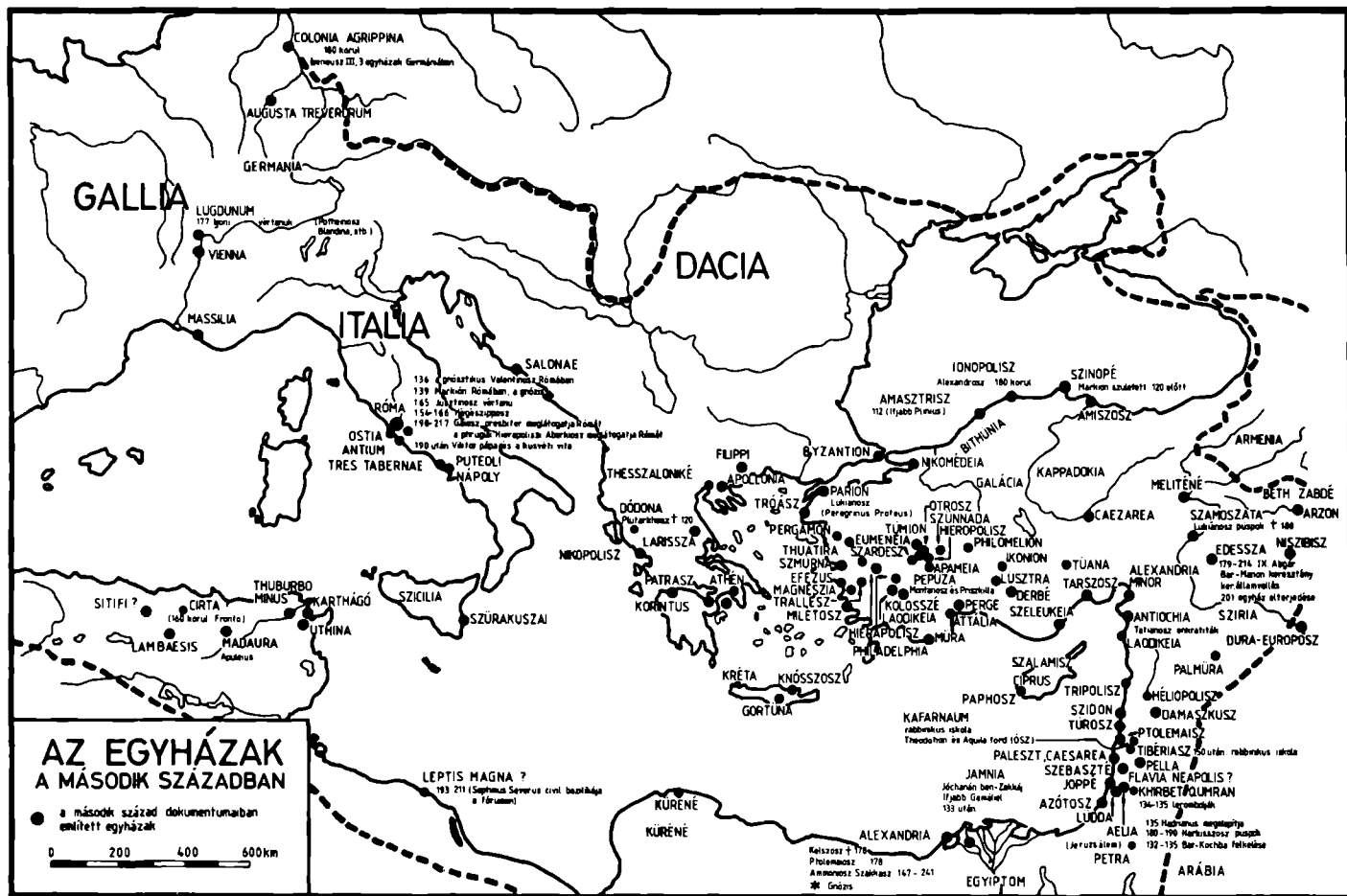




A. HAMMAN

Így éltek az első keresztények



A. HAMMAN
ÍGY ÉLTEK AZ ELSŐ KERESZTÉNYEK

A. HAMMAN

ÍGY ÉLTEK AZ ELSŐ KERESZTÉNYEK

(95—197)

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1987

A MŰ EREDETI CÍME
LA VIE QUOTIDIENNE DES PREMIERS CHRÉTIENS
(95–197)
© HACHETTE, 1971, Paris

FORDÍTOTTA:
BAÁN ISTVÁN

LEKTORÁLTA:
OROSZ LÁSZLÓ

*Minden jog fenntartva, beleértve
a bárminemű eljárással való sokszorosítás
jogát is.*

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS	7
I. A KÖRNYEZET	11
1. <i>A földrajzi keret</i>	11
Az egyház térképe a II. században	13
Az egyház képe 112-ben	13
Marcus Aurelius alatt: Gallia, Afrika, Alexandria, Edessza	16
2. <i>A terjesztés útjai és eszközei</i>	27
Az utazások	28
Az utazók	31
A vendégfogadók	34
A vendégszeretet	36
A levelek, amelyek szorosabbra fűzik a szálakat	39
3. <i>A társadalmi környezet</i>	43
A társadalmi gyökerek	44
A foglalkozások	50
A nő helyzete	57
II. JELENLÉT A VILÁGBAN	65
1. <i>A hit fertőzése</i>	65
Az üdvösség a zsidóktól ered	66
Az evangélium terjesztésének módszere	68
A megtérés indítékai	80
2. <i>Szembeszédllás az állammal</i>	87
Az antik állammal való találkozás	88
Az utca népének vádjai	100
Az intelligencia támadása	105

III. AZ EGYHÁZ ARCA	119
1. <i>Egyházak és egyház</i>	119
A keretek megszervezése	120
Karizmák és intézmény	128
Egység és különbözőség	135
A római primátus	140
2. <i>Egy szív, egy lélek</i>	141
Hogyan fogadta a közösség az érkezőket?	143
Az özvegy és az árva	144
Isten a rongyok alatt	148
Temetetlen holtak	151
Akik szenvednek az igazságért	152
„Szenved az egyik tag? Valamennyi együtt szenved vele.”	154
A közösség pénzforrásai	157
3. <i>Családi arcképek</i>	161
Egy vértanú püspök: Antiochiai Ignáciosz	161
Jusztinosz, a filozófus	164
Bladina, a lyoni rabszolgalány	166
Püspök és hittérítő: Lyoni Ireneusz	169
Egy ifjú afrikai anya: Perpetua	179
IV. A HÉTKÖZNAPOK HŐSIESSÉGE	181
1. <i>A napok ritmusa</i>	181
A nap: munka, imádság, szórakozás	182
Az Úr napja	190
„Ó, nappalnál világosabb éj!”	198
2. <i>Az élet szakaszai</i>	200
A keresztény beavatás	201
Akik építik az egyházat	208
Szentség és irgalmasság	219
Mint hajnal	223
ZÁRÓSZÓ: ÁLOMTÓL A VALÓSÁGIG	229
JEGYZETEK	233
IDŐRENDI TÁBLÁZAT	283

BEVEZETÉS

A történésznek, aki olyan olyan távoli korszakot kutat, mint a keresztény II. század, az az érzése támad, hogy barlangba hatolt be. A homály kedvéért otthagyja a világosságot. Semmi sincs, ami kiemelkedne, minden árnyékba borul. A szemnek először hozzá kell szoknia a homályhoz, mielőtt kutatni és felfedezni kezdene. A felfedezés hosszú türelemmé válik, a türelem pedig elbűvölő felfedezéssé – meglátni és újra életre kelteni azt, amiről úgy tűnt, hogy már végérvényesen elsüllyedt!

Rendkívüli összerakós játék ez, amelyben össze kell gyűjteni a szét-szórt, hiányos, csonka alkotóelemeket, ha látni akarjuk, hogyan éled fel az ősegyház.

Ugyanakkor ez az a korszak, amelyben befejeződik „a kereszténység magzati fejlődése”, ahogyan Renan nevezte. (1) Ekkor „a gyermeknek már kifejlődött az összes szerve, elszakadt anyjától, és ettől kezdve már a saját életét éli.” Marcus Aurelius 180-ban bekövetkezett halála valamiképp az ókor végét is jelzi – amely a II. században még összehasonlíthatatlan fénnel tündökölt – és egyben egy új világ beköszöntését is.

A III. században a helyzet az egyház számára éppúgy megváltozik, mint a birodalom számára. Az ezentúl virágzó keresztény közösségek megkapó emlékeket hagynak maguk után. A nagy keresztény alkotásoknak, a kereszténység nagyjainak, sőt lángelméinek kora ez: Karthágó, Alexandria jelentik a virágzás kiváltságos helyeit.

Ehhez fogható nincs a II. században. Az apostolok egymás után tűntek el, utolsóként János. A keresztények, akik felváltják őket, s akikben még élénken él az apostolok emléke, a hűséget merészséggel párosítva kamatoztatják az örökséget, és széles távlatokat nyit-

nak az új nemzedékek előtt. A század végén Lyoni Irencusz még emlékezett János apostol szavaira, amelyet egy közvetlen tanítvány, Polükarposz szájából hallott. Az egyház korántsem zárkózik gettóba, hanem nyíltan kiáll az állam és a filozófusok elé. Mintha ifjúsága és életerege szinte korbáccsal üzné: nem fél az összezsapástól, sőt ellenkezőleg, hiszen akár győz, akár veszít, mindig megtalálja a számítását.

Földrajzi szempontból az egyház a Földközi-tenger mentén terül el, s alig-alig lépi túl a birodalom határait. Hasznára vannak a *pax romana* következtében megjavult közlekedési eszközök: az utak és a hajózási vonalak. Virágzik az ipar s a kereskedelem, ez pedig kedvez az utazásoknak és a kereskedelmi forgalomnak. Az evangélium első hirdetői kisázsiai származású, ismeretlen utcai árusok, akik szőnyeggel és fűszerekkel kereskednek Marseille-ben és Lyonban, Alexandriában és Karthágóban.

Az egyház számára a Földközi-tenger éppúgy hatalmas mértékben szabályozza a kapcsolatokat és az érintkezést, mint a birodalom számára, kereskedelmi, kulturális vagy vallási tekintetben egyaránt. Nem is annyira tenger ez, mint inkább „egymást követő vízfelületek, amelyek többé-kevésbé tágas kikötők segítségével érintkeznek egymással”. (2) Az evangelizáció alkalmazkodik a hajózási időszakokhoz és a kikötőben való veszteglések ritmusához, amikor is a hajók telelnek, ellátják magukat utánpótlással és árulják rakományukat. Az evangélium hirdetése ekképp halad előre egyik szirttről a másikra, „hegyfokokról szigetekre s szigetekről hegyfokokra.” (3)

A keresztények kortársaik mindennapi életét élik. Ugyanazokban a városokban laknak, ugyanazokban a kertekben sétálnak, ugyanazokat a nyilvános helyeket látogatják – bár ritkábban találkozhatunk velük a fürdőkben vagy a színházban –, ugyanazokat az utakat használják, ugyanazonokon a hajókon utaznak. Szaporítják kapcsolataikat, mindig készen állnak rá, hogy szívességet tegyenek és vásárra vigyék az életüket. Minden foglalkozást üznek, kivéve azokat, amik nem egyeztethetők össze hitükkel. Éppúgy házasodnak, mint a többiek, de szívesebben hittestvéreikkel, hogy közösen viselhessék gondját az erkölcsi szigornak s a kölcsönös hűségnek.

A keresztény létnek fonalát alkotó eme mindennapi élet alig bukkan fel a történetírók műveiben, akiket sokkal jobban érdekelnek a nagy csemenyek és a kiemelkedő személyiségek.

Krisztus beavatottjai számára semmilyen nehézséget nem jelent, hogy a mennyet összefűzzék a földdel, hiszen szemükben a leghétköznapibb gesztus is jelentőségteljes. Kapcsolatban vannak a látható világgal, egyúttal azonban szakítanak is vele a láthatatlan világ nevében: ebből ered az a kényelmetlen helyzet, amely az itt-lét és az eltávolodás, az osztozás és a magányosság, a rokonszenv és a szembeszegülés együtteséből jön létre.

Szüntelenül szem előtt kell tartanunk ezt a kettősséget, ha rekonstruálni akarjuk az első keresztények életét, mint ahogy sosem szabad elfelejtenünk arról az emberi és társadalmi környezetről, amelyben éltek. Van ugyan néhány nyom, számos utalás rá, de ezek csak akkor válnak érthetővé, ha a közös forrásokhoz: a korabeli történetírókhoz, földrajztudósokhoz, írókhoz fordulunk, mert csak az ő segítségükkel rekonstruálhatjuk azt a társadalmi és politikai szövegösszefüggést, amelynek közepette az egyház útnak indult.

A pogány és a keresztény ókornak ez a szembesítése – amire ebből a hétköznapi szempontból ritkán vállalkoztak a tudósok – megmutatja majd nekünk, hogy kortársaik között a keresztények egyszerre voltak közéjük tartozók és különbözők, egyesek számára rokonszenvesek, míg mások számára gyanúsak, miközben egyre kevésbé maradhattak észrevétlenül abban a korszakban, amely döntő fontosságú volt közösségük fejlődése és önállósága szempontjából. Ebből a korból számos dokumentum maradt ránk: könyvek, levelek, feliratok – többek közt sírfeliratok –, vértanúakták. Ehhez jönnek még a nem-keresztények, a gyakran ellenséges vagy szkeptikus hivatalnokok, filozófusok, írók tanúságtételei. Ők kívülről, társadalmi rétegük vagy foglalkozásuk előítéleteinek szemüvegén keresztül látták az ifjú egyházat. Ekképp rekonstruálják mindcsek az általános légkört, amelyben a kereszténység felnövekedett.

A forrásokkal kapcsolatban felvetődik egy kérdés: használhatjuk-e Tertullianus és Alexandriai Kelemen írásait, legalábbis azokat, amelyek irodalmi tevékenységük első éveire esnek? Ezek a művek gyakransokkal régebbi állapotot tükröznek: azt, amellyel az írók megterésük pillanatában találkoztak. Csak mértékletesen használjuk majd őket, amennyiben megerősítik vagy pontosítják az elődeik által szolgáltatott adatokat.

A II. század szerzőinek újraolvasása épp annyi képzelőerőt igényel, mint ítélőképességet, hogy a jelenkor számára újra felfedezzük

a történelmet, és feltárjuk annak az egyszerre magasztos és törékeny életnek a rezgéseit, amit az akkori keresztény élt: hogy láttassunk, de persze csak azt láttassuk, ami valóban volt.

Fokozatosan haladunk előre, a kör kerületétől a középpontja felé, vagyis először az egyház környezetétől indulunk el, hogy elérjünk a belső szervezetéig, útközben pedig vázoljuk a keresztény család legjellemzőbb tagjainak arcképét.

És a mindennapok élete, amelyet az ünnepek vagy a szertartások tarkítanak, lehetővé teszi majd, hogy észleljük az idő múlását. A következtetés önmagától adódik: a hit megvilágosítja és keresztülragyogja a hétköznapi létet, mint „az a sötétben világító lámpás”, amelyről a Péter-levél beszél, „amíg a nappal fel nem virrad, és a Hajnalcsillag, Krisztus fel nem ragyog a szívekben” (2 Péter 1,19). (4)

A KÖRNYEZET

I.

A FÖLDRAJZI KERET

Jeruzsálem – Róma: a kereszténység előrehaladásának első szakasza. (1) A zsidók szent városában született egyház Péter és Pál életében elülteti a keresztet a birodalom fővárosában, mely felé az az összes szárazföldi és tengeri út vezet. Elképzelhetjük a galileai halásznak és Tarzusi Pálnak a csodálkozását, amikor megérkeztek Rómába, és látták mindazokat a templomokat, mindazokat a fürdőket, mindazokat a palotákat, amelyeknek az idővel dacoló romjai még ma is megdobogtatják szívünket.

Egy zseniális apostolnak egy emberöltő elég volt ahhoz, hogy – épp ellenkező irányban – bejárja a légiók által megnyitott utakat, átszelje a Földközi-tenger egész medencéjét, hirdesse az evangéliumot Efezusban, Filippiben, Korinthusban, Athénben, és messze túljutva Rómán elérjen „Nyugat határára” (2), ami a hozzáértő számára csak Spanyolországot jelentheti.

Az új vallás eléggé szilárdan gyökeret vert ahhoz, hogy 64-ben nyugtalanítsa Nero császárt, és kiobbantsa az első üldözést, ami Péternek, az Örök Város püspökének, és a nemzetek apostolának életébe került, akit 67-ben, a városon kívül, kétségtelenül a Via Appia mentén fejeztek le. Csak arra szoktak támadni, aki létezik és fenyeget.

Tacitus az *Annales*-ben megkapó módon ecseteli a tűzvész sújtotta város látványát, ahol a leggyalázatosabb vádakkal illették a nagyzási hóbortban szenvedő császárt. „A híresztelés elhallgattatása végett Nero másokat tett meg bűnösnek, és a legválogatottabb büntetésekkel sújtotta azokat, akiket a sokaság bűneik miatt gyűlölt, és Christianusoknak nevezett. Christust, akitől ez a név származik, Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztette.” (3)

Pontius Pilatus – Krisztus: a birodalom úgy jelenik meg, mint a Galileai bírāja, tartózkodásának és tevékenységének tanúja. Eljön az óra, már út is, amikor maga a római hatalom fogja elismerni Krisztus győzelmét. Tacitus beismeri, hogy amit „véstes babonáság”-nak nevez, nemcsak Judeában terjedt el, ahol megszületett, hanem egészen Rómaig is. A rendőrség „hatalmas sokaságot” kerített kézre, amelyet – a kihagyás szónoki eszközével ügyesen bánó római történetíró szerint – „nem a közjó érdekében, hanem egy ember kegyetlensége miatt” áldoztak fel. Akiiknek sikerült kicsúszniuk a hurokból, arra készültek, hogy felváltsák őket.

A Rómában Péter óta egymást követő püspökök névsora abból a szempontból tanulságos, hogy bepillantathatunk egy olyan közösség konkrét életébe, amely nyitva állt a legkülönbözőbb, gyakran egymásnak ellentmondó hatások előtt. Olyan olvasztótégelyt látunk, amelyben nemzetek és nacionalizmusok olvadnak össze. (4) Péter tizennégy utódja közül a II. század végéig négy a római, három itáliai eredetű, öt görög, egyikük anakhoréta, egy másik, Hüginosz filozófus; Anikétoz Emeszából, a mai szíriai Homszból származik, a névsort lezáró Viktor pedig afrikai: ő az első, aki latinul ír Rómában.

Ez a változás elég jól tükrözi a kereszténység elterjedését az első két évszázad folyamán. Ázsiát egy személy képviseli, míg a görögök a lista egyharmadát alkotják.

Az első római egyház a lehető legkevésbé latin. A keresztények itt görögül beszélnek. Hazájukat elhagyott szírek, ázsiaiak, görögök fogadták itt lelkesen az evangélium üzenetét. Ők képezik a kezdeti magot. A bennszülöttek és az afrikaiak csak utánuk következnek.

A kereszténység térhódítása már a II. századtól megnyilvánul abban, hogy egy tengerentúli származású a püspök Rómában. A keresztények népe ettől kezdve – éppúgy, mint a többi meghódított nép – Róma, az *Urbs*, a Város felé néz, de más szemmel: lelki fővárosa felé tekint, amelyet Péter jelenléte és vértanúsága szentelt meg. Az evangélium fokozatosan felszabadul a zsidó gyámság alól és eljut a pogányokhoz.

Az egyház térképe a II. században

A keresztény földrajz a II. századig mediterrán és a tengerhez kötődik. Egy térkép megmutatja, hogy az egyházak az apostoli kor végén úgy helyezkednek el a tengerpart mentén, mint egy gyöngysor szemei, egyik kikötőtől a másikig, Azótusztól Joppén, Szebasztén, a palesztinai Caesareán, Ptolemaioszon, Türoszon és Szidónon keresztül Antiochiáig. (5) A partmenti kereskedelmet lebonyolító hajócskák elegendők voltak ahhoz, hogy valaki egyik kikötőből a másikba vagy a keleti part egyik városába menjen. (6)

Az egyház képe 112-ben

Az I. század fordulóján másodszor jut levegőhöz az egyház. Behatol a szárazföldek belsejébe, Szíriába és Kisázsiaiba. Az ifjabb Plinius számos keresztényre bukkan, egészen a Fekete-tenger partvidékéig. Ez a római procurator, Trajanus császár barátja elfogadta, hogy felfedezői küldetést teljesítsen Bithyniában, a Fekete-tengertől délre, ami ezzel a cikornyás címmel járt: „Pontus és Bithynia provinciák konzuli hatalommal felruházott legátusa” (7).

Pliniusnak egyik, vitathatatlanul hiteles levele (8) festi le a kereszténység előrehaladását. 112-ben vagyunk, még alig kezdődött meg a II. század, és már Bithyniában, ezer kilométernyire Jeruzsálemtől, kétezernégyszáz kilométernyire Rómától nemcsak hirdetik az örömhírt, hanem olyannyira él a keresztény közösség, hogy féltékenységre és feljelentésekre ingerel, a római legátust pedig zavarba hozza. Lelkiismeretes, de aggodalmaskodó hivatalnok lévén beszámol róla a császárnak.

Igen nagy fontosságú dokumentum ez, amely lehetővé teszi, hogy lemérjük, mennyire haladt előre az evangélium nyolcvan évvel Krisztus halála után, és ezt olyan értesüléseknek köszönhetjük, amiket egy szigorúan adminisztratív jellegű beszámoló közöl. A levélváltás először határozza meg leirat formájában a keresztények jogi helyzetét a birodalomban.

Pliniusnak Trajanushoz intézett levele ugyanakkor fényt derít az ázsiai hívek mindennapi életére. A legátus bejárta a hatáskörébe tartozó vidéket, megfigyeléseket, összehasonlításokat végezhetett és ítéletet alkothatott: a hívők „nagy tömeget” alkotnak. (9) Sokasá-

guk veszélyt jelent a hivatalos vallási és társadalmi intézmények számára. „A falvakban és a tanyákon is elharapódzott”: hát ez bizonyítja meglepően széleskörű elterjedésüket, és mindezt a II. század elején. Az evangélizáció általában valóban a metropoliszokkal és a városokkal kezdődött, és a fő közlekedési vonalakra és utakra korlátozódott. Gyakran a IV., sőt az V. századig kellett várni, hogy elérjen vidékre Szíriában és Görögországban éppúgy, mint Itáliában vagy Galliában. A stílusra és a jogi pontosságra gondosan ügyelő legátusunk egyáltalán nem túloz, amikor „ragály”-hoz hasonlítja az új vallást, amely már megfertőzte Pontus tartományt.

Trajanus korában a kereszténység terjedésének központja Ázsiában többé nem Jeruzsálem, hanem Antiochia. Ez az a gócpont, ahonnan minden irányba utak sugároznak szét: keletre Palmüra, az Eufrátesz és Babilon, északra pedig Szamoszata és Zeugma felé. Szeleukeia kikötőjének segítségével könnyen le lehetett jutni Szidónba, Caesareába és Jeruzsálembe. (10)

Antiochia éjjel-nappal zsibongó, forgalmas város, ahol szívesen találkozni egymással Kelet és Nyugat üzletemberei és szélhámosai, hogy gyümölcsöző kapcsolatokat építsenek ki és kereskedjenek. Nagyszerű város, a birodalom egyik legszebb városa kövezett utcáival, templomaival, oszlopcsarnokaival... A jeruzsálemi menekültekkel megszaporodott keresztény közösség főképp pogány eredetű hívekből áll, és közülük kerül majd ki a II. században Ignátiosz püspök, korának egyik legnemesebb alakja. Az Antiochiából Rómába vezető utat, amelyen Ignátiosz végig fog haladni, számos honfitársa is megjárja szárazon és vízen. Ezerszámra élnek a fővárosban, úgyhogy Juvenalis kénytelen azt mondani: „Beözönlött már régen Tiberisbe Orontes”. (11) A szírek mindenhová eljutnak: a Pó völgyébe, Galliába, sőt még a Rajna partjaira is. Az egyik fogadót nyit Szicíliában (12), a másiknak üzlete van Puteoliban (13), ahol Pál már keresztényekre bukkan. (14)

A Földközi-tenger egész keleti oldalát Antiochiától Pergamonig „egyházak” hálózák be, központjuk Efezus és Szmirna. „Ázsia és Frígia” római tartomány terül el itt, mely északra a Boszporusz és Bizánc, délre pedig Szíria felé nyílik.

Efezus kikötője hatalmas raktárainak köszönhette, hogy Ázsia legvirágzóbb piacává válhatott (15): rajta keresztül történt az égei-tengeri és itáliai bor importja meg a pontuszi fa, viasz, a milétoszi

gyapjú és a kilikaiai sáfrány exportja. Kereskedelmi vásárok és vallási ünnepek vonzották ide a tömegeket. A lelki pezsgésnek hagyományai voltak. Artemisz temploma ösztönözte erre a népet. (16) A frigiaiak Kübelét, „az istenek anyját” tisztelték, és kultuszát az egész birodalomban elterjesztették, egészen a Rajna partjáig (17) az összes római helyőrségben. (18)

Pál és János tevékenysége, kisugárzása okozta, hogy különféle keresztény közösségek jöttek létre Kisázsiaiban. A Jelenések Könyvében idézett városok (19) mind a fő közlekedési utak mentén fekszenek; az evangélium a római hódítás nyomában járt és kihasználta annak úthálózatát. A Szmírnától északra fekvő Pergamon, ahol Attalosznak, a lyoni vértanúnak bölcsője ringott, a pogány ókornak valamiféle „ Lourdes ”-ja volt. Thüatira bíborfestéséről volt híres. (20) A nyájakban bővelkedő Szárdesz textilpiac volt: hírnevét hamarosan Melitónnak köszönheti. Philadelphia ipari város volt a gyapjúpiacáról ismert Laodikeiába vezető út mentén. (21) A szárazföldben mélyebben fekvő Hierapolisznak (22) az I. század óta volt egyházközsége. Vize a festett gyapjúnak ugyanolyan csillogást kölcsönzött, mintha bíborcsiga nedvével festették volna.

Alig halt meg János evangelista, mikor Ignátiosz körbejárja az ázsiai városokat. Levelei életképességükről és fejlett szervezettségükről tanúskodnak. A már említett efezusi és szmírnai egyházakhoz csatlakozik a trallészi és a magnésziai: mindkettő az Efezusba vezető út mentén.

Kisázsia lakosságának kivételes hajlama volt a kereskedelemre és a szellemtudományokra. Szmírna a „második szofisztika” vitathatatlan fővárosa. Philostratosz a lant nyergéhez hasonlítja. A birodalom kimeríthetetlen lehetőségeket nyújtott a város számára. Az élénk szellemű, képzett, ékesszóló ázsiaiak, akik annyira rugalmasak voltak, hogy minden éghajlathoz és minden helyzethez tudtak alkalmazkodni, gyorsan utat találtak Róma kozmopolita társadalmába. Az itáliai kereskedőknek nem volt más választásuk: vagy társultak a levanteiekkel, vagy eltűntek. Őket pedig mindenütt meg lehet találni Rómában és Nyugaton, és mindenütt van boltjuk. Rómaiak és marseille-iek azt mondják: „Vásárolni megyünk a levanteihez”, mint ahogy a mauritiusiak és a réunioniak azt mondják, hogy „a kínaihoz” mennek, ha a fűszeresről akarnak beszélni. A feliratok arról tanúskodnak, hogy ott voltak Mainzban, a svájciak

között és Nagy-Britanniában. (23) A II. században megtaláljuk őket a Rhône völgyében is. Valószínűleg ázsiai és frigiai eredetű kereskedők hozzák el Lyonba az evangéliumot, ugyanakkor, amikor a keleti árucikkeket és orvostudományukat. Közülük kerül ki Gallia fővárosának legkiválóbb püspöke.

Kisázsia, ez a nagylelkű vidék, ahol az emberek könnyen hiszékenyek, egzaltáltak és hajlamosak a misztikus őrjöngésre, hamarosan olyan gondokat okoz az egyháznak, amelyek beárnyékolják a II. századot. Egy Ardabau nevű, ismeretlen kisvárosban, Frígia és Múszia határán egy szép napon egy Montanosz nevű, egzaltált szellemű újonnan megtért vonja magára extázisainak látványával környezetének, majd pedig egész tömegeknek a figyelmét. Végül már a Szentléleknek tartja magát. (24) A montanista mozgalom Ázsiából Rómáig és Karthágóig terjed, ahol majd újból találkozunk vele. (25)

Marcus Aurelius alatt: Gallia, Afrika, Alexandria, Edessza

Ötven évvel később Marcus Aurelius (161–180), a filozófus császár lesz Antoninus utódja. Uralma alatt az egyház egy új állomáshoz ér. Egy emberöltő telt el, és az egyház térképe kibontakozik: legyező alakban nyílik szét Germániától Mezopotámiáig (a mai Irakig), a Rajnától az Eufráteszig és a Tigrisig. Eléri a római birodalom határait, és kelet felé, Edessza és a párthus királyság irányában kétségkívül túl is halad rajtuk. Trierben és Niszibiszben már van keresztény közösség.

A terjeszkedés elsősorban a Földközi-tenger afrikai partvidékén bontakozik ki, s ott is a két „világítótoronyban”: Alexandriában és Karthágóban érezteti hatását. A hajózás megkönnyítette az evangélium hirdetését. A megtértek buzgalma ezután már a szárazföld belseje felé fordul. A II. század végétől kezdve Karthágó és Alexandria egyházai bemutatják püspökeiket és lángelméiket.

Galliában Narbonne, Arles, Marseille és Fréjus azok a legjobb kikötők, ahol horgonyt vetnek a levanteiek. (26) A tengerpartról szárazföldi vagy vízi úton el lehetett érni Lyont vagy Vienne-t. Ebből a délkeleti vidékből a rómaiak a Narbonnensis nevű provinciát alakították ki, amely egészen Vienne-ig nyúlt. Augustus óta

az ország többi részét, „a dús Galliát” három provinciára osztották: Aquitaniára, Lugdunensisére és Belgicára, melyeknek szövetségi fővárosa Lyon volt. A Rajna volt a határ, mely észak felől lezárta a birodalmat.

E határok között a kereskedelmi forgalom hatására a lakosság fokozatosan asszimilálta a hódítók erkölceit és civilizációját. A vezető osztályok gyorsan elsajátították a latin nyelvet, míg a bevándorlók továbbra is görögül beszéltek, a kelta dialektusok pedig vidékre húzódtak vissza. Ireneusz hozzáfogott, hogy megtanulja őket, de művelt ember lévén irtózott attól, hogy „ezt a barbár nyelvjárást” beszélje. (27)

Marseille-ben találkozott az északi út meg az a tengeri vonal, melyen keresztül az itáliai vagy keleti áru özönlött. A kivített a nimes-i és toulouse-i agyagedények, gyapjú, sonka és kolbász (amiről Varro áradozik) (28) meg sajtok, a Rajna-parti vagy béziéri olaj és bor jelentették. Egy Itáliában talált ködényen ez a felirat olvasható: *Béziéri bor vagyok, mégpedig öt éves.* (29) Sőt Plinius szemére hányja a marseille-ieknek, hogy vizezik az exportált bort! (30)

Görögország egész intellektuális finomsága Marseille-be költözött. (31) A rómaiak filozófiai iskoláját látogatták. Híres volt az itteni orvosi „kar” (32), és kapcsolatban állt Alexandriával. E tartós vándorlás közepette könnyen besurranhattak az új vallás beavatottjai. Marseille-ben talált feliratok tanúsága szerint valószínűleg a II. század óta éltek itt keresztények. (33) Nagyon is lehetséges, hogy már Galliába kapott küldetést Crescens, akit Pál a Timóteushoz írt második levélben említ. (34)

A II. században Lyon nemcsak gabona-, bor- és fakereskedelmi piac, hanem egyúttal a birodalom egyik legnagyobb kézműipari központja is, és sok árucikkét találták meg mind Németségben, mind Angliában. (35) II. századi feliratok, szobrok és domborművek teszik lehetővé, hogy még le tudjuk mérni, milyen szerepet játszott Lyon városa, Gallia köldöke. (36)

A Croix-Rousse lankáin hatalmas oltárt emelt Róma és Augustus dicsőségére a birodalom, hogy ezzel jelezze: itt van és gyakorolja tekintélyét. (37) A felszentelést minden évben játékokkal és látványosságokkal ünnepelték meg. Az évfordulós ünnepek szolgálnak majd az első vértanúk szenvedésének keretétül. A gallok pedig az

ünnepek után hazatértek, miközben szemüket elkápráztatta a római hatalom és jelenlétének áldásai.

Lyon virágzása ázsiai és frígiai származású keletiek erős kolóniáját vonzotta oda. (38) Az első keresztények éppúgy, mint honfitársaik azért jöttek, hogy hivatásukat gyakorolják. Alexandrosz (39) orvos volt, és már hosszú ideje lakott a városban. Amikor a testvérek száma eléggé megnőtt ahhoz, hogy „egyházzá” alakuljanak, az anyaközségek 150 táján püspököt küldtek számukra: Potheinoszt.

177-ben a vienne-i közösséghez kapcsolódó lyoni egyház (40) már elég fontos volt ahhoz, hogy magára vonja a figyelmet és kirobantsa az üldözést. A vértanúk, akiknek ismerjük görög és latin nevét, híven tükrözik egy olyan közösségnek a képét, ahol egymás mellett éltek ázsiaiak és bennszülöttek, kereskedők és gazdag asszonyok. (41) A zavargás után Potheinosz püspöknek Ireneusz lesz az utódja, s ő kormányozza ettől kezdve a Rhône torkolatától a Rajna partjáig gyöngyfüzérként húzódó közösségek sorát. (42) Az evangélium a római terjeszkedés nyomában járt, elért Trierbe és Kölnbe, de semmit sem tudunk róla, kik munkálkodtak ebben a hatalmas vállalkozásban. (43)

Az afrikai parton a Gabèsi-öböltől – sőt a Nagy-Szirtisztól (44) – az Atlanti-óceánig húzódik a három római provincia: Proconsularis, Numidia és Mauretania. Karthágót (45), ezt „a líbiai homokba lehorgonyzott gályát” (G. Flaubert), a tengerek királynőjét és Róma vetélytársát Türoszból és Szidónból érkezett föníciaiak alapították. A város a Medzserda torkolatánál, a Földközi-tenger két felének találkozásánál, a mai Szidi-Bu-Szaid helyén uralkodott az öböl felett, ahonnan szemmel lehet tartani a tengert, és könnyen meg lehet védeni a hegyfokot a szárazfölddel összekötő szorost.

A föníciaiak kereskedelmi ügynökségeikkel együtt magukkal hozták istenségeiket is, amelyekkel oly sokszor szembeszállt az Őszö-vetség Istene. Karthágóban a keresztények Istenét megelőzte a szakállas, hosszú ruhájú, tiarás, három szfinxen lovagló Baal-Hammon. (46) Vele együtt jött Tanit: „Hájas volt, szakállas, szemét lesütötte; az embernek az volt a benyomása, hogy mosolyog, amint kövér hasa felett, melyet fényesre koptattak a tömeg csókjai, összefonta a karját.”

A karthágói és hadrumetumi tofetok Baal-Hammonnak és Tanitnak csecsemőket áldoztak, s a Bardo-múzeumban álló sztéléik

láltára még ma is reszketés fogja el a nézőt. A császári tilalmak nem vetettek véget ezeknek a barbár szokásoknak. „Apám katonáit hívom tanúul – tudósít Tertullianus –, akik végrehajtották a római prokonzuloknak ezt a rendeletét. Saját szüleiük jöttek, hogy felajánlják csecsemőiket, s mindezt jó szívvel: átölelték gyermekeiket, nehogy sírjanak, amikor feláldozzák őket.” (47)

A kikötőjébe befutó hajóknak hála, Karthágó történetének minden viszontagságán keresztül megőrizte a Kelettel fennálló kapcsolatát. Scipio a földig lerombolta a várost, talaja „gyűlöletessé” vált, elegyengették, s a pásztorok legeltették nyájaikat a büszke város romjain. A Gracchusok, majd Caesar, hogy bebizonyítsák a realitás iránti józan érzéküket, újra felépítették Karthágót, Augustus pedig visszadta hajdani csillogását. A numidiaiak után Róma használta fel gabonatermesztésre gazdag területeit. A II. századtól kezdve az Antoninusok fejlesztik az úthálózatot, hatalmas épületeket emelnek, melyekről még tanúskodnak a hasonlíthatatlan szépségű vízvezeték, a fürdők és az amfiteátrum romjai. Töredékeik is kellő látványt nyújtanak, hogy ma méltányolhassuk méreteiket és fényűző kivitelüket. (48)

Amikor a kereszténység behatol Karthágóba, a város a tengerentúli Itália földrajzi, közigazgatási, kulturális és kereskedelmi központja, Alexandria vetélytársa, és éppúgy Róma magtára, mint amaz. A tenger felé fordul, s ezzel is jelképezi, hogy mindenkit szívesen fogad. (49) „Itt minden fényűzést lehel”, mint ahogy az afrikai Apuleius mondja. (50) Ez a nagy gazdasági fellendülés kora, ami a gabonának és az olajfának köszönhető. A vidék katonai megszervezése karöltve halad a föld kihasználásával, és úgy tűnik ennek az az indoka, hogy a földet egészen a sztyeppékig és a hegység lábáig hasznosítani akarják. (51)

Egyetlen szöveg, egyetlen irodalmi nyom vagy utalás sem tesz említést a keresztény kezdetekről. (52) Az eseményekhez még közel álló Tertullianus sosem beszél erről. Ágoston (53) a IV. században megelégszik azzal, hogy többször leszögezze: az evangélium éppúgy, mint a város alapítója, Keletről érkezett. Számos építészeti és liturgikus kapocs köti össze egymással az afrikai és a keleti egyházat. (54) Tertullianusnak, aki éppúgy lehetett volna a görög, mint a latin irodalom képviselője, műveit azon nyomban lefordítják, mihelyt megjelennek. (55) Keletnek az afrikai liturgiára gyakorolt befolyása

arra enged következtetni, hogy itt függőségi viszonyról van szó. Afrika vallásos építészete a keleti, különösen a szíriai szakrális építészettel való rokonságról árulkodik. (56)

Karthágóban az első megtérések – minden bizonnyal – a zsidó kolóniák kebelén belül történtek, mint ahogy Rómában is. Ezek a települések fontos szerepet játszottak a partmenti kikötőkben, és kétségkívül felduzzasztották őket a jeruzsálemi menekültek, akiket a győztes Titus űzött el. (57) A Karthágótól délre fekvő Gamart nekropoliszában, valamint Hadrumetumban (a mai Sousse-ban) együtt vannak a zsidó és a keresztény sírok. (58) A két vallás azonban nem sokáig élt jó viszonyban egymással: hamarosan szembekeverültek egymással, mint ahogy ez a birodalom többi részén is így történt. Tertullianus idejére befejeződött a szakítás. (59) Az *Apologeticus* szerzőjének emlékeiben még él az az idő, amikor a kereszténység a zsidóság „árnyékában” élt. Az elszigetelődés nem akadályozta, hogy emlékeztessen a mulandó szoros együttlétre.

Az evangélium tehát néhány Palesztinából, Egyiptomból vagy Szíriából érkezett hajó segítségével kötött ki Karthágóban, hacsak nem az Egyiptomon és Líbián keresztül vezető szárazföldi úton érkezett. Első zsongéja néhány kivándorolt zsidó volt, meg a keleti árukat kirakó dokkmunkások. Magunk elé képzelhetjük a legkevertebb elemekből álló első keresztény közösséget: emigráns zsidók, szűkölködő bennszülöttek, leleményes görögök, később pedig egy pár művelt vagy műveletlen latin csoportosul itt össze. Többségükben szegények és kevert vérű, alacsony sorsúak voltak, mint ahogy Korinthusban is. Élénk, az őrjöngésig szenvedélyes vérmérsékletük rokon vonásokat mutat azzal a forró áhítattal és nyugtalansággal, amit a vallásos Kelet nyújt. Annyira beszéltek görögül, punul vagy berberül, amennyire ez munkájuk elvégzéséhez vagy üzletük lebonyolításához épp szükséges volt. Különösen a partmenti városokban beszéltek szívesen punul a kereskedők és a polgárok. (60) Ágoston még kénytelen volt punra lefordítani azokat a latin szavakat, amiket hallgatóságának egy része nem értett meg.

Az evangélium futótűzként terjed fokról fokra, városról városra a földrész belsejének romanizált lakossága körében. Terjedése egybeesik az afrikai provincia városiasodásával. A II. század közepén behatol az elrejtett kisvárosokba és falvakba. Tertullianus állítása szerint (61) a század végén az evangélium szele megérintette a getul

törzseket, akik különben makacsul ellenálltak a külső hatásoknak és a történelem felmorzsoló erejének, és csak azért ereszkedtek le a fennsíkokról, hogy cserekereskedelmet üzzenek, esetleg fosztogassanak. Az Afrikára jellemző toleráns szellem ad kétségkívül magyarázatot erre a gyors előretérésre, amely elérte a társadalom minden zegét-zugát. A keresztények Marcus Aurelius idején már vannak oly szép számmal, mint Lyonban, hogy felkeltsék a figyelmet és gyanút ébresszenek. 180-tól kezdve üldözés teszi próbára a fiatal egyházat. A szokásosan közkedvelt feljelentések nyomán különösen a kisembereket zaklatják. Így is lehet számlát egyenlíteni! Meglepő azonban, hogy Tertullianust sosem háborgatták. Személye tiszteletet ébresztett a rómaiakban, és csodálatot az afrikaiakban.

Amikor az első vértanúk igazolják, hogy micsoda életerő van az afrikai egyházban, ámulattól tágra nyílt szemmel vesszük észre, hogy a partmenti városokat messze meghaladva milyen mélyre hatol be az evangélium a Tell előhegységéig és a sivatagig.

Roppant szerencsénk, hogy ránk maradt az a dokumentum, ami a scilliumi első vértanúk haláláról számol be. Ez az első latin nyelven íródott keresztény szöveg és az afrikai egyház első fennmaradt dokumentuma. (62) 180-ban hét parasztot és öt parasztasszonyt, akik egy olyan jelentéktelen falucskából származtak, hogy mindmáig nem sikerült azonosítani és a pontos helyét megjelölni, feljelentettek, letartóztattak, majd július 17-én lefejeztek Karthágóban. Az evangélium tehát már jóval túlhaladt az olyan városokon, mint Karthágó, Madaura, talán Cirta, Lambaesis, Hadrumetum, úgyhogy vidékre is behatolt, s az ott élő keresztények életereje szinte kihívta az üldözést. A tizenkét vértanú vidéki, vagyis kisbirtokosok, talán egy major bérlői, esetleg idénymunkások. (63) Nevükön még frissen csillog a római máz. Karthágóba viszik őket, hogy ott haljanak meg. Afrika hűségesen és büszkén őrzi összes vértanújának emléket és megüli évfordulójukat. Ágostontól két beszéd maradt ránk, amit a scilliumi vértanúk ünnepén mondott. (64)

Marcus Aurelius alatt a szilárdan megszervezett karthágói közösség egy ragyogó ügyvédet vonz magához, akit Quintus Septimus Florens Tertullanusnak hívnak, és egy római centurio fia. A birodalom a helyszínen verbuválta alacsonyabb rendű, polgári és katonai funkcionáriusait, míg a magasabb tisztségviselőket a félsziget szolgáltatta. (65)

Ebben a korban a keresztény közösség már gyülekezeti helyekkel és temetőikkel is rendelkezett. Tertullianus kissé fellengzősen „minden nemhez, minden korosztályhoz és minden ranghoz tartozó emberek ezreiről” beszél. (66) Sőt azt állítja, hogy „mindegyik városban a lakosoknak több mint a fele keresztény”. Büszkén azt is hozzáteszi, hogy ha a keresztények visszahúzódnának, „kiürülnének a városok”. (67) 197-ben ezt írja az *Apologeticus* szerzője: „Tegnapiak vagyunk, de már betöltöttük a földet és mindazt, ami a tiétek: a városokat, az erdőket, a megerősített őrhelyeket, a kisvárosokat, a falvakat, magukat a táborokat, a törzseket, az istállókat, a palotát, a szenátust, a fórumot. Csak a templomokat hagyjuk meg nektek.” (68)

Ebben bármilyen szerepet játszik is a szónoki túlzás, emlékeznünk kell rá, hogy arra az afrikai zsinatra, amelyet Agrippinus kétségkívül 220 táján vagy még korábban hívott össze, hetven püspök gyűlt össze. A romanizált Afrika ellentámadásba lendül, és a II. század végén meghódítja saját legyőzőjét. Róma püspöke, Viktor, és Septimius Severus császár mindketten afrikai származásúak.

A talán egymilliónyi lakosú Alexandria a birodalom második városa, telepeinek és kereskedelmének fontossága miatt pedig az első piaca volt. Kettős: belső és külső kikötője a messzi Arábia és Indiának meg azoknak az országoknak a csomópontjává tette, melyeknek partjait a Földközi-tenger hullámai mosták. Két világ találkozott itt. Itt haladt át az afrikai elefántcsont, az arábiai gumi és fűszer, az indiai gyapot és selyem. A hatalmas metropolisz szárazföldön és vízen egyaránt összeköttetésben állt Észak-Ázsiával. Az út Péluszionon, Osztrakínén, Raphián, Aszkalónon és Gázán keresztül vezetett, és ez az útvonal az 1967-es „hatnapos háborúig” megőrizte stratégiai fontosságát. Sokan szálltak Alexandriában valamilyen gabonaszállító teherhajó fedélzetére, akik Judeából vagy Szíriából keltek útra Róma felé. Egyiptom húszmillió véka gabonát szállított a birodalomnak, fogyasztásának egyharmadát. (69) A vegyes teherhajók hatszáz utast is tudtak magukkal vinni. (70)

Alexandria lakossága éppoly kevert és színes volt, mint manapság. Egymás mellett voltak görögök, szírek, arabok, kereskedők, római turisták és olyanok, akik a nyugati provinciákból érkeztek, hogy üzleti ügyeiket intézzék vagy éppen filozófiai, netán orvosi tanulmányokat folytassanak. Az utazót, aki az ún. Napkapun keresztül

lépett a városba, elkápráztatta az utcák csillogása, ahol mindkét oldalról oszlopsorok szegélyezték az utat egészen a Holdkapuig.

Épp annyi zsidó élt itt, mint ma New Yorkban. Gazdagságuk és az a tény, hogy – mint mondták – uzsorakamatra adtak kölcsönt, gyakran vezetett zavargásokhoz, amik évszázadról évszázadra nem kerültek le a napirendről. Az V. században Kürillosz püspöknek aktív szerep jutott bennük. Amikor feltűnik az evangélium, a zsidók a legnagyobb jólétben élnek, és a városnak két kerületét foglalják el, különösen a Delta-kerületet. (71) Gyakorta kerülnek kapcsolatba Palesztinával, hála a jeruzsálemi zarándoklatoknak. Néhányukat megtalálhatjuk István vitapartnerei között. (72)

Valószínű, hogy a zsidó közösségből kerültek ki a keresztény vallás első tagjai. Alexandria városa tárva-nyitva állt mindenfajta befolyás előtt, kíváncsian szeretett volna mindent tudni. Fajok és vallások kereszteződtek itt egymással, ahol állhatatlanság és nyugtalanság vegyült a szkepticizmusba és a szinkrétizmusba, s a város valószínűleg éppúgy fogadta az első evangélistákat, mint ahogy hamarosan Valentinosz és Karpokratész zagvaságait meg Apellészt, Markión tanítványát, akik nemsokára Rómába és Lyonba vándorolnak, ahol Ireneusz habozás nélkül szembeszáll velük. (73) Ezeknek a többségtől eltérő módon gondolkodóknak a léte feltételezi a Nagy Egyházat.

Mikor és hogyan érkezett Egyiptomba Krisztus evangéliuma? Dokumentumok hiányában nehéz egy csöppnyi fényt is deríteni a problémára és elválasztani az igazságot a legendától. A történetíró Euszebiosz anélkül, hogy alátámasztaná, beszámol egy hagyományról, ami azzal dicsekszik, hogy Márk evangélista jött el ide. (74) Különben ugyanez a szerző őrizte meg számunkra az első tíz püspök listáját. (75) Az ő segítségükkel nyúlhatunk vissza a kezdetekhez, ha Démétriosztól indulunk ki, aki 189-ben irányította a közösséget. Ők azonban csak homályos nevek maradnak, akikre semmilyen más nyom vagy szöveg nem derít fényt.

Nagyon valószínű, hogy az az Apolló, akiről az első Korinthusi levél beszél, Egyiptomban, hazájában tért meg a kereszténységre, amint ahogy az egyik legjobb szövegtanú állítja. (76) Az első biztos nyomokat azok az evangélium-töredékek nyújtják, amelyek a II. század elejére nyúlnak vissza. (77) A birtokunkban levő legrégebb keresztény papírusok görögül íródtak. A biblia kopt nyelvű fordí-

tásai, amelyek az Újszövetséggel és a zsoltárokkal kezdődnek; kétségtelenül Nagy-Hermopoliszban készültek, a III. században tűnnek fel és arról tanúskodnak, hogy az evangélium már négyszáz kilométernyire behatolt az ország belsejébe a Nílus völgyében. Központja Hermopolisz, s ez adhat magyarázatot arra a legendára, mely szerint ide menekült a Szent Család, amikor Heródes üldözte őket. (78) Legkésőbb 250-ben már püspököt is találunk itt, név szerint Kolónt. (79)

Alexandria városában, ahol virágzott a filozófia és a kultúra, a kereszténység hamarosan intellektuális köntösben jelenik meg, ami a város büszkeségévé válik, ahol egymást követik a nagy nevek: Kelemen, Órigenész, Dionüsziosz, Athanásziosz, Áriusz, Kürillosz. A II. század vége óta már beszélhetünk alexandriai „iskoláról”. Ha be lehetne bizonyítani a Zsidókhoz írt levélről, hogy alexandriai eredetű, akkor ez nyújtaná az első dokumentumát a közösség intellektuális életére. (80) A II. századi ún. Barnabás-levél, amely művelt zsidó-keresztény környezetben íródott, ahol különböző áramlatok keveredtek egymással, s amelyben tagadhatatlan tekintéllyel rendelkezett Philón, a nagy alexandriai zsidó, szintén lehet, hogy Alexandriában látta meg a napvilágot. Ez a tény adhatna részben magyarázatot rá, miért becsülte oly nagyra ezt a levelet a város összes teológusa.

180 táján a kétségkívül Sziciliából érkezett Pantainosz (81) telepszik le Alexandriában, hosszú hajózás után, melynek során – Eusebiosz tanúsága szerint (82) – egészen Indiáig jutott el. Az evangélista buzgósága és a tanáros gondolkodás egyesül személyében, amelyről többen szeretnének tudni. A katekumenek iskoláját, ezt a keresztény egyetem-félét irányítja, és itt lel Kelemen mesterre és arra a világosságra, amely elvezeti a hithez.

A keresztény közösséget egy nagyszabású püspök-egyénség, Démétriosz szervezte meg és kormányozta. Úgy látszik, hogy megértette és támogatta az evangélizáció intellektuális követelményét, s ezek után felhagyott azzal, hogy összevesszék legkitűnőbb teológusaival. Alexandria ettől kezdve világítótoronyként ragyogtatja sugarait Keletre és Nyugatra, leginkább pedig Rómára. Eusebiosz hivatkozik azokra a szoros szálakra, amelyek az egyiptomi közösséget a palesztinai testvérekhez kötik, akik hűségesen együtt ünnepelnek ugyanazon a napon a húsvétot. (83)

Úgy látszik, hogy Démétriosz püspök szentelte fel azt a három első püspököt, akik Antinoének, Naukratisznak és Ptolemaisznak, Egyiptom már hellénizálódott három városának a közösségeit kormányozták. (84) Utódjának, Héraklasznak húsz másik egyház alapítását tulajdonították. Ha hihetünk Euszebiosznak, akkor Egyiptomból és az egész Thébaiszból, vagyis az ország déli részéből való keresztények szenvedtek 202-ben vértanúságot Alexandriában, amiből arra következtethetünk, hogy a kereszténység elterjedt a Nílus völgyében a II. század folyamán. (85)

Másrészt jelek vannak rá, hogy a kereszténység behatolt Kelet-Ázsiába, és elért a Tigris és az Eufrátesz vidékéig (a mai Irakig). A két folyó között fekvő Edessza (Urfa török város helyén) volt Oszoénének, a Róma és a párhosok közé ékelt kis önálló államnak a fővárosa. (86) Földrajzi helyzetéből következett, hogy a keleti karavánok hatalmas piaca volt, aminek köszönhetően Edessza tárva-nyitva állt a mind Keletről, mind Nyugatról jövő hatások és betörések előtt. Hírnevét és tekintélyét növelte az is, hogy a közelében volt Hárán, ahol Ábrahám tartózkodott egykor.

Trajanus 114-ben, a bennünket érdeklő időszakban foglalta el Oszoénéét. A Rómának tett hűségeskü árán nyerte vissza függetlenségét az ország. A selyem-kereskedelem már hosszú ideje vonzott ide számos zsidót, akik egyengethették az evangélizáció útját. Közülük is voltak azok között, akik Jeruzsálemben tanúi voltak a pünkösdeknek és Péter első beszédének. (87) Addai, az ország állítólagos apostola valószínűleg zsidó származású volt. (88) Euszebiosz egy legendára hivatkozik, amely szerint Abgár király állítólag levelezésben állt Krisztussal, és Tádé apostol jött el, hogy hirdesse az országban az evangéliumot. (89)

Az összes régi történetíró (90) Tamásnak tulajdonítja a párhosok és a perzsák megtérítését, amit már Órigenész tanúsít. (91) A III. századtól kezdve részesítik tiszteletben Edesszában az apostol sírját. (92) Ehhez a talán legendás hagyományhoz kapcsolódik egy másik, amely nem feltétlenül összeegyeztethetetlen az előzővel. Eszerint ugyanez az apostol hirdette állítólag az evangéliumot Indiában (93), ahol megtérítette Gundaphar királyt, majd vértanúhalált szenvedett, első sírja pedig Mailapurban (Madrász külvárosában) volt. Mindenesetre valószínű, hogy a Tamás-aktákat Edesszában, a III. század elején foglalmazták szír nyelven. A korabeli gnósztikus

szezták mitikus személyiséget faragtak Tamás apostolból, aki az Üdvözítőtől származó kinyilatkoztatások bizalmas beavatottja volt. Akár hagyományról, akár legendáról legyen is szó, az apostol állítólagos útja megjelöli legalábbis azt az útvonalat, amelyen az evangélium elég korán el kellett hogy jusson az indiai birodalomig.

Bizonyos, hogy a II. század végén Edessza már megtért és templommal rendelkezett, ami hasonlíthatott a duraira. (94) A húsvéti vita folyamán, 190 táján „Oszroéné meg azon vidék városainak püspökei” (95) foglalnak állást és járnak közbe Rómában. Tudomásunk van annak a püspöknek, Palutnak a nevééről is, akit Antiochiai Szerapión szentelt fel. (96) Aggai, akiről úgy tűnik, hogy az utódja volt, vértanúként halt meg. (97)

Mindenesetre a II. század végén az evangélium széles körben elterjedt az országban, és különböző közösségek alakultak. (98) Ha igaz az, hogy IX. Abgár király (179–214), Septimius Severus kortársa keresztény hitre tért, akkor a távoli Oszroéné szolgáltatva az egyháznak az első keresztény uralkodócsaládot, és ez megkönynyítette az evangélium térhódítását.

Két másik személy: Tatianosz és Bardészanész is tanúskodnak Mezopotámiában az új vallás életképességéről. Mindkettejük irodalmi jelentősége azt mutatja, hogy ettől kezdve sikeresen hirdetik majd az evangéliumot a bölcseknek és a filozófusoknak a Tigris partjáig. A *Beszéd a görögök ellen* c. művében Tatianosz maga vallja meg: „Az asszírok földjén születtem, először a ti tanításotokban nevelkedtem, másodsorra azonban azt a tanítást tanulmányoztam, amit most is hirdetek nektek.” (99)

Tatianosz bölcsőjét a Tigristől keletre kell keresnünk. Szülei valószínűleg szírül beszéltek. A civilizált világ határvidékéről a bölcsesség utáni szorgos kutatás vezette el őt, mint oly sokan másokat, Görögországon keresztül Rómáig, ahol megtért és a filozófus Juszminosznak lett a tanítványa, akinek itt volt iskolája. Mestere halála után megírta művét, a *Beszédet a görögök ellen*, magáévá tette a gnosztikus szezták rideg elképzeléseit, visszatért ősei földjére, s itt szerkesztette meg *A négy evangélium harmóniáját*, a *Diatesszaront*, amely sokáig közkeletűségnek örvendett a szír egyházban. Egy töredékét 1933-ban találták meg Dura Europoszban, az Eufrátesz partján.

Egy másik edesszai író, a 156-ban született Bardészanész, IX. Abgár király gyermekkori barátja az elsők között volt, aki szírül

költött liturgikus himnuszokat. Úgy tűnik, megkísérelte, hogy a kultúrák és a népek folyamainak torkolatánál megteremtse a keresztény törvény és a tudomány szintézisét. (100) Edessza a II. század végén kirobbanó életerőről tanúságot tevő irodalmi és szellemi műhelyként tűnik fel, ahol a keresztény szír nyelv kovácsolódik. Ez a város lesz a Kelet-Ázsia, Örményország és Perzsia felé nyúló keresztény terjeszkedés kiindulási pontja.

Alig két évszázad leforgása alatt „az új Izrael” szellemi örökösei, amelyről Szent Pál beszél, elhozzák az evangélium világosságát távoli ősök földjére, arra a földre, amelynek hírére megremegett egykor Ábrahám, amikor Isten neki ígérte.

2.

A TERJESZTÉS ÚTJAI ÉS ESZKÖZEI

„Róma jelenléte az egységet adta meg a világnak. Minden embernek el kell ismernie, micsoda szolgálatot tett az emberiségnek azzal, hogy megkönnyítette kapcsolataikat és lehetővé tette, hogy közösen élvezzék a béke áldásait.” (1) Valóban, a II. században a római birodalom tökéletesen kiaknázza győzelmét, és addig sosem tapasztalt bőségben lesz része. A *pax romana* nem mítosz: a korabeli keresztények számára mennyei ajándéknak tűnik, Ariszteidész pedig „Rómáról” írt híres filippikájában kijelenti: „A világmindenség nem más, mint egyetlen város”. A szárazföld és a tenger biztonságos, a városok békések és fejlődnek, a hegyek és völgyek meg vannak művelve, a tenger hullámain hajók szelik, melyek az egész világról szállítják az árukat. (2) Bárki elmehetett Keletről Nyugatra (3), a Rajnától és a Rhône-től a Tigrisig és az Eufráteszig anélkül, hogy elhagyta volna a római földet.

A korabeli keresztények és pogányok magasztalják a béke korszakát, amely Augustustól Marcus Aureliusig elősegíti, hogy megszervezzék és értékesítsék a meghódított földeket, fellendüljön az ipar és a mezőgazdaság, a kereskedelem és a gazdagság, sőt a kulturális és vallási cserekapcsolatok is fejlődjenek. Ezek folyamán Kelet

azzal vág vissza a hódítónak, hogy elhozza neki nyelvét, művészetét és vallását.

A békével Róma megteremtette a biztonságot, mivel megtisztította a szárazföldet a rablóktól, a tengert pedig a kalózoztól. Rögtön szembeötlött a közbiztonság hiánya, ha valaki átlépte a birodalom határait. A Trajanus idejében Thrákiában (Bulgária) és Oroszországban utazó Dion Khrüszosztomosz ezt a saját kárán tapasztalta.

Az utazások

Már a római császárok alatt jelentkezett az a tünet, amiről Fernand Braudel (4) beszél II. Fülöp idején: az, hogy a mediterrán ember állandóan vándorol. A Földközi-tenger mentén lakóknak mindig volt érzékük a kaland iránt. Az ókortól napjainkig az utazásnak nem az értelme, hanem csak a ritmusa változott meg.

A birodalmat keresztül-kasul szövő úthálózat, amelyet azért építettek, hogy a római légiók vonulását megkönnyítsék, végül is a kereskedelmet és a forgalmat szolgálta. Az összes szárazföldi vagy tengeri út Rómába, a birodalom és a világ fővárosába és központjába vezetett. Óvakodnunk kell tőle, hogy érvet kovácsoljunk a római primátus mellett abból, hogy egy keresztény Rómában tartózkodott: szükségképpen át kellett rajta utaznia, amint Ireneusz is így tett, amikor Lyonba ment.

Rómából szárazföldön el lehetett érni a Bretagne-i földnyelvre, a Rajna és a Duna torkolatához, Athénbe és Bizáncba, a Boszporuszon túl pedig Kisázsian keresztül egészen Ninivéig lehetett folytatni az utat. Az afrikai part mentén római út kötötte össze a Nílust az Atlanti-óceánnal. Római út kapcsolta Alexandriát az ázsiai útvonalhoz. (5) A birodalmat behálózó utak rendje megköveteli az emberek közti rendet is. Az út története a tartománynak a története. Ha a kereskedelem virágzik, az utat korszerűsítik, máskülönben fokozatosan tönkremegy. Az utak városokat szülnek és megkönnyítik a kereskedelmi kapcsolatokat.

Az utazó számára készen állnak az útitérképek, amelyek jelzik az állomásokat vagy pihenőket, a távolságokat, meg azokat a helyeket, ahol éjszakára fedél alá lehet jutni. Az ásatások az olaszországi

Vicarellóban, a gyógyvize miatt sűrűn látogatott Braccianói-tó partján napvilágot hoztak három, mérföldkö-alakú ezüstvázát, melyekre rá volt vésve a Gadèsből (Cadix) Rómába vezető teljes útvonal. Hispániaiaktól származnak, akik gyógykezelésre érkeztek ide. (6) Van egy másik útkalauz is, *Antoninus itineráriuma*, amely Diocletianus korára nyúlik vissza.

A római főút a Földközi-tenger volt. Kelettől Nyugatig az összes provincia partját mosta, egyesítette, közelebb hozta egymáshoz őket, elősegítette a kereskedelmi forgalmat és a találkozásokat. Helytálló tehát az egyik történetíró megállapítása: „A Földközi-tenger nem más, mint utak halmaza”. (7) Utaké, melyek a szárazföldet a szigetekkel, a szigeteket a szárazfölddel, Ázsiát Görögországgal, Egyiptomot Afrikával és Itáliával kötik össze. A tengeri utak kikötőket teremtenek és uralkodnak a hajózás felett: a hajók itt kapnak új erőre és lelnek biztonságot, a téli időszakban pedig, amikor az utazások lehetetlenné válnak, itt pihennek.

Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy egy olyan sűrűn látogatott sziget, mint Ciprus, már nagyon korán kereszténnyé lett. (8) Ugyanez a helyzet Krétával is: az evangéliumot a II. században azok a Szíriából vagy Ázsiából érkező hajók hozták el, amelyek itt teleltek. A keresztény utasok, mint hajdan Pál is, itt azzal töltötték el a négy téli hónapot kitevő holszezont, november 10-től március 10-ig (9), hogy az evangéliumot hirdették.

A Földközi-tenger partja mentén a kikötők létfontosságú szerepet töltenek be. Róma éppúgy kikötő, mint a korszak legnagyobb metropoliszai: Athén, Antiochia, Efezus, Alexandria, Karthágó.

A kerekalakú kereskedelmi hajóknak csak húsz evezőjük volt. Ezeket felszabadított rabszolgák vagy szabad emberek kezelték, és az evezők segítségével fordították szélirányba a hajót, de sosem használták őket arra, hogy velük hajtsák a hajót. (10) A római hajó mélymerülésű volt, hídja nem volt, csak keskeny folyosók vagy pallók vezettek a gályapadok között (11), néha pedig volt tömegszállítás az utasok számára a hajó orrában vagy farában. Általában az utasok közül százszámra voltak olyanok, akiknek nem jutott fedél a feje fölé.

A Földközi-tengeren gyakran hajóznak éjszaka, amikor feltámad a szél, a csillagok sápadt fényénél (12) Itália nyugati partja mentén Puteolitól Ostiáig, de Görögország partjainál is. A kormányos kor-

mány helyett egy egyszerű evezőlapáttal irányítja a hajót (13), miközben nem megy ki a nyílt tengerre, hanem látótávolságban navigál a part közelében.

Az *Izisz*, az Antoninusok korában Alexandria és Róma között közlekedő hatalmas búzaszállító hajó rakománya 1146 tonna gabona volt, több, mint egy XVIII. századi fregatté. (14) Pál hajója 276 utast szállított. A történetíró Josephus olyan hajóra szállt, amely 600 személyt vitt fedélzetén Rómába. (15) Kozmopolita társaság ez, amelyben szíriaiak és ázsiaiak, egyiptomiak és görögök, énekesek és filozófusok, kereskedők és zarándokok, katonák, rabszolgák, egyszerű turisták vegyülnek össze. Itt aztán szorosan egymás mellett van az összes hiedelem, az összes kultusz és azoknak papsága. Milyen váratlan szerencse ez egy keresztény számára, hogy hirdethesse az evangéliumot, mint ahogy Pál apostol, a keresztény utazó példaképe tette!

A hajók ugyanolyan gyorsak voltak, mint a múlt század elején, amikor Chateaubriand-nak 50 napra volt szüksége, hogy Alexandriából Tuniszba érjen, Lamartine-nak pedig 12-re, hogy Marseilleből Máltára érkezzen. (16)

A sebesség a szélről függött: kedvező esetben 5 nap elég volt Korinthusztól Puteoliig (17), 12 Nápolytól Alexandriáig (18), 5 Narbonne-tól Afrikáig. (19) Cato nem egészen három nap alatt ért Rómából Afrikába. (20) Ezzel a sebességgel 18 nap alatt ért volna Liverpoolból New Yorkba, miközben Franklin Benjáminnak 1775-ben ez 42 napjába került. Egy papirusz szerint az Alexandriából Rómába való átkelés 45 napig tartott. Minden a légköri viszonyoktól és a közbeeső kikötők számától függött. Alexandriától Antiochiáig 36 kikötőt ejtettek útba, Alexandriától Caesareáig 16-ot. (21) Amikor Cicero Ázsiából visszatért Rómába, Efezusban október 1-én száll hajóra, és kéthavi utazás után, november 29-én érkezik meg az Örök Városba. (22) Igaz, hogy a késői évszak már eléggé kedvezőtlenül befolyásolta a hajózást. Kétségtávol a nemrég feltalált derékvitorlának kell tulajdonítanunk a Plinius által említett sebességi rekordokat. (23) A len, amelyből a vitorla készült, megkurtította a távolságokat és közelebb hozta egymáshoz a szárazföldeket.

Az útba ejtett kikötők, ahol csak egyszerűen horgonyt vetettek, a hosszú telelések lehetővé tették, hogy az utasok rábukkanjanak honfitársaikra a kikötőben és új ismeretségeket kössenek. Az evan-

gélium elterjesztését megkönnyítette a keleti ember barátkozó természete, amelyet gyakran használt ki mestersége vagy üzlete előmozdítására, meg a görög nyelv, amit Alexandriától Lyonig általánosan használtak és meg is értettek minden városban.

A közös élet, a néha felbukkanó veszélyek szolidaritást, spontán kapcsolatokat teremtenek egy hajón, és ezek természetes módon hozzák közelebb egymáshoz az embereket. Pál útja Rómába azt mutatja, hogy akkoriban gyakrabban futott zátonyra egy hajó, mint ahogy ma kisiklik egy vonat.

A szárazföldi úton való utazás kevésbé volt kényelmes, gyakorta lassabb is volt, a főútvonalaktól távol és a hegyes vidékeken pedig kevésbé volt biztonságos. Egyes tájak, mint például Szardínia vagy Korzika híresek voltak rablóbandáikról. (24) A legszerűebbek gyalog utaztak, felgyúrt ruhában, a lehető legkevesebb csomaggal, az esőtől pedig egy köpeny védte őket; mások öszvér- vagy lóháton mentek. A gyalogos naponta 30 kilométernyit tett meg. (25)

A két ló vontatta kocsí volt a legkényelmesebb. Ha kötőfék nélküli állat vontatta a kocsit, ez már sokat levont a hatásból. (26) A 8 vagy 10 ló vagy öszvér vontatta, gall eredetű négykerekű szekér sok utast és csomagot szállított. (27) A császári előírások szerint személyek esetén a súlyhatár 200–300 kiló volt, teherszállítás esetén pedig 500 kiló volt a felső súlyhatár. Minden pihenőállomáson voltak a testületekbe tömörült kocsibérbeadóknak öszvérhajcsáraik vagy teherhordó állataik.

Az utazók

Az utazás ebben a korban még inkább, mint a történelem bármely más pillanatában az egész kereskedelmi életnek a feltétele volt. Egy felirat arról tudósít minket, hogy egy üzletember, aki a frígiai Hierapoliszból, Papiász városából való volt, hetvenkétszer jött Rómába. (28) Meglepő eredmény, még annak a számára is, aki ma repülőgépet vehet igénybe!

A kapcsolatokat megkönnyítő jólét és béke megnövelte az étvágyat is. A II. század birodalma azzal kérkedett, hogy dúskált és válogatott a különféle szövetekben és anyagokban, amelyek igazolják az ipar fellendülését és a javak meg az emberek intenzív forgalmát,

amelyhez még hozzá kell tennünk, hogy közös pénzt használtak, vagyis ugyanazon az alapon nyugodtak a mindig sokasodó és egyre intenzívebb ügyletek.

Egészen Belgiumig megtalálható volt a Szuezi-öbölből származó fekete bazalt. (29) A bíbor Szíriából érkezett, a viasz a Fekete-tengertől, az osztriga Efezusból, a szarvasgomba Mütlenéből (Kisázsia), az olaj és a bor a Rhône partjairól, a liba Boulogne-sur-Merből, legalábbis ezt jobban kedvelték, mint a pontuszi libát. (30) Róma gyomra feneketlen volt, és egyre újabb igényekkel állt elő, amelyek ritka és drága voltukkal ajánlották magukat a kiváltságosoknak.

A nagyvárosokban testületekbe tömörült nagykereskedők, különösen a keletiek (31), útjuk közben természetesen honfitársaiknál szálltak meg, gyakran a kiskereskedőknél, akik ellátták őket élelemmel, viszonzásul pedig híreket kaphattak hazájukról.

Mások azért utaztak, hogy kielégítsék kíváncsiságukat vagy tökéletesítsék műveltségüket. A diákok Athén, Alexandria, Róma, Marseille vagy Lyon híres iskoláit vagy mestereit látogatták. Athénban olyan sokan voltak a diákok, hogy ez már a nyelv tisztaságának a rovására ment. (32) A nemesebbeknél szellemi kíváncsiság, az értelem ébredése társul a bölcsesség utáni kutatáshoz, mint Jusztinosz esetében, miközben másokat csak a jobbára hasznot hajtó becsvágy, hogy rétorok, szofisták vagy orvosok, színészek vagy szobrászok legyenek. (33) A tudásnak semmi sem vet gátat. A birodalom mindenkinek megadja a vízumot az ismeretek elsajátításához.

A nagy vallási ünnepek, a római vagy olümpiai játékok, az eleusziszi misztériumok és az olyan gyógyító központok, mint Pergamon, vonzzák a tömegeket és a művészeket. A zsidók egész hajókat mozgósítanak (ez már „charter”-rendszer volt), hogy Jeruzsálemben ünnepeljék meg a húsvétot. (34) Végül pedig egyesek kedvtelésből utaznak, sőt olyan zarándokok is vannak, akik inkább „turisták”. (35) Plinius (36) megjegyzése semmit sem veszített időszerűségéből: „Honfitársaink beutazzák a világot, de nem ismerik a saját vidéküket.”

A II. századtól kezdve pedig a keresztények Palesztinába mennek zarándoklatra. Melitón Kisázsziából, Alexandrosz Kappadokiából, a mai Törökországból, Pioniosz Szmirnából jön ide. Egy évszázaddal később megszaporodnak a zarándokok. Aetheria Bordeaux-ból

indul útnak és bejárja az egész bibliai Keletet. Szerencsénkre útinaplót is hagyott ránk. (37)

Az utazás még azok számára is eseményt jelent, akik otthon maradnak: szülők és barátok kísérik a kikötőig az útra kelőt, és mindaddig vele maradnak, amíg csak a nyílt tenger felé nem sodorja a kedvező szél a hajót. Ugyanazt a látványt nyújtották, mint manapság Ázsia vagy Afrika repülőterei. Ha az utazó keresztény, elkíséri a közösség: ő a hírvivő, és élő kapcsolatot képez a többi testvérekkel és a többi egyházakkal.

Nehezen tudjuk elképzelni, hogyan nyüzsgött ez a nép a hajókon, a kikötőkben, hogyan zsúfolódtak össze az utakon katonák és tisztviselők, szekerek és teherhordó állatok. Közülük néhányan keresztények vagy útban vannak afelé, hogy kereszténnyé legyenek. Semmi nem különbözteti meg őket a többi utazótól, hacsak az a titkos fény nem, ami vezeti őket. Városról városra haladva figyelték, hallgatták és végül megtalálták a lélek világosságát és a szív békéjét, mint Jusztinosz vagy Kelemen, akik tegnap még tanítványok voltak, holnap azonban már tanítók lesznek.

Más keresztények, mint például Hégészipposz, azért utaznak, hogy informálódjanak. Megkérdezik az egyházakat Korinthusban, Rómában, hogy jobban megismerjék „a legfontosabb egyházakban élő igaz tanítást”. (38) Julius Africanus, aki Emmauszban született, és azoknak a veteránoknak a leszármazottja, akiket Titus telepített le oda (39), nem sokkal később sorra látogatta Edesszát, Rómát, Alexandriát. (40) Aberkiosz, a kisázsiai Hierapolisz püspöke Rómába jött, majd egész az Eufrátesz partjáig bejárta Keletet. (41)

Róma, a birodalomnak és hamarosan az egyháznak a fővárosa a leglátogatottabb, a legvonzóbb közösség is. Akik Galliába vagy Hispániába mennek, erre kell átutazniuk. Ide jön Polükarposz Szmirnából, Valentinosz Egyiptomból, Markión a Fekete-tenger partján fekvő Szinopéból, Euelpisztosz, Jusztinosz tanítványa Kappadokiából, Rhodón Ázsiából. Néhányan nem önszántukból jönnek ide, mint Antiochiai Ignátiosz és kétségkívül Jusztinosznak két tanítványa, akik vele együtt szenvedtek vértanúságot, és akiket rab-szolgákként hurcoltak ide. (42) Az eretnek Hermogenész elhagyja Keletet, hogy Karthágóban telepedjék le (43), Apellész Rómából Alexandriába megy. (44) A keresztényeknek ez a vándorlása egyre fejlődik és szélesedik. Magával sodorja a legjobbat és a legrosszabbat.

