priests in Biblical History and Tradition* (Society of Biblical Literature 9.) Atlanta: Society of Biblical Literature.
- LEVISON 1997: Levison, John R.: Did the Spirit Withdraw from Israel? An evaluation of the earliest Jewish data. *New Testament Studies* 43(1): 35-57.
- LEVISON 2009: Levison, John R.: *Filled with the Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- LEVISON 2019: Levison, John R.: *The Holy Spirit Before Christianity*. Waco, TX: Baylor University Press.
- MALAMAT 1976: Malamat, Abraham: *Charismatic Leadership in the Book of Judges*. New York: Doubleday.
- MANTEL 1962: Mantel, Hugo: *Studies in the History of the Sanhderin* (Harvard Semitic Series 17.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MANTEL 1964: Mantel, Hugo: Ordination and Appointment in the Period of the Temple. *Harvard Theological Review* 57(4): 325-346.
- MAY 2014: May, Natalie N: Gates and their functions in Mesopotamia and Ancient Israel. In *The Fabric of Cities*. Leiden: Brill, 77-121.
- MCKENZIE 1959: McKenzie, John L.: The elders in the Old Testament. *Biblica* 40(2): 522-540.
- PFEIFFER 1926: Pfeiffer, Robert H.: Edomitic Wisdom. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 44(1): 13-25.
- PIOSKE 2019: Pioske, Daniel D.: The "High Court" of ancient Israel's past : archaeology, texts, and the question of priority. *Journal of Hebrew Scriptures* 19:1-26.
- RABELLO 1996: Jewish and Roman jurisdiction. In N. S. Hecht et al. (ed.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- SÁRY 2000: Sárý Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest: Szent István Társulat.
- STRACK-BILLERBECK 1961: Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI. kötet. München 1961.

- TURNER 2011: Turner, Max: Levison's Filled with the Spirit: A Brief Appreciation and Response. *Journal of Pentecostal Theology* 20(2): 193-200.
- WEISMAN 1977: Weisman, Ze'ev: Charismatic Leaders in the Era of the Judges. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89(3): 399-411.
- WERMAN 1997: Werman, Cana: Levi and Levites in the Second Temple Period. *Dead Sea Discoveries* 4(2): 211-225.
- WOLFF 1980: Wolff, Hans Walter: *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg Publishing.

FORRÁS

„TANÍTÁS A NEMZETEKNEK” BEVEZETÉS A *TIZENKÉT APOSTOL TANÍTÁSA* CÍMŰ ZSIDÓ-KERESZTÉNY IRAT FORDÍTÁSÁHOZ

RÉPÁS LÁSZLÓ

Kevés olyan korai kereszténységgel összefüggésbe hozható iratot ismerünk, amellyel a kutatók annyit foglalkoztak volna, mint ezzel a rövidke, mindössze tizenhat fejezetből álló írással, amelyet PHILOTHEOS BRYENNIS, nikomédiai metropolita fedezett föl Konstantinápolyban 1873-ban egy 11. századi kézirat lapjain, amelyet 1883-ban publikált.¹ A mű a kéziratban a ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ vagyis *A tizenkét apostol tanítása* címet viseli, de tartalmaz egy hosszabb címet is: Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, vagyis: *Az Úr tanítása nemzeteknek a tizenkét apostol által*. A műnek ez az egyetlen teljes görög nyelvű kézírata. Ezen kívül még egy, a 4. század végéről fennmaradt oxyrhynchusi papirusztöredék (no. 1782) tartalmaz két rövidebb szakaszt a műből (1,3b–4a és 2,7b–3,2a). Továbbá fennmaradtak a mű kopt és etióp fordításának töredékei illetve kivonata. Amikor a 4. századi egyháztörténész Caesareai Eusebius *Egyháztörténetében* az Újszövetség könyvei közé tartozóként elfogadott (ὁμολογουμένον), vitatott (ἀντιλεγόμενον), illetve gyanús (νόθος) könyveket felsorolja, a harmadik csoportban, a *gyanúsak* között említi az *Apostolokénak mondott tanításokat* (τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαὶ) Hermas *Pásztorával* illetve *Barnabás-levelével* együtt, de nem sorolja az eretnek iratok közé.² Athanasius püspök 367-ben kelt 39. húsvéti levelében az Ó- és Újszövetség kánoni könyvei után szintén megemlíti olyan könyveket, amelyek kívül vannak ugyan a kanonizált könyveken, ám mégis alkalmasnak tekinti őket arra, hogy az újonnan megtérők olvassák és az istenfélő életre vonatkozó oktatást kapjanak³, és ezek között említi az „*Apostolok tanításának nevezett*” (Διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων) művet. Mindez arra utal, hogy a 4. században további, a 2. századból

¹ Bryennios 1883. A Bryennios által megtalált *Hierosolymitanus 54* jelzetű kódex a *Didachén* kívül tartalmazza többek között római Kelemen első és második levelét a korinthosziakhoz, a *Barnabás-levelét*, valamint az Antiochiai Ignatius neve alatt fennmaradt tizenkét levelet. Az írnok aláírása alapján a kézirat 1056-ban készült. A szöveg legjobb kritikai kiadása: Rordorf–Tuilier 1998, kommentár részletes bibliográfiával: Wilhite 2019.

² Eus. *HE* III. 25.

³ Athanasius: *Epistula Paschalis* XXXIX. = Migne *PG* XXVI. col. 1436: ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· Σοφία Σολομώντος καὶ Σοφία Σιράχ καὶ Ἐσθήρ καὶ Ἰουδίθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. („Vannak más könyvek is ezeken kívül, amelyek nem lettek ugyan kanonizálva, de az atyák mégis kijelölték őket, hogy olvassák őket azok, akik mostanság csatlakoztak, és az istenfélő életre vezető beszédet szeretnének tanulni: [ezek] Salamon Bölcsessége, Sirák Bölcsessége, Eszter, Judit, Tóbiás, az Apostolok tanításának nevezett, és a Pásztor.” A szerző ford.)

származó keresztény írásokkal együtt ismerték az egyházban, és noha nem tekintették valóban a címében szereplő 12 apostol által írt műnek, de használatát az új keresztények tanításában mégis egyértelműen ajánlották. A mű későbbi továbbéléséhez tartozik, hogy a 3. században az 1–6. fejezetben foglalt *Két útról* szóló tanításnak készült egy latin fordítása, egyes átdolgozott részei bekerültek a 3. század közepén Syriában keletkezett egyházi rendtartásba, a *Didascaliába*, illetve *Apostoli konstitúciók*⁴ című, egyházi szabályokat rögzítő művekbe. A 9. századi Nicephorus *Stychometria* című munkája az utolsó, amelyben az újszövetségi apokrifek listáján feltűnik a *Didakhé* címe, ezt követően újrafelfedezéséig elveszettnek tekintették.

A *Didakhé* keletkezésének ideje és helye

A *Didakhé* által bemutatott egyházi viszonyok alapján közvetlenül a mű újrafelfedezése után az apostoli kor utáni átmenet dokumentumának tekintették a kutatók, hiszen arról tudósít, hogy a gyülekezetek között továbbra is aktívan mozognak az evangéliumokban és az *Apostolok cselekedeteiben* is látott apostolok, próféták és tanítók, akik helyét a helyi közösség által választott püspökök és diakónusok még nem vették át. Így HARNACK az 1. század végére datálta a szöveg keletkezését, amely szerinte a karizmatikus egyházból az intézményesülő „ókatolikus” egyházba való átmenet állapotában mutatja a kereszténységet.⁵ Ezt követően azonban alábbhagy a lelkesedés a *Didakhé* jelentőségét illetően, mivel a múlt század 20-as 30-as éveiben számos angol tudós kétségbe vonta a szöveg korai datálását, és amellett érvelt, hogy a szövegben a *Két útról* szóló rész a *Barnabás-levélből* való átvétel, illetve, hogy valójában olyan késői (2–3. századi) iromány, amely szándékosan próbálja magát korai egyházi iratnak felmutatni.⁶

A holt-tengeri tekerccsek felfedezése után JEAN-PAUL AUDET meggyőzően igazolta, hogy a *Két útról* szóló tanítás mind a *Didakhé*ban mind a *Barnabás-levélben* egy korábbi zsidó forrásra vezethető vissza.⁷ HELMUT KÖSTER pedig kétségbe vonta azt, hogy a *Didakhé* függ *Máté evangéliuma* írásba foglalt változatától, ennek épp a fordítottját állítva⁸, ezzel lényegében *Máté evangéliumának* keletkezési idejére, vagy az előttrre, az 50-es évekre datálva a *Didakhét*. Bár a datálás és a két szöveg egymáshoz való viszonya körüli vita mindmáig nem jutott teljesen nyugvópontra, ma már szinte senki nincs, aki az 1. század végénél későbbre tenné a *Didakhé* keletkezését, ezzel elismerve, hogy a mű fontos ablakot nyit számunkra az 1. századi kereszténység, és elsősorban azon belül is a zsidó-kereszténység sokszínű ágazatainak megismeréséhez.⁹

A mű keletkezésének helyére vonatkozóan három verzió merült fel az elmúlt bő száz évben: Iudaea, Egyiptom, illetve Syria. A iudeai eredet mellett a mű tartalmának egyértelműen zsidó vonásai szóltak. Egyiptom mellett az szólt, hogy a mű első 6 fejezetét alkotó *Két útról* szóló tanítás szinte szó szerint megjelenik a Kr. u. 130. körülre datált *Barnabás-levélben*, amely egyértelműen

⁴ A *Constitutiones Apostolorum* 380. körül Syriában keletkezett, 8 könyvből álló gyűjtemény, amelynek VII. könyve lényegében a *Didakhé* szövegén alapul.

⁵ Harnack 1908.

⁶ Robinson 1920, 102.

⁷ Audet 1952.

⁸ Köster 1957.

⁹ Az egészen korai (Kr. u. 50–70) datálásra lásd Audet 1958, 199; Milavec 2003; Garrow 2004.

Alexandriához kötődik. Szintén az egyiptomi keletkezéshez kínált alapot az, hogy a mű kopt és etióp fordításai földrajzilag is ehhez a területhez kötődnek. Azonban mostanra a mű syriai, még közelebbről antiochiai keletkezésének elmélete vált széles körben elfogadottá, mivel a *Máté evangéliummal* kimutatható kapcsolata, az *Apostolok cselekedeteinek* erre vonatkozó utalásai, a szöveg utóélete, valamint a szöveg által kirajzolódó közösség jellegzetességei a syriai Antiochiát vagy a tartomány más városát teszik a legelfogadhatóbb keletkezési helyé¹⁰. Olyan zsidó-keresztény közösség képe rajzolódik ki belőle a számunkra, amely erőteljesen ragaszkodik a Tóra parancsaihoz és a zsidó hagyományokhoz, ugyanakkor nyitott a nem zsidó megtérők befogadására, viszont istentiszteleti formáiban erőteljesen ritualizált jegyeket mutat fel.¹¹

A címek

A mű címe *A tizenkét apostol tanítása*, amelyet egy hosszabb alcím egészít ki a jeruzsálemi kéziratban: *Az Úr tanítása a nemzeteknek a tizenkét apostol által*¹² arra enged következtetni, hogy a mű szerzője a tanítást Jézusnak a 12 apostol nevében és tekintélye alatt fogalmazza meg, azonban ennek hitelességét a 4. századi tanúk nem támogatják.

A Két útról szóló tanítás

A *Didakhé* 1–6-ban található *Két útról* szóló tanítás számos korai zsidó¹³, majd keresztény¹⁴ iratban is megjelenik. Maga a *Két út* már a *Didakhé* keletkezése előtt önálló iratként is létezett. A zsidóságban az úgynevezett *istenfélő* pogányokat¹⁵, akik szimpatizáltak a zsidó vallással, ezzel az irattal tanították a Törvény erkölcsi normáira, mielőtt a rituális tisztaságot szolgáló fürdőben részesültek volna, és egyben elkötelezték volna magukat a 7 „noachita” vagyis Noénak adott törvény megtartására és a bálványáldozatoktól való tartózkodásra¹⁶. Ennek eredményeképpen rituálisan tisztává váltak, és részt vehettek a zsidó közösség életében, kenyérük, boruk is tisztának minősült, helyzetük tórai értelemben megegyezett a *gér tosáv*, vagyis a betelepült jövevény helyzetével¹⁷. A

¹⁰ Wilhite 2019; Draper 2007, 15; Jefford 2005, 37–38.

¹¹ A *Didakhé* zsidó forrásairól, és a mögötte álló közösség vallási és társadalmi kontextusáról ld. van de Sandt – Flusser 2002 és Del Verme 2005.

¹² ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ, Hivatkozásnak tűnik a Csel 2:42-re: „állhatatosan ragaszkodtak az apostolok tanításához (τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων)”. Tehát a mű az ősegyház apostoli kollégiuma egészének tanításaként mutatkozik be. Ha ez az önközlés hiteles, akkor elvileg ez a szöveget a leghitelesebb, ráadásul apostoli eredetű tanítássá avatja. Ez esetben azonban joggal merül fel a kérdés, ha ez így van, miért nem szerepel az Újszövetség könyvei között, amelyek kanonizálásánál az apostoli eredet volt az egyik kritérium. Ha viszont a szöveg illetve a szerző állítása a tanítás forrását illetően nem hitelt érdemlő, vagyis szándékoltan megtévesztő a cím, akkor ez viszont komoly kételyt ébreszthet az olvasóban a szöveg tartalmának hitelessége és teljes jóhiszeműsége felől is.

¹³ Ld. Qumráni Közösségi Szabályzat = 1QS 3,13-4,26; *Áser testamentuma; Derek Erec*.

¹⁴ Ld. *Barnabás-levél* 18-20; *Doctrina apostolorum*.

¹⁵ Θεοσεβῆς, οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν.

¹⁶ Az „istenfélő” nem zsidóknak mint „betelepült idegeneknek” (*gér tosáv*) befogadásának feltételeit tárgyalja Ruff 2009, 300.

¹⁷ Bár számos tudós hangsúlyozza, hogy a zsidó vallás soha nem volt térítő jellegű (így pl. Flusser 1996, 202), azonban ennek ellenkezőjét Grill Tibor meggyőzően igazolja (Grill 2005, 125–128), valamint azt, hogy az „istenfélő” illetve „mennytisztelő” pogány fogalma az 1. században részben átfed a *gér tosáv* fogalmával, ami

Didakhé szerzője/szerkesztője ezt az eredetileg zsidó eredetű, prozelitáknak szánt tanítást használja fel, Jézus törvénytárgyarázatával kiegészítve, hogy az újonnan megtérő nem zsidók számára tanítást adjon egy arra kijelölt tanító által (4,1–2) a friss hívő vízkeresztjét megelőzően („Miatán mindezt elmondátok, merítsétek őket alá”, 7,1). A *Didakhé* a *Két útról* szóló tanítást etikai értelemben, „az élet és a halál útjaként”, nem pedig a világosság és a sötétség angyalainak dualisztikus szembenállásaként érti, ahogyan ez a qumráni szövegekben vagy a *Barnabás-levéliben* megjelenik. Az *Élet útját* leíró rész első, „evangéliumi” szakasza (1,3-6) Jézus számos olyan mondását tartalmazza, amelyek Máténál a *Hegy beszédében*¹⁸ illetve Lukácsnál Jézus ún. „mezei prédikációjában”¹⁹ szerepelnek, azonban itt egyik evangélium sorrendjét sem követve szorosan, noha Máté szövegével sokkal több rokonságot mutat a *Didakhé* szövege e tekintetben. Az Isten és a felebarátok iránti kettős szeretet parancs és az ún. „negatív aranyszabály” után ez a rész főképp a Tízparancsolat etikai kifejtését tartalmazza, olyan „*háláchikus*” kiegészítésekkel, amelyek különösképpen olyan pogány gyakorlatokat nevesítenek, mint a pedofília, abortusz, csecsemők kitevése, asztrológia, mágia és a különböző bálványimádással összefüggő gyakorlatok, valamint bekerülnek anyagába a Második Templom-kori judaizmus teológiai felfogására jellemző koncepciók, mint például a bűnöknek alamizsna, vagyis a szegényekkel való anyagi közösségvállalás és irgalmasság gyakorlás általi váltságának felfogása, amely viszont az Újszövetségnek a bűnbocsánattal kapcsolatos tanításából hiányzik (*Did* 4,5).

Az Úr igája és a *Didakhé*

Az egyik legtalányosabb kérdés, amelyet a szöveg felvet, a *Két útról* szóló tanítás végén (6,2-3) az Úr egész igájára való utalás értelmezése. A szöveg jelzett passzusa így szól:

Ha az Úr egész igáját (ὄλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου) hordozni tudod, tökéletes (τέλειος) leszel; ha viszont nem, akkor amit tudsz, azt tedd meg. Ami pedig az étkezést illeti, annyit végy magadra belőle, amennyit el tudsz hordozni; a bálványoknak áldozott ételtől (εἰδωλοθύτου) azonban mindenképp tartózkodj, mert az halott istenek szolgálata.

A fenti szakaszban az „Úr egész igája” tartalmának meghatározását az egyik mai kommentátor²⁰ „*crux interpretum*”-nak, vagyis az értelmezők keresztjének nevezi, amely megosztja a szöveg értelmezőit. Ennek megfelelően a következő álláspontok fogalmazódnak meg ezzel kapcsolatban:

A) A korai értelmezők, így HARNACK²¹ is arra hajlottak, hogy itt az „Úr egész igájának” hordozása általi tökéletesség egyfajta aszketikus szentségideálra utal, amely a szexuális önmegtartóztatást,

olyan pogányt jelentett, aki nem vált teljes prozelitává (*gér cedeq*), vagyis nem metélkedett körül, azonban az ún. noachita parancsokat megtartotta és támogatta anyagilag a zsidó közösséget. A *Misna Gerim* traktátusa megkülönbözteti a rituális tisztulási alámerítkezésben részesült *gér*-t, valamint a körül is metélt *gér*-t (*mGerim* 3). A teljes prozelitává válás tehát egy következő lépést jelentett a körülméltetéssel, amely egyben a Törvény összes parancsát kötelezővé tette a prozelita számára.

¹⁸ Mt 5-7;

¹⁹ Lk 6,20-49.

²⁰ Wilhite 2019, 340.

²¹ Harnack 1884., továbbá a legtöbb korai angol értelmező.

cölibátust²², illetve az ételekhez való aszketikus viszonyt jelentene, azonban ez az elmélet később nem vonzott követőket, bár a mai kutatásban is van azért pártolója²³.

B) RORDORF–TUILLIER²⁴ szerint az „Úr egész igája” eredetileg a *Két útról* szóló zsidó hagyományanyag lezárásaként a mózesi Törvény egészét jelölte a prozelita-jelöltek számára. Azonban a zsidó-keresztény redaktor a *Két út* krisztianizált, az evangéliumi szakasszal kiegészített (1,3b-2,1) formájában Jézusnak a „radikális” törvényértelmezéseire vonatkoztatja, amelyek a *Hegyi beszéd*-ben is megjelennek és amelyekre Jézus szavai is vonatkoznak, miszerint „vegyétek magatokra az én igámat” (Mt 11,25-30). Eszerint az lesz tökéletes, aki az erkölcsi Törvényt a Jézus szerinti értelmezésben meg tudja tartani, ahogyan ez a Hegyi beszédben megjelenik²⁵, míg aki nem, az a tökéletességnek alacsonyabb fokán helyezkedik el.²⁶ Szerintük az ételekre vonatkozó megjegyzés a mózesi Törvény étkezési parancsaira utal, azonban kifejezetten csak a bálványáldozati ételektől való tartózkodást tekinti kötelezőnek, amivel az apostoli gyűlés (Csel 15) döntéséhez kapcsolódik, bár külön a paráznaságtól, a fojtott állattól és a vértől tartózkodást nem említi.

