

## 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,<sup>1</sup> 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 Euszebiosz) 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.<sup>2</sup> Mind a három „iskola” közös jellemzője – mondhatni

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.”<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> Ez a megállapítás pedig még akkor is igaz, ha Josephus szövege nem *testimonium pro Christo*, hanem „csupán” *testimonium de Christo*.<sup>6</sup>

## 1. A Jézus-testimonium szövege és kommentárja

Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a TF a Kr. u. 93–94 körül megjelent<sup>7</sup> *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.

<sup>3</sup> 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).

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

<sup>5</sup> Meier 1990, 98.

<sup>6</sup> Bermejo Rubio 2014a, 281.

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

- 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 szövegkiadásban<sup>9</sup> (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 θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον.<sup>10</sup>

(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 keresztre feszítette, 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).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Leoni 2009, 165.

<sup>9</sup> 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](https://www.roger-pearse.com/tertullian/rpearse/manuscripts/josephus_all.htm)

<sup>10</sup> *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.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 kifejezéseihez”, ugyanakkor „nem nagyon illik” a korai keresztény írásokba.<sup>14</sup> Végelemzésében a szerző megállapította, hogy „a Jézusról szóló szakasz nagy része Josephusnál eredeti”<sup>15</sup>

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

<sup>12</sup> „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 értet egyet.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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 Josephus 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.

<sup>16</sup> 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”.<sup>17</sup>) Ezen a ponton kell kitérnünk a TF narratív kontextusára, amely lényegében Pontius Pilatus *praefectus*nak, Iudaea ötödik helytartójának (Kr. u. 26–36) története.<sup>18</sup> Ahogyan azt már EDUARD NORDEN is észrevette: az egész rész *Leitmotif*-ja a zsidók zavargása (θόρυβος) Pilatus uralma alatt.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup>

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

<sup>17</sup> 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.”

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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).<sup>23</sup>

[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.<sup>24</sup> 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”.<sup>25</sup> 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

<sup>21</sup> Schürer 1973, I. 436.

<sup>22</sup> 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.”

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Levenson 2014, 20. n. 115.

<sup>25</sup> “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.<sup>26</sup> Lehetséges, hogy Josephus csak arra akart utalni, hogy Jézus kvázi ismeretlenül, a „semmiből” 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]).<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

**εἶπε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή** („ha ugyan szabad őt embernek mondani”) — Az εἶπε használata rendkívül ritka Josephusnál.<sup>29</sup> 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.

<sup>26</sup> 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).

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

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

<sup>29</sup> 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 szolta” (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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 *παράδοξα ἔργα* kifejezés használata miatt.<sup>32</sup> A *παράδοξος* 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.<sup>33</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Bermejo Rubio 2014a, 275.

<sup>33</sup> 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 szólt 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.<sup>34</sup>) 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> – 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

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Rengstorf 1979, III. 448; Gramaglia 1998, 156.

<sup>36</sup> Thackeray 1929, 144.

<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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).<sup>39</sup> 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).<sup>40</sup>

**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”).<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> 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.

<sup>38</sup> Itt jegyzem meg, hogy a *rabbi* kifejezés nem szerepel Josephus életművében.

<sup>39</sup> 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.

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

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

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> *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.<sup>44</sup> A ἡδονῆ kifejezés Josephus szótárában 129 alkalommal szerepel, tehát igen gyakran mondható.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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, Apcs 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.<sup>47</sup>

**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.<sup>48</sup> 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:

<sup>44</sup> 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).

<sup>45</sup> Rengstorf 1975, II. 290–291.

<sup>46</sup> 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).

<sup>47</sup> Rengstorf 1971, I. 426–429.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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].<sup>51</sup> 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).<sup>52</sup> Sokak szerint egy-

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> Meier 1990, 88. n. 33.

<sup>51</sup> Bermejo Rubio 2014a, 276. n. 91.

<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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 ἐπιστεῦετο δὲ εἶναι ó Χριστός; vagy a 19. században VOLKMAR, FUNK és EISLER által javasolt ὠνομάζετο és/vagy ἐνομίζετο coniecturákra is.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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).<sup>58</sup> 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?<sup>59</sup> WILLIAM L. LANE szerint a *Chrestus* és *Christus* összekeverése természetes lehetett

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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).

<sup>55</sup> Carrier 2012.