A III. században Órigenész Alexandriából és a palesztinai Caesareából Türoszba és Szidónba, Bosztrába és Antiochiába, a kappadokiai Caesareába, Athénbe és Rómába utazik. A vendégszeretet antik erénye szép lassan keresztény erénnyé alakul át.

A vendégfogadók (45)

A fő közlekedési utak mentén sűrűn voltak pihenőállomások lovak és öszvérek számára, éjszakai szállások, vendéglők (tabernák), ahol enni és inni lehetett. Az Apostolok Cselekedetei említi Tres Tabernac-t (46), ezt a Puteoliból Rómába vezető út mentén, a Várostól 47 kilométernyire fekvő pihenőállomást.

A pihenőállomások nem voltak olyan kényelemmel és elsőrendűen berendezve, mint a tengerparti fürdőhelyeken vagy a turisták által látogatott városokban működő szállodák. Ha az utas városba érkezett, válogathatott. A tulajdonos – vagy a felesége – gyakran lesben állt portája küszöbénél, hogy feldicsérje házát és lépre csalja a vendéget (47), de ez az eljárás nem járt mindig szerencsés eredménnyel, sőt épp ellenkezőleg!

Ariszteidész panaszkodik, mennyire kényelmetlenek a vendégfogadók, amikor Kavalából útban van az albániai Dyrracchium (Durrezi) felé. (48) A fogadók általában sokkal kezdetlegesebbek Európában, mint Ázsiában, mert ugyanez az Ariszteidész, amikor Szmírnából Pergamonba utazik, egészen természetesnek találja, hogy egy kényelméről ismert fogadóban szálljon meg, mielőtt visszatérne egy barátja házába. (49) Antoninus itineráriuma három vendéglőt említ a Durresiből Bizáncba vezető út mentén.

Számos vendéglő cégtábláján szerepel egy állat neve: „A Tevéhez” (50), „Az Elefánthoz” (Pompeji) (51), Galliában és Hispániában „A Kakashoz” (52), Angliában „A Szamárhoz” (53). A feliratok csábítók szeretnének lenni: „Jó kiszolgálás, fürdő, kényelem – éppúgy, mint a fővárosban!” (54) És egy másik, Lyonból, mégpedig a legvonzóbbak közül való:

*Itt Mercurius olcsóságot,
Apollo egészséget,
Septumanus (a fogadós) udvariasságot és nyugalmat ígér neked.*

*Aki belép, rögtön jobban érzi magát :
Gondold meg, hol is vagy! (55)*

Dél-Galliában még jobban igyekeznek a vendéglősök. Antibes-ban azt kérik az utastól, vessen egy pillantást a menüre és a borok listájára, amit a taberna bejáratánál álló rézlemezre véstek. (56) Egy még huncutabb szír fogadós a következőket ígéri: „Felüdülést, vacsorát sajttal és gyümölccsel, bort, táncot és szerelmet”. (57) A rézlemez néha az árakat is feltünteti. (58)

Tájékoztatót kapunk a menü áráról és előnyös tulajdonságairól, ha végighallgatjuk azt az ízes beszélgetést, amit egy vendég folytat a fogadóssal.

„– Főnök! Fizetünk!

– Te egy *sextarium* bort ittál. (Ez úgy látszik nincs benne a számlában.) Kenyér: egy as.

– Rendben.

– A lány: nyolc as.

– Még ez is rendben.

– A széna az öszvérnek: két as.

– Na, hát ez az öszvér sokba kerül nekem!” (59) Milyen tartózkodó a többi kiadásokkal kapcsolatban!

A tabernáknak, kocsmáknak rossz híruk volt. A római jog elismerte róluk, hogy a prostitúciót űzik (60), a kocsmárosról az a hír járja, hogy fősvény, csaló, egy kissé selyemfiú is, a felesége (61) boszorkány, a szolgáló pedig szajha. (62) A tulajdonosnak szemére vetik, hogy vizezi a vendégek borát és ellopja a szamarak elől a szénát. (63) Tisztaságról szó sem lehet, becsületről se nagyon, viszont annál több a szabadosságról: így aztán aki megkockáztatta, hogy betérjen egy kocsmába, nem volt szabad félénknek vagy sértődősnek lennie.

A népi humor úgy állt bosszút, hogy minden eszközzel kigúnyolta a csaló kocsmárost. Igen gyorsan belőle lesz a satíra, a komédia és a közmondások hagyományos szereplője. A leghíresebb kocsmároslány Ilona volt, Constantinus császár anyja. (64) Megtért a keresztény hitre, s ezzel hatást gyakorolt fiára és a történelem menetére.

Pompejiben számos tabernát tártak fel. Az egyikük egy átriumból, két étteremből, egy konyhából és egy erotikus jelenetekkel díszí-

tett szobából áll, amelyek nem hagynak kétséget rendeltetése felől. (65) Még a vízparti városok luxusszállodái is olyan találkahelyeknek számítottak, ahol egyáltalán nem volt nehéz szerelmi sikereket aratni.

A különösen az alsóbb néposztályokból valók, kocsisok, öszvérhajcsárok által látogatott karavánszerájok és vendégfogadók annak az állandó hírnévnek örvendtek, hogy koszosak, zajosak és kényelmetlenek. (66) Elgondolkoztató volt, milyen kényelmetlen érzést jelenthetett az, ha valaki idegen volt, vagy nem rendelkezett se barátokkal, se ismerősökkel. Ez ad magyarázatot arra, miért tulajdonított mind a pogány, mind pedig a zsidó vagy keresztény ókor nagy jelentőséget az egyéni és a nyilvános vendégszeretetnek.

A vendégszeretet

Eszünkbe kell vésnünk ezeket az utazási feltételeket, ha jól meg akarjuk érteni azoktól a buzdításoktól hemzsegő apostoli leveleket (67) és keresztény iratokat, amelyek a vendégszeretetre irányulnak. (68) Az egész ókor egyfajta szent jelleget tulajdonított neki. A küszöböt átlépő idegent úgy tekinti, mint az istenek vagy Isten hírvívójét. A városok, a testületek, az egyesületek tagjai a vendégszeretet kölcsönös köteleességét gyakorolják. (69)

A zsidóság nagy becsben tartotta atyáinak és tanítóinak emlékét, akik befogadták az átutazó vendégeket: Ábrahámot, Lótót (70), Rebekkát (71), Jóbót (72) és végül a parázna Ráchábot. (73) Jóbról ezt írja a Szentírás:

*Idegenből jöttek nem kellett kint hálni,
Minden jövevénynek nyitva állt a kapu.*

Ezeket a régi példákat említi fel Kelemen a korinthusi keresztényekhez írt levelében, mikor a római püspök maga buzdítja őket a vendégszeretetre. (74) A vendégszeretet magasztalását megtalálhatjuk az evangéliumban is (75), az Újszövetség többi írásai pedig nemcsak a vendégfogadás kötelezettségét sürgetik, hanem a lelki indítékát is megmagyarázzák. Akik a jövevényt befogadják, Krisztust magát fogadják be. (76) Ez az egyik kritériuma annak, hogy valaki bebocsáttatást nyerjen Isten házába.

Jánosnak vagy János presbiternek Gaioszhoz küldött harmadik levele egy kisázsiai egyházközségbe vezet el bennünket, és rögtön letőri idealizmusunkat, amellyel az ősegyházzal kapcsolatban gyakran ámítani szoktuk magunkat. Úgy látszik, a helyi vezető alig-alig vendégszerető, és bosszúsan néz, ha vándorprédikátorok jönnek. Démétriosz, aki a levelet viszi, kétségtelenül János bizalmasa és valószínűleg az evangélium misszionáriusa. A szerző ezt írja a vendégfogadás iránti érzékéről és buzgóságáról ismert címzettnek:

Kedvesem, te helyes magatartást tanúsítasz a testvérek iránt, kivált az idegenek iránt. Ez bizonyítja szeretetedet az egyház színe előtt; jól teszed, ha ezentúl is Istenhez méltó útravalóval bocsátod őket útnak. Mert az ő nevéért keltek útra, s a pogányoktól nem fogadtak el semmit. Ezért ezeket az embereket nekünk kell befogadnunk, hogy munkatársaik legyünk az Igazság szolgálatában. (77)

Ha egy erkölcsét féltő keresztény számára biztonságot jelentett a rossz alkalmak ellen, ha egy testvér fedele alá húzódhatott, a jövények áradata viszont az egyik legmegalázóbb kötelességgé kellett hogy tegye a vendégszeretetet a nagy központokban, az olyan útközbe eső városokban, mint Korinthus, s még sokkal inkább magában Rómában. Elképzelhető, micsoda terhet jelenthetett a vendégfogadás egy városban, ahol naponta utaztak keresztül testvérek! Még ma is előfordul, hogy egyes párizsi, londoni, sőt még strasbourg-i kolostorok is aggódva várják a nyári vakáció eljöttét!

Ez magyarázza a nagy kikötővárosban, Korinthusban élő testvérek kimerültségét, akiket Kelemen (78) arra buzdít, hogy szedjék össze magukat, és Antiochiai Ignátiosz háláját azért a fogadtatásért, amelyben mindenütt részesítették. Szárdeszi Melitón a II. században még egy művet is írt a vendégszeretetről, ez azonban ma már elveszett. (79) Maguk a pogányok ámultak azon, milyen szolgálatkészben fogadták a közösségek az átutazó testvéreket. Arisztteidész ezt írhatta javukra *Apológiájában* (80): „Ha vándort látnak, fedél alá viszik, s örvendeznek vele, mint testvér a testvérral.” Egyesek számára, mint amilyen Lukianosz, a keresztény bőkezűség azonban inkább gúnyolódásra szolgáltat alkalmat. (80a)

A vendégfogadás terhe az egész közösségre hárul, különösen a püspökökre, a diakónusokra és az özvegyekre. (81) A II. század

közepétől van Rómában és Karthágóban olyan pénztár, amelybe minden vasárnap tesznek pénzt, hogy ebből fedezzék az idegenek megvendéglését. (82) Az átutazó vendég elvileg ajánlólevéllel rendelkezett. (83) Szükség esetén tapintatosan utánanéztek, kiről is van szó, hogy eltávolítsák az élőködőket. Később az egyház vendégfogadókat szervezett. (84)

A II. századtól kezdve kirajzolódnak a keresztény vendégszeretet törvényének körvonalai. A *Didakhé* irányelvei (85) 150 táján elsősorban a judaizmusból jött keresztény közösségekhez szólnak, és ezáltal megismerhetjük mindennapi problémáikat. Az irányelvek nem egyénekhez, hanem „a felelős egyházakhoz” szólnak. Az óvatosság annál is inkább kötelező, mert kezdenek elszaporodni a hamis testvérek és az eretnekségre bujtogatók. A konkoly éppoly sűrűn nő, mint a jó mag.

A *Didakhé* megkülönbözteti egymástól a vándorprófétákat és az átutazó vendégeket. Az előbbieket, elsősorban a zsidókeresztény korban városról városra, egyházközségről egyházközségre utaztak, mint a zsidó tanítók. Fontos, hogy a közösség meggyőződjék ortodoxiájukról és önzetlenségükről. (86) A vándorprédikátor alá van vetve a vendégszeretet szokásos törvényeinek. Ha dolgozik a közösség érdekében, megérdemli bérét, mint minden munkás. De ha jogtalanul tovább tartózkodik ott, az rossz jelnek számít. Aki így viselkedik, ha elmegy onnan, csak annyi kenyeret kap, ami addig elég, amíg szállást talál. A *Didakhé* tehát kizárja, hogy megkapják azt az ajándékot, amit szokás szerint a vendégeknek adnak, mikor azok útra kelnek. (87)

A Korinthusban vagy Antiochiában kikötő többi átutazó testvér olyan szabályoknak volt alávetve, amit részben a zsidóságtól kölcsönöztek. (88) Mint ahogy az mindig történni szokott, potyázók is besurrantak közéjük, akik egyeseknek jámborságából, másoknak pedig a nagylelkűségéből akartak hasznot húzni.

A legbizalomgerjesztőbbek azok az utasok voltak, akiknek ajánlólevelük volt anyaegyházközségüktől. (89) Mások megelégedtek azzal, hogy honfitársaikat vagy hittestvéreket kerestek fel, hogy tőlük kapjanak segítséget. Lehet, hogy volt valamiféle jelszó is, vagy helyette valami más. Talán erre utal a *Didakhé*, amikor arról beszél, „aki az Úr nevében érkezik”. (90) Görögök és rómaiak *tessera hospitalis*, vagyis olyan különböző – kos vagy hal – alakú tárgyat cse-

réltek egymással, amelynek egyik fele az egyik, másik fele pedig a másik félnél volt. Amikor ezeket összeillesztették, tökéletesen egybeillettek. (91)

Ha egy olyan szerény csavargóról van szó, aki gyalog utazik egyik éjszakai szállásról a másikra, a *Didakhé* ezt ajánlja: „Segítsétek, amennyire tudjátok!” (92) A vendégfogadáshoz hozzá tartozott a szállás és az élelem. A görögöknél a vendéget csak egy étkezésre hívták meg, megérkezése napján vagy másnap. Ha ünnepi étkezés alatt érkezik, meghívják, hogy üljön le a háziakkal együtt. (93) Még ma is előfordul ez, amikor Mikonoszban egyszer csak váratlanul meghívtak egy lakodalomba. Homérosznál csak azután kérdezik meg az utas nevét, amikor már elfogyasztotta a neki felajánlott vacsorát. (94)

A vendég két-három napra meghosszabbíthatja tartózkodását, mint ahogy ez még ma is szokás az araboknál. (95) Ezen túl az idegennek saját mesterségét kell folytatnia, és meg kell keresnie a kenyerét. Aki nem akar dolgozni, vagy azt állítja, hogy nincs mestersége, az úgy viselkedik, mint „Krisztus-kufár”, mondja a *Didakhé*. (96)

Ezekhez a rendszabályokhoz a *Didakhé* evangéliumi indoklást nyújt. (97) A keresztény számára arról van szó, hogy az idegenben Krisztust fogadja be, és így elismeri azt a testvériséget, mely mindazokat egyesíti, akik Őrá hivatkoznak. A testvériséggel együtt jár a vendégszeretet, mint ahogy már a Zsidókhoz írt levél mondja. (98) Új indokot szolgáltatnak a vendégfogadásra a feljelentések és az üldözések időszakai, amelyek rengeteg keresztényt kényszerítenek menekülésre vagy elköltözésre. Az idegen nemcsak hittestvér volt, hanem hitvalló is, akinek különleges helyet juttat a közösség.

A levelek, amelyek szorosabbra fűzik a szálakat

Az egyházközségről egyházközségre, vidékről vidékre utazó levél mindenekelőtt kapocs a szétszóródott testvérek között, akik mindig gondosan vigyáznak az egységre. Írnak egymásnak, tanácskoznak egymással és kölcsönösen segítik egymást. A látogatók gyakran hoznak levelet attól a közösségtől, ahonnan jönnek. Az egyházak írnak egymásnak, a püspökök pedig még különösebb levelezésben állnak egymással és a közösségekkel, s ez csak állandóan terebélyesedik. (99)

Az ásatások Egyiptom homokjából számos levelet hoztak a felszínre, amelyeket a legkülönbözőbb anyagokra: fémre, papiruszra vagy cserépre írtak. A magánemberek általában Egyiptomból exportált papiruszt használtak, amit ívenként külön árultak a papíruzletekben, áruk a méretüktől függött. A pergamennek mindkét oldalát felhasználták, míg a papirusz esetében csak a belső oldalra írtak. Egyiptom és Afrika legszegényebbjei *osztrakát* vagy cserepeket használtak minden célra: levelezéshez, számlákhoz vagy számadási könyvekhez. (100)

Ha megírták a levelet, összehajtották a papiruszt, feltekerték és átkötötték egy zsinórral, amelynek a végeit lepecsételték. A címet a külső oldalra írták. A használt papír tiszta oldalán a gyerekek az írást gyakorolták, a felnőttek pedig fogalmazványokat írtak rá.

A levél fogalma eléggé hajlékony volt, az egyszerű levélkétől az irodalmi alkotásig, az üzenettől a buzdításig mindenre alkalmazták. Gyakran nehezen lehet határvonalat húzni a különböző műfajok között. Viszont micsoda különbség van a Rómaiakhoz írt levél és a Filemonhoz intézett pársoros üzenet között! Közülük néhányat megőriztek az egyházak levéltáraiban, amint ezt Korinthusban tettek a kapott és az elküldött levelekkel. (101) Gyűjteményeket készítettek belőlük. (102) Római Kelemen már ismerte a páli leveleknek egy gyűjteményét. (103)

Cicero levelezése irodalmi mestermű, de ugyanakkor elsőrendű történelmi dokumentum is. Az ifjabb Plinius maga állította össze publikálási céllal a leveleit, amelyeket úgy írt, hogy egyúttal az utókornak is szánta. (104) Ugyanez a helyzet Nazianzoszi Gergellyelis. (105)

A kánoni levelek nyomán a keresztény levelek gyakran buzdító jellegű üzenetek, egyfajta homiliák, amelyeket a közösségek fel szoktak olvasni az eukharisztikus ünneplés alkalmával, hogy mindenki épüljön rajtuk. Rengeteg a vértanúakta és a mártírok szenvedéstörténete, s közismert, hogy liturgikus célokra használták.

Túl szép volt az ebből eredő haszon ahhoz, hogy ne kísértse meg a hamisítókat. Szaporodni kezdenek az apokrif levelek. A legnépesebb apostolok most hirtelen fecsegni kezdenek! Tizennégy levélből álló levelezésre bukkannak, ami Pál és Seneca között folyt. (106) Magát Krisztust is mozgósítják és fölteszik róla, hogy írt Abgár királynak. (107) Poncius Pilátus maga tanúskodik Claudiuszhoz írt egyik levelében Krisztus feltámadásáról. (108) Cseppet sem meg-

lepő ez egy olyan korban, amely a csodálatosat kultiválja, amikor hemzsegnék a „mennyből érkezett levelek”. (109) A gúnyolódó Lukianosz is írt egy ilyet, hogy kicsúfolja a korabeli tömeg hiszékenységét. (110)

A levelek lehetővé teszik Róma számára, hogy informáljon és informálódjon, 97-től kezdve pedig közvetítő szerepet játsszon. Péter jövétele tekintélyt biztosít Róma püspökének, és ez Kelemennek a levelétől kezdve megnyilvánul, amelyet „Isten egyházának küldött, amely Korinthusba költözött”. (111) Miután tudomást szerzett a közösséget fenyegető nehézségekről, három megbízottat küld, akik levelet visznek, s ebben tapintatosan, de határozottan állást foglal mint olyasvalaki, aki azt akarja, hogy engedelmeskedjenek neki. Majdnem egy évszázaddal később Korinthusi Dionüsziosz arról számol be nekünk, hogy a levelet még felolvasták a vasárnapi összejövetelen. (112)

A különböző egyházak közti összetartás különösen válságok idején erősödik. Így bontakozik ki a montanizmus korában élénk levelezés Róma és az ázsiai meg galliai egyházak között. (113) Ugyanez történt Viktor pápa idején a húsvéti vita alkalmával. (114) Korinthusi Dionüsziosz egész iratcsomót állított össze azokból a levelekből, amelyeket Róma váltott a különböző görögországi, krétai és kis-ázsiai közösségekkel, és amelyeket bizonyos testvérek rigorista fel fogása motivált. (115)

A II. századtól kezdve a püspökök leveleznek egymással, tanácskoznak, tudásra hozzák kinevezésüket, pártfogást kérnek, tanbeli vagy egyszerűen csak fegyelmi konfliktusokról tájékoztatják a többieket. (116) A levelezés teszi lehetővé, hogy egy kissé fellebbentsük a fátylat, mely ezt az eléggé elmosódó körvonalakkal rendelkező kort rejti előlünk. Eretnekek és gnosztikusok ugyanahhoz az eljáráshoz folyamodnak, hogy terjesszék tanukat. (117)

Szent Ignátiosznak az ázsiai közösségekhez és Rómához címzett hét levele az ókeresztény irodalom drágaköve. Miközben tele vannak megrendüléssel, egyszerre képeznek tanúságtételt, buzdítást és az Úrhoz intézett himnuszt. Szerencsére ránk maradt Polükarposznak egyik levele, amelyet „Isten Filippiben levő egyházának” írt. (118)

Az üldözés idején az egymással váltott levelek egyeseket támogatnak, másokat megerősítenek kitartásukban. (119) A vértanúk első

„hőskölteménye” levél formájában maradt ránk, mely egyszerre szolgál az összegyűlt testvérek felvilágosítására, oktatására és épülésére. Polükarposz vértanúságát úgy beszéli el nekünk, mint egy liturgiát. (120)

Az egyik legmegrendítőbb levél az, amit a vienne-i és lyoni egyházak küldtek az ázsiai és frígiai egyházaknak. (121) A lyoni vértanúk példája egyúttal megleckézteti az efezusi hitvallókat, akik úgy tűnik megtagadták a bűnbocsánatot a közösség aposztatáitól. (122) Ez a levél a maga módján juttatja kifejezésre a testvériességet, túl az emberi gyöngeségeken!

Hogyan jutott el a levél Lyonból Efezusig? Az Augustus által szervezett (123) és a birodalom bukásáig fennálló császári posta a közhivatal számára volt fenntartva. „Diplomatatáska”-féleség volt. Aki igénybe akarta venni, annak a császár nevével és pecsétjével ellátott, különleges okiratra, az ún. *combinára* volt szüksége. A katonák gyakran használják a helyőrségek közti összekötő levelek továbbítására. Ez történt azzal az ifjú egyiptomival is, aki új római nevével büszkélkedve írt apjának, és elküldte neki arcképét, ami első jövedelmének három aranyába került: a katona „fényképe” ettől kezdve az atyai otthonban trónol. (124)

Annak, hogy egy levelet eljuttassanak a címzetthez, a legegyszerűbb és a legszokásosabb módja az volt, hogy rábízták egy küldöncre. A levélhordó ajánlójeggyel rendelkezett. Egyénileg is lehetett bérelni küldöncöket, vagy úgy, hogy megosztották a költségeket. Mások társaságok ügynökeinek adták át a leveleket, hogy azok postájával menjenek. A korabeli szerzők tanúsága szerint voltak *magántabellariusok*. (125) Többek közt egy Puteoliban (126), Dél-Olaszországban talált feliratból tudunk arról, hogy léteztek, ami cseppet sem meglepő egy olyan városban, ahol rengeteg utas köt ki. Induláskor és érkezéskor adott borraivaló ellenében könnyű volt rábízni egy levelet egy indulófélben levő ismerősre, honfitársra vagy kereskedelmi utazóra. A levél átvételekor a „postásnak” adandó ajándék garantálta, hogy a megbízást hűségesen végre fogják hajtani. Kereskedők vitték el Ignátiosz leveleit a különböző egyházaknak. (127)

A lyoni testvérek levelének először a Rómába vezető utat kellett megtennie; a két város közt gyakori volt az érintkezés. Ugyanebben a korban Ireneusz a fővárosban van mint a közösség egyik levelének vivője. (128) Rómából könnyen rá lehet bízni a levelet bármely

testvérré vagy honfitársra, aki Puteoliban vagy Ostiában szállt hajóra Efesus felé.

Ha az évszak épp kedvező volt, ötven nap alatt megérkezhetett a levél a rendeltetési helyére. Egy Kappadokiából küldött levél 50 nap alatt érkezett el Ciceróhoz. (129) Egy másiknak kétszer annyi időre volt szüksége Szíriától Rómaig. (130) Az egyik puteoli üzemből származó, 174. július 23-án keltezett kereskedelmi levél december 8-án, 107 napi utazás után érkezett meg Türoszba. (131) Cicero fia Athénben levelet kapott apjától, ami 46 napig jött, és úgy találta, hogy ez gyors volt. (132)

Mindezekből a levelekből rengeteg elveszett. Ezen egyáltalán nem szabad megdöbbenünk, sőt ellenkezőleg: azon kell csodálkoznunk, hogy egyesek egyáltalán megmaradtak a számunkra. Akár hivatalos vagy magánjellegű, irodalmi vagy bizalmas levelekről legyen is szó, lehetővé teszik, hogy „bekerítsük” a közösségek mindennapi életét, nehézségeiket és kríziseiket, súrlódásaikat és elpártolásaikat. A legszerényebbek, mint például egy bizonyos Ireneusz levele fiához, amelyben értesíti, hogy az egyiptomi gabonarakomány szerencsésen megérkezett Rómába (133), vagy egy egyiptomi keresztény üzleti levele, amelyből kitűnik, hogy a püspök összekötő ügynök volt néhány keresztény és egy római hajótulajdonos között (134), „igazi alakjában” érzékeltetik velünk az életet, nyíltan, fellengzősség nélkül, azzal az átható tudattal, hogy a szétzóródott testvéreknek egy és ugyanazon nagy családot kell alkotniuk.

3.

A TÁRSADALMI KÖRNYEZET

A kereszténység alig hogy megszületett, máris futótűzként terjed. Ha a többséget a szegények és az alacsony sorsúak is alkotják, mint ahogy az életben is, az első perctől kezdve toboroz tanítványokat a társadalom minden rétegéből. Az efféle összefonódás nem kevésbé figyelemre méltó, mint a földrajzi terjeszkedés: mindkettő ledönti a társadalmi, faji és kulturális korlátokat, de nem úgy, hogy szembe helyezkedik velük, hanem hogy feloldja a testvériességgel.

A társadalmi gyökerek

Kelszosz, a görög filozófus gúnyolja az új vallást, amelynek alapítója munkásanyától származik, s amelynek első misszionáriusai galileai halászok. (1) Ugyanebben a korban a pogányok nyíltan mulattak azon, hogy a keresztény közösségek tagjai főképp a kisemberek közül kerültek ki.

Csúfolódva azt mondják, hogy az evangélium csak „az egyszerűekre, a kisemberekre, a rabszolgákra, a nőkre és a gyermekekre” gyakorol vonzerőt. (2) Tatianosz maga festi meg kora keresztény emberének portréját: kerüli a hatalmat és a gazdagságot, mindekelőtt „szegény és mértéktartó”. (3)

Ha valaki politikai értelmezéssel közelít a kereszténység sikeréhez, azt akarja felfedezni benne, hogy a proletariátus így vágott vissza a kapitalista birodalomnak. Óvakodnunk kell az ilyen célzatos kivetítésektől és a sematizálástól, amit a szigorúbb elemzés megcáfol. (4) Szent Pál megtéríti a ciprusi prokonzult, Sergius Paulust (5), Tesszalonikában és Bereában pedig „jópár előkelő asszonyt”. (6) A megtért zsidóknak, Aquilának és Priszkillának van egy házuk Rómában, egy másik pedig Efezusban. Mindkettő elég tágas ahhoz, hogy ott fogadják a helyi egyházat, a tricliniumban vagy az atriumban. (7) Az egyház kezdettől fogva térít meg jómódú, néha nagyon gazdag embereket. Korinthusban a város vagyonkezelője csatlakozik a közösséghez. (8)

Nem egész egy évszázaddal később az elfogultsággal alig gyanúsítható ifjabb Plinius festi le Trajanus császárnak egy kivizsgálás után a bithüniai keresztény közösségek árnyaltabb képét, ahol mindenféle korú hívek, fiatalok és idősek, férfiak és nők, rabszolgák és római polgárok, városiak és falusiak együtt találhatók. Különösen „nagy tömegüket” jegyzi meg és azt, hogy társadalmilag különböző eredetűek. (9)

Éppilyen tarkabarka összetételű csoportokat tár elénk az, amit az akkori karthágói, alexandriai, római és lyoni közösségekről tudunk. (10) A hit kiegyenlíti az osztályokat és lerombolja a társadalmi megkülönböztetéseket, miközben a római társadalom állandóan csak válaszfalakat és akadályokat emelt az emberek közé. Rabszolgatartók és rabszolgák, gazdagok és szegények, patríciusok és filozófusok gyűlnek össze és keverednek el abban a közösségben,

mely sokkal mélyebb és alapvetőbb, mint a vérbeli vagy kulturális összetartozás. Mindnyájan közösen és személyesen választották ezt, ezért nevezhetik egymást igazán „fivérnek” és „nővérnek”. (11)

A gúnyolódó pogányt az döbbenti meg, hogy minden társadalmi rang bámulatosan egybeolvad a keresztény testvériségben. Rabszolgák és polgárok egyaránt a szabad ember lelkületével rendelkeznek (12), és ennek az egyenlőségnek a tudata olyan erős, hogy szinte sosem utálnak a keresztény sírfeliratok arra, hogy alattuk rabszolgasorban elhunyt nyugodna. (12a)

Ha pillantást vetünk három közösségre: a rómaina, a lyonnira és a karthágóira, „becserkészhetjük” társadalmi összetételüket.

A római közösség egy nagyvárosi egyházközség képét nyújtja: kézművesek és rabszolgák durva vászonköntöse súrlódik az aranyszállal átszőtt, pompásan szegett szövetekhez, amiket matrónák és magasrangú személyek viselnek. Bár az idegenek és a kismemberek fogadták be először az evangéliumot, az I. század végétől kezdve azonban maga a császári udvar is megnyílik felé Clemens konzullal és feleségével, Domitillával az élen. (13) Commodus idején találkozunk Callixtus gazdag urával, egy Karpophorosz nevű kereszténnyel, aki „Caesar házához” tartozik. (14) Sőt Ireneusz azt állítja, hogy jelentős hívő csoport van a császári udvarban, amelyben lovagok és rabszolgák hemzsegnek. (15) Jusztinosz egyik vértanútársa, a Kappadokiából jött Euelpisztosz rabszolga a császári udvarban. (16) Commodus császár kegyence, Marcia, ha maga nem is keresztény, de kapcsolatban áll a római közösséggel. (17) Septimius Severus idején már köztudomású, hogy vannak keresztények a császári udvarban, mivel Tertullianus többször is hivatkozik rá. (18) Valószínű, hogy a praetorianus gárdának is voltak keresztény tagjai. (19)

Marcus Aurelius idején az evangélium az arisztokrácia soraiból toboroz híveket a maga számára. Apollóniosz vértanú – akit Jeromos jogtalanul tesz meg szenátornak – a nemességhez tartozik. A Pomponiusok családjának több tagja keresztény. (20) Commodus uralkodása alatt a legkiválóbb származású és vagyoni állapotú rómaiak csatlakoznak családjukkal és házuk népével együtt a keresztény közösséghez. (21) Jusztinosz két olyan házaspár megtéréséről számol be, akik a gazdag római társasághoz tartoztak, nagy lábon éltek, és szolgálkikkal s házi cselédjeikkel együtt keresztelkedtek meg. (22)

Róma városába – mely nyitva áll minden hatás és minden iskola előtt – özönlenek a szofisták és a filozófusok. Jusztinosz a keresztény közösség első ismert filozófusa a II. század közepén. Mint a helyi egyház egyszerű tagja alapít keresztény filozófiai iskolát Timotheus thermái közelében, egy bizonyos Martinusnál. (23) Jusztinosz ad polgárjogot a keresztény gondolkozásnak, a megtérteknek pedig jogot arra, hogy gondolkozzanak. Neki köszönhető, hogy olyan gondolkozók és tanítványok duzzasztják fel az egyház sorait, mint a szír Tatianosz. Markión, a Fekete-tenger partjairól Rómába jött hajótulajdonos, akit a közösség intellektuális pezsgése vonzott ide, csatlakozik az egyházközséghez, és 200 000 sesterciust hagy rá örökül. Ezt később visszadják majd neki, amikor egy rivális iskola és egyház alapítójának tolja fel magát. (24)

Péter és Pál apostolok halála óta sokat változott a római közösség arculata. Ha a Római-levél által idézett keresztények többségének rabszolga- vagy szabadosneve van (25), ettől kezdve már egyre nagyobb számban találhatók tagjai között jómódú és nagyon gazdag családok. Az ő adományaikból tartják fenn azt a pénztárat, amelyből a római és a birodalombeli testvérek számos szükségét fedezik. A római egyházközség bőkezűsége ettől a kortól kezdve közmondásossá válik. Antiochiai Ignátiosz és Korinthusi Dionüsziosz megindító tisztelettel hajt fejet előtte. (26) Az összegyűjtött pénzösszeg olyan nagy, hogy a keresztények bankba teszik. Sajnos tévesen választják meg a bankár személyét (27), s ez gyakran megismétlődik a történelem folyamán. A rómaiak bőkezűségének – melynek hatásai nagyon messzire is elérnek – elsősorban saját közösségük szegényeit és özvegyeit kell támogatnia. Itt a gazdagok és a nincstelenek kiegészítik egymást. Hermasz *Pásztor*a a szilfához és a szőlőhöz hasonlítja őket, amelyek kölcsönösen támogatják egymást. (28)

Rabszolgák és kiskézművesek, a római falvakból jött és az adók terhétől tönkrement parasztok ellensúlyozták a vagyonosok gazdagságát. A luxus annyira karöltve járt a nyomorral, hogy a közsegély állami intézménnyé vált. A keresztény testvériesség sugallta egyenlősítés lehetővé tette, hogy megosszák a javakat, mint ahogy Jusztinosz tanúsítja: „A jómódúak és aki akar, ki-ki szándékának megfelelően adakozik, azt, amit jónak lát; az összegyűjtött adományokat az előljáró elteszi, s belőle gondoskodik az árvákról és az özve-

gyekről, azokról, aki beteség vagy más oknál fogva szükségét szenvednek, továbbá a bebörtönzöttekről, az átutazó idegenekről; egy szóval mindenkin segít, aki arra rászorul.” (29)

Alig száz évvel később, amikor a császár készen állt rá, hogy elrabolja az egyház kincseit, Lőrinc diakónus ezerötszáz özvegyet és nincstelent mutathatott neki, akinek fenntartásáról csak az egyház gondoskodott. (30) Még ha legendás is ez a vonás, de jól rávilágít, mit tett a közösség azokért a tagjaiért, akik nélkülöztek.

A különböző vidékekről érkezett és a város negyedeiben honfitársaikkal együtt nemzeti csoportokban letelepedett testvérek (31) mindnyájan értik a görög nyelvet, mely összekötő kapocs köztük. Többé-kevésbé helyesen beszélnek, már amennyire ezt meg tudjuk ítélni a sírfeliratok eléggé hozzávetőleges szövegei alapján. Egy Apollóniosz választékos nyelvezete válaszol a vidékről idesietett plebejus nehézkes és csiszolatlan stílusára meg a Rómában alig hogy letelepedett afrikai pontatlan kifejezőmódjára. A liturgikus összejövetelen ugyanazt a görög nyelvet használják, egészen a III. századig, amikor végül is a latin kerekedik felül. (32)

Az összes statisztikánál jobban világít rá egy tény arra, milyen határig ment el a római közösség a testvériesség megvalósításában. Két püspök, Pius és Callixtus kétségkívül rabszolgaszármazású volt. Képzeljük csak el a nemes Corneliusokat, Pomponiusokat, Caecilianusokat, amint egy olyan pápa áldását fogadják, aki még magán hordja régi urának bélyegét! Hát ilyen az evangéliumi forradalom, amely a társadalmi szerkezetek fölött hat azzal, hogy átalakítja az emberi szívüket.

A számarányában a rómainál sokkal kevésbé fontos lyoni közösség árnyaltabb társadalmi képet nyújt. Lyon nem Róma. Amikor a birodalom eléri csúcspontját, a közösség egészében véve fiatalnak látszik. Különösen Ázsiából érkezett idegenekből és mindenfajta társadalmi rangú helybeliekből áll. A matróna a gyülekezetben rábukkan a rabszolgájára. Úgy tűnik, hogy az egyház széles körökben toborozta tagjait a polgárság soraiból, melynek jómódja és gazdagsága irigykedésre csábít és magyarázatot nyújt a feljelentésekre. Úgy látszik a jómódú osztály terjesztette az alkalmazottak és a rabszolgák között az evangéliumot. Az összes írás, amely a közösségtől mindmáig ránk maradt, görögül íródott, a keresztények többségének és a liturgiának a nyelvén.

A lyoni első vértanúk története pontosabban világít rá a közösség társadalmi összetételére. Neveik, amelyeket Tours-i Gergely őrzött meg, latinok és görögök vegyesen (33), egyetlen kelta név sem fordul elő közöttük. Attikosz és Attalosz — ez utóbbi pergamoni származású és üzleti ügyben érkezett — az érdeklődés középpontjában álló személyiségek. (34) Vettius Epagathus nemes születésű és az előkelő városrészben lakik, a csöcselék nem is meri feljeleníteni. Alexandrosz keleti orvos, akit nagyon jól ismernek a városban, Blandina egyszerű rabszolgalány, akit ugyanakkor tartóztatnak le, mint úrnőjét, kétségtelenül egy nemes matrónát, aki csendben terjesztette házában az evangéliumot. (35) Néhány pogány szolgát is elfognak, mert a cselédekről és a rabszolgákról feltételezték, hogy ugyanazon a valáson vannak, mint uruk. (36)

A keresztények társadalmi szintje részben megmagyarázza a tömeg gyűlölködő viselkedését Attalosz megjelenésekor. Láthatólag jól ment neki, ami lehetővé tette, hogy anyagilag támogassa a közösséget, és megossza vele jólétét. (37) A közösség tagjai között számos nőnek kellett lennie, mert a gnósztikus Markosz szemet vet rájuk, különösen azokra, akiknek ruhája gazdagon be van szegve bíborral, tehát látszik rajtuk, hogy igen vagyonosak. (38)

A lyoni közösségben, ahol a jómódú keresztények mindent feláldoznak hitükért, a célpont nem a gazdag matróna, akinek még a nevét sem őrizte meg a történelem, hanem a szegényes Blandina rabszolgalány, akiben — mint ahogy a vértanúságról szóló beszámoló elmondja — úgy tűnt, hogy Krisztus szenvedése újult meg a vértanúk és a nézők szeme láttára. (39) A társadalmi megoszlásokat letarolja és megsemmisíti ebben a pillanatban, hogy ugyanazt a testvéricséget gyakorolják Krisztusban.

„Így tárul fel a keresztény vértanúság rendkívüli költeménye, az az amfiteátrumbeli eposz, mely kettőszázötven évig tart, s amelyből a nő megnemesedése és a rabszolga rehabilitálása származik majd” (40), mert ettől kezdve az embereket hűségük és egyfajta erkölcsi nemességük alapján ítélik meg, amely az evangélium gyümölcse, nem pedig származásuk alapján.

Kissé későbbiek a rómaiaknál és a lyoniaknál azok az értesülések, amelyeket Tertullianus szolgáltat nekünk a karthágói közösségről. Legalábbis lehetővé teszik, hogy megismerjük azt a közeget, amelyben az evangéliumot hirdették. A scilliumi vértanúk falusiak, tanya-

siak vagy mezei munkások voltak. (41) Tertullianust az döbbenti meg a karthágói keresztényeknél és az viszi rá ezt a jogászt, hogy úgy döntsön, csatlakozik hozzájuk, hogy látja szeretetüket és egységüket, s ezt le is írja az *Apologeticusban*. (42) Összetett közösségről van szó, ahol a nagyon gazdag vagy legalábbis jómódú emberek elég sokan vannak és eléggé bőkezűek ahhoz, hogy rendszeresen gyarapítsák a közös pénztárat. „A jámbor letét” arra szolgált, hogy ebből támogassák a szegény vagy üldözött testvéreket, különösen pedig – mint ahogy Tertullianus mondja – az árvákat, a hozománnyal nem rendelkező, kiházásítandó lányokat, az előregedett szolgálkat, a kikötőben mindig szép számmal található hajótörötteket, a bányára, börtönre vagy száműzésre ítélt hitvallókat.

Ugyanebben a korban fogadott kebelébe a thuburbói keresztény közösség egy helybeli fiatal arisztokrata asszonyt, Perpetuát és öccsét, ami nagyon elkeserítette pogánynak megmaradt apjukat. A láthatólag újkeletű egyházközség fiatalokból áll. Fiatalokat, jó-részt katekumeneket tartóztatnak le itt, akikhez a börtönben csatlakozik katekétájuk. (43)

Az, hogy az elbeszélés ragaszkodik ahhoz, hogy az ifjú asszony nemesi rangú volt, bizonyítja az eset kivételes jellegét. A többi letartóztatott alig tűnik ki származásával, annál inkább buzgóságával, az egyetlen tulajdonsággal, ami végül is számít. Revocatus és Felicitas szerény társadalmi helyzetűek voltak, de szabadok, akik valószínűleg titokban kötöttek házasságot, mint általában az alacsony sorba valók, és nem a matrónák szertartása szerint. (44)

A társadalmi különbségek kölcsönös vetélkedésbe olvadnak össze: a nemes Perpetua segítségére siet plebejus társnőjének. A társadalmi válaszfalak ledőlnek Krisztusban, aki összegyűjt és aki az egyetlen. Ez mondatja a III. század végén az író Lactantiusszal:

Köztünk nincsenek se rabszolgák, se urak. Egyáltalán nem teszünk különbséget egymás között, és mindenkit testvérnek hívunk, mert mindenkit egyenlőnek tekintünk. Szolgák és urak, nagyok és kicsik mind egyenlők szívük szerénységében és készségében, mely messzire űz minden hiúságot. (45)

A foglalkozások

A foglalkozás határozta meg a keresztény helyét a társadalomban. „Lökést” vagy akadályt jelenthetett az evangélium számára attól függően, hogy veszélyeztette a keresztényt vagy elősegítette kisérgázását. Minden a foglalkozástól és a mesterségtől függött, meg attól, hogy mit kapcsolt ezekhez szorosan a társadalom.

Görögország megvetette a kétkezi munkát, aminek a birodalom idején még alig volt becsülete. (46) A mások verejtékéből meggazdagodó, gyarmatosító államokban megszegyenítő dolognak számít a munka. Tüanai Apollóniosz számára a kereskedés egyet jelent a lesüllyedéssel. (47) Izraelben a törvénytudó maga is űzött valamilyen mesterséget, Pál sátrat készített. Az egyház egycsapásra helyreállítja a munka és a munkási rang becsületét. A sírfeliratokon dicsérik a napszámost, a napszámosnőt, hogy jó munkás volt. (48) Ha valaki azért dolgozik, hogy megéljen, nem nyereségvágyból, sem kapzsiságból, akkor úgy jelenik meg, mint a keresztény ideál megtestesítője. (49)

A II. századtól kezdve lelkiismereti kérdést vet fel a keresztény ember számára a foglalkozás, és egyre jobban rájön, mi is forog kockán: létezik-e tisztességes és tisztességtelen mesterség? (50) Hogyan lehet a világban élni és azt megnyerni az evangélium számára anélkül, hogy az ember összezavarodna a munkában és szórakozásokban, a táborokban és az iparosbódékban? A keresztény törvényhozás keresi önmagát és csak lassan szilárdul meg, a III. században. Élettapasztalatból alakul ki, sosem előlegezi meg.

A II. században a hívek és az egyház maga igyekeznék utat törni maguknak azzal, hogy a lehető legjobban belekeverednek a többiek életébe, ugyanazokat a mesterségeket űzik, mint ők, vagyis egyszóval: tovább folytatják ugyanazt a munkát, amellyel megtérésük előtt foglalkoztak. A megtérés inkább lelküket változtatja meg, mint mindennapi életvitelüket.

Veletek együtt lakjuk ezt a világot — mondja büszkén Tertulianus 197-ben (51) —, fórumotokat, piacotokat, fürdőiteket, boltjaitokat, üzleteiteket, vendégfogadóitokat, vásáraitokat és

más üzleti helyiségeiteket látogatjuk. Veletek együtt hajózunk, veletek együtt katonáskodunk, műveljük a földet, kereskedünk. Veletek cseréljük el művészetünk és munkánk termékeit.

Gőgös kijelentések ezek: hamarosan ki fog ábrándulni a karthágói polémista. A megtértek első elhatározása az volt, hogy miután keresztényekké lettek, megtartják mesterségüket, mint ahogy Pál apostol tanácsolta. (52) Őt idézi más megfogalmazásban Alexandriai Kelemen (53), amikor azt írja: „Műveld a földet, mondjuk, ha földműves vagy, de valld meg a földművesek Istenét; hajózz, ha hajózni szeretsz, de fohászkodj a mennyei Kormányoshoz; ha a hit a hadseregben bukkant rád, hallgasd a tábornokot, aki az igazságosságot parancsolja neked!”

A szárazföldi és a tengeri munka, a közszolgáltatásokat képező kézművességek, a szobrászat, a pékség, az asztalosság, a szabóság, a kőfaragás, a fazekasság, a takácság nem okozott problémát, feltéve ha nem kellett pogány templomok számára dolgozni. Rengeteg keresztény volt ilyen alacsony állású, ezért nevezhette őket Juvenalis „vándorköszörűsöknek”. (54) Az ifjú keresztényeket arra buzdítják, hogy a foglalkozások egyikét tanulják ki. (55)

Az orvostudomány emberi értéke javasolta a keresztényeknek, hogy gyakorolják ezt a foglalkozást, ráadásul úgy tűnik, hogy magának Krisztusnak a példája is ezt sugallta nekik. Alexandrosz Lyonban ezt a hivatást üzte, és népszerűségét ennek köszönhette. (56) Dionüsziosz Rómában egymásra halmozta az orvoslás és a papság gyakorlását. (57) Az orvosi hivatás korántsem képez akadályt, az orvosi fakultás az egyházat szolgálja. Frígiában egy és ugyanazon keresztény beleutész és orvos. (58)

Úgy tűnik, hogy a jogászai vagy bírói hivatást sem fogadták fenntartással a keresztények. Minucius Felixhez és Tertullianushoz nem illett volna, ha kétségbe vonták volna saját mesterségük jogosságát. Úgy tűnik, hogy Ariszteidész egyszerűen csak azt tanácsolja a bírának, hogy „helyes ítéletet hozzanak”. 259-ben az egyik afrikai vértanú, Flavianus rétor (59), mai fogalmak szerint irodalomtanár.

Első pillantásra a kereskedéstől sem óvtak senkit. Nagyon sok keresztény számára biztosította a megélhetést. Ireneusz, egy olyan kiemelkedő kereskedőváros püspöke, ahol hívei közül sokan az üzletnek köszönhetik boldogulásukat, az ő idejében éppúgy, mint ma-

napság, ahol a házaspárok bíborba öltöznek, kertelés nélkül elismeri, hogy „jogosan birtokol egy keresztény olyan javakat, amiket mások munkája által vagy megtérése előtt halmozott fel. Sőt továbbra is törekszünk a haszonra, miután már eljutottunk a hitre. Ki ad el valamit úgy, hogy ne igyekezne hasznót húzni a vásárlótól? És fordítva is így van: aki vásárol, hasznót akar húzni az eladótól. Ki adja fejét kereskedelemre anélkül, hogy igyekezne a saját hasznát megtalálni?” (60) Hát így fest bizony a lyonivá vált levantei egészséges realizmusa!

Maga Tertullianus is elismeri, mégpedig egy olyan könyvben, amely egyáltalán nem esik a mérséklet „bűnébe”, hogy jogosan foglalkozhat valaki kereskedelemmel, feltéve ha száműzi a pénzsovárságot. (61) Minthogy csökkentették a haszonkulcsukat, a keresztények látszólag annak a szemrehányásnak tették ki magukat, hogy improduktívak és nem boldogulnak eléggé. (62) Persze lehet, hogy a pogányok zsémbelődése egyszerűen csak abból eredt, hogy a keresztények becsületesen megfizették a rájuk kivetett adót (63), ami mindig gyanúsnak tűnt egy mediterrán ember szemében. (64)

Hermasz *Pásztor*a (65) felelősségre vonja a virágzó üzleteket bonyolító embereket, akik szinte belefulladnak a vagyonukba, és még a pogányokat is megszedítik, de következképp kivonják magukat Isten ügyeiből. Mint az evangélium élő ellentantúi szem elől tévesztik, hogy idegen földön laknak. A meggazdagodott és „letelepedett” keresztényekkel szemben a *Pásztor* emlékeztet rá, hogy az egyházat nem lehet összeegyeztetni az itteni világgal. Oyan figyelmeztetés ez, amelyben még érződik az eszkatologikus várakozás, és minden idők keresztényeit figyelmezteti zarándokállapotukra.

Egy olyan korszakban, amikor a keresztény polgárjogot nyert, Kelemen árnyaltabban hangoztatja Alexandriában, a gazdag metropoliszban, hogy a kereskedők számára fennáll annak a kockázata, hogy mesterkéltségre szükségleteket látnak el. A megszerzett gazdagság luxusizlést szül. (66)

A pénzforgalommal szemben hamarosan tartózkodással élnek, akár bankügyletekről, akár kamatra való kölcsönzésről legyen szó, annál is inkább, mert állandó kísértést jelentett papok és világiak számára egyaránt. (67) Akik a pénzzel foglalkoztak, azoknak hamarosan kedvük támadt rá, hogy kufárkodjanak. A *Pásztor* által említett diakónus ennek nem áll ellen. (67a) Hogy lehetne becsületes

vagyonkezelőket találni? Callixtus, a jövődő pápa, aki egy római bankár alkalmazásában álló rabszolga volt – ha hihetünk Hippolitosznak, aki egyáltalán nem bókol neki –, megszökött a bank pénztárával, ahová „az özvegyek és a testvérek” tették be a megtakarított pénzüket. Hitelezők keresték fel Karpophoroszt, Callixtus urát, hogy járjon közbe. Az épp csak hogy elfogott vétkest szardíniai bányamunkára ítélték, ami aztán jobb belátásra térítette. (68) Marciának, Commodus kegyencének jóindulatát felhasználva kiszabadult, Zephürinosz diakónusa, végül pedig Róma püspöke lett. „Bankárok, legyetek becsületesek!” Ez az először Alexandriai Kelemen által megfogalmazott buzdítás (69), amelyet Szent Pálnak és magának Krisztusnak tulajdonítottak, később pedig bevettek az *Apostoli konstitúciók*ba (70), olyan figyelmeztetés volt, amire alig vetettek ügyet. Olyan keresztények, akikre özvegyek és magánzók bízta meg megtakarított pénzüket, maguk a közös pénztár kezelésével megbízott klerikusok, püspökök vagy diakónusok meg voltak győződve róla, hogy szemérmetlenül felhasználhatják, ami a testvérek bőkezősége következtében folyt be. (71) A pénzhajhászás, a minden áron, még uzsora árán is történő haszonszerzés, melyben maguk az afrikai püspökök vesznek részt, végül is oda vezet, hogy az üldözéskor tragikus módon nagyon sokan tagadják meg hitüket. (72)

Az állami szolgálat, akár császári vagy községi tisztségviselőkről, sőt akár katonákról volt szó, nem jelentett egy csapásra lelkiismereti kérdést a II. századi keresztények számára. Ha egyszer megtértek, akkor a páli tanácsnak megfelelően egyik is, másik is továbbra is betöltötte régi tisztségét, amiből élt. Trajanus egyik kamarása, Hiacynthus, vértanúhalált halt. (73) Az egyház csak egy évszázaddal később kezd fenntartásokkal élni. A *Traditio apostolica* megtiltja a keresztényeknek, hogy községi hivatalt viseljenek. (74)

A katonai szolgálat (75) egyfajta önkéntességgé vált. Az alsóbb rendű hadsereget a társadalom szerényebb rétegeiből verbuválták, és természetesen ez volt a helyzet olyan területeken is, mint Ázsia és Afrika, amelyeket már meghódított az evangélium. A katonai szolgálat megkövetelte a birodalom iránti hűséget, és azzal a kockázattal járt, hogy teljesítőjének vért kell ontania és tömjénáldozatot kell bemutatnia a császárnak.

Pál apostoltól Jusztinoszig és Ireneuszig mindenki tartózkodás nélküli odaadással viseltetik a birodalom iránt. A keresztények,

akik büszkék arra, hogy a római államhoz tartoznak, és élvezik békéjének és felvirágzásának áldásait, csodálattal viseltetnek a hadsereg iránt, mely legjobban munkálkodik ezeknek az áldásoknak a megvalósulásán. Úgy mozognak a katonai jelképrendszerben, mint hal a vízben. A páli levelek visszhangzanak a római fegyverzet hadiszerszámainak csörgésétől. (76) Kelemen a római közösség nevében büszkén állítja a hadsereget példaképül a korinthusi hívek elé: „Vegyük csak szemügyre azokat a katonákat, akik a mi parancsnokaink alatt állnak, hogy milyen rendben, milyen fegyelmezetten és milyen engedelmesen teljesítik azoknak rendelkezéseit. Nem mindannyian prefektusok, nem mindannyian ezredek vagy századosok, sem tisztek és így tovább, de mindegyik ott áll a maga rendjében, mindegyik királyának és kormányzóinak parancsait teljesíti.” (77) Az egyház vajon nem hasonlít-e a birodalomhoz, melynek lelke és feje a császár? (78) Távol vagyunk „az ördög táboraitól”, de közel a bizánci császárok aranyklhamiszába öltözött Krisztus *imperator*hoz. (79)

Jusztinosz filozófus, a római telepések és talán veteránok fia zsiereiben érzi a katonás magatartást. Nemes érzelmekkel eltelve emlegeti a birodalom katonáit, akik hitüket adják és feláldozzák életmódjukat. (80) A lelkiismereti ellenvetéseket felhozók csak egy századdal később jelennek meg.

Marcus Aurelius korában számos keresztény szolgál a római légiónokban, különösen a Meliténében (Törökország) állomásozó XII-ben és az észak-afrikai Lambaesisben állomásozó III-ban. „Megtöltjük táboraitokat” (81), harsogja Tertullianus, kétségtelesen legtöbbször csak a beosztott tisztségekben. A hadsereg jelentette a szerények számára az előrejutást, akiknek a századosi rang marsallbotnak, a veteráni nyugdíj pedig biztonságnak számított.

A Marcus Aurelius idején a meliténei légiónban történt csoda (82), amely meg van örökítve Rómában Aurelius oszlopán, arról tanúskodik, hogy a keresztények ott voltak a római hadseregben. A keresztény szerzők pontosabban leírják, hogy a keresztények Istene jött kivétel nélkül az összes katona segítségére. Tertullianus szívesebben látta volna, ha tönkremegy „az ördög tábor”, és az az övéi baja. Pszichoanalízisnek kellene alávetni ennek a római centurio-fiúnak a reakcióit. Milyen mértékben rázkódtatta meg az, hogy katonacsáladból származott?

A kereszténnyé lett katonáknak semmiféle aggodalmat sem okoz, hogy a birodalmat szolgálják. (83) A III. században Tertullianus, Lactantius, árnyaltabban pedig Órigenész veti fel a kérdést: Választhatja-e egy keresztény a fegyverforgatás mesterségét? A színpalak mögött zajló vita ez, ha a katonák arányát tekintjük a III. század vértanúi között. (84) Kissé akadémikus vita, legalábbis abban a mértékben, hogy a keresztény katonák az egyházközségek peremén éltek. Ritkán lehetett egyenruhát látni a liturgikus összejövetel alkalmával. A konstantini korban tisztogatást hajtanak végre a martirologiumokban: eltávolítják belőlük azokat a katonákat, akik lelkiismeretbeli okból tettek ellenvetést. (85)

Annyi bizonyos, hogy a II. század egyháza nem bátorítja a híveket arra, hogy a katonai mesterséget űzzék, még ha nem is tiltja meg nekik. Egyik hibájukul ezt rója fel a keresztényeknek a hazafi Kelszosz (86): aláássák a birodalom alapjait. „Mi lenne, ha mindenki ezt tenné? A császár hamarosan egyedül találná magát, a birodalom pedig ki volna szolgáltatva a barbároknak!” Órigenész számára azonban (87) a császárnak nagyobb szüksége van keresztényekre, mint katonákra.

A fegyverforgatás mestersége csak különleges esetét képviseli egy sokkal szélesebb körű elvnek. Vajon annyira különbözik a katona helyzete a világban élő egyházétól? Hogyan lehet helytállni a világban anélkül, hogy az ember megfertőződné tőle és megalkudna vele? Vajon arra van-e ítélve a keresztény, hogy „remeteként vagy gimnoszofistaként éljen”? (88) Pikáns dolog megállapítani, hogy épp Tertullianus az, aki tiltakozik az effajta elzárkózás ellen. A világ életébe keveredett keresztények előbb vagy utóbb felteszik maguknak a kérdést, hogyan egyeztessék össze a két város életét. Hamarosan meglátjuk.

A II. században a filozófusokat és a szofistákat bálványozták a városok és a fejedelmek. Marcus Aurelius személyében a filozófia kormányozza a birodalmat. A költészet nélküli és lélektelen vallásba beleunt rómaiak már hosszú ideje a gondolkodás mesterei felé fordulnak. (89) A filozófia lelki iskolává válik, a filozófus pedig lelkiismeretbeli irányítónak és belső tanítóvá. Közülük sokan jönnek a kereszténységhez, mint ahogy Alexandriai Kelemen tapasztalatból írja. (90) Az intelligencia betörése a fogadásukra rosszul felkészült egyházba gazdagodást, de egyúttal robbanást is jelent. Jusz-

tinosz mellett hány rosszul megtért filozófus bukkan fel, akik ebben a korban veszélybe sodorják az ortodoxiát!

A kereszténnyé lett filozófusok, mint például Jusztinosz, egyáltalán nem tartják összeegyeztethetetlennek a hitet és az értelmet, parádés öltönyként viselik a filozófusköpenyt. Az igazság utáni kutatásuk vezette el őket az evangéliumhoz (91), Platón a Logosz pedagógusa. (92) Az egyház nemesi oklevéllel látja el a bölcselői testületet. Hát nem szolgáltatott a filozófusok testülete válogatott újoncokat és mintegy tanúbizonyságot az evangéliumi bölcsesség számára? Tatianosz agresszíven viselkedik, Tertullianus pedig, ahogy tőle megszoktuk, paradox módon. (93) A gnóosztikusok forrongása és a szekták nyüzsgése megtanítja az egyházat a hit és a gondolkodás nehéz párbeszédére. A hivatásos filozófusok a fiatal egyházban hosszúlélegzetű feladathoz kezdnek: „Platont alkalmassá tenni Krisztus számára”, amint Pascal mondja. A platóni lélek és a keresztény lélek találkozása egy korszakot jelez.

A filozófusok és a jogászok megtérése a kultúrának és a hit meg a filozófia tanulmányozásának, a nyelvnek és a közlésnek a problémáját veti fel az egyház számára. Vajon nem ugyanúgy élőködik a pogány irodalmon a bálványimádás, mint az államon? De hogyan lehet leftymálni az emberi örökségek legnemesebbikét? „Hogyan lehetne visszautasítani a profán tanulmányokat, mondja maga Tertullianus *A bálványimádásról* írt tanulmányában (94), amelyek nélkül nincsenek vallásos tanulmányok? És hogyan képezze magát az ember a humán tudományban, hogyan tudjon gondolkozni és cselekedni, amikor a tanulás az élet kulcsa?”

A felvetett kérdésben először bukkan fel a hit és a kultúra összeegyeztetése. Tertullianus nem ítéli el a tanulást, feltéve ha nem terjeszti a pogány szerzők mérgét. (95) A III. századtól kezdve fenntartással kezdnek élni az iskolai tanítókkal és a grammatikusokkal szemben, akik a profán irodalomra oktatnak. A *Traditio apostolica* (96) ezt tűzi ki irányvonalként: „Aki gyerekeket oktat, helyes, ha abbahagyja, de ha nincs más mestersége, engedjék meg neki, hogy folytassa.” Valóban kevés olyan keresztény sírfeliratot találunk, amely grammatikusé vagy tanáré lenne. (97)

Ezzel szemben az egyház az összes olyan mesterségről lebeszél, ami a mágiával és az asztrológiával kapcsolatos (98), meg amelyek a cirkuszi játékokkal függenek össze: lovasokról, gladiátorokról.

vagy a játékok megszervezésében részt vevő egyszerű alkalmazottakról van szó. Nem részesültek jobb bánásmódban a színházi és táncos mesterségek sem: a komédiások, mimusok, pantomimusok, táncosok, táncosnők gyakran toborzódtak az alvilágból, vagy az letű a sorsuk, hogy oda süllyedtek. (99)

Az egyszerű erkölcs zárta ki a mindkét nembeli prostituáltakat, még inkább azokat, akik hasznát húzták „a világ legrégebbi mesterségéből”. Mégis meglepő, hogy a *Traditio apostolica* (100) kifejezetten hivatkozik rá, mintha a dolog nem volna magától értődő. Az akkori kor nem volt olyan érzékeny, mint a miénk.

A keresztények kezdettől fogva kizártak tartották az összes olyan foglalkozást, amely bármiféle kapcsolatban állt a pogány kultuszokkal, mint például azokat, amelyeknek az volt a céljuk, hogy templomokat építsenek vagy szépítsenek, gondoskodjanak a szertartásokról, ellássák a szertartást végző papokat. (101) Bizonyos lazaság kaphatott lábra ezzel a jelszóval: „Meg kell élni valamiből!”, s ez ad magyarázatot Tertullianus válaszára (102): „Te imádod a bálványokat, mert lehetővé teszed, hogy imádják őket az emberek!” A tetőfokára hág a karthágói pap méltatlankodása, amikor megtudja, hogy egy bálványszoborkészítő egyházi tisztséget kapott. (103)

Az egyház kizárásai számos megtértet munkanélküliségre kárhoztattak, akiket aztán a közösségnek át kellett csoportosítani vagy el kellett tartani. A pogány kultuszokon kívül szinte nem volt tárgya a művészetnek (104), és rengeteg művész és kézműves vesztette el a kenyérkereseti lehetőségét. A keresztények hogyan élhetnek egy olyan államban, amelyet elárasztanak a pogány istenségek? Elkerülhetetlenné vált, hogy szembenézzenek a problémával.

A nő helyzete

Nőpárti vagy nőgyűlölő az egyház? Nem lenne nehéz egy dosziét összeállítani akár az egyik, akár a másik állítás bizonyítására. A valóság sokkal összetettebb. Különböző sosem szabad szem elől téveszteni, hogy az ókort csak azon keresztül ismerjük, amit a férfiak mondtak; maguk a nők némák maradtak. Bizonyára aktív szerepet játszanak a keresztény közösségekben. Keleten éppúgy,

mint Rómában, a Nagy Egyházban éppúgy, mint az elszakadt szektákban a gyakran nagyon vagyonos nők annyira hozzájárulnak a kereszténység terjeszkedéséhez, hogy felvetődhet a kérdés, vajon kezdetben nem a nők voltak-e túlsúlyban az egyházban, mint ahogy később, a XIX. század polgári társadalmában is ez lesz a helyzet?

Megállapítható, hogy a császárkorban a nők adták meg a valóságos buzgóság és gyakorlat hangnemét (105), de hogyan magyarázható az a vonzerő, amit a kereszténység gyakorolt rájuk? Annál is inkább, mivel a templomoknak, különösen Izisz templomának a látogatása minden természetes vágyakozást ki tudott elégíteni? (106) A nők gyakrabban kerestek — és találtak is — itt férfiakat, mint az istenséget.

Az evangélium egyik újdonsága az volt, hogy a férfi és a nő egyenlőségét, a szüzesség magasztosságát, a házasság méltóságát és felbonthatatlanságát tanította. Az evangélium összekapcsolta a valás gyakorlatát az erkölcsök tisztaságával. Ezek az állítások szembe szegültek az elfogadott eszmékkel, elítélték a pogány morált.

A birodalom korában az ifjú leányt már akkor eljegyezték, amikor még babázott. A házasságokat kívülállóknak vagy erre specializálódott ügynökök hozták össze. (107) A vonzalom nélkül kötött házasságban méltóság nélkül éltek a házaseletet. A házastársi hűséget kigúnyolták: látványosságok, thermák és lakomák segítették elő az olyan találkozásokat, melyeknek nem volt folytatásuk. (108)

Az evangélium tisztább levegőt, eszményt jelentett a nők számára, akikkel visszaéltek vagy akik nemes igényekkel léptek fel. Patriciusnők és plebejusnők, rabszolganők és gazdag matrónák, lányok és bűnbánó szajhák növelik a közösségeket Keleten éppúgy, mint Rómában vagy Lyonban. (109) A legtehetősebbek vagyónukból támogatják az egyházközségeket. A Nagy Egyházra éppúgy hatást gyakorol a nő, mint a gnósztikus és különösen a montanista szakadásra, mégpedig olyannyira, hogy fenntartással vagy kissé nőgyűlölő nehezteléssel kezdik el kezelni a férfiak és a klerikusok. Az Atyák egy bizonyos csoportja számára, kezdve Tertullianuson (110) — aki ráadásul nős volt — a kísértés nőt, a nő pedig kísértést jelent.

Hierapoliszban, Kisázsiaiban tisztelettel vették körül annak a Fülöpnek két leányát, aki kétségtelenül nem az apostol. (111) Papiász püspök elképedten hallgatta őket. Nagy befolyása van a

II. század végén egy másik prófétanőnek, Ammiának Philadelphiában. A különböző apostolok apokrif Cselekedetei szép részt juttatnak a nőknek János, Pál (112) és Tamás apostolkodásában. Taka-rosan rehabilitálták Évát, akit minden rosszal vádoltak.

Ha bebizonyítható, hogy Flavia Domitilla, Domitianus császár húga megtért, ez azt mutatja, hogy a kereszténység utolérte a császári udvart is az I. század végén. Domitilla férjét megtorlálképp kivégezték, őt pedig egy szigetre száműzték. (113) Lehetséges, hogy Marcia, annak a Commodus császárnak a kegyence, akinek háremében háromszáz asszony és szajha, meg háromszáz fiú élt (114), keresztény volt, bármilyen túlzott dolognak is tűnjék ez modern érzékenységünk számára. Legalábbis rokonszenvét nyilvánította a keresztényekkel szemben, amikor elérte, hogy a szardíniai bányamunkára ítélt hitvallók visszanyerjék szabadságukat. (115) J. B. de Rossi az Antoninus-dinasztiabeli császárokkal rokonságban álló nagy római családok neveire bukkant a keresztény sírfeliratok között. (116)

A nő evangélizációja alaposan felkavarja az antik társadalmat. Mások, mint például Plutarkhosz a kulturális egyenlőség mellett törtek lándzsát. A sztoikusok ugyanazt a képzést ajánlották mindkét nem számára. Plátói óhajok csak, amik semmit sem lendítenek a társadalmon. A kereszténység többet tesz, mint amit tanít. Megadja a nőnek a keresztény nemeslevelet, méltósággá emeli azt az állapotot, amin a pogányság csak gúnyolódni tud, és tanításában határozottan kiáll a férfival való egyenlőség mellett. (117)

Az Isten országáért vállalt önkéntes nőtlenség egy olyan korban állította a nő szabadságát és autonómiáját, a keresztény reménység primátusát a test vágyai fölött, amikor az emberek továbbra is vallásos megszenteltséget tulajdonítottak a prostitúciónak. A pogányok szüntelenül megbotránkoznak azon a tanúságtételen, amely meghaladja érzékeik szűk korlátait. Maga Galénosz nehezen tudja megmagyarázni magának „ezt a fajta szemérmességet, amely azt sugallja a keresztényeknek, hogy idegenkedjenek a házasság szokásától”. Ha van is olyan keresztény áramlat, amely nem elégszik meg azzal, hogy helyreállítsa a házasság méltóságát, hanem kétségbe vonja a törvényességét is, az sosem a Nagy Egyház álláspontját fejezi ki. „A keresztények, mint mindenki más, házasodnak, állítja a *Diognétosz-levél*. (118) Gyermeket nemzenek, de a magzatot

nem hajtják el.” Hallatlan követelménynek számít a helyreállított felbonthatatlanság és a hűség, különösen a férj számára. Minucius Felix (119) könnyedén befoghatta a rágalmazók száját: „Ti vádoltok minket valótlan vérfertőzésekkel, ti, akik igaziakat követetek el!”

Igaz, hogy a házastársi összhangot, a házastársak egyenlőségét kevésbé hangsúlyozták, mint a nő alávetettségét és nevelői szerepét. A nő helyzetének rehabilitálása csak lassan, fokozatosan valósul meg. A nő méltóságával egyidőben a kereszténység az élet tiszteletben tartását is megköveteli abban a korban, amikor az abortusz a társadalom minden osztályában közönséges dolog volt Egyiptomtól Rómáig. Domitianus császár kötelezte rá unokahúgát, hogy hajtassa el magzatát, és az bele is halt (120), ami nagy zavart keltett. Nem kisebb csapást jelentett az, hogy kitették a gyermekket. Kezünkben van egy levél, amit egy egyiptomi munkás írt terhes feleségének, akitől távol volt, mert Alexandriában dolgozott. Azt kérte tőle, tüntesse el az utódot, ha leány lenne. (121)

Óvakodnunk kell tőle, hogy minden áron, különösen pedig az igazság árán idealizáljuk a keresztény ókort. Az evangélium nem változtatta meg csodálatos módon az embereket, nem is szüntetett meg minden gyengeséget. A *Pásztor* (121a) azt tanácsolja, hogy a keresztény tudjon megbocsátani, szükség esetén pedig újra kezdjen közös életet élni a bűnbánóval. Többet ér, ha megbocsát valaki, mint ha azt látja, hogy hitvese visszafordul a bálványimádáshoz.

Ez a realizmus éles ellentétben áll egyes szekták rajongó szellemével, amelyek megtiltják a nőnek, hogy anyai szerepét gyakorolja. A Tamás nevét viselő Aktákban az apostol Gundaphar király leányának házasságkötése napján hittel tanítja a teljes megtartóztatást. „Azért jöttem, hogy lerontsam az asszony műveit”. (122)

Egyes gnóosztikusok odáig jutnak, hogy prostitúciónak állítják be a házasságot. A ló másik oldalára átesett gnóosztikus szekták, Simon. Apellész, Markosz pedig annyira kihasználják a női hiszékenységet, hogy egészen megzavarják a lelküket, és ezzel elérik, hogy olyan bizalmaskodásokba is beleegyezzenek, amiket az egyszerű erkölcs mélyen megvet. (123)

A férjes asszony nehézségei megszorognak, amikor egyedül férje nélkül tér meg a kereszténységre. Az első századok folyamán bizonyára gyakran fordult ez elő a társadalom minden rétegében

A *Didaszkália* (124) anélkül néz szembe az ilyen helyzettel, hogy dramatizálná. Mónika és Ágoston idejéig a keresztény asszony köteles megmutatni férjének a kereszténység igazi arcát. Lelki tulajdonságai végül is elvezethetik a hitvest is az evangéliumhoz. A pogányok mindenképp ezt ismételtgették: „A viszály magvait hintik el a családokban”. (125)

Rengeteg példa adódik rá. Jusztinosz (126) elbeszél nekünk egy történetet egy előkelő társaságba tartozó római hölgyről, aki megtérése után hiába próbálta elvonni férjét a kicsapongástól. Végül elvált tőle. A férj haragjában feljelentette feleségét, hogy keresztény. Házastársi neheztelésről van szó, amely rávilágít a mindennapi családi drámákra. Tertullianus (127) számol be a kappadokiai kormányzónak, Claudiusnak az esetéről, aki azért üldözi a keresztényeket, hogy bosszút álljon felesége megtéréseért.

A tapasztalat magyarázza meg, miért volt az egyház tartózkodó a pogány férfi és keresztény nő között kötött vegyes házassággal szemben. Tertullianus (128) írja le, milyen kockázatot és tétet jelentett ez a férjes asszony számára: „Lehetetlen lesz, hogy teljesítse az Úrral szemben fennálló kötelességeit, amikor oldalán ott van az Ördög szolgálja, akit ura azzal bízott meg, hogy gátolja buzgóságát és jámborságát. Ha az asszony a liturgikus gyülekezetbe akar menni, férje már nagyon korán a fürdőbe hívja meg. Ha böjtölni akar, férje aznapra lakomát rendez. Ha el akar menni, annyi házi munkája akad, mint soha máskor.” Nős ember festette ezt a képet, az igaz!

Egy fiatal leány megtérése beárnyékolta a jövőjét. Hogyan köthetne házasságot egy olyan csoportban, ahol a nők voltak többségben? Ha a leány az arisztokráciához vagy a vezető osztályokhoz tartozott, választási lehetősége még jobban leszűkült egy olyan közösségben, ahol a házasulandó ifjak szerényebb rangúak voltak. Marcus Aurelius idején a patriciusnő elvesztette „clarissima” címét, ha egy közrendű férfihez ment feleségül. Az is előfordult akkortáiban, hogy fiatal arisztokraták ágyasságban éltek felszabadított nőkkel, sőt rabszolganőkkel is, csak hogy el ne veszítsék címüket. (129)

Tertullianus kárhoztatja ezt az eljárásmodot, és élénken arra buzdítja a keresztény leányt, hogy a hit nemességét részesítse előnyben a vérbeli nemességgel szemben. A hiteles szeretetben ki-

bontakozó hitbeli összhang busás kárpótlást nyújt a társadalmi különbségért. (130) Callixtus pápa elismerte ezt a morganatikus gyakorlatot, sőt odáig elment, hogy a római jog ellenére engedélyezte, ha egy főrangú és egy szabadon született közrendű vagy egy rabszolga közt fennálló kapcsolatról volt szó.

Megengedi a férj nélküli és erejük teljében levő nőknek, akik rangjukhoz méltatlan férfi iránti szerelemtől égnek, ezért azonban nem akarják feláldozni társadalmi állásukat – meséli megbotránkozva Hippolütosz –, hogy egyesüljenek a rabszolgasorban levő vagy szabad férfival, akit ágyastársul választottak – mintha ez megengedett dolog volna –, és férjüknek tekintsék anélkül, hogy a törvény színe előtt megesküdték volna egymással. (131)

Ezeket az akkortájt gyakran előforduló szabad együttéléseket azzal a feltétellel hagyja jóvá a pápa, hogy az egyház szentesíti őket, és alá vannak vetve a hűség és a felbonthatatlanság általános szabályainak. (132) Ezek a belső fórumon törvényes, többé-kevésbé titokban kötött házasságok – mivel a jog nem ismerte el őket –, azzal a veszéllyel jártak, hogy terméketlenek maradnak vagy arra készítetik a házastársakat, hogy inkább magzatelhajtáshoz folyamodjanak, mintsem hogy elismerjék egy szabados vagy egy rabszolga gyermekét. A törvény által engedélyezett ágyasság önkéntes terméketlenségre tette hajlamossá a feleket.