C) STUIBER és KRAFT szerint az „Úr egész igája” a fenti résszel együtt a szöveg eredeti zsidó rétegéhez tartozik, és a mózesi Törvény egészére utal, amelyet a prozelitáknak magukra kellett venniük, azonban létezett részleges, megengedőbb álláspont, amely szerint a prozelitizmusra nyitott *theoszabész* pogányok részlegesen is vállalhatták, amit meg tudnak tartani, hasonlóképpen az étkezési szabályokból is, azzal a kikötéssel, hogy a bálványáldozati ételektől tartózkodnak. Ezt a későbbi zsidó-keresztény redaktor a megtérő pogányokra vonatkoztatta, tehát a Törvény teljes igájának, illetve a rituális parancsok étkezésre vonatkozó szabályainak a lehetőség szerinti megtartására ösztönzi a pogány háttérű hívőket is²⁷.

D) DRAPER és FLUSSER²⁸ viszont úgy látják, hogy az egész szakasz már egy korai zsidó-keresztény redaktor műve, aki a zsidó eredetű *Két útról* szóló tanítás és a később többször átdolgozott zsidó-keresztény liturgikus anyag közé hidként illesztette be a szakaszt, mint amely az Apostolok cselekedetei 15-ben található apostoli gyűlés döntését értelmezi az *Apostolok cselekedeteitől* eltérő, sajátos zsidó-keresztény szemszögből. Szerintük a jeruzsálemi apostoli gyűlés által a pogány megtérők számára előírt „noachita parancsokat” a szerző és maga a *Didakhé* közössége valójában a szükséges minimumként értelmezte ahhoz, hogy az eredendően zsidó közösség a pogány

²² Vanyó ehhez a „nőtlenségi” értelmezéshez kapcsolja a Mt 11,29-ben szereplő „vegyétek fel az én igámat” paszuszust is, ami véleményem szerint inkább beleolvasása ennek az értelemnek az eredetibe: Vanyó 2018, 97.

²³ Niederwimmer 1998.

²⁴ Rordorf–Tuillier 1978, 32–34.

²⁵ Vö. „Ha valaki pofon üt téged jobb felől, fordítsd oda neki a másik arcodat is, és tökéletes leszel”, *Did.* 1,4

²⁶ Rordorf–Tuillier ezzel összefüggésben említi, hogy a 2. század végi zsidó-keresztény prédikáció, a *De centesima* hasonló „fokozatokat” különböztet meg „Ha képes vagy, fiam, az Úr összes parancsát megtenni, tökéletes leszel, ha pedig nem, legalább a két parancsot (tedd meg), hogy szeresd Isten teljes szívedből, és felebarátodat mint magadat”. Hasonlóan ehhez a 4. századi, ugyancsak syriai zsidó-keresztény eredetű *Liber graduum* szerint azok lesznek „tökéletesek”, akik teljesítik a Hegyi beszéd parancsait, akik pedig „csak” a Tízparancsolatot és a két szeretet-parancsot, azok viszont csupán „igazak”, lásd Rordorf–Tuillier 1978, 33.

²⁷ Stuiber 1961; Kraft 1965, 33–35.

²⁸ Draper 1996; Flusser 1996.

hátterű megtérőket integrálni tudja, elsősorban az asztalközösséghez szükséges rituális tisztaság szempontjából. Jézus törvénytárgyát, majd a Tízparancsolat *háláchikus* kifejtésének, valamint a bálványimádó gyakorlatoktól való tartózkodásnak az elfogadásával és a bementéssel ezek a csatlakozó pogánykeresztények egyfajta keresztény *gér tósáv*, vagyis „betelepült jövevény” státuszba kerültek a zsidó-keresztény közösségben, akik elé a tökéletesség útját a közösség valójában az „Úr teljes igájának” vagyis a Törvény rituális-ceremoniális parancsai közül az étkezési szabályoknak is minél teljesebb megtartásában állítja nem kötelező, de „ajánlott” programként, ha tökéletesek akarnak lenni, és „felzárkózni” a közösség többi, e tekintetben „tökéletes” tagjához. FLUSSER szerint a „noachita parancsoknak” a nem-zsidók számára való előírását maga a Jakab által vezetett jeruzsálemi apostoli anyagyülekezet is a szükséges minimumként értelmezte, és hogy ez a Törvény egészének, így a körülmetélkedésnek és különösen az étkezési parancsoknak a nem-zsidó megtértek általi megtartására való bátorítás valójában a zsidó-keresztény közösség többségi álláspontja volt, amelyet az ő küldöttjeik fogalmaztak meg Antiokhiában is.²⁹ Itt azonban FLUSSER téved, mivel mind a Jakab vezette apostoli gyűlés által elfogadott döntés (Csel 15,20; 28–29) majd később a Jakab és Pál találkozásakor annak ismételt megerősítése (Csel 21,25) alapján teljesen világos, hogy mind Jakab mind a többi apostol Pállal együtt teljes összhangban volt arra nézve, hogy a „noachita” rendelkezéseken túl *„ne rakjunk rátok több terhet azon felül, ami szükséges³⁰: hogy tartózkodjatok a bálványáldozatoktól, a vértől, a fojtott [állatoktól] és a paráznaságtól”* (Csel 15,28–29), továbbá ugyanő később Pálnak: *„A nem zsidókból lett hívőkkel kapcsolatban pedig már levélben közöltük határozatunkat, hogy semmi ilyesmit ne tartsanak meg, hanem a bálványáldozatoktól, a vértől, a fojtott állatoktól és a paráznaságtól őrizkedjenek.”* (Csel 21,25) Tehát Jakabnak és a zsidó-keresztény vezetőknek valamint a pogánymisszió zászlóvivőjének, Pálnak a jeruzsálemi konszenzusa a napnál világosabb módon nemcsak minimumot, de egyben a rituális-ceremoniális és tisztasági törvényi kötelmek maximumát is jelentette a nem-zsidó megtértek részére. FLUSSER véleménye mögött az a feltevés húzódik meg, hogy az *Apostolok cselekedetei* szerzője, Lukács adhatta Pál köréhez tartozóként a pogánymisszió általuk követett elveit Jakab szájába, és hogy Jakab és a korai egyház zsidó-keresztény vonulatának vezetői valójában továbbra is a Törvény egész igájának felvételét javallották a nem-zsidó hátterű keresztények számára. Ez azonban távolról sem állja meg a helyét, hiszen az *Apostolok cselekedetei* történeti hitelességét a legújabb kutatások egyértelműen megerősítik, miszerint Lukács történészként ír, és „nem azért ragadott tollat, hogy teológiáját fejtegesse”³¹. Ezzel kapcsolatban RUFF TIBOR hívja fel a figyelmet úttörő jelentőségű doktori dolgozatában arra, hogy ilyen alapvető súlyú kérdésben az Újszövetség legfőbb tanbeli tekintélyei között nem állhat fenn lényegi ellentmondás, mert akkor az Írás önmagát cáfolja meg és teszi hiteltelenné, tehát „az Újszövetség egészének szövege a legerőteljesebb szükségszerűséggel követeli meg Jézus, Péter, Pál, valamint a többi apostol tanításbeli egységét.”³²

²⁹ Flusser 1996, 209.

³⁰ μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπιναγκῶν.

³¹ Hengel 1979, 67–68., Ramsay 1983., Hemer 1989. Az apostoli misszió történeti hátteréről és Lukács történetírói értékeléséről lásd még Grill 2009, 111–115.

³² Ruff 2009, 346.

Bemerítés, ima, böjt, hálaadás (eukharisztia)

A *Didakhé* 7–10. fejezete az 1–6. fejezetek morális tanítása után a *Tanítás* a közösség ceremonialis/liturgikus rendjének formai szabályait fekteti le, elsősorban rituális jelleget adva annak. Így szabályozza a beme­rítés, a böjtök, az imák és a közös étkezés, benne a hálaadó étkezés (eukharisztia) követendő gyakorlatát.

A beme­rítés előtt előírja az 1-6. fejezetekben található morális tanítás elmondását, amelynek végén a beme­rítendő számára az Úr teljes igájának felvételét, mint a tökéletes élet útját helyezték a beme­rítendő elé, a bálványáldozati ételektől való tartózkodást pedig kötelezően előírták. A beme­rítés valószínűleg ezekre vonatkozó fogadalom után történt meg³³. A keresztelest lehetőség szerint hideg folyóvízbe való beme­rítéssel végezték az Atya, a Fiú és a Szent Szellem nevére³⁴, de a víz tekintetében lefektet további részletszabályokat is, valamint teljes alámerítés helyett vízhiány esetén megengedi a fej háromszori leöntését is³⁵. A szöveg nem említi csecsemők beme­rítését vagy vízzel leöntését. (7,1–2). A beme­rítendőnek néhány nap böjtöt is előírtak. A beme­rítésnek a *Didakhé*-ban ismertetett előírása a beme­rítésről csak szabályokat közöl, azonban magát a beme­rítés lényegi tartalmát nem. Nem hozza összefüggésbe a beme­rítést sem a megtéréssel, sem a bűnbocsánattal, sem pedig a Szent Szellem ajándékával, ami azért figyelemre méltó, mert ezt Péter már az egyház születésekor megfogalmazza pünkösdkor, a legelső keresztyén vízkeresztiséget megelőző beszédében.³⁶ Péternek azt a tanúságát sem építi be a tanításába, amelyet a legelső nem zsidó, Cornelius és családja beme­rítése kapcsán megfogalmaz, amikor „a körümetélkedésből valók” számonkéri­k azért, hogy együtt étkezett körümetéletlenekkel. Péter nekik így felelt meg: azzal, hogy Isten a Szent Szellemet ugyanúgy megadta a nem zsidóknak is anélkül, hogy előbb a rituális tisztátalanságukat a rituális fürdő lemosta volna róluk, vagy körümetélkedtek volna, és ezzel megszüntette a különbséget az üdvösségre jutás módját illetően a nem zsidók és a zsidók között, mivel hit által tisztította meg a szívüket, nem a rituális fürdő cselekménye által³⁷. Tehát ha Péter, a legfőbb tekintély a tizenkét apostol között, mindjárt az apostoli igehirdetés kezdetén kétszer is megnyilatkozik a beme­rítés spirituális tartalmát és célját illetően, hogyan lehetséges, hogy ezek közül egyik sem hagyott nyomot magát a tizenkét apostol tanításának hirdető *Didakhé* beme­rítésről adott tanításán, hiszen a zsidó vallástudományban járatos kutatók³⁸ szerint a leírt rituáléja leginkább is a rituális tisztátalanságot a testről eltávolító rituális fürdő jegyeit mutatja, néhány ponton az újszövetségi kinyilatkoztatásból vett formai jegyekkel új külsőt adva neki, azonban ószövetségi lényegén nem változtatva. Jogosan merül fel az Újszövetséget és a *Didakhét* mint szöveg­tanút egymás mellett

³³ Lásd még Jusztinosz mártír leírását a 2. század közepén a beme­rítés gyakorlatáról (*Apol* 1,61).

³⁴ Vö. Mt 28,19-20 Az evangélium végén Jézusnak a beme­rítésre vonatkozó parancsa is a szentháromsági formulát tartalmazza, a beme­rítéshez kapcsolódó tanítással: „tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek” A 9,5-ben viszont az „Úr nevére” formában utal a beme­rítésnél használt formulára. Ld. Rordorf–Tuilier 1978, 35.

³⁵ Erre a gyakorlatra az Újszövetségben semmilyen példa nincs.

³⁶ „Térjete­k meg, és mindnyájan merítkezzetek alá az Úr Jézus nevére, bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szent Szellem ajándékát Μετανοήσατε, και βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, και λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Csel 2,38.

³⁷ Csel 11,17; Csel 15,8–9.

³⁸ Flusser 1996. Draper 1996.

közeli olvasatban tanulmányozó kutatóban: vajon ugyanez a Péter néhány évtizeddel később első levelében nem ezt a téves, ószövetségi szinten megrekedt értelmezést kívánja-e korrigálni Jézus a Messiás apostolaként a pontoszi, galatai, kappadokiai, kis-ázsiai és bithüniai szétszórásban élő zsidókeresztények³⁹ között, amikor kihangsúlyozza, hogy a Noé bárkájának megmentő funkcióját valójában a bemelegítés nem abban az értelemben tölti be, ahogyan egy rituális fürdő, a rituális tisztátalanságtól mentesíti a testet (οὐ σαρκὸς ἀπόθεις ρύπου), vagyis maga a rituális cselekmény helyes módon történő elvégzése által, hanem lényegi tartalma az ember lelkiismeretének hit által történő megtisztítása (ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν), hitének tárgya pedig Jézus Krisztusnak a halálból történt feltámadása (δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), és az a tény, hogy Jézus Krisztus Isten jobbján a mennyben elfoglalta azt az uralmi pozíciót, amely a teljes szellemi terrénomot neki alávett pozícióba helyezi (ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, 1Pét 3,22).⁴⁰

A 8. fejezetben a böjtöléssel kapcsolatban a „képmutatóktól” (ὕποκριται) elkülönült napokon történő böjtöt ír elő a gyülekezetnek, vagyis a hét negyedik és előkészületi napján (szerda, péntek)⁴¹. Az itt szereplő „képmutatók” azonosításához segíthet, ha egybevetjük ezeket Jézusnak a Máté evangéliumában található szavaival, aki saját kora farizeus és szadduceus vezetőire alkalmazta gyakran ezt a címkét.⁴² Itt is szembeötlő az, hogy Jézus a tanítványait nem elsősorban a „képmutatókkal” való azonos napokon való böjtöktől vagy a hasonló szövegű imák elmondásától óvta, hanem a farizeusi kovásztól, vagyis a képmutatástól, illetve a farizeusok és szadduceusok tanításától (ἀπὸ τῆς διδασχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, Mt 16,12). Jézus szerint ennek a magatartásnak és tanításnak az a lényege, hogy Isten parancsát emberi hagyományaikkal áthágják, érvénytelenítik illetve erőtlenné teszik, az hogy a rituális vallásgyakorlat kötelmeinek való engedelmességre hivatkozva (áldozati ajándék) érvénytelenítenek valódi parancsokat (szülők tisztelete) és a tiszta szív elé a rituális tisztaságot helyezik (ajkak tisztelete, és közben Istentől távol lévő szív)⁴³. A közösség tagjainak a „képmutatók” által mondott (szintén napi háromszori) imák helyett napi háromszor a Jézus által tanított ima szövegének elmondását írja elő, viszont azzal a tartalmi különbséggel, hogy a *Didakhé* tanításában előírt ima doxológiájából hiányzik a „tiéd a királyság” (ἡ βασιλεία) szakasz, és csak a „tiéd az erő és a dicsőség” (ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα (*Did.* 8,2) mondatrészeket tartalmazza.⁴⁴

A 9–10. fejezetben található asztalközösség és az ahhoz kapcsolódó hálaadás (eukharisztia) áll lényegében az egész irat középpontjában, amelyet a 14. fejezetben további szabályokkal egészít ki a szerző. A benne foglalt hálaadó imák pedig a hagyományos zsidó asztali áldásokból tartalmaznak hosszabb szakaszokat azzal a különbséggel, hogy bennük Jézusra utalnak négyszer is mint „a te szolgád”-ra,⁴⁵ „Úr”-ként, viszont egyszer sem. Az ima során „Dávid szent szőlőjéért” való hálaa-

³⁹ 1Pét 1,1.

⁴⁰ 1Pét 3,21–22.

⁴¹ Jézus számos alkalommal int a képmutatók mintájának követésétől Máté evangéliumában az ima, a böjt és az alamizsna terén is (Mt 6,2; 6,5; 6,16).

⁴² Mt 15,7; 22,18; 23,13–19.

⁴³ Vö. Mt 15,1–20

⁴⁴ Ez sem Máté sem Lukács evangéliumában szereplő imával nem egyezik. Mt 6,9–13; Lk 11,2–4.

⁴⁵ διὰ τοῦ παιδός σου (*Did.* 10,3)

dás DRAPER és FLUSSER szerint egyfajta Dávidhoz kapcsolódó messianizmusra mutat, amelyet az előbbi „szolga” utalásokkal együtt a szerző által képviselt „alacsony krisztológia”-ként nevesítenek a dogmatörténészek.⁴⁶ Azonban az egyház főapostola, Péter pünkösdi beszédében már az egyháztörténet első napján azzal magyarázta meg a Szent Szellem lejövetelének jelenségeit, hogy „ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, akinek mi mindnyájan tanúi vagyunk: tehát az Isten jobbjára emeltetve (ὕψωθεῖς), és a Szent Szellem ígéretét megkapva az Atyától, kiöntötte azt, amit ti is láttok és hallotok!” Majd így folytatja: „Legyen tudtára tehát egyértelműen Izrael egész házá-
nak, hogy az Isten Úrrá és Messiássá (κύριον ... καὶ χριστὸν) tette azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek”.⁴⁷ Vagyis a két szöveg párhuzamos közeli olvasatából arra következtethetünk hogy egyrészt Péter apostol már az első pünkösdtől kezdve „magas krisztológiai” fogalmakkal írta le Jézus aktuális szellemi pozícióját, vagyis újszövetségi értelemben a pünkösdtől, a Szent Szellem kitöltését és ezzel együtt az egyház születését. Ezt követően újszövetségi értelemben nem létezik „alacsony krisztológia”, csakis a „magas krisztológia.” A *Didakhé*ra vonatkozóan mindebből az alábbi következtetések adódnak: a magát „apostolinak” hirdető *Tanítás* szerzője eszerint nem tud arról, hogy milyen szellemi korszakváltó esemény következett be pünkösdkor, amely eseményről pedig mind a tizenkét apostol, sőt további száznál több tanítvány tapasztalatot szerzett, és amely korszakos eseményt az „apostolok fejedelme” éppenséggel a Jézus mint szolga helyzetében bekövetkezett lehető legmagasabb fokú előléptetésékként értelmezett többes hallgatósága előtt. Ezt úgy is tekinthetjük történeti teológiai szempontból, hogy Péter bejelentette: az üdvtörténelem órája elütötte az éjfélt, és az üdvtörténelem Jézus Krisztus engesztelő áldozata révén belépett az új szövetség korszakába, aminek bizonyítéka a Szent Szellem kitöltése a tanítványokra. Kérdés tehát, hogy a *Tanítás* hallgatása mindezen üdvtörténeti tényekről vajon a tudatlanság hallgatása-e, azaz a szerző és az általa tanított közösség még időben nem lépett át az új szövetségbe, és ezért áll messianizmusa lényegében ószövetségi alapokon. Ez esetben a szerző Kr. u. 32. pünkösdjé előtt állította össze a művet. Azonban ezt kizárhatjuk, mivel Kr. u. 50 előttre egyetlen kutató sem datálta azt, tehát a tudományos konszenzus szerint nemcsak a pünkösdi eseményekről, de még az *Apostolok cselekedeteinek* antiokhiai eseményeiről és az apostoli gyűlés döntéséről is tudnia kellett. A másik következtetés, hogy a szerző (és az általa vezetett közösség) tartalmi, szellemi értelemben nem lépett át a pünkösdi események által korszakolt új szövetségbe, vagyis az *Apostolok cselekedetei* eseményeinek marginális oldalágaként tud csak ezekről, de azok nem hagynak nyomot a *Tanítás* lényegi tartalmán, „tanfejlődésén”.