<sup>56</sup> Meier 1990, 79–80.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> Victor 2010, 78–79.

<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> 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).<sup>61</sup> 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).<sup>62</sup>

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.

<sup>60</sup>Lane, 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.

<sup>61</sup>afflicti supplicii Christiani, Suet. *Nero* 16.2.

<sup>62</sup>Nunc 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.)<sup>63</sup>

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,<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup> Az ἐνδειξις mint „feljelentés, denunciálás” kétszer található meg a josephusi életműben – a TF-en kívül –, mindegyik az *Antiquitates*ban.<sup>66</sup> Az Újszövetség kétszer is a zsidó főemberek irigységre 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).<sup>67</sup> A szóbanforgó

<sup>63</sup> 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: Ἀὐτοὺς 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.

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

<sup>65</sup> *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.

<sup>66</sup> *Ant.* XIII. 11.1. [306]; XIX. 1.16. [133].

<sup>67</sup> 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”<sup>68</sup> – 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,<sup>69</sup> és ebből hat előfordulás az *Antiquitates* XVIII. és XIX. könyvében olvasható, a TF-et nem számolva.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Az ἀγαπάω ige 77 alkalommal fordul elő műveiben,<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> Akik a TF ironizáló jelentése mellett törnek lándzsát, általában felhozzák, hogy Josephus nem az abszolút pozitív újszövetségi értelemben („szellemi szeretet”),<sup>75</sup> hanem inkább a testi jellegű „boldoggá tesz, kielégít” jelentésben használja azt,<sup>76</sup> 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

<sup>68</sup> Thackeray 1929, 147.

<sup>69</sup> Rengstorf 1975, II. 186.

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

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

<sup>72</sup> A példákat lásd Gramaglia 1998, 160.

<sup>73</sup> Rengstorf 1971, I. 5–6.

<sup>74</sup> 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].

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> 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,<sup>77</sup> sem az Újszövetségben. Az ἐφάνη... πάλιν ζῶν szerkezet állítmánya a φαίνειν igéből származik, ami Josephusnál legtöbbször „isteni jelenés” értelemben szerepel.<sup>78</sup> 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 καταθεῖς 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 παρασχεῖν 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 kérte [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).<sup>79</sup>

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

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

<sup>78</sup> „apparizioni e visioni divine”, Gramaglia 1998, 161.

<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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,<sup>81</sup> az egyértelműbb τοῦ θεοῦ προφήτης ugyancsak négyszer fordul elő nála.<sup>82</sup> 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” (ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 1Kor 15:4).<sup>83</sup>

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-ször; a θαυμάσιος (csodás) jelző 32-szer, a vele csaknem azonos jelentésű θαυμαστός pedig 47-szer szerepel a művekben.<sup>84</sup> 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”.<sup>85</sup> 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),<sup>86</sup> és Pál apostol

<sup>80</sup> Rengstorf 1975, II. 321–323.

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

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

<sup>83</sup> Bermejo Rubio 2014a, 267.

<sup>84</sup> Rengstorf 1975, II. 316–318.

<sup>85</sup> Twelftree 1999.

<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> 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).<sup>88</sup> – 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 elő<sup>89</sup> – igen alaposan körbejárták már a kutatók. A kutatók egy része ezt is ironikusnak találta, de DANIEL SCHWARTZ cikke talán közelebb visz bennünket a megoldáshoz.<sup>90</sup> 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”.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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”.<sup>93</sup> 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

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> Rengstorf 1983, IV. 336.