Bármennyire is nem tetszik Hippolütosznak, aki kegyetlenül felelősségre vonja Callixtus pápát, mégis tisztelettel fejet kell hajtanunk a lelkipásztor realizmusa előtt, aki meg tudta szabadítani a keresztény nők lelkiismeretét a kilátástalan helyzetekkel való viaskodásoktól.

A korabeli keresztény szerzők iratai hemzsegnek az intelmektől, s ezek jelentik a kovászt, amely majd megerjeszti a vénülő világot. Tertullianus egy egész értekezést szentel a „szüzek fátylának”, hogy rábírja a keresztény leányokat, hogy hordják, és meg is indokolja nekik, hogy miért. A *Didaszkália* (133) azt javasolja a férjes asszonyoknak, fedjék be fátylukkál fejüket a köztéren és a gyülekezetben, hogy elrejtsek szépségüket és ne gerjessenek semmiféle vágyat. A közös fürdőkről, amelyet a *Digesta* rendelkezései

(134) nem tudtak betiltani, és ahol kétes erkölcsű nők tartózkodtak, kifejezetten lebeszélük a mindkét nembeli keresztényeket. (135)

A közös pénztárból fedezték a fiatal özvegyek ellátását, akiknek már Pál azt tanácsolta, menjenek férjhez, hogy így elkerüljék, hogy tétlenségük áldozatává váljanak. A legbuzgóbbak közösségekbe tömörülnek. (136)

Sehol sem tűnik ki jobban a nő méltósága és a férfival való egyenlősége, mint a vértanúságban. Hősiességüknek köszönhető, hogy oly sok nővel találkozunk a vértanúk soraiban. Alig van olyan elbeszélés, amely ne jelezné, hogy a szereplők között asszonyok vagy lányok is vannak. (137) Úgy tűnik, hogy a pogányok szadizmusból előszeretettel őket vonják felelősségre, mintha ők személyesítenék meg a kereszténység győzelmét.

A hitbuzgóság terén előforduló gyarlóságai és bukásai ellenére a keresztény közösség egy másik társadalmat, egy új társadalmat igyekezett megvalósítani, ahol a társadalmi, faji és nemi korlátok leomlottak a heves igyekezet előtt, hogy teljesen átéljék a keresztény testvériséget és mindenüket megosszák egymással. A gazdag vagy szegény fivér és nővér az evangélium fényében nem az emberi kategóriák szerint jelenik meg, hanem az egy és ugyanazon élet és hálaadás közösségében.

JELENLÉT A VILÁGBAN

1.

A HIT FERTŐZÉSE

A kereszténység gyors terjeszkedése, amely szöges ellentétben állt a pogány vallások hanyatlásával, meglepte, sőt néha lesújtotta a pogányokat. A görög-római világ nem tért meg sem Mithrasz, sem pedig Kübelé kultuszára, nem tért meg a zsidóra, annak ellenére, hogy az széleskörű propagandát fejtett ki, viszont megtért az evangéliumra. Alig kétszáz évvel Krisztus halála után olyan helyzetet foglalnak el a keresztények a birodalomban, hogy gyökereit már képtelenség kitépni. A konstantini béke hajnalán becslések szerint számuk a birodalom lakosságának 5, sőt 10 százalékát teszi ki. (1)

A római államra gyakorolt megdöbbentő hatás ad magyarázatot rá, miért ismerte fel nehezen a birodalom a veszélyt és miért reagált rá lassan. Mire meginog, a fertőzés már mindenhová beférkőzött. A jogi intézkedések, amelyeket ekkor dolgoznak ki, már késve érkeznek: lemaradtak az események mögött.

Hogyan magyarázható a siker ott, ahol a Keletről jött összes többi vallás csődöt mondott? A fejlődésnek egyszerre társadalmi és földrajzi egyetemességével karöltve járó gyorsaság és alaposság megérdemli, hogy közelebbről vizsgáljuk meg, ha meg akarjuk ismerni mozgatórugóit és fel akarjuk fedezni indokait.

A nyugati szellem aligha tudja másképp elképzelni az evangélium terjesztését, mint olyan cselekvésmódok jól megtervezett stratégiájával, amiket kellőképp ellenőriznek a szakszociológusok. Az iskola, a sajtó, a szervezetek, a mozgalmak évszázadokon át az evangélizáció nélkülözhetetlen eszközeinek tűntek a szemünkben.

A kereszténység térhódítását inkább az élet, mint a stratégia szabja meg az első két évszázad folyamán, amikor az egyházat nem hogy nem támogatta az állam, hanem ki volt téve a tömeg gya-

núsíthatásainak és ellenséges érzületének. Az egyház ismeri történelmének ifjúkorát. „Április lobog a szemében”. (2) Az örömhírt ugyanazzal a lelkesedéssel kürtöli szét a világ határain (3), mint amellyel első szerelmének lángolásában elfogadta. Ezt a szerelmet az idő elmélyíti, de nem kezdi újra. Paszterszínekkel kellene lefestenünk ezt a tavaszt, amely az egész világot virágba borítja.

Ahhoz, hogy meggyőződünk erről, elég, ha összehasonlítjuk azt, amit a II. századi emberekkel és helyzettel kapcsolatban tudunk, vagy néha megfejtünk, a következő generációval, amelyet jobban ismerünk. Egészen más a légkör Tertullianus és Órigenész idején. Valami elvirágzott az első ősztönzésből. Az egyház szert tett az első tapasztalatokra, volt része elpártolásokban. Megsebeztek az eretnokségek, bizonytalanságban tartották az üldözések. Ez a mindennapok kijózanodása.

Ebből ered aztán a püspökök óvatossága, Tertullianus agresszív hajthatatlansága, a törvényhozás, amely felállítja a maga szögesdrótakadályait. Az egyház védekezik, védi a hátszágát, ami érthető, ha mérlegeljük, mi a tét, és milyen kockázattal járnak a heves támadások, de többé nem találjuk már meg benne a kezdeti lendületet.

Az apostoli egyházhoz képest a Tizenkettő halálát követő szakasz először is végleg szakít a zsinagógával, amely elősegíthette ugyan a keresztény terjeszkedés első fokozatát, de azzal a kockázattal járt, hogy tönkreteszi a következőt.

Az üdvösség a zsidóktól ered (4)

Az első időben, amely az I. századra terjedhet ki, a kereszténység fejlődése hasznat húzhatott az egész világon, az Ebrótól az Eufráteszig szétszóródva található zsidónegyedek szervezetéből. A zsidóságból származott Pál és munkatársai biztosak lehettek abban, hogy hitsorsosaik befogadják őket a birodalom legnagyobb városaiban. A vendéglátók elsőként hallották az őseik hazájából érkezett „örömhírt”. Hogyne remegtek volna meg, amikor megtudták, hogy nem múlt el a próféták ideje Izraelben? A zsidó-kereszténységben volt a misszionáriusoknak, apostoloknak és a *Didakhé* által említett (5) vándortanítóknak egy olyan első nemze-

déke, amelyik a zsidóság hagyományait követve spontán módon állt az evangélium szolgálatába. Jeruzsálemben vagy üzleti útjaik során megtért zsidók hozhatták haza Alexandriába vagy Karthágóba az „örömhírt” és válhattak Krisztus vallásának propagálói. A sok – férfi és nő – „hivővel”, akiket Pál a rómaiakhoz írt levelének a végén még azelőtt üdvözl (6), hogy elment volna hozzájuk, részben már találkozhatott, és ekképp térhettek meg. Amikor Aquila és Priszka visszatértek Rómába, nem ültek ölbe-tett kézzel. Hogyne terjesztenék az üzenetet azután, hogy az apostol szájából hallották! A zsidó származású Juniáról és Andronikusról a Római-levél kifejezetten állítja, hogy előbb lettek kereszténnyé, mint az apostol, és különösen azt emeli ki, hogy tevékeny „hithirdetők”. (7)

Péter római utódai közül Euaresztosz az egyetlen, akiről pontosan feljegyezték, hogy zsidó származású volt. (8) Úgy látszik, hogy a többi római püspök pogány családokból került ki. Ugyanez a helyzet Antiochiában, ahol Péter összes utódja görög nevet visel. (9) Edesszába, Alexandriába, Észak-Afrikába néhány Jeruzsálemben megtért zsidó vagy az új hittel visszatért zarándok hozza el az evangélium üzenetét, és az ő révükön terjed el a helyi zsidó-negyedekben. Karthágó első keresztény nemzedékei zsidó testvéreikkel együtt alusszák örök álmukat. (10)

Az első évszázadban a keresztény élet oly mértékben vegyült el a zsidósággal, hogy a római állam még nem tett különbséget közöttük, hanem annyira összekeverte őket, hogy ugyanazokat a kiváltságokat ismerte el az ő számukra is: szabad vallásgyakorlást, a katonai szolgálat alól való mentességet, a monoteizmussal összeegyeztethetetlen megbízatások, kötelezettségek és tisztségek alól való felmentést. (11) A császárkultusz alóli felmentést azzal kárpótolták, hogy imádkoztak a császárárt. A keresztények hüek maradnak ehhez a gyakorlathoz. (12)

A Nero-féle, szigorúan csak Rómára szorítkozó, rövid üldözéstől eltekintve a fiatal egyház az I. század végéig élvezte a zsidók jogállását. Lehet, hogy a kereszténység újdonságának tudatában levő zsidók éberen igyekeztek elkerülni minden kétértelműséget a római hatóságok szemében. Mások, akik megtértek a keresztény hitre, de nosztalgikusan gondolnak múltjukra, elszakadnak és különálló közösségekbe szerveződnek.

A II. század elején új fordulat áll be, amikor is élesen megkülönböztetik a keresztényeket a zsidóktól. Plinius levelének tanúsága szerint az állam elismeri a keresztény mozgalom autonómiájának eredeti voltát. (13) Amikor a vihar 135-ben lecsap a zsidóságra, a keresztényeket egyáltalán nem bántják; békében élnek és fejlődnek. (14)

Maguk a keresztények távolodnak el a zsidóságtól és állítják, hogy függetlenek tőle. Jeruzsálemben Márk püspök, aki ebben a korban az egyházat irányítja, pogány származású. Az egyház a páli tapasztalatból okulva tudatára ébredt annak, milyen kétértelmű az efféle helyzet, amely el is idegeníthet az evangéliumtól.

Mindamellet a szórványban élő zsidóság a kereszténység számára egyengette az utat azzal, hogy az egyetlen Istent, az ég és föld Teremtőjét vallotta, és megtartotta a Törvényt. (15) Pogány földön Izraelben tudatosodott, milyen gondviselészerű értelme is van annak, hogy szétszóródtak a zsidók, és jelenlétük hithirdetői felelősséggel jár. A zsidó prozelitizmus felkeltette az elit figyelmét, s olyan tanbeli és erkölcsi igényt mélyített el, amelyet az ebből az igényből hasznót húzó evangéliumi üzenet elégít ki. (16)

Az egyháznak a zsinagógával szemben elért autonómiája nem jelent szakítást. A párbeszéd az egész II. század folyamán tovább tart. A keresztények nem rettegnek a vitától. Vitába bocsátkoznak a szent könyvekről, különösen pedig a Krisztus által beteljesített jóvendölésekről. A zsidók kiváltságos vitapartnerek maradnak Pellai Arisztón és Jusztinosz számára. *A Párbeszéd a zsidó Trifónnal* a műfaj modelljeként szolgál, és végeredményben tisztelgés Izrael előtt. A vita a következő századokban új alapokon folytatódik.

De már a vita is valamiféle akadémikus dolog, mivelhogy a kereszténység élő erői a pogányok körében működnek. A végül is minden gyámkodás alól felszabadult, felnőtté vált egyház bátran néz szembe a görög – római világgal.

Az evangélium terjesztésének módszere

Az evangélium hasznót húz a mediterrán világ mozgalmasságából és egyúttal összetartozásából. A könnyű közlekedés, a kereskedelmi és kulturális kapcsolatok fontossága elősegíti a vándorlást.

Nemcsak az Orontesz, de a Nílus és a Bagradasz is a Tiberisbe és a Rhône-ba ömlik. Az egyház mediterrán, görögül beszél, az irodalmi kapcsolatok és a kereskedelmi ügyletek nyelvén. Minthogy ezt a birodalom összes városában megértik, elősegíti a fejlődést, az örömhírt befogadó közösségek között lehetővé teszi a kölcsönös kapcsolatokat és erősíti az összetartást. A nyelv hatalmas egyesítő erő és az is marad: akkor szűnik meg az egyetértés, amikor az emberek kezdik nem érteni egymás beszédét. (17)

Zseniális megérzés eredménye volt az, hogy az arámot elhagyták a görög kedvéért, és az egész emberi téstába tették bele a kovászt. Az egyház ezzel szabadon választotta a hithirdetést, az egész világ nyelvét választotta, aminek a legjobb esélye volt rá, hogy üzenetét a birodalom határaiig visszhangozza. A görög akkor azt a szerepet játszotta, amit ma az angol. Lehetővé tette, hogy az emberek a világ összes metropoliszában és nagy városában közlekedhessenek és megértessék magukat. Az evangélium hirdetésének kockázata abban állt, hogy csak a görögre épített, mert Antiochia kapujában már szíriusok beszéltek. A gallok térítéséhez pedig Ireneusznak „az ő barbár nyelvjárásukat” kellett használnia. (18) Az evangélizáció megérte, hogy lemondjanak a szép görög nyelvről.

A missziós terjesztés első lökését Pál és a többi apostolok adták meg. Az apostoli eredetű közösségek, mint Korinthus vagy Efezus, élénken őrzik alapításuk emlékét és büszkék rá. Pál hitterjesztő lángelméje ámulatba ejtette a lelkeket. Veszületett együttérző képessége, az az érzék, amellyel a legkülönbébb emberekkel kapcsolatot tudott teremteni, bámulatos volt. Olyan, mint egy folyó, amely kikerüli az akadályokat, és miközben célja felé hömpölyög, minden földet megöntöz, amerre csak áthalad. Hány név halmozódik az üdvözlésekben, hány női arc bukkan fel annak a férfinak a leveleiben, akit sokan nőgyűlölőnek akartak bemutatni!

Az apostolok elhunytá után a közösségek ahelyett, hogy siratnák, utánozzák őket. Örökségük ettől kezdve az ő kezükbe van téve. A felelősség az egész közösségen nyugszik. A megtérés küldetést jelent, a hit pedig örökrészt. Ha az apostolság karizmája csak egyeseket jellemez is, de mindenki szolidárisnak érzi magát a küldetéssel. A kereszténységnek „annyi az apostola, ahány híve van. Az igehirdetés majdnem mindenütt egészen egyedül terjed,

ismeretlenek útján, intézményes misszió nélkül. A hit csírait egyéni döntések szabad lendülete terjeszti.” (19)

A hittenjesztő kezdeményezés ritkán ered a hierarchiától, amely ebben a korban azzal van elfoglalva, hogy megtalálja a helyét és elfogadtassa a püspöki tekintélyt. Egyetlenegy példát sem tudunk rá, hogy hittenjesztőt egy közösségi vezető küldött volna bárhová.

A különleges felhatalmazás nélküli, a keresztségi hit egyedüli dinamizmusából fakadó missziós tevékenység szokás szerint a közrendű keresztényektől indul ki. Találkozunk köztük papokkal is, de legtöbbjük laikus. A kereszténység egyre tovább terjeszkedik, a család, a munka, a társaság csatornáin keresztül. Szerény igehirdetés útján, amely „nem fényes nappal, nyilvánosan hangzott el a tereken és a piacokon, hanem zajtalanul, fülbe súgva, társalgás közben, halkan, a családi otthon árnyékában.” (20)

Semmi sem illik jobban az új vallásnak és propagandájának a jellemzésére, mint a Tacitus és Plinius által használt „ragály” kifejezés, hiszen az evangélium előszóval, fülbesúgva terjedt feleségtől férjhez, rabszolgától úrhoz és úrtól rabszolgához, vargától klienshez a bódé rejtekében, ahogy a ránk maradt tanúságok igazolják.

Az az újabb felfogás, mely szerint a társadalmi rétegek saját környezetüket térítették meg, úgy látszik nagyon gyengén vet számot azzal az ellentmondásos helyzettel, ahol a rabszolga hirdeti az evangéliumot az úrnak és az úr a rabszolgának, az orvos a betegnek és a kereskedő az ügyfélnek. A filozófus Jusztinosz környezetében a legkülönbözőbb emberek lehettek fel: egy másik filozófus, Tatianosz, mellette pedig ott van a rabszolga Euelpisztosz, Kharito, egy asszony és a többi tanítvány.

Lyonban Attalosz és Vettius az előkelő társasághoz tartozó személyiségek, jól ismerik őket az amfiteátrumban tömegbe verődött kisemberek, akiknek szívességet tettek, közben pedig az örömhírt hirdették. Alexandrosz orvos hivatásából kifolyólag inkább a hozzá forduló betegek közt fejtette ki tevékenységét, mint szaktársai között, akikről említést sem tett. (21)

A keresztények között vannak, akik életüket az evangélium hirdetésének szentelik, mint ahogy azok tették, akiket a zsidóságban már „apostoloknak” neveztek, és akikről a *Didakhé*-ben van szó. (22) A prófétákkal és a tanítókkal együtt ők is vándorolnak, városról városra mennek. Egyesek munkájukból élnek, másokat – kétség-

kívül a többséget – az őket alkalmazó testvérek látnak el étellel-itallal, amikor már létezik a közösség, minthogy minden munkás megérdemli a bérét. (23) Ha nincs olyan csoport, amely vendégül látná őket, akkor a misszionáriusok mesterségük üzéséből fedezik napi szükségleteiket, mint ahogy Pál apostol tette. Otthonuktól való elszakadásuk és önzetlenségük már önmagában igehirdetésnek számított, de próbakőnek is, melynek segítségével meg lehetett különböztetni az igazi apostolokat. (24)

A történetíró Euszebiosz (25) arról tudósít, hogy a vándorapostolok nem veszték ki az első nemzedékkel együtt.

Az akkori tanítványok többségét annyira fellelkesítette az isteni ige iránt a filozófia (a keresztény tanítás) vágya, hogy először az Üdvözítő tanácsát teljesítették, és szétosztották vagyonukat a rászorulóknak, aztán pedig elhagyták hazájukat, és az evangélisták munkáját végezték. Önérzetbeli dolognak tartották, hogy azoknak hirdessék a hit igéjét, akik még egyáltalán nem is hallottak róla, és átadják nekik az isteni evangéliumok könyvét. Ők csak a hit alapjait rakták le néhány idegen helyen, aztán más pásztorokat rendeltek, és rájuk bízta azoknak a megmunkálását, akiket épp hogy csak bevezettek (az egyházba). Aztán ismét más vidékekre és népek közé mentek.

Euszebiosz itt idealizál és sematizál. Pontosabb adatokat szeretnénk tudni az első hithirdető nemzedékekről, amelyek az apostolokat váltották fel. Vajon Euszebiosz ismerte ezeket az adatokat? Semmit sem tudunk róla. Hogy hívták ezeket a misszionáriusokat, akik elindultak hirdetni az evangéliumot, megszervezett egyházközségeket hagytak maguk mögött pásztorokkal, akiket megbíztak, hogy ott műveljék a földet, ahol ők már feltörték? A történetíró legalább az egyikük nevét megőrizte, Pantainoszét, Krisztus evangéliumának hírnökeét, aki a kapott üzenetet elvitte Kelet népei közé, és egészen Indiáig jutott. (26)

Valószínűleg nem ő volt az egyedüli, mert Euszebiosz hozzáfűzi: „Bizony volt, mindaddig az ideig több evangélistája is volt az igének, akik szívükön viselték, hogy az apostolokat utánozva istenes buzgósággal viseltessenek az isteni ige terjedése és építése iránt. Egyikük volt Pantainosz is.” (27) Mielőtt katekéta lett volna

Alexandriában, hithirdető volt, nyilván azért, hogy jobban megfeleljen a feladatnak és alkalmazkodjék a nagyvárosi környezethez.

Ugyanezzel a megállapítással találkozhatunk Órigenésznél: „A keresztények semmilyen lehetőséget nem mulasztanak el, hogy az egész világon elterjesszék tanításukat. Hogy ezt elérjék, vannak közülük olyanok, akik kötelességüknek tekintik, hogy városról városra, faluról falura járva vezessék el a többieket Isten szolgálatára.” (28) „A hithirdetés tovább fejlődött – jegyzi meg másutt Órigenész –, anélkül, hogy szaporodott volna az evangélisták száma.” (29) Úgy látszik szeme előtt van egyik-másik prédikátor, mert jelen időben beszél róluk és összehasonlítja őket azokkal, akik még az ő idejében keresztül-kasul járták a világot.

A teljes lemondás és a szokásos élet között akadt hely azoknak a spontán tevékenysége számára, akik anélkül, hogy kiszakadtak volna környezetükből, tovább folytatva mesterségüket hirdették az örömhírt, vagy utazások alkalmával, amelyeknek nem az apostolkodás volt az indítékuk. (30) Kelszosz nyíltan gúnyolódott ezekkel a rögtönzött evangélistákkal, mivelhogy nem jártak iskolába és híjával voltak a műveltségnek.

A takácsok, vargák, ványolók magánházaiban a legnagyobb ostobasággal rendelkező és minden műveltség híjával levő embereket lesünk meg. Ha tanítók, tapasztalt és ítélőképes emberek vannak jelen, óvakodnak attól, hogy kinyissák előttük a szájukat. De ha a házbeli gyermekekkel vagy nőkkel találkoznak, akik éppoly ostobák, mint ők, elhadarják csodálatos dolgaikat. (31)

Látható, hogy Kelszosz rohamra indul, támadásai brutálisak. Ovön alul üt, hogy biztosabban győzzön. Szemtelen műveltsége felelősségre vonja az új „kheimérát”, amely megrendíti azt a társadalmat és civilizációt, amelyhez ő mélységesen ragaszkodik.

Annyi bizonyos, hogy Kelszosz megfigyeléseket tett, mielőtt elkezdett volna írni. Felvette a kapcsolatot egyes keresztény csoportokkal, hogy felfedezze terjeszkedésük módszereit és taktikáját. Szemtelen-ségétől és előítéletétől eltekintve Kelszosz megfigyelése pontos. Jól látta, milyen környezetben és milyen eljárással dolgozik általában a keresztény prozelitizmus.

Az egyéni akció marad a szabály. Ez mindenki számára hozzá-

férhető. Mindegyik keresztény megoszthatja felfedezését családtagjaival, munkatársaival vagy barátaival. Elsőként az alacsony sorban levők, a szegények, a kikötőmunkások és kézművesek csodálkoznak el az örömhíren, akik közel állnak egymáshoz, sorsközösségbe kovácsolódtak, ugyanazokban a megpróbáltatásokban osztoznak és befogadják azt, aki üdvösségről, szabadságról (32), békéről és méltóságról beszél nekik. Igaz, hogy ezek között a kisemberck között terjednek a leggyalázatosabb rágalmak is. Az evangélium befogadása végül is nagylelkűség kérdése, ezt pedig nem a társadalmi fokozatnak megfelelően osztogatják.

Az evangélium először a családtagokat ragadja meg. Nem ritkák azok a tanúbizonyságok, ahol arról van szó, hogy az evangélium kiterjed az egész otthonra, a hitvesre és a gyermekekre. Jusztinosz idézi azoknak a keresztényeknek a példáját, akik „már gyermekkoruk óta” azok. (33) A vértanú-filozófus egyik társa ezt mondja Rusticus római prefektusnak: „A kereszténységet szüleimtől kaptam”. (34) Polükarposz maga vallja meg, hogy 86 éve szolgálja Krisztust, aminek alapján feltételezhetjük, hogy kiskorában keresztelték meg. (35) Ugyanígy Papülosz Pergamonban azt feleli a prokonzulnak, hogy „gyermekkora óta szolgálja Istent”. (36)

Polükratész, Efezus püspöke, Ireneusz kortársa arról tudósít Viktor pápához küldött levelében (37), hogy tipikusan keresztény családban született: rokonai közül heten voltak püspökök és ő a nyolcadik. Azt mondja, hogy 65 éves, ami valószínűleg azt jelenti, hogy mivel hívő családból született, már a bölcsőben rátalált a hit egy olyan otthonban, amely nemzedékek óta irányította a közösséget abban a korban, amikor Galliának és Germániának még csak egyetlen püspöke volt.

Szent Pál óta ismerünk családokat, ahol a szülők gyermekeikkel és a háznál lakó cselédséggel együtt térnek meg. Ez utóbbit zsidók és pogányok a testületet jelentő „ház” névvel illették. (38) A családi „fertőzés” magyarázza az evangélium megdöbbenő elterjedését Bithyniában, amit Plinius ír le, s ez egyaránt érint ifjakat és felnőtteket.

Antiochiai Ignátiosz a szmirnaiakhoz írt levelében „köszönti testvérei családjait az asszonyokkal és gyermekekkel együtt”. (39) Külön kiemeli Taviának és Eutropiosz özvegyének családját, akinek gyermekei már külön keresztény otthonokat alapítottak. (40)

A megtérésből eredtek azok a szép családok, amelyek az egyháznak olyan edzett vértanúkat és személyiségeket adtak, mint Origenész, Baszileiosz, Nüsszai Gergely. A családfő hite döntő szerepet játszott, és normális körülmények között maga után vitte egész házanépét.

Más esetekben csak az asszony tért meg, s nem vitte szükségszerűen magával gyermekeit is a közösségbe. A keresztény feliratok megőrizték nekünk a kétségkívül pogány apától származó, ifjú Apro-nianus nevét, akit nagyanyja sürgető kérésére kereszteltek meg. (41) Sok családi otthonban súrlódásoknak kellett lenniük a keresztény anya, a gyermekek és az apa között. (41a) A keresztény családból származó fiúkat és leányokat a II. században születésük után rögtön megkeresztelték. Így történt annak az Eutropiosznak az unokáival is, akit Antiochiai Ignátiosz köszöntött Szmírnában. A sírfeliratok számos keresztény gyermek nevét és emlékét őrzik, akiket hívó családokban kereszteltek meg. (42)

Egy „jól bevált” házban a szolgák és a rabszolgák szabályszerűen beilleszkednek a családba, és részt vesznek az otthon vallási életében. Bizonyíték rá egy elbeszélés, ami egy keresztényként feljelentett rabszolgáról szól. „Miért van az – kérdezi tőle a bíró –, hogy rabszolga létedre nem követed urad vallását?” (43) A dolog magától értődőnek tűnik a számára.

A keresztény urak a szolgálatukban álló cselédeket és rabszolgákat térítik, ami felforgatja a köztük fennálló viszonyokat és ledönti korlátaikat. Ariszteidész *Apológiájának* egyik nemrég megtalált papirusztöredéke azt mondja: „Ha a keresztények közül némelyeknek vannak rabszolgáik, rabnőik és kiskorú rabszolgáik, akkor az irántuk érzett szeretettől indítva meggyőzik őket, hogy legyenek keresztényekké, s miután azok lettek, minden megkülönböztetés nélkül testvéreknek hívják őket.” (44)

Kétségkívül így talált rá a hitre az ifjú Blandina. Ugyanennek kellett történnie annak a Proxenusnak a rabszolgájával is, aki Marcus Aurelius és Verus szabadosa volt, és kamarás meg kincstárnok lett. Halálakor régi rabszolgái mauzóleumot emelnek neki, ami máig is fennmaradt Rómában, a Villa Borghesében. A feliratok urukat dicsőítik. Az egyik rabszolga, aki a halál beálltakor távol volt, visszatérése után ragaszkodik ahhoz, hogy hozzáfűzze hitének személyes tanúbizonyságát, hiszen bizalmasa volt. Ezeket a marcon álló szavakat írja a szarkofágra: *Proxenus befogadtatott Isten*

álébe. Szabadosa, Ampelius tett róla tanúbizonyságot, amikor visszatért Rómába. (45)

Vajon Ampelius hozta el az örömhírt urának, vagy az úr lelt benne tanítványra, majd pedig testvérré? Ez a két eset fordulhat elő. Ez a prozelitizmus tapintatot és tartózkodást igényelt, hogy elkerülje a színlelt megtéréseket vagy a besúgásokat. A nemes római Apollónioszt egyik rabszolgája jelentette fel. (46) Athénagorász megjegyzi azonban, hogy ritkán fordultak elő effajta besúgások. (47) Ezt azt bizonyítja, hogy keresztény uraknak számos rabszolgája maradt pogány. A lyoni vértanúk története különben kifejezetten állítja ezt, mivel itt a keresztény urakkal együtt gyanúból rabszolgáikat is letartóztatták. (48)

A vértanúk hőstetteinek elbeszélésében bukkanunk rá Hermesre, egy magasrangú római tisztviselőre, akit egy öreg, vak rabszolganő térített meg. (49) Ha ez nem is történelmi tény, mégis jól jelképezi azt, ami nemegyszer megtörtént: a rabszolga, ura jóakarátát megérezve feltárja előtte az új hit misztériumait. Milyen hatást gyakorolt a keresztény dajka a későbbi Caracalla császárra? A történelem biztosan nem azért őrizte meg ezt a részletet, mert nem volt jelentősége. (50)

A kereszténység kezdetétől fogva olyan szerepet játszik a nő az evangélium terjesztésében, amit senki mással nem lehet helyettesíteni. Egy nő, Priszkillá téríti meg Apollót. (51) Szent Lukács gondosan beszámol erről a részletről. Vándorlásainak egész folyamán jámbor asszonyok támozták magát Pált, akik szolgálják és kiszéleltik a közösségeket. Az apokrif Akták rálicitálnak – mindent annak szoktak tulajdonítani, aki már népszerű ember hírében áll! –, és úgy állítják be Teklát, mint az apostol evangélistáját. A Nagy Egyházban szerényen, a szektákban mértéket nem ismerve propagálják a nők az evangéliumot.

Plinius, Kelszosz és Porphüriosz éppoly felfokozott gúnnyal, mint haraggal ismerik el, hogy milyen gyors a megtérési folyamat a nők körében. Keleten, ahol a feleség visszavonultabb életet élt, mint Rómában, a nő a többi nőnek hirdeti az evangéliumot. Alexandriai Kelemen leírja ezeknek a keresztény asszonyoknak a szerepét, akik az első apostolokat kísérték. Csak ők léphetnek be a nők termeibe, ők közvetíthetnek és vihetik el az Úr felszabadító tanítását ezekbe a szűk, homályos és fullasztó helyiségekbe „anélkül,

hogy a rosszindulat gáncsolhatná őket vagy hamis gyanút ébreszthetne”. (52)

Az egyház nagyon korán felállítja a diakonisszák intézményét, akiknek a nők szolgálata volt a feladatuk. Otthon látogatják meg a pogány házakban lakó keresztény nőket. (53) A görög nő elzárt élete ad magyarázatot arra, miért Keleten születik meg ez az intézmény, s egyúttal arra is, miért terjed el alig a római Nyugaton, ahol a nő sokkal szabadabb.

Semmilyen ellenvetésre sem talál Keleten az, hogy a diakonisszák részt vesznek a női világ megtérítésében. Ezt csak később szabályozzák (54), mint ahogy látni fogjuk.

A római hadsereg sem zárkózott el az evangélium elől. Nem mentek el addig, hogy egy szintre állítsák Caesar seregét Krisztus seregével, de a tények azt bizonyítják, hogy vannak katonák, akik hosszú katonai pályafutásuk során megtérnek a keresztény hitre. Legalább a II. századtól kezdve találhatók keresztények a római légiókban. Elegendő bizonyíték rá a már említett csoda, amely Marcus Aurelius idején történt. (55)

Lehetséges, hogy az elsőekkel vándorhithirdetők ismertették meg az evangéliumot, mint ahogy Kelszosz gyanítja (56), akik „bejárták a városokat és a táborokat”. Pál esetében is ez történt, amikor a pretoriánus cohorsoknak prédikált. (57) Nero alatt már vannak keresztény pretoriánusok. (58) Tertullianus maga ismeri el, hogy az ő idején a keresztények betöltik a csapatokat. (59)

Az evangélium csak alkalomadtán és határozott formában nem öltözve juthatott be a hadseregbe, szinte semmi nyomot sem hagyva maga után, és ez a megszervezett egyházközségeken kívül ment végbe. A keresztény katona este, őrségben bizalmasan beavatta egyik bajtársát a kapott „örömhírbe”, amit össze sem lehet hasonlítani a hadseregben elterjedt Mithrasz- vagy Kübelé-kultusszal. (60) A katonai erények: az engedelmesség, a fegyelem, a szolgálat, a halál megvetése különben is megegyezhettek a keresztény erényekkel.

A tábori élet, a szoros emberi kapcsolatok, hamarosan pedig a vértanúk látványa előmozdíthatták a katonák között az evangélium terjedését. A hadsereg egyébként szolgáltat vértanúkat, Itáliában, Afrikában, Egyiptomban és egész a Duna partjáig. Sőt az utolsó üldözés a légiók megtisztításával kezdődött. (61)

A kereszténység terjedése paradox módon együtt jár a keresztényellenes érzelmek állandó növekedésével. Ez érthető is, ha emlékszünk rá, hogy a hadsereg mentes volt a polgári befolyások alól. Ugyanakkor azonban rengeteg katona él csapatától elszakítva, olyan állomáshelyeken, ahol a *stationesen* és az *offices*ben rendőrként vagy császári hivatali alkalmazottként teljesít szolgálatot. A civil élettel kapcsolatban álló katona pletykákat hallott, információkat gyűjtött, találkozott keresztényekkel, letartóztatott olyanokat, akik gyanúsak voltak, elítélt vádlottakat és vádlókat. Hányan kerültek a hit vonzerejébe, mint Pudens, akinek az volt a feladata, hogy Perpetuát és társait őrizze? (62)

A II. század keresztényeinél az a meglepő, hogy ott vannak az emberek életében a boltokban és a műhelyekben, a táborokban és a köztereken. Részt vesznek a gazdasági és a társadalmi életben, belevegyülnek a mindennapi életbe, és úgy élnek, mint bárki más. A pogányok tökéletesen ismerik a Lyonban szereplő keresztényeket, találkoznak velük a thermákban, a két forumon, mely közül az egyik a Notre-Dame de Fourvière jelenlegi helyén volt, a másik pedig a Sarra platóján.

Polükarposz, Szmirna püspöke meséli el, hogy János apostol maga is látogatta a város thermáit, mert rögtön eltávozik onnan, mielőtt találkozik az eretnekvezér Kérinthossal. (63) A lyoni keresztények a fürdőket és a köztereket látogatják, ami népszerűségüket magyarázza. Csak akkor hagyják el, amikor a népmozgalom elűzi őket onnan.

A thermák, amelyek a császárkorban a mi kaszinóinkhoz hasonlítottak, hatalmas építmények voltak. Sok terem, játékok és beszélgetésekre kiválóan alkalmas oszlopcsarnokok, könyvtár (64) és kiállítótermek tartoztak hozzájuk. Sőt Douggában, Észak-Afrikában még egy szomszédos kis színház is láthatunk.

A keresztények megosztják a többiekkel ezt a közös életet, s így készülnek a megtérések. Hogyan lehettek volna a föld sója, ha nem lett volna kapcsolatuk vele, hogyan lehettek volna a világ lelke, ha nem keveredtek volna bele? Már a *Diognétosz-levél* állítja ezt, apologetikus szándéktól vezéreltetve, hogy megvédje a keresztényeket a rágalommal szemben.

A keresztényeket sem területi, sem nyelvi szempontból, még faji szempontból sem lehet megkülönböztetni a többi embertől. Sehol nincsenek olyan városok, melyekben mint sajátjukban laknának, nincs külön nyelvük sem, melyet beszélnének, nincs sajátos rájuk jellemző életmódjuk. Nem gondolkodás és bölcselkedés révén jöttek rá a tanításra, nem is kíváncsi emberek eszmefuttatásai által, nem is emberi tételeket vallanak, mint mások. Görög és barbár városokban egyformán laknak, kinek mi jutott osztályrészül, étkezés és öltözködés tekintetében alkalmazkodnak azon vidék szokásaihoz, s az élet egyéb területén mutatkozik a közösségi életük alkotmánya különösnek és elismerten meglepőnek. (65)

Alexandriai Kelemen nem minden gyönyörűség nélkül írja le a *Paidagógosz*ban a keresztény ruházatát. A különbségeket éppúgy megrója, mint a mesterkéeltséget. Szó sem lehet Milétoszban vagy Itáliában hímzett anyagokról, arannyal átszőtt kelmékről, hanem csak természetes színű, általában fehér, egyszerű öltözetről, mely egyforma a férfiak és a nők számára. Legfeljebb azt engedi meg a nőknek, hogy ruhája elegánsabb szabású legyen, anyaga pedig puhább. (66)

A férfiak egyáltalán ne hordjanak lábbelit, sorolja Kelemen. Persze ez Alexandriában könnyen érthető. Az asszonyoknak egyszerű sarukat ajánl és elítéli a „perzsa és etruszk koturnusokat” (67), még inkább a szegekkel kivert cipőket, amellyel a könnyűvérű nők kopogtak az utca kövén, s amelyek ezeket a szavakat nyomták a talajba: *Kövess engem, kövess engem!* (68) Az alexandriai moralista leírja, hogy a kocsmákban a keresztények együtt ülnek a pogányokkal, akik ezeket a járó-kelő nőszemélyeket lesik. (69)

Tertullianus szokásos szigorával még a gyűrű viselését, az illatszerek és a koszorúk használatát is megtiltja. (70) Karthágóban mégis hordanak gyűrűt a keresztények, mert ez pecsétül szolgál. Felicitás társa, Saturus vértanú hálája jeléül Pudens katonára bízta a sajátját. (71) A katakombák festményein gazdagon felékesített nőket láthatunk, ami következtetni enged rá, mennyire találtak nyitott fülekre mind a keresztény (72), mind pedig a pogány moralisták. (73)

Bár a keresztények jelen akartak lenni a világban és osztoztak az általános viszonyokban, de ezt a megállapítást kétségkívül árnyaltabbá teszi egy „igen, de...”. Lassanként fenntartásokkal kezdenek élni, amik Tertullianusnál egyre csak szaporodnak. Míg az *Apologeticus* korszakában sebesen halad előre, örömmámorban úszik, későbbi műveiben már megmerevedik, szembeszegül, elítéli a világot, és eltünteti belőle a keresztényeket. Hasadás támad a II. század végén.

Két szakaszt lehet megkülönböztetni a Földközi-tenger medencéjének evangélizációjában az Antoninusok korában. Az első nem bonyolult, az evangélium felfedezésének frissességét és az osztozkodás örömét árasztja. A másodikban, mivel az antik világ ellenáll, a keresztények átérzik, hogy ez a bálványimádástól megfertőzött, rágalmazásra és előítéletre hajlamos világ mennyire elzárkózik az evangélium elől. Kezdeti optimizmusuk csökken, körültekintőbbekké válnak.

A legedzettebbek elfogadják a párbeszédet, és belevágnak a vitába. Válaszolnak az ellenvetésekre, és megcáfolják a rágalmakat. Ez Jusztinosz módszere Rómában, Pantainoszé és Kelemené Alexandriában. (74) A hivatásos filozófusoknak az egyházba való tódulása az evangélium hirdetésének új szakaszát indítja meg. Jusztinosz kezdeményezése tisztán magánjellegűnek látszik, és úgy tűnik sosem kapott hivatalos kinevezést. Alexandriában ezzel szemben Pantainosz, majd pedig Kelemen a közösség vezetői által szervezett „szent tudomány” iskolájában tanít. Az apologéták váltják fel ettől kezdve az első hithirdetőket.

A II. század közepén a művelt szellemek megtérésével intellektuális lendületet kap az egyház, s ez ad magyarázatot arra, hogy hihetetlenül elkezd forrongani a gnózis, és lényegileg intellektuális. Ez egyszerre jelent gazdagodást és veszélyt. A tudomány buzgóság nélkül meddő, még veszélyesebb azonban a buzgóság a tudomány nélkül, mint ahogy ezt megmutatja a gnószticizmus az egzaltált férfiak és nők esetében.

Rómában Jusztinosz igyekszik kimutatni annak a bölcsességnek az egzisztenciális jellegét, amelyet felfedezett és osztogat. Szembeszáll Crescensszel, a künikosz filozófussal, aki köpenyben, hátán tarisznnyával, kezében furkósbottal s hosszú hajjal tanított, s akinek inkább volt gondja ügyfelekre, mint tanítványokra.

A keresztény filozófus kezdettől fogva a bábáskodás módszerét alkalmazza. Nyílt iskolát vezet, mint a többi filozófus, akik a tanítástól élnek. A közismert iskola a legkülönbözőbb szellemeket fogadja, keresztényeket és pogányokat egyaránt. Egyesek a keresztény tanításban itt találnak válaszra a benső keresésük által felvetett kérdésekre, mások azért jönnek, hogy megszilárdítsák és elmélyítsék hitüket. Jusztinosz vértanútársairól, tanítványairól azt tudjuk, hogy egyesek születésük óta vagy már hosszú ideje keresztények voltak, mások az ő iskolájában térhettek meg. Jusztinosz kezdeményezése különben nem egyedülálló; tanítványa, Tatianosz biztosan őt utánozta.

Nem Jusztinosz az egyedüli, aki az evangéliumot hirdeti Rómában, mert a saját bevallása szerint ugyanekkor térített meg egy másik laikus, Ptolemaiosz egy kicsapongó életet élő férjes asszonyt. (75) A történelem megőrizte Hyacinthus presbiter nevét, aki jótékony hatást gyakorolt a császári udvarra. (76)

Úgy látszik a keresztény tanítók többségükben laikusok voltak. A katekéták bizonyos része még egy évszázaddal később is az. (77) Tanításukat írásaikkal hosszabbítják meg, amelyek szokás szerint a kereszténységnek a polgári hatóságokhoz, a bírókhoz, sőt a császárokhoz címzett „apológiái”. E bátor, sőt néha elbizakodott címzések legalábbis arról tanúskodnak, hogy a keresztények távolról sem zárkóznak gettóba, hanem komplexus nélkül szállnak szembe a társadalommal és a filozófusokkal.

A megtérés indítékai (78)

Az evangélium keresztény hirdetése inkább az élettől függ, mint a taktikától. Mitől olyan eredményes a birodalomban hemzsegó vallások és szekták közepette? Miért lesz a világ kereszténnyé?

A korszak számos megtérése nem vezethető vissza egyetlen motívumra. Csak annyiban tudunk magyarázatot nyújtani rájuk, amennyiben maguk a megtértek fejtik ki nekünk pálfordulásuk okait. Ritkák az effajta tanúbizonyságok, és főképp művelt keresztényektől, apologétáktól származnak, akik fogalmakba öltöztetik az intellektuális érveket. Mi a helyzet a kisemberekkel, a rabszolgákkal, kereskedőkkel, kézművesekkel és katonákkal?

Nehéz érvet kovácsolni a történelmi viszonyokból: ezek természetüknél fogva megkönnyíthették, de meg is akadályozhatták a kereszténység fejlődését. Az Orontesz partjáról jött új kultuszokat tárt karokkal fogadó Róma nem kevésbé ragaszkodott továbbra is a római vallás hagyományaihoz, amely támogatta az államot. Ebben a korban a filozófia és a filozófusok iránti elragadtatás általános szkepticizmussal járt karöltve, s ennek tipikus képviselője a kiábrándult Marcus Aurelius. Ugyanez az elragadtatás hozza létre robbanásszerűen a szektákat is, amelyek a keresztény hit egységét és épségét fenyegetik.

Azok, akik a keresztény jelenséget figyelik a birodalomban, és akiket meg tudunk kérdezni, könnyen elfogadják a pletykákat és a rágalmakat. Két nyilatkozat azonban mégsem tűnik olyan felületesnek, és érdemes kissé elidőznünk náluk.

Először Szamoszatai Lukianosznál, aki kissé később élt, mint Jusztinosz és Tatianosz. „Voltairiánus” szellemű, szíriai származású, aki Athénban telepedett meg, és onnan figyeli a világot. Mint-hogy minden természetfölötti dologgal szemben csökönyösen ellenáll, nem meri megkockáztatni, hogy belülről ítélje meg a kereszténységet. A *Peregrinosz halálában* egy olyan személyt állít színre, akinek léteznie kellett, s aki eljárt a keresztényekhez és beiratkozott soraikba.

Lukianosz olyan képet fest a keresztények társaságáról, amely nyilván karikatúra, de bizonyos vonásai jó megfigyelésen alapulnak. Megjegyzi, hogy milyen fontosságot tulajdonítanak a szent Könyveknek, milyen tisztelettel viseltetik egy közösség a hitvallók iránt, akiknek sorsát igyekszik enyhíteni, és szeretettel veszi körül, segíti őket. Az alapító által kinyilatkoztatott testvériség egyesíti egymással a tagokat, sőt a helyi csoportokon túlmenőleg is. Nem sokat törődnek a pénzzel, amit a szenvedők szükségleteinek kielégítésére fordítanak. Végül megvetik a halált, mert abban reménykednek, hogy örökké élnek majd. (79)

Még ha felületes is Lukianosz leírása, mégis megjegyzi, ami a keresztény életben meglepő volt, és ami magához vonzotta a legtermékenyebb elméket. Van egy másik leírás is, ami egy elismert tekintélytől, Lukianosznak majdnem kortársától, a híres orvostól, Galénosztól maradt ránk, akit Jusztinosznak alkalma lehetett megismerni Rómában. Körültekintő, egyszersmind szenvedélymentes

diagnózist ad a keresztény jelenségről mint olyan tudós, aki először elemez, csak azután beszél, előbb tanulmányoz, csak utána alkot ítéletet, és nem bízik a körülötte hallható fecsegésben, mint oly sokan mások.

Az emberek többsége képtelen rá, hogy lankadatlan figyelemmel kísérjen egy bizonyítást, ezért van szükségük arra, hogy példabeszédekkel találjanak eléjük. Így van az, hogy a mi időnkben látjuk, hogy az emberek, akiket keresztényeknek neveznek, példabeszédekből nyerik hitüket. Időnként azonban úgy viselkednek, mint valódi filozófusok. Őszintén szólva saját szemünkkel láttuk, hogy megvetik a halált. Ugyanezt mondhatnám arról is, hogy egyfajta szemérmesség azt sugallja nekik, hogy idegenkedjenek a házasság szokásától. Vannak köztük nők és férfiak, akik egész életükön át tartózkodnak a nemi egyesüléstől. Vannak olyanok is, akik a lélek irányítása, fegyelme és a szigorú erkölcsi igyekezet tekintetében annyira előretörték, hogy semmiben sem maradnak le az igazi filozófusok mögött. (80)

A keresztény jelenség klinikai analízise ez, és aranyat ér! Ami megragadja Galénosz figyelmét, az nem a tanítás, amelyre ki sem tér – kétségtelenül azért, mert alkalma sem volt elmélyedni benne –, hanem a keresztények viselkedése, akiket megfigyelt, akiknek életét „saját szemével” látta, mint ahogy mondja. Látni akarta, hogyan viselkednek mindennap. Megfigyeléséből kiemeli a halál-megvetést, a tiszta életet a férfiaknál éppúgy, mint a nőknél, ami néhányuknál a teljes megtartóztatásig terjed, a fegyelmezettséget és a szigorú erkölcsöket.

Galénosz megfigyelései csatlakoznak azokhoz a bizalmas közlésekhez, amelyek eljutottak hozzánk. Három főmotívumot találunk, amelyek megmagyarázzák a kereszténység gyors elterjedését az Antoninusok alatt: magát az evangéliumi üzenetet, a csoportokban megélt testvériességet és az életszentségnek a vértanúságig is fokozódó tanúságtételét. Olyan indokok ezek, amelyek egyáltalán nem egymás mellett helyezkednek el, hanem összefüggenek és együttműködnek, miközben hatásaik megszorozódnak.

A kereszténység először úgy jelenik meg, mint a Könyv vallása (81) és a hit állítása (82), ellentétben az őt környező szkepticizmus-

sal, és ez a zsidósággal fűzi rokoni kapcsolatba. Az ígéretek még inkább a messiási valóságokba torkollanak, mint a zsidóságnál. Krisztus eljövetele, akivel Kelszosz gúnyolódik, kapcsolatba hozza az embereket Istennel, és segíti őket, hogy a helyes úton járjanak. A keresztény hit úgy jelenik meg, mint Isten közelsége, egyszersmind életbölcsség és annak a Léleknek az ereje, aki megvilágosít, támogat és vezet.

Krisztus feltámadása, ami a keresztény reménynek és annak az alapja, amit Lukianosz és Kelszosz „halálmegvetésnek” neveznek, megedzi az igazi sebezhetetlenségben bízó bátorságot (83), anélkül is inkább, mert választ ad a haláltól és a túléléstől való szorongó félelemre, ezek pedig különösen élénken foglalkoztatták a kor embereit. Arrius Antoninus csak az öngyilkosság egyik formáját akarja látni ebben a bátorságban: „Szerencsétlenek, ha meg akartok halni, hát nincs elég köteleitek és szakadékokot?!” (84) Marcus Aureliust láthatóan bosszantja e bátorság sugallta keresztény hősiesség. Így ek-szik úgy értelmezni, mint fanatizmust és a tragikus póz iránti hajlamot. (85) A filozófus császár, aki rábízta magát az egyetemes értelemre, amelyben majd fel fog oldódni az utolsó órában, úgy látszik helyesen fogta fel, hogy a keresztényeknek a halállal szemben tanúsított bátorsága és erkölcsi életük titka ettől a reménytől függött.

A lyoni pogányokat az döbbsentette meg a keresztény tanításban, hogy a feltámadást várták. Ez az új vallás leglényegesebb pontja. Szét is szórják ezért a pogányok a vértanúk hamvait, hogy „legyőzzék Istent és megfosszák a vértanúkat az újjászületéstől, hogy – mint mondták – ne reménykedhessenek a feltámadásban, mert a benne való hitből táplálkozva vezetnek be valamiféle idegen és új vallást, vetik meg a kínokat, készek a halálra, és örömmel mennek elébe.” (86)

A hajthatatlanságig és a szentségig fokozott keresztény élet méltósága ámulatba ejtette a pogányokat. A megtérés életmódváltozást követel, de erőt is ad hozzá, hogy a hívő meg tudja valósítani követelményeit. Galénosz megállapítja, hogy a szexuális életben nemcsak az asszony szigorú, akire a férje mindig is szívesen kényszerítette rá a tisztaságot és a hűséget, hanem egyszersmind a férfi is, ami láthatólag meglepi az orvost, aki aligha szokott ehhez hozzá Rómában.

Az askézis gyakorlása betölti az apokrif irodalmat, és a montaniz-

mus túlzásaira jellemző. Ha minden keresztény nem is szánja magát rá, mint ahogy ezt Hermasz *Pásztor*a sejteti (87), az erkölcsi szigor általános szabály.

Bár vagy ötven évvel később keletkezett az Antoninusok koránál, Karthágói Cyprianus vallomása mégis szerfelett tanulságos. A kezünkben levő megtérés-elbeszélések közül ama egyik ritka példány ez, amely kifejti annak indokait is. Ezt a gazdag, ragyogó arisztokratát legyőzhetetlen szenvedélyek vakították el. „Hogyan beszélhet az ember megtérésről? – kérdeztem.” (88) Mégis megtörtént vele. Szentté lett, másokkal szemben jóakarátú, önmagával szemben azonban türelmetlen.

Jusztinosz és Tatianosz, akik mindketten felnőttkorukban tértek meg, nem csinálnak olyan nagy ügyet *Apológiájukban* (89) az erkölcsök tisztaságából, mert ez azonnal meglepte őket, az élettapasztalat pedig nem okozott nekik csalódást a kereszténységnek e „védjegyével” kapcsolatban. A római keresztény filozófus elmeséli, hogyan tért meg egy feslett erkölcsű, gazdag római asszony, hogyan változtatott életmódot és igyekezett erre rávenni a férjét. A keresztények életének feddhetetlensége, amiről az összes keresztény író tanúskodik (89a), számos embert vonzott az egyházhoz.

A keresztény tanúságtétel látványos és mindennapi módon nyilvánul meg abban a testvériségben, amely a közösségek tagjait egyesíti, és várost várossal, tartományt tartománnyal kapcsol össze. Akik keresnek, mint Jusztinosz, Tatianosz, Pantainosz, utazásuk során megfigyelhetik. Ez vette rá őket a döntő lépésre. A „lássátok, hogy szeretik egymást” élő apológia, amely előtt tisztelettel meg kell haladniuk a pogány irodalmároknak és történetíróknak.

A testvériség mindenki tökéletes egyenlőségében és mindegyik tagnak külön-külön a méltóságában fejeződik ki, különösen azokéban, akiket az ókor eltaposott: a gyermekekében, a nőkében, a rabszolgákéban. Ez a testvériség nem ismeri a promiszkuitást, bármit is mondjanak a rágalmazók, ledönti a korlátokat, és olyan csoportokba egyesíti a szíveket, ahol mindenki ismeri egymást, mert a csoportok emberi léptékűek.

A „fivér” és „nővér” megszólítás, ahogyan egymást hívják (90), kifejezi a gazdagok és szegények, urak és rabszolgák közt létrejött új viszonyokat, melyek odáig fejlődnek, hogy közös tulajdonba veszik a jövedelmeket, és mindenkit támogatnak, akik pillanatnyilag

vagy véglegesen szükségét szenvednek. Ennek a megélt testvériségnek a látványa térítette meg valószínűleg Tertullianust, ha figyelmesen elolvassuk azt a leírást, amit erről első könyvében, az *Apologeticus*-ban nyújt. (91)

A ragyogó karthágói jogász először nem keresett és nem is talált választ metafizikai szorongására. Az őt körülvevő szétszabdalt, hanyatló világban azt látta, hogy az afrikai nagyvárosban a szeme láttára virágzik egy férfiakból és nőkől álló csoport, akikben egyesek szerencséje nem a mások iránti irigységet kelti fel, hanem azt az igyekezetet, hogy a gyenge helyzetben levőkkel megosszák vagyonukat, és kiegyenlítsék a különbséget, mert mindnyájan figyelemmel kísérik a köztük levő legkisebbek sorsát. Náluk a szegényeket egyáltalán nem vetik meg, nem tekintik másodrangú lényeknek, hanem kiváltságos tagoknak számítanak, „a hit csecsemőinek”, akik a többiek gyengédségére vannak bízva, és akiket mindenki szeretete hordoz. Tertullianus leírásában remegés, csodálkozás érződik, amely csalhatatlan jele az átélt megrázkódtatásnak, és ez döntötte el megterését. Hányan voltak Rómában, Efezusban, Lyonban vagy eldugott városkákban, akik a kölcsönösen megosztott szeretet ragyogásában találtak rá az egyházhoz vezető útra?

A testvériség nem zárt, hanem nyitott, mert a hit mindenkivel osztozni akar, mégha pogányok is azok. „Mi azt mondjuk a pogányoknak – jegyzi meg Juszminosz –, hogy testvéreink vagytok.” (92) Tertullianus pedig azzal fejezi be a közösség leírását, hogy így fordul a pogány világhoz: „Sőt testvéreitek vagyunk” (93), a szállingózó rágalmak ellenére is.

A Karthágóban és Alexandriában dúló pestisjárvány alkalmat szolgáltat a keresztények számára, hogy éppúgy igazolják ezt a testvériséget a pestises pogányokkal, mint a keresztényekkel szemben. Hatásosabb igehirdetés ez a legcsattanósabb nyilatkozatoknál. Lehetővé teszi, hogy kiszélesedjék a keresztény „sátorfeszítő kötelzet”. (94)

A keresztények egész életéből a vértanúk állhatatossága és hősiessége döbbséget vert a legmélyebben környezetüket, olyannyira, hogy meg is nyerték az evangélium számára. Feledhetetlenül fejezi ki ezt Tertullianus tömör megfogalmazása: „Felfejlődünk, valahányszor morzsolunk bennünket. A vértanúk vére keresztények magjává lesz”. (95) Erre válaszol visszhangként Pascal: „Szívesen

hiszek azoknak a történeteknek, amelyeknek tanúi megöletésre készek”. (96)

Az érv nem a vértanúk számától függ, mint ahogy számtalanszor ismételte egy rosszul felfogott apologétika, hanem áldozatuk jelentőségétől. Tertullianus ezt magyarázza meg az *Apologeticus* összefoglalásában:

Ki ne rendülne meg e látványra és ne keresné, mi is van e misztérium mélyén? Ki az tehát, aki kereste és ne csatlakozott volna hozzánk? Ki az, aki hozzánk csatlakozott anélkül, hogy szenvedni áhítozna azért, hogy megszerezze az isteni kegyelem teljességét, hogy teljes bocsánatot nyerjen vére árán Istentől? (97)

Számtalan példa kínálkozik erre és illusztrálja Tertullianus megállapításait. Aki az ítélszék elé kísérte Jakab apostolt, János testvérét, megrendült tanúságtételének hallatára. (98) Perpetua vértanúsága is megtéréseket okoz. (99) A prefektus kíséretéhez tartozó Baszileidész katona, akit azzal a feladattal bíztak meg, hogy a vesztőhelyre vezesse az ifjú Potamiainát, ekkora bátorság láttára maga is megvallja, hogy keresztény, és együtt hal meg a vértanú szűzzel. (100) Juszminosz filozófus megvallja, hogy a keresztényeknek a halál előtt tanúsított elszántságát látva győződött meg a keresztény tanok igazságáról. (101) Tertullianus hasonlóképp tanúskodik. (102) Hippolitosz ezt a következtetést vonja le: „Akik látják, ámulnak. Közülük sokan találnak rá a hitre, és maguk is Isten tanúivá válnak”. (103)

„A vér hőskölteménye” rengeteg hasonló vonásról számol be. (104) Az irodalmi túlzások egyáltalán nem csökkentik a tanúságtétel meggyőző erejét, legalábbis ami a jóhiszemű embereket illeti. A vértanúk példája és bátorsága mindenkit elgondolkoztatott, a legkisebbektől a legnagyobbakig. A magnak időt kell hagyni a lélekben éppúgy, mint az egyházban, hogy felnőjön és gyümölcsöt teremjen.

Az evangélium hatásossága abból ered, hogy oltotta a kor – és kétségkívül minden kor – szomját, azét a korét, amelyet untattak a szónokok és a filozófusok, letört a környező pesszimizmus, és készen állt rá, hogy befogadjon egy eszményt. A munkától kizsigezrelt, összczsúfoltan, rossz lakáskörülmények között élő nép a mai,

nagy tömegekben tengődő lakossághoz hasonlóan kínlódott, csak a szenvedést ismerte. Sem költő, sem filozófus nem fogta fel szenvedését, nem fejezte ki hallgatólag panaszát. Az üdvösséggel és a reménnyel a kereszténység a békeség kis szigetét nyújtotta neki, és tudatára ébredt méltóságának.

2.

SZEMBESZÁLLÁS AZ ÁLLAMMAL

Az Épinal által festett kép, amely úgy ábrázolja a vértanúk egyházát, amint a katakombákban bujkál, semmiképp sem felel meg a valós helyzetnek az első két évszázadban Rómában vagy Marcus Aurelius birodalmában. A keresztények jelenléte inkább támadó és hódító módon nyilvánul meg: elárasztja a teret, szembeszáll a nyilvánossággal. Mindenütt hatást gyakorol, a családra, a hivatásra, az államra. A kezdeti bátortalanság után támadásba lendül, határozottan megnyilvánul és bizonyít. Magisztrátusokat és filozófusokat szólít meg.

A harcos monoteizmus meghirdetése, az intézmény újdonsága, a tagok erkölcsi szigora, a szokatlan szertartásoknak a társadalomtól elkülönítve történő gyakorlása gyanút ébreszt és rágalmakat kohol. Épp azok lesznek e rágalmak ügynökei, akik egyáltalán nem adtak hitelt nekik.

Miközben a kereszténység egy nemzetközi, egyetemes vallást hirdet, óhatatlanul beleütközik a hivatalos pogányságba éppúgy, mint a filozófusok szkepticizmusába, akik számára nagy volt a tét. A betolakodó megkockáztatta megrendíteni a bevált struktúrákat vagy tönkretenni a megrögzött előjogokat. A szembeszállás tehát az állam, a közvélemény és a gondolkodás terén nyilvánul meg.

A keresztény felfedezi, hogy két világ vonzza és hatja át, és megtanulja, hogy mindkettőhöz hozzátartozik. A *Diognétoszhoz írt levél* leírja azt a hegygerincen vezető utat, amelyen a keresztény halad minden földön, ami a hazája, és minden hazában, ami idegen föld a Láthatatlannak e zarándoka számára. (1)

Hogyan kell élni egy olyan világban, ahol a kereszténység való-
lási rendszere kihívást jelent? Hogyan élheti meg a keresztény a
hitét anélkül, hogy kihívna maga ellen a ház, az utca és a város
hagyományos hiedelmeit és szertartásait? Hogyan hivatkozzon
egy másik városra anélkül, hogy elpártolással vádolják és számúze-
téssel fenyegezzék meg? A mindennapi élet kérdéseket és nehézsé-
geket halmozott fel, ezeket pedig alaposan meg kellett fontolni.

Az antik állammal való találkozás

A keresztények a zsidókkal ellentétben beilleszkednek az ál-
lamba, kinyilvánítják, hogy lojálisak vele szemben. Nem akarnak
külön faj lenni vagy emigránsként élni. Semmi sem különbözteti
meg őket polgártársaiktól, sem nyelvük, sem öltözkük, sem szo-
kásaik. (2) Nem gétatóban élnek. Sőt, az utcán a pogány észreve-
heti, hogy egyszerűen öltöznek, ami pedig a keresztény nőt illeti,
nincs rajta csecsebecse, ruhájának anyaga dísztelen, öltözet
diszkrét.

Az első időben az egyház mégis élvezi azoknak az előjogoknak
az előnyét, amelyeket az állam nyújt a zsinagógának és a zsidó
vallásnak, ennek az idegen, a római pantheonba be nem illeszkedő
vallásnak. A keresztények ellen folyó első hajsza, amelyről
Suetonius számol be nekünk, úgy látszik továbbra is összekeverik
„Chrestus tanítványait” és a zsidókat. A fő vádpontok egyébként
ugyanazok maradnak, mint amiket a zsidósággal szemben hoztak
fel: ateizmus, kizárólagosság, az emberiség gyűlölete. (3)

Attól kezdve azonban, hogy eloszlik a „zsidó” név kétértelmű-
sége, a keresztények szemtől szemben találják magukat a biroda-
lomal. Monoteizmusuk, melyen semmiféle szinkrétizmus nem tud
áthatalni, melyet nem lehet visszavezetni egy fajra, mint a zsidósá-
got, éppúgy mint a római vallás, igényt tart rá, hogy kiterjedjen
az egész lakott világra. Hogyan rendezkedjenek be egy olyan ál-
lamban, ahol a helyet már elfoglalta egy államvallás? Hogyan kor-
látozzák a birodalom határait, intézményeire azt az evangéliumot,
amely mindezeneken egy csapásra túlrad?

Bár a római vallás teljesen nyitott volt a külső behatások előtt,
kész volt arra, hogy meghonosítsa a meghódított területek idegen

istenségeit, alapjában véve azonban szorosan elzárkózott minden lelki fejlődés elől. Ha valaki kivonta magát a szertartásai alól, ez azt jelentette, hogy nincs benne hazaszeretet, nem adja meg az államnak kijáró tiszteletet.

Az összezsapás annál is inkább elkerülhetetlenné vált, mert a császárok azt szorgalmazták, hogy a fejlődés iránya a politikai egység és az adminisztratív központosítás felé mutasson. (4) A kereszténység zavaró és szétforgácsoló kovászként jelentkezik. Aki vitatja a vallást, az az államot vitatja, tehát forradalmárként viselkedik. El kell egyébként ismernünk, hogy egyes keresztény szekták, mint például a montanizmus, kezdik felelősségre vonni a hatalmat és provokálják az igazságszolgáltatást a bíróságon.

Az első csikorgások, az első összeütközések a mindennapi kapcsolatokban jelentkeznek, ahol a pogányság áthatja a családi, foglalkozásbeli és állampolgári élet egész szövevényét, ahol az ember teljes egészében, vagyonával, gondolkodásával, sőt lelkiismeretével is együtt az államhoz tartozik. (5) Egy lépést sem lehet tenni anélkül, hogy az ember ne botlana egy istenségbe. Helyzetének nehéz voltát napról napra érzi a keresztény: a társadalom peremén él, belső emigránsként.

A megpróbáltatás már a családi otthontól elkezdődik. Az egyik családtag megtérése lelkiismereti ügyet okoz, és drámába torkolthat. A keresztény ember egész a bensejéig pogány istenségek rabja: a küszöbtől, ahol egy mécses ég, egész az ajtófélfáig, ahol a babérfa virágzik, ezek leselkednek rá és behálózzák. (6) Hogy lehet eltűrni ezt anélkül, hogy az ember ne alkudna meg?

Kivonhatja-e magát az áldozatbemutatás alól a megtérő aszszony, amikor az áldozatot a családapa ajánlja fel, a családi oltár előtt állva, fejére borított tógaszegéllyel, s körbeveszik a gyerekek és a szolgák? (7) Be kell szívnia a tömjénfüstöt az év kezdetén és minden hónap első napján. (8) Ha el akar menni egy liturgikus összejövetelre, ez ellenvetésekbe ütközik és gyanút kelt. Egy felirat ekképp sűríti szavakba „felnégyelt” állapotát: *Pogányok között pogány, hívők között hívő.* (9)

Tertullianus humoros csattanóval meséli el egy féltékeny férj nevetséges kalandját. Még egy egér szaladgálását sem tudta úgy hallgatni, hogy ne gyanúsította volna hűtlenséggel a feleségét. Hirtelen azt látja, hogy viselkedése megváltozott, és attól fél, hogy

felesége megtér. Szívesebben kapná rajta, hogy szeretőt tart, mint hogy megtudja róla, hogy keresztény. (10)

Problémák minden pillanatban adódhatnak, a házban, az utcán, a piacon, ahol tömegével árulják a bálványoknak feláldozott húst. Egy gyermek megszületése, a fehér tóga felöltése, az eljegyzés, a menyegző kultuszcsелеkedetekkel jár.

A tanító és a tanítvány sem vonhatja ki magát a mitológia befolyása alól. Az iskolásgyerek istenek nevét felsoroló listán tanul meg olvasni. Olyan költőket tanulmányoz, mint Homérosz, akik – Tertullianus szavajárása szerint – „megmérgezik” mind a hitet, mind pedig az erkölcsöt. A tanító a Varro által tanított antik vallás három erejét fejt ki neki. (11) Még két évszázaddal később is igyekszik válogatni Baszileosz híres értekezésében *A profán szerzők-olvasásáról*, és az evangélium fényében értelmezi a költőket. A *Didaszkália* (12) azt kéri a keresztényektől, hogy „a pogányok írásaitól teljesen tartsák távol magukat”.

A tanár Minervának, az iskolák pártfogójának szenteli az első pénzt, amit egy keresztény tanítványtól kap. Az irodalom oktatása kínpadra vonja a keresztény tanító lelkiismeretét, különösen ha újonnan megtértről van szó. A hívő engedelmeskedik, amikor az egyház megengedi neki, hogy tanulmányozza a pogány szerzőket, és igyekszik nem engedelmeskedni, amikor megtiltja neki, hogy tanítsa. Az egyház a tűrés és az elutasítás között ingadozik.

A kereszténynek, akár római polgár, akár nem, az utcán kalapot kell emelnie a templomok és a szobrok előtt. Hogy vonhatná ki alóla magát anélkül, hogy gyanút ne keltene, viszont hogyan teljesíthetné a tiszteletadást anélkül, hogy ezzel ne azt igazolná, hogy köze van a bálványokhoz? Ha kereskedő és előfordul, hogy pénzt kér kölcsön, a prefektus előtt köteles esküt tenni az istenek nevére. Mondhat-e nemet, kell-e nemet mondania?

Ha szobrász vagy aranyozó, hogyan húzna hasznát mesterségéből vagy művészetéből, mellyel a betevő falatot keresi meg, mégpedig úgy, hogy bálványokat készít vagy egy templom számára dolgozik? Ha közhivatalt vállal, az áldozatbemutatás elengedhetetlen. Ha besorozzák, hogyan vonhatná ki magát a katonai szolgálattal járó eskü és szertartások alól?

Karthágóban a hadsereg felvonulásának napján minden katona koszorút hord a fején az istenek tiszteletére. Csak egy viszi kézben

a koszorút. Keresztény. Letartóztatják, vallatják. „Keresztény vagyok, ez nekem tilos.” Óriási izgalom a városban. Ez a nap eseménye. Válaszképp a tömeg vésszen morog. A megijedt keresztények maguk kifogásolják a tettet: Milyen meggondolatlan, milyen vakmerő! (13) Hogy tegyen? Hogyan éljen? A keresztény beleütközik az államba.

Egyszerű mellőzés drámákat okoz. Bithynia városaiban az a probléma, amit Plinius a császár elé terjeszt, szemmel láthatóan a pogány kézművesek, kereskedők és papok elégedetlenségéből született, mert a templomokból és az istentiszteletekből élven egyszer csak azt látták, hogy jövedelmi forrásaik szépen kiapadnak. Hányszor tettek feljelentést az állatkereskedők, akiktől többé már nem vásároltak áldozati célból állatokat, vagy mások, akiknek érdekei sérelmet szenvedtek! Az egész állami életet átjárta a vallás. „Egyetlen állami ténykedés sem történt anélkül, hogy ne folyamodtak volna az istenekhez. A vallási elem annyira összeötvöződött a polgári renddel, hogy a papok általában csak állami magisztrátusok voltak, akiket egy bizonyos időre ugyanazok a gyűlések választottak meg, mint a többi funkcionáriust.” (14) Plinius annyira örült neki, hogy beválasztották az augurok testületének kebelébe, mintha valamilyen akadémia tagjai közé hívták volna meg. (15) A keresztény, aki tisztséget vállalt az államban, egyúttal annak papjává is lesz.

A rómaiak belementek az állam szertartásaiba, mint ahogy Voltaire is részt vett saját uradalmában a vallási szertartásokon. A császárok, mint például Marcus Aurelius, sosem túlozták el annyira szkepticizmusukat, hogy lemondjanak rituális szerepkörükéről. A takarékosagra ügyet sem vetve áldoztak fel számtalan nyájat. Ammianus Marcellinus idézi azt a bikák szájába adott, tréfás kérelmet, amit a filozófus-császárhoz intéztek:

*A fehér bikák köszöntik Marcus császárt!
Ha még egyszer győzöl, végünk van! (16)*

Vallásos közömbösség és szkepticizmus egyáltalán nem akadályozza meg a görögöket és a latinokat abban, hogy ragaszkodjanak „az ősök fegyelméhez, sem abban, hogy tiszteljék az isteneket, akiket azok imádtak, és akikhez ifjúságuk óta hozzászórtak.” (17)

Az *Octavius*ban szereplő pogány Caecilius a vallásban egyetemes intézményt lát, „amely minden tartományban, városban és birodalomban közös”.

Mindegyik városnak megvoltak az ünnepei, amiket pompásan megült. Hogyan vonhatta ki alóluk magát a keresztény? Hogyan utasíthatta vissza az elemi jámborság szinte gépies gesztusait, amikkel azonban az emberek azt ismerték el, hogy szolidárisak egy hosszú múlttal? (18)

Tertullianus (19) élethűen írja le a keresztény zavarát, aki szolidáris az állam életével, ünnepeit és szórakozásait is beleértve, amelyek viszont sértik erkölcsi érzékét és vallásos meggyőződését. Részt vehetünk-e a pogányokkal együtt ezeken az ünnepeken, ezeken a vacsorákon, ezeken a mulatságokon? Azon a napon, amikor a testület oltalmazó istennőjét tisztelték, imádói élelemmel telt szatyrokkal elzarándokoltak szentélyéhez. Kolbászt sütöttek, énekeltek, táncoltak, a bor hatására egyre nőtt a hangulat, a viselkedés és a hangnem viszont egyre mélyebbre süllyedt. A vidám urak azt kívánták egymásnak, hogy annyi évig éljenek, ahány poharat kiürítenek. (20) Így aztán biztosították a maguk számára, hogy hosszú életet élnek! Este, ügyel-bajjal, becsípve mindenki hazament.

Az utcai lézengők pedig összeverődnek a házak küszöbénél, hogy megbámulják a felvonulást.

Rómában a vallásos eredetű és ihletésű ünnepnapok az évnek több mint a felét teszik ki, bár épp eredetükről és ihletésükről feledkeznek el gyakran az emberek. Trajanus idején két ünnepnapra jut egy munkanap. (21) Ezáltal Róma kiterjesztette uralmát a tömegre. A keresztényt azonban minden egyes ünnepnap elszigetelte és egyre jobban érezte vele, hogy hontalan.

A vallási ünnepeket az egész birodalomban szertartásokkal és látványosságokkal fűszerezték. (22) „A játékok voltak az ünnep lényeges ismertetőjelei, úgyszólván kötelezők voltak.” A fogadással egybekötött cirkuszi játékok, amelyek ugyanolyan népszerűek voltak, mint ma a löverseny, az össze-vissza hullámozó tömegben kedveztek az olyan alkalmaknak, amelyekben virágoztak a kalandok. A korabeli pantomimusok *Thüesztész lakomáját* adták elő (23), ami gyönyörködtette az érzékeket és önkívületbe ejtette a nőket, később azonban a keresztények elleni vádaskodásokra ösztönzött. A szín-

ház bohózatokat játszó operettszínháznak és zenés kabarénak számított, ahol megcsalt férjek és családi háromszögek kerültek a színre. (24) A színésznők bizalmaskodása a teljes meztelenségig fokozta a sztriptízt. Egy Hippo Regiusból származó korabeli felirat őrizte meg számunkra egy olyan darabnak a címét, amely nagy népszerűségnek örvendett: *A felszarvazott férj*. (25) Elmehetett-e egy keresztény egy olyan látványosságra, ami csúffá tette a legclemibb erkölcsöt, és még a pogány Martialist is pirulásra kényszerítette? (26) Tapsolhatott-e ennek láttán? Hogyan neheztelhetett rá anélkül, hogy ne vonta volna magára környezete figyelmét?