Tovább vizsgálva a hálaadó (eukharisztikus) imákat bennük sehol sem tesznek utalást sem Jézus Krisztus testére, sem pedig vérére, mint az új szövetség vérére, sem pedig a bűnök bocsánatára.⁴⁸ Az asztalközösségekben és az hálaadó vacsorában csak az vehetett részt, aki már bemelegített,

⁴⁶ Draper 2007, 5.

⁴⁷ Csel 2,32–33: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες· τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεῖς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε.

⁴⁸ Mt 26,26–28: Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

és egyben vállalta bálványáldozati ételektől (ειδωλόθυτα) való tartózkodást, vagyis a hangsúlyt a rituális tisztaságra helyezi.⁴⁹ A 14. fejezet kiegészítő szabályaiból az derül ki, hogy a hálaadó étkezést megfélemlítették az ószövetségi ételáldozattal⁵⁰, és a hálaadó vacsorát a normál étkezés utáni szent cselekménynek és áldozatnak értelmezték (14,1.3), ugyanakkor Jézus Krisztus halálára és vérére, mint áldozatra nem utal. Úgy tűnik a szerző gondolkodásmódjában inkább az ószövetségi áldozati rendszer dominál, amelynek törvényei a rituális tisztaságot tartják szem előtt, és a *Tanítást* is ennek talaján, ezt az újszövetségi viszonyokra inkább formális értelemben alkalmazza, azonban annak számos lényegi elemét figyelmen kívül hagyva fogalmazza meg. A személyes szentség hiánya esetén a megtérést illetve a bűnök megvallását is előírták, mivel az étkezés ezen részét szentnek tekintették (9,5; 10,6). A közösségi imáknál ugyan a fent említett kötött imaformákat használták, azonban a próféták meg volt engedve, hogy szabadon adjanak hálát, nem a rögzített imák formájában (10,7).

Apostolok, próféták, tanítók, püspökök és diakónusok

Ez egyúttal át is vezet minket az irat azon részére, amely a 11–15. fejezetekben a próféták, tanítók és apostolok fogadását, hitelességének kérdését, illetve helyben választott felvigyázók és gyakorlati szolgálatot ellátó diakónusokkal kapcsolatos követelményeket és feljűk tanúsított helyes viszonyt tárgyalja. A *Tanítást* átadó azt hagyja meg, hogy a közösség azokat fogadja be, akik az előzőekben lefektetett tanítást tanítják, akik azonban más tanítást tanítanak, hogy ezt érvénytelenítsék, azokra ne hallgassanak. Akik azonban az igazságosságot és az Űr ismeretét gyarapítják, azokat úgy fogadják, ahogyan az Urat (11,1–2). Általános elvként az „evangélium rendelkezéseinek”⁵¹ megfelelő bánásmódot ír elő az apostolok és próféták kapcsán. Ezekkel a szolgálati tisztségekkel kapcsolatos rendelkezések számos szövegszerű kapcsolódási pontot mutatnak fel az *Apostolok cselekedeteinek* a syriai Antiokhia gyülekezetének korai szakaszával, konkrétan azokkal az eseményekkel, amelyek a nem zsidók nagy számú megtérését és ezt követően a ciprusi, egyébként lévitai származású Barnabásnak⁵² Jeruzsálemből Antiokhiába való kiküldése⁵³ után zajlottak le. Az előbbi személyek részben utazó, helyhez nem kötött szolgálatot látnak el a gyülekezetek között, részben pedig le is telepednek egy-egy gyülekezetben, ahogyan azt láttuk Antiokhiában is, ahol „Szilásznak tetszett ott maradni, Pál és Barnabás is Antiokhiában időztek” (Csel 15,34–35), tehát letelepedtek ott. Az utazó küldött/apostol szolgálatának alapvető természete volt, hogy konkrét küldetéssel, üzenettel küldetett egy-egy gyülekezetbe, és ezért a szolgálata „normál” jellemzőjének azt tekintették, ha egy gyülekezetben csak a küldetése idejéig, egy-két napig tartózkodik. A megszorító kitételek hamis próféták visszaéléseitől óvnak, akiktől egyébként Jézus szintén inti követőit a Máté evangéliumban⁵⁴, azonban arra is utal ez, hogy a közösség valamilyen gyanakvással vegyes félelemmel

⁴⁹ Draper itt azt hangsúlyozza, hogy a nem-zsidó megtérőkkel való asztalközösség feltételének, a rituális tisztaságnak a megteremtése áll a szöveg fókuszában. (9,5) Draper 2007, 5.

⁵⁰ Mal 1,11.14.

⁵¹ Mt 10.

⁵² Csel 4,36.

⁵³ Csel 11,19–30; 12,25–13,4; 14,26–15,41.

⁵⁴ Az igaz próféta jegyei: az Űr életmódja/jellemvonásai megvannak benne (ἐὰν ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου); ezzel

figyelte a körülötte zajló karizmatikus mozgalom eseményeit, és csak távolabbról kapcsolódott ezen szellemi áramlathoz.

A 11. fejezet továbbá említést tesz a prófétáról, aki „nem eszik az asztalról, amelyet szellemben ő rendelt meg” (11,9). Ez olyan prófétai üzenetre utal, mint amilyen Agabosz próféta szolgálata lehetett, aki Antiokhiába ment, és előre jelezte, hogy nagy éhínség lesz az egész lakott földön, és az ő üzenetét gyakorlatba ültetve vitte Pál és Barnabás az Antiokhiai gyülekezet adományait Jeruzsálembe az ottani szegényeknek (Csel 15,27–30). Ez az asztal tehát olyan, a próféta által kezdeményezett anyagi közösségvállalást jelent, amelynek az igaz próféta esetében nem ő a kedvezményezettje, hanem mások. Pál és Barnabás engedelmes is volt a próféciónak és felvitték Jeruzsálembe az antiokhiai gyülekezet adományait. Ugyanakkor a gyülekezetben letelepedni kívánó igazi próféták és tanítók számára a gyülekezet tagjainak „zsengeáldozatait” (ἀπαρχήν) rendeli a *Tanítás*.

A 14. fejezetben a *Tanítás* az „Úr úri napján”⁵⁵ (κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου) írja elő a kenyér megtörését és a hálaadást. Amennyiben az iratot egységes műnek tekintjük⁵⁶, és az 50-es évek idejére datáljuk, akkor arra utalhat, hogy ebben a közösségben már igen korán a hét első napján, vagyis a szombat helyett vasárnap tartották az istentiszteleteket, de több kutató is azt feltételezi, hogy a 11–15. fejezetekben az istentiszteleti rend szabályait a korábbi zsidó-keresztény alapoktól távolodva a közösség későbbi vezetése felül is írhatta.⁵⁷

A 15. fejezetben a felvigyázók és diakónusok esetében hasonló követelményeket fogalmaz meg, mint amelyeket Pál a Timóteushoz ill. Titushoz írt leveleiben, akik tiszteletét erősíti, hiszen „ők is a próféták és tanítók szolgálatát végzik” (15,2). Ez alapján DRAPERnek lehet igaza, miszerint a közösség helyben választott püspökökből és diakónusokból álló vezetése igyekezett pozícióját erősíteni a karizmatikus tanítókkal és prófétákkal szemben, akik időnként ellátogattak a közösségbe.⁵⁸

Végül a szöveg 16. fejezetben az Úr visszajövetelével kapcsolatos eszkatológiai reménység rövid összefoglalását találjuk a *Máté evangéliuma* 24. fejezetéből átemelve több elemet, azonban számos ponton különös szóhasználati módosulásoknak lehetünk tanúi. Így például a világot eltévelyítő, mint Isten Fia (ὁ κοσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ, *Did.* 16,4) fog megjelenni. A feltámadásra vonatkozó utalása azt mutatja, hogy a szerző először a szentek feltámadását és Jézussal való visszajövetelét várja, amikor az egész világmindenség meglátja az Urat eljönni az ég felhőin.

Összegzés

A *Didakhé* itt közölt fordítása a negyedik az eddig megjelent magyar nyelvű fordítások sorában. 2018-ban a Szent István Társulat kiadójának gondozásában újra kiadták a mű 1980-ban készült átültetését.⁵⁹ A jelen fordítás ugyancsak 2018-ban látott napvilágot az *Új Exodus* teológiai és hitéleti folyóirat hasábjain egy ismeretterjesztő bevezetéssel. Akkor – kezdeti megközelítésként

szemben a hamispróféták ismertető jegyei: nem cselekszi, amit tanít (11,10); ha szellem által azt mondja: adj nekem pénzt, vagy más valamit (11,12).

⁵⁵ Sajátos neologizmus, itt fordul elő először, az Újszövetségben sehol sincs nyoma.

⁵⁶ Vö. Milavec 2003; Varner 2007.

⁵⁷ Vö. Draper 2007.

⁵⁸ Vö. Draper 2007.

⁵⁹ Vanyó 2018.

– a *Didakhé* úgy jellemeztem, hogy az „azoknak a korai zsidó-keresztény gyülekezeteknek a manifesztuma, amelyek lényegében hasonló kulturális közegben élnek, mint amelyben az evangéliumok, vagy akár az Apostolok cselekedetei íródtak, bár annál némileg későbbinek tekinthető, azonban ennek a gyülekezetnek a gyökerei mélyen a zsidósággal közös szellemi örökségbe nyúlnak, abból merítenek, noha azzal vitatkoznak.”⁶⁰

A fordítást azért közöltük újra a *Studia Biblica* hasábjain, mivel kezdeti megközelítésünk helyességét időközben mérlegeltük a *textus* kutatásának tükrében. Alapmegközelítésünkől kiindulva és a szakirodalom jelen irányvonalait áttekintve DRAPER⁶¹ és FLUSSER⁶² értelmezési keretét vettük alaposabban górcső alá, hiszen a mű értelmezéséhez ők közelítettek a zsidó illetve zsidó-keresztény gyökerek felől. Ezzel egy időben kutatásunk irányát RUFF TIBOR egy korábbi kutatása is megalapozta, aki az *Újszövetség* egészének a Tórához való viszonyát értelmezte NORTHOP FRYE „közeli olvasat” (close reading) módszerét véve alapul. RUFF az *Újszövetség* szövegét egységes egész korpuszként, saját deklarált önértelmezésének keretében vizsgálta a Tórához való viszony szemszögéből. RUFF könyvének végkövetkeztetései után egyben ki is jelölte az általa fontosnak vélt további kutatási területet, amely a későbbi keresztény hagyomány Tórához fűződő viszonyának feltárása.⁶³

Ezért fordításunk bevezetőjét egyfajta kezdeti, feltáró kutatásnak is szántuk, amely ebbe az irányba mutat. Ezért esett választásunk a legkorábbinak tekintett korai keresztény, illetve zsidó-keresztény irat vizsgálatára, amelyet egyfajta alapmintavételnek is tekintettünk a korszak folyamatainak értelmezéséhez. Vizsgálati módszerünk mind a *Didakhé*, mind a vele lényegében egyidőben keletkező *Újszövetség*, mint szövegtörzset esetén a már említett „közeli olvasat” módszere volt, mivel azt feltételeztük, hogy ha a két szöveg illetve szövegegyüttes ugyanazon korban ugyanazon szellemi erőterben keletkezett, akkor szövegszerű megfelelései, és egymásra utalásai kölcsönösen megvilágíthatják a kor történetének szellemi folyamatait. A *Didakhé* datálási *terminus post quem*-jének tekintett 50-es dátumot figyelembe véve elsősorban a szerző által ismertnek vélelmezett *Apostolok cselekedeteinek* eseményeivel vetettük egybe szövegszerűen a *Didakhé* utalásait és allúzióit.

A kutatás mindezen sarokpontjait és kereteit kijelölve és szövegvizsgálatunkat a kezdeti értelmezési keret mentén az említett módszertannal elvégezve a két jeles kutatónak, JONATHAN DRAPERNEK és a néhai DAVID FLUSSERNEK végső konklúzióit csak részlegesen tudom elfogadni. FLUSSERNAK és DRAPERNEK azt a konklúzióját, hogy a *Didakhé* közössége lényegében Pál apostol által fémjelzett karizmatikus keresztény ébredési mozgalom ellenfeleinek, vagy legalábbis az ő tevékenységét gyanakvással vegyes ellenérzésekkel figyelő zsidó-keresztény közösségben jelöli meg, amelynek szemlélete és gyakorlata lényegében tórai és korai rabbinikus zsidó hagyományban gyökerezik, és azt viszi tovább kisebb módosulásokkal, vizsgálatunk eredményei is megerősítették. Azonban sem DRAPERNEK sem FLUSSERNEK azt a további következtetését nem látjuk megalapozottnak, hogy ez a típusú zsidó-keresztény közösség azonosítható volna az *Apostolok cselekedetei*

⁶⁰ Répás 2018.

⁶¹ Draper 2007.

⁶² Flusser 2007.

⁶³ Ruff 2009, 459.

és egyáltalán a teljes Újszövetség mint egységes szövegtanúság által közvetített korai zsidó-keresztény egyház képével. Ehelyett szövegszerű vizsgálataink arra engednek következtetni, hogy a *Didakhé* által képviselt közösség sokkal inkább a korábbi zsidó hagyományok továbbvitelében látja hivatását, szövegének mennyiségi és tartalmi vizsgálata egyértelműen erre mutat. Formanyelvi, műfaji sajátosságai és tartalmi elemei, stílusjegyei alapján nyelve idegen az Újszövetség által megismert „szellemi koinétól”, sőt erősen elüt attól. Ennek oka meglátásom szerint abban keresendő, hogy a két szöveg lényegében két teljesen eltérő szellemi áramlat termékének tekinthető. Miközben az Újszövetség a „kinyilatkoztatás világához” tartozik, addig a *Didakhé* a „hagyomány” szellemi történeti paradigmájának képviselője. E a két szellemi tér: a kinyilatkoztatás és a hagyomány – RUGÁSI GYULÁT idézve – „finoman árnyalható, vagy éppen brutálisan egymásnak szegülő” viszonyban állhat egymással.⁶⁴

Kutatásunk remélhetőleg bebizonyította, hogy a *Didakhé* a hagyomány képviselőjeként az Újszövetség, mint kinyilatkoztatás szellemi áramlatával időben ugyan egyidejűként létezve, azonban metafizikai értelemben azzal párhuzamos valóságot alkotva teremti meg a szellemi hidat a korábbi zsidó hagyomány és a később nagymértékben ebből táplálkozó korai és későbbi katolikus tradíció között. Teszi ezt úgy, hogy a kinyilatkoztatás világából leginkább bizonyos formai és terminológiai jegyeket tesz magáévá, miközben annak szellemi lényege kimutathatóan érintetlenül hagyja. Az számomra is további kutatási területként merül fel, hogy vajon e két hagyományanyag, vagyis a zsidó hagyományon belül a korai illetve későbbi katolikus tradíció, és maga a *Didakhé*, mint ennek első szövegtanúsja milyen forrásokból táplálkozik. Kezdeti benyomásaim ezzel kapcsolatosan arra mutatnak, hogy a farizeusi illetve korai rabbinikus hagyomány mellett vélhetően az esszénus hagyományok is befolyással lehettek rá, ahogyan az előbbi DRAPER meggyőzően bizonyította kutatásai során. A további kutatásra érdemesnek gondolom, hogy az előbbieket mellett a hellenisztikus zsidó tradíciók és a sztoikus illetve egyéb filozófiai vagy más szellemi áramlatok vajon voltak-e befolyással ezen metafizikai tradíció további alakulására.

Didakhé

A tizenkét apostol tanítása

Az Úr tanítása a nemzeteknek a tizenkét apostol által

1.

1. Két út van:⁶⁵ egy az életé, egy a halálé,⁶⁶ a két út között pedig igen nagy a különbség. 2. Az élet útja ez: Először is „szerezd az Istent”⁶⁷ aki megteremtett téged, másodsor pedig „*embertársadat, mint önmagadat*”,⁶⁸ mindazt, amiről nem akarod, hogy megtörténjék veled, te se tedd meg a másikkal.⁶⁹ 3. Ezeknek az igéknek a tanítása a következő: „Áldjátok azokat, akik titeket átkoznak, imádkoztatok ellenségeitekért, *a benneteket üldözőkért* pedig böjtöljetek.”⁷⁰ „Hiszen mi a köszönet abban, ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek? Nem ugyanezt teszik a nemzetekből valók is?”⁷¹ Ti azonban „szeressétek azokat, akik gyűlölnék titeket”, és nem lesz ellenségeitek.⁷² 4. „Tartsd magad távol a testi és fizikai vágyaktól.”⁷³ „Ha valaki pofon üt téged jobb felől, fordítsd oda neki a másik arcodat is”, és tökéletes leszel.⁷⁴ „Ha valaki egymérföldes útra kényszerít, menj el vele kettőre.”⁷⁵ „Ha valaki elveszi a köpenyed, add oda neki a ruhádat is.”⁷⁶ „Ha valaki elveszi azt, ami a tiéd, ne követeld vissza”,⁷⁷ mert úgysem tudod. 5. „Mindenkinek adj, aki kér tőled, és ne kérd vissza”, mert az Atya azt akarja, hogy mindenkinek jusson az ajándékaiból⁷⁸. Boldog, aki ad a parancsolat szerint⁷⁹, mert ártatlan. Jaj annak, aki kap: mert ha valaki szükségben van, és úgy kap, az ártatlan lesz; de aki úgy kap, hogy nincs rászorulva, számot fog adni róla, hogy miért és milyen célból kapta.⁸⁰ Amikor fogságba kerül, számot ad majd a tetteiről és „nem jön ki onnan, amíg ki nem fizeti az utolsó fillért is”.⁸¹ 6. De ugyancsak erről az is megmondatott, „Izzadjon a kezedhez az alamizsnád, amíg nem tudod, kinek add.”⁸²

2.

1. A tanítás második parancsa pedig ez: 2. „Ne ölj”⁸³ „ne kövess el házasságtörést”,⁸⁴ ne ronts meg gyermekeket,⁸⁵ ne paráználkodj,⁸⁶ „ne lopj”,⁸⁷ ne foglalkozz mágiával,⁸⁸ se varázslással,⁸⁹ ne gyilkold meg a magzatot abortusz által,⁹⁰ és azután se öld meg, hogy megszületett,⁹¹ „ne kívánd meg embertársad tulajdonát.”⁹² 3. Ne esküdj hamisan,⁹³ „ne tanúskodj hamisan”⁹⁴ „ne szidalmaz”⁹⁵ és ne hordozd magadban a neheztelést.⁹⁶ 4. Ne légy se kétértelmű,⁹⁷ se kétnyelvű: mert a kétnyelvűség a halál csapdája. 5. Beszéded ne legyen hazug vagy üres, hanem a tettek töltsék meg tartalommal. 6. Ne légy kapzsi, sem harácsoló, sem képmutató, sem rosszindulatú, sem pedig gőgös.⁹⁸ Ne tervelj ki gonoszságot embertársad ellen. 7. Egyetlen embert se gyűlölj, hanem némelyeket dorgálj meg, másokért imádkozz, egyeseket pedig jobban szeress még saját lelkednél is.⁹⁹

3.