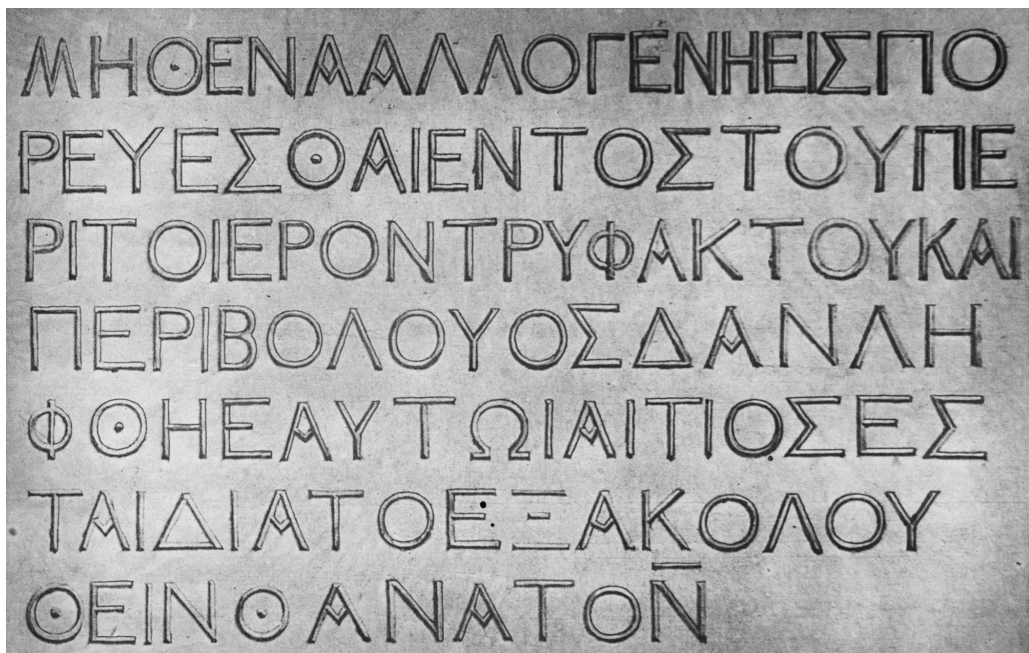
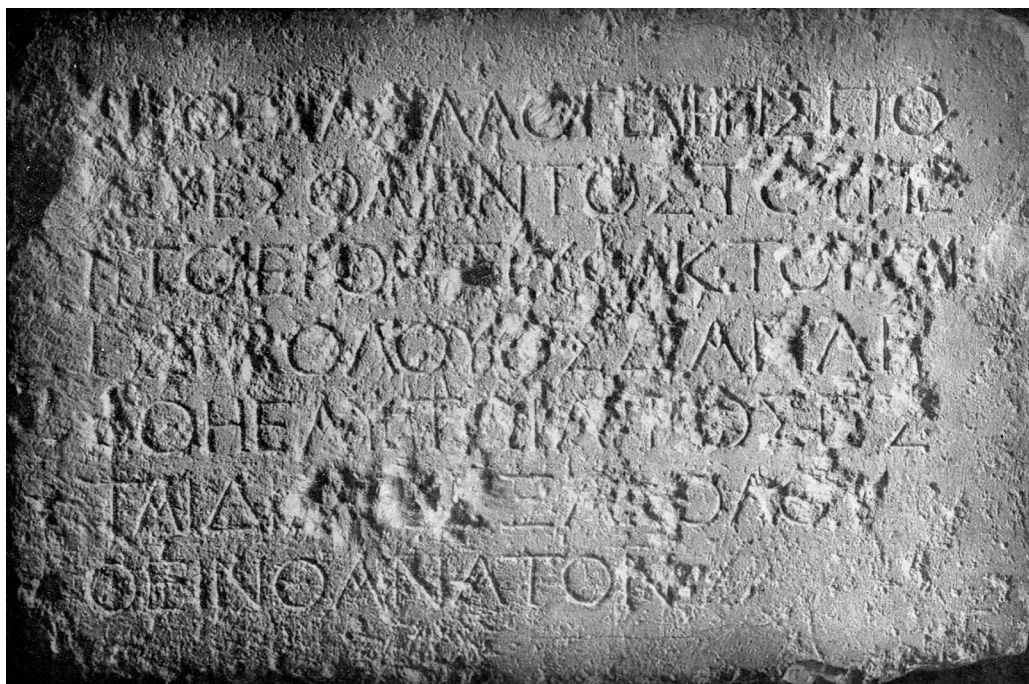
<sup>90</sup> Bermejo Rubio 2014a, 277; Schwartz 2002.

<sup>91</sup> 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).

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

<sup>93</sup> 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).<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> 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).<sup>96</sup>

## 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.<sup>97</sup> A DAVID B. LEVENSON és THOMAS R. MARTIN által összeállított kritikai szöveg a következő:<sup>98</sup>

(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:<sup>99</sup>

<sup>94</sup> 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.

<sup>95</sup> γένος; 366 előfordulás (Rengstorf 1973, I. 352–355).

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> Levenson–Martin 2014, 18–19.