Az amfiteátrumi játékok vad gyilkosságokat és háborzongató emberáldozatokat nyújtottak szórakozásképp a fékevesztett csöcseléknek. „Az ember itt az embervérben gyönyörködött.” (27) A köztörvényes elítéltek között testvéreket, nővéreket látunk: Rómában Ignátioszt, Lyonban Potheinoszt, Attaloszt, Blandinát, Karthágóban Felicitást és Perpetuát vetették oda martaléknak az oroszlánoknak és az emberevő tömeg bestiális érzelmeinek. A vértanúk hősiessége látványossággul szolgált a pogány ünnepeken.

Az egyház erős ellenfélre talált, amikor felelősségre vont a színház és a cirkusz iránti szenvedély miatt. (28) Vannak olyan hívők, akik elhagyják a közösséget, hogy kedvük szerint visszatérhessenek ezekhez a szórakozásokhoz. Ágoston idején egyes napokon még üres a templom, mert a hívek elmentek megnézni a mimusokat vagy a kocsiversenyt. A püspök pedig alázattal, egyúttal azonban nem minden humor nélkül vallja meg: „Hajdan magunk is eléggé ostobák voltunk ahhoz, hogy ott ülünk, nem gondoljátok? Hány jövődő keresztény ül most ott? Ki tudja? Hány jövődő püspök?” (29)

A zenével, a komédiával és a tánccal egyidőben a II. században fellendül a művészi tevékenység. Görögországból jött építészek és műiparosok gazdagodnak meg azzal, hogy még a szerény házakban is népszerűsítik a hellén szobrászat kiváló alkotásait. (30) A keresztények azonban majdnem ugyanolyan fenntartással élnek a szépség, mint a bálványok kultuszával szemben. A kettő egyébként kapcsolódik egymáshoz, és ugyanazok a művészek szentelik mindkettőnek tehetségüket.

Tatianosz, sőt mestere, Jusztinosz sem tanúsít olyan megértést a művészet iránt, mint amilyet a filozófia iránt. Egyikük sem vezeti

vissza az etikát az esztétikára. Az üdvösség nem valamilyen szép Apollóntól jött, hanem „a szépség nélküli Embertől” (31). Művészet és művész az ő szemükben csak bűntársai a bálványimádásnak, amelyet szolgálnak és terjesztenek. Szobrokat emelnek Szaphónak és a híres kurtizánoknak. (32) Egyáltalán nem meglepő tehát – teszi hozzá a jól értesült Jusztinosz –, amikor megtudja az ember, hogy meggyalázzák modelljeiket! (33) Keresztény szűz megnyugtathatja-e pirulás nélkül tekintetét olyan művészen, ami az emberi test körvonalait magasztalja és a kéjt ünnepli?

A család és az állam rítusain túl Augustus bevezette a császár személyében megtestesülő birodalom kultuszát. (34) Róma és a császár kultusza az Antoninusok korában a közvallás legmagasabb formája, a birodalommal szemben fennálló kötelezettség és lojalitás kifejezése volt. Keleten a császári apoteózis a legnépszerűbb római kiviteli cikk. Nemsokára Caesar kultuszába ütköznek majd bele a keresztények és a vértanúk, mert ez a vallási meggyőződést azonosítja a politikai lojalitással (35). Csak látszat volt, amely mögött a Pantheon istenei mozogtak.

Ázsia prokonzula azt kéri Polükarposztól: „Esküdj a császár boldogságára, térj észre, mondd: Le az istentelenekkel!” (36) A császár istenítése a keresztény lelkiismeretbe ütköző tett volt, hiszen a keresztény az imádást csak az igaz Isten és Ura számára tartja fenn. Polükarposz is „komoly arccal körülnézett a stadionban a törvénytelen népek egész seregén, kezével intett, felsóhajtott, felnézett az égre, és így szólt: Le az istentelenekkel!”

A nehézség, majd az üldözés olyan mértékben súlyosbodik, amennyire a birodalom fenyegetést lát a kereszténységben, s azt látja, hogy patriciusok és filozófusok kétségbe vonják szerkezetét és változhatatlan rendjét. A kereszténység létezése képzelőerőt és rugalmasságot követelt tőle. A gyanakvó és konzervatív római bürokrácia erre alkalmatlannak bizonyult. Az összezsapás elkerülhetetlenné vált, az Antoninusok korában még csak egyes helyeken fellángoló üldözés a fenyegetéssel együtt növekszik.

A szadista Nero császár által kirobbantott véres üldözés, melyben először találkozott szemtől szemben az egyház és a birodalom, a II. századtól kezdve nyomasztólag hat kapcsolataikra, és kölcsönös bizalmatlanságot ébreszt. A keresztények úgy érzik, hogy felügyelet alatt állnak, gyanúsítják őket. Rómában a rendőrségi nyilvántar-

tásban egymás mellett szerepelnek a lebuajok tulajdonosaival, a stricikkel és a fürdőbeli tolvajokkal (37). Elég egy incidens, kis rosszindulat, s máris zaklatják őket.

Rómában egy keresztényt, Ptolemaioszt letartóztatnak, de nem a prefektus, hanem egy megtért asszony férje indítványa alapján. A centurio, a városi cohorsoknak, vagyis a római rendőrségnek a tisztje saját kezdeményezésére jár el, és vizsgálati fogságot szab ki. (38) Ez a bíróság annál is inkább eredményes, mert azért hozták létre, hogy gyorsan járjon el, és kivételes törvényszék elé vigye az összes zavarkeltőt, a tiltott vallások beavatottjait. (39) A keresztényekre mér majd súlyos csapást.

A nehéz órákban, ha épp szükség van rá, incidenst provokálnak, képzelt összeesküvést lepleznek le. Az a fő, hogy a keresztény szektára irányítsák a figyelmet, és arra kötelezzék a közvéleményt, hogy óvakodjanak a keresztényektől. Az egyházközségek helyzete tehát ingatag, ki vannak szolgáltatva a hatóság és a tömeg önkényének.

Rómában minden vallást a szenátusnak kell engedélyeznie. Sőt, az összes csoport számára megkövetelt gyülekezési jogot csak szenátusi határozat vagy császári kijelölés adhatta meg. Enélkül tilosak voltak az összejövetelek, és a közösség sem vagyonnal, sem kultushelyekkel nem rendelkezhetett. Ilyen volt a törvény. Annyira gyanakodtak, annyira félték a lázadástól, hogy Trajanus megtiltotta, hogy Ázsiában felállítsanak egy tűzoltóegyletet! (40)

A hívők mégis hivatkozhattak a temetkezési egyesületekre (41), amelyeket engedélyeztek a kisemberek számára, hogy kezeljék a közös pénztárt, havonta egyszer beszédjék a tagdíjat, és temetőkkel rendelkezzenek. Vajon az ilyen egyesületek jogi álarca alatt gyülekeztek össze a keresztények? A kérdés máig is vitatott. Az egyletekről szóló törvény azonban felhatalmazza a *tenuiorest* (a szerény körülmények között élő embereket), hogy *religionis causa* összegyűljenek. (42) A császárok nem a néptől, hanem a hatalmasoktól rettegetek. Az ellenzékük a nemesség köréből került ki, mert az evangélium nagyon gyorsan áthatotta a társadalom legfelsőbb rétegeit, ez pedig gyanút keltett. A birodalom valójában kormányzása egyik axiómájaként gyakorolta a vallási türelmet. (43)

Róma abba is belekeverte hagyományos politikáját, hogy felelőségre vonja a kereszténységet. (44) Minden állam azonban, amely nem tűr ellentmondást, ki van szolgáltatva a közvélemény és az utca

kényének-kedvének, amelyek a legjobban megalapozott axiómákat is felborítják. Milyen büntetetre hivatkozzanak? Követett-e el a kereszténység akkora gonosztettet, hogy elég volt csak annyi, hogy valakit kereszténynek neveztek, s máris zaklathatták? Számos történész állította és még ma is állítja ezt Tertullianus alapján. (45) Euszebiosz (46) „új rendeleteket” említ, amelyek a keresztényeket sújtják. A kormányzók mindenféleképp hivatkozhatnak rá, hogy kötelességük őrködni a közrend és a közbiztonság felett, és ezt nem is mulasztják el, amikor a keresztényellenes tömegmegmozdulások erre ürügyet vagy jogot adnak.

Óvakodnunk kell attól, hogy az üldözést jogi oldalára vezessük vissza. Gyakran döntő befolyást gyakorolnak rá a hangulati, pszichológiai és politikai tényezők. (47) A keresztények úgy élnek a birodalomban, mint egykor a török birodalom vallási kisebbségei vagy manapság az iszlám országokban. A helyzet mindig ingatag.

Az I. század végén elég, hogy az öregedő, gyanakvó, az arisztokrácia és a filozófusok által kritizált Domitianus császár meg akarja szilárdítani tekintélyét, s máris megbünteti Manilius Acilius Glabrio konzult és saját családjának tagjait, akik keresztények, mert megzavarták a rendet és szét akarták rombolni az államot. (48)

Domitianus haragja egészen Kisázsiaig dühöngött, ez ad magyarázatot rá, miért támadja a Jelenések Könyve a totális államot és a császárkultuszt. Paradox módon térnek vissza a dolgok, hiszen a császárok kultusza keleti eredetű volt! Plinius levele még utal azokra a hullámokra, amiket húsz évvel korábban kavart fel a császár intézkedése.

Amikor Trajanus új legátust küld Bithyniába, a keresztényeknek jól megy a soruk Ázsiában. Nyíltan megvallják hitüket. Az állam semmit sem vethet a szemükre: megfizetik a rájuk kivetett adókat, szépítik és vezetik a városokat, mindig készen állnak rá, hogy elfogadják a közterheket. A püspöki tisztség egyes családokban apáról fiúra száll. Polükratész a nyolcadik a saját nemzetségében, aki e a tisztséget tölti be. (49) A virágzó városokban a püspök gyakran tekintélyes pénzbeli segélyforrásokkal rendelkezik, köztisztületben álló személyiségnek számít. A mély tisztelettől áthatott szmírnai eirénarkhosz maga mellé ülteti kocsjára Polükarposzt. (49a) Az ifjabb Plinius, a császár bizalmi embere küldetése során mindenütt keresztényekkel találkozik. (50)

Az épp rosszkor támadt buzgóságában a legátus először kemény intézkedéseket tesz. Halálra ítéli azokat a keresztényeket, akikről bebizonyosodik, hogy makacsok. Az önkéntes akció feltüzeli a néphangulatot, egymást követik a feljelentések, mindig többen igyekeznek „törleszteni a számlát”. A teljes összeomlás előtt a kétségbeesztő helyzetben levő hivatalnok pánikba esik, és a császárhoz fordul, hogy fedezze magát. Ideje is volt már!

Pliniusnak nagyobb gondja volt rá, hogy sokat hagyjon az utókorra, mint hogy képes legyen függetlenül dönteni. Irodalmi hiúságának köszönhetjük, hogy most kezünkben van Trajanus leirata (51), ami ettől kezdve joggyakorlatot teremt. A császár hideg fejjel tesz bizonyosságot világos realizmusáról. Meg kell óvni az állam intézményeit és isteneit, anélkül azonban, hogy beleavatkoznánk bárki személyes meggyőződésébe vagy vallásos buzgalmába.

A tömör megfogalmazások rosszul álcázzák zavarát. „Általánosságban nem is lehet megfogalmazni valami meghatározott szabályt. Nem kell a keresztények után nyomozni; ha azonban följelentik és vádolják őket, büntetendők.”

Tertullianus könnyedén leleplezte, milyen kétértelmű a császári leirat. „Ó, milyen furcsa mondat, szükségszerűen ellentmond a logikának! Azt mondja, nem kell utánuk nyomozni, mintha ártatlanok lennének, de előírja, hogy büntetendők, mintha gonosztevők lennének! Megkímél és haragszik, behúnyja a szemét és büntet. Miért teszed ki gáncsnak magad?”

A liberális császár legalább megállította a legátus kapkodását. Elutasítja a névtelen feljelentéseket, amiket Plinius elfogadott, mint-hogy „cz a leggyalázatosabb módszer, és semmiképpen sem méltó korunkhoz”. Rosszallását fejezi ki a hivatalnoknak. Megtiltja, hogy a hatóság felkutatást vagy nyomozást kezdeményezzen, és beavatkozásait a szabályszerűen beterjesztett feljelentésekre korlátozza. (52)

Bármilyen liberális és megszorító értelmű is ez a rendelkezés, a közvéleménynek, a *vox populi*nak szolgáltatja ki a hatóságot. A császár nem fűz magyarázatot a büntett természetéhez, és nem utasít vissza semmilyen erkölcsi jellegű panaszt. Mint a jogász formalizmus áldozata, a betűt védi a szellemmel szemben. A célzatosság miatt indított per vallási per. Trajanust éppúgy bosszantja, hogy a keresztények állhatatosan kitartanak amellett, hogy meg akarnak halni, mint Marcus Aureliust.

Trajanus leirata, mely ettől fogva törvényül szolgál; nyilvánvalóvá teszi, mennyire ingatag a keresztények helyzete: ki van szolgáltva egy népfölkelés, egy türelmetlen hivatalnok szeszélyeinek. Tertullianus könnyen kimutatja a benne rejlő igazságtalanságot: „A keresztény nem azért büntetendő, mert vétkes, hanem mert felfedezték”. (53) Az olyan becsületes hivatalnokok, mint Licinius Granianus (54) megdöbbennek, amikor egy olyan eljárás megalkopozott voltát kell igazolniuk, amely méltánytalannak tűnik előttük, és felhatalmazza a magisztrátusokat, hogy bordélyházba küldjék a zsenge és ifjú keresztény lányokat!

A vértanúk hőstettei lehetővé teszik, hogy „melegen” érzékeljük a hatóság és a keresztények összecsapását. A prokonzul már elég jelét adta megértésének, a vádlottal folytatott párbeszédet most hirtelen félbeszakítja. Ők ketten nem ugyanazon a nyelven beszélnek. (55)

„Nem kívántok valamennyi meggondolási időt? – kérdezi Saturninus az afrikai vértanúktól.

– Ilyen igaz dologban nincs helye a meggondolásnak.” (56)

185-ben Rómában letartóztatnak egy fontos személyiséget, a művelt patriciust és filozófust, Apollónioszt. (57) Egy rabszolga jelentette fel, hogy keresztény. Amikor Perennis, a praetorium prefektusa elé vezetik, méltósággal védekezik. A magisztrátus vele szemben érzett jóindulata kiviláglik a vallatásból. Láthatóan meg akarja menteni. Egy, majd három napi gondolkozási időt ad neki. A császári hivatalnok csak annyit kért tőle, hogy néhány szem tömjént áldozzon a császár géniuszának. Apollóniosz megmagyarázza a pogány kultusz értelmetlen voltát. Súlyos hibát követne el, ha áldozna a bálványoknak. Eddig a pontig Perennis tudja követni. Vajon nem hallotta már más filozófusoktól is kifejtteni ugyanezt a témát?

Tovább azonban már egyáltalán nem érti meg Perennis, amikor Apollóniosz nem hajlandó megtenni ezt a tisztán formális gesztust, annál is inkább, mert ez az életébe kerül.

„Tehát meg akarsz halni?

– Arra vágyom, hogy Krisztusban éljek: az élet szeretete nem engedi, hogy féljek a haláltól.”

Perennis ezt a következtetést vonja le: „Nem értem, mit akarsz mondani.” A vádlott nem lepődik meg ezen. A helyzet tragikus. A magisztrátus csak csodálja a vádlottat. Szeretné szabadon bocsá-

tani. Nem teheti. A rendeletek tiltják. A birodalom nem érti meg, nem fogadja el, hogy valaki Isten legfőbb hatalmának nevében saját belső szabadságát, lelkiismeretének autonómiáját állítsa, amely korlátokat von a világ birodalmi számára. Perennis végül nem szívesen, de kimondja a halálos ítéletet.

A vallási probléma egy politikai problémával is bonyolódik, amit a filozófus Kelszosz jól kidomborít. A keresztények ellen az a vád, hogy összeesküvést szőnek az állam biztonsága ellen, kétségbe vonják szerkezetét. A kereszténység egyáltalán nem konzervatív erő az Antoninusok alatt, mint ahogy a mai szocialisták és anarchisták a szemére vetik, hanem forradalmi jelenség. Kétségbe vonja az állami törvényhozást és az intézményeket. A keresztények a társadalom peremére kerülnek.

Súlyos vád ez épp akkor, amikor a barbárok a kapu előtt állnak a Rajna és a Duna partján, amikor a perzsák támadásba lendülnek Keleten. Arról van szó, hogy meg kell védeni a birodalmat, de a kultúra és a civilizáció örökségét is meg kell őrizni a szétrombolástól. (58)

A keresztények azonban nem ugyanazokat az értékeket védik. Nem keverednek össze a római birodalommal; nem azonosíthatják, nem is akarják azonosítani történelmüket annak a történelmével. Üzenetük határtalanabb és tartósabb, mint az alakuló és felbomló birodalmak és civilizációk. Olyan alapállás ez, amelyet a római állam közömbösséggel és hazafiatlansággal vádol meg, mert a hivatalos vallás összefügg az állammal. Két kiengesztelhetetlen felfogás csap össze egymással: az egyik egy politikai tudat, amelyet a császár testesít meg, és ami mindenkit és minden területen kötelezni akar, a másik egy személyes erkölcsi tudat, amely elutasít egy olyan valláspolitikát, amelyből ki van zárva a lélek, és amely nem fogadja el az istenek kultuszát.

Ettől kezdve az ateizmus vádjá, ami egyet jelent a vallástól való elpártolással, olyan madárijesztő, amit elég megrázni, és máris felkelnek a tömegek, bezárulnak az előkelő társaság ajtai. (59) Jusztinosz nagysága, bátorsága és szabadsága kell ahhoz, hogy megválasszon a pogányok vádjaira: „Mi a ti istenségeitekkel szemben vagyunk ateisták”. (60) Gondosan szétválasztja a vallást és a lojalitást, az előbbi elutasítja, az utóbbit viszont igenli.

Jusztinosztól az *Isten Városáig* hiába keresnénk az ókori kereszté-

nyeknél, hogy igyekeznének belülről megérteni a pogányságot, sőt még csak nem is akarják. Mindenestül elvetik. Sem Tertullianus, sem Ágoston nem gondolkozik el azon, vajon a megdöbbenő vagy tökéletlen megnyilvánulásokon túl nem hiteles vágyódás, vallási érték fejeződik-e ki.

Az állammal szemben a keresztények Szent Pál óta – néhány, elszórtan előforduló ellenállástól eltekintve – töretlen hűséget javasolnak. A II. században helyenként felbukkanó üldözések nem vezetnek odáig, hogy veszélyeztessék ezt a hozzáállást. Az apologéták, akik meg vannak győződve róla, hogy a császárok jóhiszeműek – vagy legalábbis makacsul ezt állítják –, írásaikkal védelmükbe veszik előttük az evangélium ügyét.

A keresztények mint polgárok – állítják – engedelmességet és hűséget tanúsítanak az állam iránt. Oly nagy csodálattal viseltetnek a birodalom iránt, hogy panaszt emelnek azok miatt a zaklatások miatt, amelyeknek áldozatai. Szárdeszi Melitón úgy tekinti, hogy „az egyház a birodalom tejtestvére” (61). Athénagorász (62) magasztalja azt a szolidaritást, amely ezentúl összeköti Róma és az egyház sorsát, a római békét és a keresztény békét. Az ifjú, vállalkozó kedvű kereszténység szép lelkesedése ez, amelynek kedvez a szerencse. A III. század vállalja magára, hogy majd kiábrándítsa.

Az utca népének vádjai (63)

A gyakorlatias, inkább babonás, mint vallásos Rómában, ahol a császárok nem fanatikusak, a keresztényeket fenyegető veszélyt inkább az utca embere jelenti, mert a közvélemény jelentős szerepet játszik a császári Rómában, így ellensúlyozva az uralkodó önkényuralmát.

A nép általában se nem türelmetlen, se nem fanatikus. Egy csillagjós jobban érdekli, mint egy főpap. A kereskedő őt kérdezi meg üzleti ügyeiben, a vőlegény őt keresi fel, hogy megtudja, mely ünnepnapra tűzze ki esküvőjét. A görögök, ázsiaiak vagy egyiptomiak által űzött csillagjósolás tilos, de megtűrik, és súlyosan megadóztatják. Ez nem sokat jelent, mert az ügyfelek sorban várakoznak az előszobában. Ágoston maga vallja meg, hogy egy asztrológustól kért tanácsot. (64)

Az utca embere, aki az asztrológia és a mágia iránt fogékony, alig lelkesedik az evangéliumért, amely oly nagy változást követel az életben. A hétköznapi ember ezért nagylelkűen átengedi másoknak. Hétköznapi körülmények közt nem is zaklatják a keresztényeket. De ha különös események, veszélyek, katasztrófák történnek, a közvélemény elkezd dühöngeni. Trajanus leirata a maga módján reagál a névtelen és ellenőrizhetetlen, népi megtorlásra.

A keresztény hiába él úgy, mint mindenki, hiába látogatja a fürdőket és a bazilikákat, hiába űzi ugyanazokat a mesterségeket, mint a többiek, kissé eltér tőlük, néha fenntartásokkal is él. Létének egy része érthetetlen, megdöbbenítő. Hitét fanatizmussal vádolják, kisérgázását prozelitizmussal, egyenességét szemrehányással.

A nép végül is észreveszi, hogy változás történt. A nő kerüli a feltűnő ruhákat, a férj nem esküszik többé Bacchusra vagy Herculesre. (65) Még az is gyanússá válik, hogy megfizeti az adót: „Ki akar oktatni bennünket” – mondják ezek a mediterrán emberek. Tudják, hogy a keresztények gondosan vigyáznak a súlyok és a mértekek helyességére. (66) Maga a becsületességük fordul ellenük és hívja fel rájuk a figyelmet.

A nép azt szereti, aki hasonlít hozzá, és leskelődik az után, aki más, mint ő, vagy elszigeteli magát tőle. Megvetést vagy alakoskodást gyanít. Hírek keringenek, a keresztények közti kölcsönös segítség megdöbbenést vált ki, az urak és rabszolgák közti testvériség kétes, érthetetlen dolog egy művelt szellem számára: hogyan lehet egyszerű, ostoba és írástudatlan emberekkel barátkozni? Tertullianus megőrzött számunkra néhány utcai beszélgetést, amit Karthágóban hallott, mégpedig pontos nevekkal:

„Derék ember ez a Gaius Scius, milyen kár, hogy keresztény!” Egy másik ugyanúgy szól: „Igazán megdöbbenem azon, hogy Lucius Titius, aki annyira felvilágosult ember, egyszerre csak keresztény lett!” Tertullianus ravaszul hozzáteszi: „Eszükbe sem jut, hogy feltegyék maguknak a kérdést: vajon nem azért becsületes-e Gaius és azért felvilágosult-e Lucius, mert keresztények; vajon nem azért lettek-e keresztények, mert az egyik becsületes, a másik pedig felvilágosult?” (67)

A császári apródok iskolájában az egyik tanuló, Alexamenosz keresztény. Társai csúfolják, és egy keresztrefeszített szamarat rajzolnak a falra, ezzel a felirattal: *Alexamenosz imádja istenét!* A bátor,

ifjú keresztény maga is írásban válaszol: *Alexamenosz hűsége!* (68) A Palatinuson felfedezett graffitót konzerválták, és most Rómában a Kirchner-múzeumban látható. (69) Hányszor ismétlődött meg, különböző körülmények között ugyanez a párbeszéd a társadalom minden zugában, ahol szorosan egymás mellett éltek pogányok és keresztények! (70) A távollétet is lesik. A keresztények távol tartják magukat minden vallási ünnepől, és Zeusz tudja – ha ugyan egyáltalán létezik! – hányszor az év folyamán! A keresztény kerüli a színházat, a cirkuszi játékokat, ami hihetetlennek tűnik a rómaiaknak és az afrikaiaknak, akiknek megrögzött hajlamuk van a látványosság keresésére. (71)

A gyanú csak nő, amikor kósza hírek kezdenek terjedni a keresztény összejövetelekről, amelyek, minthogy a beavatottak számára vannak fenntartva, kétértelműeknek tűnnek. A titkos kultuszok mindig rágalmakat ébresztettek. A bacchanáliák botrányát nem feledték el. Ha valaki elrejtőzik, azért teszi, mert van valami rejtegetnivalója, mondja a nép. A leghihetlenebb mendemondák keringenek, a vádak azt a társadalmat tükrözik, amely felhossa őket, és saját bűneit vetíti ki a keresztényekre. Fronto, aki a császár füle, gúnyolódik rajtuk, és megismétli a vádakokat. (72) Az apologéták először beszámolnak róluk, csak azután cáfolják. (73)

Az eukharisztikus ünneplést, amelyen a püspök azt mondja: *Ez az én testem, ez az én vérem*, kannibál rítusként állítják be: a keresztények élő csecsemőt áldoznak fel – mondják –, mint Thüesztész lakomáján. Az összes apologéta kötelességének érzi, hogy kitekerje ennek a kacsának a nyakát, amely városról városra száll a II. század folyamán. (74)

A közösség összejövetelei, ahol a keresztények „testvérnek” és „nővérnek” nevezik egymást és békecsókot váltanak egymással, ki vannak téve annak a veszélynek, hogy a legalantasabb módon értelmezik őket, és kicsapongási alkalmaknak számítanak. (75) A csöcselék nehezen tud hinni az erényben, a kicsapongó ember nehezen tudja bevenni, hogy vannak tiszta férfiak és nők. Innen csak egy lépés már, hogy valaki hazafiatlansággal vagy eltévelyedéssel vádolja meg az önkéntes nőtleniséget, és ezt a lépést gyakran meg is teszi. (76) A józan érzék tekintetbe veszi ugyan, hogy túlzásról van szó, de azért csúfondárosan hozzáteszi: „Füst nem száll tűz nélkül”.

Ugyanez a nép rögtön felhagy a nevetéssel és a gúnyolódással, mihelyt érdekeit sértik. A hitetlen sekrestyessé és a vallás védelmezőjévé lesz, amikor jövedelme csökken. Képzeljük csak el, micsoda lázadás törne ki a cukrászok körében, ha az egyház eltörölné az ünnepélyes elsőáldozást! A Pliniusnak benyújtott feljelentéseknek ugyanilyen vallási jellegük volt.

Ellentmondásokkal vannak telc. Egyeseknek azt hányják a szemükre, hogy jól megy a soruk, másoknak azt, hogy tétlenek. (77) Egy keresztény számára egyformán jelentett veszélyt, ha kivonta magát a közügyekből vagy ha vállalkozott rájuk. A siker, a jólét, a tekintély szolgáltatja ki a lyoni keresztényeket annak, hogy a nép feljelentse őket. Elég, ha a népet jóindulatúan felkavarják egyes hivatásos agitátorok, a rágalmazás utazó ügynökei, hogy a gyűlevész nép túszoikat követeljen.

177-ben Lyonban a rendőrség azok után nyomoz, akiket a tömeg jelöl ki. (78) A legátus távollétében a XIII. cohors tribunusa és a helyi hatóság nem vesz részt az üldözésben, amely a nép nyomására jön létre. A magisztrátusok belemennek, vizsgálatot folytatnak az ügyben, nem törődnek Trajanus leiratával. Szmirnában ugyanekkor az agg püspököt jelenti fel a nép, így ordibálva: „Kutassátok fel Polükarposzt!” (79)

Ha a pogányok könnyedén szórják rágalmaikat, a keresztények, akik a II. században sokkal agresszívebbek, csípősen vágnak vissza. Elég elolvasni Tertullianust, a *Szibillai jóslatok* átkozódásait (80) vagy a kor apokaliptikus irodalmát, hogy felfedezzük a rajongásig és túlzásig fokozott misztikus forrongást, a katasztrófákkal való fenyegetéseket.

Ó Róma, sírni fogsz,
mert megfosztanak bíborszegélyű tunikádtól,
gyászruhába öltöztetnek,
ó gőgös királynő,
az öreg Latium leánya!
Pestisek, háborúk, betörések, éhínségek
hirdetik a megtorlást,
amelyet Isten készít választottaiért. (81)

Ezek az apokaliptikus keresztények szó szerint értelmezik János Jelenéseinek fenyegetéseit. Egy adott világ végével magát a világ végét jövendölik, és óriási örömtűzként hirdetik, hogy minden lángba borul.

Vannak rajongók és olyanok, akik rosszul tértek meg. A szekták gyakran kicsúsznak az egyház ellenőrzése alól. Itt nem mindig egészséges a levegő, az erkölcsök sem feddhetetlenek. A tömeg nem tesz szükségszerűen különbséget. Általánosít és miközben összekeveri a keresztényeket, a gnosztikusokat és a montanistákat, együtt veti el mindegyiket. A pogányok félnek és ellentámadásba lendülnek. A fenyegetéseknek és a szerencsétlenségek próféciainak a versengése lesz belőle.

A tömeg vallása babonából és gyakorlatiasságból van összegyúrva. Ideigtartó javakat, egészséget, békét, győzelmet kér az istenektől. (82) Valami fenyegető dolog történik, már az ajtóban állnak a barbárok? Úgy látják, hogy megharagudtak az istenek. A hatóság megmerevedik, a hangulat felforrósodik, felhangzanak a vádak: „A keresztények hozzák ránk a balszerencsét... (83) Szemmel vertek, megbabonáztak minket.” Súlyos szemrehányás ez egy olyan korban, amikor boszorkányok terrorizálják az embe-
reket, amikor a nép rontásoktól, megbabonázásoktól és bájitaloktól retteg. (84) Lyonban a pogányok Potheinoszt vonják felelősségre abban a hiszemben, hogy így meg tudják békíteni az istene-
ket. (85) A letartóztatások és az üldözések közvetlen kapcsolatban vannak a birodalomra nehezedő fenyegetésekkel. És az istenek tudják csak, milyen kataklizmák követték sorban egymást Marcus Aurelius uralma alatt! (86) 162-ben a katonák az ókor legsúlyosabb járványát hurcolják be Ázsiából Nyugatra. Nemsokára a germánok törnek be a birodalomba, átkelnek a Dunán, s behatolnak Itáliába és Görögországba. 167-ben a pestis üti fel fejét Rómában. A Tiberis borzasztó kiáradása pogromokra ösztönöz. Apokaliptikus és rettegéssel teli idők. Az emberek olyanok voltak, mint a mese állatai, „nem haltak meg mindnyájan, de mindnyájukat rémület fogta el”.

A császár és a papok a templomokat ostromolják, és egész nyájakat áldoznak. (87) A tömeg szorong. Pillantásával a távollevőket keresi. A keresztények hiányzanak a találkozóról. Hol vannak?

Aszály, rossz termés, éhínség halmozódik egymásra. A lakosság azt képze-
li, hogy az istenek dühöngenek. Vétkesekre van szükség,

mint a mesében. A keresztény az a „lézengő, az a rühes”, akitől a népharag által megjelölt rossz származik. Tertullianus így írja le a hangulatot: Kiárad a Nílus? Aszály fenyegeti a termést? Reng a föld? Ha pestis üti fel a fejét Afrikában vagy Szmirnában, rögtön ez a kiáltás hallatszik: „Le az istentelenekkel, oroszlánok elé a keresztényekkel!” (88), Ha történetesen a keresztények hasonló megnyilvánulásokat látnak, szórakozott vagy gúnyos mosolyuk elárulja őket, és kiszolgáltatja a megtorlásnak. (89) A népharag túlhömpölyög a köztisztviselőkön, akik hiába igyekeznek fenntartani a rendet és tiszteletben tartani a törvényességet. A lakosság saját magától támad kövekkel és fáklyákkal a keresztényekre. Megszentségtelenítik a keresztény temetőket (90), és a leg súlyosabb büntett is büntetlen marad. (91)

Krisztus híveit évszázadokon keresztül állandóan felelőseknek tartják a birodalom bajaiért. (92) Kelszosz és Apuleius azt állítják, hogy a kereszténység előretörése meggyengíti az államot. Az istenek tették nagygyá Rómát, csak ők tarthatják fenn vagy állíthatják vissza nagyságát. Ágoston (93) az *Isten Városában* úgy érzi, kötelessége védelmébe venni a keresztényeket, amikor 440-ben elesik Róma: az utolsó pogányok azzal vádolják őket, hogy ők élesztették fel az istenek haragját. Ez mutatja, milyen mélyre eresztette gyökereit ez az érzés a pogány lélekbe.

Az intelligencia támadása (94)

A *Kelemen homiliák* (95), ez az első századok folyamán többször is átdolgozott gyűjtemény egy olyan jelenetről számol be, amelyet úgy látszik természet után festettek. Egy megtérés történetét vázolja fel, az igazság utáni kutatást egy utazás keretében. Egy római polgár, Kelemen Rómában meghallja az örömhírt. Elhatározza, hogy elmegy Palesztinába. Hajóra száll, de ellenszél fúj, s Alexandriában fut zátonyra. Találkozik Barnabással, Pál tanítványával, aki épp itt tartózkodik. Az apostol egyszerű és közvetlen nyelven fejti ki a hallgatóságnak a keresztény igazságokat az értelemnek e városában. A tömeg rajongással fogadja.

Filozófusok jönnek, akik beképzeltnek profán tudományukra. Tömértelen sok érv latba vetésével igyekeznek zavarba ejteni a

prédikátort. Barnabás nem hagyja, hogy belevonják játszmájukba, hanem kifejti üzenetét, és tanúkat állít, akik megerősítik azt, amit mond. A meggyőzött Kelemen segítségére siet az apostolnak, és megdorgálja a filozófusokat önteltségük miatt. A tömeg pártokra szakad.

Képzeljük csak magunk elé ugyanezt a Kelemen, aki az Alexandria városában lezajlott első összecsapás után folytatja a vizsgálódást, és megpróbál tisztán látni épp akkor, amikor Baszileidész, Iszidorosz, Valentinosz, Karpokratész zártkörű csoportokat alakítanak, s körükben kifejtik zagyvaságaikat a lélek bukásáról és a tudás vagy gnózis által történő szabadulásról, ezt a tudást pedig öök nyújtják.

Ugyanezek a csoportok telepednek le Rómában, ahol egymás után bukkan fel Valentinosz, Markión, Apellész és Rhodón, majd elválnak egymástól, mivel „egymással sem egyeztek meg, mert összeegyeztethetetlen véleményeket szegeztek egymásnak”. (96) Mindnyájan irtóznak a tekintélytől és a hierarchikus szervezettől. Rómában, amely kevésbé hajlamos a miszticizmusra és a filozófiára, a hívek között még inkább bizalmatlanság uralkodik azokkal szemben, akik okoskodnak és eszméket vetnek fel, mint máshol. „Az egyszerűeket és a tudatlanokat először megdöbbenetette az újonnan jöttek merész egzegézise és szélsőséges értelmezései.” (97) Többeket elcsábítottak, a többség azonban ellenállt az új tanításnak.

A tanbeli merészség gyakran karöltve jár az erkölcsi merészséggel. Simon mágust egy „nyugdíjas” prostituált kíséri állandóan. Markiónt erkölcsi vétség miatt ítélték el Keleten – ha Tertullianusra hallgatunk –, mielőtt még Rómában megzavarta volna a hitet. (98) Az ifjú és gazdag hölgycsodálók, „a gyümölcsöző és egyúttal édes lelki gyógymódok” (99) többjüket romlásba taszították. Markosz arra használta fel egy ázsiai diakónus vendégszeretét, hogy megerősokolja ritka szépségű feleségét, akit aztán az egyházak nagy botrányozására attól kezdve mindenhová magával hurcolt. (100) Karthágóban a gnózishoz csatlakozó, modelljeibe szerelmes festő, Hermogenész a nők illatát vegyíti a görög filozófia reminiscenciáival. (101)

Az Ázsiától Egyiptomig, Karthágótól Rómán keresztül Lyonig számtalan irányzatra szétágazó gnószticizmus (102) az első olyan eretnekség, mely fenyegetést jelent az egyház számára, és arra köte-

lezi a kereszténységet, hogy tudatosítsa, mi is az egyház valójában, mit jelent üzenetének és hitének egysége és összefüggése. Végül is győz a józan érzék és a bölcsesség.

Ha a fél-tudósok és a félig-megtértek özöne azzal a kockázattal jár, hogy idegen zagyvaságokkal fertőzik meg az evangéliumi igazságot, akkor az az intellektuális pezsgés, amely mindenünnen átjárja az egyházat a zsidóságból jött közösségekben éppúgy, mint a pogányságból jöttekben, először is megismerésre és megértésre irányuló törekvés. Először csak törekvés tehát, s azután válik kísértéssé.

A gnózis vagy igazi tudás a hellénizmus kereszténnyé válása, az ál-gnózis a kereszténység hellénizációja. (103) Az alexandriai, szír vagy ázsiai gnóztikusok, mint Valentinosz vagy Markión a helyett, hogy az evangélium megismerését szolgálják, azért merülnek el a keresztény üzenetben, hogy spekulációik irányába elhajlítsák, még azt a kockázatot is vállalva, hogy kiforgatják a lényegét.

A különféle gnóztikus iskolák változatos formákban állítják szembe Isten mélységes és kifürkészhetetlen misztériumával az ember bukását és nyomorát. A Teremtő és műve közé egy halom közvetítőt vagy aiónt képzelnek, amelyek meggyorsítják és megmagyarázzák a bukást. A Logosz küldetése nem lehet valódi megtestesülés – mert ezzel azt kockáztatná, hogy maga is beszennyeződik –, hanem csak az arkhétüposz megmutatása, hogy a bukott, majd az anyagtól megmentett ember visszatérjen eredeti, elveszítetetlen szellemi állapotához, s így végre szabaddá váljon. Ezeket a témákat újítja majd fel a romantika a XIX. században. (104)

Ezt a teremtésről és az emberről alkotott pesszimista nézetet, amelyet a görög gondolkodás ihletett, nem lehet összeegyeztetni a hit tényeivel. Ez ad alkalmat, legalábbis Lyoni Ireneusznak, hogy kidolgozza az üdvöngöndözésről festett nagyszabású tablóját, a világtörténelem első keresztény látomását.

Amit Ireneusz és a nemrégiben megtalált gnóztikus szövegek megőriztek a számunkra, csak szennyeződései egy izzó forrongásnak, mely először megvilágította, végül azonban már fenyegette a kereszténység lényegét. Az összecsapásnál jelen levő pogány Kelszosz csak megoszlást és zavart lát. (105) A római vagy alexandriai keresztény, ha azt látja, hogy a tanítók, az iskolák, sőt maguk az egyházak veszekednek egymással, nehezen tud tisztán látni eb-

ben a helyzetben, és nehezen tudja kivonni magát az olyan rendszerek csábítása alól, amelyek állítólag felelni tudnak a nyugtalan-ság által felvetett kérdésekre, és tisztázni tudják a kor zűrzavarát.

Az ember úgy érzi, hogy a sors igája nehezedik rá. Arisztotelész Istene nem törődik a világgal, a sztoikusok Istene nemhogy megszabadítaná, hanem még kiszolgáltatottá is teszi egy egyetemes determinizmus által. A keleti vallások megváltó isteneket hoznak. A világ várákozására ezt válaszolja Alexandriai Kelemen (106), egy valentiniánushoz intézve szavait: „Ettől a hatalomtól, a hatalmaknak ettől a harcától szabadít meg bennünket az Üdvözítő, és békét ad nekünk. Azért jött földünkre, hogy elhozza nekünk a békét.”

A hivatásos filozófusok megtérése a II. század közepén szembeállítja egymással a kereszténységet és a filozófiát, a hitet és a kultúrát, Jeruzsálemet és Athént. (107) Rómában két ember személyesíti meg a vitát: egy kunikosz, Crescens, és egy keresztény, Jusztinosz. Mindketten ugyanabba a rövid, durva és sötét köpenybe burkolóznak, a filozófus ismertetőjébe, de ez a köpeny nem ugyanazt a filozófiát takarja.

A fővárost ebben a korban elárasztják a birodalom minden részéből érkezett, szedett-vetett filozófusok. Marcus Aurelius megnyitja Rómát az összes iskola előtt, hogy lehetővé tegyen egy általános összecsapást. A neves gondolkozókkal elvegyülnek a filozófia ingyenélői, torzonborz, rongyos, rosszul fésült, hosszú szakállukat lengető, vadállati körmű gazfickók, szélhámosok és szemfényvesztők, ha hihetünk Tatianosznak (108), aki látogatta őket. Koszosságuk közmondásszerű, és sokak számára helyettesíti a filozófiát. A tömeg közé vegyülve az útkeresztelkedéseknél a sarkokon úgy viselkednek, mint a népszónokok, „ókori kolduló szerzetesek”.

„Szakálla teszi érdemessé a tízezer drakhmára, mondták; ezen az áron a bakkecskéket kellene megfizetni!” (109). Crescensnek 600 aranyat folyósít a császár azon a címen, hogy császári katedrán tanít. (110) Az iskolák közt nincsenek szilárd határok. Gyakorlatilag lehetetlen megkülönböztetni egymástól a kunikoszokat és a sztoikusokat okfejtéseik vagy propagandájuk alapján. (111) Mivel az egyik is és másik is kegydíjat és mentességet élvez, ezért az állam gyermekeinek tekintik őket. A kedvezmények csak növelik étvágyukat. Minél önzetlenebb valaki, annál bölcsebb, állapította meg filozofikusan már Antoninus császár is. (112)

Marcus Aureliust filozófusok veszik körül. Tanítói miniszterekké lesznek. Rusticus, akihez a leggyengédebb érzelem fűzi, a praetorium prefektusa, és ő ítéli majd el Jusztinoszt. Úgy tűnik, a császár a filozófusokat akarta kijátszani a keresztények ellen, akik elárasztják az államot, és mivel határozottan meg akarnak nyilatkozni, nyilvános vitákat kezdeményeznek. (113)

Crescens tüzet nyit Jusztinoszra. Ha egyenlő fegyverekkel küzdenek is, az első csak a szelet kavarja (114), a másodiknak viszont aranyat ér a szava. A pogány Diogenész filozófiáját tanítja, amely azt vallja, hogy mindentől el kell szakadni, és a kolduláshoz kell folyamodni. Az éles nyelvű Lukianosz azzal vádolja Diogenész híveit, hogy aranyat halmoznak fel rongyaikban. (115)

Crescensnek rossz a híre. Tatianosz azt mondja (116), hogy pederasztá, mindig felserdült ifjak veszik körül, ügyesen megsarcolja a gazdag házakat, amelyeket látogat. Vele szemben viszont Jusztinosz a tiszta, barátságos és önzetlen ember megtestesítője. Tanítása nem üzlet, hanem életszabály. A közönség nem csalódik benne: rabszolgák és tudósok, férfiak és nők tolonganak, hogy hallgassák és megtalálják nála az igazságot.

Pogány és keresztény filozófusok egyaránt ugyanazt a tanítási módszert alkalmazzák, amely családiás hangvételű, szabad beszélgetésekből áll, mikor is egy szöveg, a hétköznapi életnek egy eseménye szolgáltat anyagot a tanbeli megfontolásokhoz. A képzés a mester és a tanítvány négy szemközti párbeszédében folytatódik, amelyen csak egy vagy két társ vesz részt. A közös élet a keresztény közösségbe vezeti be Jusztinosz tanítványát, amely teljes egészében megéli azt a tanítást, amelyet a mester oktat.

Egy Crescens és Jusztinosz között zajló, közhírré tett vita elég ahhoz, hogy zavarba ejtse a pogányt. A Crescens segítségére siető Fronto egyenesen a szenátushoz folyamodik. Jusztinosz maga a császár előtt akarja megújítani a vitát. (117) Az első alkalommal leforrázott ellenfele azonban elsompolyog. Azoknak a filozófusoknak a fajtájából való, akikről így nyilatkozik Minucius Felix: „Rettegnek tőle, hogy nyíltan szembeszálljanak velünk.”

A vitában vereséget szenvedett Crescens rágalmazásba kezd, majd végső eszközként a feljelentéshez nyúl. Rusticus s maga Marcus Aurelius ahelyett, hogy elfogadná a párviadalt, erőszakhoz folyamodnak. Az a császár, aki naponta megvizsgálta lelkiismeretét,

és kis hibákkal vádolta magát, nem vette észre, hogy igazi zsarnokként viselkedett Jusztinossal és a keresztényekkel szemben.

Amikor Jusztinosz Róma prefektusa előtt áll, körülveszik tanítványai. Ennél nagyobb tiszteletet senki sem nyilváníthat bölcs mestere iránt.

„Milyen tanokkal foglalkozol?

– Mindenféle tudományt megpróbáltam elsajátítani, de a keresztények igazi tanítását fogadtam el.” (118)

Az a tanítás, amelyet összegyűjtött és tanít, lehetővé teszi számára, hogy szembenézzen a filozófus által rettegett halállal, mégpedig azzal a bizonyossággal, hogy a halál csak hajnal.

Marcus Aureliust, „a pogányság szentjét” más fából faragták, mint Crescenset, a filozófiának ezt a repedt harangját. (119) Személyében egyesíti a hatalmat és a bölcsességet. A keresztény szerzők, Tertullianus, Szárdeszi Melitón szívesen dicsérik „emberségét és filozófiáját”, miközben nem nyilvánítják a keresztények védőjének. (120) A tárgyilagosság több tartózkodást követel. Semmi haszna sincs erőszakkal nagy szellemeket beilleszteni a kereszténységbe, mint ahogy azok tették, akik egy teljes levelezést találtak ki, amely állítólag Pál apostol és Seneca között zajlott le. A filozófus-császárt mellszobrai szakállal, finom vonásokkal, messzenéző tekintettel, olyan állal ábrázolják, amely egy alapvetőleg visszahúzódó emberre jellemző.

A császár ismert keresztényeket, sőt még a palotájában is ellátogatott hozzájuk. Tanításuk lényegét ismeri. *Elmélkedéseiben* azért utal a keresztényekre, hogy szembeállítsa velük megvetését.

Micsoda pompás lélek az, amely kész, ha kell, a testtől elválni: akár megsemmisülni, akár szétporladni, akár megmaradni. De ez a készség személyes meggyőződésből fakadjon, nem pedig, mint a keresztényeknél, pusztán ellenállásból. Legyen magatartásunk megfontolt, méltóságteljes és, hogy másokra is meggyőzően hasson, tragikus póztól mentes. (121)

Marcus Aureliust rövidlátóvá tette saját filozófiája, ezért nem derítette ki a kereszténység értelmét. Nem vette észre, hogy az olyan keresztényeknek, mint Jusztinosznak és Apollóniosznak halála képes rá, hogy „másokra is meggyőzően hasson”, míg saját vigasztalan

filozófiája vele együtt elpusztul. Mivel gyötörte a halál tudata, bosszantották a keresztények, akik nem rettegetek tőle, mert hősiességük – amit ő „tragikus póznak” titulál – semminek sem felel meg az ő rendszerében. Számára nem a tragédia látványa az, ami meggyőz, hanem az értelem. Marcus Aureliusnak nem az volt a vallása, amit megérdemelt – mondja Péguy –: szerencsétlenségére kikerülte azt anélkül, hogy megismerte volna, elítélte anélkül, hogy jól megértette volna.

Valóban nem lehet összeegyeztetni egymással a sztoicizmust, ahogy azt a császár értelmezte, és a kereszténységet. Az egyetemes értelem vezeti az embert és a világot, elég ha alávétjük magunkat törvényeinek és determinizmusainak. (122) Hogyan lehetne elképzelni Krisztus közvetítését, az isteni betörését az egyetemes történelembe, hogyan lehetne megengedni azt, amit az evangélium magának igényel: hogy megváltoztassa az embert, hogy belsőleg újítsa meg?

Marcus Aurelius hiába állítja, hogy minden ember egy és ugyanazon fajnak a tagja, (123) mindegyikben ugyanaz az isteni lét lakik, amely szétosztja köztük részecskéit. Minthogy nagyon befelé fordul, nagyon rabja a számára egyedül fontosnak számító értelemnek, nem tudja igazán szeretni az embereket, és nem tud annyira bízni bennük, hogy meg is változtassák magatartásukat. Semmiféle rokonszenvet nem érez a keresztények iránt, nem érzi testvéreinek őket. (124) A filozófus és a császár egyaránt úgy érzi, hogy támadják, mert saját területére hozzák el a vitát, és kétségbe vonják az ő élet-szabályát.

A filozófus hiába hivatkozik „a lélek mélyén fénylő lámpára”, (125) semmiféle remény nem világítja be útját, csak a halál szabadíthatja meg az élettől és a léttől. Hogyan fogadhatná el a vértanúk hitét, akik a halálban a test feltámadását hirdetik, és nem csak egyszerűen a lélek halhatatlanságát? Ireneusz a gnósztikusokkal szemben a test végső romolhatatlanságában látja a keresztény antropológia próbakövét, az ember teremtésébe beleírt ígéret megvalósulását. (126) Aki ezt az igazságot tagadja, magát a kereszténységet tagadja.

Marcus Aurelius, miközben filozofál, hű marad a birodalom valási intézményeihez. Szamoszatai Lukianosz ellenben szabadgondolkozó, Voltaire előfutára. Ez a hellénizált szír, aki a világnak, nem pedig a birodalomnak a polgára, tökéletes szkepticizmussal

viseltetik minden vallással és filozófiával szemben. Az istenségből a művész csak a szép szobrokat szereti. (127) Körvonalaitak úgy szereti, mint ahogy a görög művészetet és kultúráját. Egyforma megvetéssel nézi le a rendszeralkotókat, az erkölcsprédikátorokat és azokat, akik boldogságot ígérnek. „Élvezd a jelent, nevetve menj el minden más előtt, és semmihez se ragaszkodj komolyan!” A *Me-nipposz* végkövetkeztetése méltó a *Candide*-hoz.

Lukianosz, aki túlságosan felületes és könnyelmű ahhoz, hogy a dolgok mélyére tekintsen, jó megfigyelőnek bizonyul. A keresztények inkább rokonszenvesek neki, legalábbis amennyiben tanításuk aláássa a pogány vallást, és hadat üzen a boszorkányoknak, csodatevőknek. Sehol sem visszhangozza a népszerű vádakát, mint többi írókortársa, sosem igyekszik szembeállítani egymással a keresztények tanítását és életét, mint ahogy ezt a filozófusok esetében teszi. Elismeri testvéries érzületüket – mint ahogy láttuk – és a kölcsönös segítségnyújtásra való készségüket.

Legfeljebb „cikornyás és színpadias öngyilkosságukat” veti a vértanúk szemére (128), mert túl könnyed ahhoz, hogy megértse a hit hősiességét és nagyságát. Szarkasztikus, csúfolódó szellem lévén ironiája túl felszínes ahhoz, hogy vizsgálat alá vegye a keresztény jelenléte és ne utasítsa vissza, egy kalap alá véve a vallás összes formáját, sőt a hitnek és a természetfölöttinek egyáltalán még a fogalmát is.

Lukianosz egyik barátja, aki kétségkívül ugyanolyan szkeptikus volt, mint „a szamoszatai gúnyolódó”, 178-ban a század leghevesebb kritikus művét írta meg a kereszténység ellen. Az *Igaz beszédet* (129) – ez volt a címe – csak Órigenésznek hetven évvel később írt cáfolata mentette meg a feledéstől.

Kelszosz Platónon, Zénónon és Epikuroszon nevelkedett, hivatásos filozófus. (130) Könyve minden másnál jobban megérteti velünk, milyen nehézségekkel járt az, ha valaki hitt. Lehet-e keresztény egy filozófus? Persze, hogy nem! Megdöbbenet volna, ha egy emberöltővel később felfedezte volna az alexandriai iskolát!

Kelszosz kritikája olyan hermeneutikában gyökerezik, ami semmit sem veszített időszerűségéből. A kultúrával kapcsolatban nem álló, az ókori államtól idegen kézműves, rabszolga képes rá, hogy lelkesedjen az evangéliumi üzenetért, de mit jelenthet ez Athén és Róma civilizációjának örököse számára? Ez utóbbi a filozófusok

véleményében keresi a világosságot. Kelszosz kora kötelező eszméinek nevében mond ítéletet, mint ahogy a mai ember a tudomány, annak módszerei és technikája nevében beszél. (131)

Kelszosz maguktól a keresztényektől akar informálódni a szoros értelemben vett bibliai irodalomról. (132) Megkérdezte és beszéltette őket, hogy megismerje meggyőződéseiket. A kritika és a cáfolat két pontra van kisarkítva: a keresztények tanára és viselkedésére.

A játszma elején hitet tesz a racionalizmus mellett, és összekeveri a kereszténységet a keleti vallások misztikus özönével. (133) A kinyilatkoztatásnak, amelyen a keresztények a zsidókkal osztoznak, még a gondolata is önhittségnek tűnik előtte.

Zsidók és keresztények olyanok nekem, mint a denevérraj, vagy a bolyból kirajzó hangyák, vagy a mocsarak mellett tanyázó kecskebékák, vagy a pocsolya sarkában nyüzsgő férgek, amikor így beszélnek egymás közt: „Nekünk nyilatkoztat ki és hirdet meg előre Isten mindent; nem is törődik a többi emberrel; hagyja, hogy kedvük szerint forogjanak az eget és a föld, hogy csak velünk foglalkozzék. (134)

Így fest a hangneme. Ezen a gúnyolódáson túlmenőleg Kelszosz azt a fajta kritikát alkalmazza a keresztény kinyilatkoztatásra, amelyet egy David Strauss tesz majd híressé a XIX. században. Semmiféle tanújelét sem adja, hogy egzegétikai tudással rendelkezne, nem különbözteti meg egymástól a Biblia irodalmi műfajait, egyszerű összehasonlító módszert alkalmaz, hogy a bibliai elbeszéléseket pogány legendákra, ügyetlenül kifejtett platonikus tételekre vagy Mithrasz és Oszirisz keleti vallásaiból átvett jelenségekre vezesse vissza. Szodoma és Gomorra története Phaethón legendájából kölcsönvett elbeszéléssé válik (135); Mózes ahhoz, hogy leírja Bábel tornyát, lemásolta Homérosznak az Alóeusz-fiakról szóló epizódját, akik arról álmodtak, hogy megostromolják az eget. Ami elfogadhatónak tűnik, az már Platónnál is megtalálható, aki kiváló módon fejtette ezt ki. (136) Úgy beszél, mint a XVIII. század racionalista kritikája.

Kelszosz ekkor rátér az Újszövetségre, kiváltképpen az evangéliumokra. Egy Isten megtestesülése, aki emberi életet fog élni, értelmetlennek, hogy ne mondjam értelmetlennek tűnik számára.

Mi értelme lehetne egy isten számára egy olyan utazásnak, mint ez? Hogy megtanulja, mi történik az emberek között? De hát nem tud mindent? Isteni hatalommal rendelkezve képtelen lenne tehát anélkül javítani rajtuk, hogy valakit testileg gyorsan el ne küldjön evégett? (137)

A keresztény tan Kelszosz számára megtöri a kozmosz harmóniáját, „és egy csapásra felforgatja a mindenséget”. Bár nem adja tanújelét a gnóosztikusoknál tapasztalható mélységes pesszimizmusnak, mégis azt képzei, hogy „ha a jó, szép, boldog Isten leszáll az emberhez, változatlan természetét aláveti az emberi viszontagságoknak”. (138)

A filozófusnak gúnyolódással tetézett értetlensége nem vehette észre kora embereinél az üdvösség miatt érzett gondot, aggodást. „Sosem volt nagyobb szükség megbocsátásra, kiengesztelésre, megváltásra”. Egzisztenciális visszahatás ez a hivatalos kultuszok szárazságára.

Krisztus misztériumát nem érti meg a filozófus. Hivatkozik születésével kapcsolatban egy testőről szóló történetekre. (139) Szemlét tart Krisztus csodálatos születése, tevékenysége, gyógyításai, feltámadása fölött, és mindezt ízekre szedi. Hogyan lehetne Isten Logosza ez a szerencsétlen kuruzsló, aki nem volt se szép, se ékesszóló, se józan eszű ember? (140) Különösen erre a pontra reagál a leghevesebben Órigenész, aki úgy érezte, hitének és áhitatának középpontjában lángol ez a tény, és szenvedélyes felháborodással válaszol Kelszosz gúnyolódásaira. (141)

Tulajdonképpen el sem tudja képzelni az üdvösséget, melyet Krisztus azért hozott el, hogy meggyógyítsa a megsebzett emberiséget, fel sem tudja fogni egy új születésnek (142), egy megtérésnek az értelmét, mert ezek felforgatják a világ rendjét, amely mozgásának determinizmusából áll. Érthetetlennek tűnik előtte a tékozló fiú befogadtatása. Számára az ember determinált: „nem lehet változtatni az emberek természetén”. A gonoszok sem az erőszak, sem a szelídség hatására nem javulnak meg. (143) A keresztény antropológia, az alázatosság és a bűnbánat sértik világnézetét. Kelszosz istene Nietzsche istenére, a büszke természetek istenére hasonlít, nem pedig a megszorodottak vigasztalójára vagy pedig a nyomorultak mesterére. (144) Szemében a kereszténység barbár tan, amely olyan

műveletlen emberek számára való, akik megvetik „a szép ismereteket” mint amik akadályt jelentenek Isten ismeretének útján. (145) Arra a hellénistára emlékeztet, aki azért nem volt hajlandó elolvasni az Újszövetséget, mert annak görög nyelve nem volt tiszta. Jeromos bevallja, hogy hasonló ellenszenv él benne. Órigenész mindenki másnál jobban végig tudja mérni Kelszoszt, ha letekint rá kultúrájának és tudományos képzettségének magaslatairól. (146) Vérig van sértve, mert Kelszosz a műveletlenek közé sorolta.

A tanítás elemzéséről Kelszosz áttér a keresztények kritizálására, akiknek látta életét. Szemükre veti, hogy közömbösséget tanúsítanak a polgári életben, mert kivonják magukat az állami életből és annak kötelezettségei alól. Csatlakozik a már ismert vádakhoz, és egyáltalán nem adja jelét – mint más filozófusok –, hogy egy nagy szellem függetlenségével rendelkezne (147): A keresztény vallás senkinek sem hazai vallása, és beavatottjait megakadályozza abban, hogy részt vegyenek az államot megszilárdító kultuszokban.

Nem hajlandók megtartani a közszertartásokat és megadni a hódolatot azok vezetőinek? Akkor mondjanak le a férfiköntös viseléséről, ne legyenek hajlandók megházasodni, családapákká lenni, az élet hivatását betölteni! Mindnyájan együtt menjenek el innen messzira, írmagjuk se maradjon itt, és végre szabaduljon meg a föld ettől a fajzattól! Ha azonban meg akarnak házasodni, azt akarják, hogy gyerekeik legyenek, enni akarnak a föld gyümölcseiből, részt akarnak venni az élet dolgaiban, a jókban éppúgy, mint a rosszakban, akkor meg kell adniuk az illő hódolatot azoknak, akiknek az a feladatuk, hogy mindent igazgassanak! (148)

Kelszosz legfőbb szemrehányása, amivel a keresztényeket illeti, az, hogy nincs bennük hazafiúi szeretet, nem hajlandók esküt tenni a császárnak, ezt pedig különösen súlyos dolognak fogja fel épp akkor, amikor a barbárok már a kapuk előtt állnak. (149) Órigenész válasza ezen a ponton a leggyengébb, a leghatástalanabb: „Mi hatásosabb módon segítünk a fejedelmeknek, mert Isten fegyverzetébe öltözködve lelki segítséget nyújtunk nekik”. (150) Miért nem azt kérdezte meg Kelszosztól, hogy ő miért nem állt be katonának? A vitatkozó a belső nézeteltéréseken és azokon az anatómákon

gúnyolódik, amelyekkel az egyházak egymást sújtják. (151) Ismeri a rohamosan elszaporodó szektákat, és gondosan megkülönbözteti attól, amit már „Nagy Egyháznak” nevez. (152) Órigenész azonnal visszavág: „Gyülekezeteink könnyen kiállják az összehasonlítást Athén, Korinthus vagy Alexandria városok gyűléseivel.” (153) Ez bizony kissé kurta válasz!

A vértanúság nem újdonság Kelszosz számára, és egyáltalán nem is akad fenn rajta. Minden hiedelem nyújt rá példát. (154) Viszont teljesen értelmetlennek tűnik számára a feltámadás várása, amit ez magában foglal. (155) Erre azt feleli Órigenész: „Az igazi tanítványok élete Jézus Krisztus mellett szól, hangosan beszél és zavarba ejti a csalást.” (156)

Kelszosz érvelése inkább védekező, mint támadó jellegű, inkább egy civilizációt vagy kultúrát véd, mint egy vallást. (157) A filozófusok – akár Marcus Aureliusról, akár Kelszoszról legyen szó – , annyira rabjai a görögök kozmoszának, hogy képtelenek változást vagy eseményt felfogni annak örök rendjében. Az isteni beavatkozásnak, a gyökeres változásoknak az eszméje, mint például Krisztus eljövetele, „az efféle eszme lehetetlen volt mindaddig, amíg a kereszténység fel nem forgatta a hellének kozmoszát.” (158)

Az idő távlatából nézve – amely Órigenész malmára hajtotta a vizet – könnyen fel lehetett mérni, mi volt az a pont, ahol Kelszosz végül is éppúgy alábecsülte vitapartnereit, mint Lukianosz és Marcus Aurelius. Az a tény, hogy az elkövetkező évtizedekben olyan személyiségek bukkannak fel az egyházban, mint Tertullianus, Lactantius, Kelemen, Órigenész, később pedig Ágoston, a pogányok rövidlátásáról tanúskodik.

Kelszosz csak ferde szemmel nézi a kereszténységet, sem jelentőségét, sem azt az életbevágó játszmát nem fogja fel, ami a legmélyén érinti a lelket. Órigenész tapasztalatból tudta, hogy az emberi szellemnek megadatott megfejteti „az isteni rejtélyt”, amelyről Kelszosz beszél, amikor az értelem egyre jobban behatol a szent Könyvek misztériumaiba, amíg csak el nem ér a kutatás végére: a hit mélyén abból a szökőkútból merít, amelyből maga a rejtély buggyan ki.

Egy évszázaddal korábban Jusztinosz megnyitotta az új utat, hogy lehetővé tegye Platón találkozását Krisztussal. (159) Gyönyörű optimizmus, melyet átvesznek az alexandriai és kappadokiai mesterek, ez azonban nem talál általános visszhangra. A jogi nyelv

íránt több érzékkel rendelkező Nyugat inkább gyakorlati marad, mint spekulatív. Már az asszír Tatianosz, Jusztinosz tanítványa vádolja a görögök örületes elbizakodottságát, és szemükre hányja, hogy szívesen dobálóznak üres, hangzatos szavakkal. (160) A legtisztább kiválóságok, Szókratész és Platon sem nyerik meg tetszését. Róma, Karthágó, Tertullianus, Cyprianus sokkal közelebb állnak Tatianoszhoz, mint Jusztinoszhoz.

A kereszténységnek a nemzeti vallással való szembeszállása ellenállássá, majd nyílt üldözéssé fajul. Vajon a birodalom zárta-e ki, hogy a keresztények, két állam polgárai kétfelé is tartozzanak? Úgy érezte, hogy fenyegeti az evangélium kovásza? Röviden: az egyház morzsolta-e fel a római birodalmat, mint ahogy Montesquieu és Gibbon, Nietzsche és Renan állítják? Igazán el lehet-e mondani, hogy a kereszténység volt az antik világ „vámpírja” (161), „bomlasztója”? (162) Gaston Boissier (163) a történelmet híva tanúul válszolt a vádra, melyet inkább a polémia, mint a megfigyelés ihlett. A hanyatlás már a keresztény propaganda előtt elkezdődött.

Az antik világ megöregedett és elfáradt, energiája csökkent. Elnéptelenedés, a katonai szellem és az állampolgári lelkesedés elgyengülése, az erkölcsök romlása — ezek voltak azok a bajok, amiket már a köztársaság vége óta meg lehetett állapítani. Ez a válság szüntelenül súlyosbodott mindaddig, amíg a barbár tömegek át nem törték a Dunánál és a Rajnánál a határt. (164)

Bármennyire ércnél maradandóbb legyen is egy hatalom, ha megcsönkítja az embert és nem tartja tiszteletben legalapvetőbb feltételeit és vágyait, számíthatnia kell rá, hogy visszavágnak a szabad emberek, akik fittyet hánynak a hatalomnak és a halálnak. A keresztény fejlődést követő pogány reakció bevallja, hogy egy civilizáció véget ért. De hát nem arra van-e hivatva minden civilizáció, hogy egyszer véget érjen? Olyan figyelmeztetés ez, amelyen az egyháznak el kell gondolkoznia.

AZ EGYHÁZ ARCA

1.

EGYHÁZAK ÉS EGYHÁZ

„Egy testet alkotunk az egy vallás tudata, az egységes fegyelem és a remény köteléke által.” (1) Büszkén állítja ezt Tertullianus, s ezzel a mindennapok nyelvén ír le egy inkább cseppfolyós valóságot, amely nyugtalanítja és zavarba ejti a pogány világot. Az egyház mindenekelőtt olyan férfiak és nők csoportja, akik ugyanabban a hitben, ugyanabban a reményben osztoznak, és akik – ha szétszórtan is élnek –, egymásra találnak és összegyűlnek, mert tudatában vannak egységüknek.

Ha létezik egyház, akkor először is egyházak léteznek, vagyis olyan emberek, akik összegyülekeznek. A kereszténység városi vallás, amelyben városról városra alakulnak, szerveződnek meg a közösségek, majd koordinálódnak, mert tudatában vannak, hogy túl azon, hogy szét vannak szórva és különbözők, mégis együtt Istennek egyetlen egyházát alkotják.

A helyi egyházak Antiochiában és Korinthusban, Filippiben és Lyonban mind az egyetlen jeruzsálemi anyaegyházhoz kapcsolódnak. Azok a közösségek, amelyek magánházakban gyülekeznek össze, tudják, hogy az egyházat alkotják, s ez a görög kifejezés (*ekkleszia*) azokat jelöli, „akik össze vannak hívva”. Ezt a szót magáévá teszi Kelet és Nyugat, s nem is törődik azzal, hogy lefordítsa. Túl a bevett osztályozásokon, mint görög, zsidó vagy barbár, egy új nép, az összes többitől különböző történelmi valóság született: „a harmadik faj” (2), amint a pogányok nevezik. Nem is gondoltak rá, milyen igazat mondtak.

Kik ezek a keresztények, akik gyanút keltenek és gúnyiratokat provokálnak, akik egyszerre állnak nagyon közel mindenkihez és különböznek nagyon mindenkitől, akik szolidárisak, de egyúttal el is különülnek? Mit akarnak, milyen fény csillog a szemükben?

Tudatában vannak, hogy mások, mint az összes többi vallási csoport, és az összes szélességi fokon szétszóródott arcok és személyiségek különbözősége ellenére egy egészet, egy testet, egy népet, egy egyházat alkotnak.

A keretek megszervezése

Az I. század fordulója döntő jelentőségű a keresztény történelemben. Az utolsó tanú, János kivételével eltűnt az összes apostol. János majdnem legendás személyiséggé válik. Sokáig Ázsiában tartózkodik. Kelemen azt állítja, hogy az apostol közösségeket szervez itt, amelyek a II. század egész folyamán hivatkoznak tekintélyére. (3) Árnyéka még élesen kirajzolódik az egyházakon, amelyek mint a gyöngyfűzér szemei húzódnak végig a tengerpart mentén.

Az egyházközségeket ettől kezdve olyan vezetők igazgatják, akik egymásnak adják át az evangéliumi elbeszéléseket és tanításokat. Ők váltják fel az első apostolokat és munkatársaikat. Rugalmas és fejlődőképes szervezet alakul ki. Szakaszainak jellemzői máig is kivehetők. A zsidókeresztény közösségek élén egy ideig egy vezető testület (vének vagy presbiterek) áll. A pogány földön született közösségek a kettős nevű „püspök-diakónus”-on alapszanak. A II. század folyamán a két szervezet egyezkedik, majd egyesül. Ez azonban csak lassanként, kisebb-nagyobb késésekkel, megtorpanásokkal, sőt néha krízisek árán valósul meg. Az élet mindenütt más és más, szervesen fejlődik, a kezdetek robbanásszerű életeréjével növekszik.

Az apostolok és a próféták vándorlása csak egy ideig tart, és azt készíti elő, hogy egy szilárd szervezet jöjjön létre, egy olyan helyi tekintély, amely felváltja a vándorlást. E vándorok közül egyesek végül letelepednek azon a helyen, ahol missziós tevékenységüket kifejtették. Potheinosz és talán Ireneusz is Lyonban elég jól beleilleszkedik ebbe a helyzetbe. Mások, akik örökké úton vannak, új földet törnek fel és új egek alá ültetik el a kereszt fáját. Tevékenységük a II. századon keresztül végig folytatódik, de ezzel aztán hamarosan el is tűnik.

Az evangélium hirdetése attól a pillanattól kezdve hoz gyümölcsöt, hogy minimális struktúrát és szervezetet hagy maga mögött.

A megtértek közösségben találják magukat, a helyi egyházba csoportosulnak és egyesülnek. Euszebiosz kifejezetten ezt mondja: „Az apostolok szétesztették vagyoniukat a rászorulóknak, aztán pedig elhagyták hazájukat. Csak a hit alapjait rakták le néhány idegen helyen, aztán más pásztorokat rendeltek, és rájuk bízta azoknak a megmunkálását, akiket épp hogy csak bevezettek az egyházba.” (4)

Ignátiosz Antiochiában, Polükarposz Szmírnában, Pothinosz Lyonban, Quadratus Athénban, Dionüsziosz Korinthusban mind egyházközségeik vezetői. Episzkoposzoknak, püspököknek nevezik őket, ami felügyelőt vagy főintézőt jelent, s maga a cím a polgári közigazgatásból ered. (5) A püspököknek a neve, amely egy ideig a presbiter szinonimája, végül is magától értődően a monarchikus tekintélyt fogja jelenteni.

Tétovázásokkal, ingadozásokkal és ellenállásokkal tarkított idő telt el, amíg a testületi szervezettől eljutottak a püspöki felelősségig. (6) Egyes városoknak, mint Athénak vagy Alexandriának attól kezdve volt püspöke, amióta csak megvetette ott lábát a kereszténység. Más városokban, mint például Filippiben, úgy látszik még nem szilárdult meg a püspöki intézmény abban az időben, amikor Római Kelemen írt nekik. Mindenesetre nem tesz róla említést ez utóbbinak a levele, csak arról a cselszövésről beszél, amely a közösségben szembeállítja egymással a fiatal és az idős presbitereket.

Míg a II. században számos város olyan nagyszabású egyéniséget mutat be püspökeként, mint Polükarposzt vagy Ireneuszt, addig a többiek olyat választanak püspökké, aki csak „egy számmal nagyobb” a közösség átlagánál. Nem minden korzikai Napóleon! A helyi egyház élete gyakran igen szerényen kezdődik. Azt az embert választják meg, aki a leginkább rendelkezésre áll, aki a legnagyobb lelkűbb, s tulajdonságaival és példájával ajánlja magát.

Az első evangélizáció egy vendégszerető ház keretén belül kezdődött, amelyet a vándorapostol rendelkezésére bocsátottak. (7) A befogadó családfő megtérése természetesen maga után vonja a „ház” többi tagjának a megtérését is. (8) A dolog annyira magától értődődik, hogy a zsidókeresztény közösségekben a meg nem keresztelt tagok nem ülhetek le a közös asztalhoz. (9)

Ami Antiochiában történt, amikor a megkeresztelt Kornéliosz

százados meghívta magához rokonait és barátait (10), annak gyakran elő kellett fordulnia. A ház tehát az evangélium szolgálatának, később pedig az evangéliumot befogadók összejöveteleének az anyasejtje. Ha egy kereszténynek elég nagy háza van, akkor a misszionárius rendelkezésére bocsátja, és az antik vendégfogadás szabályai szerint ott marasztalja a tagokat, amíg az apostol ott tartózkodik vagy amikor épp átutazóban van. Az apostol itt száll meg, ez a központi szálláshelye. A testvérek itt tudhatják meg, hogy visszatér-e és mikor.

Az otthoni keret így aztán a közösség bölcsőjévé válik, kisugárzási központot kölcsönöz neki, és biztosítja folytonosságát. (11) Körülötte csoportosulnak a megtértek, a családok, a „házak”. Az alkalmi találkozóhely lassanként megszokottá válik. Mikor már túl szűknek találja a közösség, mert tagjainak száma meghaladja a negyven-ötvenet, és egyre csak gyarapszik, a keresztények kibérelnek egy termet. Leggyakrabban a terem tulajdonosa végül a közösségnek ajándékozza. Átalakítják, válaszfalakat bontanak le, hogy elegendő helyet nyerjenek. Így lehet az, hogy Dura Europosz temploma egy régi magánlakás. Ugyanennek a folyamatnak kellett Rómában is lejátszódnia. Az összejövetelekért felelős házigazda végül is a közösség természetes vezetőjévé lett. Ezt a helyzetet írja már le Hermasz *Pásztor*a. (12)

A pasztorális levelekben mozaikszerűen felvázolt püspökképp pontosan egy olyan családapára helyzetének felel meg, aki tökéletesen intézi ügyeit: személyes és családi élete feddhetetlen, vendégszeretőnek bizonyul, s ezért a környéken mindenki tiszteli.

A püspököknek feddhetetlennek, egyszer nősültnek, józannak, megfontoltnak, mértéktartónak, vendégszeretőnek és a tanításra rátermettnek kell lennie. Ne legyen iszákos vagy erőszakoskodó, hanem megértő, békeszerető s nem kapzsi. Saját családjának legyen jó gondviselője, aki gyermekeit fegyelemre és teljes tisztességre neveli. Aki ugyanis saját házát nem tudja rendben tartani, hogyan tudná gondját viselni Isten egyházának? (13)

Az episzkoposznak, amióta csak létezett, mindig segített egy közvetlen, általában fiatalabb munkatárs, a diakónus, akinek személyes, családi és társadalmi képességei lehetővé tették, hogy ered-

ményesen támogathassa a közösség vezetőjét. Együtt irányítják az összejövetelt, ünneplik az eukharisziát, együtt kezelik a közvégyont, és gondoskodnak a közösség szükségleteiről.