1. Fiam, kerüld mindazt, ami gonosz, és azt is, ami ahhoz hasonló.¹⁰⁰ 2. Ne légy haragos, mert a harag gyilkosságra visz, sem irigy, sem viszálykodó, sem lobbanékony természetű, mert minde-

zekből gyilkosságok származnak. 3. Fiam, ne légy a vágyak embere, mert a vágy paráznasághoz vezet, sem ocsmány beszédű, és ne is jártasd magasan a szemedet.¹⁰¹ mert mindezekből házasságtörések származnak. 4. Fiam, ne foglalkozz madárjósással,¹⁰² mert az bálványimádáshoz vezet, sem ráolvasással, sem asztrológiával,¹⁰³ sem pedig tisztulási szertartásokkal,¹⁰⁴ ne is akard ezeket látni <sem pedig hallani>, mert mindezekből bálványimádás származik. 5. Fiam, ne légy hazug, mivel a hazugság lopáshoz vezet, és pénzéhes se légy, és ne hajszold önmagáért a dicsőséget, mert mindezekből lopások származnak. 6. Fiam, ne légy morgolódo, mivel ez rágalmazáshoz vezet, sem önfejtő, sem pedig rosszindulatú, mert mindezekből káromlások¹⁰⁵ származnak. 7. Hanem inkább légy szelíd, mert „*a szelídek fogják örökölni a földet*”.¹⁰⁶ (Mt 5,5; Zsolt 37,11) 8. Légy türelmes, irgalmas, őszinte, higgadt és jó, és állandóan féld az igéket, amelyeket hallottál.¹⁰⁷ 9. Ne magasztald fel önmagadat, és ne hagyd, hogy a lelken eluralkodjon a szemtelen magabiztosság. Lelked ne a gőgösöket kövesse, hanem az igazakkal és az alázatosokkal járjon. 10. A veled történő eseményeket úgy fogadd, mint jó dolgokat, tudva azt, hogy semmi sem történik Istentől függetlenül.¹⁰⁸

4.

1. Fiam, éjjel-nappal emlékezz meg arról, aki az Isten beszédét szólja neked,¹⁰⁹ és tiszteld őt úgy, mint az Urat,¹¹⁰ mert ahol az Ő hatalmát hirdetik, ott jelen van az Úr.¹¹¹ 2. Naponta keresd a szentekkel való találkozást, hogy támaszt találj szavaikban.¹¹² 3. Ne okozz szakadást,¹¹³ hanem inkább békítsd ki a vitázó feleket; igazságosan ítéld,¹¹⁴ ne légy személyválogató, amikor helyreigazítod a hibákat. 4. Ne aggódj, hogy vajon úgy lesz-e vagy sem. 5. Ne légy olyan, aki kinyújtja a kezét, hogy kapjon, de ha adni kellene, visszahúzza.¹¹⁵ 6. Mindabból, ami kezed munkája révén a birtokodban

¹⁰¹ μηδὲ υψηλόφθαλμος

¹⁰² οἰωνοσκόπος: a madárjósok a madarak viselkedéséből próbálták meg kideríteni a jövőt, a római vallásban ez a gyakorlat igen elterjedt volt.

¹⁰³ μηδὲ μαθηματικός: itt: asztrológiai számításokkal foglalkozó személyt jelent.

¹⁰⁴ μηδὲ περικαθαίριαν: a „tisztulási szertartások” kifejezés olyan tűz általi „tisztulásra” vonatkozik, amelyek során gyermekeket áldoztak fel tűzben a Molok nevű kánaánita istenségnek a Hinnom-völgyben, Jeruzsálem mellett. Az itt szereplő kifejezés valószínűleg hasonló kultuszra utal, mivel a Septuaginta (LXX) szintén ezzel a szóval adja vissza ezt a gyakorlatot. Vö. 5Móz 18,10-11; οὐχ εὐρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίριον τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, vö. 2Krón 33,6.

¹⁰⁵ βλασφημίαι

¹⁰⁶ Vö. Mt 5,5.

¹⁰⁷ Vö. Ézs 66,2.

¹⁰⁸ Vö. Róm 8,28.

¹⁰⁹ Vö. Zsid 13,7.

¹¹⁰ Vö. mAboth 4,15. „Mesteredet félve tiszteljed, mint magát az Istent.” A tanító ilyen magas megbecsülése tehát jelen van a rabbinikus irodalomban.

¹¹¹ Vö. Mt 18,20; mAboth 3,3; „Ha ketten együtt ülnek és foglalkoznak a Tóra igéivel, akkor Isten dicsősége honol közöttük.”

¹¹² Vö. Mt 11,28–29.

¹¹³ A H kéziratban: οὐ ποθήσεις σπῖσμα, azaz *ne kívánd a szakadást*, azonban ezt a többi kézirat alapján ποιήσεις szóra javítják, mi ezt követtük a fordításban.

¹¹⁴ Vö. 5Móz 1,16 sk. Péld 31,9.

¹¹⁵ Vö. 5Móz 15,7–11; Sir 4,31. „Ne legyen kezed kinyújtva, hogy kapj, de amikor adni kellene, bezárva.”

van, adj váltságdíjat a bűneidért.¹¹⁶ 7. Ne bizonytalankodj, hogy adj-e, és amikor adsz, ne morgolódj, mert megismered, ki az, aki megadja méltó jutalmadat.¹¹⁷ 8. Ne utasítsd vissza a nélkülözőt,¹¹⁸ oszd meg mindenedet a testvéreddel, és ne mondd a magadénak:¹¹⁹ hiszen ha az örökkévaló javakban társak vagytok, mennyivel inkább a mulandó dolgokban?¹²⁰ 9. Ne vond meg a kezed a fiadtól vagy lányodtól, hanem tanítsd őt ifjúságától fogva az Úr félelmére. 10. Ne adj keserűségéből fakadó parancsot rabszolgádnak vagy szolgálódnak, aki ugyanabban az Istenben reménykedik, mint te, nehogy felhagyjon az Isten félelmével, aki mindkettőtöknek fölötte áll.¹²¹ Mert ő nem azért jön, hogy az embereket a tekintélyük szerint hívja el, hanem azokat [hívja], akiknek a Szellemet előkészítette. 11. Ti pedig, szolgálak, rendeljétek alá magatokat uraitoknak, mint Isten képmásának, tisztelettel és félelemmel.¹²² 12. Gyűlölj minden képmutatást és mindazt, ami nem kedves az Úrnak. 13. Ne hagyd el az Úr parancsait, tartsd meg, ami rád lett bízva, ne tégy hozzá, és el se végy belőle.¹²³ 14. A gyülekezetben valld meg a vétkeidet, és ne jöjj az imádkozásra¹²⁴ rossz lelkiismerettel. Ez az élet útja.

5.

1. A halál útja pedig ez: mindenek előtt gonosz és átokkal teli,¹²⁵ gyilkosságok, házasságtörések, gonosz vágyak, paráznaságok, lopások, bálványimádások, mágia, varázslások, rablások, hamis tanítások, képmutatások, kétszívűség, csalás, kevélység, rosszaság, önfejűség, kapzsiság, ocsmány beszéd, féltékenység, arcátlanság, gőg, dicsekvés, vakmerőség. 2. A jó emberek üldözői, gyűlölők az igazságot, szeretik a hazugságot, nem ismerik az igazságosság jutalmát, nem ragaszkodnak a jóhoz,¹²⁶ sem az igaz ítélethez, nem jó, hanem gonosz célból virrasztanak; távol van tőlük a szelidség és a kitartás, szeretik a hiábavaló dolgokat,¹²⁷ „hajszojják a vesztegetést”,¹²⁸ nem irgalmasak a szegényhez, nem éreznek együtt a lesújtottakkal, nem vesznek tudomást arról, aki teremtette őket,

¹¹⁶ Vö. Tób 4,10 „Mert az irgalmasság (ἐλεημοσύνη) megment a haláltól”; Tób 12,9 „Mert az irgalmasság megment a haláltól és minden bűnt eltöröl”; Sir 3,30. „Az irgalmasság engeszteli ki a bűnt.” A jótékonykodás, mint bűnököt eltörölő cselekedet mind az ó-, mind az újszövetségi kanonikus iratoktól idegen, sőt ezek éppen az ellenkezőjét hangsúlyozzák: az ember nem adhat váltságdíjat életéért (vö. Zsolt 49,8-9; 1Pt 1,18-19). Az apokrif iratokban viszont, mint az itt említett két könyvben is található példát erre a felfogásra, amely a jócselekedeteknek bűnököt eltörölő erőt tulajdonított, amely azután többek között jelen mű révén bekerült a későbbi katolikus tradíció anyagába. (Vö. 2. Kelemen levél 16,4; Polükarposz Philippiekhez írt levele 10,2)

¹¹⁷ Vö. Péld 19,17.

¹¹⁸ Vö. 5Móz 15,9.

¹¹⁹ Vö. Csel 2,44–45; 4,32.

¹²⁰ Vö. Róm 15,27.

¹²¹ Vö. Ef 6,9; Kol 4,1.

¹²² Vö. Ef 6,5; Kol 3,22; mAbóth 1,3.

¹²³ Vö. 5Móz 4,2; 12,32. Jel 22,18–19.

¹²⁴ Ez jelentheti a gyülekezetben a nyilvános imádkozást, de az itt szereplő ἐπι προσευχῆν jelenthet imádkozás helyét is, vagyis a zsinagógát is.

¹²⁵ Vö. a következő „bűnkatalógusokkal”: Mt 15,19; Róm 1,29–32; Kol 3,8; 2Tim 3,2–4.

¹²⁶ Vö. Róm 12,9.

¹²⁷ Vö. Zsolt 4,3.

¹²⁸ Ézs 1,23.

gyermek gyilkosai,¹²⁹ Isten alkotásának megrontói, akik a szükségben lévőt visszautasítják, a szorultságban lévőket kizsigerelik, gazdagok pártfogói, szegények törvényszegő bírái, teljességgel bűnösök. Fiaim, bárcsak megmenekülnétek mindezekről.

6.

1. Vigyázz, nehogy valaki eltévelyítsen a tanításnak ettől az útjától,¹³⁰ mert az Isten nélkül tanít téged. 2. Ha az Úr egész igáját hordozni tudod, tökéletes leszel;¹³¹ ha viszont nem, akkor amit tudsz, azt tedd meg. 3. Ami pedig az étkezést illeti, annyit végy magadra belőle, amennyit el tudsz hordozni; a bálványoknak áldozott ételtől azonban mindenképp tartózkodj,¹³² mert az halott istenek szolgálata.¹³³

7.

1. Ami az alámerítkezést illeti, ilyen módon merítsétek alá az embereket: miután mindezt elmondátok,¹³⁴ merítsétek őket alá élő vízben¹³⁵ „az Atya, a Fiú és a Szent Szellem nevére” (Mt 28,19). 2. Ha nem áll rendelkezésetekre élő víz, akkor merítsétek alá őket másfajta vízben; ha nem tudjátok hideg vízben, akkor meleg vízben is megtehetitek. 3. Ha pedig sem egyik, sem másik nem áll rendelkezésetekre, akkor öntsetek vizet a fejére háromszor, „az Atya, a Fiú és a Szent Szellem nevére” (Mt 28,19). Az alámerítés előtt pedig mind az alámerítést végző, mind az alámerítkező böjtöljön, és ha tudnak, velük együtt még mások is. Az alámerítkezőnek azonban hagyj meg, hogy böjtöljön előzőleg egy-két napot.

8.

1. Böjtjeitek azonban ne a képmutatókéval egy időben legyenek;¹³⁶ mert ők a hét második és ötödik napján böjtölnek [azaz hétfőn és csütörtökön (a ford.)], ti azonban a negyedik napon és az előkészület napján [vagyis szerdán és pénteken (a ford.)] böjtöljétek. 2. Ne is úgy imádkozzatok, mint a képmutatók¹³⁷, hanem ahogyan az Úr meghagyta az evangéliumában,¹³⁸ így imádkozzatok:

¹²⁹ φονεῖς τέκνων Vö. Bölcs 12,5. „gyermek irgalmatlan gyilkosai”

¹³⁰ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδασχῆς; a két útról szóló tanítás lezárása.

¹³¹ Vö. Mt 11,29–30. Az Úr egész igája (ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου) a Törvény igáját jelenti abban az értelemben, ahogyan Jézus a Hegyi Beszédben értelmezi azt. Jézus a Törvényről szóló beszédét azzal kezdi, hogy „Ne gondoljátok, hogy eltörölni jöttem a Törvényt vagy a prófétákat; nem azért jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy teljessé tegyem őket” Majd a Törvény tanítványai számára való értelmezésének végén hozzáteszi: „Legyetek tehát tökéletesek, ahogyan mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,17.48, SZPA).

¹³² Vö. Csel 15,29.

¹³³ Zsolt 106,28.

¹³⁴ Ez arra utal, hogy a *Két útról* szóló tanítás az alámerítés előtti tanítás részét képezte.

¹³⁵ Az élő víz (ἕδωρ ζῶν) hebraizmus (vö. Jn 4,10–11; 7,37–38), amely utánpótlással rendelkező vizet jelentett, forrás, vagy folyó vizét.

¹³⁶ Vö. Mt 6,16–18. Jézus a Hegyi Beszédben nem a böjtölés idejében, hanem módjában és belső motivációjában figyelmeztetett a képmutatóktól való elkülönülésre.

¹³⁷ Vö. Mt 6,5–6.

¹³⁸ Az *evangéliumra* való explicit utalás (ezen kívül még három helyen: 11,3; 15,3 (2)) azt valószínűsíti, hogy

„Atyánk, aki a mennyekben vagy,
 legyen szent a Neved,
 jöjjön el a királyságod,
 valósuljon meg az akaratod a földön is ugyanúgy,
 ahogy a mennyben!
 Add meg ma a napi kenyerünket,
 és engedd el a tartozásunkat,
 ahogyan mi is elengedjük a nekünk tartozóknak!
 És ne adj át minket megpróbáltatásnak,
 hanem szabadíts meg a gonosztól!
 Mert tiéd az erő és a dicsőség örökké.”¹³⁹

3. Naponta háromszor így imádkoztatok.¹⁴⁰

9.

1. Ami a hálaadást illeti, így adjatok hálát: 2. Először a pohárért:

Hálát adunk neked, Atyánk,
 szolgálunk, Dávidnak szent szőlőjéért,
 amelyet megismertettél velünk szolgád,¹⁴¹ Jézus által.¹⁴²
 tiéd a dicsőség örökké!

3. A megtört kenyérért pedig így:

Hálát adunk neked, Atyánk,
 az életért és a tudásért,¹⁴³
 amelyet megismertettél velünk szolgád, Jézus által:
 tiéd a dicsőség örökké!

4. Ahogyan ez a megtört kenyér szét volt szórva a hegyeken,

úgy legyen egyházad egybegyűjtve
 a föld széleiről a királyságodba.¹⁴⁴

Mert tiéd a dicsőség és az erő

mind a szerző(k), mind az a közösség, akinek az iratot szánták, az evangéliumot (feltehetőleg Máté és Lukács evangéliumát) írott formában is ismerték.

¹³⁹ Mt 6,9–13; Lk 11,2–4. A doxologikus zárórészben hiányzik a „tiéd a királyság” (βασιλεία) fordulat, a Máté evangélium szövegahagyományában még egy kopt fordításban szerepel ilyen formában az ima befejező része.

¹⁴⁰ Vö. Dán 6,10; Zsolt 55,18.

¹⁴¹ A παῖς jelentése gyermek és szolga, Vö. Ézs 42:1–4.19.

¹⁴² Vö. Bab.Talmud Berak. fol. 35a. A szőlőért való tradicionális zsidó áldás él tovább keresztény változatban, aminek alkalmazása a közös étkezésen illetve az úrvacsorai közösségben zsidó-keresztény közösséget feltételez (vö. még 9,3).

¹⁴³ Az „élet és tudás”-ra utalás (ὄπιρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως) Jézus Krisztus feltámadásra és a messiási próféciák beteljesedésére, azok Krisztusra vonatkozó tartalmának megismerésére utalhat.

¹⁴⁴ Vö. 1Kor 10,17. Pál az úrvacsora kapcsán állítja párhuzamba a kenyér egységét Krisztus testének egységével.

Jézus Krisztus által örökké.¹⁴⁵

5. Azonban csak az egyen és igyon hálaadó vacsorátokból,¹⁴⁶ aki alámerítkezett az Úr nevére.¹⁴⁷ Mert erről is mondta az Úr: „*Ne adjátok azt, ami szent, a kutyáknak.*”¹⁴⁸

10.

1. Miután pedig jóllaktatok,¹⁴⁹ így adjatok hálát:

2. Hálát adunk neked, szent Atyánk,
szent nevedért, amelynek szívünkben adtál otthont,¹⁵⁰
és a tudásért, a hitért és a halhatatlanságért,
amelyet megismertettél velünk szolgád, Jézus által:
tiéd a dicsőség örökké!

3. Mindenható Úr, te teremtettél mindent¹⁵¹ a nevedért,
ételt és italt adtál az emberek élvezetére,
hogyaneked adjanak hálát.

Nekünk pedig szellemi ételt és italt,
és örök életet ajándékoztál szolgád, Jézus által.¹⁵²

4. Mindenért hálát adunk neked, mert hatalmas vagy:
tiéd a dicsőség örökké.

5. Emlékezz meg, Urunk, egyházadról,
hogyan megsabadítsd őt minden gonosztól,
és tedd tökéletessé a szereteted által,
és miután szentté tetted, gyűjtsd egybe a négy égtájról
a királyságodba, amelyet elkészítettél számára.¹⁵³

Mert tiéd az erő és a dicsőség örökké.

6. Jöjjön el a kegyelem és múljon el ez a világ.

Hozsánna Dávid Istenének.¹⁵⁴

Ha valaki szent, jöjjön el;

¹⁴⁵ Némileg meglepő, hogy sem a poharat, sem a kenyeret megáldó ima nem tesz utalást Jézus Krisztus engesztelő halálára, ahogyan a Mt 26,26–28 vagy az 1Kor 11,26 alapján várható lenne.

¹⁴⁶ Szó szerint: „hálaadásotokból” (εὐχαριστία).

¹⁴⁷ Vö. 7, 3. Felcserélhetően használja az alámerítési formulát (vö. még Mt 28,19; Csel 19,5).

¹⁴⁸ Mt 7,6.

¹⁴⁹ Ez arra utal, hogy nem különült el a közösség *agapé* jellegű közös étkezése és az úrvacsorai közösség.

¹⁵⁰ A mondat a Templomra való utalás (vö. Neh 1,9), ahová az Örökkévaló a Nevét helyezte, ez az olvasat pedig a Templom lerombolása után a hívők szívét tekinti az Atya Nevének otthont adó szellemi templomnak. (Vö. ennek részletes kifejtésével: *Epist. Barn.* 16, 6–10).

¹⁵¹ Vö. Jel 4,11b.