<sup>99</sup> 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 szűntek 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 Mahbūb ibn Qus- tantīn al-Manbijī) 10. századi világtörténetében (*Kitāb al-‘Unwān*) szereplő TF-fordítással foglal- kozott. Az arab szöveg magyar fordításban így hangzik:<sup>100</sup>

„Hasonlóképpen [nyilatkozik] Júsizifűsz, 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.<sup>101</sup> 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

<sup>100</sup> Pines 1971; vö. Whealey 2003, 186–192.

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> ANDRÉ DUBARLE kivételével a tudós világ azonnal elfogadta PINES érvelését.<sup>103</sup>

A zsidó háború legizgalmasabb középkori fordítása ószláv nyelven maradt ránk.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> A később ROBERT EISLER által is támogatott elméletet előbb SOLOMON ZEITLIN (1929), majd a szöveg kritikai kiadásának készítője, NYIKITA MESCERSZKIJ (1958) cáfolta meg.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> Az ószláv fordításban két hosszabb betoldás szerepel a „csodatevőről” és tanítványairól a *Bell.* II. 9.3. [174–175], 11.6. [221–222] fejezeteiben.<sup>109</sup> Az ismeretlen középkori óorosz fordító a császárképmásokról szóló Pilatus-történet után illeszti be a következőt:

<sup>102</sup> 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).

<sup>103</sup> Dubarle 1977 azt az észszerű elgondolást vetette fel, hogy mind Agapius, mind Michael Syrius szövege Euszebiosz *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, Euszebiosz) dolgoztak (Whealey 2003, 38–40).

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> Erről bővebben lásd Grüll 2010, 209–213.

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

<sup>107</sup> 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.

<sup>108</sup> 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.

<sup>109</sup> 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 elért 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 felbolydítták, 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 kiténik, 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.<sup>110</sup>

### 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:<sup>111</sup> (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 mondatban<sup>112</sup> –, 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 felekezetek 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.<sup>113</sup> Ráadásul a szöveg itt arra hivatkozik,

<sup>110</sup> Bilde 2016, 68–70 (szakirodalommal).

<sup>111</sup> 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).

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> A messiás „kivágatása” (ti. halála) *expressis verbis* szerepel Dán 9:26-ban, még ha a „felkent” (מָשִׁחַ) 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 feszítette, nem hagyták el azok, akik korábban szerették. És még ma sem hagyta el (őt) a keresztényeknek róla elnevezett közössége.”<sup>114</sup>

Ha valóban ez volt Josephus eredeti szövege, akkor az semleges – vagy talán egy kissé ironikus<sup>115</sup> – 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.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> A TF teljes betoldásának az *Antiquitates* XVIII. könyvébe egy 3–4. századi keresztény auctor részéről – a legtöbben Eusebioszt tartják lehetséges szerzőnek<sup>119</sup> – legfeljebb annyi értelme lett volna, hogy a zsidó–keresztény hitvitákban

<sup>114</sup> Meier 1990, 87.

<sup>115</sup> Bell 1976; Baras 1987, 340.

<sup>116</sup> Meier 1990, 90.

<sup>117</sup> Meier 1990, 92.

<sup>118</sup> Meier 1990, 89.

<sup>119</sup> 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?<sup>120</sup>

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.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> 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.

<sup>120</sup> Goldberg 1995, 69.

<sup>121</sup> “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).

<sup>122</sup> Meier 1990, 95.

<sup>123</sup> 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 kelleténél 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.<sup>124</sup>

A TF utolsó mondata is érdekes: „még ma sem hagyta el (őt) a keresztények róla elnevezett közössége” – különösen a *φῶλον* (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.<sup>125</sup> 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 feltámasztásra 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.<sup>126</sup> Meier szerint Josephus már a zsidó háború kitörése előtt találkozhatott keresztényekkel akár Galileában, akár Júdeában; és éppúgy Rómába költözése után a császári fővárosban.<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> Sokkal valószínűbb, hogy a

<sup>124</sup> 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).

<sup>125</sup> Meier 1990, 96.

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

<sup>127</sup> Meier 1990, 97.

<sup>128</sup> 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.

<sup>129</sup> 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* védőiratában<sup>130</sup> 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 δ' 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 *Űr testvére*nek nevezett,<sup>131</sup> 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.)<sup>132</sup>

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.

<sup>130</sup> 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.