A II. század folyamán az episzkoposz és a diakónus intézménye egybeolvad a valószínűleg zsidó eredetű presbiterékével vagy vénékével. A judaizmusban a „vének” azok a tekintélyes emberek voltak, akik a szanhedrin egyik részét alkották vagy akik a közösséget és a zsinagógát irányították. (14) A Tizenkettő idejében Jeruzsálemben is vannak, amikor annak püspöke Jakab. (15) Az apostolokkal együtt részt vesznek az első jeruzsálemi zsinaton. (16) Az I. század fordulóján ott találjuk őket Rómában, Filippiben, Korinthusban, ahol vita tárgyát képezik, s ez ad okot Római Kelemennek levele megírására. (17)

A két intézmény egybeolvadása fokozatosan történt, a helyektől és a körülményektől függően, s itt-ott nem is olyan simán. Pálnak Timóteushoz intézett levele, amely leírja a püspököt, ismeri a presbiteri testületet, amely Pállal együtt felteszi kezét Timóteusra. (18) Pál azt javasolja Titusznak, hogy rendeljen presbitereket. (19)

A testületi tekintélyből a monarchikus intézménybe való átmenetre a legelegánsabb megoldásnak az bizonyult, ha a püspököt bevásztották a presbiteri testületbe. (20) Egy ideig szinonim fogalom marad a presbiter és a püspök. Úgy tűnik, Ireneusz egymástól megkülönböztetve használja már őket. (21)

Antiochiai Ignátiosz korában a monarchikus tekintély bevezetése és a presbiteri tanács beillesztése már befejezett tény Ázsiában, Jeruzsálemtől Pergamonig. Ezt tanúsítják az ignáci levelek, amelyeket a különböző közösségekhez írt, ahol épp átutazott. Másfelé sokkal fájdalmasabbnak látszik az átmenet. (22) Kelemennek a korinthusi közösséghez írt levele — amelynek megírására olyan presbiterek vették rá, akiknek helyzetét egyesek vitatták —, ismeri olyan vezetőknek vagy püspököknek a létezését, akiket kétségtelenül bevásztottak a vénék tanácsába, és ők vezetik a liturgiát, a laikusoktól pedig tisztán különböznek — ez utóbbiakat ez a levél nevezi meg először. (23)

Rómában úgy látszik nem ment súrlódásmentesen az egybeolvadás Péter utódai és a város presbiterének tanácsa között. Kelemen idejében a római egyházat még egy presbiteri tanács irányítja, élén egy előljáróval. (24) Maga Jusztinosz sem püspökről, hanem

előjáróról beszél, amikor leírja a liturgikus összejövetelt. Amikor Polükarposz és Hégészipposz, majd pedig Ireneusz Rómába jönnek, már a keletihez és a lyonihoz hasonló szervezetet találnak itt.

A római helyzet lehetővé teszi, hogy konkrét képet alkossunk róla, mi különbözteti meg egymástól az egyházat és az egyházakat. Konstantin uralomra jutásáig nincs egyetlen olyan helyiség, ahol a város összes híve össze tudna gyülekezni. A keresztények rokon vonásaik, faji vagy nyelvi csoportjaik szerint jönnek össze, egy kissé úgy, mint manapság Bejrutban vagy Damaszkuszban a különböző rítusok. Jusztinosz (25) világosan állítja ezt, amikor válaszol Rusticus prefektus kihallgatásán.

„– Hol gyülekeztek össze?”

– Mindenki ahol akar és teheti. Azt hiszed, hogy egy és ugyanazon a helyen gyülekezünk össze?”

Ez magyarázza meg, hogy a Rómában élő ázsiaiak, akik hűségesen ragaszkodnak eredeti egyházuk hagyományához, továbbra is az évfordulós napon ülik meg a húsvét ünnepét, és nem az azt követő szombat éjjel, mint a város többi híve. Az effajta eltérés ma is megvan Jeruzsálemben a különböző felekezetek között, és ez akkor láthatólag bosszantotta a rendre és az egységre gondosan ügyelő Viktor pápát. Szeme előtt egyszerre vannak olyan közösségek, ahol egyesek bojtölnek, míg mások már a húsvéti örömet ünneplik. Ha a nagypénteket tartó hívek találkoztak a húsvétot ünneplőkkel, azt képzelhették, hogy „eltévesztették a naptárt”.

A város különböző negyedeiben egy tanító vagy egy presbiter körül gyülekeznek össze a hívek tanításra vagy ünneplésre. A legveszélyesebb tanok terjedhettek a püspök felügyelete alól kibújó heterodox összejöveteleken. Az Ázsiából vagy Egyiptomból érkezett tanítóknak, Valentinosznak, Markiónnak már említett csődülete a kis csoportcskáknak kedvez, s ezek közül néhányan végül is külön „egyházza” kiáltják ki magukat. Az egyház ezzel a fenyegető veszéllyel szemben az egységet és az ortodoxiát hangsúlyozza, és felelősségét a püspökre bízta. Ezt az egységesítő folyamatot világosan nyomon tudjuk követni a római és a keleti közösségekben. (26)

Egy egyházközség egysége és életerejéje a II. században főképp a püspök személyétől függ. (27) Ő egyszerre védi a kis egyházakat az elszigetelődéstől, és világítótoronyként továbbítja a belőlük ki-

áradó sugarakat. Az alig felnőtt egyház magasröptű püspök-egyházi-ségeket hoz felszínre az Antoninusok uralma idején: Ignátioszt, Polükarposzt, Melitont, Polükratészt, Ireneuszt.

A közösség egy önzetlen tapasztalatokban gazdag férfit választ, aki családi életében és foglalkozásában kiállta a próbát, és független. Keleten szívesebben választanak egy gazdag keresztényt, aki képes fedezni a közösség szükségleteit. (28) A tisztség egyes ázsiai egyházakban szinte örökletes. Ez a helyzet Örményország ősi egyházában is. Efezusban Polükarposz a nyolcadik, aki családjából ezt a tisztséget gyakorolja. (29)

A ház és a családi vagyon kezelésében szerzett tapasztalat, a személyiségről bizonytságot tevő emberi és társadalmi képességek feltételei és egyben biztosítékai is annak, hogy valakit püspökké jelöljenek. A püspök szokásos módon nő. Oly kevés a kivétel, hogy meg is jegyzik, mint Szárdeszi Melitón esetében. (30) A püspök általában érett korú. A *Didaszkália* megköveteli, hogy ötven éves legyen. (31) „Ötven évre van szükség, hogy egy ember kialakuljon” – mondta Platón. (31a) De ez alól a szabály alól is vannak kivételek. A koraérettség és a bölcsesség pótolják a kort. Magnészia püspöke Ignátiosz idejében fiatal, s ez különösen megnehezíti a feladatát. (32) Az antiochiai püspök igencsak buzdítja a magnésziaiakat, hogy támogassák pásztoruk tekintélyét. (33)

A választás egy összejövetel alkalmával történik, amelyen részt vesz az egész közösség. A szavazás szóbeli. Az egyik tagnak, rendszerint papnak vagy diakónusnak (34) a nevét javasolják a népnek. Abban az esetben, ha nagyon kevés a választó, megkérhetik egy szomszédos egyház tapasztalt tagjait, hogy csatlakozzanak hozzájuk. Ez a gyakorlat mutatja, hogy sem egyik, sem másik számára nem ér véget az egyház a város határánál. (35) A választás után a szomszédos püspökök felteszik kezüket a megválasztottra. (36) Ettől a kortól kezdve érezhetővé válik az olyan nagyvárosok, mint Efezus vezetőjének súlya, és természetesen beleegyezésének jelentősége is. Ignátiosz Antiochiában befolyást gyakorol a környék összes egyházára. Már „Ázsia püspökének” nevezi magát.

A megkívánt képességek alig különböznek azoktól, amiket a pasztorális levelek sorolnak fel. Tanácsos, hogy a püspök ne foglalkozzék kereskedelemmel, és közhivatalt se töltsön be (37), mert az ügyletek kockáztatnák hírnevét, hogy önzetlen, a közhivatalok

gyakorlásakor pedig kénytelen lenne elnökkölni a város vallásos ünnepein és áldozni az isteneknek.

Az erkölcsi tulajdonságokon kívül alapvető az Írás ismerete. (38) „A püspök legyen buzgó az isteni Írások gondos olvasásában, hogy az Írásoknak helyes tolmácsolója és magyarázója legyen.” Egyes püspökök még héberül is megtanulnak, hogy jobban tudják kifejezni Isten szavát. (39) Az alaposság többet számít a műveltségnél, a buzgóság pedig a nagy tudásnál. A belső veszélyek, a gnóosztikus nyüzsgés közepette a püspöknek inkább kell ragaszkodnia a hagyományhoz, mint az érveléshez, inkább a hitszabályhoz, mint a vitatkozáshoz.

A tan iránt tanúsított buzgóságnak karöltve kell járnia az erkölcsi feddhetetlenséggel, amelyet egyaránt megkövetel a liturgikus és a szociális szolgálat. (40) A püspöknek olyannak kell lennie, aki mindenkinek az embere, senkivel sem kivételez, felülemelkedik a szakadásokat előidéző versengéseken és csoportosulásokon. (41) A helyi egyház patriarkális szervezete a közösség atyját formálja ki belőle, aki éppúgy ügyel a szegények szükségleteire, mint mindenki lelki igényeire. A „pásztor” kifejezés (42), amelyet kezdenek elfogadni, egy olyan hivatal szellemét juttatja kifejezésre, amely szolgálatból és szilárdságból, tekintélyből és jóindulatból táplálkozik.

A *Didaskália* szerzője (43), aki talán maga is püspök, az általános portréval együtt a különféle tevékenységekről is tudósít bennünket – nyilván azokról, amelyeket a püspök a II. század végén folytatott. Bár a portré kissé idealizáltnak látszik, a leírt feladatok azonban konkrétak. A püspök a közösség és a liturgia vezetője. Igazságot oszt, rendezi a vitás ügyeket, tanújelét adja megkülönböztetőképességének és jóindulatának. A hitet éppúgy kell táplálnia, mint a szegényeket. Egyszóval Isten helyét foglalja el az egyházban. (44) „Ezért, püspök, igyekezz, hogy tiszta légy tetteidben – fejezi be a *Didaskália* –, ismerd föl helyedet, melyre mint a mindenható Isten képmását állítottak, mert a mindenható Isten helye a tiéd.”

A presbiterek tanácsa, amely kezdetben hatalommal rendelkezett, lassan eltűnik. Változás áll be. A tekintélyesek átadják helyüket a papoknak, akik a püspöknek segítenek, és alkalmasint őt helyettesítik a liturgikus funkciókban. (45) Míg kezdetben az első megtértek voltak egyben a presbiterek is, később egyre szívesebben

választják őket független helyzetű, anyagi gondoktól mentes férfiak közül, kivéve persze a kereskedőket és a közhivatalt viselőket. (46)

A II. század a diakónusok aranykora, akik a közösség fiatal, vállalkozó szellemű szolgálói, s a legnépszerűbbek. Ifjú koruk ellen-súlyozza a püspök érett korát. Ők a püspök keze és szíve (47), az egyház fő mozgatói. Kísérik a püspök ötvagy utaznak az érdekében. Ők a szokásos közvetítők a püspök és népe között. Ők szövik azokat a kapcsolatokat, amelyeknek a pástort és a nyáját kell egyesíteniük.

Az első századok folyamán nem az evangélizáció, nem is a liturgia a diakónus elsőrendű feladata, hanem a szociális tevékenység. Ő a szeretet és a szolgálat követe, mint ahogy a neve is mutatja. (48) A püspök a közösség méreteivel és szükségleteivel arányos számban választja ki a diakónusokat. (49) Lyonban 177-ben csak egyetlen diakónusról van szó, Ignátiosz és Polükarposz viszont többes számban beszélnek róluk. Az ázsiai közösségek már sokkal fejlettebbek.

A diakónus a püspök szeme és szíve bárányai között. Állandó kapcsolatban van a hívekkel, ismeri mindannyiukat, ismeri anyagi és lelki állapotukat. Meglátogatja a szegényeket és a betegeket, hogy segítségükre legyen. Különösen az özvegyekre, az öregekre, az árvákra van gondja. (50) Feltárja a püspök előtt a közösség szükségait és nehézségeit, a presbiterekkel együtt részt vesz a bíráskodásban, amely arra szolgál, hogy rendezzék a testvérek között felmerülő nézeteltéréseket, mint ahogy azt már az apostol javasolta. (51)

Igényes feladat ez, amely tapintatot és önzetlenséget követel. A pénz kezelése mindig veszélyes, mert félő, hogy könnyen kezelőjének kezéhez ragad. Úgy látszik a *Pásztor* szeme előtt sikkasztó vagy őszintén szólva becsstelen diakónusok botránya lebegett, amikor azzal vádolta őket, hogy ahelyett, hogy szolgáltak volna, meggazdagodtak, kiszípolyozták a gazdag keresztény asszonyokat, és meghíztak az özvegyeknek és árváknak szánt adományokból. (52)

Az ifjabb Pliniusnak a keresztényekkel kapcsolatos levele (53), amelyet már említettünk, először említ két nőt, két diakonisszát, akik meghatározott feladatot látnak el az egyházban, amint már láttuk. A diakónusokkal párhuzamosan a „női szektorral” vannak megbízva, és különösen a szegények, betegek, öregek szolgálatának

szentelik magukat. Őket követik majd a XIX. században az anglikán és protestáns egyházak.

Nyugaton nem találjuk meg őket. Akik később ezt a nevet viselik, csak vakbuzgó asszonyok. Ázsiában ellenben a diakonissza mehetett oda, ahová a püspök vagy a diakónus nem mehetett el anélkül, hogy gyanút ne keltett volna. A diakonissza látogatja a női lakosztályokat, ahol a pogányokhoz férjhez ment keresztény asszonyok vagy katekumennók élnek, hogy felkészítse őket a keresztségre és vigyázzon kitartásukra. Segít a püspöknek a nők keresztelésében, és ő végzi az olajjal való megkenéseket. (54)

A *Didaszkália* pontosan körülírja, hogy a diakonisszáknak nem szabad sem keresztelniük, sem prédikálniuk, mert „az asszonyokat nem a tanításra rendelték” (55), s ehhez kapcsolódik Szent Epiphániosz megjegyzése: ha ez lett volna Krisztus akarata, akkor „minden más asszony előtt Máriára bízta volna rá a papi feladatot”. (56) Az asszonyok, akiket a Nagy Egyházban pórázon tartanak, a szek-tákban kárpótolják magukat, ahol prófétálnak és keresztelnek.

A nagy metropoliszokon, különösen Rómán kívül az egyházak emberi léptékűek maradnak. A pásztorok és a hívek személyesen ismerik egymást, és együtt egyetlen családot alkotnak, ahol a tisztségek és a megbízatások különfélék ugyan, de mindegyik ugyanannak az Úrnak a szolgálatában történik. Hermasz *Pásztor*a a munkásokhoz hasonlítja őket, akik egy tornyot építenek: az egyházat. (57)

Karizmák és intézmény

A szervezet a II. század folyamán foglalja el a helyét. Jóllehet szilárd tekintély váltja fel fokozatosan a vándorapostolokat és -prófétákat, nem szabad úgy elképzelnünk a közösséget, mint néma juhokból álló nyájat, amelyet a püspök pásztorbotja terelget. A Krisztus köré összegyülekezett egyházat a Szentlélek vezeti. Ez az igazság a mindennapokban válik kézzelfoghatóvá. A Lélek irányít pásztorokat és hívőket Korinthusban éppúgy, mint Rómában, Ő osztja szét bőkezűen ajándékait.

Látomásokkal és jövődölésekkel tarkított misztikus forrongás tartja lázban az egyházat végig a század folyamán. Ha itt-ott

anarchikus vagy heterodox formákat is ölt, akkor is csak „visszaesőkről” vagy „útközben előforduló incidensekről” van szó, amiket nem szabad összekevernünk az ezeket kiváltó lelki forrongással. Ez a pezsgés kovász, mely ébren tartja a közösségekben a kezdeti várakozást és buzgóságot, táplálja az önmegtartóztatás hivatását és a vértanúság utáni vágyakozást, előkészít a megpróbáltatásokra, és reagál a tompultságra. Szinte bukásnak tűnt, ha valaki ágyban, párnák közt halt meg.

El sem lehet képzelni hamisabbat annál, mint hogy szembeállítás egymással a karizmát és az intézményt. Szép számmal vannak karizmatikus püspökök: Ignátioszt, Polükarposzt a Lélek irányítja és kinyilatkoztatásokkal ajándékozza meg. (58) Szárdeszi Melitont a Lélek tartja birtokában. (59) Még egy évszázaddal később is jelentős helyet foglalnak el a látomások és a kinyilatkoztatások Szent Cyprianus életében. (60)

A II. század közepén számos hívő rendelkezik karizmákkal, ami a lelki életerő jele. A Lélek ihleti *Salamon ódáinak*, e korabeli zsidó-keresztény iratnak a költészetét (61), ahol a jánosi sugalmazással találkozunk: „Amint a kéz végigsétál a lanton és megszólalnak a húrok, úgy beszél tagjaiban az Úr Lelke.”

Jusztinosz (62) és Ireneusz (63) ismernek olyan, Lélektől megvilágosított keresztényeket, akik megkapták a gyógyítás, a nyelvek, az előretudás és az ismeret adományait. „El sem lehet mondani a rengeteg karizmát – vonja le a következtetést a lyoni püspök –, amelyet az egész világon mindennap kap Istentől az egyház.” (64)

Valójában a Lélek megmutatja, mennyire szuverén szabadsággal választja ki, hogy kiket ajándékoz meg adományaival. Bár a *Didakhé* (65) által említett prófétáknak a napja leáldozóban van, a Lélek a legváratlanabb embereket választja ki. Ilyen a festői Hermasz, a *Pásztor* szerzője. Derék, korlátolt műveltséggel rendelkező ember, rögtönzött teológus, aki azonnal zavarba jön, mihelyt túllép a katekizmus formuláin.

Hermasz úgy mutatja be magát, mint inspirált, számos látomással kitüntetett embert. (66) Még ha tekintetbe vesszük a kitalált dolgokat, az apokaliptikusoktól kölcsönzött irodalmi fogásokat, a *Pásztor* szerzője akkor is tudatában van, hogy üzenetet kapott, amit át kell adnia az egyházaknak, s ezt a presbiterekre bízta rá. (67) Egy konkrét közösség kebelén belül működő prófétaként mu-

tatkozik be. Tisztelettel hallgatják, de a közösségnek egyáltalán nincs szüksége rá, hogy a tanításra oktassa őket.

Hermasz példája arról tudósít bennünket, hogy a próféta egyáltalán nem áll a helyi egyház fölött, hanem ő is alá van vetve az egyházi tekintélynek, mert ez utóbbinak a feladata az, hogy a Lélek vezetésével az igaz prófétákat megkülönböztesse a hamisaktól, a konkolyt szétválassza a jó magtól, és ellenőrizze az üzenet értékét. Semmi sem teszi lehetővé, hogy azt képzeljük, rivalizált egymással a sugalmazottság és az egyházi funkció. Ha van feszültség, nem inkább a fenytő és a megfenyítettek közt áll ez fenn? A prófétát alárendelt helyzete nem fosztja meg attól, hogy őszintén beszéljen, és nem akadályozza meg abban, hogy keményen megdorgálja a tisztségükkel visszaélő diakónusokat. (68)

A próféta, amelynek így jelzőkarókkal kicövekeltek az útját, az egyház életképességéhez tartozik. Sőt Miltiadész, a montanizmus egyik legelkeseredettebb ellenfele azt állítja: „Az apostol úgy véli, hogy a prófétai adománynak az egész egyházban meg kell lennie az utolsó eljövételig.” (69)

Az egyháznak a próféta-szemponttal szemben tanúsított körültekintő eljárása nem tűnik túlzottnak, ha tekintetbe vesszük a kor karizmatikus forrongását, amelyet csak felfokozott a politikai bizonytalanság és az üldözés. „A vér hőskölteménye” kiválóan tanúskodik a hit megvallóinak rajongásáról Lyonban vagy Karthágóban. (70)

172-ben Frígiában – ezen a kiváltképpen misztikus földön – extatikus rohamok kapták el Montanoszt. (71) Az egész vidéket megrázta, és a püspökök azt sem tudták, hol áll a fejük. A „frígiai szentek” kényeskedve imádkoztak, mutatóujjuk hegyével az orrukot nyomták, ezért illették őket a „csapszegorruak” gúnynévvel. (72) Pepuza és Tümon falukat, a szekta bölcsőjét szent városoknak tekintették, a lakosság tömegesen zarándokolt oda (73), és szorgosan kémlelték a kék eget, hogy lássák, vajon leszáll-e már a felhőkből az új Jeruzsálem. Eközben ugyanezek a prozeliták arannyal, ezüsttel és selyemruhákkal halmozták el a prófétákat és a prófétanőket. (74)

Montanosz tana futótűzként terjedt át Keletről Afrikába és egész a Duna partjáig. (75) A kicsinyeskedő tekintély helyébe a montanizmus a Szentléleknek való szófogadást, a hétköznapi élet közönösségébe a tökéletességre való állandó felhívást teszi. Le

kell mondani a házasságról vagy a fogyasztásról, minden vagyont el kell adni a szegények javára, vágyakozni kell a vértanúság után, rajongva kell várni a világ végét. (76) Ha a keresztények ezt követték volna, a világ kolostorrá alakult volna át.

Ezek az egyszerű és rajongó lelkek a manapság felbukkanó pünkösdista szekták heveségével hirdették az utolsó napok egyházát. Hatalmas mozgásba lendítette ez a világot, de ügyet sem vetett a mindennapos gondokra. „Mi köze lehet a csecsemők gondjainak az utolsó ítélethez? – írja a montanista Tertullianus. – Szépen megmutatja majd, mit érnek a petyhüdt keblek, a szülő nő émelegései, az ordító porontyok, amikor megjelenik majd a Bíró és felzeng a harsona!” (77) A nagy nap meghirdetése megállítja, majd elítéli a gyermeknemzést.

Hasonló jelenségek látnak napvilágot Föníciában és Palesztinában. Valóságos misztikus fertőzés kap lábra.

Sokan, sötét és névtelen emberek egyszer csak bármiféle dolog kapcsán elkezdnek gesztikulálni a szentélyekben és a szentélyeken kívül, mintha próféta düh szállta volna meg őket. Mások koldulva szaladgálnak a városokban és a tömegek közt, és ugyanezt a látványt nyújtják. Mindegyiküknek mi sem könnyebb és persze mi sem természetesebb, mint hogy azt mondja: „Isten vagy a Szentlélek vagyok.” (78)

Kelszosz talán eltúlozza a képet, de biztos, hogy nem kitalált dolgot ír le.

Lyonban a misztikus őrzöngők, mint például Markosz, előszeretettel kötnek bele a szép és gazdag nőkbe; extatikus kegyelmeket ígérnek nekik, mint a gnosztikusok. (79)

„Íme, a kegyelem száll rád. Nyisd ki a szád és prófétálj! – Sosem prófétáltam, nem tudok prófétálni” – feleli az izgatott nő. A mágus megismétli felhívását. „Nyisd ki a szád! Minden szó ettől kezdve prófécia.”

A magán kívül levő, a beképzeltségtől megmámorosodott, felcsigázott fantáziájú nő örült, összefüggéstelen, sőt szemérmetlen szavakat mond, amik épp ajkára tolulnak. A misztikus elragadtatással kezdődött ülés a testi ölelés gyönyörében végződik, amint Ireneusz mondja, aki összegyűjtötte a szép prófétanők bűnbánatát,

akik kénytelenek voltak „elrejtőzni azzal a gyümölcscsel, amely a gnózzissal való kapcsolataiból származott.” (80)

Tertullianus, aki aligha gyanúsítható azzal, hogy ócsárolja a montanistákat, az eseményekről beszámolva fogalmat alkot számunkra ezekről az extatikus jelenségekről, amelyek sokkal közelebb állnak a spiritizmushoz, mint a Szentlélekhez. Karthágóban egy vasárnapi összejövetelen egy jámbor asszony elragadtatásba esik, az angyalokkal társalog, titkos dolgokat hall, és a szívekben olvas. Orvosságokat ajánl azoknak, akik tanácsért keresik fel. (81)

Egy másik asszonyt éjszaka angyal korbácsol meg, mert kacérkodott. Ugyanez a hírnök megmutatja neki, pontosan milyen hosszú fátylat kell viselnie. (82) A Lélek által elragadtatott asszonyok száma megdöbbentő — és gyanús. Közülük néhányan egyházi tisztségeket kaparintanak meg. Egyikük kereszttel (83), mások a liturgikus ünneplések folyamán önkívületbe esnek, profétálnak, prédikálnak, megtérítik az elképedt hallgatóságot. (84)

A mindenféle eredetű proféták az utcákon futkároztak, és bár mesterkedéseik nagyon durvák voltak, megzavarták a lelkeket, hitelre és ölelő karokra találtak a jámbor embereknel (85), akik éppoly mohón vágytak a csodákra és az erős érzelmekre, mint kortársaink a jelenésekre és a stigmákra.

Az egyház óvatossága és tartózkodása nem csak akkor érthető, amikor Ireneusz egy Markosz üzelmeit látja, hanem még inkább akkor, amikor püspökükkel az élen egész közösségek válnak lát-nokok áldozataivá. Ankürában a presbitereket kábítják el. (86) Úgy látszik, maga Zephürinosz, Róma püspöke is habozik egy pillanatig. (87) Szíriában egy próféta „sok testvért rábeszél, hogy feleségükkel és gyermekeikkel vonuljanak ki a pusztába Krisztus elé”. (88) Az egész nyáj megingott. Végül is eltévedtek a hegyekben. Kis híja volt, hogy a kormányzó le nem gyilkoltatta őket, mert azt hitte, hogy rablók. Szerencsére a felesége, aki keresztény volt, elsimította a dolgot.

Egy másik püspöknek (89) a Fekete-tengeren egy, majd két, később pedig három látomása volt. Erre elkezdett jövedölni mint egy próféta, és odáig fokozta az örületet, hogy azt mondta: „Tudjátok meg, testvéreim, hogy egy éven belül eljön az Ítélet!” Végül kishitűségüket a rettegésig növelte, úgyhogy elhagyták hazájukat, földjeiket, és többségük eladta vagyonát.

Olyan mértéktartó szellemek, mint maga Jusztinosz és Ireneusz is azt képzelik, hogy Krisztusnak ezer évig tartó uralma lesz a földön az igazakkal együtt. (90) Ez a millenarizmus megkíséرتi majd Kelet és Nyugat szellemeit a következő évszázadban. A modern szekták, az adventisták és Jehova tanúi öröködnék afelett, hogy ma is reneszánszát élje ez a gondolat. A próféták kegyetlen aszkétizmusára bukkanunk Markiónnál és tanítványainál, de az extatikus megnyilvánulásoktól megtisztult formában. A teljes megtartóztatást prédikálják, és csak nőtleneknek meg hajadonoknak szolgáltatják ki a keresztséget. Nem elégszenek meg azzal, hogy ezt az erkölcsi rigorizmust hirdessék, hanem egyházakká szervezik kis csoportjaikat Lyonban, Karthágóban, Alexandriában és Rómában, saját hierarchiával, aszkétákkal és vértanúkkal. (91) A Nagy Egyház és a szekták kölcsönösen kiközösítik egymást. Amikor a vértanúság révén véletlenül közel kerülnek egymáshoz, nem is akarnak tudomást venni egymásról, és semmiféle közösséget nem vállalnak egymással. (92)

Általános vonás ezekben a különböző mozgalmakban – s ebben osztoznak a Nagy Egyházzal –, hogy gyakorolják az aszkézist, ami általában az önmegtartóztatást és a hústól való tartózkodást foglalta magában. Ezeknek az aszkétáknak egyikét, Alkibiadészt ott találjuk a lyoni vértanúk között. Mennyei közbelépésre volt szükség, hogy leszoktassa a hústól való megtartóztatásról a börtönben. (93) A kérdéses szektások még az eukharisztianál is vízzel helyettesítették a bort. Ezért nevezték őket „aquariusoknak”. (94)

A keresztény aszkéták szigora nem volt újkeletű dolog, megtalálható volt a pogány filozófusok között is, mint például Tüanai Apollóniosznál és a judaizmusban. (95) Az apostoli kor óta a tökéletes önmegtartóztatás a Lélek egyik csodájaként tűnik fel. Korinthusban virágzik, mert Pál apostol buzdít rá. (96) A század végétől kezdve azonban az aszkéták kontesztálókká válnak, s karizmáik nevében olyannyira a közösség kritizálóivá és bíráivá tolják fel magukat, hogy klikkeket és megoszlásokat idéznek elő. (97) Ha Pál visszatért volna, alapjában véve megállapíthatta volna, hogy az egyházközség tagjai alig változtak valamit.

Különösen Szíriában jelenik meg úgy az önmegtartóztatás, mint a keresztény élet eszményi megvalósítása. Lehet, hogy a zsidó enkratizmus gyakorol ott befolyást rá. Először az önmegtartóztá-

tókat keresztelik meg (98), a házasembereket csak másodrangú keresztényeknek tekintik. Az aszkétákat nemcsak a góg veszélye fenyegette, hanem különösen az, hogy megvetették, hacsak el nem ítélték a házasságot mint olyat, amit nem lehet összeegyeztetni a keresztény buzgósággal, elítélték a püspöki joghatóságot, és hatalmakat meg előjogokat bitoroltak a közösségeken belül. Tekintélyüket annyira hangsúlyozzák, hogy néha elnyomássá válik, amikor az aszkéták bátran megvallották a hitet, s aztán hetvenkedtek a „mártír” címmel.

Ez a helyzet Ázsiában és Frígiában, amikor a lyoni testvérek levele megérkezik, hogy mérsékelje az aszkéták által hirdetett bűnbánati szigort, az egyes eledelektől való tartózkodást és a teljes önmegtartóztatást. Az aszkéták állhatatosságuk erkölcsi felsőbbrendűségébe burkolóztak, hogy kizárják a közösségből a bűnösöket, s elvetették a bűnbánatot és az egyház feloldozását. Egyedül csak más vértanúk ellensúlyozhatták ezt, akik mérsékeltebb álláspontot képviseltek. Erről szól a levél. (99)

Az aszkéták feszültségeket okoznak az egyházakon belül, amint ezt Dionüsziosz korinthusi püspök levelezéséből tudjuk. (100) Jóllehet a szigorú erkölcsi példa élenkítőleg hat a buzgóság ébrentartására, mégsem jelent kisebb veszélyt egyfajta farizeusság kísértése. Az aszkéták, mint a próféták is, gyakran bírókká teszik meg magukat, ernyedtséggel vádolják a többieket, elítélik a bor fogyasztását és a házasságot. A II. század alkonyán egyesek, mint Tatianosz és tanítványai, szektákba szerveződnek, és „a szentek egyházainak” kiáltják ki magukat.

Más aszkéták Markiónhoz és a gnószticizmushoz csatlakoznak, s elvetik a házasságot azt állítva, mint Szatornilosz is, hogy az az ördög műve. (101) Végül szakadásba mennek, és ellenegyházat alapítanak. (102) Mindezek az eltévelyedések nem téveszthetők azonban szemünk előtt az evangélium sugallta mély ihletet, amely nem paktál le a világgal, hanem ébren tartja és újra életre kelti az apostoli karizmák korát és azt a meggyőződést, hogy elő kell készíteni a végső időket.

Mindez a lelkesedésből és egzaltáltságból fakadó, egyszerre robbanékony és bomlasztó forrongás felelős tekintélyt igényel, amely megkülönbözteti és kicövekei, elfogadja és elveti, elsimítja és ellenőrzi a tanbeli és hitbeli kérdéseket. Az egyház ezt a feladatot első-

sorban a püspökre bízta. A számtalan gnóosztikus spekuláció és karizmatikus őrzöngés közepette neki kell elválasztania a konkolyt a búzától, neki kell megmutatnia az utat, kimondania a tanítást. Egy épülő közösség alapvető feszültségében a püspök ellensúlyozza a prófétát, miközben mindenki hűséges marad a hit letéteményéhez és szabályához.

Az egyház igyekszik lecsiszolni a karizmáról szélsőséges megnyilvánulásait, és mivel egyáltalán nem ezekre a különbségekre korlátozza, igyekszik megkülönböztetni Isten Lelkének működését, aki teremt, felébreszt, feltámaszt, felhív. (103) Elismeri az apostolság karizmáját (104), a szellemek megkülönböztetésének karizmáját (105), sőt a kormányzás karizmáját is. (106) A pásztrok nem-hogy nem oltják ki a Lelket, hanem megpróbálják juhaikat olyanná alakítani, hogy könnyen szót fogadjanak a Lélek működésének, képesek legyenek az igazit megkülönböztetni a hamistól.

A vad aszkézis és az anarchikus ernyedtség között olyan irányvonalat keresnek a pásztrok, amelynek fő jellemzője a mérséklet és az emberség. Nem állítják szembe a Lélek világosságát a hit-szabállyal, hanem mindkettőt Krisztusnak egy és ugyanazon egyházán belülre helyezik el, amelyet Lelke vezet. Egyáltalán nem oltják ki a Lelket, hanem igyekeznek felfogni azt a közösségben, hogy megvilágítsa azt, mert érte adatott.

Az egyház elítéli a teremtés javaira és a házasságra kimondott anatómát. Miközben ébren tartja a vértanúk buzgalmát, mérsékletre inti az egzaltáltakat, és megtiltja nekik, hogy feljelentsék magukat a bíróságon. (107) Ismeri az emberi gyengeséget, mert anya, s ezért nem taszítja kétségbeesésbe a bűnösöket, hanem lehetővé teszi, hogy összeszedjék magukat és bűnbánatot tartsanak, hogy újra megtalálják a békét.

Egység és különbség

Az egyház kezdettől fogva tudatában van annak, hogy nyitva áll minden nemzet előtt. Nem kötődik sem egy városhoz, sem egy birodalomhoz, sem egy fajhoz, sem egy társadalmi osztályhoz. Minden partikularizmus önmaga tagadása lenne. Nem a rab-szolgák egyháza, sem az urak egyháza, nem a rómaiak vagy a bar-

bárok egyháza, hanem mindenkinek az egyháza, mert mindenki számára ugyanazt a testvériséget fedezi fel. Benne mindenkinek szüksége van egymásra. A nagyok semmire sem mennek a kicsik nélkül, sem a kicsik a nagyok nélkül. (108) Eredetisége ebben a kölcsönösségben áll. Gyorsan bontakozik ki a térben, Alexandriától Lyonig, sokkal gyorsabban, mint ahogy ócsárlói beismerik. Elér a társadalom minden zugába, a császári udvarba és az intelligenciához. Egység és katolicitás karöltve járnak egymással, az egyik a másik alapja, életereje. Az egyetlen katolikus egyháznak két, kibogozhatatlanul egymáshoz kapcsolódó dimenziója ez.

A városi közösségek Antiochiától Rómáig, Karthágótól Lyonig tudatában vannak, hogy együtt egyetlen egységet, egy testet, egy népet képeznek. Ignátiosz mondja (109): „Ahol Jézus Krisztus van, ott van az egyetemes egyház”. Éppoly pontos lenne, ha azt mondanánk: Ahol egy egyház virágzik, ott az egyház virágzik. Mélyen bevésődött külön-külön minden hívő szívébe az a tudat, hogy mindenütt az egyetemes egyházhoz tartoznak, túllépnek a helyi kereteken, hogy elérjék a katolicitást.

Amikor a vienne-i Sanctus diakónustól (110) a hóhérok megkérdezik, melyik nemzethez tartozik és melyik városból származik, azt válaszolja: „Keresztény vagyok”. „Sorozatosan ezt vallotta meg neve helyett is, városa helyett is, faja helyett is és minden helyett” – teszi hozzá az elbeszélés. Polemón kérdése Pionioszhoz: „Keresztény vagy? – Igen. – Melyik egyházhoz tartozol? – A katolikushoz, mert Krisztusnál más nincsen.” (111)

Antiochiai Ignátiosz püspök akkor nevezi „katolikusnak” az egyházat, amikor Nyugaton egyedül csak Róma városában van keresztény közösség. A katolicitás nem „földrajz és szám”, hanem üzenet és küldetés dolga. Az egyház nyitva áll az egész lakott föld felé és az egészhez kapott küldetést, a rómaiak azonban úgy látszik összekeverték a földkerekséget a birodalom határaival. A keresztények hamarosan tudatára ébredtek, hogy túl kell ezen lépniük, s egy nap majd túl is kell élniük. A két felfogás nem volt összeegyeztethető egymással, s amikor összezsáptak, arra ösztönözték a pogányokat, hogy hazafiatlansággal vádolják a keresztényeket. Ahol Róma hódításra gondolt, ott az egyház misszióra.

A szétszórta levő egyházak városról városra, tartományról tartományra élnek meg a mindennapokban a katolicitást. A testvérek

meglátogatják és kölcsönösen informálják egymást. Ismerik az őket fenyegető eseményeket és az őket próbára tevő üldözéseket. Euszebiosznak köszönhetjük (112), hogy birtokunkban van a szmirnai egyháznak Philomélionba írt levele, amelyet „a szent egyetemes egyház összes, mindenütt vándorló közösségeihez” címeztek. Azt az üldözést beszéli el, amelynek folyamán püspökük, Polükarposz vértanúságot szenvedett.

Mindezek a levélváltások kitartásra buzdítanak, de ugyanúgy tárgyalnak fegyelmi kérdéseket is, mint például a különösen az üldözés alatt „elbotlottaknak”, a *lapsinak* a bűnbánatát. (113) Korinthusi Dionüsziosznak az athéniekhez írt levele, akiknek közössége kívülről és belülről is megpróbáltatásokat állt ki, lehetővé teszi számukra, hogy helyreállítsák az eredeti nyugalmat. (114) Euszebiosz megőrzött számunkra egy köteg levelet, amelyet kétségtelenül a korinthusi egyház levéltárában talált, s amelyeket „katolikusoknak”, azaz mindenkire szólóknak nevez. (115)

A II. század vége felé az egyházak közti kapcsolatokat nem annyira az egyéni kezdeményezésektől függenek, hanem a közösségek kezdenek el szervezkedni egymás között, zsinatokra vagy püspöki gyűlésekre ülnek össze, hogy állást foglaljanak az olyan aktuális problémákról, mint például a montanizmus (116) és a húsvéti vita. (117) Ázsia gyűlése kizárja az eretnekeket az egyház közösségéből. A döntést közli a többi egyházzal, mert ez az egész egyházat kötelezi és egyetemes érvényű. (118)

Egység, egyetemesség nem jelent uniformizálást. Az evangélium hirdetése tiszteletben tartja az egyes népek szellemét, nyelvét, a különböző kultúrákat, megkereszteli a különféle fajokat. A hitet minden egyes faj nyelvére lefordítják, hogy kifejezésre jusson. Az írott szír nyelv egy olyan egyház kulturális dekolonizációjában születik meg, ahol a népnyelvre fordítják le az Írások szavát, és ez fejezi ki a gyülekezet imáját. A különbözőség nemcsak abból áll, hogy festői módon egymás mellett foglalnak helyet a különféle szellemi fogékonyságú rétegek, hanem arra is felszólít, hogy mindegyik teremtő módon fejezze ki magát, s kölcsönösen gazdagítsák egymást, miközben hűségesen ragaszkodnak az egyetlen hithez, az egyetlen Úrhoz.

Ignáciosz és Potheinosz, Polükarposz és Ireneusz egyháza egzisztenciálisan ugyanaz és különféle. Micsoda kontrasztokat láthatunk

egy és ugyanazon egyház kebelén belül! A Kisázsiaiban megvalósult gyors terjedés fényében látszik meg igazán, milyen lassan mozduknak meg a latin vidékek, amint már láttuk. Kelet evangélizálja Nyugatot: Szmirna Lyont. Noha az összes közösség ért görögül, de hányan érzik is valóban? Karthágó és Antiochia kapuinál már a nyelvjárások kerülnek fölénybe. Afrika először tétovázik, majd gyorsan dönt a latin mellett. Lyonban Ireneusznek „barbár dialektusokra” kell lefordítania az evangéliumi üzenetet, hogy a gallokhhoz alkalmazhassa.

Az evangélium Kelettől Nyugatig kedvez a cseréknek. Ázsia misztikus és spekulatív, heves és nyugtalanító gazdagsága megteremkenyíti Rómát, amely inkább pozitív, mint misztikus, „egyáltalán nem filozófikus, hanem paraszti, földhözragadt és primitív módon konzervatív”. (119) A számtalan várossal behintett, iparban és kereskedelemben bővelkedő Kelet, ősi kultúrák ősi földje, ahol még a koldus is éleselméjű filozófus, és amelyet szüntelenül csiszolnak a misztikus „újjáéledések”, dinamizmusának és vallásos tapasztalatának egy részét leheli bele a pozitív és megfontolt latin szellembe, amelyet a jog formált ki ilyenre.

Ahhoz, hogy felmérjük, milyen különbözőség uralkodott egy és ugyanazon hiten belül, elég, ha összehasonlítjuk Ignátiosznak töredezett felületű, tüzes misztikus lávát görgető leveleit Római Kelemen megfontolt és súlyos levelével, ahol olyan ember beszél, akit a kormányzás formált ki és arra, hogy kormányozzon. Azok a levelek, amelyeket az egyházak Antiochiától Rómáig, Korinthus-tól Szmirnáig, Lyontól Efezusig váltanak egymással, a hit egységét bizonyítják a különböző helyzetekben és városokban.

A keleti egyház tág teret biztosít a teremtkészségnek, a rögtönzésnek. Csak elég későn rögzíti liturgiáját. Gondolatai állandóan vajúdnak. A római és a karthágói egyház csak egy szabályon belül érzik jól magukat, de készek rá, hogy a tények és az élet túléljen rajtuk.

Ha magukat a törvénykezési és liturgikus szövegeket hasonlítjuk össze, a *Traditio apostolicá*t a tizenkét apostol didaszkáliájával, amelyek a III. keresztény évszázadbéli jogszabályozást tárják elénk, megállapíthatjuk, hogy az első azt szabályozza, amit a mindennapi élet már megcáfolt, a második viszont rugalmas fegyelmi iránymutatásokat egyeztet össze a felszökellő evangéliummal. Róma még

akkor is hű marad önmagához és szelleméhez, amikor lassan magába olvasztja mindazt, amit a birodalom különböző vidékeitől kap.

Elképzelhető, milyen megpróbáltatást jelentett az ázsiai Ireneusz számára, amikor alkalmazkodnia kellett a gallok mentalitásához, akik érzéketlenek voltak ugyan a finomságok iránt, de hűségesen ragaszkodtak a kapott hithez, amelyet csendben vallanak meg, egészen a vértanúságig. A lyoni püspökben megvolt a keleti ember rugalmassága és diplomáciai érzéke. A párbeszéd és a kiegyezés embere. Képes ötvözni a misztikus hitet a mérséklettel és a lelkek irányításával, a különbözőségek iránti tiszteletet az egyetemes egyház iránti érzékkel.

Az egyház valójában csak a „komplementaritásban” fejlődhet. Polükarposz szmirnai püspök nem az afrikai Viktor, aki rómaiabb a rómaiaknál, mint minden asszimilálódott idegen. A szmirnai eukharisztikus ünneplés nem úgy zajlik le, mint a fővárosi, és a Rómán átutazó agg püspök mégis vezeti az ottani liturgiát anélkül, hogy elhagyná az otthoni szokásokat vagy kényszerítené rá. Egy az egyház, mint ahogy az eukharisztia is az, s ez a helyi egyházban fejeződik ki, de nem rabja annak, mert az eukharisztia egyetemes.

Az egység nem jelent továbbá központosított uniformizálást. Viktor pápa heves vérmérsékletű ember, aki nem annyira elmerülni igyekszik a problémákat, mint inkább elmerülni bennük. Állandóan a központosítás gyötri s tekintélyi eljárások kísértik. Könnyen feláldozná a helyi hagyományokat, és olyan módszerekhez folyamodna, amiket honfitársa, Cyprianus ötven évvel később vissza fog utasítani, mert az egyházak éppúgy, mint az emberek csak a személyiségük és különbözőségük iránti tiszteletben fejlődhetnek. A húsvéti vitában az ázsiaikat nem is annyira a dátum, mint az eljárás mód sérti. A pápa diktatórikus magatartása összeegyeztethetetlennek tűnik előttük az egyetemes szolga küldetésével, mert ahelyett, hogy meggyőzni akarná őket, rájuk akarja erőszakolni elképzelését. Levelében Polükratész méltóságteljesen tudja ezt kifejezni. (120)

A római primátus

Az egyház fővárosa Jeruzsálemből Rómába helyeződött át. Az ősi Sion bevétele és lerombolása megakadályozza, hogy ennek a városnak az egyháza ettől kezdve kormányzó szerepet töltsön be a kereszténység történetében. Rómának, a birodalom összes városa metropoliszának politikai helyzete vitathatatlan jelentőséget kölcsönöz a város keresztény közösségének, mihelyt fellép, bár ezt a jelentőséget már korábban megszentelte Péter eljövele.

A Pál vagy János apostol által alapított többi nagy metropolisz, Antiochia, Efezus, Korinthus gyorsan elismeri a római elsőbbséget. Róma presztízse mindenekelőtt abból ered, hogy ide jöttek és itt haltak vértanúhalált Péter és Pál apostolok. Péter tekintélye szentesíti a római primátust, amely nem egyszeriben nyilvánkozik meg, hanem csak lassanként, amennyire a körülmények és a szükség megkívánják, s ez megfelel annak a törvénynek, amely az egyház történelmét illusztrálja. Doktrínék és cretnekek igyekeztetnek elfogadtatni magukat Rómával, amint láttuk, mert a Rómával való közösség az egész egyházzal való közösséget biztosítja számukra. (121)

Az I. század végétől kezdve, Domitianus üldözésekor tűnnek fel a római primátus mellett szóló tanúbizonyságok. A kezdetben gyenge, külön-külön tekintett tanúságok kötege hamarosan hatásos köteggé duzzad. Róma levele a korinthusi egyházhoz, amelyet Róma püspöke, Kelemen írt, egy belső válságba avatkozik bele. (122) Szeliden, de szilárdan követeli, hogy a letett presbitereket helyezzék vissza tisztségükbe. A szakadás kezdeményezőinek azt javasolja, hogy hagyják el a vidéket. (123)

Nem tudjuk, hogyan fogadták a levelet, de Dionüsziosz püspöktől arról értesülünk (124), hogy még hetven évvel később is felolvasták a vasárnapi eukharisztikus összejövetelen, ami nehezen lenne megmagyarázható, ha a beavatkozás nem járt volna sikerrel. Battifol ebben a tényben „a római primátus epifániáját” látja. (125)

Amikor Ignátiosz, Antiochia tekintélyes városának püspöke a római egyháznak ír, hangsúlyozott tisztelettel köszönti „a rómaiak területén előljáró egyházat, mely a szeretet vezetője”. (126) Leveleiben egymásra halmozza a dicséreteket és a megtisztelő jelzőket, ami annál is furcsább, mert ezek a többi hat levele közül egyben

sem fordulnak elő. Éppilyen jelentőségteljes tiszteletet fejez ki az a levél, amelyet Dionüsziosz, egy olyan közösség vezetője ír a rómaiaknak, amelyet úgyszintén a két apostol, Péter és Pál alapított. (127)

Kevésbé ünnepélyes, egyúttal naivabb módon tesz tanúságot Aberkiosz, a távoli, kisázsiai Hierapolisz városából. Keresztülutazta a birodalmat, és beszámolt a római egyház döntő fontosságáról:

Aberkiosz vagyok: egy szent pástor tanítványa vagyok, aki a hegyeken és a mezőkön legelteti nyáját, s akinek nagy szeme van, melynek pillantása mindenhová elér... Ő küldött engem Rómába, hogy szemléljem meg a legfőbb felséget és lássak egy aranyruhába és szandálba öltözött királynőt. (128)

Az ázsiai húsvéti ünneplést a rómaival szembeállító konfliktus megmutatja, hogy Viktor pápa eljárásait lehet kritizálni, de az egyházban senki sem vonja kétségbe erkölcsi tekintélyét, amellyel beavatkozik. (129) Maga Ireneusz, aki a megbékélés érdekében tárgyal, vitatja a római beavatkozás alkalmas voltát, viszont kifejezetten elismeri, hogy a római egyház – melynek püspöki listáját összeállítja (130) – nagyobb tekintéllyel van felruházva, mint a többi. (131) Ez vezeti arra az aligha gyanúsítható Harnackot, hogy ezt írja (132): „Kezdetből fogva szoros kapcsolat áll fenn a »katolikus« és a »római« fogalma között”.

2.

EGY SZÍV, EGY LÉLEK

„A Krisztus előtti világ szeretet nélküli világ volt.” (1) Talán túlzás az egyik történésznek ez az ítélete. Legalábbis megpróbálja megmagyarázni, miért gyakorolt megdöbbenő vonzerőt a kereszténység a tömegekre és az elitre. A szeretet evangéliuma megmagyarázta és megvalósította az ember lényének legtitkosabb rejtekébe beleírt emberi testvériséget, amelyet egyetlen filozófia sem

volt képes ennyire átültetni a mindennapos gyakorlatba. Az egyház alapvetőleg testvériség akar lenni, amint azt már Antiochiai Ignáciosz megjegyzi. (2) A pogányokat az döbbeneti meg, hogy olyan emberekkel találkoznak, akik szeretik egymást, megélik az egységet, a kölcsönös segítségnyújtást, a javak elosztását, olyan társadalomra bukkannak, amely hiteles testvériségben valósítja meg a javak kiegyenlítését a gazdagok és a szegények között. Julianus császárnak két évszázaddal később be kell ismernie, hogy a kereszténység titka attól függ, hogy „emberséget tanúsít az idegenekkel szemben, és gondoskodik a halottak eltemetéséről” (3), egyszóval szeretetének minőségétől függ.

A II. századi pogányok ugyanígy tanúskodnak: „Látjátok – mondják –, mennyire szeretik egymást!” (4) Tertullianus pedig a maga kemény és túlzó módján hozzáteszi: „Ők pedig utálják egymást”. Seneca, a szent pogány szintén megköveteli, hogy az emberek nyújtsák kezüket a hajótörötteknek, nyissák ki házu­kat a száműzött előtt, pénztárcájukat a rászorulóknak, hogy megosszák vagyónukat egy emberrel. De hozzáteszi: „A bölcs óvakodik attól, hogy szomorkodjék a szerencsétlen sorsa felett, lelkének érzéketlennek kell maradnia az őt nyomasztó bajok láttán: a könnyörület gyengeség, betegség.” (5) E „nietzschei” hangsúlyok mérik le, mekkora távolság választja el a pogányságot az evangéliumtól.

A filozófiák és a keleti kultuszok özönében a kereszténység nem hoz új rendszert, sőt még új vallást sem. Lactantius szavai szerint (6) a kereszténység a világ számára „az emberség kegyelme, hogy szeresse, segítse és védje a többi embert”. Krisztus evangéliuma új kapcsolatokat létesít az emberek között, lökdös és terem, cselekszik és átformál, mert cselekvésre ösztönző provokációt jelent. Ahol a hit virágzik, a szeretet takarítja be cselekedetének gyümölcseit.

Jakab szava ingerlőleg zeng a születő egyház összes közösségében: „Azt is mondhatja valaki: »Neked hited van, nekem meg tetteim.« Ha tettek nélkül megmutatod nekem a hitedet, tetteim alapján én is bebizonyítom neked a hitemet.” (7) Ugyanez az evangélista összeforrasztja a vallást és a cselekvést, Isten szolgálatát és az emberek szolgálatát: „Az Isten és az Atya szemében ez az igazi, tiszta valóság: meglátogatni nyomorukban az árvákat és az özvegyeket, és tisztán maradni a világ szennytől.” (8)

A karthágói vagy a lyoni egyház konkrét és különböző embereket

fogad be személyes, hivatásbeli, gazdasági és társadalmi körülményeikkel együtt: gazdagok, szegények, fiatalok, idősök, de mind egymás testvérei. Kölcsönösen tudatára ébrednek, hogy ettől kezdve egy és ugyanazon családot alkotnak, meg kell élniük a testvériséget, vagyis tettekre kell váltaniuk.

E programra vérmérsékletének megfelelően cselekszik és reagál a keleti és a nyugati, a vienne-i és az efezusi keresztény (9), aminek eredményeképp bizonyos cseppfolyós állapotban vannak az intézmények és a megvalósítások. Például az özvegyek és a diakonisszák feladatai és tevékenységei nem ugyanazok Keleten és Nyugaton, mert itt is, ott is mások az életkörülmények. A gyakorlatias keleti feltalál és rögtönöz, míg a latin szervez és szabályoz.

Nehéz körülhatárolnunk egy olyan közepes keresztény közösséget, amely alacsonyabb fokon egy nagyvárosi egyház képét nyújtja. Sokkal jobb információkkal rendelkezünk Rómáról, mint Thüatiráról, Róma azonban nem az egész egyház, mint ahogy Párizs sem egész Franciaország. Mi a különbség egy fővárosi egyházközség és egy kisvárosi vagy járási székhelyi parókia között? És Róma nem Karthágó, ez pedig éppúgy igaz, ha a két keresztény közösség költségvetését tekintjük. Athén polgármestere, aki nemrég Montreálban járt, megállapította, hogy a kanadai nagyváros az ő egész költségvetését fordítja arra, hogy megtisztítsák a hótól! Az athéni problémák nem azonosak a montreáliakkal, sem a szükségletek, sem a segélyforrások. (10)

Hogyan fogadta a közösség az érkezőket?

Abban a korban, amelyben járunk, a közösség a nagy metropoliszok kivételével alig haladja meg egy vendégszerető ház kereteit. Konkrét értelmet nyer itt a „testvériség” szó: a fivérek, a nővérek ismerik és beceneveiken szólítják egymást.

Az egyik legrégibb templom, amelyet megtaláltak, a dura europoszi már fejlett stádiumát mutatja az összejövetei helyé átalakított épületnek. Egy III. századi, közepes népsűrűségű kisvárosról van szó. Márpedig a templomba épp hogy hatvan személy, ha befér, vagyis ténylegesen egy nagy család.

A szír *Didaskália* még ismeri és leírja az emberi mértékű egyház-

községet, amelyben a püspök személyesen magának tartja fenn a segélyek szétosztását, mert tökéletesen ismeri azokat, akik nehézségekkel küszködnek. (11) Ha egy átutazó testvér csatlakozik az összejövetelhez, fel kell ismertetnie magát, mielőtt beengednék a gyülekezetbe (12), kissé úgy, mint manapság egy utazgató „Rotary-Club”-tagnak.

A *Didaszkáliában* (13) nyújtott utasításokban az a megdöbbenő, hogy egyszerre patriarkális és személyes jellegűek. Nyoma sincs bármiféle bürokráciának vagy adminisztrációnak. A diakónus az ajtóban áll, hogy fogadja az érkezőket. Minden arcot ismer. Ismeri a jómódúakat és a kisemmizetteket, a szerencsés gyerekeket és az árvákat, a munkanélkülieket és az özvegyeket. Tudja, hogy mindegyik számára külön-külön mit jelentett a keresztség: bizonyos szálak elszakítását, mindenféle akadályt, új kapcsolatok teremtését a közösséggel. Sokan közülük ettől kezdve csak arra az új családra támaszkodhatnak, amelyhez azon az áron csatlakoztak, hogy az összes többivel szakítottak!

„A diakónus legyen a püspök füle, szája, szíve és lelke”, mondja a *Didaszkália*. (14) Ezek az intelmek mélyértelműek a diakónus számára. „Ebben a szívben, ebben a lélekben” ott van az összes testvér, mindegyik a maga történetével, a maga anyagi és lelki szükségletével. Közülük egy sincs ebben a korszakban, akinek a számára a hit ne jelentene kockázatot, bravúros tettet, szakadást. Perpetua története megsejteti velünk, milyen mélyen vágott a családi érzések elevenébe a megtérés. Ugyanakkor azonban milyen gyöngéd barátság szövődött Perpetua és Felicitas, a többi társuk és a karthágói közösség között! A diakónusok megostromolják a börtön kapuit, hogy pénz árán könnyítsenek a foglyok körülményein. Ilyen képet nyújt a megélt és a megosztott testvériség.

Az özvegy és az árva

Az özvegynek és az árvának a védelme — névcserével — annak az embernek a nemeslelkűségét fejezi ki, aki segítségére siet az elnyomottaknak és azoknak, akik a társadalom nyakán maradtak. Jusztinostól Tertullianusig rendszeresen a legsürgetőbb szociális esetek között találjuk az özvegyeket és az árvákat. (15) Mély biblikus

gyökerei vannak, hogy a kettőt összekapcsolják. „Az özvegyet és árvát ne sanyargassátok! Ha durván bántok vele, s ő hozzám kiált, meghallom panaszát és fellobban haragom!” (16) Mindketten azokat képviselik, akik pártfogás és védelem híján a közösség kiváltságos tagjai.

Az ösegyház Jakab szavai szerint (17) a hit és az istentisztelet kifejezésének és meghosszabbításának fogja fel a közsegélyt. Lukianosz (18), aki szarkazmussal figyelmeztet a keresztényeket, maga írja le, milyen helyet foglalnak el a keresztény csoportokban az özvegyek és az árvák. A legrövidlátóbb is számot adhatott tehát magának arról a helyzetről, amelyet számukra biztosítottak a közösség életében és segélyezésében.

Az árvák az ókornak mintegy „természetes gyermekei” voltak. A keresztény kornak és Konstantin uralmának kellett eljőnnie, hogy olyan létesítményeket találjanak, ahová befogadják őket. A törvényes vagy törvénytelen apa nélküli gyermekek helyzete a legbizonytalanabb volt. Törvényhozók és filozófusok még azt is megengedték, hogy kitegyék a nem kívánatos gyerekeket. (19) Tertullianus (20) heves szemrehányással illeti e büntetés miatt kora pogányait. Nem beszél azonban sem fattyakról, sem törvénytelen gyermekekről; talán szemérmesen az árvákhoz sorolja őket.

Görögországban és Rómában csak a szabadnak és polgárnak született gyermekek érdekeit védték. A törvény nem foglalkozott a többiekkel, akiknek száma arányban volt a keresztény árvákéval, akik a munkás és a szerény megélhetéssel rendelkező osztályokból kerültek ki. Plinius levélben kérdezi meg Bithyniából a császárt, milyen jogállással rendelkeznek azok a szabadon született gyerekek, akiket kitétek, majd összeszedtek és rabszolgaként neveltek fel, és hogyan kell kezelni őket. (21) Trajanus válaszában szentesíti a görögök által elfogadott elveket, mivelhogy nem volt az egész birodalom számára érvényes jogszabály; s így jóváhagyta azokat a visszaéléseket, amelyeknek ezek a gyermekek voltak az áldozatai. (22)

Csak a rabszolgaság és a prostitúció mentette meg a haláltól a kitétt gyerekek legnagyobb részét. Plinius, hogy orvosolja ezt a helyzetet, adományokat tesz különböző városok, különösen hazája, Comum szegény gyermekei javára. (23) Arra buzdítja barátait, hogy kövessék példáját. (24) Egy asszony, Caelia Macrina végrendeletileg hagyja meg, hogy miből tápláljanak örökké száz gyerme-

ket, fiút és leányt, amíg csak el nem érik tizenhat vagy tizenhárom éves korukat. (25)

Rómában gabonaosztás gondoskodott úgy-ahogy a család nélkül maradt gyerekek szükségleteinek kielégítéséről. Trajanus az első császár, aki közsegélyt szervezett az ártatlan gyerekek számára, ebből azonban a rabszolgák mindig ki voltak zárva. Az először csak Rómára korlátozódó intézmény később egész Itáliára kiterjedt. Ez volt uralmának legdicséretreméltóbb szociális tette. (26) Bronzérem emlékezik meg az eseményről: az ülő császár előtt egy asszony mutatja be gyerekeit, akikre a császár kiterjeszti oltalmát. (27)

Ebben a szociális összefüggésben jobban el tudjuk helyezni azokat az intézkedéseket, amelyeket ugyanezen kor keresztényei tettek. Összeszedték az elhagyott gyerekeket? Ezt egyetlen szöveg sem állítja kifejezetten. De hogyan vádolhatta volna oly hevesen gyermekgyilkossággal Tertullianus (28) a gyermekek elhagyását, ami a szeme előtt történt, ha a keresztények nem vélték volna ugyanolyan bűntettnek, hogy nem szedik össze „a legkisebbek egyikét”?

Bárhogy is áll a dolog a talált gyermekekkel, a *Didaskália* (29) tudósít bennünket róla, hogyan viselkedtek a keresztények az árvákkal szemben. Elsősorban a püspök felelős értük. Ha ő a közösség atyja, akkor először is nem azoké-e, akiknek már nincs többé atyjuk? Rendszerint egy keresztény családra bízta az árvát.

Ha a keresztények közül valaki árvaságra jut, akár fiú, akár kislány, jó, ha a fiút olyan testvér fogadja magához gyermekként, akinek nincs gyereke. A kislányt viszont olyan vegye magához, akinek fia van, hogy – ha eljön az ideje – hozzáadhassa feleségül, s így tegye teljessé művét Isten szolgálatában. (30)

Nem arról van tehát szó, hogy kihasználják a helyzetet, hanem hogy kitarják az otthonokat, hogy családot adjanak az árvának, felneveljék és beilleszkék az életbe. A püspöknek ügyelnie kell rá, hogy keresztény férfi vegye el az árva leányt, és ezért adja meg neki a megkívánt hozományt. És ha fiúról van szó? A közösség vezetője ügyeljen rá, hogy szakmát tanuljon, és megvegye a szerszámokat, amelyek szükségesek ahhoz, hogy becsületesen megkeresse a kenyerét, és ne legyen tovább a közösség terhére.

Akik a legjobban el voltak látva pénzzel, nem mindig hajlottak ugyanilyen testvéri gazdálkodásra: nem volt elég felvenni a kereszt-

séget ahhoz, hogy kibújjanak a bőrükből. Akik nem tudták jól felhasználni javaikat, azoknak az egyház, a püspök a közmondást ismételte: „Amit nem ettek meg a szentek, megeszik majd az asszírok”. (31)

A vértanúk gyermekei a közösség kiváltságos gyermekei voltak. Egy asszony rögtön magához fogadja és adoptálja Felicitas gyermekét Karthágóban. (32) Perpetua fiáról nem esik szó: családja jómódú volt, a gyermek gondja nem a közösséget terhelte. Az ifjú Órigenészt szintén egy alexandriai asszony támogatja, amikor apja, Leonidész vértanúhalált hal. (33) Euszebiosz egy Szevérosz nevű keresztényről beszél, aki Palesztinában a vértanúk özvegyeiért és gyermekeiért vállal kötelezettséget.

Pergamonban, Kisázsiaiban a tömeg a gyerekekre hivatkozik, hogy megtörje az anya, Agathoniké bátorságát:

„A prokonzul így szólt: Légy tekintettel magadra, fiadra, amint a tömeg is kiabálja!

– Fiaimnak van Istene, aki megőrzi őket.” (34)

Agathoniké tudta, hogy a hittestvérek gondját viselik majd gyermekeinek.

A gyermekes özvegyek egészen más szociális problémát jelentettek a közösség számára. Özvegyységük csak az operettekben víg, a történelmi valóság egészen más. Férje halála után az asszony Rómában újra családjának vagy férje családjának befolyása alá került. (35) Helyzete annál is inkább kényelmetlen, mert talán egyik család sem keresztény. Sőt a jogi rendelkezések a gyermekeket részesítették előnyben, nem pedig az özvegyet.

A görög világban a törvény és az erkölcsök megözvegyülés esetén javasolták a második házasságot. (36) A Timóteushoz írt levél alkalmazzuk a bevett szokáshoz, amikor azt tanácsolja: „A fiatal özvegyek menjenek csak férjhez!” (37) Róma azonban kevésbé kedvezett az újraházasodásnak. Itt koszorúval tüntették ki azokat az asszonyokat, akik özvegyek maradtak. (38) Ezt a fenntartást támogatják a kor keresztény írói. (39)

A gyermekeknek gondját viselő özvegy bizonytalan helyzete csak súlyosbodik, amikor gyermekei felnőnek és, a vagyon az ő kezükbe kerül; nekik kell gondoskodniuk anyjuk ellátásáról és lakásáról. „Egy anya könnyebben eltart hat gyereket, mint hat gyerek egy anyát”, mondja a közmondás, ami az évszázadok tapasztalatát

sűriti egybe. Akár gazdagok a gyerekek, akár szegények, nehezen sietnek az idős szülők segítségére. A szerény körülmények közt élő özvegyek tehát a közösséget terhelték, mint ahogy a zsidóság esetében is így történt. (40)

Az egyház azzal, hogy magára vállalta ezeknek az asszonyoknak az ellátását, az ókori társadalom keménységével szemben kifejezte emberségét és szociális érzékét. Levelek és iratok ajánlják nyomatékosan a pásztorok és a közösségek figyelmébe, hogy gondoskodjanak az özvegyekről (41): „Szép és hasznos dolog meglátogatni az árvákat és az özvegyeket, különösen azokat, akik szegények és akiknek sok gyermekük van”. (42) Sőt az özvegyek tisztességes helyet foglalnak el a közösségben. Polükarposz „Isten oltárának” (43) hívja őket, ami azt jelenti, hogy a hívők adományaiból élnek.

Nehéz megmondani, mióta élnek közösségben az özvegyek egy tehetős keresztény házában és egyikük vezetése alatt. Ez az átvétel megkímélte az özvegyeket az újrarahaszkodástól, és lehetővé tette számukra, hogy valamiféle szerzetesi aszkézisben éljenek. (44)

Isten a rongyok alatt

Cornelius pápa idején a római egyház „ezerötszáz özvegyet és rászorulót” táplált. (45) Ennek a tekintélyes számnak a legnagyobb részét a szegények tették ki. Ami Rómáról igaz volt, igaz volt az összes közösségről is. Mindegyiknek megvoltak a maga szegényei. Ez a helyzet az Antoninusok aranykorában egy olyan társadalom gazdasági körülményeit tükrözi vissza, ahol szembeszökő egyenlőtlenségek uralkodtak, rengeteg volt a gazdaságilag gyenge ember, mint ma egyes latin-amerikai országokban.

A gabonaosztogatások Rómában megoldották azt, ami nélkülözhetetlen volt. A provinciáknak azonban erre nem volt joguk. Itt-ott találkozhatunk ugyan egyes filantrópokkal, mint azzal a gyógyszer-tárossal is, aki 300 üveg orvosságot és 60 000 sesterciust adott ingyen szülővárosa szegényeinek, hogy gyógyszerrel lássa el őket. (46) Bármily dicséretesek voltak is ezek a kezdeményezések, csak cseppet jelentettek a szükségek tengerében.

A társadalmi helyzet a legsúlyosabban a betegeket, a nyomorékokat, a rászorulókat, a munkanélkülieket, a már munkaképtelen idős

embereket, különösen a rabszolgákat, a kikötőkben gyakran felbukkanó hajótörötteket érintette, s e kikötőkben sűrűsödnek össze az első egyházközségek. Rossz termés, háború vagy nagy szerencsétlenség idején ez a lista csak szaporodik.

Elsősorban szociális esetekről van szó, csapást szenvedett, családdal nem rendelkező, otthontalan, hazájukban csődbe jutott emberekről, akik ettől kezdve a közösség gondjaira voltak bízva. Ekkor nyer konkrét értelmet és jelent felelősséget a testvériség. Mit használna, ha – mint Jakab mondja (47) – békességet kívánnának nekik, de nem nyújtanának nekik fedelet, élelmet és ruhát!

Ezzel az emberi szenvedéssel arányban az egyház azt igényli, hogy olyan püspököt válasszanak, aki „szereti a szegényt” (48): „Gondolj a szegényekre – ajánlja neki a *Didaszkália* –, fogd kézen őket, teremts nekik megélhetést!” (49) Amikor a püspök személye tehetősebb volt, ez megoldotta a közösség nagyobb gondjait. A diakónus ismerte az egyes eseteket, felkereste a betegeket, külön-külön tanulmányozta helyzetüket, megvizsgálta, kik azok, akik a legfigyelemreméltóbbak, felfedezte a szemérmes szegényeket, akik eltitkolták nyomorukat.

A szegények sokkal nagyobb számban fordultak elő a városokban, mint vidéken. Antiochiában vagy Rómában a lakosság tíz százalékát teheték ki. A fővárosban, ahol végül is az egész birodalomból érkező idegenek éppúgy kikötöttek, mint a tönkrement vidéki parasztok, a szegények hagyományosan az állam vagy egyes személyek ingyenes ajándékaiból, a kiosztott gabonából, az *annonából* éltek. A keresztény felebaráti szeretet átvette a korabeli szokásokból a bevett gyakorlatokat (50): a *sportulát*, a közétkeztetést, hogy külön-külön mindenkinek a szükségleteihez alkalmazza a segítséget. Az egyház kissé úgy festett, mint az „Üdvhadsereg”. Anyakönyvben volt feljegyezve a segélyezettnek névsora. A költségvetésben súlyos terhet jelentett az idegenek és a szegények befogadása.

Az otthoni látogatás lehetővé teszi, hogy feltáruljanak a legtragikusabb helyzetek. Különösen a betegeket kellett felfedezni, akik számára a diakónusok elhozzák az áldozás vigasztalását, mert jól ismerik s egyidejűleg gyakran anyagilag is támogatják őket. (51) A *Testamentum* még később, az V. században is megköveteli a diakónustól, hogy „keresse fel a vendégfogadókat, és nézzon utána, vajon nem tartózkodik-e ott nyomorék vagy szegény, vagy nem találko-

zik-e ott egy elhagyott beteggel”. (52) A diakonisszák vagy az özvegyek Keleten különösen a szegény és beteg asszonyokat gondozzák, mint ahogy azt már láttuk is. (53)

A gondoskodás mindenkinek az ügye. A testvérek nem pihenhetnek passzívan a felebaráti szeretet szolgálataiban. Nem elég, hogy pénzükkel fizessenek, személyükkel és idejükkel is fizetniük kell. Ezt a katekumenátus ideje alatt sajátítják el, mert a hit valódi családot tárt fel előttük, örömeivel és szenvedéseivel együtt. A *Traditio apostolicából* (54) tudjuk, hogy a keresztségre jelentkezőknek a vizsgáló többek közt ilyen kérdéseket tett fel: „Tisztelték-e az özvegyeket, látogatták-e a betegeket, gyakorolták-e a jó cselekedeteket?” A katekizmust az életben lehetett megtanulni és megtapasztalni.

Konkrét felebaráti szeretetről van szó, amely annál is inkább kötelező volt, mert akkortájt még nem voltak kórházak. Az orvosok általában csak a gazdagok számára voltak fenntartva. Noha Egyiptomban és Görögországban már régóta voltak közorvosok, Itáliában csak lassan honosodik meg ez az intézmény. (55) Az Antoninusok idejében Rómába többségük Görögországból és Kisázsziából érkezik. Az orvoslással foglalkozó testvérek vagy papok számára, akiket a sírfeliratokból ismerünk, tág tere nyílt annak, hogy gyakorolják művészetüket és segítséget nyújtsanak.

A diakónus sok esetben igyekezett egy olyan családot vagy egyént találni, aki hajlandó volt befogadni és ápolni a magányos beteget. Rómában a szenvedő vagy nyomorék rabszolgákat gyakran kitették a Tiberis szigetére, és Aesculapius isten gondjaira bízta. A kitett rabszolgák száma oly nagyra nőtt, hogy Claudius császár arra kötelezte a rabszolgatartókat, hogy ápolják rabszolgáikat. Ugyanakkor kikötötte, hogy amelyik meggyógyul, legyen szabad. Azt az urat, aki azért ölné meg egy beteg rabszolgát, hogy ne kelljen ápolnia, emberölésért állítsák bíróság elé. (56) Ez a törvény sokat elárul arról, milyen embertelenek voltak a római erkölcsök egy olyan korban, amikor a civilizáció a legfényesebben ragyogott. (57)

Temetetlen holtak

A temetésnek az ókorban inkább vallásos, mint családi vagy társadalmi jellege volt. Rabszolgatartók és rabszolgák, szabadosok és kézművesek még éltek virágjában rendelkeztek eltemettetésükről. Lényeges volt, hogy az ember „el ne rontsa eltávozását”, hanem azt a művészet szabályai szerint kiviteleztesse. A különféle, hivatásos vagy nem hivatásos testületek érdekközösségi pénztárat hoztak létre, amelyet gondnokok kezeltek. Egészen 750 denariusig terjedő összeget fizettek be, s ehhez járult még a havi tagdíj. A testület hagyatékokat és adományokat is kaphatott. (58)

A keresztény közösségben a temetés a szegényekkel szemben megnyilvánuló felebaráti szeretet utolsó formája volt. Julianus császár a kereszténység terjedését — mint láttuk — mindenekelőtt az idegenekkel szemben tanúsított emberszeretetnek és a halottak eltemetésének tulajdonítja. (59) A kettő gyakran együtt járt, mert a családjuktól és országuktól távol levő, gyakran rokonokkal sem rendelkező idegeneknek a temetéséről senki sem gondoskodott.

A keresztények magatartása megdöbbentette a pogányok képzeletét, mert az egyház nem elégedett meg azzal, hogy csak saját halottait temesse el, hanem minden olyan temetetlen halottal szemben teljesítette ezt a kötelességét, aki szerencsétlenség vagy hajótörés áldozata lett. (60) Ez egyike volt a diakónus kötelezettségeinek: „Felöltözteti és feldíszíti őket”. „Ha a tenger partján fekvő városban lakik, gyakran járja be a partvidéket, hogy összeszedje, aki hajótörést szenvedett. Öltöztesse fel és temesse el.” (61)

Az ókor a legnagyobb jelentőséget tulajdonítja a temetésnek, mert csak ez nyújt nyugalmat és helyet a halottkultusznak. A fennsíkon lakó madagaszkáriak még ma is szó szerint tönkreteszik magukat ősük temetésére; azt mondják, az élet csak egy ideig tart, a halál viszont örökké. Általában a család gondoskodik a temetésről, de a többieket is érinti. Aki Athénben egy holttestre bukkan, köteles eltemetni. Ez volt Antigoné drámája. Istentelen dolog lett volna temetetlenül hagyni még egy ellenséget is. (62) A gyűlölet nem lépi át ezt a küszöböt.