¹⁵² A mondat az első zsidó áldásra emlékeztet: „Légy áldott, Urunk, Istenünk, mindenség Királya, aki táplálod az egész világot jóságoddal. Kegyelmedből és irgalmadból te adsz kenyeret minden testnek.”

¹⁵³ A harmadik zsidó áldásra emlékeztet, amelyben Izraelnek a pogányok közül való visszatéréseért és Dávid királyságának helyreállításáért imádkoznak. Vö. még 9, 4.

¹⁵⁴ Vö. Mt 21,9.15.

ha pedig nem, térjen meg.

Maranatha.¹⁵⁵ Ámen.

7. A prófétáknak azonban engedjétek meg, hogy úgy adjanak hálát, ahogyan csak akarnak.¹⁵⁶

11.

1. Ha valaki teljesen az előbb elmondottakat tanítja nektek, amikor eljön hozzátok,¹⁵⁷ azt fogadjátok be. Ha azonban a tanító eltér ettől, és más tanítást tanít, hogy ezt érvénytelenítse, akkor ne hallgassatok rá.¹⁵⁸ Ha viszont [tanítása] a megigazulást és az Úr megismerését mozdítja elő, akkor úgy fogadjátok őt, mint az Urat.¹⁵⁹ 3. Az apostolokkal és a prófétákkal kapcsolatosan az evangélium rendelkezésének¹⁶⁰ megfelelően így járjatok el. 4. Minden apostolt, aki hozzátok jön, úgy fogadjatok, mint az Urat; 5. de ő nem marad nálatok, csupán egy napig, ha esetleg szükséges, még a következő napon is. Ha azonban három napig maradna, akkor hamispróféta.¹⁶¹ 6. Amikor pedig egy apostol továbbutazik, csak kenyeret kapjon, annyit, amennyi a következő szálláshelyéig elegendő. Ha viszont pénzt kér,¹⁶² hamispróféta. 7. Egyetlen prófétát se tegyetek próbára, és ne ítéljétek meg,¹⁶³ aki szellem által szól, mert minden bűn megbocsáttatik, de ez a bűn nem bocsáttatik meg.¹⁶⁴ 8. Viszont nem mindenki próféta, aki szellem által szól, csak az, aki az Úr életmódját követi.¹⁶⁵ Tehát az életmódjáról ismerhető fel a hamispróféta és a próféta.¹⁶⁶ 9. Egyetlen próféta sem eszik arról az asztalról, amelyet szellemben ő rendelt meg,¹⁶⁷ ha viszont mégis, akkor hamispróféta.

¹⁵⁵ Vö. 1Kor 16,22. Arám nyelvű kifejezés, jelentése: *Urunk jöjj!* vagy: *Az Úr eljött!*

¹⁵⁶ Ez a kitétel egyrészt arra utal, hogy a közösségben a fentebbi kötött imaformákat követték, másrészt viszont a prófétákra való utalás azt jelzi, hogy a karizmatikus szolgálatok spontánabb, improvizatívabb jellege is jelen volt a gyülekezeti életben.

¹⁵⁷ A 11–13. fejezet a helyi közösségnek a nem helyhez kötött, utazó szolgálatokhoz, apostolokhoz, prófétákhoz, tanítókhoz való viszonyát taglalja. Ez azt jelzi, hogy az irat keletkezése idején a karizmatikus tekintélyek helyét még nem, vagy nem teljesen vették át a lokális, és egyre inkább választott tekintélyek. Akik a mellett érvelnek, hogy a szöveg az első és második század fordulóján, vagy esetleg még előbb keletkezett, többek között ezt a vonást emelik ki, mivel ez azt mutatja, hogy az utazó karizmatikus szolgálatoknak Pál pásztori leveleiben és János 2. és 3. levelében foglaltakhoz mérhető aktivitása volt jellemző ebben a közösségben (vö. Tit 3,13; 2Ján 10; 3Ján 5–10), amely levelek 62. és 95. között keletkeztek.

¹⁵⁸ Vö. 2Ján 10.

¹⁵⁹ Vö. Mt 10,40; Jn 13,20.

¹⁶⁰ Az eredetiben a δόγμα szó szerepel.

¹⁶¹ Úgy tűnik, hogy nem különbözteti meg az irat élesen az apostoli és a prófétai tisztséget.

¹⁶² Ebből és későbbi utalásokból úgy tűnik, voltak konkrét visszaélések.

¹⁶³ Vö. 1Kor 14,29.32; 1Thessz 5,19–22. Itt elég sarkosan fogalmaz a szerző, látszólag ellentétesen a hivatkozott újszövetségi helyekkel, amelyek megkövetelik, hogy hiteles szellemi emberek ítéljék meg a gyülekezetben elhangzó próféciaikat, de néhány sorral később mégis megadja az igazi és a hamispróféta közötti különbségtétel kritériumait.

¹⁶⁴ Vö. Mt 12,31.

¹⁶⁵ Szó szerint: *akiben megvannak az Úr jellemvonásai* (ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου).

¹⁶⁶ Vö. Mt 7,15–23.

¹⁶⁷ Itt valószínűleg a szegények számára való alamiznaosztásról van szó, prófétai kijelentésre alapozva, hasonlóan a Csel 11,27–30-ban foglaltakhoz, ahol egy Jeruzsálemből Antiokhiába érkezett próféta, Agabosz prófécijára alapján küldtek adományt a Júdeában lakó keresztényeknek.

10. Mindaz a próféta, aki az igazságot tanítja, de nem cselekszi azt, amit tanít, hamispróféta. 11. Azt a kipróbált, valódi prófétát viszont, aki az egyház földi titkára vonatkozóan tesz valamit, de nem tanítja azt, hogy mások is tegyék azt, amit ő tesz, ne ítéljék el nálatok, mert Istennél van az ő ítélete; másrészt, a régi próféták is így cselekedtek.¹⁶⁸ 12. Aki viszont így szól szellem által: „Adj nekem pénzt, vagy valami más”, arra ne is hallgassatok. Ha azonban más szükségben lévőkkel kapcsolatosan mondja, hogy adjatok nekik,¹⁶⁹ akkor senki ne ítélje meg őt ezért.

12.

1. Mindenkit fogadjatok be, „aki az Úr nevében jön”,¹⁷⁰ és csak azután fogjátok megismerni, hogy kipróbáltatok, mert így értitek meg, hogy mi a különbség a jobb és a bal között.¹⁷¹ 2. Ha az, aki jön, utazó,¹⁷² segítsétek, ahogyan tőletek telik; de ő nem marad nálatok, csak két vagy három napig, ha ez szükséges. 3. Ha le akar telepedni nálatok és ért valamilyen mesterséghez, akkor dolgozzon és keresse meg a kenyerét. 4. Ha viszont nincs szakképzettsége, akkor belátásokat szerint legyen gondotok arra, hogy egy keresztyén se éljen közöttetek dologtalanul.¹⁷³ 5. De ha nem akar ennek megfelelően cselekedni, akkor az „krisztusüzer”:¹⁷⁴ az ilyenektől óvakodjatok.

13.

1. Minden igazi próféta, aki le akar nálatok telepedni, „méltó a táplálékára.” 2. Éppen így az igazi tanító is „méltó, mint a munkás, a táplálékára”.¹⁷⁵ 3. Vegyétek tehát a sajtótok és a szérútök termésének, valamint ökreiteknek és juhaitoknak minden zsenyéjét,¹⁷⁶ és adjátok a zsenyét a prófétáknak: mert ők a ti főpapjaitok. 4. Ha nincs nálatok próféta, akkor pedig adjátok a szegényeknek.¹⁷⁷

¹⁶⁸ Homályos, nehezen értelmezhető mondat. Az *egyház földi titkára* (μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας) és a *régii prófétákra* (ἀρχαῖοι προφῆται) való utalás alapján valószínűsíthető, hogy valamilyen az ószövetségi prófétákéhoz hasonló, a hétköznapi viselkedéstől eltérő, szimbolikus cselekedetre utal. Egyes kutatók szerint, ha az *egyház titkát* az Efézusi levél (5,32) alapján értelmezzük, ahol a házasság képével írja le Krisztus és az egyház viszonyát, és *nagy titoknak* (μυστήριον... μέγα) nevezi ezt, akkor utalhat a prófétának esetleg olyan házasságra, amely prófétikus tartalommal is bír (vö. Hós 1).

¹⁶⁹ Vö. Csel 11,27–30.

¹⁷⁰ Vö. Zsolt 118,26; Mt 21,9.

¹⁷¹ Vö. Mt 25,33; Jón 4,11.

¹⁷² παρόδιος; szó szerint: utazó, úton járó.

¹⁷³ Vö. 2Thessz 3,10–13.

¹⁷⁴ Ez a kifejezés (χριστέμπορος) csak itt fordul elő, mintegy szakkifejezésként. Az ἔμπορος *kereskedőt, kereskedelmi ügynököt, utazót* jelent. A kifejezés tehát olyan személyt ír le, aki a Krisztus ügyével árucikk módjára kereskedik.

¹⁷⁵ Mt 10,10; vö. még 1Kor 9,13–14; 1Tim 5,18.

¹⁷⁶ Vö. 2Móz 22,29: „Ne késlekedj sajtód és szérúd zsenyéjével.” 4Móz 5,9; 4Móz 18,8–12; 5Móz 18,3–5; a Törvény értelmében a termények és az áldozatok zsenyéje Áron utódait, a papokat illette.

¹⁷⁷ Az, hogy a próféta hiányában nem utal püspöki vagy presbiteri tekintélyre, arra utal, hogy ez az anyagi javadalmasítás nem pozícióhoz, hanem karizmatikus tekintélyhez volt kötve. Más korai iratok is beszámolnak arról, hogy az adományok egy részét utazó karizmatikus szolgálatok ellátására, illetve jótékonyági célokra használták (vö. Just. *Apol.* I. 67).

5. Ha kenyeret sütsz, vedd a zsengejét és add meg a parancsolat szerint. 6. Ugyanígy, ha megnyitsz egy korsó bort vagy olajat, vedd a zsengejét és add a prófétáknak. 7. A pénznek, ruhának, és minden egyéb javaknak úgy vedd a zsengejét, ahogyan jónak látod, és add meg a parancsolat szerint.¹⁷⁸

14.

1. Az Úr napján¹⁷⁹ gyűljetek össze, törjétek meg a kenyeret, és adjatok hálát, miután előzőleg megvallottátok vétkeiteket, hogy tiszta legyen a felajánlásotok. 2. Senki, akinek nézeteltérése van a társával, ne csatlakozzon az egybegyűltekhez, amíg ki nem békülnek egymással, hogy tisztátalanná ne váljon a felajánlásotok.¹⁸⁰ 3. Mert ez az, ami megmondott az Úrtól: „Minden helyen és időben tiszta ételáldozattal áldoznak nekem, mert nagy király vagyok, mondja az Úr, és tiszteletre méltó a nevem a nemzetek között.”¹⁸¹

15.

1. Válasszatok magatoknak¹⁸² olyan felvigyázókat¹⁸³ és diakónusokat, akik méltóak az Úrhoz, szelíd, nem pénzéhes, egyenes és kipróbált férfiakat,¹⁸⁴ mert ők is a próféták és a tanítók szolgálatát végzik közöttetek. Ezért ne nézzétek le őket, mert ők a prófétákkal és a tanítókkal együtt tiszteletreméltó személyek közöttetek.¹⁸⁵ 3. Intsétek meg egymást, de ne haraggal, hanem higgadtan, ahogyan előttetek van az evangéliumban.¹⁸⁶ Aki vétkezik a másik ellen, azzal senki ne beszéljen, és

¹⁷⁸ A *parancsolat szerint* (κατὰ τὴν ἐντολήν) kifejezés a Törvény tizedfizetésre és a zsengekre vonatkozó parancsaira utalhat (vö. 5Móz 26,13; Lk 23,56).

¹⁷⁹ Ez minden bizonnyal a hét első napját, a feltámadás napját jelenti.

¹⁸⁰ Vö. Mt 5,23–24.

¹⁸¹ Mal 1,11.14. A két igevers összeolvasztásából adódik.

¹⁸² A χειροτονήσατε kifejezés a kézfeltartással való szavazásra és kézrátétellel való beiktatásra utal. Az Újszövetségben kétszer fordul elő, a Csel 14,23-ban, ahol Pál és Barnabás választottak presbitereket az általuk alapított gyülekezetekben, illetve a 2Kor 8,19-ben, ahol a gyülekezetek választottak kísérőt Pál mellé az adománygyűjtés lebonyolítására. Az Újszövetség egyéb helyeinek tanúsága szerint (Tit 1,5–9; 1Tim 3,1–15) a püspököket/presbitereket és a diakónusokat nem a gyülekezet tagjai, hanem az apostol, illetve az általa kiküldött tekintélyek rendelték és állították szolgálatba. Hozzá kell tennünk ugyanakkor, hogy a diakónusok esetében fontos kritérium volt az is, hogy jó bizonyáguk legyen a közösség tagjai részéről, és a jeruzsálemi gyülekezet tagjai maguk választották ki őket soraikból (Csel 6,3). Ebben a közösségben viszont maguknak választották a vezetőket, ami arra enged következtetni, hogy ekkorra a gyülekezetek feletti apostoli tekintélyek eltűntek (legalábbis ebben a térségben), és megerősödően vannak a helyi, gyülekezetek által közvetlenül választott vezetők. Ebből is látszik, hogy a címben lévő utalás a tizenkét apostolra semmiképpen nem azt jelenti, hogy a tizenkettő szolgálatának idejére datálható az irat, hanem későbbre.

¹⁸³ A szövegben az ἐπισκόπους szerepel.

¹⁸⁴ Vö. 1Tim 3,2–10.

¹⁸⁵ Ezek a mondatok viszont arra világítanak rá, hogy a gyülekezet előtt a próféták és a tanítók nagyobb tiszteletben álltak, mint a püspök(ök) és a diakónusok.

¹⁸⁶ Nem teljesen világos mire utal pontosan, de a legvalószínűbb a Mt 18,15–17.

ne is hallgassa meg, amíg meg nem tér ebből.¹⁸⁷ Imáitokat, irgalmasságokat¹⁸⁸ és minden cselekedeteket úgy vigyék véghez, ahogyan a mi Urunk evangéliumában előtettek van.¹⁸⁹

16.

1. Éberren őrkdjetekek életetek felett: lámpásaitok ki ne aludjanak, derekatokon az öv ki ne oldódjon¹⁹⁰, hanem legyetek készen, mert nem tudjátok az órát, amelyben a mi Urunk megérkezik.¹⁹¹
 2. Gyakran gyülekezzetek össze és keressétek azokat a dolgokat, amelyek a lelketek javát szolgálják. Mert semmi hasznát nem veszitek az egész hitben leélt életidőtöknek, ha az utolsó időben nem váltok tökéletessé.¹⁹² 3. Az utolsó napokban ugyanis elszaporodnak a hamispróféták¹⁹³ és akik bűnre csábítanak, a juhok farkasokká válnak,¹⁹⁴ és a szeretet gyűlöletbe fordul. 4. A törvénytelen-ség elhatalmasodása miatt az emberek meggyűlölök, üldözik és elárulják majd egymást.¹⁹⁵ Akkor meg fog jelenni a világ eltévelyítője,¹⁹⁶ mint Isten Fia,¹⁹⁷ jeleket és csodákat tesz majd,¹⁹⁸ és a föld a kezébe lesz adva, és olyan gonoszságokat tesz majd, amelynek addig még soha nem történtek.¹⁹⁹
 5. Akkor az egész teremtett emberiség bekerül a megpróbáltatás tűzébe:²⁰⁰ közülük sokan bűnbe esnek²⁰¹ és elvesznek, de akik kitartanak hitükben, megmenekülnek,²⁰² Őáltala, aki átokká lett.²⁰³ 6. Ezt követően pedig fel fognak tűnni az igazi valóság jelei: először az égen kiterjesztett jel²⁰⁴, azután a felharsanó trombita jele, harmadszorra pedig a halottak feltámadása,²⁰⁵ 7. de nem az összesé, hanem amint megmondatott: „Eljön az Úr és minden szent Övele”.²⁰⁶ 8. Akkor a világ meglátja majd az Urat, amint eljön az ég felhőin.²⁰⁷

¹⁸⁷ Vö. 1Kor 5,11.

¹⁸⁸ Vagy: *jótéteményeiteket* (ἐλεημοσύνας).

¹⁸⁹ Vö. Mt 6,1 skk.

¹⁹⁰ Vö. Lk 12,35.

¹⁹¹ Vö. Mt 24,42.44.

¹⁹² *nem* váltok tökéletessé vagy: *nem értek célba* (οὐ... τελειωθήτε).

¹⁹³ Vö. Mt 24,11.24.

¹⁹⁴ Vö. Mt 7,15.

¹⁹⁵ Vö. Mt 24,10.12.

¹⁹⁶ Vö. Jel 12,9; 13,13 sk.

¹⁹⁷ Vö. 2Thessz 2,4.

¹⁹⁸ Vö. Mt 24,24. 2Thessz 2,9.

¹⁹⁹ Vö. Jól 2,2.

²⁰⁰ Vö. Zak 13,8 sk.

²⁰¹ Vö. Mt 24,10.

²⁰² Vö. Mt 10,22; 24,13.

²⁰³ ἵπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος szó szerint: őáltala, az átok által. Nehezen értelmezhető utalás, aminek legvalószínűbb megoldása, hogy Jézus Krisztusra, mint megfeszítettre utal, aki magára vette az emberiségre a törvény megtörése miatti átkot (vö. Gal 3,13). De az is elképzelhető, hogy arra utal, hogy Jézus és az őt követők mind a rómaiak, mind a zsidóság egy része átkozódásának céltáblája voltak (vö. Plin. *Epist.* X. 69.5; Just. *Dial.* 47. 4).

²⁰⁴ σημείον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ: nehezen értelmezhető mondat, az ég „feltárására”, esetleg a *Jelenésekben* említett az égbolt összehajtására utalhat, vö. Jel 6,17.

²⁰⁵ Vö. Mt 24,30. sk.

²⁰⁶ Zak 14,5. Vö. még 1Thessz 4,15 skk. Jel 20,4 skk. Ezt a Millenniumi messiási királyságra értelmezik többen, így Knopf 1920.

²⁰⁷ Vö. Mt 24,30. Itt a kézirat szövege megszakad, némiképp befejezetlenül hagyva a szöveget.