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

<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> 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 férfúnak 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) nevezett<sup>134</sup> – tevékenysége széles körben ismert és elfogadott volt, hiszen „seregestül tódultak hozzá az emberek és nagyon szívesen hallgatták ezeket a beszédeket”.<sup>135</sup> Az eredetiben azonban ez a mondat kissé furcsán van megfogalmazva: „**Mások is**

<sup>133</sup> 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.

<sup>134</sup> 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.

<sup>135</sup> 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).<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup> 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.<sup>138</sup> A „mások”-at értelmezték már „pogányoknak”<sup>139</sup> – de ezt a legtöbbet elutasították.<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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 Apollósz is csak a János keresztségében volt megkeresztelve (Apcs 18:25).

<sup>136</sup> „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).

<sup>137</sup> 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.

<sup>138</sup> 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).

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

<sup>140</sup> 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”).

<sup>141</sup> 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.): *Abution, 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).<sup>142</sup>

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”.<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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”.<sup>145</sup>

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

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> 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”.

<sup>144</sup> 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.

<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup> 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 esszenusok köreiből eredt.<sup>147</sup> (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.<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup> Ha azonban „közele olvasatban” nézzünk Josephus szövegét, tkp. nem esik szó keresztények-

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

<sup>147</sup> 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.

<sup>148</sup> 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 ehelyütt lehetetlen 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.

<sup>149</sup> 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).<sup>150</sup> 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.<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup>

Legvégül kanyarodjunk vissza Órigenész bevezetőben idézett szövegéhez, annak is egyetlen közbevetéséhez, 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.

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

<sup>151</sup> Goodman 1987, 143–147; McLaren 2001, 13.

<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> 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.<sup>154</sup> 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,<sup>155</sup> 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 γεγεννημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλονται, *Ant.* X. 10.4. [210]). LOUIS H. FELDMAN részletes elemzésében kimutatta, hogy Josephus „sohasem említi Dávidot a Messiás szövegösszefüggésében”.<sup>156</sup> 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]).<sup>157</sup> Midőn Sámuel majdnem királlyá kente fel Eliábot, Jesszé legidősebb fiát, Dávid

<sup>153</sup> 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).

<sup>154</sup> 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.

<sup>155</sup> 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 világalalmat” (*pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur*, *Tac. Hist.* V. 13.2).

<sup>156</sup> Bermejo Rubio 2014a, 281.

<sup>157</sup> 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  $\text{חַיִּים}$  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 egyetért: „Josephus, miután felmérte, hogy a Messiásba vetett hit *ipso facto* implikálta a rómaiak elleni lázadást, minden utalást mellőzött Dávidra, mint a Messiás ősére.”<sup>158</sup>

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.<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> 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:  $\nu\omicron\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \pi\alpha\rho\alpha\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\beta\acute{o}\eta\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (*Ant.* VI. 8.1. [165]), valójában itt is az örökkévalóságról lett volna szó.

<sup>158</sup> 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.

<sup>159</sup> 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.

<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup> 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”.<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup> 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.

<sup>161</sup> 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.

<sup>162</sup> 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.

<sup>163</sup> 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.

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

<sup>165</sup> Vermes 2012, 74.

<sup>166</sup> 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 álmessiaszt 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.<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup> 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 törzsből 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.

<sup>167</sup> Vermes 1995, 181–182.

<sup>168</sup> 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.<sup>169</sup> Számukra a szenvedő és meghaló Felkentől szóló prófécia (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,<sup>170</sup> akinek – a prófeciának megfelelően – átlukasztották kezeit és lábait (Zsolt 22:17), oldalát átszúrták (Zak 12:12), de csontjait nem törték meg (2Móz 12:46).<sup>171</sup> 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.<sup>172</sup>

(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”.<sup>173</sup> Tudjuk, hogy a test feltámadásába vetett hit – ami nem azonos a halál utáni létezés, vagyis a lélek/szellem

<sup>169</sup> 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* (כנאי), 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.

<sup>170</sup> 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.

<sup>171</sup> 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).

<sup>172</sup> 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.

<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup> 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 „újraszületik” 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”.<sup>175</sup> 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 πονηρόν, *Or.* XLV. 1). A Domitianus alatt működő költők,

<sup>174</sup> 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.