A keresztényeknél a szegényeket és az idegeneket a közösség költségén temetik el. (63) „Amikor valaki közülük szegényen költözik el erről a világról, akkor mindegyikük képessége szerint gon-

doszkodik róla, és tisztességesen elrendezik temetését.” (64) Elföldeletről és nem elhamvasztásról van szó; Rómában mindkét eltemetési módot alkalmazták. A keresztények elutasítják az elégtételt egyrészt a bibliai szokásokhoz való ragaszkodásból, másrészt még inkább azért, hogy Krisztus eltemetését utánozzák.

Rómában a gazdag családok megnyitják sírboltjaikat a közösség szegényei előtt. (65) Így lehet az, hogy Lucina kriptája az I. századra nyúlik vissza. A katakombákat alacsony származású keresztények, részben szabadosok leszármazottai foglalják el, akik kihasználják a temetési kedvezményt. Mikor a felszíni telkek tovább már nem elegendők, földalatti folyosókat vájnak. A keresztények halálukban is leszögeznek, hogy legyenek bár patríciusok vagy rabszolgák, közösséget és testvériséget alkotnak az egy és ugyanazon reménységben.

A pogányok részéről az volt a legnagyobb büntetés, amivel a vértanúkat sújthatták, hogy nem engedték eltemetni őket. Lyonban a ragadozó madarak prédájául vetették a holttesteket, miközben katonák őrizték őket. A keresztényeknek még pénzért sem sikerült megmenteni őket ettől az utolsó gyalázattól. (66) Az elbeszélés az okát is közli: „Ezt pedig úgy tették, mintha le tudták volna győzni Istent, és meg tudták volna fosztani őket az újjászületéstől. »Most aztán majd meglátjuk – mondták –, feltámadnak-e, és vajon tud-e segíteni rajtuk az Istenük, és kimentie-e őket kezeink közül.«”

Akik szenvednek az igazságért

Helyzetük bizonytalansága közel hozta egymáshoz a keresztényeket; ugyanazon hitben osztoztak, és ugyanazon fenyegetés alatt éltek. Ha ez a szolidaritás érvényesült a hétköznapiakban a közösség tagjai között, akkor csak még jobban erősítették mindannyiuk közt a kapcsolatokat az üldözés és az általa kiváltott megpróbáltatások. Mindnyájan gondoskodnak egymásról, összebeszélnek, összeadják a pénzt.

Így lehet az, hogy Sabinát, akit hite miatt egy aljas úrnő a hegyekbe száműzött, titokban támogatják a testvérek, s végül sikerül kiszabadítaniuk. (67) Akiket még nem tartóztattak le, gondoskod-

nak a börtönben sínylódó testvérekről. Meglátogatják (68), szükség szerint élelmezik őket, ajándékok árán javítanak sorsukon és lakásukon. (69) A két karthágói diakónus, Tertius és Pomponius ekképp érik el megvesztegetéssel, hogy engedjék meg Perpetuának és társainak, hogy néhány óráig pihenhessenek a börtön egyik jobb részében. Egyes hitvallók nem fogadják el ezeket a könnyítéseket, nehogy terhére legyenek a közösségnek. (70) Ilyenkor a jövedelmüktől megfosztott börtönőrök a foglyokon állnak bosszút balszerencsájukért.

Néha váltságdíjat fizetnek a testvérek, hogy valakit bocsássanak szabadon. (71) Lucius Rómában tiltakozik a város prefektusánál Ptolemaiosz letartóztatása miatt, s ez a beavatkozás az életébe kerül. (72) Lyonban az előkelő családból származó Vettius Epagathus nyilvánosan védelmére kel testvéreinek: vérével fizet bátorságáért. (73)

A szarkasztikus Lukianosz maga írja le a börtönt ostromló keresztény férfiakat és nőket, akik mindent latba vetnek, hogy kiszabadítsák oda bezárt testvérüket. Vele együtt töltik az éjszakát, élelmet hoznak neki, és igyekeznek megvesztegetni a börtönőröket. (74) Még ha karikíroz is Lukianosz, el kell ismernie, hogy testvériesség és szolidaritás uralkodik a keresztények között, és gondoskodnak hitvallóikról.

A legmegindítóbb elbeszélés az ifjú, tizennyolc éves Órigenészről szól. A 203-as üldözés idején: szó szerint a vértanúk szolgálatának szenteli magát.

Nemcsak akkor volt velük, amikor börtönben voltak, és amíg a végső ítéletet ki nem mondták felettük, hanem ezután is velük maradt, amikor a szent vértanúkat a kivégzésre vezették, a legnagyobb merészséget tanúsítva és veszélynek téve ki magát olyanmódra, hogy bátran odalépett, és igen vakmerő módon csókkal köszöntötte a vértanúkat. Erre gyakran előfordult, hogy a körbenálló pogány tömeg tomboló dühében kis híja, hogy rá nem rohant, ha Isten segítő jobbja egyszer csak csodálatos módon meg nem menti. (75)

A testvériesség azok között a legintenzívebb, akik ugyanazért az ügyért szenvednek. Milyen finomságot, milyen kölcsönös figyelmességet figyelhetünk meg hitvallók között! Lyonban az ifjú

Blandina támogatja Ponticus bátorságát, aki csak tizenöt éves. (76) A „vértanúk hőskölteménye” a testvéri szeretet eposza. Nincsenek többé társadalmi állások. Lyonban a törekeny Blandina a kedvenc, akiért az egész közösség reszket. Ő tanúsít végül is oly mérvű kitartást, hogy „kifárasztja és elcsüggeszti a hóhérokat” (77), és ennek köszönhető, hogy visszajönnek a korábban már elpártolt testvérek, s végül megvallják hitüket.

Milyen kitűnő gyengédséggel viseltetik egymás iránt Karthágóban Felicitas és Perpetua! Az egyik arra vigyáz, nehogy megsértsék a másik szemérmességét. Mennyire megértik egymást ezek az ifjú anyák, mennyire nők, a szó legnemesebb értelmében véve! Szülés előtt ugyanazokat az aggodásokat ismerték és ismerik meg. A hitben erős Perpetua szüntelenül fiára gondol, akit még szoptat. (78) Az amfiteátrumbeli véres játékok előestéjén Perpetua és Felicitas kölcsönösen egymást vigasztalják.

Forró és gyengéd légkör alakul ki az ifjabbak, a gyengébbek, a rettegők vagy a véletlenül meghátrálók körül, hogy erősítsék, ha pedig elgyengültek, talpra állítsák őket. Mikor eljön a végső óra, a fivérek és a nővérek békecsókot váltanak, mint ahogy ezt tették akkor is, amikor együtt ajánlották fel az eukharisztikus áldozatot, hogy megpecsételjék testvéri közösségüket. (79)

A kitartáson és a halálon túl mennyire büszkéek azok, akik életben maradnak! Milyen áhítattal gyűjtik össze csontjaikat! (80) Leveleket írnak a többi egyháznak, hogy elbeszéljék vértanúik történetét, akiknek áldozata mindenkinek dicsőre válik. (81) A keresztények közösségről közösségre lemásolják ezeket (82), mert családi történetről és dicsőségről van szó.

„Szenved az egyik tag? Valamennyi együtt szenved vele.”

Nem az összes hitvallót ítélték fővesztésre vagy máglyahalálra. Voltak, akiket az egykori szibériai fegyenctelepekhez hasonló bányákba küldtek. „Egy fokkal kevésbé kegyetlen a halálnál” – mondták. A görögöknél és a rómaiaknál a bányamunka általában a rabszolgavilágra tartozott. A rabszolgák mellett a rómaiak szabad embereket is alkalmaztak, leggyakrabban elítélteket. A kényszermunka tíz évig tartott. (83) Ezt a sorsot tartották fenn a keresztény

férfiak és nők számára az üldözések alatt Afrikában, Itáliában és Palesztinában.

Az elítélteket tüzes vassal bélyegezték meg karjukon vagy kezükön, hogy könnyen meg tudják találni őket. Láncra verve dolgoztak, a csoportok szakadatlanul váltották egymást, s addig kellett virrasztani, amíg a lámpa világossága tartott. A folyosókban fojtogató volt a levegő, a bányász hason fekve, nyomasztó hőségben kínlódott tíz órán át és még tovább is. A legjobb egészségűek sem bírták ezt ki. Katonák és fegyőrök felügyeltek, a legkisebb kirohanásra beavatkoztak és szigorúan büntettek. (84)

A testvérek nem elégednek meg azzal, hogy imádkozzanak a bányamunkára ítéltékért, hanem különféle módokon segítségükre is sietnek. A római közösség, amely különleges felügyelet alatt áll, és amelyet időről időre ezzel a büntetéssel sújtanak, pénzt küld, hogy könnyítsen a bányákban dolgozó testvéreken, mint ahogy ezt Dionüsziosz korinthusi püspök tanúsítja. (85) A római egyház napirenden tartja a száműzöttek listáját. Testvéreket küld, hogy vizsgálta őket, kissé enyhítsen szigorú körülményeiken, és éreztesse velük, hogy a testvériség nem üres szó, hanem a legfájdalmasabb órákban is határozottan meg akar nyilvánulni.

A római püspök, Viktor anyakönyvet vezet azokról a hívekről, akik a szardíniai vasbányákban dolgoznak. 190 körül egy pap közvetítésével eléri, hogy szabadon bocsássák őket, ami Marciának, Commodus császár mindenható szeretőjének köszönhető, aki közbenjár értük. Hyacinthus, Marcia egykori nevelője viszi a kegyelemlevelet Szardínia kormányzójának, aki szabadon engedi a keresztényeket. (86)

Más testvérek sokkal prózaibb okok miatt kerültek börtönbe: azért, mert nem fizették meg adósságaikat vagy adójukat. (87) A büntetőjog nem alkudott meg a korrallal. Callixtus, a jövőendő pápa Szardínián volt más keresztény testvérekkel együtt, mert sikasztásért bányamunkára ítélték. Ezért nem szerepelt Callixtus Viktor névsorában. Mégis hasznát tudott húzni a közkegyelemből. Hyacinthus jól tárgyalt, a kormányzó pedig tudta, milyen kapcsolatban áll az udvarral.

A börtönre és bányára ítélt testvérek pótterhet jelentenek a közösség számára, amely „nehezen tudja megtakarítani a szükséges pénzt, hogy támogassa, esetleg kiszabadítsa őket”. (88) Diocle-

tianus üldözése alatt oly sok elítélt keresztény volt a phaenoi rézbányákban, a Holt-tengertől negyven kilométernyire délre, hogy külön egyházközséget alkottak. (89)

Más testvérek kalózkodó áldozataivá válnak Afrikában és a Földközi-tenger partjain. Ezért gyűjt össze egy emberöltővel később, Cyprianus idejében a karthágói közösség gyorsan 100 000 sesterciust, vagyis 26 000 aranyfrankot, hogy kifizesse az áldozatokért a váltságdíjat. (90)

Az egyház kezdettől fogva biztatja a keresztény urakat, hogy szabadítsák fel rabszolgáikat, anélkül azonban, hogy ezzel a közpénztárat terhelné meg. Antiochiai Ignáciosz megjegyzi: „A rabszolgák ne sóvárogjanak azután, hogy a közösség kiváltsa őket, nehogy a sóvárgás szolgáinak bizonyuljanak.” (91) Számára az igazi szabadság belső dolog, éppúgy, mint Pál apostol számára. (92) „Ha szolga vagyok, elviselem a szolgaságot, ha szabad vagyok, nemességemmel nem dicsekszem.” (93)

Az elidegenedés marxista elméletei, különösen amikor a rabszolgaállapotról van szó, a gnóosztikusoknál találhatók meg, nem pedig a Nagy Egyházban. (94) Ez utóbbi az embernek inkább teológiai, mint szociológiai szemléletével törődik, és bizonyos benne, hogy a keresztény testvériség már sokkal eredményesebben ledöntötte a korlátokat, mint ahogy ezt egy gazdasági vagy társadalmi kiegyenlítés megtette volna. (95) Az egyház tudatában van annak is, hogy az evilági állapotok elmúlnak, az ő lényeges feladata pedig az, hogy előkészítse az eljövendő Országot.

A segítségnyújtás problémái nemcsak a helyi egyházzal kapcsolatban vetődnek fel. Mindegyik közösség már meghatározásából kifolyólag nyitott, tudatában van annak, hogy az egyetemes egyházhoz tartozik, tehát szolidáris azoknak a testvéreknek a szükségleteivel és helyzetével, akik másutt „zarándokolnak”. Az egyházak közti testvériség nemcsak abban fejeződik ki, hogy városról városra, vidékről vidékre leveleket kapnak és váltanak egymással. Már Pál apostol kovácsolta az összetartozás láncát, amikor a miszsiós egyházakon keresztül gyűjtést rendezett a jeruzsálemi anyaegyház javára.

Domitianus ideje óta, amikor egy közösség megpróbáltatásokat szenved, kifosztják, üldözik, a többiek segítségére sietnek. (96) Ezáltal fejeződik ki a hétköznapiakban a katolicitás tudata.

Egyetlen egyház sem ér fel a felebaráti szeretet szempontjából a rómaival, amelynek legendás híre van. Ignátiosz nemesen „a szeretet vezetőjének” nevezi. Ez így fordítható: aki a szeretet miatt mindig megérdemelte az első helyet. (97) Korinthusi Dionüsziosz nem kisebb lelkesedéssel magasztalja.

Kezdetől fogva – írja – ez a szokás uralkodott ugyanis nálatok, hogy minden testvérrel különféle módon jót tesztek, és minden városban sok egyháznak támogatást küldötök. Így aztán könnyítetek a rászorulóknak nyomorúságán, és kezdetől fogva küldött segítségekkel tartjátok fenn a bányákban levő testvéreket. (98)

Ugyanez a dicsőítés egy évszázaddal később is igaz. Róma támogatja Szíria közösségeit (99), segíti Kappadókiát (100), hogy ki tudja váltani a barbárok fogságából a keresztény rabokat. Óriási metropolisz ez, ahol kavarnak az üzletek, forog a pénz, amit meg lehet keresni és el lehet pocsékolni. Tanú rá az a jó módú hajótulajdonos, akinek nem sokat számít az a tízmillió régi frankot érő „csekk”, amit a közösségre hagy örökölni.

A közösség pénzforrásai

Róma megdöntötte a támogatásra szoruló emberek rekordját, de a bevételekét is. E javak kezelése egy diakónusra volt bízva, nemsokára az archidiakónusra, s ez a püspök után következő első személyiséggé tette, és természetes utódjává. A római pénzforrások hamarosan elérik egy párizsi nagy egyházközség bevételeit. De Róma nem jelentette az egész keresztény világot. Amikor 253-ban felszólítják a karthágói közösséget, hogy fizessen a numidiai testvérekért, ott is összegyűjtik a 100 000 sesterciusra rúgó csinos összeget.

Mindegyik közösségnek éppúgy megvolt a hívek adományaiból gyarapított pénztára, mint minden szakmai egyesületnek. Szent Pál kora óta a keresztények áldozati ajándékot hoznak a vasárnapi összejövetelekre. (101) Ezeket az ajándékokat kezdetben az ünnepi asztalra tették le. (102) A természetbeni adományok, a ruhák, az

élelem a közösség szükségleteiről való gondoskodást konkrétizálják.

Római Juszminosz az első *Apológiájában* kétszer írja le a vasárnapi ünnepeléshez kapcsolódó adományokat. (103)

Akik benne részesülünk, minden nélkülözőnek segítségére vagyunk, és mindörökre közösségben maradunk egymással. A jó módúak, és aki akar, ki-ki szándékának megfelelően adakozik, azt, amit jónak lát; az összegyűjtött adományokat az előljáró elteszi, s belőle gondoskodik az árvákról és az özvegyekről, azokról, akik betegség vagy más oknál fogva szükségét szenvednek, továbbá a bebörtönzöttekről, az átutazó idegenekről; egyszóval mindenkin segít, aki arra rászorul. (104)

Mint a zsidók és a pogányok, a keresztények is áldozati ajándékokat hoznak az istentisztelet számára, de „nem emésztik el tűzben, amit Isten táplálékul teremtett, mivel ezek a mi javunkat és a szegényeket szolgálják”. (105) A keresztény áldozat megtisztítása és spiritualizációja ettől kezdve megérteti, hogy az áldozati ajándékok Isten pedagógiájának felelnek meg, aki tanítja az embert, ugyanakkor megérteti azt is, hogy a teremtés egyetemlegesen visszatér hozzá, a mindenki számára és mindenkiért adott javakat pedig testvériesen meg kell osztani egymással.

Úgy látszik, hogy a II. századtól kezdve a közösség kétféle hozzájárulást kap: a perselybe dobott, rögtönzött pénzbeli adományokat (106), amelyeket Tertullianus a céhekben használatos havi hozzájárulásokhoz hasonlít, és a természetben adományokat, felajánlásokat, amelyeket a diakónus gyűjtött össze. Levették belőlük a liturgiához szükséges kenyér- és boradagot, a felesleget pedig az istentiszteleti szolgákra és a szegényekre fordították. Így fest a cirtai (Constantine) ruhatár leltára, amelyet 303-ban a következő adományokkal láttak el: 82 női tunika, 13 pár férfilábbeli és 47 pár női. (107)

A pénzbeli vagy természetbeli, heti vagy havi adományok legjellemzőbb vonása az, hogy teljesen önkéntesek. Mindenki szabadon ad. Egyes keresztények még abból is adnak, amire nekik lenne szükségük. (108) A legszegényebbek böjtölnek, hogy böjtölésük gyümölcsét hozzák el, és ne üres kézzel jöjjenek. (109) Mindenki bizonyítani akarta a testvériséget, amelynek jelekre és osztozásra van szüksége ahhoz, hogy kifejeződjék. A keresztényeknek az az

érzésük támadt, hogy túlléptek az Őszövetség legalista és intézményes felfogásán és legyőzték. A szolgaság korát a szabad emberek kora váltja fel, akik nem a törvény kényszerítő erejére ajánlják fel adományaikat, hanem gyermeki hálájuk buzgóságából.

Az egyház, amely a III. századtól egyre népesebb és egyre kevésbé bőkezű lesz, kénytelen visszatérni a zsengék és a tized zsidó járandóságaihoz. (110)

Ha Tertullianus a pogány testületekben alkalmazott tagdíjakhoz hasonlítja a keresztény összejövetelekre hozott áldozati adományt, akkor ezt azért teszi, hogy a kettő között levő ellentétet hangsúlyozza. (111) Az egyesületeknek szervezetük, pénztáruk, összejövetelei helyük, néha valamilyen védőistennek szentelt kápolnájuk volt (112), tagjaik azért gyűltek össze, hogy elmeneküljenek az elszigetelődéstől vagy kapcsolatokat létesítsenek: céljuk hasznot hajtó és önző volt. (113)

A keresztény ezzel szemben az ingyenességet ápolja. A belépési jog, ami a testületekben gyakran egészen tekintélyes összegbe került, a keresztényeknél ingyenes: „Isten dolgait nem lehet pénzen megvásárolni. A keresztény vallást nem lehet kiárusítani!” (114) A tagdíj szabad. A pénz a pogányoknál közelebb viszi egymáshoz az érdekeket, itt viszont arra szolgál, hogy „kenyeret adjon a szegényeknek, eltemesse őket, felnevelje a mindkét nembeli árvákat, segítse az aggastyánokat” (115): Ez az, amit a pogány testületek sosem tettek meg, ez az, amit a kereszténység kezdeményezett.

A közösség néha kivételes adományokhoz jut. Egyes megtértek tetemes vagyont adnak neki, amikor megkeresztelkednek. (116) A *Traditio apostolica* azonban már szerény mértékűre csökkenti a keresztelőnek adott ajándékokat (117), mert a kereszténység nem vásárolható meg. Az élet nagy eseményeit, mint például a házasságot szintén áldozati adománnyal tették emlékezetessé, amikor az eukharishtiát ünnepelték. (118)

A kivételes szükségek, üldözés, szerencsétlenségek szolidaritási hullámot és spontán bőkezűséget eredményeztek. A „vértanúk hőskölteménye” számos példáját nyújtja különösen olyan gazdag keresztényeknek, akik vagyonukat a hitvallók megsegítésére fordítják. 253-ban a numidiai püspökök felhívást intéznek Karthágói Cyprianushoz, hogy váltsa ki a berberек által elhurcolt keresztény szüzeket és gyermekeket. (119)

A bevételek csak annyit érnek, amennyit az a testvériség, amelyet kifejeznek. Az egyház elutasít minden olyan ajándékot, amely nyereségből vagy tiltott foglalkozásból ered. (120) Arra a közmondásra, hogy a pénznek nincs szaga, a keresztények ezzel vágnak vissza: „Jobb nyomorban elpusztulni, mint a gonoszok és a bűnösök adományait elfogadni!” Nagy jellemstilárdságról tanúskodik a római keresztényeknek az a gesztusa, hogy visszaadják a visszaeső eretnek Markiónnak azt a pénzt, amelyet ő azelőtt a közösségnek adományozott.

A felebaráti szeretetből fakadó, az egyes közösségek tagjai közötti egyenlősítésre irányuló kezdeményezések történelmi távlatban azt a benyomást keltik, hogy ez kissé „kisipari” megoldása az egyenlőtlenségeknek és a konfliktusoknak. Értékük főképp indítékukban van. A keresztény ókor számára az evangélizáció elválaszthatatlan a diakóniától (szolgálatától), egyik sem képzelhető el a másik nélkül. (121) A jól értelmezett istentisztelet megkövetelte a konkrét embernek a szolgálatát a maga egész létében, szükségleteivel és vágyaival együtt. „Utánozzátok Isten igazságosságát, és senki sem lesz szegény” (122), mondja egy korabeli keresztény szöveg.

Az elosztás indítéka az eukharisztikus gyülekezetben van, ahol gazdagok és szegények, urak és rabszolgák egyaránt adósok, „koldusok Isten ajtajánál” (123), s adományokban részesülnek, jól-laknak. Az egyház Isten zsilipe. „Az az igazán gazdag, aki a többiek segítségére siet, és Istent utánozza, aki odaadja azt, amije van; Ő adott nekünk mindent, amink csak van. Emlékezzetek, gazdagok, hogy azért kaptatok a szükségesnél többet, hogy megosszátok a többiekkel.” (124)

Aki hoz, azt hozza, amit kapott; aki kap, Isten bőkezű támogatásából kap. A gazdag egyáltalán nem dicsekszik, hanem tudatában van annak, hogy ő is adós; az anyagiakkal rosszul ellátott szegény megtanulja az üdvigondozásban, hogy Isten a legkisebbekről is gondoskodik. Az ilyen értelemben vett áldozati adomány egyáltalán nem a különbségeket tünteti fel, hanem olyan cement, amely a falba illeszti az „élő köveket”, az egyházat, és Isten epifániájává teszi azt.

CSALÁDI ARCKÉPEK

A testvéri élet buzgóságát, a keresztény élet kiválóságát végül is meg kell személyesítenünk, hogy konkrét keresztényekre, klerikusokra és laikusokra, férfiakra és nőkre bukkanjunk, és hús-vér lényekben tudjuk érzékelni az élet rezgését, akiket meglátogatott és átformált a kegyelem. Ők a szétszóródott egyház kovásza és „védjegye”.

Egy vértanú püspök: Antiochiai Ignáciosz (1)

Ignáciosz a II. század elején Antiochia püspöke, akkor, amikor az egyház már ötven éve létezik. Pált Ignáciosztól olyan távolság választja el, mint az indiánokhoz alkalmazkodó misszionáriust attól az indiántól, aki megtért az evangéliumra, és újra átgondolja a kereszténységet. A pogányságból jött Ignácioszt a filozófusok nevelték. Levelei olyan görög emberről tanúskodnak, akinek számára a görög nyelv lelkének és érzékenységének, kultúrájának és gondolatvilágának kifejezését jelenti.

Nyelvezete és képei lehetővé teszik, hogy olyan formulákba öntse misztikus vágyódásait, amelyeket egy platonikus sem helytelenítene. Amikor Krisztus iránti legtisztább szeretetét fejezi ki, a legmagasabb fokon szentelődik meg görög nyelvvezete és gondolkodásmódja. Ettől kezdve ezek az új Urat szolgálják, aki vérével keresztelte meg a pogány világot s annak összes hiteles értékét.

A nyájával és vértanúságával törődő antiochiai püspök gondjaiba veszi a többi egyházat is, ahol bajok vannak. Tapintatosan és mértéktelenül éli meg a püspöki kollegialitást, s közben sosem téveszti szem elől, hogy ő Jézus Krisztus szolgálja.

Trajanus császár alatt letartóztatják, bíróság elé állítják, és arra ítélik a püspököt, hogy vádállatok elé vessék. A hitvallók és az apostolok útját járja. Rómában fogják kivégezni, abban a városban, amely a legtekintélyesebb áldozatokat magának tartja fenn. A vértanúság utáni vágya nem akadályozza meg abban, hogy meg-

bélyegezze a császári kegyetlenséget – „tíz leopárdot” küldenek őrizetére – és az elszenvedett durvaságokat: gonosszággal fizetnek jóakarataért. Útközben kifejezi háláját azok iránt az egyházak iránt, akik köszöntötték, aztán Rómához fordul, ahová hamarosan el szeretne érni. Arra kéri a rómaiakat, semmit se tegyenek annak érdekében, hogy megkíméljék őt a vértanúságtól: „Isten gabonája vagyok, akit a vadállatok fogai örölnék meg, hogy Krisztus tiszta kenyérének bizonyuljak.” (1a)

Ezt az embert csak hét levelén keresztül ismerjük, amelyek az egyetlen lehetőséget nyújtják, hogy behatolhassunk „személyiségének zárt kertjébe”. Itt „a stílus az ember”. Micsoda ember és micsoda szív! A rövid, tömör mondatokban, a szaggatott stílusban tűzfolyam hömpölyög. Nyoma sincs a fellengősségnek, nem irodalom ez, hanem egy kivételes, izzó, szenvedélyes ember, akinek hősiessége szerénységgel, jóakarata tisztánlátással párosul; maga az együttérzés veleszületett adománya, mint Pál apostolnál is, és a biztos, tiszta tanítás, amelyben igényes erkölcs gyökerezik.

Ignátiosznak van érzéke az emberhez, és mindenkit tisztel, még ha etetnek is az illető. Nem az a nehéz, hogy mindenkit szeressünk, hanem az, hogy külön-külön szeressünk mindenkit, legelőször is pedig a kicsit, a gyengét, a rabszolgát, azt, aki bánt bennünket vagy fájdalmat okoz nekünk, mint ahogy Polükarposznak írja és ajánlja. (2) Demagógia nélkül tudja szeretni az embereket, és anélkül javítja ki hibáikat, hogy megalázná őket. Előszeretettel alkalmazza Krisztusra (3) az orvos képét: ez a kép tökéletesen illik őrá is. Akkor is a hit igazságát szolgálja, ha az kényelmetlen és azzal a kockázattal jár, hogy ezzel megnehezítést, sőt ellenségeskedést von magára. Először a tisztelet az az érzés, amelyet magatartása vált ki másokból iránta. „Ez a pörölycsapásokat álló üllő” nem olyan ember, aki engedményeket tenne.

Ignátiosz a türelem erejével valósította meg az önuralmat, s a „türelem” szót szívesen használja is, az pedig jellemző rá. Ez a lobbánékony ember szeliddé vált, legyőzte az ingerlékenységet, amelyet saját szemére vet. Milyen jól ismeri magát, amikor azt írja: „Mérséklem magamat, nehogy elveszek a dicsekvésben”! (4) A dicsekvéssel az alázatosságot helyezi szembe, a rágalmakkal a fohászzkodást, a tévelyekkel a hitben való állhatatosságot, a göggel a tökéletes udvariasságot.

Az érés során világossága éberséggé, ereje meggyőző képességgé, szeretete finomsággá válik. „Nem parancsolok nektek” (5), írja. Inkább meggyőzni igyekszik. Semmit sem erőszakol, tud túrni és várni. Semmi sem kerüli el figyelmét a szmírnai közösségekben. Átutazóban semmit sem kritizál, megelégszik azzal, hogy észrevételeket tesz. Köszönő levelét arra használja fel, hogy észrevételeit alázatos javaslatokká formálja. (6) Amikor végleg eltávozik, jelenléte és tekintete senkit sem aláz meg.

A mások iránt érzett felelőssége nem feledteti vele, hogy tisztán lássa önmagát. Ismeri, hogy meg tudja környékezni a hízelgés, magával tudja ragadni a harag. A Rómába vezető diadalúton, miközben tisztelettel övezik, alázattal vallja be: „Veszélyben vagyok”. (7) A hódolat megnyilvánulásai nem kábítják el, hanem inkább felébresztik óvatosságát.

Összes levele közül a rómaiakhoz írott fejezi ki leghívebben azt a misztikus szenvedélyt, ami fűti őt. Nyelvét szinte kényszerítenie kell, hogy kifejezze a megrendülés és a lelkesedés keltette borzongást, amely hatalmába keríti. A láng provokálja a kifejezést és izzóvá teszi. Mít számítanak a szavak? Neki egyedül csak az számít, hogy Krisztushoz és Istenéhez érjen. „Jó a világból Istenhez lenyugodni, hogy benne keljek fel.” (8) Ignáciosz számára nem egyszerűen arról van szó, hogy egy elvont hitre vár, hanem olyan szenvedélyre, amely a torkát szorítja, emésztő szeretetre, olyan izzásra, amelyet össze sem lehet hasonlítani hússzívünk lángolásai-val. „Nincs bennem tűz, mely a földi dolgokat szeretné; az élő víz szólal meg azonban bennem, belül ezt mondja: jöjj az Atyához!” (9)

Aki előítélet nélkül olvassa el a rómaiakhoz írt levelet, a hitnek egyik legmegindítóbb tanúságára bukkan benne, egy olyan szív kiáltására, amely nem csalhat, nem is csalódhat, amely megindít bennünket, mert igaz. Az első pillantásra úgy tűnik, hogy ez az ember egy másik korhoz tartozik. Elég egy kissé megpiszkálnunk a hamvakat, s kiderül: ezek a lapok megőrizték az őket égető tüzet.

Jusztinosz, a filozófus

A II. század keresztény filozófusai közül kétségkívül Jusztinosz érint legmélyebben bennünket. Ez a laikus, ez az entellektüel példázza a párbeszédet, amely a hit és a filozófia, keresztények és zsidók, Kelet és a között a Nyugat között bontakozik ki, ahol Rómában iskolát nyit, miután számos lépcsőfokot már végigjárt.

Élete az igazság hosszas keresése volt. Érdesen, a művészettel nem törődve megalkotott művéből olyan tanúság bontakozik ki, amelynek értékét az évszázadok csak növelték. E filozófus számára a kereszténység először is nem tan, még kevésbé rendszer, hanem egy személy, a Jézusban megtestesült és keresztre feszített Ige, aki fellebbenti előtte a fátylat Isten titkáról.

Maga a filozófia az ő számára sosem volt szellemi kíváncsiszkodás, hanem a bölcsesség kutatása. Az összes iskola filozófusainak a gondolatvilágát kutatta, gyakorolta, szerette; belülről ismerte, s mindig csak azért kereste az igazságot, hogy megélje. Utazott, kérdezősködött, szenvedett azért, hogy megtalálja az igazat. Kétségtelenül ezért bukkanunk felfedezése mögött sallangmentes, sőt leplezetlen őszinteségre, s épp ez adja meg tanúságának savaborsát. A 150-es évek filozófusa sokkal közelebb áll hozzánk, mint sok modern gondolkodó.

Jusztinosz Nabluszban, ebben a római és pogány városban született, amelyet a régi Szichem helyére építettek, nem messze Jákob kútjától, ahol Jézus a samariai asszonnyal megismertette az új istentiszteletet. Nablusz újabb keletű város volt, ahol virágzott a gránátalma és a citrom, s két domb közé szorult félúton a dús Galilea és Jeruzsálem között.

Jusztinosz szülei jómódú colonusok voltak, talán azokhoz a veteránokhoz tartoztak, akiknek a birodalom adományozott földet. Ez magyarázza a filozófusnál az egyenes jellemet, a történelmi pontosság iránti érzéket, hézagos érvelését. Nincs meg benne a hellén gondolkodó rugalmassága, sem finom dialektikája. Zsidókkal és szamaritánusokkal érintkezve élt.

Nemes természet lévén, aki szerelmes az abszolútumba, korán megjött a kedve az akkori értelemben vett filozófiához: egyáltalán nem a dilettáns spekulációhoz, hanem az Istenhez vezető bölcsesség felkutatásához. Ez fokról fokra elvezette a hit küszöbéig. Jusztinosz

maga meséli el nekünk a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*ban (10), milyen hosszú utat járt be kutatása közben, anélkül azonban, hogy különbséget lehetne tenni az irodalmi fogás és az önéletrajz között. Először egy sztoikus előadásait hallgatta Nabluszban, majd egy arisztotelianusét, akit hamarosan elhagyott egy platonikus kedvéért. Gyermeki bizalommal azt remélte, hogy Platón filozófiája lehetővé teszi számára, hogy majd „közvetlenül lássa Istent”.

A magányba visszavonult Jusztinosz a fövényes tengerparton bolyongott, miközben Isten látásán elmélkedett, nyugtalansága azonban nem csillapodott. Ekkor találkozott egy titokzatos aggasztással, aki eloszlatta illúzióit. Megmutatta neki, hogy az emberi lélek saját eszközeivel nem érheti el Istent; egyedül a kereszténység az igazi filozófia, amely méhében hordja az összes részigazságot: „Alkalmassá teszi Platónt a kereszténység számára” – mondja majd Pascal.

Feledhetetlen pillanat ez, amely mérföldkő a keresztény történelemben, s amelyre szívesen hivatkozik majd Péguy, mert ekkor találkozik a platonikus lélek és a keresztény lélek. Az egyház befogadta Jusztinoszt és vele együtt Platónt is. A 130 táján kereszténnyé lett filozófus távolról sem hagyja el a filozófiát, hanem azt állítja, hogy a kereszténységben megtalálta az egyedüli biztos filozófiát, amely betölti összes vágyát. Mindig filozófusköpenybe burkolva jelenik meg. Számára ez nemesi cím.

Jusztinosz meg tudja látni az összes rendszer részigazságát.

Szereti hangoztatni, hogy a filozófusok keresztények voltak, anélkül, hogy tudták volna. A zsidó apologetikából vett érveléssel igazolja ezt az állítást, amely azt állította, hogy a gondolkodók tanításuk legjavát Mózes könyveinek köszönhetik. Szerinte Isten Igéje az összes embert megvilágosítja, s ez ad magyarázatot a filozófusoknál található igazság-részecskékre. (11) A keresztényeknek semmit sem kell irigyelniük tőlük, hiszen ők magát az Isten Igéjét birtokolják, aki nemcsak Izrael történelmét irányítja, hanem az Istenre irányuló minden őszinte kutatást is. Ez a nagylelkű történelemszemlélet egyes megfogalmazásainak esetlensége ellenére is zseniális meglátást rejt magában, amelyet Lyoni Ireneusz után Szent Ágostontól Szent Bonaventuráig sokan tesznek magukévá, korunkban pedig például Maurice Blondel. Különösen közel áll ez a meglátás mai problematikánkhoz.

Jusztinosz nem irodalmár, nem is ékszerész a nyelvnek. Csak a tanítással és a tanúságtétel hitelességével törődik. Az ember inkább megindító, mint műve, teológiai erőfeszítésének újdonsága többet ér annál, amit megteremtett. Próbálkozása mögött egy elkötelezett filozófus tanúságtételére bukkanunk, egy felfedezés és megtérés szavakba öntésére. Az általa felhozott érveknek történetük van – az ő saját története. Ő maga ismerte meg azokat a kísértéseket, amelyekre figyelmeztet. Aki eddig hajlandó követni Jusztinoszt, annak számára művének tanúságtétele megőrzi teljes értékét.

„Szókratésznek nem hitt senki, és ezért a tanításért halt meg. Krisztusnak kézművesek és egészen egyszerű emberek is hitelt adtak, akik dicsőséget, félelmet és halált egyaránt megvetnek.” (12) Ezeket a nemes szavakat intézte Jusztinosz Róma szenátusához, melyekről azt hihetnénk, hogy Pascal mondta. Elfogadja, hogy meghaljon azért a hitért, amelyet kapott és átadott. Vértanúságának pillanatában a keresztény filozófus nincs egyedül, tanítványai veszik körül. Az akták hatot említenek közülük. (13) Jelenlétük, a halálig kitartó hűségük a legmegindítóbb tisztelet, amellyel valaki is adózhat a bölcsesség tanítója iránt.

Ebben a tizennyolc évszázaddal ezelőtt élt emberben is felfedezük kutatásaink, ellenvetéseink és bizonyosságaink visszhangját. Lelki nyitottságával, azzal, hogy mindig párbeszédet akart folytatni, befogadási készségével kortársunk marad.

Blandina, a lyoni rabszolgalány

Blandinának hívták. Gyenge, törékeny testében érzékeny lélek lakott. Éppoly kedves lény volt, mint a neve, amelyet viselt: latin volt, de szmirnai vagy frigiai származású lehetett. Rabszolgalány volt, vagyis ez azt jelentette, hogy semmiféle társadalmi egzisztenciája nem volt. Egy nő a kétmillió közül, akik testükben és tisztességükben viselték el az elidegenedést: még a családi kapcsolatok is tilosak voltak a számukra. Éppúgy, mint oly sokan másoknak, semmi reménye nem volt, hogy úgy éljen, mint mindenki, azt válassza, akit szeret. A fiatal lány minden álma a rabszolgaállapot korlátaiba ütközött. Semmi sem törölhette le kezéről a tüzes vassal rásütött

bélyeget, amely éjjel-nappal emlékeztette rá, hogy ő csak egy tárgy, nem pedig személy, másoké, tehát nem önmagáé.

Fénysugár világítja be létét: egy jómódú lyoni hölgy szolgálatában állt, akinek igazi kincse a legalacsonyabb sorban élők iránti gyengédsége és emberiessége volt. A hölgy keresztény volt; hite megtanította, hogyan forgassa fel az igazságtalan társadalmi rendet azzal, hogy szereti a többieket, kezdve a legeleesebbekben, és a legkisebben is a felette virrasztó menynei Atya gyengédségét fedezze fel.

A gazdag lyoni hölgy nem tudta magában tartani felfedezésének örömét. Kinek beszéljen róla? Kivel ossza meg egészen friss hitét? Éppen szolgálatában volt egy vézna, de vonzó rabszolgalány, Blandina. Rábízta a nagy újságot, amely megváltoztatta életét. A rabszolgalány számára ez káprázatként hatott. Úgy tűnt neki, mintha lehullottak volna a bilincsei, amikor az, aki eddig életéről és haláláról dönthetett, hirtelen nővérként, szerető anyaként jelent meg előtte, akit Isten küldött az útjába.

Blandinát bevezette a lyoni fivérek és nővérek közösségébe az, akinek nevét elhallgatta a történelem. Itt találkozott a nemes Attalossal, Alexandrosszal, a Frigiából jött orvossal, és az összes többivel, akik először is mély benyomást gyakoroltak bátortalanságára. Frissesége, spontaneitása, erős buzgalma gyorsan meghódította mindazokat, akiket a sorsuk inkább részesített vagyonban vagy társadalmi állásban, de meg tudták látni e rabszolgalány jótulajdonosságait. Elég elolvasni a közösség levelét, hogy meglássuk, milyen helyet foglal el benne. (14) Mindnyájan meleg szeretettel vették körül, amikor az idős Potheinosz püspök megkeresztelte. Valószínűleg az kezeskedett hűségéért, aki a hitre elvezette.

A hétköznapi élet visszatért megszokott kerékvágásába. A munka nem változott, de könnyebbé vált. Blandina nem engedte, hogy bármi is kitudódjék a változásról. Ugyanolyan mély tisztelettel viseltetett úrnője iránt, s ugyanúgy szolgált neki, mint azelőtt. Kapcsolatuk azonban elmélyült és más jelleget öltött. Ahol a társadalmi különbségek összeütköztek, a hit láthatatlan szálakat szőtt. Ez a mindennapi ünnep nem sokáig tartott.

Közeledtek az ünnepek, amelyek minden év augusztusában a két folyó találkozásánál egybegyűjtötték a delegátusok által képviselt három Galliát. Minden provinciából özönlött a tömeg. Áltá-

lános vásárhoz hasonló nagy piacot tartottak az ünneplő városban. A hatóság sosem ügyelt jobban a plebs érzelmi hullámzásaira, mint most. A keresztényeknek megtiltotta, hogy megjelenjenek a köztereken. Az elbizakodottak azonban megjelentek, s ez elég volt ahhoz, hogy zűrzavar törjön ki. A tömegmegmozdulást nem lehetett megállítani. A keresztényeket otthonukban kémlelte ki és kutatta fel a rendőrség, a pogány rabszolgákat vallatásnak vetette alá, hogy árulják el keresztény uraikat. Ezek a katonák nyomására mindenfajta büntetssel vádolták őket, amit csak a nép képzelete elővarázsolt. A bűntárs hatóság úgy tett, mintha nem tudna Trajanus rendeletéről.

Blandinát úrnőjével, a Névtelennel együtt tartóztatták le, aki saját sorsáról is elfeledkezett, csak hogy igen törekeny rabszolgálmányára gondoljon, mert azt hitte, képtelen lesz nyilvánosan kiállni hite mellett. Blandina csodálatos energiával és bátorsággal rendelkezett. Miután arra ítélték, hogy megkínozzák, ereje végül is kifárasztotta és elcsigázta a hóhérokat. Egész nap váltották egymást, és amikor estére teljesen kimerültek, megdöbbenet látták, hogy a halálra kínzott test még lélegzik. (15)

Erre újból bebörtönözték, a tömlőc levegője pedig fojtogató volt. A testvérek jelenléte és gyengédsége támogatta a vértanúnőt. A haladék nem sokáig tartott. Új kínzások vártak a hitvallókra. Blandinát egy emelvényen álló póznára függesztették meztelenül, kiszolgáltatva a vérszomjas tekintetű nézőknek, hogy aztán a vadállatok martaléka legyen.

A testvérek csak vele törődtek. Csak egy pillantást vetettek rá, s máris büszkeség és bátorság töltötte el őket. Az apró, gyenge, megvetett lány nemcsak a bátorság jelképe volt, hanem mintegy Krisztus jelenléte közöttük. „Testi szemeikkel is látták nővérükön keresztül Krisztust, akit értük keresztre feszítettek” (16) – számol be a levél. Egyetlen vadállat sem érintette Blandinát, mintha az állatok több emberségre lennének képesek, mint az emberek. A csőcselék egyáltalán nem adta jelét, hogy szánná őt.

Az ünnepségek több napon keresztül tartottak. A gladiátori játékokat és az embervadászatot, ahol az áldozat a hitéért üldözött ember volt, a görög és latin nyelvű ékesszólási versenyek követték. (17) Minden osztály megtalálta itt a gyönyörűségét, a legkifinomultabbaktól a vidékiekig és a proletárokig. A gladiátorharcokat min-

dennap a keresztények kínzásai váltották fel, akiket kettesével vezettek elő, mint a gladiátorokat, olcsó látványossággként a tömegnek.

Blandinát és Pontikoszt az utolsó napra tartogatták. Bár tanúi voltak fivéreik és nővéreik összes megpróbáltatásainak, semmi sem ingatta meg őket. Mint ahogy a történelem nemrégiben is számos példát nyújtott rá, a tömeghisztériától felajzott tömeg nem hallgatott sem a szeméremre, sem a szénelőre, mert bosszantotta az effajta kitartás.

A kamaszfiú a kínvallatás közben kilehelte lelkét. Blandina maradt utolsónak az ünnepségnél ezen a napon. A rabszolgalány magától lépett hóhérai elé. Először megkorbácsolták, amely cafatokká tépte vállát. Amikor a vadállatok elé dobták, azok csak marcangolták. A tüzes széket sem kerülhette el. Végül egy hálóba tekerték és egy bika elé vetették, amely dühösen a levegőbe hajtotta. Haldokolva hullott a földre. Blandina mintha semmit sem érezne, tovább társalgott azzal, akit szíve választott s aki várta őt. A harctól kimerült hóhérok végül megölték. A barbárságukat talán szegénylő pogányok bevallották: „Még sosem szenvedett el ilyen és ennyi kínt nálunk egy asszony”. (18)

„Blandina, a szolgálólány megmutatta, hogy forradalom zajlott le. A rabszolga igazi emancipációja, a hősiesség által megvalósult emancipáció nagyrészt az ő műve volt.” (19) Valóban ő az elbeszélés sztárja. Ugyanezt a tiszteletet fejezik ki a régi martirologiumok, amikor a névsor elején említik a nevét. Bátorsága és vértanúsága egyszerre emelik magasra a nő és a rabszolga társadalmi helyzetét. A szív nemességéről tanúskodnak.

A 177-es üldözés nemhogy elfojtotta volna az új vallást, hanem csak még jobb propagandát fejtett ki mellette a gall földön, s még azon túl is. Ennek az evangélizációs akciónak Ireneusz volt a fővezére, a zavargások során elhunyt idős Potheinosz püspök örököse.

Püspök és hittérítő: Lyoni Ireneusz

Ireneusz egy személyben egyesített olyan tulajdonságokat és hajlamokat, amelyek általában nem járnak együtt: a tanításban való hajthatatlanságot, az emberi kapcsolatokban való rugalmasságot, a gnósztikus állításokkal szembeni elszántságot, a bűnbánatra kész

emberekkel szembeni szelídséget. Bár keményen, élesen, ironikusan vitatkozik, mindig megmarad lelkipásztornak. A becsületes harc sosem akadályozza abban, hogy tiszteletben tartsa ellenfelét, még ha az eretnek is, de sosem keresi a békét, amikor lényeges igazságok forognak kockán. Jullian megállapítása szerint „az Isten Városába lépett államférfi” volt.

A 177-es üldözéskor erejének teljében van Ireneusz: intelligens, tájékozott, megfontolt, lelkesedik az evangéliumért, kész rá, hogy írjon és harcoljon, gondoskodik róla, hogy védje és terjessze a hitet. Őt választja a közösség, hogy a lyoni és a vienne-i egyházat irányítsa.

Ki volt ez az ifjú püspök? Honnan jött? Mint hívei közül számosan, ő is Frigiából jött, talán Szmirnából, melynek keresztény közösségét ismerte. Gyakran ellátogatott ugyanis oda, hogy találkozzon az idős Polükarposz püspökkel, mint ahogy maga meséli el Phlórinoszhoz írt levelében, amit a történetíró Euszebiosz őrzött meg számunkra. (20)

Phlórinosz eretnekségbe esett. Ireneusz igyekszik visszatéríteni őt az ortodoxiára.

Látalak téged – írja –, még gyermekkoromban, Alsó-Ázsában, Polükarposz mellett, amikor ragyogtál a császári udvarban, és azon igyekezted, hogy Polükarposz jó véleményvel legyen rólad. Jobban emlékszem ugyanis az akkori eseményekre, mint a most történetekre (hiszen a gyermekkorunkban szerzett ismeretek együtt nőnek a lélekkel és egyesülnek vele), úgyhogy még a helyet is meg tudom mondani, ahol a boldog Polükarposz ülve beszélt, hogyan lépett be és ment ki, milyen volt az életmódja, a testalkata, mit beszélt a tömeg előtt, és hogyan számolt be a Jánossal meg a többiekkel való kapcsolatáról, akik látták az Urat, és hogyan mesélte el szavait és azokat a dolgokat, amiket az Úrról, csodáiról és tanításáról tőlük hallott; Polükarposz mindent az Ige életének szemtanútól kapta, és az Írásokkal megegyezően mondta el. Ezeket akkor is gondosan hallgattam, mert Isten irgalma megnyilvánult rajtam, és nem papírra, hanem szívembe jegyeztem fel; Isten kegyelméből mindig szívesen elevenítem föl.

Alig egy nemzedék választotta el Ireneuszt János apostoltól. Ifjúsága abban az élményben fürdött, amelyet áhítattal ápoltak

a keresztény kezdetek tanúi; ez az emlék egész életére megmaradt benne. Az öt Rómába küldő testvérek kiemelik a rá jellemző hűséget: „Fogadd őt megbecsüléssel – írják –, mert rajong Krisztus szövetségéért”. (21)

Ireneusznak lyoni püspöki tevékenysége két frontra terjed ki: a gall lakosságnak, különösen a vidékieknek szenteli magát, akiknek ismeri, sőt beszél is „barbár” nyelvét. Észak felé terjeszti ki az evangélizációt: Dijon-ra, Langres-ra, Besançon-ra, egész a Rajna partjáig. Minthogy Galliában elszaporodtak a gnóosztikusok, ezért irodalmi és teológiai munkássághoz fog, hogy a keresztény üzenet teljességét megvédje a gnóosztikus törekvésekkel szemben, amelyek darabokra akarják azt szaggatni. A lyoni püspök valamiképp az egyház lelkiismerete annak egyik döntő történelmi pillanatában. Az iskolák vezetőinek tekintélyét vonja kétségbe. Nem a kapott igazságot tanítják, hanem saját zagyva szellemi próbálkozásait. Az egyháznak és püspökeinek tekintélye nem személyes értékeiből ered, hanem abból a feladatból, amellyel felruháztattak, és a hagyományhoz, az áthagyományozott hithez való hűségükből.

A püspök fennmaradt művei lehetővé teszik, hogy jobban megítéljük ezt az embert. Nyelvezete folyékony, ismeri a pogány szerzőket és a filozófusokat, előfordul, hogy Homéroszt idézi. De nem bízik a profán gondolkodásban, mely lelke számára nem otthonos: a gnózis mezsgyéjét látja benne, melynek pusztító tevékenységét jobban fel tudja mérni, mint bárki más.

Ireneusz nemcsak igen feddhetetlen elme – a gnóosztikusoknak az eredeti szövegeit tanulmányozza –, hanem mindenkit tiszteletben is tart, még ha az eretnek is. Csöppnyi szenvedélyt vagy agreszszivitást sem kever a gnóoszticizmus cáfolatába. Legfeljebb egy mákszemnyi humort csempész bele, amely egészséges kiegyensúlyozottságot árul el. Meg tudja különböztetni az embert a tévedésétől. Még a vitában is megmarad lelkipásztornak: a gnóosztikusok is a nyájához tartoztak. Egy nap azt írja: „Nincs Isten jószág nélkül”. A lelkipásztori tulajdonságok közül megvan benne a tanítás gazdagsága, a mérték iránti érzék, a személyek iránti figyelmeesség. Valami jánosi jellemvonás bontakozik ki belőle: melegség, állandó szenvedély, nem annyira ékesszóló beszédekben, mint inkább tettekben megnyilvánuló buzgalom, a lényeg iránti érzék, de egyúttal az az éleslátás is, amely felfedi, milyen súlyosak az első repedések az épületen.

Ireneusz egyszerűen és szabatosan ír. Néha, ha elragadja a hév, hangja egészen ékesszólóvá magasztosul. Nézzük, hogyan fejezi be az Apostolok Cselekedeteinek negyedik fejezetéhez írt kommentárját:

Íme annak az egyháznak a hangja, ahonnan az egész egyház eredezett; íme az Újszövetség polgárai metropolisának a hangja; íme az apostolok hangja, íme az Úr tanítványainak a hangja, azoké a valóban tökéletes férfiaké, akik a Lélek tökéletességét kapták. (22)

A belső embert már sokkal nehezebb körülzárni. Abból az Ázsiából való, ahol virágzanak a Lélek karizmái. A püspök olyan lelki légkörben élt, ahol a vértanúság perspektívája kedvezett a misztikus elragadtatottságnak. Ismerte Potheinosz, Alexandrosz, Blandina arcát, akik Lyonban megvallották a hitet. Neki tulajdonítható az a levél, amely a frígiai testvéreknek elbeszéli csodálatos hőskölte-ményüket. (23) Hajlama volt a Lélek rendkívüli megnyilatkozásai iránt. Ez a megfontolt keresztény millenarista volt, hitt az Úr közeli uralmában, amely majd ezer évig fog tartani.

Az *Adversus haereses*ben az ima átüt a szövegen. (24) Mintha önkéntelenül buggyanna fel lelkéből, bizalmas közlésként, mely kiröppen belőle. Titoktartása rejtegeti a hamu alatt izzó parazsat. Misztikus kitörései erőteljes hitből fakadnak, amely Isten előtt nyilatkozik meg. Eltűnik a megpróbáltatás és a fenyegetés, amikor visszafordul élete Istene felé. Cáfoló könyvét is Urának jelenlétében írta, mint egy hitvallást Ábrahám Istene és Jézus Krisztus Istene mellett. Önmagáról írt, amikor a keresztény embert „Isten élő dicsőségeként” (25) határozta meg.

Szent Ireneusz ma újra aktuálissá válik. Joggal. Kevés olyan írója van az első keresztény századoknak, akik kevésbé avultak el, mint ő, és akiknek értékét jobban éreztetné az idő. Vajon nem ahhoz az általa említett amforához hasonlít, amelyet illatosná tett a benne levő illatszer? Még a legújabb időkben is kevés olyan teológus akad, aki jobban világítaná meg azokat az óriási problémákat, amelyeket korunk ajánl megfontolásra. Persze nem úgy, hogy igyekezett volna megoldani őket, hanem úgy, hogy gondolkodása arra ösztönöz: gondolkozzunk el és lépünk nyomába.

Könnyű lehetne még szaporítani a példákat – akár a történelem teológiájáról, akár a keresztény antropológiáról legyen szó –, hogy kimutassuk árnyalt gondolkozásmódjának gazdagságát és azokat a távlatokat, amelyeket gondolkodásunk elé tár. Az általa védett eszmék az egész egyház számára kötelezővé váltak. A történelemről vallott nézetei majdnem olyanok, mint egy előzetes jelentés.

Ireneuszban éppúgy, mint az időben hozzánk közelebb álló Newmanben a személy és a tanítás közt megvalósított egység döb-bent meg. Hitének emberi kiválósága bűvöl el, az eretnek iránti szeretete, akit nem annyira a tévedésről igyekszik meggyőzni, mint inkább vissza akar vezetni az igazságra. A valóban hiteles ökumenikus párbeszéd mestere ő.

Ireneusz egyszerre prófétája a múltnak és a jövőnek. A kapott igazságba való belegyökerezése teszi lehetővé, hogy minden merészségre képes legyen, és olyan teológiai meglátásokat produkáljon, amelyekből még ma is élünk. Korunk számára, amely mindent kétségbe von ugyan, de érzékeny arra, ami hiteles és igazul cseng, ő talán elsősorban a jelen prófétája.

Egy ifjú afrikai anya: Perpetua

A II – III. század fordulóján élő Septimius Severus császár szigorított az államnak a keresztény propagandával szemben elfoglalt álláspontján. Ő felel Potamiaina és Baszileidész vértanúságáért Alexandriában, Felicitaséért és Perpetuáéért Karthágóban. Perpetua még a II. századhoz tartozik, mivel kétségtelenül abban az évben született, amikor a scilliumi első vértanúk meghaltak. A ránk maradt dokumentumok erőteljes portrét festenek róla. (26)

Afrikai funkcionáriusok Thuburbo (a mai Thébourba) városában, 44 kilométernyire keletre Karthágótól keresztényeket tartóztatnak le, akiket azzal vádolnak, hogy megsértették a császár rendeletét. Mind fiatalok, mint maga a közösség; közülük többen csak katekumenok. Az ifjú egyház igen különböző rétegekből verbuválta őket: Felicitas és Revocatus alacsony társadalmi rétegből származik, Urbia Perpetua a város egyik nagy családjához tartozik.

Perpetua szülei ügyeltek neveltetésére, és ragyogó képzésben részesítették. Apja a per folyamán nem titkolja, hogy mindig ő volt

a kedvence, hiszen egyetlen leánya volt. Az egész város beszélt még arról a ragyogó házasságról, amely őt a helyi arisztokráciához kötötte. Furcsa módon sosem esik szó férjéről az aktákban.

A vádlottak, akiket kétségkívül az egyik magisztrátus házában tartanak szemmel mint bebörtönzötteket, csak súlyosbítják helyzetüket azzal, hogy felveszik a keresztséget. Az ifjú asszony, akiről azt képzelhetnénk, hogy rajongó, csodára éhes, egyszerűen csak ennyit jegyez meg: „A Lélek azt diktálta nekem, hogy a víz után nem kell mást kérni, mint a testi kitartást.” (27) Távol áll ez a montanista gőgtől.

A letartóztatottak amint megkeresztelkedtek, a prokonzul hatáskörébe tartoznak, és egy főbenjáró perbe keverednek. Saturus, a csoport evangélistája feljeleníti magát, és csatlakozik hozzájuk, hogy osztozzék sorsukban, mint ahogy ők is osztoztak a hitében. Mindannyiukat Karthágóba küldik, a Byrsa lankáin fekvő prokonzuli palotához kapcsolódó börtönbe. Kezünkben van Perpetuának a fogságban írt naplója, amelyben az események elbeszélése és az őt ért benyomások személyes feljegyzése plasztikusan domborítja ki személyiségének vonásait.

Fiatal és szép; természetes nemessége tiszteletet ébreszt, még mielőtt csodálatba ejtene. Még az arénában is „szemének erejével elhárítja mindenki másnak a tekintetét”. (28) Derűs lelkületű, érzékeny és értelmes természetű, környezetének tréfacsinálója, aki egyszerre finom és kacagó: „Miként a testben vidám voltam – jegyzi fel –, most itt is derűs vagyok.” (29) Perpetua a boldogságra született, életöröme és arra, hogy megossza vidámságát; de hősie döntésre és megdönthetetlen kitartásra is képes, amikor Istenhez való hűsége szembeállítja családjával.

Alighogy megkeresztelkedett, már áhítozik a vértanúság után. Összes rokona szembeszegül elhatározásával: anyja, fivére, különösen apja, a megcsontosodott pogány, és az a kis lény, aki még nem beszél, akinek a létezése már önmagában meg kellene hogy állítsa, akit mindvégig táplál, és aki fénnel tölti be fogságának hosszú napjait.

A börtön szörnyű próbára teszi az asszony érzékenységet, aki a fényűzéshez volt hozzászokva. Az első nap ezt jegyzi fel naplójában: „Zord nap volt.” (30) Szenved a fojtogató hőségtől, kényesége irtózik a bűdösségtől és attól, hogy aljas bűnözőkkel kevered-

jék a börtönben. Ráadásul a keresztény férfiakat és nőket a katonák zaklatják, hogy igyekezzenek pénzt kicsikarni belőlük. „Végképp kínzó volt a gyermekem miatt érzett gond” – jegyzi meg Perpetua. (31)

Néhány nap elteltével – írja – „a börtön palota lett számomra, szívesebben maradtam itt, mint bárhol máshol”. (32) A fiatalasszonynak kivételes alkalmazkodóképessége volt. A karthágói közösség diakónusai segítséget hoznak; pénzért eléri, hogy a börtönörök könnyítsenek a foglyok helyzetén. Perpetuát eljönnek meglátogatni szülei. Különösen annak örül, hogy visszaadták gyermekét, akit ettől kezdve rendszeresen szoptat.

A hősiesség nagylelkű kitartása nem meríti ki érzékenységét, épp ellenkezőleg! Továbbra is ugyanolyan spontán módon, ugyanazzal a gyengéd vonzalommal szereti övét, akiken látja, hogy szenvednek, és segíteni szeretne rajtuk. Szenvadni semmiség, de szenvedni látni azokat, akiket szeretünk – kín. Hite nem változtatta meg szívét, hanem még gazdagabbá tette. Ha el is szomorodik amiatt, hogy családját szomorúnak és levertnek látja, azzal a meggyőződéssel vigasztalja magát, hogy övéi végül majdcsak megértik döntését, és osztoznak reménységében. Egyik fivére már katekumen. Mégis darabokra szaggatja gyermeki odaadása, anyai szeretete és a vértanúság utáni vágyakozása, amelyet hite bontakoztatott ki a szívében. Sosem beszél a férjéről.

A börtönben első gondolata a gyermekéé. Amióta visszakapta és magánál tartja, szíve csordultig telt örömmel. Az anyai szeretet a sebezhető pontja ennek a nagyszerű szívnek, amelyet a kegyelem ereje hősiessé tett. Ezen keresztül próbálják megtámadni elhatározását övéi. „Nézd fiadat, aki nélküled nem élhet!” (33) – mondja rábeszélően az apja. A jelenet újrakezdődik az egész bíróság szeme láttára. „És akkor megjelent apám az én fiammal nyomban – meséli Perpetua –, lehúzott a lépcsőről és azt mondta: »Könyörülj ezen a gyermekem!«” A látszólag megilletődött magisztrátus atyai hangon buzdítja: „Irgalmazz gyermek fiadnak!” A fiatalasszony hajthatatlan marad. (34)

A börtönbe visszatérve fiára gondol. Arra kéri a diakónust, hogy hozza vissza hozzá. „Apám azonban nem akarta odaadni – jegyzi meg. – És úgy lett, ahogyan Isten akarta; a fiam sem kívánt már többé szopni, nekem is megszűnt a lázam, nem gyö-

tört már a gyermek fölött érzett aggodalom, és nem fájt a mellem sem.” (35) A leghősiesebb helyzetekig is nő és anya marad. Úgy látszik, hogy Isten sietett az anya segítségére, hogy legyőzhesse anyai érzékenységét.

Perpetuának atyjával folytatott küzdelme egy cseppet sem kevésbé drámai. Szerette őt és tudta, hogy apja is szereti. A thuburbói magasrangú személyiséget tekintélyében sértette és apai gyengédségében sebezte meg leányának elhatározása, amit ő konokságnak és örültségnek tartott.

Támadása már akkor elkezdődött, amikor leányát Thuburbóban szemmel tartották. Perpetua feljegyzi:

Írántam táplált érzelmeitől indítatva próbált meggyőzni.

„Atyám – mondtam –, látod például ezt a vázát, vizesedényt vagy akármit itt?

– Látom – válaszolta.

– Lehet ezt másnak nevezni, mint ami? – szóltam hozzá.

– Nem – mondta erre.

– Így én sem tudom másnak mondani magam, mint ami vagyok, kereszténynek.” (36)

Az apa nem tartotta magát vesztesnek. Minden érzelmét kijátsozta, hol durva volt, hol gyöngéd, haragos vagy kétségbeesett. Perpetua annyira kimerült, hogy „hálát adott az Úrnak, és felüdült távollétében” (37), amikor apja néhány napig nem jött vissza.

A karthágói börtönben apja kifogyva az érvekből patetikussá válik. A gyengédségre és a családi emlékekre hivatkozik:

Leányom, könyörülj ősz fejemen! Irgalmazz atyádnak, ha méltó vagyok rá, hogy atyádnak nevezz! Virágkorodig ezekkel a kezeimmel vezettelek el, neked kedveztem a leginkább összes testvéreid között, ne tégy engem az emberek csúfjává! Vedd tekintetbe testvéreidet, tekints anyádra és nénédre, nézd fiadat, aki nélküled nem élhet! Vesd le érzületedet, ne irts ki mindannyiunkat! Ha veled valami történik, többé egyikünk sem szólhat szabad emberként! (38)

A boldogtalan apa leánya lába elé veti magát, csókokkal halmozza el kezét. Az ifjú asszonyt borzongás fogja el. De nem tágít. Apja kétségbeesetten hagyja ott.

Ugyanez a jelenet ismétlődik meg néhány nap múlva a kihallgatáson. Kapcsolatai jóvoltából az apa bejuthatott a praetoriumba. Akkora lármát csapott, hogy erőszakkal távolították el, sőt meg is vesszőzték. A rendíthetetlen, de mindig gyengéd Perpetua pedig leírja, mennyire fájdalmasan érintette a megvesszőzés. „Nekem fájt apám esete, mert olyan volt, mint ha engem vertek volna. Fájdalmat éreztem e miatt a szájalomra méltó öregség miatt.” (39) A napló elárulja a fiatalasszony megindultságát. Az újfent támadásba lendülő apa minden érvet felhasznált, minden érzelmét kijátszotta. Perpetua egyszerűen jegyzi le, amit apja hosszasan mondott el: „Olyan szavakat mondott, melyek minden teremtményt megindítottak volna.” (40) Corneille-i küzdelmet folytat ez a fiatal nő, akit két szeretet, két világ húz kétfelé, szíve pedig csak azt kéri, hogy szeressen. Kénytelen ellenállni apjának, hogy hű maradhasson a „mennyei Atya” hívásához. Fogsága lehetővé teszi, hogy apránként elvágja a test és a természet szálait, hogy többé csak a megígért boldogságnak éljen, amelyet egy látomás tárt fel előtte. Itt félbeszakad Perpetua naplója. Halálát már valaki más beszéli el.

A vértanúság várása nem vetközteti ki Perpetuát természetességéből. A jókedvet tudja ötvözni a lelki nagysággal. Amikor a kissé babonás tribunus eléggé durván bánik vele, szemtől szembe visszavág neki: „Hogyhogy nem engeded meg nekünk a felüdülést, nekünk, a legmegkülönböztetettebb bűnözőknek, akik tudniillik a császáréi vagyunk, és a születésnapján fogunk megvívni? Az nem a te dicsőséged lesz, ha jobb állapotban vezetnek elő minket?” (41) A meghökkent tribunus, akit egy fiatal nő utasított rendre, „reszketni kezdett és elpirult”, mondja a szöveg. Különleges személyiség kellett ahhoz, hogy pirulásra és emberibb érzelmekre tudjon készíteni egy börtöntisztviselőt.

A kivégzés napján a vértanúk elhagyják a börtönt, és az amfiteátrum felé mennek. „Derűs, ragyogó arccal vonultak. Perpetua sugárzó arccal és nyugodt léptekkel vonult, mint Krisztus matrónája, Isten kedveltje.” (42) Az aréna kapujában Ceres papnőinek ruháját akarták ráadni a nőkre. Perpetua makacsul ellenáll.

„– Magunktól jöttünk eddig, nehogy elveszítsük a szabadságunkat. Az igazságtalanság felismerte az igazságosságot” (43) – jegyzi meg a krónikás.

A levetköztetett Perpetuát és Felicitast hálóba tekerték, mint Blandinát, és az arénába vitték. A gyakran hitvány, ha nem fanatizált tömeg „megrettent”. (44) Végül visszaadták a ruháikat. Perpetua ünneplő lélekkel énekel. Mint lyoni hűga, ő is elmerül Istenbe. Az amfiteátrum szeme láttára önkívületbe esik, amely érzéketlenné teszi az iránt, ami történik vele: nem érzi a zúzódasokat. Amikor visszavezetik az arénával szomszédos egyik terembe, magához tér, s megkérdezi: „Mikor vezetnek már ahhoz a vadtehénhez?” (45) Megmondják neki, hogy már megtörtént. Hogy meggyőzzék, meg kellett mutatni neki testén a kínszás nyomait.

A hősieles küzdelem folyamán az önmagához hű Perpetua mindvégig természetes és nőies marad. Vannak gyenge pillanatai, mindvégig megőrzi finomságát és női szemérmét, sőt még „erényesen hiú” is, mert egy fibulával rögzíti a haját, nehogy rendetlen legyen. (46) Mint az antik Polüxéna (47), ő is illendően akar meghalni. Amikor észreveszi, hogy oldalt felszakadt a tunikája, elrendezi ráncait, hogy elrejtse lábszárát, mert „a szeméremmel törődött inkább, mint a fájdalommal”. (48)

Perpetua nyugtalanodik Felicitas miatt, aki alighogy felkelt még a gyermekágyból és sápadt, „a nem is régi szüléstől pedig csöpögtek a keblei”. (49) Amikor Perpetua meglátja a földön elterülve, odamegy hozzá, kezét nyújtja neki és felsegíti. A pillanatnyi nyugtot arra használja fel, hogy odahívja fivérét, a katekumént, és tanácsokat adjon neki családjával és a többi kereszténnyel kapcsolatban. „Álljatok a hitben, egymást mindannyian szeressétek, meg ne botráncozzatok szenvedéseinken!” (50)

Perpetua visszatér az arénába, és látja, hogy társai és társnője egyenként hullanak el. Végül rajta a sor. A gladiátor olyan ügyetlenül sújt rá, hogy az asszony hangosan felkiált. De rögtön megdondolja magát, és ő irányítja a torkához az újdonsült gladiátor kezét. Mindvégig corneille-i módon viselkedik! „Másként meg sem ölhetnék volna ezt az oly nagyszerű asszonyt, hacsak ő nem akarta volna” (51) – jegyzi meg a narrátor.

Így fest ez a csodálatos keresztény nő, akinek naplóját újra meg újra elolvasták Afrika és az egész keresztény világ közösségeiben,

a görög egyházig bezárólag, s amely mindenütt mindenkit megborzongatott, de nem a borzalom, hanem a büszkeség és a vetélkedés borzongása fogta el hallgatóit. (52) Perpetua, akinek neve a legősibb martirologiumokban szerepel, részt vesz a vértanúk győzelmi menetében a ravennai San Apollinare Nuovo falán. A város mozaikkészítője az érseki kápolnában elegáns öltözetben, nemes tartásban ábrázolja, mint egy előkelő hölgyet. Az első helyet foglalja el azok között, akiknek hallatára ez a kiáltás tör fel a pogány Libaniosz ajkáról: „Ah, micsoda nők vannak a keresztények között!” Megmentenek bennünket a gyámoltalanságtól és a közép-szerűségtől.

A HÉTKÖZNAPOK HŐSIESSÉGE

1.

A NAPOK RITMUSA

„A keresztény ember egész élete szakadatlan ünnepnap” (1), írja Alexandriai Kelemen. Ettől kezdve a hit világítja be az idő szürkességét. A hívő napjait családja, munkája, közössége között osztja meg. A pogányokkal elvegyülő keresztények, akiket állandóan az a veszély fenyeget, hogy beszennyeződnek vagy feljelen-
tük őket, szükségét érzik, hogy egymásra találjanak, közös buzgalomban osszák meg az ige kenyerét és az eukharisztikus lakoma kenyerét. Egy és ugyanazon helyre gyűlnek össze, egy *parochiát* alkotnak, amit mi „egyházközség”-gel szoktunk fordítani, igazából azonban azokat jelöli, akik „idegenként tartózkodnak” ezen a világon, mulékony létük tudatában.

A keresztény ember állapotából kifolyólag egyszerre állampolgár és idegen, meggyökeresedett és zarándok; honfitársaival megosztja ugyan egy és ugyanazt a várost, de egész lényével a megígért Város felé törekszik. Minden egyes hívő ugyanabban a hitben osztozik mindazokkal, akik körülvették, befogadták őt keresztsége napján, és valahányszor összegyülekeznek a fivérek és a nővérek, azért teszik ezt, hogy együtt emlékezzenek rá, hogy az Úr úton van velük.

A hétköznapi élet keretei között akár egyedül, akár családban van a hívő, sosem téveszti szem elől, hogy egy egész népnek a részét alkotja, amely úton van. Egész létével meg akarja osztani ezt a meggyőződését ismerőseivel. Milyen megpróbáltatást jelent számára, ha nem beszélhet azoknak, akik számára a legkedvesebbek, a legközelebb állók: apjának, férjének erről a reménységről, ami az ő szemüknek nem látható. Perpetua meggyőzi fivérét, megingatja anyját, apjánál azonban falba ütközik.

A keresztény ember idejének — a napnak, a hétnek, az évnék —

a ritmusát a hit szabja meg, amely útjára indította őt, és meg is szabta az irányt. A hívő éppúgy tudja, mint a zsidó, hogy az időt és a történelmet Ura vezeti, látogatja, lakja. Az élő Isten adja meg az időnek a teljességét és az értelmét, azaz jelentőségét és polaritását.

A nap: munka, imádság, szórakozás

A császári Róma falusi időben ébredt, hajnalban, ha nem már pirkadatkor. Gazdagok és szegények igyekeztek maximálisan kihasználni a nappali világosságot, hiszen olyan korban éltek, amikor a villany még nem zavarta meg a természet ritmusát. „Élni annyi, mint virrasztani” – mondta az idősebb Plinius. (2) A költők által megénekelt nappali világosság alkotta a mindig újjászülető, igéző látványt az évszakok során. Amikor kifogynak az érvekből a keresztény Pioniosz pogány barátai, akik el akarják tántorítani a haláltól és a vértanúságtól, az utolsó érvet hozzák fel, amelynek egyetlen görög sem tud ellenállni: „Méltó vagy az életre, az élet meg szép, jó dolog látni a fényt”. (3)

A nappal és az éjszaka beköszöntésekor a keresztény imába merül. (4) Két fontos időpont ez, amikor a keresztény elcsendesedik, elmélkedik az Írás felett, és elénekkel egy zsoltárt. (5) E két imádság magánjellege ad magyarázatot rá, miért nincsenek erről sztereotip szövegeink.

Tertullianus azt tanácsolja, hogy reggel, az új napot megnyitó első imádságra térdeljen le az imádkozó, imádása és Isten előtti leborulása jeléül. (6) Az imádkozó a felkelő Nap felé fordult, „ahonnan az igazi fény jön”. (7) A Kelet annak a jelképe, aki a mi Napunk – fogalmazza meg pontosabban Alexandriai Kelemen –; Keleten kelt fel az igazság világossága, amely felettünk ragyog. (8) Tertullianus szerint „keresztények mindazok, akik elbűvölten látták tündökölni az igazságnak ugyanazt a világosságát”. (9)

A zsidók a diaszpórában – legalábbis Nyugaton – úgy építették meg zsinagógáikat, hogy azok Jeruzsálem, lelki fővárosuk felé nézzenek. A keresztény, mielőtt még a felkelő Nap irányába nézve építené templomait, a „két folyam közti” ország felé fordul, ahová

az „Édenkertet” helyezi, amelybe visszavezette őt Krisztus; hite pedig megtanítja, hogy egy nap majd onnan jön vissza az Úr. (10) Hipparkhosz vértanú keresztet festett háza keleti falára, s naponta hétszer imádkozott előtte. (11)

Órigenész azt tanácsolja a keresztényeknek, hogy ha lehetséges, tartsanak fenn egy helyet házukban az imádság számára. (12) Tehát már a III. századtól kezdve voltak imatermek a magánházakban, legalábbis a jobbmódú egyiptomi keresztényeknél.

A keresztény ember napnyugtakor újból imádkozik. (13) Tertullianus megkívánja, hogy jelet tegyen homlokára, másszóval Tau alakban vessen keresztet. (14) Bibliai szöveg és spontán ima élénkíti fel a virrasztást.