Bibliográfia

- AUDET 1952: Audet, Jean-Paul: Affinités littéraires et doctrinales du 'Manuel de Discipline'. *Revue Biblique* 59: 219–238. (Literary and Doctrinal Relationships of the 'Manual of Discipline'. In J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research*. Leiden: Brill, 1996, 129–147.)
- AUDET 1958: Audet, Jean-Paul: *La Didachè. Instructions des Apôtres*. Paris: Gabalda.
- BRYENNIOΣ 1883: Bryennios, Philotheos: ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Istanbul.
- CARSON–MOO 2007: Carson, Donald A. – Moo, Douglas J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány.
- CHADWICK 2003: Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Budapest: Osiris.
- DEL VERME 2005: Del Verme, Marcello: *Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*. London: T&T Clark.
- DRAPER 1996: Draper, Jonathan A.: *The Didache in Modern Research*. Leiden: Brill.
- DRAPER 2003: Draper, Jonathan A.: A Continuing enigma: the 'Yoke of the Lord' in Didache 6.2–3 and early Jewish-Christian Relations. In P. J. Tomson, D. Lambers-Petry (eds.): *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 106–123.
- DRAPER 2007: Draper, Jonathan A.: The Didache. In Paul Foster (ed.): *The Writings of the Apostolic Fathers*, 13–20. London: T&T Clark.
- DRAPER–JEFFORD 2015: Draper, Jonathan A.–Jefford, Clayton N.: *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity* (Early Christianity and Its Literature) Atlanta: SBL.
- FLUSSER 1996: Flusser, David: Paul's Jewish-Christian Opponents in the *Didache*. In Jonathan A. Draper (ed.): *The Didache in Modern Research*. Leiden: Brill.
- GARROW 2004: Garrow, Alan J. P.: *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*. London–New York: T&T Clark.
- GRÜLL 2005: Grüll, Tibor: Világosságul adtalak a népeknek. A judaizmus mint térítő vallás a Római Birodalomban. In: *A gyökér és az ágak*. Szombathely: Savaria University Press, 119–152.
- GRÜLL 2009: Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- HARNACK 1884: Harnack, Adolf von: *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*. Leipzig: Hinrichs.
- HARNACK 1908: Harnack, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Angol ford.: *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1–2. köt. New York: G. P. Putnam.
- HEMER 1989: Hemer, Colin J.: *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49) Tübingen: Mohr-Siebeck.
- HENGEL 1979: Hengel, Martin: *Acts and the History of Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- JEFFORD 2013: Jefford, Clayton N.: *Didache: The Teaching of the Twelve Apostles*. Salem, OR: Polebridge.
- KNOPF 1920: Knopf, Rudolf: *Die Lehre der Zwölf Apostel*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- KÖSTER 1957: Köster, Helmut: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*. Berlin: Akademie Verlag, 159–241.
- MILAVEC 2003a: Milavec, Aaron: *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, MN: Liturgical.
- MILAVEC 2003b: Milavec, Aaron: *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C.E.* New York: Newman.
- NIEDERWIMMER 1998: Niederwimmer, Kurt: *The Didache: A Commentary*. Translated by Linda M. Maloney. 2nd ed. Hermeneia. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- PARDEE 2012: Pardee, Nancy: *Genre and Development of the Didache* (WUNT 2/339). Tübingen: Mohr Siebeck.
- RAMSAY 1983: Ramsay, William: *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker. (reprint)
- RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. bevezetés a *Didakhé* című korai zsidó-keresztény irat fordításához. *Új Exodus* 25:2 (2018) 86–95.
- ROBINSON 1920: Robinson, J. Armitage: *Barnabas, Hermas and the Didache: Donnellan Lectures at the University of Dublin*. London: SPCK – New York: Macmillan.
- RORDORF–TUILIER 1978: Rordorf, Willy–Tuilier, André (eds.): *La doctrine des douze apôtres (Didachè)* Introd., texte, trad., app. et ind. (Sources chrétiennes 248.) Paris: Cerf.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: József Attila Műhely.
- SKEHAN 1963: Skehan, Patrick W.: Didache 1,6 and Sirach 12,1. *Biblica* 44: 533–536.
- SLEE 2003: Slee, Michelle: *The Church in Antioch in the First Century C.E.: Communion and Conflict* (JSNTSS 244.) London–New York: T&T Clark.
- VAN DE SANDT ET AL. 2005: Van de Sandt, Huub et al. (eds.): *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* Minneapolis: Fortress–Assen: Van Gorcum.
- VAN DE SANDT–FLUSSER 2002: Van de Sandt, Huub – Flusser, David: *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 5.) Minneapolis: Fortress – Assen: Van Gorcum.
- VANYÓ 2018: *Didakhé*. In *Apostoli atyák* (3. kiad.) (ÓKÍ 1.) Budapest: Szent István Társulat.
- VARNER 2007: Varner, William C.: *The Way of the Didache: The First Christian Handbook*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- VOKES 1993: Vokes, Frederick Ercole: Life and Order in an Early Church: the Didache. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 27.1 (Berlin: Walter de Gruyter), 209–233.
- WILHITE 2019: Wilhite, Shawn J.: *The Didache: A Commentary*. Eugene, OR: Cascade Books.

RECENZIÓK

John C. Lennox

Can science explain everything?

LONDON: THE GOOD BOOK COMPANY, 2019, 128 OLD.

ISBN-13: 9781784984113

Mindenre választ ad a tudomány? – teszi fel a kérdést JOHN C. LENNOX oxfordi matematikus professzor és egyben keresztény apologeta a modern tudomány és a bibliai hit kapcsolatával foglalkozó legújabb könyvében. Az egyelőre csak angol nyelven elérhető munkában Lennox briliáns logikával elemzi és egyben cáfolja az új ateizmus legfőbb szószólóinak (STEPHEN HAWKING, RICHARD DAWKINS, PETER ATKINS) biblia- és hitellenes kirohanásait, valamint értelmezi a tudomány kereteit.

JOHN C. LENNOX neve nem ismeretlen a magyar olvasók előtt sem, hiszen legnépszerűbb könyvei (*A tudomány valóban eltemette Istent?; 7 nap, amely megosztja a világot; Isten és Stephen Hawking*) magyar nyelven is elérhetők. Ezek mindegyikében azzal a modern és egyben harcos ateizmussal szemben érvel, amely mára már elfoglalta a kultúra és a tudomány fő áramlatát, és amelynek fő állítása, hogy a természettudomány felfedezései bebizonyították: a teremtés munkája mögött nem a Biblia Istene áll, hanem anyagi törvényszerűségek.

Legújabb könyvében LENNOX – a korábbiaktól eltérően – nemcsak elméleti filozófiai, hanem személyes szempontból is próbál választ adni a címben feltett kérdésre. A bevezetőben beszámol arról, hogy még a hatvanas években, cambridge-i egyetemistaként lehetősége volt egy Nobel-díjas tudós mellett ülnie egy, az illető tiszteletére rendezett díszvacsorán. Lelkes fiatal keresztény tudósként megkérdezte a Nobel-díjast, hogy felfedezései mennyiben vitték közelebb Istenhez. A vacsorát követően a híres tudós beszélgetésre hívta meg LENNOXOT, és a jelenlévő néhány szintén nagy hírű tudós előtt kijelentette: ha tudós akar lenni, akkor fel kell adnia gyerekes hitét, mivel az intellektuálisan tönkre fogja tenni, és nem tud versenyben maradni a szakmában.

A hatvanas évek óta a helyzet annyit változott, hogy ezek az állítások nemcsak szűk körben, az egyetemek dolgozószobáiban hangzanak el, hanem annak a mediatisztált környezetnek köszönhetően, amiben élünk, gyakorlatilag minden csatornán ilyen és ehhez hasonló állítások vesznek körül. LENNOX bevezetőjében idézi a szintén Nobel-díjas STEPHEN WEINBERGET, aki szerint „a világnak szükséges felébrednie a vallás rémálmából. Nekünk, tudósoknak mindent meg kell tennünk, hogy a vallásos hiedelmeket gyengítsük, gyakorlatilag ez a mi legnagyobb hozzájárulásunk a civilizációhoz.” LENNOX szerint WEINBERG és tudós társai gyakorlatilag kirekesztő és ellentmon-

dást nem tűrő módon lépnek fel, azt állítva, hogy a tudomány emberei nem hihetnek a Biblia Isteneiben, hiszen a tudomány kizárja Isten létezésének lehetőségét. LENNOX ezzel szemben azt állítja, hogy ez jelen pillanatban sincs így – az 1901 és 2000 közötti Nobel-díjasok több mint 60 százaléka keresztény volt –, de a tudomány olyan óriásai, mint NEWTON vagy MAXWELL, az elektrodinamika atyja, szintén keresztények voltak.

Lennox kiemelt helyen foglalkozik a 2018-ban elhunyt brit fizikus, STEPHEN HAWKING megállapításaival, hiszen ő tekinthető a modern ateizmus egyik legemblemikusabb figurájának. HAWKING népszerűsége *Az idő rövid története* című könyve óta töretlen, és sokak számára ő a legfőbb tekintély az univerzum kérdéseivel kapcsolatban. JOHN C. LENNOX mellesleg néhány éve már írt egy könyvet *Isten és Stephen Hawking: Mégis kinek a tervezése?* címmel, amelyben pontról pontra elemezte HAWKING és LEONARD MLODINOW *A nagy terv* című könyvét. Elmondása szerint a könyvet egy fiatal keresztény tudós kérésére írta, akit kissé elbizonytalanítottak HAWKING és szerzőtársa megállapításai. Legújabb könyvében újra górcső alá veszi STEPHEN HAWKING fő megállapításait, különösképpen alapgondolatát, mely szerint a tudomány mindenre választ ad. A nagy terv című könyvében HAWKING azt állítja, hogy „azok a közelmúltbeli felfedezések, amelyek a természeti törvények elképesztő finomhangolását mutatják, egyeseket arra vinnének, hogy ez a nagy építmény egy gondos tervezőt feltételez... Ez nem a modern tudomány válasza... a mi univerzumunk egyike a soknak, amelyeknek mind saját törvényeik vannak.” HAWKING szerint az univerzum létrejöttéhez nincs szükség Teremtőre, a gravitáció törvénye miatt az univerzum képes volt a semmiből létrejönni. LENNOX szerint azonban, ha a gravitáció adott, akkor az már nem tekinthető semminek. „Honnan van egyáltalán gravitáció? Honnan van a megalkotása mögött álló kreatív erő? Honnan származik összes tulajdonságával és az arra való képességgel, hogy matematikai formában leírjuk?” LENNOX szerint (ahogy azt a PETER ATKINSSzel és másokkal folytatott nyilvános vitáiban is kifejtette) a törvények, legyenek azok fizikai törvények vagy matematikaiak, önmagukban nem rendelkeznek teremtő erővel, nem fogják az univerzumot létrehozni. Példatörténete szerint az aerodinamika törvényei nem fognak repülőgépet alkotni, ehhez tervezőre, alkotóra van szükség.

LENNOX érvelése szerint a tudomány valójában arra képes választ adni, hogy az univerzum hogyan működik, képes leírni ennek a működésnek a törvényszerűségeit, de arra nem volt és soha nem is lesz képes, hogy megválaszoljon olyan kérdéseket, hogy miért létezik egyáltalán az univerzum, és mi az ember létezésének az oka.

JOHN C. LENNOX 2020 júniusában új könyvvel jelentkezik, *2084: Artificial Intelligence, the Future of Humanity, and the God Question* címmel.

Lukács András

Jared Compton – Andrew David Naselli (eds.):

Three Views on Israel and the Church: Perspectives on Romans 9–11.

GRAND RAPIDS, MI: KREGEL ACADEMIC, 2019, 272 OLD.

ISBN-13: 9780825444067

COMPTON és NASELLI négy ismert teológiai professzor három különböző véleményét ismertette könyvében Izraellel és az Egyházzal kapcsolatban Pál apostol *Rómabeliekhez írt levelének* 9–11 fejezetei alapján. A Róma levél a Szentírás egyik legnehezebben értelmezhető könyve, így nem meglepő, hogy az Izrael és az Egyház kapcsolatára vonatkozó kijelentéseket évszázadok óta szenvedélyesen vitatják a keresztény teológiában.

A könyv olyan fontos kérdésekre keresi a választ, mint például az ószövetségi próféciák használata az Újszövetségben; Izrael és az Egyház viszonya; s hogy az Egyház vagy maga Jézus Krisztus tekinthető-e az „igazi Izraelnek”. A könyv terjedelmi okok miatt nem vállalkozik a Róma 9–11 valamennyi versének elemzésére, hanem fókuszában alapvetően Izrael és az általa betöltött szerep áll, hogy a nevezett három fejezet mit jelent a bibliai teológia szempontjából és hogyan járul hozzá a tipológia és a szövetségek közötti kapcsolat megértéséhez. A szerkesztőpáros három nézőpontot ismertet könyvében szerzőiken keresztül, melyeket a bevezetőben röviden összefoglalnak, a könyv végén pedig egy részletesebb összefoglalást is nyújtanak. A szerzők tanulmányait két fő szempont szerint kategorizálták: Izrael jövőbeni tömeges nemzeti megtérésének kérdése szempontjából, s hogy Izrael milyen tipológiai szerepet tölt be az újszövetségi teológiában. Így sorrendben három nézetet ismertettek: (1) az Egyház nem azonos Izraellel, s az utóbbi az eszkatológiai jövőben nemzetként meg fog térni; (2) az Egyház azonos Izraellel („tipológiai nézőpont”), és Izrael a jövőben tömegesen meg fog térni; (3) az Egyház azonos Izraellel, s az utóbbi nem fog a jövőben tömegesen megtérni. COMPTON és NASELLI nem titkolt szándéka volt, hogy előre meghatározták milyen teológiai nézeteket akarnak bemutatni és ennek megfelelően léptek kapcsolatba leendő szerzőikkel. A három szerző között van, aki Izraelt önálló nemzeti entitásként látja és a diszpenzációs teológiát képviseli, míg másvalaki Izraelt az Egyház előképeként, ennek megfelelően amillenista vagy szövetségi teológus, illetve olyan valaki, aki középutas a két teológiai felfogás között. A szerkesztők lehetőséget adtak szerzőiknek, hogy egymás nézeteire is reflektáljanak, ami még érdekesebbé tette a vitát. Egy-egy válasz sokszor szókimondóbbra sikerült, mint maga az eredeti tanulmány.

MICHAEL J. VLACH¹ tanulmánya a fentebb vázolt (1) nézőpontot képviseli, vagyis hogy az Egyház nem azonos Izraellel, s az utóbbi az eszkatológiai jövőben nemzetként meg fog térni. VLACH mellett érvel, hogy Izrael nem pusztán előkép és Pál értelmezése az ószövetségi próféták álláspontjával esik egybe, azaz Izrael egy olyan etnikai és nemzeti entitás, amelynek stratégiai szerepe van Isten tervében és nem vesztette el jelentőségét Jézus és az Egyház színrelépésével. Továbbá, hogy a Róma 9–11 Izrael jövőbeni tömeges megváltását ígéri, amely kapcsolatban áll a Messiás eljövételével. Izrael eljövendő megváltása² fogja elhozni a nemzetnek az új szövetséget³ és teszi lehetővé, hogy betöltse szerepét, hogy nagyobb áldás legyen a világ számára,⁴ éppen úgy, ahogy a próféták megmondták. Az „*egész Izrael megtartatik*” (Róm 11:26) terminus alatt VLACH nem minden egyes izraelita megtérését érti a történelem minden egyes korszakában. Ahogy a többség elutasította Jézust az első eljövetelekor, ugyanúgy a többség is hinni fog Jézusban az Ő második eljövetelekor. A Róma 11:7–15 Izrael megbotlásával foglalkozik, de az apostol világosan felhívja a figyelmet, hogy Izrael megbotlása nem jelenti Isten végleges elutasítását, hanem elestük által Isten terve érvényesült és ezáltal jutott el az evangélium a nemzetekhez. VLACH szerint a Róma 9–11 nem ad alapot a helyettesítési teológiának, sőt valójában ezt a nézőpontot Pál a 11:18-ban helytelenítette. Amikor a pogánykeresztények részeseivé válnak az ábrahामी szövetségnek, akkor osztoznak a zsidósággal a kiváltságokban, de mint pogánykeresztények, nem pedig mint zsidók, ezáltal nem válnak Izraellé.

FRED G. ZASPEL⁵ és JAMES M. HAMILTON Jr.⁶ tanulmánya a (2) szempontot reprezentálja, mely szerint az Egyház azonos Izraellel („tipológiai nézőpont”), és Izrael a jövőben tömegesen meg fog térni. Annyiban tér el az előző nézettől, hogy Izraelnek egyfajta tipológiai értelmezést ad. A szerzők szerint „Pál nem teljesen teszi egyenlővé Izraelt és az Egyházat vagy azonosítja egyiket a másikkal, de úgy látja, hogy az Egyház örököse Izrael ígéreteinek” (130. kiemelés tőlem, S. Cs.). A szerzőpáros azzal érvel, hogy az Újszövetség Jézus Krisztust úgy mutatja be, mint aki az Ószövetség által ígért beteljesedést elhozta, halálával és feltámadásával megkötötte az új szövetséget, és számos pogányt „beoltott a szelíd olajfába”, hogy azok részesülhessenek Ábrahám áldásaiban. Így tehát a pogány hívők az Izraelnek adott áldásokat élvezik a Krisztussal való közösségük révén és részesednek az ószövetségi mintákból és ígéretekéből, mint tipológiai beteljesedésekből. Válaszában VLACH kifejti, hogy egyetért ZASPEL és HAMILTON azon állításával, hogy Jézus Krisztus „egyfajta” beteljesedést hozott el és üdvözli, hogy tipológiai értelmezésük nem vezet Izrael ígéreteinek

¹ Michael J. Vlach (Ph.D., Délkeleti Baptista Teológia Szeminárium) a Los Angeles-i The Master's Seminary teológiai professzora, szerkesztője a *The Master's Seminary Journal* kiadványnak. Szakterülete a szisztematikus teológia, történetteológia és apologetika. Számos cikk és könyv szerzője, mint pl. a *Has the Church replaced Israel?* (2010).

² Róm 11,26. Itt és a továbbiakban a revideált Károli-fordítást idézem.

³ Vö. Jer 31,31–34.

⁴ Vö. Róm 11,12; 15,26–27.

⁵ Fred G. Zaspel (Ph.D., Amszterdami Szabad Egyetem) Franconiában pásztor a Reform Baptista Gyülekezetnek, adjunktus professzor a louisvillei Délvidéki Baptista Teológia Szemináriumon, főszerkesztője a *Books at a Glance* kiadványnak.

⁶ James M. Hamilton Jr. (Ph.D., Délvidéki Baptista Teológia Szeminárium) bibliai teológia professzora a Délvidéki Baptista Teológia Szemináriumnak és prédikátor Louisville-ben a Kenwood Baptista Gyülekezetben. Több cikknek és könyvnek a szerzője, mint pl. a *God's Glory in Salvation Through Judgement*.

elspiritualizálásához, de fenti tipológiai érvelésük egészének logikáját túl általánosnak és távolinak véli Pál Róma 9–11-ben megfogalmazott eredeti üzenetétől.