<sup>175</sup> *Pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistolam, 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 Statius<sup>176</sup> és Martialis<sup>177</sup> 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”,<sup>178</sup> amivel természetesen a Domitianus alatti hízelgésre, illetve a korábban általa is sűrűn használt *dominus et deus* titulusra utal.<sup>179</sup> 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”.<sup>180</sup>

Az a kérdés, hogy Domitianus idejében radikalizálódott-e a császárkultusz, vagy sem, természetesen kihat a zsidók és keresztények helyzetéről folytatott tudományos diskurzusra is.<sup>181</sup> 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*<sup>182</sup> egy népes testület színe előtt megvizsgált egy kilencven éves aggastyánt, körül van-e metélve vagy sem”.<sup>183</sup> 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)

<sup>176</sup> 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.

<sup>177</sup> 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.

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

<sup>179</sup> 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.

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

<sup>181</sup> 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.

<sup>182</sup> A *procurator* nyilván a zsidóadó beszédéért 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.

<sup>183</sup> 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.

körirat olvasható, és az edfui osztrakonok tanúsága szerint Nerva alatt valóban nem is szedték be a zsidóktól a fejpénzt.<sup>184</sup>

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 létezhet a zsidó nép nélkül sem, így ők soha nem fognak elpusztulni. Továbbá: ha elhatározod, hogy véghezviszed a zsidó nép kiirtását, úgy a „megcsonkított királyságnak”<sup>185</sup> 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:<sup>186</sup>

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.

<sup>184</sup> 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.

<sup>185</sup> Jacobson 1981, 41 szerint szójáték a latin *Caesar* és *caesor* szavakkal.

<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup> 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.<sup>188</sup>

A kutatás még ellentétebben ítéli meg a Domitianus alatti keresztényüldözések kérdését.<sup>189</sup> 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, restitutis 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.<sup>190</sup> A Pandoteria vagy

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

<sup>188</sup> 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.

<sup>189</sup> 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.

<sup>190</sup> 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. Horstmanshoff 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 ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδοσθαι, Eus. HE III. 18.5).<sup>191</sup> 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 minekünk 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”.<sup>192</sup>

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.<sup>193</sup> 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 ὀρέᾳς, 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).<sup>194</sup>

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-

<sup>191</sup> 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).

<sup>192</sup> 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.

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

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

merített” vagy „mellé-merített” (falsch Getaufter), 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”.<sup>195</sup> 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,<sup>196</sup> 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*<sup>2</sup> E 69); a másik a khairóneiai születésű tudós, Marcus Mettius Epaphroditus (*PIR*<sup>1</sup> 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 alapján<sup>197</sup> – 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 köszönhetette karrierjét, hogy leleplezte a Nero ellen szőtt Piso-féle összeesküvést, amit a császár magas

<sup>195</sup> „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.

<sup>196</sup> Bár ezt a nevet csak egyszer említi (Epaphroditosz és a haszontalan varga esete, *Ench. I. 19.19–23*), a Szuda-lexikon (s.v. *Επίκτητος*, 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.

<sup>197</sup> 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”.<sup>198</sup> Az *Apion 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.<sup>199</sup> 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”.<sup>200</sup> A császári család védelmét és anyagi támogatását is élvezte, mégpedig mindhárom Flavius alatt (*Vita* 429).<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> 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]).<sup>203</sup> 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.<sup>204</sup>

<sup>198</sup> 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).

<sup>199</sup> 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).

<sup>200</sup> 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.)

<sup>201</sup> 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.

<sup>202</sup> Case 1925, 14; Rajak 1984, 225.

<sup>203</sup> 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.

<sup>204</sup> 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 megfizetetei 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.<sup>205</sup>

<sup>205</sup> 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 két drachmás zsidóadót.<sup>206</sup> A keresztények esetében viszont tisztán vallási indokok játszhattak közre: az *interpretatio Christiana* szerint Domitianus „félt Krisztus megjelenésétől” (ἐφοβήτο 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-

<sup>206</sup> 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 hűségére 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”.<sup>207</sup> 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.<sup>208</sup> Bár a modern kutatás nagy része csupán keresztény legendának tartja a történetet,<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup>

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 jóvendölések 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 tudunk<sup>211</sup> –, és nagyon is elképzelhető, hogy „János kereszttségében” maga is részesült.

<sup>207</sup> Hier. *De vir. ill.* 11.4.

<sup>208</sup> Hier. *De vir. ill.* 8.3.

<sup>209</sup> 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.

<sup>210</sup> *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.

<sup>211</sup> 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 tollá” – 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.