A *Didakhé* (15) szerint a keresztények megtartották azt a zsidó szokást, hogy naponta háromszor, kényelmes keretben imádkozzanak, ahol is a hívő ajkáról az az ima fakad, amelyet Krisztus bízott ránk: a Miatyánk. Ez az ima összegyűjti a közösséget, még ha az szét is van szórva, és lehetővé teszi, hogy mindenütt, mindenkor „többses számban” imádkozzon. Az azonban nincs pontosan előírva, a nap mely pillanataiban kell elmondani ezt a három imát, amiből arra következtethetünk, hogy szabadon rá volt bízva a hívőre. Egy évszázaddal később a szabályozásra hajlamosabb latin szellem a harmadik, hatodik és kilencedik órára rögzíti. (16) Ebben a korban általánosan elterjedtek a vízi- és napórák, ezek mutatják az időt a piacon, a középületeken, a fürdők bejáratánál. (17)

A keresztények állva, felemelt kézzel, nyitott tenyérrel szoktak imádkozni, a katakombákból ismert *orans*-állásban, mint ahogy Krisztus tárta ki karját a kereszten. (18) Ezt a testtartást vették át kétségkívül az antiochiai, római, karthágói és alexandriai hívek. Ez a sumér világból és a judaizmusból eredő testtartás tűnt a legalkalmasabbnak arra, hogy a test által kifejezze a lélek mozgását és Isten utáni vágyakozását. (19)

A térden állva mondott ima az alázatosságot és a bensőséges könyörgést fejezi ki. Leborulások is kísérhetik, amikor a fej egészen a földet érinti, mint ahogy ezt Észak-Irakban megőrizték Szíria és Kaldea egyházai. Ugyanezek az egyházak egy másik testtartáshoz is hívek maradtak: a hívek állva, kezüket mellükön keresztbe téve imádkoznak, mint a szobrokon látható sumér és akkád királyok.

Sehol sem kulcsolják összes kezüket: ez germán eredetű gesztus, amely a feudális hódolatot szentesíti. (20)

Nemcsak a meghatározott időben történő imádság az egyetlen zsidó örökség. Ide kell kapcsolnunk az étkezés előtt mondott áldó-imát is. (21) Ebben a keresztény közösség még magának Krisztusnak a példáját követi. (22) Az izraeliták és az összes régiek számára az étkezésnek vallásos jellege volt (23), amely eltompulhatott ugyan, de tökéletesen sohasem tűnt el a birodalom korában, s ez különösen bizonyos ünnepségek alkalmával érezte a hatását.

A napon különböző fontosságú étkezések füzére húzódott végig: a reggeli szó szerint megtörte a böjtöt. Rendszerint a délelőtti harmadik vagy negyedik órában tartották, és általában borba áztatott kenyérből állt. Böjti napokon, szerdán és pénteken a keresztények megtartóztatták magukat ettől az első étkezéstől. (24)

A második étkezés a hatodik-hetedik óra táján volt, vagyis dél körül, amikor visszatértek a piacról vagy az üzletből. Az ebéd könnyű volt, az ételek melegek vagy hidegek lehettek. A római ember nemzeti elege hosszú ideig a búzából vagy tönkölyből készített, sült vagy mozsárban összezúzott pép volt. A böjti napokon ezt az étkezést a kilencedik óráig halasztották. (25) Buzgó keresztények és a szekták, mint például a montanisták egészen estig böjtöltek.

A harmadik étkezés, a vacsora Rómában és Alexandriában a nyolcadik vagy a kilencedik órától kezdődött (délután 3 óra felé), amikor az üzleteket már megtárgyalták, a munkát befejezték. Lehetett családi vagy társasági étkezés. A barátság megengedte, hogy valaki anélkül jöjjön el, hogy meghívást kapott volna, sőt barátai is kísérhették, amiből aztán az elősködők megvetett osztálya jött létre. A görögök és a rómaiak számára ez az étkezés volt a legfontosabb, az enyhülés órájában. „A görög ember nem hitte, hogy vacsorázik, ha nem vacsorázott együtt barátaival.” (26) Kezünkben vannak még azok az egyiptomi papiruszokon megmaradt levelek, amelyek családi vagy vallási vacsorákra közölnek meghívásokat, a házba vagy a Szerapeionba (27):

Khairémón meghív téged

Szerapisz úr asztalához a Szerapeionba

holnap, 15-re, a kilencedik órától kezdődően.

Vagy

Héraisz meghív téged

gyermekének lakodalmára, a házába

holnap, 15-re, a kilencedik órától kezdődően.

Egy oudnai (Uthina) (28), Karthágótól 25 kilométernyire fekvő, Tertullianus idejéből származó polgári ház mozaikján körvonalairól felismerhetjük a vacsorai menüt: tojáshejakat, halcsontvázakat és -fejeket, széttört dinnyéket, citromokat, babot és csírácsirás borsót látunk.

Kelemen óvja a keresztényeket a luxusterítéstől és az ingyencsúgtól. A szamariai asszony egyszerű korszából adott inni Krisztusnak – mondja – és nem ezüstkancsóból, amely elrontja a víz ízét. Az asztalnál az aranyszabály a mérséklet és az illem. A *Paidagógosz* illemkódexet nyújt nekünk, amely gondolkodóba ejt, milyenek is lehettek a korabeli előkelő körök erkölcei. Kelemen és Tertullianus számára az étkezés imádsággal kezdődik, éppúgy, mint az agapé, és tisztes módon zajlik le. (29)

Az asztalnak annyira vallásos jellege volt, hogy a keresztény házaknál ki voltak tiltva róla a pogányok, s lehetséges, hogy közben szentírási verseket vagy néhány zsoltárstrófát olvastak fel. A családapá itt emlékeztetett meg az eukharisztikus titokról.

A napnak és az időnek a ritmusát megszabó imádság „hosszan tartó ünnepnappá” változtatta a keresztény ember életét, amely a Krisztus által megszentelt világmindenség és történelem közepette zajlott. A „szüntelen imádság” azt jelentette a keresztény ember számára, hogy követte a meghatározott órákban történő imákat, amelyek a személyes és a közösségi imát összhangba hozva szentelik meg az időt.

A szórakozások naponta lelkiismereti kérdést okoznak a keresztényeknek. Az egyház Tatianosztól Tertullianusig (30) elítéli az ünnepségeket és a látványosságokat, a már elemzett vallási egyúttal erkölcsi indokok alapján. Az *Apologeticus* szerzője legalább azt megengedi a hívőknek, hogy részt vegyenek egy esküvőn vagy egy férfitóga felöltésének családi ünnepélyén, feltéve ha ez nem jár együtt a bálványimádással való megalkuvással. (31)

Az ókorban nagy tiszteletnek örvendő testi nevelésnek voltak harcosai és ócsárlói. Róma egészségügyi minőségben s nem sportképpen fogadta be a tornagyakorlatokat. (32) Tertullianus egy

kalap alatt ítéli el a gümnaszeion teljes meztelenségét és a túlzott testápolást, a bedörzsöléseket és masszázsokat. (33) Még inkább elítéli a birkózást, „ahol az ördög űzi a dolgait”. Nem mondja meg pontosan, hogy mit is. Lactantius sem elnézőbb a meztelenséggel szemben, amely őt Cupido és Venus körvonalaire emlékezteti. (34) A hellén érzékenységgel rendelkező Kelemen megengedi és ajánlja a mértékletesen űzött testgyakorlatokat. Különösen az ifjakat és a férfiakat buzdítja rá. A *Paidagógosz* szerzője szerint a sport ápolja az egészséget, küzdőszellemet kölcsönöz, és végül magát a lelket szolgálja. (35) Senki sem ítéli el a vadászást, még kevésbé a halászást, ami az első apostolok kenyérkeresetét biztosította.

A játék igen népszerű szórakozás volt a birodalomban. Ha hihetünk Suetoniusnak, Claudius császár szenvedélyes játékos volt. (36) Sokan űzték a kockajátékot, amely egyeseket meggazdagított, másokat tönkretett, és mindenkinek elvesztegette az idejét. A tétek gyakran tekintélyesek voltak. (37) Az ásatások rekonstruálták a *tabulae lusoriae*t (játéktáblákat). Rómában a Julia bazilika padlójára vésett játékokat találtak. Itt lődörögtek a semmittevők, és már Cicero méltatlankodott miattuk. A timgadi kőburkolaton talált másik játék tanúsítja, mennyire elterjedt e játék. A járda szélén volt, s ez lehetővé tette a játékosoknak, hogy egy padon ülve vehessenek részt a játékban. Egyedül Róma több mint száz játéktáblával járult hozzá a gyűjteményekhez. (38)

A római és karthágói gyerekek úgy játszottak a diókkal, mint a mieink a golyókkal. Ennek számos változata volt. Ágoston még utal rá, amikor felidézi ifjúi éveit. Ha valaki „elhagyta a diókat”, ez annyit jelentett, hogy kilépett a gyermekkorból. Egy ostiai szarkofágon látható dombormű két gyermekcsoportot ábrázol, amint dióval játszanak. Egyikük tunikájában szorongatja a megmaradt diókat. Sír, mert vesztett. (39)

A gyermekeket szórakoztató labdajátékot a felnőttek sem vetették meg. Igen szerette az ifjabb Cato és Spurinna, Plinius barátja. (40) A csontocskákkal, amelyek kezdetben éppúgy gyermekjátékok voltak, mint a dió, a felnőttek fej vagy írás alapon, tétbe játszhattak. A hazárdjátékok, az ezáltal támogatott dologtalanság, a játékszenvedély ad magyarázatot rá, miért élt fenntartásokkal az egyház a játékkal szemben. Még inkább elítélik a keresztények a csalást és a megélhetési eszközzé átalakított időtöltést. (41)

A Cyprianusnak tulajdonított *De aleatoribus* mutat rá, milyen pusztítást okozott a játék még a keresztények között is. Ezt a következtetést vonja le: Többet ér, ha valaki jócselekedetekre fordítja vagyonát, mint ha játékban elveszti. (42) A IV. században az elvirai zsinat kiközösítés villámával sújtja azokat a hívőket, akiket azon kapnak, hogy pénzben kockáznak. (43) Sőt a keresztények azt kockáztatták, hogy a kocsmákba menjenek pogányokkal játszani (44), pont ők, akik reggel a halhatatlanság liturgikus himnuszát énekelték, este meg ezt a refrént:

*Együnk, igyunk,
Hisz holnap úgyis meghalunk!* (45)

A kocsmai légkörben a keresztény mértéktelenül inni kezdett, s elnehezült lélekkel, feltüzelt érzékekkel hagyta, hogy a szajhák közeledjenek hozzá, akik mint a pók, tiltott zsákmányra leselkedtek. (46) Bizony nehéz volt egy pogány világban megélni az evangéliumot!

A keresztények igyekeztek összegyűlni a hét folyamán. Megünnepelezték-e az eukharisziát? Egy tény biztos: az eukharisztikus ünnepelés többé nem este történik, mint ahogy ez eredetileg szokásban volt, hanem reggel, amikor összegyülekezik a közösség. Ez nyitja meg a két, fakultatív böjti napot, a szerdát és a pénteket. (47) Tertullianus katonai műszóval *statió*nak nevezi őket, ami őrseget jelent. Virrasztási gyakorlat és kiváltságos pihenőállomás ez a hét folyamán. Lehetséges, hogy voltak ebben a korban szűk csoportok számára házi eukharisziák, ezekre utalt Cyprianus. (48)

A II. században a tehetősebb keresztényeknél az volt a szokás, hogy meghívtak magukhoz vacsorára egyeseket a közösség tagjai közül. Előszeretettel választottak ki rászoruló személyeket, no meg a püspököt vagy a diakónust. Görögök és afrikaiak a szeretetlakoma vagy agapé szép nevével illették ezt a vacsorát. (49) A vendégek száma mindaddig nem haladhatta túl a *triclinium* befogadóképességét, amíg az egyház maga nem szervezi meg a lakomát, és nem tesz erre alkalmassá egy külön termet. (50) Az első utalás valószínűleg magától az ifjabb Pliniustól származik. A letartóztatott keresztények beismerik – írja –, hogy „összejönnek, hogy közösen fogyasszák el közönséges és ártatlan lakomájukat”. (51)

Amint megállapodtak az időpontban, a meghívások a vasárnapi

összejövetelen történtek vagy ha találkoztak a piacon, az oszlop-csarnokokban. Lehet, hogy a diakónus javasolja a házigazdának, kiket is hívjon meg.

Tertullianus az *Apologeticus*-ban színes képet rajzol nekünk az agapéről, amely egyszerűségével éles ellentétben áll a dús pogány lakomákkal, amelyeket szigorúan elítél: semmi sem hiányzik itt, még a harsány bőföges sem, amely a hajdani afrikaiaknál éppúgy a tökéletes megelégedettséget fejezte ki, mint manapság az araboknál, amint ezt az illem megköveteli.

Az „agapé” névvel játszva az *Apologeticus* szerzője megjegyzi, hogy a keresztények által tanúsított hatalmas felebaráti szeretet teremtette meg az intézményt. (52) Ezt a vacsorát, amely a pogányokból a legszegényteljesebb gúnyolódásokat csiholta ki, össze sem lehet hasonlítani például a Szerapisz tiszteletére rendezett lakomákkal, akinek temploma igencsak látogatott volt Karthágóban, s ahol a konyhák füstje „riadókészültségbe hozta a tűzoltókat”. (53)

A keresztény vacsora neve, az agapé jól kifejezi annak indítékát. Akik a lakoma költségeit fedezik, azokat a meghívásnál az a szándék vezérli, hogy anélkül segítsenek a szegényeken, hogy megáláznák őket, és közben úgy csillapíthassák éhségüket, hogy megtiszteltetésben részesülnek. A keresztények ugyanolyan jóindulattal viseltetnek a nincstelen iránt, mint Isten iránt, míg a pogány amphitrüon kigúnyolta élősködőkké vált klienseit.

Az agapé asztala szerény és gyümölcsökből áll, folytatja Tertullianus. Nem pazarló, nem is rendetlen. Az antik szokás szerint a kereveteken fekvő meghívott férfiak és nők nem mondanak le arról a fegyelmezettségről és méltóságról, amelyet egy vallásos összejövetel követel meg.

Csak azután fekszenek le enni, hogy megízlelték az Istenhez intézett imát. Éhségük mértéke szerint esznek. Annyit isznak, amennyi józan emberekhez illik. Annyira laknak jól, mint azok az emberek, akik még éjszaka is arra emlékeznek, hogy Istent kell imádniuk. Úgy társalognak, mint azok az emberek, akik tudják, hogy Isten hallja őket. (54)

Az imával megnyitott vacsora hálaadással fejeződik be. A befejező kézmosás vallási eredetű és ihletésű. A birodalom idejében

ajándékozta meg Görögország a rómaiakat a szalvéta használatával, és ugyanaz volt a neve, mint a törülközőnek, amelyet mosdás után használtak. (55) Arra szolgált, hogy ebben vigyék haza a válogatott falatokat, s otthon ezzel folytassák a *festát*.

Az éjszaka beköszöntével világot gyűjtanak, s mindenkit felkérnek, hogy felállva énekeljen Isten tiszteletére egy szentírási éneket, valószínűleg egy zsoltárt. A zsoltároskönyv használata az imádságban a keresztény kezdetekre nyúlik vissza. „A vacsora úgy végződik, amint elkezdődött: imával.”

Tertullianus nem beszél ugyan arról, hogy ajándékokat (*apophoréta*) szoktak adni a vacsoravendégeknek (56), máshonnan azonban tudunk erről. Válogatott adagokról van szó, amelyet a vendég egy kenyérkosárban vagy szalvétában vitt haza, és otthon fogyasztott el. Lassanként felváltják a vacsorát, és önálló támogatási formává válnak.

A keresztény agapé vége még inkább ellentétben áll a korabeli lármás „zabálásokkal”, amelyek Martialis epigrammáit és Juvenalis szatiráit provokálták ki. Ezek az erkölcsök lábbal tiprásával, „illetlenségben és szabadosságban” fejeződtek be. A keresztények ellenben „szemérmesen és szerényen, olyan emberekként tértek haza, mint akik inkább leckét kaptak az asztalnál, mintsem hogy étkeztek volna”. (57)

Maguk a vértanúk – mint láttuk – az elítélteknek adott utolsó vacsorát – a „szabad vacsorát” – agapévá változtatták, hogy a legnagyobb megpróbáltatás előestéjén testvériségüket és kölcsönös segítségnyújtásukat közös versengésben juttassák kifejezésre. (58) Lehetséges, hogy jelen volt ekkor a püspök vagy egy diakónus, s így a kenyértörés egyházi és liturgikus értéket nyert.

Az agapéhoz kapcsolódó vagy attól független lámpagyújtási áldás vagy *lucernarium* nyitotta meg a szombat esti liturgikus virrasztást. Tertullianus szerint ez a szokás a zsidóságból ered. (59) Úgy látszik, hogy Pál Tróászban nagyszámú lámpa fényénél az egyik első keresztény lámpagyújtási istentiszteletet ünnepelte. (60) A szombat esti lámpa Krisztus feltámadását jelképezi, és azt bizonyítja, hogy ettől kezdve a Feltámadott a világ világossága. A világosság témájának ez a keresztény változata Keleten és Afrikában talán a pogányok számára oly kedves napkultusz ellen reagál.

Még ismerjük az esti fényhez szóló egyik legrégebbi éneket:

Enyhe világossága
a szent, boldog és halhatatlan mennyei Atya
szent dicsőségének: Jézus Krisztus!
Elérkezve a napnyugtához
és látva az esti fényt
magasztaljuk az Atyát és a Fiút
és Isten Szentlelkét.
Méltó vagy, hogy minden időben
szent hangon himnuszt zengjünk neked,
Isten Fia, ki életet adsz,
miért is a világ dicsóít téged. (61)

Az Úr napja (62)

A hét felosztása hét napra kompromisszum a zsidó hét és a babiloni eredetű, a keleti vidékeknek kedves csillaghét között. A görögök tíznapos periódusokra osztották az időt, a rómaiak nyolcnaposakra. A vasárnap különböző elnevezései megőrizték a különböző befolyások üledékeit. Az angolok és a németek azt a nevet őrzik, amely Jusztinosz idején volt használatos: a Nap napja (Sunday, Sonntag). A franciák, olaszok, spanyolok az I. század vége óta használatos keresztény elnevezést alkalmazzák: az Úr napja (dimanche, domenica, domingo), míg Kelet és az oroszok húsvét napjáról vagy feltámadásról (voszkreszenye) beszélnek, amely név mellett a III. századtól kezdve szólnak tanúbizonyságok. (63) A vasárnap a hét első napja. A francia református egyház még ma is így énekel: „A hét ezen első napján ki máshoz menjünk, mint hozzád!”

„A babiloniaiak a napot két napfelkelte között számolják – mondja Plinius –, az athéniek két napnyugta között, az umbriaiak déltől délig, a római pontifexek és akik a polgári napot rögzítették, valamint az egyiptomiak és Hipparkhosz éjféltől éjfélig.” (64) Gallok és germánok napnyugtával kezdték a napot, éppúgy, mint a mai zsidók és mohamedánok.

Éppoly abszurd dolog elképzelni, hogy a keresztények vasárnap eltemetkeztek egy katakombába, mint azt, hogy tétlenül és jólöltözötten lődörögtek az oszlopcsarnokok hűvösében. Úgy ünne-

pelték meg a vasárnapot, mint ahogy a római vagy párizsi zsidók ünneplik manapság a szombatot: tömör közömbösséggel viseltetnek az őket körülvevő világ iránt. Saját szertartásaik ráarakódtak a római naptár ceremóniáira.

Jusztinosz idején a rómaiak a hét első napján, a *dies solison* a planetáris hétben szinkrétizmusból felcserélték Saturnus-Kronoszt a Napistennel, *Héliossal*, amikor kibontakozott a Mithrasz-kultusz. (65) Jusztinosz talán kontrasztképpen von párhuzamot Mithrasz misztériumai és az eukharisztia között. (66) A zsidó szombatot követő nap, a Napnak a napja az a *par excellence* keresztény nap, amikor Ázsia, Görögország vagy Róma közösségei összegyűlnek, hogy megünnepeljék az eukharishtiát. Plinius már említette levelében, hogy a keresztények „bizonyos meghatározott napon hajnalhasadta előtt összegyülekeznek, és váltakozva karban énekelnek az istennek hitt Krisztus tiszteletére”. (67)

Jusztinosz még pontosabban állítja: „A Napról elnevezett napon mindannyian, városokban és falvakban egyaránt összejöveleteket tartunk”. (68) A keresztény filozófus láthatólag az egész egyház számára közös intézményről számol be, amelynek megünneplése megérdemelné, hogy egy olyan város, mint Róma esetében árnyaltabban fejezze ki magát, mivel ebben az időben még egyetlen olyan kultushelyről sem tudunk, amely képes lenne ekkora gyülekezetet befogadni.

Hogy mennyire létfontosságú szerepet töltött be az Úr napja a keresztények szemében, kiderül a tunéziai Abitene híveinek kihallgatásából, akiket „a vasárnap vértanúinak” lehetne nevezni. Tiltott gyülekezés miatt tartóztatják le, és a prokonzul elé vezetik őket, aki szemükre hányja, hogy megsértették a császári rendeleteket, és egyikük házában ünnepelték az eukharishtiát. Saturninus ezt válaszolja neki:

„Meg kell ünnepelnünk az Úr napját. Ez a törvényünk.” (69)
Emeritusra kerül a sor.

- „– Voltak tiltott összejöveletek nálad? – kérdezi a prokonzul.
– Igen, megünnepeltük az Úr napját.
– Miért engedted meg nekik, hogy bemenjenek?
– Ők a testvéreim, nem tilthatom meg nekik.
– Meg kellett volna tiltanod.

– Nem tehettem: nem élhetünk anélkül, hogy meg ne ünnepelnénk az Úr vacsoráját.”

A napnak és az órának a kiválasztását a húsvéti esemény, Krisztus feltámadása rendeli el, amelyre emlékezik, ez adja meg ennek a napnak ünnepi hálaadás- és várakozás-jellegét. (70) A keresztények ugyanezen okból imádkoznak állva ezen a napon (71), és minden böjt tilos. (72)

Ha a zsidók számára a szombat munka nélküli nap volt, akkor a nyugalom gondolata eredetileg semmiképp sem a keresztény vasárnaphoz kötődik. Számos munka nélküli ünnepnap volt, amely pihenést nyújtott Rómában a munkásoknak és a rabszolgáknak, meg szórakozásokat is, de rendszeres pihenőnap nem létezett.

Mikor és hol gyűlnek össze vasárnap a keresztények? A hívőknek munkaidőn kívül kell összegyűlekezniük. Tróászban (73) a zsidó hét első napjának éjjelén gyűltek össze, azaz a szombatról vasárnapra virradó éjszaka. Virradatkor mindenki újra hozzálátott a munkájának. Majdnem ugyanezt mondja az ifjabb Plinius is, aki „hajnalhasadta előttre” (74) teszi az összejövetelt, tehát még napfelkelte előttre. A felkelő Nap, a Feltámadott szimbóluma igen ősi jelkép, és talán már az evangéliumok végső formába öntésére is hatást gyakorolt. (75)

A keresztények általában magánháznál gyűlnek össze, egyikük-nél, akinek elég tágas helyisége van ahhoz, hogy beférjen a közösség. A Rómában Szent Pétert befogadó Pudens háza gyülekezeti helyül szolgálhatott. A Santa Pudenzianában, amely név a *titulus Pudentis* elferdítéséből származik, az ásatások olyan téglákat hoztak felszínre, amelyeken Q. Servius Pudens bélyegzője látható. Antiochiában Theophilosz otthon ünnepli az eukharisziát. (76) Ugyanez az eset áll fenn Szmírnában Antiochiai Ignátiosz idejében. (77) Keleten a felső terem közvetlenül a tető alatt volt. Ez volt a legcsendesebb és a legdiszkrétebb hely. A keletiek könnyen összeszorulnak egy elég szűk terembe, amint ezt a kurdisztáni (78) és az etiópiai hegyekben levő apró templomok bizonyítják.

A *Philopatrisz* szerzője leír egy liturgikus összejövetelt, amely egy nagyon gazdag magánháznál, a legfelső emeleten zajlik le. (79) Thekla története azt mutatja, hogy a fiatal pogány lány az ablakából hallgatta, hogy prédikál Pál Ikoniumban a szemben levő ház liturgikus gyülekezetében. (80) A törvény által nem engedélyezett

keresztény összejöveteleket nem tarthatták a szabad ég alatt, mint a pogányokét, s ez keltette azt a gyanút, hogy titkos csoportosulásokról van szó. (81)

Ezzel szemben egy római házban, amely megőrizte az eredeti parasztház alaprajzát, úgy látszik jobban szerették a tricliniumot, a tágas ebédlőt. Mégis lehetséges, hogy Tertullianus idejében Karthágóban a keresztények egy temető (bekerített) *areájában* gyűljenek össze, a szabad ég alatt, egy falakkal körülvett, az idegen tekintetektől védett kert közepén. Cherrchellben, Észak-Afrikában megtalálták az egyik ilyen *areát*. Talán ezzel lehet megmagyarázni a pogányoknak a keresztények ellen intézett kiáltását: *Areae non sint*. Ne legyenek temetőik! (82)

Antiochiában egy bizonyos Theophilosz, a város első polgára bazilikává alakítja a házat, és ide helyezi el Szent Péter székét. (83) Még ha nem is történelmi tény ez az eset, de jól tükrözi a korabeli helyzetet.

A szíriai Tripolisban egy polgár, Márk azt mondja az apostolnak: „ – Elég nagy a házam, több mint ötszáz személyt képes befogadni. Van egy kertje is.

– Mutasd meg házadat és kerteted!”

Péter nagyon alkalmasnak találja a prédikáláshoz a helyiséget. (84)

Szíriában az amrahi ház nagyterme 6,3 m-szer 7,2 m-es. (85) De a liturgikus gyülekezet célját szolgáló helyiség – különösen egy magánházban – más, vallásos vagy profán célokat is szolgálhatott. Egyszer aztán eljött a nap, amikor a tulajdonos felajánlotta az épületet a közösségnek. Számos római templomról – San Clemente, San Giovanni e Paolo –, amelyekben ásatásokat végeztek, kiderült, hogy magánházakra épültek. Rómában tehát a II. században a mozgó és szétszórt lakosság számára voltak különböző kultushelyek a város különféle negyedeiben, ahol egyszerű papok vagy presbiterek elnököltek. A *Liber Pontificalis* a város titulusait a II. század elején élt Euaresztosz pápára vezeti vissza. (86)

A legrégibb fennmaradt templom Dura Europoszban, az Eufrátesz mentén található. (87) Ugyanolyan ház, mint a többi, az utca sarkán. Az egyháznak egy nagy gyülekezeti terme, egy agapéterme és egy keresztelőmedencéje van benne. Fel kell hívnunk arra a figyelmet, hogy az istentiszteleti hely kelet felé irányul. Oldalt

van egy kis terasz, ahol a püspök széke állt, ami megfelelt a *Didaskalia* előírásainak. (88)

Még nincs templomstílus, mert a kultushelyeknek Kelettől Nyugatig olyan alakjuk van, mint a vidék lakóházainak, és alkalmazkodnak a helyi építészeti stílushoz. A II. századtól kezdve jelennek meg a kifejezetten istentiszteleti célból épült első templomok, elsősorban a fővárostól legtávolabb levő vidékeken. (89) Edesszában ettől a kortól kezdve már van egy templom.

Jusztinosz hagyta ránk a vasárnap összejeövetel első leírását.

Felolvassuk az apostolok emlékiratait és a próféták írásait, amennyire azt az idő megengedi. A felolvasó elhallgatása után az előljáró beszédben int és buzdít, hogy ezeket a szép dolgokat tetteinkkel utánozzuk. Majd mindannyian felállunk, közösen imát mondunk, imánk befejezésekor kenyeret, bort és vizet hoznak oda, s az előljáró – amennyire az erejéből telik – imát és hálaadást mond, és a nép ráfeleli az *Ament*. Ezután történik azoknak továbbbítése és szétosztása, amelyek felett hálaadást mondott, a távollevőknek is küldenek belőle a diakónusok által. (90)

A gyülekezetet a püspök vagy megbízottja irányítja. (91) A diakónusok segítenek neki; fogadják és kísérik. Szolgálattevők és hívek egyaránt hétköznapi öltözetet viselnek, semmi sem különbözteti meg őket egymástól, sem az utca emberétől, akivel a liturgia végeztével találkoznak. Görögországban a nők himationnal fedik be fejüket, amit úgy hordanak, mint egy széles fátylat, vagy pedig a peplosz egyik szárnyába burkolják be. (92) Karthágóban Tertullianus a kacér nőknek a bennszülött asszonyokkal példálózik, akik nemcsak fejüket, de egész arcukat is elfedik. (93) A kérlelhetetlen moralista megint azokat, akik nagyon finom szövetből készült fátyolkával borítják be a fejüket. A fiatal lányok számára „kicentízi” a fátyol hosszát, és megmutatja, hogyan kell viselni. Majd-hogy fel nem csap női szabónak!

A mise elkezdődik. Két nagy részből áll: az egyik az ige liturgiájának van szentelve, amelyen részi vehetnek a katekumenek, a másik a hívők számára van fenntartva, mert azon történik az eukharisztikus áldozat. Vasárnapon kívül Kelet bizonyos napokon eukharisztia nélkül ünnepli az ige liturgiáját.

Szmirnától Rómáig alig különbözik a mise szerkezete, mert a pápa meghívja az agg Polükarposz püspököt, hogy helyette celebráljon. Lehetséges, hogy az ünneplés a püspök köszöntésével kezdődik, valahogy így: „Az Úr legyen veletek! – És a te lelkeddel!” Ennek a páli formulákhoz közel álló üdvözlésnek a formája garantálja ősi voltát. (94) Egy felolvasó, aki kétségtől részt vesz a segédletben, felolvassa az evangéliumi és ószövetségi szövegeket. Tertullianustól (95) tudjuk, hogy ehhez kapcsolódtak az apostolok levelei. A felolvasás görögül történik, azon a nyelven, amelyet a leginkább használnak az összes közösségben, Szmirnától Lyonig. Az Ószövetséget a Septuaginta fordításában olvassák fel, mint ahogy ez már az apostolok óta szokásos. Afrikában a II. század közepétől kezdve a latin kerekedik fölül. A kétnyelvű gyülekezetekben, Lyonban vagy Szküthopoliszban valószínűleg egy tolmács fordította le apránként a szöveget, mint ahogy ez még ma is történik a fekete-afrikai közösségekben.

A kánoni könyveken kívül a keresztények más műveket is olvasnak, mint például Kelemennek a korinthusiakhoz írt levelét vagy Hermasz *Pásztorát*. A korinthusiak szintén újra és újra felolvasták vasárnap Szótér pápa levelét (96), a karthágóiak Zephürinosz pápa rendelkezését. (97) Cyprianus azt kéri, hogy a száműzetésből írt leveleit olvassák fel az egybegyűlt közösségnek. (98)

A felolvasás és a prédikáció közé ékelődik a zsoltáréneklés. Valószínűleg az egész gyülekezet ismételt refrénként egy zsoltárverset. Egyiptomban ettől a kortól kezdve éneklik a zsoltárokat. (99) Az éneknek kezdetben rokonságban kellett állnia a zsinagógai énekkel. Ez a rokonság még ma is fennáll, amire a római főrabbi hívta fel Tappouni bíboros figyelmét egy szír szertartású mise után.

A gyülekezet és a püspök ül. A celebráns megmagyarázza az olvasmányt, és buzdítja nyáját. Ez a prédikáció alkalmazkodik a vidék szelleméhez: líraibb a szíreknél, moralizáló jellegű és józan Nyugaton. Egy II. századi homília példát nyújt számunkra, milyen volt a kor prédikációja. (100)

Állandóan Isten ígéjére hivatkozik. Leírja az Úrnak mint az emberek üdvözítőjének és az egyház bírójának a jóindulatát. Kiemelten hangsúlyozza a pogány világgal szembesülő keresztény lét drámai jellegét: minden egyes hívót külön-külön ízekre tép a minden percben zajló küzdelem. Mivel Korinthusban hangzott el

a homilia, a város közelében folyó iszthmoszi játékok nyújtják a szónok számára a stadionbeli versenyekkel való összehasonlítást. A bűnbánatra szólító felhívás tucatszor tér vissza mint vezérmotívum. „Karoljuk fel azokat, akik már elerőtlenedtek a jóra irányuló törekvésekben, hogy így mindannyian eljuthassunk az üdvösségre!” (101) Nem hősiес evangélium ez, hanem bátorítás a mindennapi hűségre és szolidaritásra.

Lehet, hogy a békecsókra szólító végső buzdítások, Pál korinthusiakhoz írt második levelének doxológiája – Isten dicsőségének éljenezése – nyitja meg az eukharisztikus liturgiát: „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!” (102)

Következik a közös imádság. Az összes jelenlevők felemelt karokkal állnak. A püspök megfogalmazza az egyház és a világ fő gondjait. Itt fejeződik ki az egység és a katolicitás tudata. A celebráns imádkozik a hívők állhatatosságaért, a katekumenekért, de azokért is, „akik minket kormányoznak”, a békéért a világban. (103) A Kelemen levelét befejező imádság modellül szolgál az egyetemes könyörgés számára. A liturgikus szokáshoz kétségtelenül hűséges agg Polükarposz püspök egy órát kér, amikor letartóztatják, hogy imádkozzon. (104) „Hangosan imádkozott.” Ebben a könyörgésben „megemlékezett mindenkiről, akivel valaha is találkozott, kicsivel és naggyal, kiválóval és dicstelennel, és a földkerekségen élő egész egyetemes egyházzal.”

Egyetemes, kétségkívül válaszos – azaz strófákkal és refrénekekkel ellátott – imádság ez, mint a zsinagógában, ahol a jelenlevők az arámul beszélő közösségektől kölcsönzött felkiáltásokkal válaszolnak, amelyeket nem fordítanak le, mint például ezeket: *Alleluja! Maranatha! Amen!* Más imák a görög világból származnak, mint a *Kyrie eleison!*, amely megtalálható a latin, kopt és szír rítusban is.

A békecsók a kiengesztelődés és a testvériség gesztusa azok között, akik együtt fogják megünnepelni az eukharishtiát. A szolidaritás az áldozati ajándékban konkretizálódik: „Akik a javakban részesülünk, minden nélkülözőnek segítségére vagyunk.” (105) A hozott ajándékok közül a diakónusok kiválasztják a kenyeret és a vízzel hígított bort, amit a celebráns elé helyeznek az asztalra. (106)

A püspök dicsérő imát rögtönöz az Atyához, és hálát ad az üdvösség műveiért, amelyek a teremtéstől Fia elküldéséig tartanak, aki befejezi és megvalósítja az összes ígéretet. A kezdeményezés a celebráns rögtönzésére van bízva, amely adott témák keretei között mozog. Imája megszenteli az áldozati adományokat, és azzá az egyedüli igaz áldozattá teszi, amelyet Malakiás jóvondolése szerint napkelettől napnyugatig áldoznak fel. (107) A hálaadás annyira alapvető, hogy végül is az egész ünneplésre rányomja a nevét: eukharisztia. Ez a kifejezés ma újból elfogadottá válik.

Az eukharisztikus imádság valószínűleg a gyülekezethez intézett felhívással kezdődik. Talán erre utal a Krisztusnak váltakozva karban énekelt himnusz, amiről az ifjabb Plinius beszél:

„Emeljük föl szívünket! – Adjunk hálát az Úrnak!”

A hívők tömör csenddel vesznek részt a celebráns imájában, és valamiképp megpecsételik azt a végső, kimondott *Amennel*, mint ahogy majd később Jeromos mondja, „Isten mennydörgésében”. Mindnyájan áldoznak az eukharisztizált kenyérből és borból. A kehely kétségkívül körbejár a hívek sorai között. Mindenki külön-külön „a tenyerébe” kapja a kenyeret. (108) Egyes keresztények hazaviszik az eukharishtiát, hogy ott vegyék magukhoz. (109) Sőt a távollevőkről sem feledkeznek meg, elsősorban a betegekről, az idősekről. A diakónusok elviszik nekik Isten ajándékát és a testvérek ajándékát, amelyek egy és ugyanazon ünneplésben forrnak össze. A különböző közösségek püspökei megszentelt kenyeret szoktak küldeni a többi közösségnek, hogy megpecsételjék egységüket. (110)

A hajnal dereng a láthatáron. Mindenki visszatér otthonába vagy munkájához, szívében és mindennapi létével pedig szüntelen hálát zeng, amely sosem ér véget.

Apály és dagály mozgása lelkesíti „a városból és vidékről” jött közösséget, s tudatosul benne, hogy egységben van, még ha szórványban él is. A vasárnapi ünnepléshez kapcsolódó szociális tettek, különösen az agapé megszervezése ennek természetes folytatása és a megosztott misztériumnak a hétköznapi életre való alkalmazása. Nem torpannak meg a fizikai szükségleteknél, hanem arra törek-szenek, hogy felkutassák és csillapítsák az igazság utáni éhséget és a testvériségre való rászorultságot.

A vasárnapi liturgia adja meg a napok füzérének ritmusát.

Nyomát ott látjuk a katakombák freskóin, a házak feliratain, a szarkofágok sirversein, a vértanúk eposzában és az épülésre szánt irodalomban. Papiruszok, osztrakonok őrizték meg számunkra a liturgia maradványait, amely a hétköznapi jámborságot táplálta. Szüntelenül visszatér a *Kyrie eleison*, a *Maranatha*. (111) Scilliumban, Karthágóban a vértanúk a hálaadás liturgikus kiáltásával felelnek elítélésükre: *Deo gratias!* (112) A karthágói keresztények békecsókot váltanak egymással, mielőtt meghalnának, ami megpecsételi felajánlásuk liturgiáját. (113) Polükarposznak a máglyán mondott imája még szerkezetében is úgy mutatja be a vértanúságot, mint a legmagasabb rendű liturgiát és az eukharisztia betetőzését. (114)

„Ó, nappalnál világosabb éj!”

A húsvéti esemény szabja meg ettől kezdve a történelem ütemét. A napok, a hét a feltámadás titkához illeszkednek, amely az idő egész pályáját bevilágítja fényével. A nagy húsvéti vita, amely beárnyékolja Róma és Ázsia kapcsolatait, legalább kifejezésre juttatja, milyen helyet foglal el kezdettől fogva az összes egyházban a feltámadás megünneplése. (115)

Az ázsiai és palesztinai közösségek, és kétségtelenül ugyanígy a Rómában élő ázsiaiak is, akik ragaszkodtak a zsidó szokásokhoz, továbbra is niszán hónap 14-én ülték meg a húsvétot, a tavaszi holdtölte napján, a hétnek bármely napjára is esett. A hangsúly Krisztuson, az ezen a napon leölt igazi húsvétunkon volt.

A római egyház és az őt követő összes egyház ellenben, amelyek elszakadtak a zsidó naptártól, a lényegre törtek, és Krisztus feltámadását állították előtérbe. A niszán 14-ét, a napéjegylenlőség utáni holdtöltét követő első vasárnap (116) emlékeznek meg „az Úr napjáról”.

Az ünnepség egész napos böjttel kezdődik. Amikor leszáll az est, a hívek összegyűlnek, hogy imában töltsék az éjszakát. A virrasztás kezdetekor zsidó szokás szerint meggyújtják a lámpákat. Ez volt a nagy virrasztás, „az összes vigília közül a legmagasztosabb” – mondja Szent Ágoston. Hajnalig tartott. Elő kellett készíteni a szíveket az Úr várására. Egy és ugyanazon ünneplésbe olvad össze a Kúriosz feltámadása és várása.

Gyűljetek össze, ne aludjatok, hanem imádkozva és könyörögve virrasszatok egész éjjel! Olvassátok a prófétákat, az evangéliumot és a zsoltárokat félelemben, remegésben és buzgó könyörgés közepette egészen a szombatot követő éjszaka harmadik órájáig! Akkor hagyjátok abba a böjtöt, ajánljátok fel adományaitokat: egyetek, vigadjatok, örüljete és legyeten vidámak, mert feltámadásunk záloga, Krisztus feltámadott! (117)

Az olvasmányok a húsvéti misztériumra vonatkoztak. Az Exodus-ból elolvasták a húsvéti bárányról szóló elbeszélést. (118) Rómában Ozeás próféta hatodik fejezetét: „Gyertek, térjünk vissza az Úrhoz!” (119) A celebráns – mint ahogy Szárdeszi Melitón csodálatos homiliája megmutatja nekünk – kifejtette a zsidó húsvét és a keresztény húsvét közti párhuzamot. Krisztus véget vet az előkészületek korszakának, és véglegesen bevezeti a választott népet Isten földjére.

A kakas szava jelzi az új napot, az ünnep és az öröm napját. Vége a böjtnek. Az eukharisztia megünneplése most teljes értelemben a Krisztus haláláról és feltámadásáról való megemlékezést jelenti. Sosem lángolt jobban a keresztények szíve, mint ma, amikor hajnalban visszatértek mindennapi feladataikhoz.

Amit a nyugatiak – gyakran eltorzítva, valójából kiforgatva – megőriztek karácsony éjszakájából, azt megvalósítják a II. századbeli keresztények Antiochiától Karthágóig, Rómától Lyonig, amikor az összes éjszaka közül a legszebbet – a húsvéti éjszakát – az imádságnak, a Biblia olvasásának, az Úr várásának szentelik. A húsvéti virrasztás helyreállítása, amelyet hozzáidomítottak a hajszolt életmódú keresztényekhez, és miattuk megcsonkították, nem adhatta vissza Nyugatnak a görög és az orosz egyház által megőrzött örökség lelki teljességét. Az oroszok még ma is huszonnégy órán keresztül virrasztanak a templomban, hogy megünnepeljék a húsvétot. Azok a keresztények pedig, akik habozás nélkül áttáncolnak egy egész éjszakát, képtelenek manapság egy éjszakát szentelni annak, hogy megünnepeljék hitük titkát.

Ó, nappalnál világosabb,
napsugárnál ragyogóbb,
paradicsomnál édesebb éj,
éj, melyet egész éven át vártunk! (120)

A napoknak, a heteknek, az évnak a Feltámadott misztériumára irányuló szervezete az ima és a liturgikus ünneplések hangsúlyos ütemrészeivel együtt készíti elő az egyházat és a világmindenséget az egyetemes feltámadás napjára, amikor majd felragyog a soha ki nem alvó világosság. A „nyolcadik nap”, amelyen feltámadt az Úr, az utolsó napot és az idők beteljesedését hirdeti.

Végül is a keresztény ember számára minden liturgikus ünneplés éppúgy, mint a hétköznapi élet csak előkészület és várakozás. A hatalom által gyakran fenyegetett, a holnapi nap felől kevés biztonsággal rendelkező keresztényeket a kényelmetlenség és az aggodás arra készítette fel, hogy jobban átéljék ezt a bizonytalanságot. A liturgikus összejövetelek *maranathája* – mely egyszerre jelenti azt, hogy „Az Úr eljön” és „Jöjj el, Uram!” – , mely minden „úrvacsorához” hozzátartozik, ez zárja le az Írás utolsó könyvét. Az egyház kiáltása ez: bizonyosság s egyúttal a legerősebb várakozás.

2.

AZ ÉLET SZAKASZAI

A keresztény fehérkavicsal jelölheti meg életének nagy dátumait: a megtérést, a keresztséget, a házasságot, a halált. Lehetővé teszik, hogy mérlegelje, mi az, ami közelebb viszi ahhoz a társadalomhoz, amellyel napról napra érintkezik, vagy mi az, ami eltávolítja tőle. Új és különböző értékek világítják be útját, s megkövetelik, hogy válasszon. A szeretet, az élet, a halál, amelyek minden emberi létezés ütemét megszabják, a hitből örök értéket merítenek. Az olyan keresztények és vértanúk, mint *Johanna a máglyán*, tudják, hogy „a szeretet erősebb, mint a halál. . . a szeretet a legerősebb”, mert a keresztény azon a napon, amikor megkeresztelkedett, felfedezte az Örökkévaló arcát, aki Élet.

A keresztény beavatás

Ami manapság kivétel a régóta keresztény országokban, az szabály volt a II. században: „Az ember nem születik kereszténynek, hanem azzá válik” – mondja Tertullianus. (1) A megtérés életmód- és vallásváltoztatást jelentett, ami maga után vonta a várossal való szakítást, és elszigetelte a keresztényt környezetétől és pogánynak megmaradt családjától. Bármily volt is a görög vagy római, egyiptomi vagy gall mély meggyőződése, a megkeresztelkedés felforgatta családi, hivatásbeli és társadalmi életét. Különösen nehéz elszakítani a társadalmi valláshoz fűződő szálakat. Kellőképpen meggyőződhetünk erről, ha megnézzük, milyen ellenállást tanúsít egy gyakran agnosztikus svéd, sőt francia környezet is, ha egyik fia vagy leánya áttér a katolikus vallásra!

Nem volt könnyű dolog, hogy valakit befogadjanak katekumennek. A közösség mindenféle óvintézkedéssel bástyázta körül magát, hogy eltávolítsa a nem kívánatos személyeket, és próbára tegye a jelölteket. Szokás szerint egy keresztény az, aki bevezet valakit a közösségbe. A pogány, akit elbűvöl az evangélium, először informálódik. Elkíséri keresztény barátját vagy evangelistáját a közösség összejöveteleire. Új igazságokat tanul, és igyekszik a gyakorlatba átültetni őket – hosszú tanulás ez, amelyet egy évszázaddal később szervez majd meg és oszt be az egyház.

Alexandriában Pantainosz a II. század második felének folyamán kezdi el katekétai munkásságát. (2) A felkészülési időt katekumenátusnak nevezik (ez a görög szó úgy, ahogy volt, átment a latin nyelvbe), hogy kifejezze a katekézis és az oktatás idejét. A jelöltek áradása, a kereszténység megvallásával járó kockázat, az egy vidéken kitörő üldözések és a hittagadások tapasztalata okossá s ugyanakkor igényessé teszi az egyházat.

„A vértanúk hőskölteménye” ismer olyan keresztény férfiakat és nőket, akik még nem kapták meg a keresztséget. Ez arra világít rá, hogy a közösség csak hosszú próbaidő után fogad be véglegesen valakit a soraiba. Felicitas és Revocatus, Perpetua és egyik fivére még katekumenok, amikor letartóztatják őket. (3) Négy másik katekumént tartóztatnak le Thuburbóban. Ugyanez a helyzet Alexandriában Órigenész idején Hérakleidész és Heraisz vértanúkkal: ez utóbbi „úgy távozott az életből, hogy tűz által nyerte el a keresztséget”. (4)

A hit „megedzését” szolgáló próbaidő rugalmasan alkalmazkodik az élethez és a körülményekhez. Messze vagyunk már azoktól a kezdetektől, amikor Fülöp a gázai úton nyomban megkereszteli az etióp királynő eunuchját; amikor Péternek egy beszéde elég ahhoz, hogy „fellelkésített tömegeket vessen a keresztyvízbe”. A hit pedagógiája életstílust követel. Már Jusztinosz utal a megelőző oktatásra, amikor azokról beszél, „akik elfogadták és hitték, hogy igaz az, amiről beszélünk és tanítunk”. (5) Ez a katekézis imádsággal és böjttel jár. A jelölt megtanulja a hit nagy igazságait és az Úr imáját, amely összekovácsolja a közösséget. Kétségtávol létezik már a keresztségi hitvallásnak egy olyan formája, amelyet a használat szentesített.

Ireneusz a II. század végén *Az apostoli igehirdetés feltárásában* közli „a presbíterek által áthagyományozott hitszabály” szövegét:

Elsősorban azt hagyták meg, hogy emlékezzünk: elnyertük a keresztséget a bűnök bocsánatára Istennek az Atyának a nevében, és Jézus Krisztusnak, Isten Fiának a nevében, aki megtestesült, meghalt és feltámadt, és Isten Szent Lelkének a nevében. Emlékezzünk arra is, hogy ez a keresztség az örök élet pecsétje és újjászületés az Istenben, úgyhogy többé már nem halandó emberek vagyunk, hanem az örök Isten fiai lettünk.

Ezért újjászületésünkkor a keresztelest ezen három cikkely (t. i. a három személy) által végezzük, ez megadja nekünk az újjászületés kegyelmét Istenben az Atyában a Fiú által a Szent Lélekben. Mert akik magukban hordják Isten Lelkét, azokat ő az Igéhez vezeti, azaz a Fiúhoz, és a Fiú bemutatja őket az Atyának, és az Atya nekik adja a romolhatatlanságot. (6)

Az egyházat megalkotó hit alkotja meg a keresztyény embert. Ugyanezt javasolja az összes, szétszórtan élő közösségnek, melyeknek tanúságai megegyeznek egymással Egyiptomtól Karthágóig, Kisázsiaától Rómán, az összes, elszórtan levő közösség útkeresztelkedésén át Lyonig. Ireneusz *Az eretnkségek ellen* írt könyvének elején emlékeztet a hitnek alapvető igazságaira. Majd hozzáfűzi:

Ilyen tanítást, ilyen hitet kapott az egyház. És jöllehet szét van szórva az egész földkerekségen, buzgón őrzi, mint egy házat,

amelyben lakik. Ugyanazzal a hittel hisz mindenütt ezekben az igazságokban. Ugyanúgy prédikálja, tanítja, adja át őket, mintha egy és ugyanazon szájjal tenné. A nyelvek eltérnek a világ szerint, de a hagyomány ereje egy és ugyanaz. Ugyanazt a hitet vallják és adják át a Germániában, Ibériában, a keltáknál, Keleten, Egyiptomban, Líbiában és a világ központjában (Palesztinában) alapított egyházak. (7)

A katekéta érezteti a hit magasztosságát és a keresztségi szertartás követelményét, megtanít az élet megváltoztatásának és a vele járó kockázatnak a mérlegelésére: a keresztény vallás törvénytelen, minden liturgikus összejövetelre, ami a hívő számára létfontosságú, lesújt a törvény szigora. Az állam váratlanul csap le és keményen.

Ha valaki kereszténynek, vallja magát, kiszolgáltatja magát az előkelő társaság megvetésének, és konfliktusba keveredik környezetével. Nem elég csupán elvontan tekinteni ezt a helyzetet, hanem meg kell próbálni, el kell sajátítani, belülről kell átélni, hogy a tárgy ismeretében tudja elkötelezni magát. Az egyház annál jobban ragaszkodik az újoncidőhöz minél kevésbé gyakorolják azt a pogányok és az eretnekek. A misztériumvallások semmiféle erkölcsi változást nem követeltek. Afrikában a markioniták teljes erőből kereszteltek. (8) Ezzel szemben a keresztény bevezetéssel együtt jár az, hogy a jelölt elszakadjon a bálványoktól, az ördögnek a szerzők által nyilvánosan leleplezett „hiúságától” (9), akik különösen a látványosságokra és a cirkuszi játékokra gondoltak, mert ezekért bolondultak az afrikaiak. A „két útról” szóló tanítás, amely a kezdeti katekézis részét képezte, kidomborította a keresztény küzdelem drámai jellegét.

Két út van, egy az életé, egy a halálé – mondja a *Didakhé* –, a két út között pedig nagy különbség van. Az élet útja ez: „Először, szeresd Istenedet, aki tereintett téged; másodsor, szeresd felebarátodat, mint önmagadat. Te se tedd azt másnak, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek”. (10)

A keresztény szerzők előszeretettel nyúltak a sportból és különösen a katonai életből vett hasonlatokhoz, hogy tudatosítsák, ettől kezdve kérlelhetetlen harc folyik.

Ha a katekumen mindent jól mérlegre tett és megtapasztalt, dönt, és tudja, hogy döntése visszavonhatatlan. Olyan ez, mint a katonának az életre-halálra szóló hűségeskü, amelyet egy afrikai vagy egy latin számára a *sacramentum*, a szentség szó fejez ki. Az egyház színe előtt megvallott hitét a kereszténynek meg kell majd vallania a hatalom és a bíróság előtt is. Ehhez a közösség beleegyezését adja. Mindenekelőtt a közösséget érinti az új tagok jövetele, és testületileg felelős kitartásukért. Megvizsgálja tehát a jelölt viselkedését, vajon buzgón „segítette-e a szegényeket és látogatta-e a betegeket”. (11) Egyes katekumenektől a püspök megkívánja, hogy változtassanak pályát, amikor régi életmódjuk összeegyeztethetetlennek vagy nehezen összeegyeztethetőnek látszik számára az új hittel és az egész közösség jelenlétében tett ígéreteikkel.

A keresztény kereszttség szertartása nem keresztény találmány. Abban a korban tűnik fel, amikor a szent fürdőket éppúgy gyakorolták az esszéniusoknál, mint a különböző vallási szektákban. Valóságos keresztelési mozgalom volt Krisztus idején Palesztinában. Az összes keleti vallásban szent folyók: a Gangesz, a Jordán tisztítanak meg és adják vissza az egészséget.

A víz szimbolizmusa tekintélyes szerepet játszott a vallás történetében. A születést és a termékenységet idézi fel. A teremtés elbeszélése a vizekből emeli ki Isten világát. A témát megtalálhatjuk a többi kozmogóniákban is, ahol a vízből születik az élet. A termékenység gondolatához kapcsolják a vallások a megtisztulás gondolatát. A vízből nemcsak fakad az élet, hanem a víz helyre is hozza. Péter első levele és a régi liturgikus hagyomány úgy mutatja be Krisztus művét, mint a tengerek szörnye felett aratott győzelmet, a keresztiséget pedig úgy, mint az emberek kiszabadítását a Leviantán torkából. Krisztus leszáll a halál nagy vizeibe, és visszajön onnan, maga után vonva győzelmébe a megújított teremtést és emberiséget.

A keresztési liturgiában és katekézisben kivirágzanak a gyakran egymással összefonódó vallásos mitológiai intuíciók és a bibliai témák. Életfakadás, az elmúlt bűnöktől való megtisztulás, a hit által kijelölt út felett felragyogó világosság – ezekre az egybecsengő gondolatokra bukkanunk a kor összes szerzőjénél, még ha néha bizonyos hangsúlyeltolódást tapasztalunk is.

Két II. századi irat számol be pontosabban arról, hogyan is

kereszteltek: a *Didakhé* és Jusztinosz *Apológiája*, amely oly bőségesen nyújt felvilágosítást a korabeli liturgikus életről. A *Didakhé* a leg-
ősibb rituálét nyújtja:

A keresztségre vonatkozóan pedig, így kereszteljete; mi-
után mindezeket előtte elmondtátok, élő vízben kereszteljete
az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. Ha nem áll rendelkezésre élő
víz, keresztelj más vízben; ha lehet, hidegben; ha nem, melegben.
Ha egyik sem áll rendelkezésre, háromszor önts vizet a fejre,
az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. A keresztelendő és a keresz-
telő böjtöljön a keresztelés előtt, ha lehetséges, a többiek is;
a keresztelendőnek hagyd meg, hogy előzőleg egy vagy két napig
böjtöljön. (12)

A keresztelés két formája, a folyó vízben vagy medencében, alá-
merítéssel vagy leöntéssel történő keresztség olyan kiszolgáltatást
vesz figyelembe, ami eredetileg a szabad ég alatt, egy folyó vagy
a tenger partján történt, és csak később vitték át házak belsejébe.
A lalibelai baptisztériumok Etiópiában a XI. században még a sza-
bad ég alatt találhatóak. A keresztségi formula tisztán szenthárom-
sági, mint Máté evangéliumában. A háromszori alámerítés vitat-
hatatlanul utal a megelőző háromszori könyörgésre.

150 körül Jusztinosz az *Apológiában* úgy írja le a keresztséget, amint
azt a görög-római világ különböző közösségeiben végzik. Böjt és
imádság készíti fel rá a jelöltet. A közösség részt vesz rajta, mert
új tagokról van szó, akiket szolgálatkészen illik fogadni.

Ezután elvezetjük oda őket, ahol a víz van, és ahogyan mi is
újjászülettünk, ugyanúgy ők is újjászületnek, a mindenség Atyja,
uralkodó Istene és a mi megváltónk, Jézus Krisztus és a Szent-
lélek nevében elvégzik ezt a lemosdást a vízben. Ezt a lemosdást
megvilágosításnak is nevezzük, mert megvilágosítja azoknak az
értelmét, akik ezeket megtanulták.

Mi pedig, miután megtörtént annak lemosdása, ki elfogadta
tanításunkat és hozzánk csatlakozott, odavezetjük őt azokhoz,
kiket testvéreknek hívunk, ahol egybegyűlve közösen imádkozunk
magunkért, a megvilágosítottért meg a többiekért, mindenkiért
igen buzgón. (13)

A keresztségi világosság témája különösen kedves Jusztinosznak, mert kifejezi a Krisztusba vetett hitet, és kijelöli a lelki útíttervet. Az első kérdés, ami felvetődik: Mikor és hol kereszteltek? Az ősegház akkor fogadja be a jelöltet, amikor az felkészült, s ez valószínűleg vasárnap történik. A húsvéti virrasztás alkalmával történő keresztség a katekumenátus és a nagyböjt megszervezéséhez kapcsolódik, ez pedig csak a III. századra nyúlik vissza. (14) Azelőtt sokkal rugalmasabban kezelték az ügyet. Perpetuát és társait a börtönben keresztelik meg anélkül, hogy említés esnék a vasárnapról. Jusztinosz leírása ellenben – úgy tűnik – egy vasárnapi összejövetelbe illeszkedik bele.

Hol kereszteltek? Ha az összejöveteli hely egy folyóhoz vagy a tengerparthoz volt közel, mint ahogy ez a Filippiben vagy Déloszon felállított zsinagógák esetében történt, valószínűleg „élő vízben” szolgáltatták ki a keresztséget; Rómában talán a Tiberisben. (15) Az istentiszteleti célokat szolgáló magánházakban egy vagy több fürdőszobának kellett lenni, *baptisztérion* nevű medencékkel ellátva. (16) Később így nevezik majd a keresztelőkutakat.

A kultuszhelyek megszervezésével együtt járt egy baptisztérion gyors berendezése. A III. század elejéről származó dura europoszi templomnak már van a keresztelés számára fenntartott helyisége. A keresztelőkút be van fedve. Festmények idézik fel a paradicsom vagy a jó pásztor témáit, és képes keresztségi katekézist nyújtanak.

A kezdetleges rituálé kidomborítja a víz szimbolikáját. A teljesen mezítelen katekumenek derékig mennek be a vízbe. Az asszonyok kibontva hagyják hajukat, amelyet hosszúra növesztve hordanak, kivéve a rabszolgánokat. Minden ékszerszert letesznek. (17) Vajon megkeresztelték a gyermekeket? Jusztinosz ezt hiteti el. (18) Rusticus prefektus előtt azokról beszél, akik „gyermekkoruk óta” keresztények lettek, társa pedig ugyanígy nyilatkozik: „A szüleimtől kaptam ezt a tanítást”. (19)

A hármaskör alámerítéskor, amelyről már a *Didakhé* tanúskodik, a püspök kétségtelenül ezt a formulát mondja: „Kereszteltetitek... az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében”.

Amikor a megkeresztelt kilép a vízből, ettől a kortól kezdve valószínűleg fehér ruhába öltöztetik, és koszorút tesznek a fejére, amint ez *Salamon ódáiból* kitűnik. (20) Hermasz *Pásztor*a a fehér ruhához kapcsolja a pecsétet, az újonnan megkereszteltet homlokára rajzolt

jelet, amely Isten népébe való beiktatásukat jelzi, s ennek hármas dimenziója van: személyes, közösségi és eszkatologikus. (21)

Különböző kifejezések jelölik a szertartást és összetevőit: fürdő, újjászületés, megvilágosítás – ezeket Jusztinosz használja. Hozzá kell még tennünk a Szent Pál és az első keresztény közösség számára oly kedves „a Lélek pecsétje” kifejezést. (22) Egy ősi keresztelési ének a fény képében fejt ki az újjászületés katekizisét:

Ébredj, ki alszol,
támadj fel a halálból,
és megvilágosít Krisztus,
a feltámadás Napja,
aki a hajnalcsillag előtt született. (23)

Mikorra nyúlik vissza az a szokás, hogy tejet és mézet adnak az újonnan megkereszteltnek az eukharisztikus ünneplés folyamán? (24) Nehéz megmondani. Szimbolikája világos: a kereszttség bevezeti a neofitát az Ígért Földre. A keresztelési beavatás az eukharishtiában és az eukharisztia által fejeződik be.

Jusztinosz egyszerűen hozzáfűzi, hogy az újonnan megkereszteltet testvéreihez vezetik, akik befogadják közösségükbe. A békecsók pecsételi meg a testvériséget. A beavatás éppúgy a kenyértörésben fejeződik be, mint Emmauszban: találkozás, haladás és áldozás. „Miután az igazságot megtanultuk, a helyes életre kell törekednünk, tetteinkben a jót kell követnünk, azon kell lennünk, hogy a parancsokat megtartsuk, és az örök üdvösséget elnyerjük.” (25)

A vértanúk szüntelenül keresztelési hitvallásukra hivatkoznak. A bevett formulákat ismétlik a római helytartók előtt. Akár megkapták már a keresztiséget, akár csak készülnek rá, a vérkereszttség akkor is hasonlíthatatlanul magasabb rendűnek látszik. Karthágóban az amfiteátrumi játékok végén, amelyeknek a keresztények voltak a szereplői és áldozatai, egy leopárdot uszítottak Saturusra, s „annak egyetlen harapásától kifolyt a vére”. (26) A nép „ráolvasva a második keresztiség tanúságtételét, odakiabálta: »Üdvös mosakodás! Üdvös fürdő!« Mert különösen az üdvözül, akit így fürdetnek meg” – teszik hozzá az akták. (27)

Akik építik az egyházat

Egy konkrét közösség keresztmetszete lehetővé teszi, hogy felmérjük, kikből is áll. A kultusz szolgáin kívül itt találjuk azokat, akik szüzességben és aszkézisben élnek, a keresztény családapákat és -anyákat, akik a többséget teszik ki.

Az új keresztény kereszttségének reggelén visszatért a hétköznapi életbe. A pásztorok félnek ettől a szembesüléstől. Ki fog-e tartani ez a lány, ez a befolyásos férfi, ez a pogányhoz férjhez ment asszony, ez a fiatal rabszolga? A paruziának – az Úr visszajövetelének – várása és az üldözések fenyegetése felszítja ugyan a buzgalmat, de ugyanakkor olyan misztikus elragadtatást is ébreszt, amelyet gyümölcsözően aknáznak ki a montanisták és a hozzájuk hasonlók.

A jelöltek egy bizonyos része számára a kereszttség egyúttal „szerezetbe lépés” is abban az értelemben, amelyet XIV. Lajos kora kölcsönzött ennek a kifejezésnek: szegénységben és tisztaságban Istennek szentelik életüket. Különösen a szír egyházban járt karöltve a kereszttség a szüzességgel; akik az önmegtartóztatásnak szentelték magukat, elsőként azokat keresztelték meg mint tökéletes keresztényeket. Ez a felfogás, amely talán a keresztységnek mint a szexualitást megelőző paradicsomi állapothoz való visszatérésnek a fogalmához kapcsolódik (28), mély nyomot hagyott az apokrif irodalomban és a kezdeti szerzetességben, amely ezzel táplálkozott. Ireneusz és az antiochiai teológia nem hajlandó „szexuálisan” értelmezni az első emberekről és bukásukról szóló elbeszélést. Egyes megtérők, mint például Karthágói Cyprianus megkeresztelkedésüktől kezdve teljes önmegtartóztatásban élnek anélkül, hogy egy árnyalattal is lejáratsák a házasságot.

Számos közösségben csoportosultak egyszerre házasemberek, szüzek, önmegtartóztatók, aszkéták, és ez a kapcsolat mindenkit sarkallt. A férfiak közül egyesek önmegtartóztató életüket az evangélizációnak szentelték, amint ezt már az apostolok esetében láttuk. (29) Csak Istennek tartoztak számadással döntésükről. Ezt vissza is vonhatták, és meg is házasodhattak anélkül, hogy rosszallásnak, még kevésbé hogy fenyegetésnek tették volna ki magukat emiatt.

Új helyzet ez, amely szöges ellentétben áll a hivatalos zsidósággal és a görög-római világgal. A zsidóknál az, „aki nem nemz, vétkezik Isten parancsa ellen”. A házasság tehát szigorú kötelesség. A zsidó-

ság mint olyan a nemi élet kiegyensúlyozott és rendezett felfogását nyújtja ugyan, de már heves támadásokat kellett kiállnia az esszénus közösségek és a terapeuták részéről. (30)

A római törvényhozás az állampolgárnak kötelességévé tette, hogy megházasodjék, hogy így örökítse meg a családot és a házi kultuszt, és állampolgárokat meg katonákat adjon az államnak. A házastársi összhang háttérbe szorul. Augustus császár egy sereg törvényt hozott, amelyek kiváltságaik elvesztésével sújtották a nőtleneket, és igyekeztek nősülésre szorítani őket (31), ezek azonban pusztán csak politikai döntések, amelyekben semmilyen szerepet sem játszik az erkölcs. Az askézis azonban mégsem ismeretlen egyes filozófiai áramlatok előtt, és így történhet meg az, hogy Tüanai Apollóniosz vallási indokok alapján teljes tisztaságban él. (32)

A pogány morál éppúgy nem kényszerítette rá a házasebbereket a hűségre, mint a nőtleneket az önmegtartóztatásra. Sőt egy templomi prostituálttal, egy hierodulossal való paráználkodást vallásos tettnek tartottak. „Prostituáltat saját gyönyörünk miatt szerzünk meg, ágyast azért, hogy megkapjuk az egészségünk által megkívánt napi gondoskodást, feleségül pedig azért veszünk valakit, hogy tőle törvényes gyermekeink legyenek, és hűségös öre legyen mindannak, ami a házukban van.” (33) Így fest a „polgári” realizmus, amelylyel a kereszténység történelmének minden korszakában szembe kerül.

E kényelmes szabadossággal szemben az evangélium energikusan megtiltja a paráználkodást, és az új erkölcs követelményeit vezeti be. Fülöp diakónusnak szüzességre szentelt leányai (34) legendássá válnak Caesareában, és a prófétaság kiegészítő dicsfénye övezi őket. Ugyanez a helyzet az ellentétes irányzatoktól tönkretett, kavargó korinthusi közösségben: kicsapongás és askézis, merevség és szabadosság, szorongás és képzelődés kuszálódik össze. Alig változtak valamit a korinthusi férfiak és nők, amikor Római Kelemen megleckézteti henccegésük miatt a szüzeket, ami elhomályosítja tanúságtételük értékét. (35)

Az askéták kivételes esetet képeznek a közösségekben, amikor előfordulnak. A szüzek általában családjuk körében élnek, apjuk vagy gyámjuk oltalma alatt, s megőrzik vagyonukat. Döntésük teljesen szabad, indoka az Ország várása. (36) Elhatározásukat kinyilvánították a püspököknek. (37) Egyesek csoportos „beginá”-életet

kezdenek el élni, vagy csatlakoznak a már megszervezett özvegy-közösségekhez. (38) Vegyes aszkétacsoportok tünedeznek fel (39), és a III – IV. században állandóan gondot okoznak a hatóságnak, mely az eltévelyedések és a kilengések nyomására végül is formálisan betiltja őket.

Aszkéták és szüzek egyfajta arisztokráciát képeznek az egyházban, ami különösen az alázatosság számára jelent nehézséget. A közösség „a kiválasztottak kiválasztottainak” tekinti őket. (40) Mindkettő azzal a kockázattal jár, hogy nem veszik komolyan őket. A gőg kísértése Korinthusban részegítőbb, mint az érzékek mámora. Polükarposztól Tertullianusig, Filippiben éppúgy, mint Karthágóban egymás után hangzanak el a figyelmeztetések. Semmi sem egyetemesebb az emberi természet hajlamainál, s nem finomabb az erény gőgjénél. Még veszedelmesebb, ha hajlandók vagyunk egy életmódot rákényszeríteni mindenkire, és elítélni azt, aki házasságban él. A lyoni keresztények elérték, hogy a túlzott aszkézist gyakorló Alki-biadész újra használja a teremtés javait (41), és normálisan táplálkozzon.

Mindezek az árnyak csak még inkább nyilvánvalóvá teszik azt a ragyogó tanúságot, amelyet a szüzek és az aszkéták tesznek az evangélium mellett. Az apologéták ezt lobogtatják a pogány erkölcsök felé. (42) Galénosz, az orvosok feje is megdöbbenéssel hozza fel ezeknek a férfiaknak és nőknek a példáját, akik egész életükben tartózkodnak mindenfajta nemi élettől. (43)

A Nagy Egyház ritka kivétellel elismeri a házasság és a szexuális élet törvényes voltát, amelyet a hívők nagy többsége él. Hallgatag többség ez, szemben egy fecsegő kisebbséggel, amely szüzek és eunuchok monostoraivá akarja átalakítani az egyházat. Az emberek nem várták meg a sajtó nyilvánosságát és a televíziót, hogy azt részesítsék előnyben, ami szenzációt jelent!

A keresztények nagy többsége, élén a püspökkel és a diakónusokkal nők. A korabeli írások megjegyzik, ha egy püspök „önmegtartóztató”, mert ez kivételes esetet képez. Persze kérdés, vajon mint a korabeli sztoikus, a keresztény is felveti-e magában a problémát, amely később Rabelais-t is jókedvű lelkesedésre hangolja: Meg kell-e házasodni? (44)

A kereszténység felforgatta a nő helyzetét, amint már láttuk, és módosította a házasságra vonatkozó törvényeket. Bevezette az ókori

jog számára ismeretlen szentséget és felbonthatatlanságot, a házasság és a nőtlenység közti szabad választást, azt a kötelezettséget, hogy mindenkinek tiszteletben kell tartani saját állapotának tisztaságát, végül pedig azt, hogy mindenki, még a rabszolgák is köthetnek házasságot a keresztény elvek alapján. Akik a keresztésre jelentkeztek, azoknak rendezni kellett helyzetüket, feleségül kellett venni vagy el kellett bocsátani ágyasukat, monogámiára kellett magukat kötelezniük (45), ami szertelenségnek kellett hogy tűnjön egy olyan korban, amikor oly sok patrícus versenyzett a válások számában a mi filmszínészeinkkel.

Az egyház megtartja a polgári törvényhozásból azt, ami nem ellenkezik a házasságról alkotott felfogásával, de szembeszegül mindazzal, ami ennek ellentmond. (46) A válás története tegnap Franciaországban, ma Olaszországban világosan mutatja ezt az irányvonalat.

Különben rosszul vagyunk informálva arról, hogyan történt a házasság az első keresztény nemzedékeknel. Antiochiai Ignáciosz azért ír Polikarposznak, hogy kifejezze óhaját: „Úgy illik, hogy a vőlegények és menyasszonyok a püspök helybenhagyásával keljenek egybe, hogy a házasság az Úr szándékának megfelelően, és ne a ösztönös kívánczóság szerint történjék. Minden Isten tiszteletére legyen!” (47)

Ignácioszra erős befolyást gyakorolt Szent Pál. (48) Ő is felügyeleti jogot igényel magának, mint az apostol. A püspök helybenhagyása – esetleg felhatalmazása – különösen akkor volt sürgető, amikor a házasságot a törvény nem szentesítette, mint például két rabszolga vagy egy patrícusnő és egy szabados között. (49) Annál inkább bele kellett avatkozni a árvák házasságába, hiszen ezek az ő gondjára voltak bízva. A közösségek méretei lehetővé tették, hogy a püspök ismerje az egyes személyek egyéni körülményeit, és mérlegelje az ezzel járó kockázatot.

A jegyeseeknek, különösen a menyasszonynak a vonzódását nem tartották fontosnak. A *Didaszkália* arra buzdítja a keresztény szülőket, hogy „válasszanak nőket fiaik számára, és adják hozzájuk feleségül”. (50) A társadalmi megfontolásoknak meg kell hátrálniuk a vallási indokok elől, mert „az Úr szándékának megfelelően és nem az ösztönös kívánczóság szerint kell cselekedni”, amint Ignáciosz mondja. A tekintély, akinek kikérték a tanácsát, dönt, vajon a házass-

ság nem veszélyezteti-e a keresztény ideált. Valószínű, hogy maga a püspök a diakónustól és a közösségtől kért felvilágosítást, hogy tanácsolja-e a házasságot, vagy pedig lebeszélje róla a jegyeseket. Családapai tapasztalata csak növelte tanácsának értékét. Úgy látszik, hogy Ignátiosz útmutatása csak saját egyházára vonatkozik. Egyedül a montanisták tették törvénné. (51)

A keresztények – Ariszteidész és Arnobiosz állítása szerint – alkalmazkodnak a városról-városra változó törvényekhez. A haruspicium (béljóslás) és az áldozatok kivételével „az egész római menyegzői szertartást megőrizte a keresztény használat” – írja Mgr Duchesne. (52) A görög és a keleti világ két, egymást követő szakaszban kötötte meg a házasságot. Ezek alkották a szerves részeket: a házassági ígéret, amely az első momentum, és a megünneplése, ami a befejezés. A káld egyházban a jövőendő vőlegény egészen a legutolsó évekig váltságdíjat fizetett választottja családjának. Zajos felháborodás tört ki, amikor a pátriárka ezt eltörölte.

Rómában éppúgy, mint Karthágóban a házassági ígéret kimondásakor a vőlegény – eredetileg vasból készült – gyűrűt húzott a menyasszony balkezének negyedik ujjára, amelyet azóta gyűrűsujjnak neveznek, mert Aulus Gellius (+ 180) szerint ez az ujj abban az idegben végződik, amelyik a szívhez vezet. A kölcsönös ajándékozás keleti eredetű szokás. Egyiptomban a házasság előkelő formája a levélváltás útján kötött házasság, s a levelek érvénnyel ruházzák fel a két hitves között kötött megállapodást. Néha maga a nő házastíja ki magát, ami emancipációját bizonyítja.

Rómában követelmény a nő személyes hozzájárulása, mert itt a házassági beleegyezés a lényeges elem. A jegyeseeknek kölcsönösen akarniuk kell házastársakká válniuk, s ez adja meg a nőnek az *uxor* méltóságát és a férjével egyenlő társadalmi rangját abból a célból, hogy gyermekeket nemzzen és neveljen. (53) Jegygyűrűről nem esik szó.

A görög vidékeken a házasság előestéjén a ceremónia a menyasszony fürdésével kezdődik. Efesusban is így kellett lennie, mert Pál apostol utal rá. (54) Még ma is láthatjuk Egyiptomban, hogy az anya lányával együtt merül bele a Nílusba, menyegzői fürdőre. A pogány menyasszony úgy temette el leánykorát, hogy játékait és ruháját felajánlotta Artemisznek.