A (3) szempont szerint az Egyház azonos Izraellel, s az utóbbi nem fog a jövőben tömegesen megtérni, mely nézőpontot BENJAMIN L. MERKLE⁷ tanulmánya képviseli. Ezen álláspont szerint a Róma 9–11 nem ígéri Izrael jövőbeni megváltását és vezető nagyhatalmi szerepét a millenniumi korszakban, és mindössze előkép szerepet játszik a bibliai teológiában. MERKLE szerint Izrael egy típus vagyis előkép, amely egy nagyobb realitásra mutat. Az antitípus nagyobb, mint a típus, ami azt megelőzte. Ha Izrael a típus, akkor Jézus az antitípus, mivel Ő Izrael beteljesítője, mivel Ő betöltött mindent, amit Izrael nemzetének el kellett érnie, vagy amit reméltek és vártak. Az Egyház Izraelhez Jézus közvetítői munkáján keresztül kapcsolódik, ezért az Egyháznak Krisztussal való kapcsolatára alapozva van folytonossága az ószövetségi Izraellel. „Az egész Izrael megtartatatik” (Róm 11,26) kifejezést úgy értelmezi, hogy szerinte Pál nem jövő időről beszél, amikor a zsidóság többsége Jézust Messiásként fogadja el, hanem arról, hogy Isten soha nem hagyja el teljesen Izrael nemzetét és a történelem folyamán mindig lesz hívő zsidó maradék egészen Krisztus visszajövetelég.⁸ Nagyon radikálisnak és messzemenő következményekkel bírónak érzem ezen mondatát: „Izrael jövőbeni tömeges megtérése teljességgel nem létezik nemcsak Pál többi írásaiban, de az Újszövetség többi könyvében sem” (188). A helyettesítési teológia „kizárja” az ószövetségi próféciák Izrael helyreállítására vonatkozó ígéreteinek szó szerinti értelmezését. MERKLE nem hisz a próféciák szó szerinti beteljesedésében: „Hiba lenne azt állítani, hogy az összes prófécia beteljesülése pont úgy történik, ahogy rögzítették” (201). Végezetül azt állítja, hogy nézete nem helyettesítési teológia, mivel az Egyház nem helyettesíti Izraelt, hanem inkább „egyesíti” az Egyházat Izraellel és egyfajta „maradék” teológia.⁹

A különböző nézetek ismertetése során a szerkesztőpáros célja a közérthetőség és a konszenzus megteremtése volt. Egyértelműen sikerült közérthetőnek lenniük, azonban a konszenzus elérését érhető módon kevésbé sikerült megvalósítaniuk. Rábízzák az olvasók szívére és szellemére, hogy döntsék el kinek a nézőpontját, érvelését találják a legmeggyőzőbbnek!

Sebestyén Csilla

⁷ Benjamin L. Merkle (Ph.D., Délvidéki Baptista Teológia Szeminárium) a Délkeleti Baptista Teológia Szeminárium újszövetség és görög professzora, szerkesztője a *The Southeastern Theological Review* kiadványnak, presbíter az Észak Wake Gyülekezetben.

⁸ Ez a nézet egészen a 2. századi Juszinoszhoz vezethető vissza, aki a zsidóság megmenekülésének egyetlen útját abban látta, ha hitre jutnak Jézus Krisztusban (Justin. *Dial.* XLIV.4), azonban Izraelnek, mint nemzetnek a megmenekülésében nem hitt. Ézsaiásra hivatkozva (Ézs 1,9) úgy tartotta, hogy a zsidóságból csak a mag marad meg Isten kegyelméből (Justin, *Dial.* LV.3). Azonban Izraelt teljes mértékben nem merte elítélni (Justin. *Dial.* LXI.2), ahogy ezt tették későbbi kortársai.

⁹ Véleményem szerint ez továbbra is helyettesítési teológia, de legjobb esetben is csak annak egy „engedelmesebb” variánsa.

Komoróczy Géza

Történelem a próféták kezében. A Bibliáról

BUDAPEST: AB OVO, 2019, 481. OLD.

ISBN-13: 9786155640407

KOMORÓCZY GÉZA vitathatatlanul a magyar Ókori Kelet-kutatás doyenje, aki több mint fél évszázadon át tanított az ELTE Bölcsészkarán. Itt 1985-ben létrehozta és évtizedeken át vezette az Assziológiai és Hebraisztikai Tanszékét, amely nemzetközileg is elismert kutatók sorát bocsátotta ki padjaiból. KOMORÓCZY önmagát „orientalistaként” határozza meg, amihez pontosításként hozzáfűzi: assziológus és hebraista. Mindkét diszciplína kutatójaként kezdettől fogva érdeklődése homlokterében áll a Szentírás – azon belül is a héber Biblia, vagyis az Ószövetség –, amelyet természetesen szekuláris tudósként, többnyire, de nem kizárólagosan, az ókori Közel-Kelet fennmaradt forrásanyagán keresztül vizsgál. Egy interjújában azt nyilatkozta a 80-as évekről: „Akkor én voltam egyedül, aki állami egyetemen hébert tanított. Az új feladatok a kutatói érdeklődésemet is módosították. Tartottam előadásokat a magyarországi zsidó történelemről, zsidó krónika szövegolvasási órát, foglalkoztam a közel-keleti nagy zsidó közösségek (Babylónia) történetével.” Felsorolni is nehéz, hogy – az egyébként nem zsidó származású¹ – KOMORÓCZY milyen sokat tett a magyarországi zsidóság történetének feldolgozásért és megismertetésért, amit rendre komoly díjakkal honoráltak: Scheiber Sándor-díj (1996), Magyar Zsidó Kultúráért díj (2002), Wallenberg-díj (2016), Radnóti Miklós antirasszista díj (2017).

Itt kell megjegyezni, hogy a Hit Gyülekezete és az általa fenntartott Szent Pál Akadémia is „érintett” a kötet egyik-másik írásában. A 2008-ban Magyarországon is megrendezett „Biblia évében” egy harcias hangvételű – de mélyen igaz – előadásában tette szóvá, hogy a keresztények, és azon belül elsősorban a római katolikus egyház „lenyúlta” az Ószövetséget, megfélemlítve arról, hogy a héber Biblia mégiscsak a zsidóság szent könyve.

„A Biblia-év rendezvényeiben nem vesznek részt a zsidó hitközségek, holott Magyarországon őket is a történelmi egyházak – egyébként kétes értékű – kategóriájában szokás említeni, de még a keresztény egyházak közül is hiányzik, hogy csak egy példát említsek, elismerőleg, de

¹ Ezt azért jegyzem meg, mert pl. 2017-ben a MAZSIHISZ úgy köszöntötte a Tanár Urat, mint „a zsidóság legnagyobb magyar tudósát”, ami genitivus *objectivusként* (amelyben a zsidóság a tudományos kutatás tárgyát képezi), és *subiectivusként* (ahol a tudós a zsidóság részét képezi) egyaránt felfogható. Természetesen az előbbi a releváns, de az antiszemitáknak ez mindegy: a *Hunmagyar Egészség* c. „hajvédő” (Kishon kifejezése!) honlapon pl. a „hazaáruló zsidók listáján” szerepel Komoróczy Géza neve. Őt ismerve, ezt kitérítésnek veszi...

anélkül, hogy bármilyen értelemben hozzá kapcsolnám magam, a Hit Gyülekezete, amely pedig hosszú évek óta Magyarországon a legaktívabb intézmény a bibliai (izraeli) régészet eredményeinek ismertetésében.” (455. old.)

Világos beszéd, ami sokak nemtetszését váltotta ki. Az utószóban írja: „A helyszínen általános megrökönyödés fogadta” (461. old.).² KOMORÓCZY ugyancsak dicsérőleg említi a *Macmillan Bible Atlas* magyar kiadását, „amelyet a Szent Pál Akadémia gondozott, és amelynek eredeti izraeli szerzői hitelesen és szakszerűen beszélnek a kereszténység korai történetéről is” (457. old.). Bár a kötet írásaiban nem esik szó róla, de tudom, hogy KOMORÓCZY folyamatosan figyelemmel kísérte a Szent Pál Akadémián 1994 óta folyó bibliafordítási munkálatokat is, és mindenütt elismerőleg nyilatkozott az *Új Exodus* c. teológiai folyóiratban megjelent fordítás-részletekről.

A most megjelent tanulmánykötetben KOMORÓCZY 1968 és 2019 között keletkezett, különböző helyeken megjelent, különböző jellegű írásait gyűjtötték egybe, amelyeket közös motívum tart össze: a Biblia, illetve a zsidóság és a korai kereszténység története. A kötet 28 írásának műfaji sokszínűségét jellemzi, hogy akad közöttük tanulmány (10), konferenciaelőadás (7), hetilap-cikk (4), interjú (3), utószó (2), kiállításmegnyitó (1) és rádióelőadás (1) – mindez tematikusan a Biblia, illetve a zsidó történelem kronológiai sorrendjébe állítva. A tanulmányok között csupán kettő akad, amelyek itt jelenik meg először. A filológus és történész hajlamú olvasók bizonyára némi csalódással veszik tudomásul, hogy a szerző az eredeti cikkek lábjegyzeteit, bibliográfiai hivatkozásait nagyrészt elhagyta, bár az is igaz, hogy a kötet utolsó tanulmányának bibliográfiáját felfrissítette a témában megjelent újabb szakirodalommal. Az eredeti szövegeket néhol lerövidítette, összevonta (mint az *Énekeke éneke* kétféle utószavát) és update-elte. Szimpatikus, hogy az egyes tanulmányokhoz illesztett utószavakban az előadásokat/tanulmányokat/cikkeket övező diskurzusokra is utal: a *Bezárkózás* esetében TATÁR GYÖRGY vitacikkére; a *Jeremiással* kapcsolatos polémikákra; vagy a héber mint „holt nyelv” kérdésében folytatott vitára. Azt is csak üdvözölni lehet, hogy két előadászöveghez (*Debóra éneke; Babylóni történelem*) a hallgatóságtól érkezett kérdéseket és az azokra adott válaszokat is hozzátartozta.

A szerző történelemfelfogását legjobban a Társadalomtudományi Társaságban 1993-ban elhangzott előadás szövegében érhetjük tetten. Ebben a „balsors” fogalmáról értekeznek, és azt írja:

„A nemzet... balsorsa a Bibliában nem végzet, nem sorscsapás, nem elháríthatatlan erő. A történelemben isteni akarat érvényesül, s ha Izraelt tragikus események sújtják, az csak reakció: következménye, büntetése, kissé nyersebb fogalmazásban: megtorlása bűneiknek. A Biblia történeteszemléletében a nemzetnek, értsd: Izraelnek, nem sorsa van, hanem tettei, ezeknek a tetteknek pedig következményei – akár tragikusak is, persze. A balsors fogalma nem kínál megfelelő szemléleti keretet a klasszikus zsidó történelemeszemlélet tárgyalásához.” (7–8. old.)

Okfejtésével maximálisan egyet kell értenünk. A Biblia arra tanít, hogy a tetteknek – egyének és nemzetek szintjén egyaránt – következményei vannak: az igazság nyomában a felemelkedés, a

² Itt jegyzem meg, hogy Németh Sándor vezető lelkész kezdeményezésére a magyar ATV a katolikus, református, evangélikus és evangéliumi protestáns egyházak, valamint a zsidó hitközségek részvételével „*Nem csak kenyérrrel él...*” címen, a Biblia évéhez kapcsolódó vallási műsort indított 2008. január 7-től.

bűn útjában bukás jár. Szemben a görög felfogással, amely a „sors bűnét” teszi felelőssé az egyént és közösséget érő csapásokért, a Biblia a „bűn sorsát”, vagyis az egyén és közösség által elkövetett bűnös cselekedetek következményeit mutatja be. A kötet írásaiban gyakran előkerülő prófétai szereppel kapcsolatban – végső soron az egész Biblia ilyen szövegekből áll –, azt emeli ki, „hogy a prófétai beszéd... nem jóvendőmondás, jóslás, hanem szenvedélyes állásfoglalás aktuális ügyekben; ma úgy neveznénk, hogy emelkedett hangú publicisztika” (39. old.). Ahogy mindent, úgy ezt a megállapítást is lehet vitatni, de hogy mély igazság van benne, azt Jeremiás, Ezékiel és Dániel könyveinek vizsgálata mutatja meg legjobban.

KOMORÓCZY orientalista, a mezopotámiai ékírásos kultúrák (sumer, akkád, asszír, babilóni, perzsa) kiváló ismerője, aki amellet a peremterületek (hettiták, elámiták, föníciaiak, kanaániták, filiszteusok, egyiptomiak) történelmében is járatos. Így nem csoda, ha a Biblia világának szerelmesei számára megdöbbentően részletgazdag háttérrel tud festeni a fentebb említett népek és civilizációk történetéről és kultúrájáról. Ő is megerősíti, hogy Ábrahám szülőhelyét nem a SIR LEONARD WOOLLEY (1880–1960) által feltárt dél-mezopotámiai Ur-ban, hanem Észak-Szíriában kell keresni (30. old.). Izgalmas okfejtést olvashatunk a Nimród birodalmában található városokról és a Lázadó lehetséges azonosításáról (65–72. old.). A tanulmányok szövegét még élőbbé teszi, hogy utal saját élményeire is: „aki valaha járt már Iráqban (Irak), mint ahogyan nekem is módomban volt, hosszabb időre is, többször is, egészen Szaddam Husszein elhatalmasodásáig, s aki ismerős a Közel-Keleten, az tudja, hogy Dániel társainak tüzes kemencéje (arámi *attun*) pontosan az, amit mi tégláégetőnek nevezünk” (304–305. old.). Majd következik a tégláégetők személyes emlékekkel átfűtött leírása. Egy hallgató kérdésére: „Igaz-e, hogy Bálsaccár lakomájának ismerjük a helyszínét?” két oldalas részletes leírást kapunk a babilóni királyi palotakomplexum ún. Déli palotájának trónterméről, ahol a *Mene-tekel-ufarszin* ítélet a falra íratott.

Amikor a 80-as évek derekán volt alkalmam KOMORÓCZY GÉZA előadásait és szemináriumát („Ékírás kezdőknek”) hallgatni, ahogy mondani szokás, a „csilláron is lógtak”, nekem is nemegyszer csak az ablakmélyedésben jutott hely az ELTE BTK Piarista közti épületének nagy előadótermében. Pedig állítom, sok olyan hallgatója volt a Tanár Úrnak – vigyázat, a professzor megszólítás tilos! –, akiknek halvány dunsztja sem volt a mezopotámiai városálmokról, vagy Szanhérib nínivei könyvtáráról, sőt még csak nem is nagyon érdekelte őket. Viszont volt valami, amire mindannyian nagyon füleltünk: azok a merész politikai párhuzamok, „áthallások”, amelyek csupán pár évvel a rendszerváltozás előtt még mindig tiltott gyümölcsnek számítottak az egyetemeken. Örömmel fedeztem fel a kötetben újra ezeket az utalásokat: Jehójakinról, akit túszként tartottak fogva Babilóniában, például írja: „az úgynevezett népi demokráciák vezetői, nálunk Rákosi és társai, ilyen „herceg”-ek voltak a Szovjetunióban... s azután, amikor a szovjet rezsim berendezkedett Magyarországon, a moszkovita emigrációt ültette a „trónra”. Jehójakint is ilyen esetleg-majdani királyként tartották talonban Babilóniában” (302. old.). Ma már jószerével elmondhatatlan, milyen frenetikus hatással voltak az ilyesfajta kijelentések a 80-as évek egyetemi hallgatóságára.

KOMORÓCZY azt vallja, hogy „az ókori keleti források gyakran kiegészítik a Biblia adatait, s így, bár *többnyire nem cáfolják a Bibliát*, az igazi összefüggések csak a segítségükkel ismerhetők meg” (23. old., kiemelés tőlem, G.T.) – de azért többnyire a Biblia történetisége iránt szkeptikus nézeteket vallja: „Az ékírásos leletek nem „igazolták” a Biblia vízözön-elbeszélését... hanem ellenkezőleg,

„fikció”-vá, költészetté minősítették” (19. old.); „az ősatyák történeteit nem kell történetírásként kezelnünk” (29. old.); az ún. Népek Jegyzéke (1Móz 10) „szóbeli hagyományok, történeti legendák lecsapódása” (59. old.) – és még a Tízparancsolatot tartalmazó kőtáblákról (*luchót ha-berít*) is azt írja: „azoknak, akik a Tóra szövegét fogalmazták, hagyományozták, leírták, szerkesztették, valóságos tárgy, amelyen a »tíz mondás« olvasható lett volna, bizonyosan nem volt a kezükben, de nem őriztek ilyent a sátor vagy a szentély elzárt és tiltott legbelsőbb helyiségében sem. *Kőtábla nem volt...*” (47. old., kiemelés tőlem, G.T.).³ Pedig a *Deuteronomium* világosan állítja (5Móz 10:2–5), hogy Mózes az általa készített kőtáblákat, rajtuk a Tízparancsolat igéivel, a frigyládába helyezte. (Abban sincsen semmiféle „ellentmondás” (46. old.), hogy az első táblákat, amelyeket Mózes összetört haragjában, Isten Ujja rótt a kövekre, míg a másodikat maga Mózes készítette az előbbi mintájára.) Írott kőtáblánk is van a Kr. e. 10–9. századból: az ún. Gezeri kalendárium – amelynél ugyan sem az nem biztos, hogy gezeri, sem az, hogy kalendárium – de egy kis (10,77 × 6,99 × 1,59 cm) mészkőlap, amelybe hétsoros héber szöveget véstek. Ebben a kontextusban minimum érdekes lett volna megemlíteni...

KOMORÓCZY GÉZA írásainak gyűjteményes kötetében kimagasló értéket képviselnek azok a tanulmányok, amelyek a zsidóság történetének asszír és babilóni időszakát dolgozzák fel: *Asszíria vagy Egyiptom?* (140–155. old.); *Jeremiás* (156–183. old.); *Ezékiel a csatorna partján* (184–193. old.); *A babilóni fogság* (204–268. old.); *Zsidóváros, valahol Babilóniában* (269–293. old.); *Babilóni történelem Dániel könyvében* (294–323. old.); *A héber és az arámi nyelv Dániel könyvében* (324–334. old.); és egy mára klasszikussá vált előadás: *A kommentár mint szellemi magatartás és jelentősége a zsidó hagyományban* (462–480. old.). Ezekben belül is kiemelkedően fontosak és időtállóak a *galuttal* (diaszpóra) kapcsolatos tanulmányok. A szerző itt is kiváló történeti érzékkel hasonlítja össze az ókori és modern jelenségeket: „A babilóniai galut nem volt merő szenvedés” (291. old.) – írja, sokkal jobban hasonlított a koraujkori zsidó diaszpórához, mint a középkorhoz, amikor a zsidók épphogy csak megtűrt páriák voltak Nyugat-Európa „keresztény” országaiban. Őrá is maximálisan igaz, amit egy amerikai történésről ír: „a régi szövegek elemzésének szociológiai, politológiai, etnológiai módszere, mely a történeti anyagot nem antikvárius módon kezeli, és nem egyszerűen az események, hanem inkább a struktúrák elemzésére koncentrál: egyszóval, a társadalomkritikai történetírás jó lehetőség történeti tanulmányaink és a bennünket körülvevő világ gondjainak termékeny összekapcsolására” (268. old.).

Grüll Tibor

³ A Jézusról szóló tanulmányban megismétli: Mózes kőtáblája „régészeti képtelenség” (394. old.).

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL	5
-----------------	---

STUDIES

TIBOR GRÜLL: Josephus and the Messiah.

Question of Authenticity of the <i>Testimonium Flavianum</i>	9
--	---

ABSTRACT: Much ink has been spilled about the authenticity of the so-called *testimonium Flavianum*, which is one of the most important extra-Biblical prooftexts about Jesus. There are three major assumptions regarding this 89-word-long passage that survived in the 18th book of Flavius Josephus' *Jewish Antiquities* (*Jos. Ant.* XVIII. 3.3. [63–64]): (1) the text is entirely a later Christian forgery; (2) the text is entirely authentic, i. e. it was written by Josephus himself in 93–94 AD in Rome; (3) the text is partly authentic, partly conjectured by Christian scribes or scholars. As a matter of fact, today only a small minority of scholars and theologians accept the assumption (2). It is, therefore, surprising that no detailed stylistic analysis has been carried out on the *testimonium* yet. In this paper an attempt is made to perform a comparative linguistic characterization of this text, contrasting it with both the works of Josephus' works and the New Testament. The result of this investigation is surprising: none of the words, syntagmas or sentences are unfamiliar in Josephus' oeuvre, and, at the same time, there are some phrases that could not have been used by a Christian familiar with the New Testament. Additionally, the *Sitz-im-Leben* of the Josephan *testimonium* on Jesus—and his general treatment of the very sensitive question of the Messiah in his works—can be easily explained by the perilous atmosphere of Domitian's reign at that time. Although the modern scholarship questions his rule being terroristic, and the persecution of Jews and Christians as a fact was also questioned, Josephus' apology for Judaism in his later works reflects rather the "outdated" view on Domitian. Furthermore, the case of the philosopher Epictetus—whose patron was in all probability the same Epaphroditus, to whom Josephus dedicated his *Antiquities* and *Against Apion*—shows that even minute details of Judaism and Christianity (such as baptism) were widely discussed in Rome at the end of the first century. In sum, although it is difficult to believe that Josephus himself became a Christian convert, there is a definite probability that he had first-hand information about Christianity, or even read some of the Christian writings, which later became part of the New Testament. His very positive and enthusiastic discussion of John the Baptist shows that he was personally encountered with this movement, probably while staying in Judea.

KEYWORDS: Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, *testimonium Flavianum*, Messiah, Jesus Christ, early Christianity, persecution of Jews and Christians, John the Baptist, Domitian, Epictetus

VIKTOR TÓTH J.: Logos in the Prologue of the Fourth Gospel

as a Jewish Concept	65
---------------------------	----

ABSTRACT: In this essay I argue that the first eighteen verses of the Gospel of John (also known as the prologue to the Fourth Gospel), contrary to the established tradition, is a genuine Jewish text from the Second Temple period. Throughout this paper consideration is given to the fact that the "theology" of the Second Temple Judaism itself was greatly influenced by Hellenistic ideas. The article focuses on the

first five verses of the prologue and approaches the text from a narrative perspective, identifying Logos as its main character. After a short overview of the passage, we examine further Jewish texts in search of informative exegetical parallels, observing primarily the first two chapters of Genesis, then additional related texts in the Targumim (Aramaic translations/interpretations of the Hebrew Bible). Our study also includes selected writings by Philo of Alexandria. The closing section presents a short overview of the notions “life” and “light” as they appear in the Second Temple Jewish thought, with the conclusion that very probably there was a dualistic interpretation of the Godhead in that period. The article mentions both Jewish and Christian scholars who advocate this concept. The Christological significance of such notion is obvious.

KEYWORDS: logos, Memra, light, life, Second Temple Judaism, Shekinah, Targum, Gospel of John

GYULA RUGÁSI: Aristo of Pella. A Portrait Sketch from the Second Century 77

ABSTRACT: Aristo of Pella is one of the most enigmatic figures of early Christianity, of whom—in the strictest sense—we do not have any factual evidence. According to Moses of Chorene, he was not only Hadrian’s court historian who gave an account of the Bar Kokhba revolt, but also a high-ranking diplomat and chronicler of the Armenian king Artashes, while some suggest that Aristo was a secretary of Mark, the first gentile bishop of Jerusalem. However, according to the *Chronicon Paschale*, he died in AD 134, viz. two years before the suppression of the Bar Kokhba uprising. It is highly probable that this enigmatic Jewish-Christian author of the second-century has repeatedly changed his face and fate throughout the centuries. Traditionally, the authorship of *Dialogue of Jason and Papiscus* was attributed to him, but this opus has also been lost. The *Dialogue* was known to Celsus, Origen, Jerome and a later Latin translator, and none of them named the author, while Maximus the Confessor mentioned that it was attributed by others to Luke the Evangelist. The textual tradition of Aristo of Pella consists of a dozen fragments from Christian authors of the 4th–7th century. Modern scholarly literature presupposes genealogical relationship between the *Dialogue of Jason and Papiscus*—in which a Jewish-Christian and a Jew of Alexandria are arguing over theological questions—and Justin Martyr’s *Dialogue with Trypho*. Nevertheless, while Justin’s mission failed, because Trypho the Jew had not been converted, according to a fragment of Cyprian, Papiscus succeeded, and Jason converted to Christ.

KEYWORDS: Aristo of Pella, Jewish Christianity, early Christian apologetics, contra Iudaeos literature

MINOR ESSAYS

ESZTER CSALOG: Camelopard and Antlion: Translation
of the Animal Names in the Septuagint 103

ABSTRACT: Readers and translators of the Hebrew Bible often encounter difficulties when interpreting animal names. The same held true for the Septuagint translators. This paper examines some interesting renditions in the original text of the Septuagint. We found that the translation of animal names often lacks consistency, even that of the most common domestic animals. Sometimes it stems for apologetic intention, for instance, when the translator intends to avoid the mention of Moses and the ass in the same sentence. Alteration of names also occurs as a result of the influence of Greek proverbs, thus, *bear* is rendered as *wolf* in one place. Another challenge for the translator of Job was the five synonyms for *lion* in

one paragraph. One of his choice was the puzzling name *antlion* (*myrmekoleon*). We try to find a plausible solution for this appellation. As for the Hebrew *namer* (Aramaic *nemar*), the translator was fortunate enough to find the Greek term *pardalis* with the same semantic field: leopard and cheetah. On the other hand, the translation of *hapax legomena* put him to the test. For example, what could *zemer*, an ungulate wild animal be on the list of the clean animals? Why did the translator render it as giraffe? Finally, we present a resolution of the mystery of *ophiomaches* ("snake-fighter") with the help of modern zoology.

KEYWORDS: Septuagint, ancient Bible translations, Septuagint translation techniques, ancient zoology, animals of the Bible

SÁNDOR FEHÉR: A Calculation of the Birth Year of Jesus 113

ABSTRACT: In 2005 and 2006 in the Hellenistic city of Marise (Marisha/Beth Guvrin, Israel) five adjoining fragments of a Greek inscription have been found. The stele contains three official letters: an order from Seleucus IV (187–175 BC) to his chancellor Heliodoros about a certain Olympiodoros, who was put in charge of the sanctuaries of Koile Syria and Phoinike; a letter from Heliodoros to Dorymenes (who was in all probability the strategos of Koile Syria and Phoinike at that time); and a letter from Dorymenes to a certain Diophanes (probably the *hyparchos* of the district of Marise). The letters are dated to the month Gorpaios of the year 134 Seleucid Era (summer of 178 BC). There is no doubt that Heliodoros in the dossier of Marise, and Heliodoros in the *Second Book of Maccabees* (ch. 3–4) is the same person who attempted to plunder the Temple of Jerusalem, but according to the 2Macc 3:25–27 he has suffered a divine punishment. In this paper I am arguing that the "Heliodoros-affair" happened in the earlier years of Seleucus IV's reign, probably nine or eight years before Olympiodoros was put in charge of religious affairs in Koile Syria and Phoinike. If we accept this chronological order, the known list of four *strategoi* of Koile Syria and Phoinike can be easily put together.

KEYWORDS: census, apographe, Jesus' birth year, Luke as historian, Quirinius, chronology of the New Testament

TIBOR RUFF: Biblical Foundations of the Jewish Legal Practices in Jesus' Day 123

ABSTRACT: God's kingship is based on two important spiritual realities: justice and legality. Jewish legal practice in Jesus' day rested on the Mosaic Law and its Rabbinic interpretation. The Torah established a very powerful court-system which was interwoven within the whole of society of ancient Israel. Surprisingly, ca. 13 percent of the society was authorized for judicial functions. There was an approximate ratio of one judge to ten people, and, in addition to that, an appeal system of five grades was set up, which provided legal remedies for everyone. The leadership of the elders (gerontocracy), which was followed by the Jews from earliest times, gradually intermingled with the Mosaic judicial system, thus, the two expressions "elder" and "judge" are being used interchangeably in the Old Testament. The Filling of the Holy Spirit was only required by the judges of the fifth grade. At a later stage, the High Priest and the Chief of the Court surrounded themselves with an advisory council of seventy men, which partly consisted of priests, partly of judges with the highest authority nationwide, and partly of the wise. This Supreme Court (which was later called the Sanhedrin) was the court of appeal of highest authority, which made decisions in cases not unequivocally settled by the courts on lower grades. The Supreme Court had legislative power equal to Moses in any questions which were not regulated by the Torah. The Bible consistently warns the judges that God will judge them if they make false, wrong, or unfounded judgments. According to the Rabbinic literature the Shekhinah, i.e. God's Presence, departed from Israel because of the falsehood

of the judges, and will return by reason of the rightful judgment. This paper also examines the basic rules of investigating cases; the presence or absence of intent; and the Rabbinic regulations concerning testimonies of witnesses.

KEYWORDS: Sanhedrin, Jewish courts, Jewish legal practices, Jewish law in the New Testament

SOURCE

LÁSZLÓ RÉPÁS: The Didache: A Teaching for the Nations. An Introduction and a Hungarian Translation of an Early Jewish-Christian Text 139

ABSTRACT: This paper presents an introduction to a new Hungarian translation of the *Didache* as an early representative of the Jewish-Christian tradition. In reviewing current trends in research, we have looked more closely at the interpretative frameworks used by Jonathan Draper and David Flusser. At the same time, the direction of our research was marked out by an earlier study by Tibor Ruff, who interpreted the New Testament's relationship to the Torah as based on Northop Frye's "close reading" method. In this study this method is applied for both the *Didache* and the New Testament, as considered to be contemporaneous with each other. Our work has led us to conclude that we can mostly agree with the final conclusions of the two prominent scholars that the community of the *Didache* can essentially be characterized as opponents of the Pauline charismatic Christian movement as in the book of Acts. However, our study has not confirmed their conclusion that this type of Jewish-Christianity is identifiable with the "mainstream" Jewish-Christian community represented by Peter and James in the book of Acts. Instead, our textual analysis suggests that the community portrayed by the *Didache* is much more a representative of earlier Jewish traditions on a fundamentally Old Testament basis, considering its formal language, its genre-specific features and its theological content. Its language is noticeably different from the "spiritual koine" of the New Testament. By using Gyula Rugási's terms, the two texts are principally the product of two completely different spiritual worlds, i.e. the New Testament belongs to the "realm of inspiration/revelation", whereas the *Didache* is the representative of the spiritual paradigm of "tradition". In this sense, the *Didache*, as a representative of tradition creates a bridge between the late Old Testament Jewish and the early Catholic traditions.

KEYWORDS: Jewish patriarchs, rejection, deviance, pastoral psychology

BOOK REVIEWS

Review of ANDRÁS LUKÁCS 167

Review of CSILLA SEBESTYÉN 169

Review of TIBOR GRÜLL 172

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS 179

GUIDE TO THE AUTHORS 183

AUTHORS OF THIS ISSUE 187

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

1. Rovataink

Folyóiratunkban jelenleg négy rovat létezik. „Tanulmányok” címszó alatt olyan hosszabb lélegzetű (1-2 szerzői ív, vagyis 40–80 000 N hosszúságú) szövegeket közlünk, amelyek egy adott témát átfogó jelleggel közelítenek meg. A „Kisebb közelmények” rovatban egy szerzői ív (vagyis 40 000 N) alatti tanulmányokat adunk közre, amelyek valamilyen részkérdéssel foglalkoznak. A „Forrás” rovatban elvileg terjedelmi megkötés nincsen. Ide olyan történeti vagy teológiai jellegű elsődleges forrásszövegek új fordításait várjuk (előszóval, kommentárokkal), amelyek másutt még nem jelentek meg. Végül a „Recenziók” rovatba egy évnél nem régebben megjelent magyar vagy idegen nyelvű könyvek recenzióit várjuk, amelyek számot tarthatnak olvasóink érdeklődésére.

2. A szöveg általános formázása

Tanulmányunk szövegét a Microsoft Word program .doc vagy .docx kiterjesztésű fájljában mentjük le és küldjük el elektronikus levélben. Ahol erre szükség van – pl. azért, mert cikkünk szövegében számos héber és/vagy görög karakter is található, melyek konvertálásakor problémák adódhatnak –, mentjük ki a szöveget pdf-ben is, hogy ezzel megőrizzük a különleges karakterek eredeti formáját. Általános alapelv, hogy őrizzük meg a Word alapbeállításait, és a lehető legkevesebb formázást hajtsuk végre a szövegen! A szövegtípus lehet Calibri 11 pt, vagy Times New Roman 12 pt (ez is alapbeállítás), más betűtípust ne használjunk. A margót, sorközt, behúzást stb. ne változtassuk meg. A bekezdések jelölésére alapvetően elég a sortörés (egy „enter” a bekezdés végén), de ha valaki mégis sor eleji behúzással jelölni akarja, azt ne tabulátorral, hanem 0,5 cm-es behúzással tegye. A hosszabb idézeteket a főszövegtől egy sorközzel alul-felül elválasztva balra-jobbra 1 cm-es behúzással különítsük el. A főszövegben dőlt betűvel jelezzük az eredeti nyelvű forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apión ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A cikkekben lehetőség nyílik a héber és görög karakterek megjelenítésére. Az ókori nevek átírása rendkívül bonyolult – és meglehetősen ellentmondásos – Magyarországon. Az egyik alapelv az, hogy a latin szavakat mindig az eredeti írásmód szerint írjuk át: pl. Caesar, Aquincum, *Corpus Iuris Civilis*. A görög esetében a kiejtés szerinti átírásmódot alkalmaztuk, vagyis *szigma* = sz, *üpszilon* = ü, *khi* = kh, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotosz, Küréné, Aiszkhülosz stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájukban használjuk (pl. Heródes a szabályos

Héródész helyett). A héber szavak esetében az egyszerűbb írásmódot követjük, vagyis nem használunk mellékjeles alakokat (a *chet* és a *hé* betűket a *ch* és *h* átírással különböztetjük meg), az *alef* és az *ajin*-t viszont gyenge és erős hehezettel jelöljük. A *begadkefat* betűket egységesen *b*, *g*, *d*, *k*, *t* betűvel jelöljük, kivéve a *pé*-t, amit – a *dages lene* jelenlététől függően – *p*-vel vagy *f*-fel (pl. *paqad* és *kafar*). A *kaf* és a *qof* hangokat *k* és *q* betűkkel különböztetjük meg. A héber nevek átírásában szabadságot adunk szerzőinknek, hogy pl. az Izaiás, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se'árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyük mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She'arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

4. Bibliai, pseudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20:4; 2Krón 10:5; Mt 5:2; 1Pét 3:6. (A fejezet és a versszámot kettősponttal, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük. A *Szeptuaginta* vagy a *Vulgata* idézésekor a Gen, Exod, Lev, Num, Deut rövidítéseket is használhatjuk, vagy így is jelezhetjük a forrást: 1Móz 20:4 LXX.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszoritikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pseudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként alapelv, hogy a görög szerzők műveinek címét is latinul idézzük: pl. Plut. *De fort. Rom.* = Plutarchos, *De fortuna Romanorum* és nem Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης. Az irodalmi idézeteket tetszés szerint elhelyezhetjük a főszövegben és a lábjegyzetben is.

6. Hivatkozások a lábjegyzetekben

A tanulmányokban lábjegyzeteket használunk, amiket a Word szövegszerkesztő generál (Hivatkozás > Lábjegyzet beszúrása). Alapelv, hogy a lábjegyzetben a főszöveget *kiegészítő* információ-

ókat helyezünk el, azért, hogy a háttérinformációk elolvasása ne szakítsa meg a cikk folyamatos olvasását, hanem az olvasóra bízva a döntést, hogy kíván-e tovább tájékozódni. Ide helyezzük el a másodlagos szakirodalomra történő hivatkozásokat is, ebben a formában: Ruff 2009, 154. (A vessző után mindig legyen szóköz.) Több szerző esetén a szerzők neve közé gondolatjelet teszünk: Grüll–Benke 2011, 42. Ha kettőnél több szerzője van egy cikknek, akkor a következő rövidítést alkalmazzuk: Hack P. et al. 2015. (Ha csak általánosságban utalunk a cikkre, nem kell oldalszámot írni.)

7. Bibliográfia

A tanulmányok végén a „Bibliográfia” cím alatt oldjuk fel a lábjegyzetekben használt rövidítéseket. A folyóiratcímeket minden esetben teljesen kiírjuk, így elkerülhetővé válik a rövidítésjegyzék közlése. A folyóiratok címe után elől áll az évfolyam, majd ehhez tapadó kerek zárójelben a szám, utána kettőspont, és a cikk kezdő- és záró oldala, közte gondolatjellel. A *könyv-* és *folyóiratcímeket* dőltsel szedjük.

7.1. Folyóiratcikkek

GRÜLL–BENKE 2011: Grüll, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* 62(2): 37–55.

RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. *Új Exodus* 25(2): 86–95.

7.2. Könyvek

RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Józsefvárosi Műhely.

HACK P. et al. 2015: Hack Péter – Király Eszter – Korinek László – Patyi András: *Gályapadból laboratóriumot. Tanulmányok Finszter Géza professzor tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

7.3. Könyvfejezetek

RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Bálák és Bileám. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk. [Ha maga a szerző a gyűjteményes kötet szerkesztője, nevét az *In:* után nem tüntetjük fel.]

HACK M. 2008: Hack Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt irodalom. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak. Rabbinikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: Józsefvárosi Műhely, 9–37. [A szerk. rövidítést az idegen nyelvű irodalmaknál egyszámban *ed.*, többszámban *eds.* rövidítéssel jelezzük.]

7.4. Internetes hivatkozások

Az internetre utaló hivatkozásoknál adjuk meg a felhasznált szöveg URL-címét (<https://>), továbbá zárójelben a legutolsó megnyitás vagy letöltés idejét (év, hó, nap). Ha egy szövegnek nyomtatott és internetes (e-book) változata is létezik, alapszabály, hogy mindig a nyomtatottra hivatkozzunk. Ilyen esetben – ha fontosnak érezzük – megadhatjuk az internetes címet is, de ez nem feltétlenül szükséges. (A szerzők academia.edu oldalaira ne hivatkozzunk.)

LAPSZÁMUNK SZERZŐI

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)
klasszika-filológus, hebraista
egrull@szpa.hu

FEHÉR SÁNDOR (doktorjelölt hallgató)

OR-ZSE doktori iskola
okleveles teológus
alexander_white@hotmail.com

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

egyetemi tanár, tanszékvezető (PTE-BTK, SZPA)
ókortörténész, klasszika-filológus
grull.tibor@gmail.com

LUKÁCS ANDRÁS (Ph.D.)

egyetemi adjunktus (PTE-AOK)
biofizikus
andras.lukacs@gmail.com

RÉPÁS LÁSZLÓ

nyelvtanár (DE)
okleveles teológus
larepas@gmail.com

RUFF TIBOR (Ph.D.)

főiskolai docens (SZPA)
teológus, filozófus, a zsidó vallástudományok doktora
truff@szpa.hu

RUGÁSI GYULA (az MTA doktora)

egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)
teológus, filozófiatörténész
rugasigy27@gmail.com

SEBESTYÉN CSILLA (doktorjelölt hallgató)

OR-ZSE doktori iskola
okleveles teológus
sebestyencs@gmail.com

TÓTH J. VIKTOR (doktorjelölt hallgató)

Fuller Theological Seminary, Pasadena CA.
okleveles teológus
revtoth@gmail.com