Bár a keresztények a házassági szertartásnál alkalmazkodtak

városuk szokásos ceremóniáihoz, azonban gondosan elkerülték mindazt, aminek bálványimádó jellege volt, no meg a lakodalmi menet feslett énekeit. Egyetlen más területen sem okozott ilyen mély változást a hit, miközben alig hozott átalakulást. De azért egyáltalán nem zárták ki a mulatozást. A III. század közepén egy bizonyára keresztény egyiptomi paraszt elismeri, hogy az egész éjszakát mulatozással szokták tölteni. (55)

Az esküvő reggelén a menyasszony hat ágba font hajára mirtusból vagy narancságból font koszorút tettek, amelyhez a virágot ő maga szedte. *Flammeum*ot, narancssárga színű fátyalt viselt, amiről már messziről láthatták, hogy jön. Ez volt a jel az ének megkezdésére. Catullus így énekl meg a menyasszonyt:

Övezd majorannától illatozó
virágokkal homlokod!
Örvendve vedd
narancssárga fátylad! (*flammeum*) (56)

A latin *nubere* ige eredetileg azt jelenti, hogy „lefátyolozni”. Az egész környék felbolydul az izgalomtól, a járőkelők megállnak.

A szertartás a lányos háznál kezdődik. Felolvassák a szerződést, ha le van írva, aztán Rómában tíz tanúval íratják alá (57), a hagyományos *Ubi Caius, ibi Caia* (58) formulával kinyilvánítják a beleegyezést, és az új feleséget átadják férjének. Megfogják egymás kezét, Rómában éppúgy, mint Athénben. Görögországban a kézfogás még a lényeges szertartás a IV. században. A pogányok áldozatot ajánlanak fel, amit a keresztények hamarosan egy liturgikus rítussal, talán az eukharishtiával helyettesítettek.

Tertullianus (59) kétségekívül a kézfogásra utal egy férjes asszony előtt, amikor azt írja: „Az ilyen látványtól elragadtatva Krisztus békéjét küldi a keresztény házastársaknak. Ahol ők vannak, Krisztus is ott van.”

És megkezdődik a lakoma. A nászéneke az ókori Görögországban és mindmáig is elengedhetetlen, amint nemrégiben Mikonoszbán is megállapíthattam. Amikor befejezik a lakmározást, a lefátyolozott, virágkoszorús ifjú feleséget a hitvesi házhoz vezetik.

Leszállt az éj. A menet lányszóktetést mímel: színleg el akarják rabolni a menyasszonyt anyjától, hogy új otthonába vezessék. Fák-

lyavivők haladnak a menet élén, fuvolásfűk és -lányok adják meg a dárdidó ritmusát. A fescenninusi – az etruszk Fescenniából származó – dalok vastag tréfákkal és trágársággal kérkednek. A görög menyasszony szekerén hagyja el a házat. Ezt a jelenetet örököltette meg a művészet (60): a férj gyöngéden emeli fel a földről ifjú feleségét, aki dobogó szívvel foglal helyet a nászszekéren. Három gyerek kíséri, egyikük galagonyaágból készült fáklyát visz. A menyasszony mögött a guzsalyt és az orsót viszik.

Illik, hogy a lakodalom fényűző legyen. Apuleius (61) egy Rómában tartott hatalmas esküvő költségein gúnyolódik, amelyek 50 000 sestertiusra rugtak, ami körülbelül 2000 dollárt tehet ki. A keresztények bizonyára szerényebben igyekeztek lebonyolítani a lakodalmakat.

Semmiféle liturgikus szertartást nem ismerünk, de valószínű, hogy a püspököt – vagy megbízottját – meghívták a menyegzői lakomára: talán maga a közösség is részt vett rajta, legalábbis elküldte tanúit, egy olyan korban, amikor még nem voltak sokan a testvérek, és a vallási meg társadalmi szálak sokkal erősebbek voltak. A Tamás-akták úgy mutatják meg nekünk az apostolt, amint a jegyesekkel együtt imádkozik a nászházban. (62) Kelemen pontosabban körülírja, hogy egy presbiter teszi fel a kezét a jegyesekre Alexandriában. (63)

A szarkofágok és a serlegek díszítései illusztrálják a házasság kereszténnyé válását; maga Krisztus koszorúzza meg a házastársakat, ő elnököl a kézfogón, amikor a kezek az evangélium fölött kulcsolódnak össze. (64) A Priscilla-katakomba egyik freskója talán az ifjú feleség lefátyolozását ábrázolja. (65)

A keresztény ember számára a házasság a teremtés művét folytatja, a gyerekek pedig a szülők boldogsága. Kelemen pontosabban írja: a *jó* gyerekek. A görög nemesség kötelez. (66) Csak azért kötünk házasságot, hogy gyermekeink legyenek, állítja Juszтынosz (67) és Arisztteidész (68), amikor a házastársak szexuális életének szabályait és korlátait állapítják meg. Az egyház viaskodik azokkal, akik „szélsőségesek”: akik a házasságot és az egész szexuális életet ócsárolják, meg azokkal is, akik olyan szabadosság mellett szállnak síkra, mint ami a nagy földközi-tengeri kikötőkben tapasztalható. (69) Kelemen (70) erkölcsi traktátusában, a *Paidagógoszban* határozottan szembeszáll a prostitúcióval és a pederasziával.

Olyan fenntartásokkal szabályozza itt a házaseletet, hogy egy mai kommentátora nem minden humort mellőzve kérdezheti, végül is mikor enged meg az alexandriai moralista az ölelkezést. (71)

Akiknek meg szabad házasodniuk, azoknak nevelőre van szükségük. Ő majd megtanítja nekik, hogy ne végezzék a természet titkos rítusait nappal; ne közösüljenek például, amikor kijöttek a templomból vagy az agoráról; hajnalban, mint a kakasok, az imádság, az olvasás vagy a nappali hasznos tennivalók idején; este pedig, a vacsora és a kapott javakért mondott hálaadás után illik megpihenni. (72)

A terhes asszonnyal való érintkezést ezzel a festői érveléssel tiltják meg kifejezetten: „A földműves az elvetett magból várja az aratást, nem vet rá még fölősegesen”. (73) A nemzési szándékon kívül álló szexuális gyönyör ellentétes „a törvénnyel, az igazságossággal és az értelemmel”. (74) A keresztény írók a bibliai előírásokat ismétlik, de még keményebb szigorral. Erősen befolyásolta őket a sztoikus irányzatú népies filozófia. (75) Musonius tiltottként utasította el a pusztá gyönyört a házaseletben. (76) A nemi élet ösztönösen a kurtizán mesterségét idézi fel, ami virágzott Korinthusban és Alexandriában. Kelemennek a nyúl és a hiépa erkölcséről szóló unalmas fejtegetései a legrosszabb népszerű prédikációs irodalmat hirdetik. (77) A „mindennapi élet kazuisztikája” (78) ez, meg az ocsmánysággal egyet jelentő éjszakai életé, mely egyre jobban untatja a *Paidagógosz* olvasóját, míg egyszer csak megkönnyebbül, mert látja, hogy végső hivatkozásként *deus ex machina* felbukkan a szabadító Logosz. (79) A törvényhozók sokkal méréseltebbek, és megelégszenek azzal, ha leszögezik, hogy a házaselet törvényes, és fölősegesek a zsidóságtól örökölt rituális mosakodások. (80)

Az ókeresztény egyház ellenben különös szigorral ítéli el az ókori erkölcsöket, még ha azokra részben magyarázatot is nyújt a gazdasági helyzet: a fogamzásgátlásról, az abortuszról, a gyermekek kitételéről van szó. (81) Az önmegtartóztatás árán elért bizonyos születéskorlátozás a mértékletességről tanúskodik – mondja Kelemen. (82)

A család az egyház sejtjeként jelenik meg. Pál és Péter, őket

követve pedig minden lekipásztor a keresztény otthon képét rajzolják meg, szemben a pogány erkölcsökkel. Tertullianus a két hitves összhangját énekli, akik együtt mélyítik el szeretetüket, amikor megkapják az eukharishtiát. (83)

Az evangélium hiába magasztalja a férfi és a nő egyenlőségét, a család magatartása olyan tekintélyt igényel, amelyet az ókor mindig a családapára ruházott. Ő uralkodik a ház felett, amely magában foglalja a feleséget, a gyerekeket, a szolganépet, a rab-szolgákat. Ő a ház világi és vallási feje Rómában, egészen haláláig. Fenyít és büntet, kiházasítja fiait és lányait. A *paterfamilias* római jogszabályozása végül is befolyást gyakorolt a hellén világra. A zsidóknál a hangsúly az apa lelki küldetésén van: neki kell megtanítania fiát a törára.

Még ha nem is forgatja fel az evangélium az antik családi struktúrákat, szellemében átalakítja, hogy az egyház élő sejtjévé tegye. Azok közül verbuválja és választja ki pásztorait, akik bizonyítékát és példáját nyújtották, hogy jól igazgatják házukat. Új elv alakítja át belülről a hitvestársak, a szülők és a gyerekek közti viszonyokat. Pál (84) megfogalmazta, Kelemen pedig elismétli a korinthusiaknak: „Engedelmeskedjete egymásnak az Úr félelmében”. (85) Ettől kezdve az Úr a norma és a láthatatlan tekintély.

Az egyház elismeri a ház felett gyakorolt atyai tekintélyt, a vidékekre és civilizációkra jellemző árnyalatokkal együtt. A *Didaszkalíának* a családapá kötelességeiről és felelősségeiről szóló hosszú fejtegetése (86) nyilvánvalóan bizonyítja, milyen jelentős szerepe volt a közösségben. Ebben a leírásban tisztán kidomborodik a nevelői munka, amelyet az apa és az anya közösen végez.

A tekintély csak olyan mértékben hatékony, amennyiben szeretet hatja át, amint Isten pedagógiája mutatja: „Se nem zsarnokság, se nem hanyagság, hanem szilárdság és szelídség, tekintély és jóság” (87), mértékletesség és bátorítás keveréke.

Az anya vallási befolyása tekintélyes a keleti közösségekben. Boldog és eredményes otthonokkal találkozunk itt (88), ahol az anya munkája meghatározó jellegű. (89) Pál elismeri, milyen szerepet játszott Timóteus anyja (90), Péter pedig tudja, hogy a feleség megnyeri férjét a hitnek. (91)

Az ókorban az otthon szerkezete megkönnyítette a vallásos „ferőtözést”. Sőt Alexandriai Kelemen odáig elmegy, hogy még egy kis

kacérságot is engedélyez a feleségnek, hogy megnyerje pogány férjét! (92)

Az anya vagy a dajka gondjaira bízott gyerekekre, különösen a görög és a keleti világban erős befolyást gyakoroltak a kiemelkedő képességű nőrokonok. Az alexandriai környezetben, ahol az aszszonyra az a veszély leselkedett, hogy feloldódik a luxusban és a cicomázkodásban, Kelemen ragaszkodik ahhoz, hogy fogjon munkához, lássa el otthoni kötelességeit, és hatékony segítőtársa legyen férjének. (93)

A korabeli sírfeliratok (94) – amennyiben nem konvencionálisak és hazugok, mint az újra megházasodott özvegy férj „örök gyásza” – megindítóak és jelentőségteljesek; egyesítik a halálban azokat, akik az életben egyesültek. „Caia Phebének, hűséges feleségének és önmagának Capiton, a férje”; Successus hitvesének, „az igen ritka, igen tiszta, valóban feddhetetlen Eusebiának, akiért kéri a látogatókat, hogy imádkozzanak”. (95) Gyakran nagy nehézségekbe ütközik egy felirat datálása, mert az első nemzedékhez tartozó keresztények nagyon tartózkodók vallásos meggyőződésükkel kapcsolatban: általában pogány formulákat használtak, amiket a különféle korok sírfeliratain is fel lehet lelni.

Az evangélium igazi értékére emelte a gyermeket, cz azonban felforgatta a bevett erkölcsöket, mert a római jog megengedte, hogy az apa kitegye gyermekét. Az ősegyház hangsúlyozza az otthonban betöltött szerepét. A gyerekeket mindig kifejezetten megemlíti, amikor „keresztény házakról” van szó. (96) Arisztidész (97) ártatlanságukat dicséri, Minucius Felixet (98) izgalomba hozza első gagyogásaik, Kelemen (99) pedig hosszasan fejtegeti a *Paidagógosz*ban a lelki gyermekség evangéliumát.

A nevelésben és a szülők kötelességeiben nem tesz különbséget fiúk és lányok között, ami eltér mind a zsidó, mind pedig a görög-római világtól, amely sértő módon pártfogolta a férfinemet. Izraelben még ma is csak akkor gratulálnak az apának, ha fia születik. Ha arról értesül, hogy lánya van, szemérmesen azt kívánják neki, hogy a következő alkalommal majd fia legyen.

Egy sírfelirat – mely igaz, hogy későbbi – többet mond el róla, mint az anyai ragaszkodásról szóló beszédek:

Magus, rosszaság nélküli gyermek,
te a kis ártatlanok között vagy.
Életed a kockázatoktól védve boldog.
Az egyház anyailag és örvendezve
fogad téged eltávozásodkor.
Szívem, ne sóhajtozz,
és szemem, ne sírj! (100)

Az alexandriaiaknál szerényebb körökben arra fektették a súlyt, hogy oktatni kell a gyerekeket, meg kell őket fenytíteni, meg kell őket tanítani arra, hogy kerüljék a tétlenséget, szakmát és szerszámokat kell a kezükbe adni, ügyelni kell rá, milyen társaságba járnak (101), és fiatalon meg kell őket házasítani, „hogy megóvják őket az ifjúkori kicsapongástól”. (102)

Az egyház Tarzusi Páltól (103) Római Kelemenig (104) tanácsokat ad a keresztény szülőknek, hogyan neveljék gyerekeiket. A római pápa már a „keresztény nevelés” kifejezést használja, amely később majd gazdagabb értelmet nyer: „A szülők alapvető kötelessége az, hogy keresztény módon felneveljék a gyerekeket, részesítsék őket a hit kincstárában, az erkölcsi élet szempontjából egészséges fegyelmet véssenek beléjük. Valami többletről van szó, amely nem volt benne a római hagyományban.” (105) Az öskereszténység ezen a ponton prolongálja a zsidó hagyományt, és felébreszti a szülőkben nevelői felelősségtudatukat. Ezt Keleten jobban hangsúlyozzák, mint Nyugaton. Hogy erről meggyőződjünk, elég, ha elolvassuk a *Didaskáliát*.

Az egyház mégsem lép az iskola helyébe, hanem igyekszik semlegesíteni azt a káros hatást, amelyet a pogány íráskészség és intézmények gyakorolhatnak a fiatal diákokra. Megdöbbenő az a tisztán pozitív álláspont, amelyet a II. századi keresztények – kevés kivételtől eltekintve – az oktatással és a kultúrával kapcsolatban képviselnek.

Ha egyes atyák, mint Athénagorász és Theophilosz – akik keletiek – fenntartásokkal is élnek a tanítással kapcsolatban, Ireneusz leszögezi, hogy szükség van rá, hogy megtáncoltassák a gnóosztikusokat, akik minden tudást maguknak igényelnek. (106) A tanárokkal szemben szigorú Tertullianus nélkülözhetetlennek ítéli a grammatikus oktatását ahhoz, hogy olyan keresztényeket képezzenek, akik képesek szembeszállni a pogánysággal. (107)

Egy évszázaddal később, 202–203-ban Órigenész tizenhét éves korában grammatikai iskolát nyit Alexandriában, hogy fedezze családjának szükségleteit, mert atyja, Leonidész vértanúhalált halt, ez pedig magával vonta, hogy minden vagyonát elkobozták. (108) A IV. századi atyák, akiknek többségét az egyetem képezte ki, jóindulattal viseltetnek a klasszikus kultúra iránt. Híres maradt Baszileiosz ítélete, amelyet „az ifjakhoz írt levelében” fejt ki: A méhek példáját kell követni, akik a mézet szedik össze, a mérget pedig otthagyják. (109)

A pasztorális levelek kikeltek a tétlen ifjú özvegyek ellen, akik házról házra csintalankodtak, és azt tanácsolták nekik, hogy újból menjenek férjhez. „És nemcsak tétlenkednek, hanem pletykálnak, haszontalanságokat művelnek, s olyasmit beszélnek, amire semmi szükség sincs.” (110) Schol sem esik szó az özvegyekről, akik kétségkívül újra férjhez mentek. A II. századi, kevésbé liberális egyház több fenntartással él a második házassággal szemben (111), talán a montanizmus és az askétikus áramlatok hatására. Athénagorász elítéli. (112) Ireneusz gúnyolódik a „halmozott házasságokon”. (113) Minucius Felix csak egyszeri újraházasodást enged meg. (114) Hermasz (115) éppúgy megismétli a korinthusiaknak adott páli tanácsot, mint Alexandriai Kelemen (116): „Az özvegy boldogabb, ha úgy marad, ahogy van.” Az egyház biztatja a megcsontosodott agglegényeket, hogy kössenek házasságot, mert a kor nem oltja ki a tüzet, hanem tovább izzik a hamu alatt. (117)

A házastársi és családi élet keresztény eszméje olyan emberi gyengeségekbe ütközik, amelyek hamarosan felvetik a bűnbánatnak és az egyház fegyelmi tekintélyének a problémáját. Hermasz a tekintélyes tanúja ennek, aki elmeséli nekünk igaz vagy fiktív házasságából fakadó megpróbáltatásait.

Szentség és irgalmasság

Súlyos az a kísérlés – és az a kísértés –, hogy az egyházat szentekből alkossák meg, ahonnan nemcsak a bűnt száműzik, hanem a bűnöst is eltávolítják. A montanistáktól a katharokig, az enkratitáktól a janzenistákig szüntelenül ugyanazzal a hajthatatlansággal és ugyanazzal a száműzéssel találkozunk.

A hétköznapi tapasztalat mindig rácsfol az olyan eszményre, amely ellentmondásban áll az étellel. Az ősegyház, Lukács idealizálása ellenére, a páli közösségek, az Apokalipszisnek a különböző egyházak ellen intézett szemrehányásai objektívebb látványhoz vezetnek vissza. Az egyház akarva-akaratlanul találkozik a bűnnel és a bűnösökkel.

A korinthusi közösség, amelyet Szent Páltól Római Kelemenig vizsályok osztanak meg, nem egyszer olyan hívek látványát nyújtja, akik kicsapongó életet élnek. Kelemen azt kéri a vizsályok bujtogatóitól, hogy „fogadják el a fenyítést megtérésük érdekében, hajtsák meg szívük térdeit. Tanuljanak meg engedelmeskedni, vessék el maguktól nyelvük fennhéjázó és gőgös hencseregését.” (118)

A filippi közösséget sem érte kevesebb hányattatás. Polükarposz a presbíterek lelkére köti pasztorális és egyúttal bírói feladatukat, amely abban áll, hogy „legyenek készségesek, könyörületesek mindenki iránt, fordítsák vissza az eltévelyedetteket. Ne legyenek kemények az ítéletben, abban a tudatban, hogy mindannyian tartozunk bűneinkért.” (119)

A mindennapi gyarlóságot a keresztény ember az imádsággal, a bőjttel, az alamizsnával orvosolja, amiket az egyház összekapcsol egymással, mint ahogy az evangélium tette. Az imádságnak és a bőjtnek meghatározott órákban és napokon végzett gyakorlatain kívül Hermasz személyes okból „kivételes bőjtöket” is végez, amelyek előkészítik az isteni kinyilatkoztatásokat, és imájának meghallgatását biztosítják. (120) Ezt a bőjtöt „örködésnek” nevezi, s ez a kifejezés később bevonul a keresztény irodalomba.

A szegények javára végzett bőjt a felebaráti szeretetet bárki számára gyakorolhatóvá teszi, s ugyanakkor gyógyítja az összes mindennapi bűnt. A vétkek megvallása a *Didakhé* óta a liturgikus összejövétel részét alkotja, és Kelemen imája hosszú fejtegetést szentel neki.

Bocsásd meg törvényszegéseinket,
igazságtalanságainkat, botlásainkat és vétkeinket,
ne említsd fel szolgálóidnak és szolgálóidnak bűnét,
hanem tegyél tisztává minket igazságod tisztításával. (121)

A bűnök megvallása és az irgalmasság cselekedetei nemcsak részét alkotják a liturgikus összejövételnek, hanem meg is hosszabítják a szentségét a hétköznapi életben. Apollóniosz így foglalja össze a keresztény hitet a praetorium prefektusának Rómában: „Irgalmas és emberséges életmód által minden nap egyedül Istenhez intézzed imáidat, az Istenhez illő vértelen és tiszta áldozatot.” (122)

És mi a helyzet a köztudomásúlag nagy bűnökkel: a házasságtöréssel, a gyilkossággal, a hitehagyással? A rigoristák, afféle ókori janzenisták – és akadt belőlük a püspökök között is – megtagadták a bűnbánatot és a bűnbocsánatot ezektől a bűnös férfiaktól és nőktől, s nem félték attól, hogy ezzel a kétségbeesésbe taszítják őket. Ireneusz leírja a bukott asszonyok drámáját, akiket „savként mardosott a lelkiismeret, és csendben lemondtak Isten életéről.” (123)

Az egyház kénytelen volt tapasztalatból elismerni a megkeresztelték törékeny voltát, és amikor zátonyra futottak, az üdvösség deszkáját kellett kinyújtania feléjük. A Hermasz által leírt igaz vagy fiktív keresztény környezetben gazdagok gyülekeznek, akik megvetik a szegényeket, haszonra sóvárgó kereskedők, diakónusok, akik eltékozzák az özvegyek vagyonát, sőt aposztaták is, akik megtagadták keresztségük pecsétjét.

A *Pásztor* egy tornyot építő asszony alakjában festi le az egyházat. Odamegy hozzá, mert kíváncsivá teszik a kiválasztott és eldobott kövek, és megkérdezi. A hölgy így válaszol:

„– Azok a kövek, amelyek négyszögletűek, fehérck és az összeilleszkedésük olyan pontos, ezek az apostolok, episzkoposzok, tanítók és diakónusok.

– Kiket jelölnek azok, amelyeket a mélyből hoztak elő, majd az épületbe rakták, meg összeilleszkednek azokkal is, amelyeket már beépítettek?

– Ők azok, akik az Úr nevéért szenvedtek.

– És azok, amelyeket elvetettek, sőt kidobtak, kik lennének?

– Ők azok, akik vétkeztek, és szándékukban volt, hogy megterjenek, és ezért nem dobták őket messze a toronytól, mert ha valóban megtérnek, még alkalmasak lesznek az épületbe.” (124)

A *Pásztor* figyelmeztet rá, hogy sürgősen meg kell térni, de egyúttal azt is állítja, hogy van bocsánat a keresztség után elkövetett bűnökre. Ugyanezt az igazságot illusztrálja egy anekdota, amelyet Kelemen mond el. (125) Egy Efezus közelében levő közösségben János apostol kiválaszt egy szép ifjút a katekumenek közül. Rábízza a püspökre, majd elfeledkezik róla. A védenc elúszik, bandavezér lesz. Amikor János újból útutazóban van, megtudja. Keresésére indul, megtalálja és azt mondja neki: „Atyád vagyok, aki fegyvertelen, agg. Könyörülj rajtam, gyermekem, ne félj: még van reményed rá, hogy élj!”

A bandita először megmakacsolja magát, aztán meghatódik és keserves sírásra fakad. János visszavezeti a templomba, és ott „túláradó imádkozással könyörgött érte, szüntelen böjtöléssel küzdött vele együtt, és szavainak sokféle bilincsel megbűvölte értelmét.” Fáradtságos tisztítás ez, amely megtéréssel és gyógyulással végződik. A nagy apostolnak, az irgalomra indult „Mennydörgés Fiának” tekintélye súlyosan esett latba Kelet közösségeiben, amelyeknek a bűnbocsánatot tanította.

A II. század közepén az üldözések elpártolásokat okoznak. A hitc hagyottak visszatérése kényes lelkiismereti kérdést jelent, amely egy évszázaddal később még élesebben vetődik fel, amikor Decius üldözése valóságos összeomlást von maga után. Ázsiában a kemény álláspont kerekedik felül. Ez az aszkétáknak, a tökéletes önmegtartóztatás apostolainak köszönhető, akiknek rigorizmusa minden szilárd erény konkolya. (126)

Korinthusi Dionüsziosz azért ír nekik, hogy emlékeztesse őket: a keresztények szabadon választhatják a házasságot vagy a megtartóztatást. „Elrendeli, hogy vissza kell fogadni azokat, akik bármilyen vétekből térnek meg.” (127)

Kisázsiaiában néhány vértanú ugyanezt a hajthatatlan magatartást ajánlotta az aposztatákkal szemben, és megtagadta tőlük a bűnbánatot. A lyoni levél megvilágítja vértanúinak ezzel szöges ellentétben álló magatartását, akik „mindenkit feloldoztak, és senkit sem kötöttek meg.” A feladott lecke nyilvánvaló.

Nem dicsekedtek az elbukottakkal szemben, hanem amiben bővelkedtek, azzal a jobban rászorulóknak segítségére siettek; mintegy anyaméh voltak számukra, és sok könnyet hullattak érdekükben

az Atyának, életet kérve tőle. Ő meg is adta nekik. Ezt az életet szét is osztották társaiknak, s így minden tekintetben győztesként mentek el Istenhez. Mivel mindig szerették a békességet, és békét közvetítettek nekünk, békével távoztak el Istenhez, nem fájdalmat hagyva hátra az anyának, vagy zavart és küzdelmet a testvéreknek, hanem örömet, békességet, egyetértést és szeretetet. (128)

Mértékletesség és emberség áll itt ellentétben az ázsiai vértanúk hajlíthatatlanságával: azokra az „ellenállókra” emlékeztetnek, akik megadják maguknak a jogot, hogy azok nevében beszéljenek, akik már azért nem szólnak, mert meghaltak! Az evangéliumi szellemmel átítatott lyoni üzenet Krisztus és István megbocsátását visszhangozza, és alázatosan beismeri, hogy egyedül Jézus „a hűséges és igaz vértanú”. (129)

Mint hajnal

Az első nemzedékek napról napra hozzászoktak a halálhoz; hitük várakozása, létük kényelmetlensége, az üldözés fenyegetése szépszerével vagy erőszakkal arra kötelezték őket, hogy szüntelenül kémleljék a látóhatárt. A hívőknek a túlvilággal kapcsolatos magatartása, a test feltámadásának nyugodt állítása óriási sokkot mért a pogány környezetre.

A paruzia várása nem tűnt el az apostoli korról, „újjáéled” a montanizmussal. Még ha történelmileg pontatlan is, ha úgy ábrázolják a keresztényeket, hogy elrejtőztek a katakombákba, a kép legalábbis rávilágít, mennyivel inkább a reményt, mint a szorongást csíholta ki a halállal való mindennapi találkozás.

A keresztséget és az eukharishtiát, a vértanúságot és a hitvallást a dicsőséges Krisztus sarkította ki, és ezek szabják meg az éjszakában való haladás ütemét. Jövendölések és történelmi események indítják a híveket a feltámadás felé – mondja Jusztinosz. (130) A pogányok nem csalódtak benne. A filozófusok, akik elismerik, hogy filozófiájuk üres a halál előtt, megvallják ezt a bátorságot. Jusztinosz elmondja, hogy a keresztényeknek a halál előtti biztonsága láttán döntötte el, hogy csatlakozik a közösséghez. (131)

Az első keresztény nemzedékek számára a keresztény ember természetes helyzetét jelenti, ha Krisztust utánozva életét adja. A vértanú az a példás keresztény, aki kimeríti az evangéliumi üzenet lényegét. Egy római prokonzul semmit sem ért meg Pioniosz macacsságából, és erőszakkal igyekszik elvonni őt a kivégzéstől.

A párbeszéd elkezdődik: „Minek rohansz a halálba?” Pioniosz azzal vág vissza neki: „Nem a halálba, hanem az életbe!” (132) A pogányok megpróbálják csökkenteni ennek a bátorságnak a jelentőségét, „tragikus pózt” vagy az életöröm visszautasítását látni benne, mint ahogy a költőnél olvashatjuk:

Halál, öreg kapitány, itt az idő! Szedjük fel a horgonyt!
E vidék untat bennünket, ó Halál! Induljunk!

Perennis prokonzul ezt a kósza érvet veti Apollóniosz ellen: „Apollóniosz, örömet halsz meg? – Örömet élek, Perennis, de azért az életkedv következtében nem félek a haláltól. Nincsen drágább dolog az életnél, persze az örök életnél.” (133)

A keresztény számára a halál az életre és az előre látott találkozásra nyíló ajtó.

Hagyjátok, hogy a vadállatok elege legyenek, melyek által lehetséges számomra Isten elérése. Isten gabonája vagyok, akit a vadállatok fogai örölnék meg, hogy Krisztus tiszta kenyérének bizonyuljak. . . Én mind ez ideig szolga vagyok. Ha azonban szenvedek, Jézus Krisztus szabadosává válok, és szabadként fogok feltámadni őbenne. (134)

Még azoknak a keresztényeknek sem volt mindig alkalmuk rá, hogy vérüket hullassák, akik a leginkább vágytak a vértanúságra. Az egyház megtiltott minden provokációt, elítélt minden vakmerőséget. A hívek többsége egészen egyszerűen ágyban, a várakozástól, az évektől vagy a betegségtől megviselten halt meg.

Az egyház ügyel a betegekre és a rokkantakra. Ezt a gondot a diakónusokra bizza, a nők esetében pedig hamarosan a diakonisszákra. Az özvegyek látogatják őket. (135) A betegeknek adott kenet, amelyről Szent Jakab beszél (136), alig hagyott nyomot maga után az első két évszázadban. Ireneusz (137) utal egyfajta ördögűzésre,

amelyet a markosziánusok végeztek. Lehetséges, hogy egy olyan szertartásról van szó, amely a Jakab-levélre hivatkozik:

Beteg valamelyitek? Hívassa el az egyház presbitereit, és azok imádkozzanak fölötte, s kenjék meg olajjal az Úr nevében. A hitből fakadó ima megszabadítja a beteget, és az Úr talpra állítja. Ha pedig bűnöket követett el, bocsánatot nyer.

Ebben a szövegben több a homály, mint amennyi felvilágosítást tartalmaz. Az olajjal való megkenésre hivatkozik, amelyet zsidók és görögök gyógyításra vagy edzésre, a test betegségeire és a stadionban meg a palestrában zajló küzdelmekhez használtak. (138) A megkenéseket megtalálhatjuk az ördögűzéséknél és a mágiánál, mint ahogy a lyoni gnóosztikusoknál látjuk, anélkül, hogy könnyen választovonalat húzhatnánk közéjük. Gyógyító célból vagy szentségi szimbolizmus miatt választották az olajat? Nehéz lenne megmondani.

A presbiterek testületileg szolgáltatják ki a kenetet, mint ahogy azt a keleti egyházak még ma is teszik. Az egészség és az élet folyamán elkövetett bűnök bocsánata az a hatás, amire számítanak. Ez az első bűnbocsánati szertartás az egyházban, mielőtt még a nyilvános bűnbánatot alkalmaznák. Természetesen a gyógyulás nem volt biztosítva, különben a keresztények a hosszú élet ajándékával lettek volna megáldva, nem is beszélve a halhatatlanság ajándékáról. A család kíséri figyelemmel az utolsó sóhajt, csókkal zárva le a haldokló ajkát, amikor az kileheli a lelkét. A római azt hiszi, hogy a lélek a szájon keresztül illan el.

A közösségek tisztelettel övezik elhunytjaik testét, és ügyelnek a temetésére. Magukra vállalják a szegények, a családtalanok elföldelését. A pogányok részéről a legnagyobb merénylet az, hogy megtagadják az eltemetést a keresztényektől, eltüntetik előlük a vértanúk maradványait. A hívők, ha csak tudják, áhítattal összegyűjtik tiszteletreméltó holttestüket. Így például Szmírnában, mivel nem kapják meg Polükarposz testét, legalább „a drágaköveknél és arannyal értékesebb és becsesebb csontjait” (139) viszik el, hogy egy megfelelő helyre helyezték el. A mártírok eposzában hemzsegő csodák gyakran későbbi megfogalmazásból erednek. A keresztények hűek maradnak vidékük temetési szokásaihoz, de kerülnek a pogány szertartásokat, mint például azt, hogy obulust tegyenek a halott szájába,

hogy meg tudja fizetni Kháronnak, az alvilág révészének csónakján a viteldíjat. A túlvilágról alkotott képük teljesen különbözik a mitológiától. Még sírfelirataikban is alig különböznek a pogányoktól (140), megelégednek azzal, hogy sztereotip formulákat ismételnek, amelyeknek új értelmet kölcsönöznek: *Békében! Istenben!* Később megsokasodnak a jelképek: a hal, a horgony, a galamb, egy imádkozó férfi vagy nő (orans), egy pásztorjelenet, ami a paradicsomi boldogságot idézi. A hadrumetumi (Sousse) katakombákban az első keresztény feliratokat szöggel, néha ujjal karcolták bele a friss gipszbe.

Zsidóknál, görögöknél és rómaiaknál felöltöztették, olajjal, illatszerekkel kenték meg a halottat, mielőtt bebalzsamozták volna. (141) A rómaiak pompás ágyra fektették a tógájába burkolt holttestet, tisztségének jelvényeivel együtt. A gyász jelként kioltották a családi tűzhely lángát. Az egyház bálványimádó szokásként elítélte, hogy megkoszorúzzák a halottat. (142)

A temetés Görögországban éjszaka, fáklyafénynél történt, hogy a halottat kivonják a napsütésből. Rómában nappal temetnek. Éjszaka csak a szegényeket, a rabszolgákat és a gyermekeket temetik. Számukra nem készül szarkofág, hanem csak egy nyomorúságos láda, amikor nem úgy szabadulnak meg tőlük, hogy az Esquelinus egyik kútjába dobják őket. A görögök fakoporsóban, többek közt ciprusfából készült koporsóban temettek. Az elföldelés mellett Rómában az elhamvasztást is alkalmazták, amelyet akkor az egyház a testek feltámadása iránti tiszteletből nem tesz magáévá. (143)

A római törvények nem engedték meg, hogy valakit a városon belül temessenek el. A külső fő közlekedési vonalak, különösen a Via Appia mentén, a San Sebastianóhoz közel fekvő római katakombák olyan keresztény családok sírboltjai, akik szerény vagy rabszolga származású testvéreiknek és nővéreiknek a végső vendéglátást ajánlották fel. A III. századig kell várni, hogy a római egyház megszerezze és megszervezze saját temetőit. Callixtusnak, a javíthatatlan üzletembernek a neve kapcsolódik ennek megvalósításához.

Az ókor tekintélyes fényűzéssel veszi körül mindazt, ami a halállal kapcsolatos: erről tanúskodnak a domborműves szarkofágok, a ládikába zárt, márvány vagy alabástrom, arany vagy ezüst halotti urnák. Tobzódnak az ezüstben, amit sok mediterrán ember kérkedőleg újít fel. Elég, ha ellátogatunk egy korzikai temetőbe. A ke-

resztények egy ideig továbbra is a zsidókkal és a pogányokkal együtt vannak eltemetve őseik sírboltjában.

A görögországi hívek éppúgy, mint mai honfitársaik, a 3., 9. és 40. napon ülik meg a halotti tort. (144) Rómában a temetés a kilencedik napon fejeződik be, a rokonokat és barátokat egybegyűjtő tor után. Ugyanígy van az évfordulókör, de nem a halálnak, hanem az elhunyt születésnapjának az évfordulóján. (145) Ezt a tort a sír előtt akár a szabad ég alatt, akár egy szomszédos teremben fogyasztották el. Afrikában és Rómában az ásatások a sír közelében egy egész bútorzatot hoztak napvilágra, mint ahogy az még a Domitilla- és Priscilla-katakombákban látható.

Tertullianus korában megünneplik az eukharisziát az elhunytak évfordulóján. (146) Katakombai festmények és szobrok ábrázolják a lakomákat, amelyek egy és ugyanazon szimbólumba sűrítik a keresztségi életet, az eukharisztikus misztériumot, a halotti tort és a boldogságot. Ugyanez a helyzet az Iktüsszel, a Hallal, Krisztus akrosztichonjával (147), amely egyszerre keresztségi és eukharisztikus szimbólum meg a halhatatlanság szentsége.

Mint a pogányok, a keresztények is ajánlanak fel lakomákat a halottak tiszteletére, amelyeket *refrigeriának* neveznek, de soha sem agapénak, mint ahogy manapság néha helytelenül használják, mert a szeretetlakoma, mint ahogy láttuk, tisztán evangéliumi kezdeményezés. Elhajlítják a jelentését, és szociális jelleget kölcsönöznek neki, amikor meghívják rá a szegényeket, az özvegyeket és a többi, támogatásra szoruló személyt. (148) A katakombák megőriztek számunkra halotti torokról készült festményeket, ahol a szegények vesznek részt a lakomán. Valószínűleg ezzel magyarázhatók a freskókon és a szarkofágok domborművein látható kenyérrel teli kosarak. (149)

A vértanúk kultusza a halottak kultuszából született. „A róluk való megemlékezés olyan halottakra való emlékezés, akik kiléptek a mindennapi élet keretéből.” (150) A nekik adott tisztelet kezdetben alig különbözött attól, amivel a többi elhunytakat öveztek. (151) Mégis az áldozatukkal meghozott tanúbizonyság a közösség kiváltságos tagjaivá tette őket, akiket megilletett az, hogy maradványaikat teljes egészében őrizték, sírjukat pedig gondozták. Lassanként a hívek vértanúságuknak, nem pedig születésüknek az évfordulójáról emlékeznek meg, mint ahogy azt a pogányok tették.

Ennek első tanúbizonyságát Polükarposz szenvedésében olvashatjuk:

Csontjait összeszedtük, s a szokásos helyen eltemettük. Itt — amennyire számunkra lehetséges volt — összegyűltünk örömben és örvendezésben, s az Úr megengedte, hogy megünnepeljük az ő vértanúsága születésnapját, mind a már a küzdelmet derekasán megvívottak emlékezetére, mind a jövőben küzdőknek is felkészülésére és edzésére. (152)

A sír melletti összejövetelekre, az „örömben és örvendezésben” lezajló ünneplésre való utalás János apokrif aktáinak leírásában „eukharisztikus szinaxisként” ábrázolja a sírnál történő összejövetelt. (153) Tertullianus (154) és a *Didaskália* (155) kifejezetten állítják, hogy a közösség a vértanúk ereklyéi fölött ünnepli az eukharishtiát. Ehhez gyakran kapcsolódik — mint a többi holtakért — egy lakoma a szegények és a szerencsétlenek javára. (156) A közösség a katakombában gyűlik össze, ahol fivérek és nővérek alszanak, hogy megünnepelje az eukharishtiát a vértanúk és a halottak sírja felett. A keresztények a paradicsom fái között álló oransokkal borítják be a falakat, hogy megvallják a nyugalom, a béke és a világosság országába vetett hitüket.

A feltámadt Krisztusba vetett hit kétségkívül az örökkévalóság felé irányuló dimenziót nyitott a keresztény lét számára azáltal, hogy a halál misztériumát az élet misztériumába helyezte át.

ZÁRÓSZÓ

Álomtól a valóságig

Az első századok keresztényei kettős valósággal kerülnek szembe: az evangéliummal és a mindennapi élettel. Hogyan alakítsák az életet a szerzett hithez anélkül, hogy azt akár egy jottányira is meghamisítanák, de ugyanakkor anélkül is, hogy cserbenhagynák földi feladataikat, családi, hivatásbeli kötelezettségeiket, anélkül, hogy alibit keresnének, mint ahogy a tesszalónikai keresztények tették, amikor a várározást a tétlenségre szűkítették le?

A mindennapok sokféle és finom alakban törnek be az életükbe. Mindegyik a jelen és a jövő konfliktusára vezethető vissza, arra a konfliktusra, amely abból fakad, hogy a keresztény embernek a mindennapi életben kell gyökeret vernie, de ugyanakkor vissza kell utasítania, hogy annyira foglyává váljék, hogy ez lelohassza az eljövendő ország felé irányuló feszültségét. Az első hívők hűségősen tapasztalják, mennyire megosztó hatást gyakorol a keresztény tragédia, de tudják, hogy a lánc két végét fogják.

Az apokrif iratok virágzása az első két évszázad folyamán jellemző ebből a szempontból. A csoda és az álom mágiája szöges ellentétben áll az evangélium józanságával, de megfelel az átmeneti állapot kíváncsiságának és türelmetlenségének, mert a képzelet és a külszín cinkosa. A keresztény képzeletnek ez a múzeuma nem tévesztetheti szem elől azt, hogy a színek előkészítéséhez vért is kever.

A keresztény közösségnek egyik szegélye ki akarja tölteni azt, amiről az Írás hallgat, csökkenteni akarja a hit és a várározás zónáját, közvetlenül érinteni akar – mint Magdolna a feltámadás napján – egy olyan misztériumot, ami csak ígélet. Az apokrif evangéliumokban egy olyan hit keres kárpótlást, amely hiedelembe, néha hiszékenységre megy át, „önmagát szuggerálja”, és álomvilágban lubickol. Jézusnak a Lukács-evangéliumban pasztellszínek-

kel, tartózkodóan lefestett születése, gyermeksége itt csodaáradatot provokál. Az apostolok evangélizációját csodás kiszínezés gazdagítja. Elég, ha csak arra a harcra utalunk, amely Pétert Simon mágussal állítja szembe, egyfajta vásári prédikációra, amely összecsdöfíti a kíváncsiskodókat, elkápráztatja a pogányokat, és megtéréseket idéz elő. Úgy látszik, hogy a hitet az egymásra licitáló csodák propagálják.

Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az apokrif iratok naivsága. Aki a csodán túl leleplezi jelentésüket, annak ezek a naivul csodálatos elbeszélések, amelyeket vissza lehet vezetni ihlető forrásokra, konkretizálni akarják „színesben” a hit számára kinyilatkoztatott kozmikus változást, amelyet Krisztus feltámadása idézett elő. A képzelet egy aranyozott legendára vezet vissza azt, ami csak a remény számára volt megígérve.

Ugyanez a helyzet, amikor az eljövétel vizsgálatáról van szó. „Senki sem ismeri a visszatérésnek sem napját, sem óráját, még az Emberfia sem” – állítja az evangélium. Az első nemzedék – és életének első felében maga Pál is – ahelyett, hogy Krisztusnak ehhez a kijelentéséhez ragaszkodna, amely zavarba fogja majd hozni a teológusokat, az Úr közeli visszatérését, egyúttal pedig a világ végét várja. Egész generáció él ebben a feszültségben, amely a zsidó-keresztény környezet írásait inspirálja.

A montanizmus rendkívüli sikere, mely végül olyan kiváló koponyát tud elcsavarni, mint Tertullianus, vitathatatlanul annak köszönhető, hogy közeli paruziát, a várakozásnak és az ismeretlenségnek a lerövidítését, apokaliptikus időt ígér. Semmi sem emberibb, se nem természetesebb annál, mint hogy valaki ebbe a várakozásba menekül, még ha ez azzal a kockázattal is jár, hogy elhagyja a mindennapi életet, a családot és a kötelezettségeket, és épp azt üríti ki a keresztény tragédiából, ami igazi lényegét alkotja. Kiváló talajra talál itt annak a bizonyos eltévelyedésnek a pszichoanalízise, amely a keresztényeket fenyegeti, és amit Nietzsche leplezett le nyilvánosan.

Jusztinosz, Ireneusz, akiket egy pillanatra megszáditott az álom, a várakozást egy ezer évig tartó birodalom földi megvalósítására vetítik ki. Őszintén be kell vallanunk, hogy írásaikban ez a millenarizmus csak epizodikus jellegű; nem bénítja meg tevékenységüket, s nem is homályosítja el teológiai intuícójukat.

A korabeli pogányok, akik képtelenek megkülönböztetni a kereszténység lényegét járulékos elemeitől, arra mutatnak rá, hogy e valóság beavatottjainál a menekülés jelenti a kísértést, és hajlamosak a tragikumra meg arra, hogy keressék a halált. Az egyház kezdettől fogva kötelességének érezte – mivel a századok folyamán ez periodikusan előfordult –, hogy mérsékelje a vakmerők buzgalmát, akik meg akarták állítani az időt és az életet ahelyett, hogy csalás nélkül, becsületes „játékkal” beleillesztették volna a történelem teológiájába.

Ezzel szemben mások ebben a történelemben rendezkednek be, a hitet pedig gnózisra vagy az örökkévalóság biztosítására szűkítik le, ami által épp tartalmától és feszültségétől fosztják meg a hitet. Szem elől tévesztik, hogy a hit nem a kényelemben való berendezkedés, nem is a szellem örömét kielégítő rendszeralkotás, hanem szembeszállás a mindennapi élettel, naponkénti újratervezés, miközben „szorongva és homályosan várja a Hallatlant”.

Cyprianus püspök a kiegyensúlyozottság és a mértékletesség példaképe. Tud várni, lelkipásztori feladatát részcsíti előnyben, és habozás nélkül elrejtőzik mindaddig a napig, amikor úgy véli, hogy nyájának nagyobb haszna származik hitvallásából, mint jelenlétéből. Ő a hallgatag és hűséges többség mintaképe.

Akik rosszul érzik magukat a létben vagy megszöknek, mindig csak kivételt képeznek. A többiek – a nagy többség – a mindennapi lét hősiességét és az alkotó hűség egzisztenciális feszültségét élik. Ireneusz nem elégedett meg azzal, hogy kidolgozott egy történelemteológiát: olyan szabadságban élte meg a keresztény állapotot, amely önmagát és az Atya „két keze” által elkezdett művet építi.

A mindennapi feladat, amelyet a keresztény ember családjában, hivatásában, városában betölt, mindenekelőtt nem személyes alkotótevékenységének felmagasztalását jelenti, hanem azt, hogy szabadságát abba a gazdaságba illeszti bele, amelyet Isten irányít. Ami a keresztény embert és üzenetét alkotja, szüntelenül meghaladja az emberi megvalósításokat, mégha azok az apostoloktól is származnak. A kereszténység a remény egyházaként jelenik meg, vagy pedig elveszti létének célját.

A jelen és a jövő, a hétköznapi élet és az ígélet közti feszültségben élő keresztény ember Ireneusz szerint csak abban a mértékben alkot tartósan, amennyiben egész lényével azután áhítozik, hogy

Istent lássa és vele találkozzon. Ennek a reménynek a súlya nem akadályozza a földi kötelességeket, hanem áthelyezi súlypontjukat, hogy ahhoz a láthatatlan kézhez kösse őket újra, amely kezdetüket és végüket jelenti.

Ignátiosz és Blandina, Jusztinosz és Perpetua, az összes névtelen lyoni, római vagy karthágói tanú lehetővé teszi, hogy megértsük: a keresztény esemény rendkívülisége nem a csoda, amely annak ellenére bőven előfordul a „passióikról” szóló elbeszélésekben, hanem a hit, mely átragyog a hétköznapi életen és át is alakítja, s a remény, mely megszelídíti a tragédiát és áthatol az éjszakán.

Aki az első keresztény nemzedékekkel, különösen a naponta fenyegetett, a holnap felől teljes bizonytalanságban levő vértanúkkal találkozunk, életörömük s ugyanakkor a halál színe előtti derűjük döbbsenti meg. Ahol a filozófia csak sűríteni tudta a szorongást, az evangélium az éjszakán túl „felkelti a hajnalt”. Sem a lyoni pogányok, sem Marcus Aurelius császár nem tudták vagy nem akarták elolvasni ezt a tanúságot.

A II. század közepén a világ végének várása még megrezgetteti a *Didakhé* utolsó lapját, de aztán fokozatosan eltompul, letisztul és bensőségessé válik, hogy helyet engedjen a dicsőséges Krisztushoz való kapcsolódás személyesebb vágyának. Az Ignátiosz hitének legmélyéről felbuggyanó élő víz moráját: „Jöjj az Atyához!”, újra ismétli az első kereszténynek nemzedéke, felzaklató buzgalommal, megnyugtató bizonyossággal s a megtisztult szívek újdonságával. Akik virrasztva várják, azoknak Isten felfedi a pirkadatot.

JEGYZETEK

Rövidítések

A lehető legkevesebbre csökkentettük a betűjeleket, hogy megkíméljük az olvasót az unalmas keresgéléstől. A leggyakrabban használt rövidítések a következők:

Anal. Boll. *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1882 kk.

RB *Revue Bénédictine*, Abbaye de Maredsous, 1884 kk.

CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 kötet, Berlin, 1825–1877

CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berliner Akademie, 1863 kk.

DACL *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1924–1953

DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912 kk.

FRIEDLAENDER – WISSOWA: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antoniner*. Wissowa új kiadása szerint idézzük (Leipzig, 1921–1923, 4 kötet)

Ictys Coll. *Lettres chrétiennes*, Paris, 1957 kk. Eddig 11 kötet jelent meg.

MANSI J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 kötet, Firenze – Venezia, 1757–1798

ORELLI J. G. Orelli: *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio*, 2 kötet, Zürich, 1828

PG J. P. Migne: *Patrologia Graeca*, Paris 1857–1865

PL J. P. Migne: *Patrologia Latina*, Paris, 1844–1864

PLS *Patrologiae Latinae Supplementum*, ed. Hamman, 1958–1971

PAULY – WISSOWA A. Pauly: *Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaften*, 1893 kk.

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1941 kk.

ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 kk.

TU *Texte und Untersuchungen*, Berlin, 1883 kk.

Nem kérdéses, hogy nem szolgálhatunk kimerítő bibliográfiai utalásokkal. A használt vagy hasznos tanulmányokat a jegyzetekben idézzük majd. Hálával tartozom Friedländer – Wissowa már említett művének, és általánosságban a *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (Paris, 1875 – 1919) szócikkeinek. A. V. Harnacknak új kiadásban „feltámadt” műve, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924, 1965) az információk kincsestára.

A magyar fordításban a patrisztikus szövegeket – Tertullianus kivételével – az *Ókeresztény trók* (rövidítve: *ÓI*) sorozata alapján idéztük. (Budapest, 1980 – 1984. szerk. Vanyó László)

BEVEZETÉS

- 1 E. Renan: *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882, 11. o.
- 2 F. Braudel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1966, t. I, 99. o.
- 3 Pierre Martyr, in F. Braudel, id. mű 94. o.
- 4 A. Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924, 1965 c. műve szolgáltatja ehhez az alapot.

ELSŐ RÉSZ

I. fejezet

- 1 Szemünk előtt kell tartanunk az ókeresztény kor atlaszát (F. Van der Meer – Chr. Mohrmann, Paris – Bruxelles, 1960)
- 2 1 Clem 5 (*ÓI* III, 108); vö. Róm 15, 23 – 28. Nagyon hamisan értelmezzük a szöveget, ha azt képzeljük – mint ahogy valójában sokan –, hogy „Nyugat határa” Rómát jelenti, mert egy római számára Róma a központ, nem pedig határ.

- 3 Tacitus: *Annales* XV, 44 (Tacitus összes művei, Budapest, 1980. Borzsák István ford. II, 420. o.)
- 4 Ld. L. Duchesne: *Liber Pontificalis*, I, LXXVI–LXXVIII; A. Harnack: *Mission...* 817–832
- 5 F. Van der Meer – Chr. Mohrmann: id. mű 1. 4
- 6 Tacitus: *Annales* II, 79 (Borzsák II, 110)
- 7 CIL, V, 2, 5262
- 8 Plinius levelének hitelességéről és jelentőségéről ld. P. de Labriolle: *La Réaction païenne*, Paris, 1934. 28–35. o.
- 9 Plinius X, 96, 8 (Levelek, Budapest, 1981. Borzsák István ford. 355. o.)
- 10 A korabeli úthálózatról és kereskedelmi kapcsolatokról ld. M. P. Charlesworth: *Les Routes et le Trafic commercial dans l'Empire romain*, trad. Blumberg et Grimal, Paris, 1938. 61–62. o.
- 11 Juvenalis: *Satirae* III, 62 (Persius és Juvenalis szatírái, Budapest, 1977. Muraközy Gyula ford. 49. o.)
- 12 Cagnat – Lafay I, 486, 493
- 13 CIL, I, 421 ld. még uo. I, 25
- 14 ApCsel 28, 13–14
- 15 Strabo: *Geographia* 641, XIV, 1, 24 (Budapest, 1977. Földy József ford. 673. o.)
- 16 ApCsel 19, 20–34
- 17 H. Graillot: *Le Culte de Cybèle à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912. 464–472
- 18 uo. 485–503 és kk.
- 19 Jel 1, 11
- 20 ApCsel 16, 14
- 21 Eusebius: *Historia ecclesiastica* (= HE) IV, 26, 3 (ÓI IV, 181)
- 22 Eusebius HE IV, 26, 1 (ÓI IV, 181)
- 23 CIL, VII, 190; XIII, 7239
- 24 HE V, 16, 7 (ÓI IV, 218). Lehetetlen pontosan meghatározni Ardabau városka helyét, s ez bizonyítja jelentéktelen voltát.
- 25 A montanizmusról ld. P. de Labriolle: *La Crise montaniste*, Paris, 1913
- 26 Galliáról C. Julian: *Histoire de la Gaule c. klasszikus művén kívül nemrég jelent meg egy jól dokumentált tanulmány,*

- E. Griffe: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I: *Des origines chrétiennes à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1964
- 27 Irenaeus: *Adversus haereses* I, praef.
- 28 *De re rustica* II, 4, 10
- 29 CIL, XV, 4542; vö. 4543. Ld. M. Clavel: *Béziers et son territoire dans l'Antiquité*, Paris, 1970. 318–319
- 30 Plinius: *Historia naturalis* 14, 68
- 31 Strabo: *Geogr.* 179, IV, 1, 4–5 (Földy 207–208)
- 32 Plinius: *Hist. nat.* 29, 9
- 33 CIL, XII, 489. Ld. még art. Marseille in *DACL*, X, 2247
- 34 2 Tim 4, 8–11. Ezzel kapcsolatban megoszlanak a vélemények. Ld. a legújabb dokumentációt és a kedvező véleményt E. Griffe: *La Gaule chrétienne* 17. o. 6. és 7. jegyzet
- 35 HE V, 1, 1 (ÓI IV, 189), Strabo: *Geogr.* 208, IV, 6, 11 (Földy 231–232) ld. M. P. Charlesworth: id. mű 202. o. Hivatkozhatunk még M. Rostovtzeff: *The social and economical History of the Roman Empire*, I, Oxford, 1957. 165–166. o.
- 36 A. Grenier: *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, 4, 2, Paris, 1960, 506–514
- 37 P. Vuilleumier: *Lyon, métropole des Gaules*, Paris, 1953
- 38 CIL, XIII, 2005, 2007, 2448
- 39 HE V, 1, 49 (ÓI IV, 198)
- 40 Milyen kapcsolat volt e két különböző provinciához tartozó két egyház között? A vienne-i Sanctus diakónusról HE V, 1, 17-ben (ÓI IV, 192) esik szó. Volt-e püspök ebben a korban Vienne-ben? P. Nautin (*Lettres et Ecrivains chrétiens des deuxième et troisième siècles*, Paris, 1961. 93–95) azt sugallja, hogy Ireneusz Vienne püspöke volt, mielőtt elfoglalta volna a lyoni széket, s hogy ezután régi székét is megőrizte volna egyúttal. Csábító feltevés, de semmi sem támasztja alá.
- 41 Nautin: id. mű 99
- 42 Irenaeus: *Adv. haer.* I, 13, 1
- 43 uo. I, 10, 2. Harnack (*Mission 881–883*) és más szerzők úgy vélik, hogy Ireneusz más püspököket állíthatott Galliába és a Rajna menti vidékekre. Erre az idézetre támaszkodnak, amely a germániai egyházakról beszél. E tekintetben általában nem követik a véleményüket.

- 44 Tripolitana a II. században még Afrikához tartozik, csak 297-től vagy 314-től alkot önálló provinciát. Ireneusz azt állítja (Adv. haer. I, 10), hogy az ő idejében már voltak keresztények Líbiában.
- 45 Karthágóról S. Gsell: *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* c. klasszikus művén kívül ld. még M. Hours-Miédan: *Carthage*, Paris, 1964.
- 46 Ch.-A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2. ed. Ch. Courtois, Paris, 1951. 88. o. szerint. Különösen kimerítő bibliográfiát tartalmaz 1950-ig. A „római Afrikáról” szól még E. Albertini tanulmánya (ed. L. Leschi, Alger, 1950. Térkép és metszetek).
- 47 Apologet. 9, 2 (ÓI XII, 78)
- 48 Strabo: Geogr. 832, XVII, 3, 14 (Földy 848)
- 49 uo.
- 50 vö. Karthágó dicsérete in Florides, különösen III, 16; IV, 18 (Apuleius: A mágiáról, Virágoskert, Budapest, 1974. Détszy Mihály ford. 147–154; 157–162. o.)
- 51 Utalunk kell J. Baradez: *Fossatum Africae*, Paris, 1949. 165–212 munkájára, amely felújította az Afrikában levő római *limes* kérdését azzal, hogy légi kutatásokat alkalmazott.
- 52 Összefoglaló munkaként utalunk A. Audollent igen kitűnő cikkére: *Afrique* in DHGE, I, 705–731. Még újabb A. M. Schneider cikke RAC, I, 173–177, javított bibliográfiával.
- 53 Ep. 43, 7 és 52, 2. PL 33, 163; 194. Ld. a 411-es karthágói zsinatot MANSI IV, 229
- 54 Ld. a hitvallás (F. J. Badcock, RB, 45, 1933, 3. o.), az eretnekkeresztység, Firmilianus levele Cyprianuséi között, 75. (PL 3, 1154); a stációk liturgiája (ld. H. Leclercq, art. *Carthage* in DACL, II, 2206). A kérdés megérdemelne egy komoly monográfiát. Az építészetéről ld. art. *Afrika*, RAC, I, 175
- 55 HE II, 2, 4 (ÓI, IV, 60). Ld. P. Monceaux: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901. 7. o.
- 56 vö. art. *Carthage*, DHGE, XI, 1180–1181
- 57 CIL, VIII, 7150, 7155, 8423, 8499. A zsidó kolóniákról ld. P. Monceaux. *Les Colonies juives en Afrique romaine*, in *Revue des études juives*, 1902. 1. o.
- 58 A. Delattre: *Gamart*, Lyon, 1895. *Hadrumetumról* A. F.

- Leyraud: *Les Catacombes africaines: Sousse-Hadrumète*, Alger, 1922. M. Saumagne azt állította 1971 tavaszán, hogy keresztény jeleket látott a katakombákban, amikor felfedezték. P. Ferron azonban sokkal több fenntartással él ezekkel szemben, és inkább az ellenkezője felé hajlik. Ld. pl. J. Ferron: *Epigraphie juive*, in *Cahiers de Byrsa*, VI, 1956. 99 – 102
- 59 Apolog. 7, 3 (ÓI XII, 74); Ad nation. 1, 14
- 60 Számos pun felírás. Ld. G. Bardy: *La Question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1948. 53. o.
- 61 Adv. jud. 7
- 62 ÓI VIII. Elemzi P. Monceaux: *Histoire littéraire...* I, 61 – 70
- 63 A társadalmi helyzetet ld. E. Albertini: *L'Afrique romaine* 57. o.
- 64 PLS II, 625 – 637; 788 – 792. Ld. a 155. beszédet (PL 38, 840), amelyet a scilliumi vértanúk bazilikájában tartott.
- 65 E. Albertini: *L'Afrique romaine*, 37 – 39
- 66 Ad Scapulam 5. (ÓI XII, 362). Az ellenkező nézetet lásd Kelszosznál in Origenes: *Contra Celsum* VIII, 69
- 67 uo.
- 68 Apolog. 37, 4 (ÓI XII, 125)
- 69 Alexandria és Egyiptom jelentőségéről a birodalomban ld. M. P. Charlesworth: *Les Routes et le Trafic...* 31 – 50
- 70 Ez történik azzal a hajóval, amelyre Josephus száll: Vita 15 (Önéletrajz in A zsidó háború, Budapest, 1964. Révay József ford. 482. o.)
- 71 Art. Alexandrie in DHGE, I, 290
- 72 ApCsel 6, 9
- 73 100 körül egy János-apokrif, az Egyiptomiak evangéliuma forog közkézen az eretnekeknél. Szent Ireneusz ismerte és használta. G. Bardy: *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie, Vivre et Penser*, 1942, 84. o. 2. jegyzet
- 74 HE II, 16, 1; 24, 1 (ÓI IV, 75. 89)
- 75 uo. II, 21; IV, 1, 4.19 (ÓI IV, 117.147.175)
- 76 Béza kézírata
- 77 Publikálta C. H. Roberts: *Unpublished Fragments of the 4 Gospels*. Manchester, 1935. Ld. W. Schubart: art Alexandria in RAC, I, 282

- 78 A legendát elmondja Sozomenus: HE V, 21; Palladius: Hist. Laus. 8
- 79 HE VI, 46 (ÓI IV, 296)
- 80 vö. Barnard: New Testament Studies, 1960. 31 – 45
- 81 Clemens: Stromates I, 1, 11
- 82 Eusebius kétszer állítja HE V, 10, 2.3 (ÓI IV, 212). Harnack úgy véli, hogy Dél-Arábiáról van szó, anélkül, hogy megindokolná. Mission 698
- 83 HE V, 25 (ÓI IV, 235). Ireneusz ugyanezzel kapcsolatban ír az alexandriai egyháznak. Ld. szír töredék, ed. Harvey II, 456
- 84 A. Harnack: Mission 712. o. 2. jegyzet
- 85 HE VI, 1 (ÓI IV, 242)
- 86 A legújabb elemzését nyújtja E. Kirsten: art. Edessa in RAC, IV, 552 – 597, kitűnő bibliográfiával.
- 87 ApCsel 2, 9. Ld. még Josephus: Antiquit. XI, 5, 2; XV, 3, 1 (A zsidók története, Budapest, 1966. Révay József ford. 19; 225. o.) Ellenkező értelemben ld. S. Weinstock: Journal of Roman Studies, 38, 1948. 43. 67. o.
- 88 Ld. A. Harnack: Mission 678 – 680. 689. H. Leclercq: art. Edesse, DACL, IV, 2082
- 89 HE I, 13; II, 1, 7 (ÓI IV, 50 – 54. 58)
- 90 uo. III, 1 (ÓI IV, 94); Socrates HE I, 19; IV, 18 (ÓI IX, 88.291); Hieronymus: De apost. vita 5; Rufinus HE I, 16; III, 5; Ephrem: Expl. ev. Concordia. Ld. még Recognitiones Clement. IX, 29 és Acta Thomae.
- 91 A mára elveszett Genézis-kommentár. Ld. A. Harnack: Mission 109 – 110
- 92 Act. Thomae 159. Ld. A. F. Klijn: Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien. Übers. M. Hornschuh, Neukirchen, 1965. 10 – 14
- 93 Ambrosius: In Ps. 45 (PL 14, 1143); Hieronymus: ep. 59, 5 (PL 22, 589); Greg. Naz. Or. 33 (PG 36, 228)
- 94 Ld. Chronicon 1, CSCO Syr. 3, 4. Ld. még Harnack: Mission 613, valamint art. Edessa, RAC, 577
- 95 HE V, 23, 3 (ÓI IV, 234)
- 96 Doctrina Addai, ed. Phillips 50
- 97 Art. Edesse, DACL, IV, 2082

- 98 A. Harnack: *Mission* 679
 99 Orat. 42 (ÓI VIII, 356). Tatianoszról ld. M. Elze: *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960 (bibliográfia)
 100 Art. Bardesanes in RAC, I, 1180 – 1186 (Cerfaux)

2. fejezet

- 1 Irenaeus: *Adv. haer.* IV, 30, 3. vö. Plinius: *Hist. nat.* 14, 2; Epictetus: *Dissert.* III, 13, 9; Aristides Smyrnaeus: *Eis Basileia*, ed. Gebb 66; Tertullianus: *De anima* 30. Halikarnasszoszi felirat A. Causse: *Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, Paris, 1920. 28
- 2 Philo: *Legatio ad Caium* 2 (8)
- 3 Epictetus: *Diss.* III, 13, 9
- 4 F. Braudel: *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, 78. o.
- 5 A római utakról ld. R. J. Forbes: *Notes on the History of Ancient roads*, Amsterdam, 1934; V. Chapot: *art. Via* in *Dictionnaire des Antiquités*, V, 777 – 817
- 6 CIL, XI, 3281 – 3284
- 7 L. Febvre: *Annales d'hist. soc.* 1940. jan. 11., 70. o. idézi F. Braudel
- 8 W. M. Ramsay in *art. Roads and Travel*, in *Dictionary of the Bible*, V, 375 – 403
- 9 Plinius: *Hist. nat.* II, 450
- 10 C. Torr: *art. navis*, *Dictionnaire des Antiquités*, IV, 25
- 11 Ct Lefebvre des Noettes: *De la marine antique à la marine moderne*, Paris, 1935. 67
- 12 Philostratus: *Vita Apollonii*, VII, 10.16
- 13 E. de Saint-Denis: *La vitesse des navires anciens*, in *Revue archéologique*, 18, 1941. 90
- 14 H. de Saussure: *De la marine antique à la marine moderne*, in *Revue archéologique*, 10, 1937. 9
- 15 ApCsel 27, 37; Josephus: *Vita* 15 (Révay 482)
- 16 Ld. H. de Saussure: *De la marine antique...*
- 17 Philostratus: *Vita Apollonii* 7, 10
- 18 Plinius: *Hist. nat.* 19, 3
- 19 Sulpicius Severus: *Dial.* 1, 3, 1

- 20 Plinius: Hist. nat. XV, 74
- 21 Sulpicius Severus: Dial. 1, 8
- 22 Lefebvre des Noettes: De la marine antique. . .
- 23 Plinius: Hist. nat. XIX, 3 vö. E. de Saint-Denis: Revue archéologique, 18, 1941. 135
- 24 Strabo: Geogr. V, 42, 7 – 8; Tacitus: Annales II, 85 (Borzsák II, 113 – 114)
- 25 Ch. Lécivain: art. Viator, Dict. des Antiquités, V, 817 – 820
- 26 Ct Lefebvre des Noettes: L'attelage, le cheval de selle, Paris, 1931. 13.84
- 27 Cicero: Pro Milone 10, 28; 20, 54 (Cicero válogatott művei, Budapest, 1974. Boronkai Iván ford. 96. és 106. o.). Ld. E. Saglio: art. Rheda, in Dict. des Antiquités, IV, 862
- 28 CIG, III, 3920
- 29 M. P. Charlesworth: id. mű 40
- 30 „Lábon” vitték le őket Rómaig. Plinius: Hist. nat. X, 53
- 31 CIL, X, 1634, 1759; III, 860, 1394
- 32 Philostratus: Vita Apollonii VIII, 15
- 33 CIG, 6233, 5774. Ld. pl. Strabo: Geogr. IV, 1, 5 (Földy 208); Philostratus: Vita Apoll. VIII, 15; Quintilianus: Declam. 333
- 34 vö. W. M. Ramsay: art. Roads and Travel, Dict. of the Bibel V, 399
- 35 Ez történt egy II. századi egyiptomival, aki felkereste a Nílus forrásait, s akinek levelét a British Museumban őrzik, Greek Papyri in the British Museum, III, London, 1907. 206. o. 854. sz.
- 36 Ep. VIII, 20 (Borzsák 266)
- 37 Aetheria naplója SC 21
- 38 HE IV, 22 (ÓI IV, 176)
- 39 Josephus: Bell. jud. VII, 6, 6 (Révay 456)
- 40 HE VI, 31, 2 (ÓI IV, 276)
- 41 Sírfelirat
- 42 Acta Justini 4 (ÓI VII, 36)
- 43 Tertullianus: Contra Hermogenen
- 44 De praescriptione 30 (ÓI XII, 442)
- 45 Ld. T. Kleberg: Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine, Uppsala, 1957

- 46 ApCsel 28, 15
- 47 Plutarchus: *Moralia*, De vitioso pudore 8
- 48 Orat. 27
- 49 uo.
- 50 Artemidorus Ephesinus: *Onirocriticus* I, 4
- 51 CIL, IV, 806, 807
- 52 CIL, XII, 4377. T. Kleberg fenntartásait ld. id. mű 66. és 72. o.
- 53 T. Kleberg: id. mű 66
- 54 CIL, XI, 721
- 55 Orelli: *Insc. lat.* 4329
- 56 CIL, XII, 5732
- 57 Ps-Vergilius: *Copa*
- 58 CIL, XII, 5732
- 59 CIL, IX, 2689
- 60 Plutarchus: *De carniū esu* 1,5
- 61 Dig. XXIII, 2, 43, 9
- 62 Apuleius: *Metamorph.* I, 7, 8 (Az aranyznamár, Budapest, 1971. Révay József ford. 9–10)
- 63 Dig. III, 2, 4; XXIII, 2, 43 pr. 99
- 64 Tertullianus: *De fuga* 13. CIL IV, 3948. T. Kleberg: id. mű 111–112
- 65 Ld. T. Kleberg: id. mű 89–90
- 66 Ps-Vergilius: *Copa* 2; Horatius: *Ep.* I, 14, 21 (Horatius összes versei, Budapest, 1961. Urbán Eszter ford. 523. o.); Ausonius: *Mosella* 124
- 67 Róm 12, 13; 1Tim 5, 10; Tit 1, 8; Zsid 6, 10; 13, 2; 1Pt 4, 9
- 68 Korunkkal kapcsolatban ld. többek között Hermas: *Sim.* 9, 27; *Praec.* 8, 10; Ps-Clem: *Hom.* 9 (ÓI III, 356. 289.153)
- 69 Áttekintés és bibliográfia G. Staehlin: *art. Xenos in ThWNT*, V, 16–24, 2. jegyzet
- 70 Ter 18–19
- 71 Ter 24, 15–28
- 72 Jób 31, 32
- 73 Józs 2
- 74 1Clem 10–12 (ÓI III, 110–112)
- 75 Pl. Lk 10, 34; 11, 5; 14, 12
- 76 Mt 25, 34; 10, 40

- 77 3Jn 5–8
- 78 1Clem 1, 1 (ÓI III, 105)
- 79 HE IV, 26, 2 (ÓI IV, 181)
- 80 Apologia 15 (ÓI VIII, 52)
- 80a De peregrin. morte 10–13; 16 (Lukianosz összes művei, Budapest, 1974. Bollók János ford. 484–486)
- 81 1Tim 3, 2; 5, 10; Tit 1, 8; Hermas: Sim. IX, 27, 2 (ÓI III, 356)
- 82 Justinus: Apol. 67 (ÓI VIII, 118); Tertullianus: Apolog. 39 (ÓI XII, 128)
- 83 Pl. János harmadik levelének vivője
- 84 Acta Archelai 4
- 85 Didache 11, 1–13, 2 (ÓI III, 98–100)
- 86 Ld. pl. F. Cumont: Les Religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1929. 96–101
- 87 Did. 12, 5 (ÓI III, 99)
- 88 Szövegek Strack-Billerbeck: II, 183; IV, 565. 568
- 89 A püspök által kiállított tessera, mondja Tertullianus: De praescr. 20 (ÓI XII, 432)
- 90 Did 12, 1 (ÓI III, 99)
- 91 A vienne-i múzeumban őrzött tessera a vendég két nevét viseli, egy másik pedig, amelyet az olaszországi Trasaccóban találtak, a két nevet viseli, amelyet a *hospes* szó köt össze. Reprodukálja Ch. Lécivain: art. Hospitium in Dict. des Antiquités, III, 298
- 92 Did 12, 2 (ÓI III, 99)
- 93 Ch. Lécivain: id. mű 298
- 94 Odüsszeia 9, 18 (Homérosz összes művei, Budapest, 1974. Devecseri Gábor ford. 563. o.)
- 95 R. Montagne: La Civilisation du désert, Paris, 1949. 87
- 96 Did 12, 5 (ÓI III, 99)
- 97 uo. 11, 1 (ÓI III, 98)
- 98 Zsid 13, 2
- 99 Tertullianus: De praescr. 20 (ÓI XII, 432)
- 100 Ld. H. Leclercq: art. Ostrakon és Papyrus in DACL, XIII, 70–112, 1370–1520 (bibl.); A. Deissmann: Licht vom Osten, Tübingen, 1923. 116–123; J. Schneider: art. Brief, RAC II, 564–585 (bibliográfia 1954-ig)

- 101 P. Nautin elemezte ezeket a leveleket: *Lettres et Ecrivains chrétiens*, Paris, 1961. 13 – 32
- 102 A szerző megőrizte levelének fogalmazványát. vö. *Greek Papyri*, III, London, 1907. 904
- 103 1Clem 47, 1 (ÓI III, 134)
- 103a J. Schneider: id. mű 570
- 104 uo.
- 105 Gregorius Naz. Ep. 53
- 106 Latin nyelven íródtak, a III. századnál nem később. Publikálta C. W. Barlow: *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur*, Roma, 1938. PLS I, 673 – 678
- 107 HE I, 13 (ÓI IV, 51 – 52). Ld. E. Kirsten: *RAC*, 4, 588 – 593
- 108 P. Vanutelli: *Actorum Pilati textus synoptici*, Roma, 1938. A középkorra nyúlik vissza.
- 109 J. Schneider: id. mű 572 – 574
- 110 uo.
- 111 ÓI III, 105
- 112 HE IV, 23, 11 (ÓI IV, 179)
- 113 HE II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4; V, 3, 4 (ÓI IV, 91.127.130.204)
- 114 HE V, 24 (ÓI IV, 231 – 234)
- 115 uo. IV, 23 (ÓI IV, 177 – 180)
- 116 Lista A. Harnack: *Mission* 382 – 383
- 117 Valentinusról ld. Clem. Alex: *Strom.* II, 8, 36; 20, 114; III, 7, 59
- 118 ÓI III, 198 – 204
- 119 A lyoni vértanúk passiója HE V, 2, 2 (ÓI IV, 202). Cyprianus levelei, különösen a 6., 10., 13. és 15.
- 120 ÓI VII, 45 – 54
- 121 HE V, 1 (ÓI IV, 189 – 201)
- 122 HE V, 2 (ÓI IV, 201 – 203)
- 123 Suetonius: *De vita Caesarum*, Octav. 49 (Budapest, 1975. Kis Ferencné ford. 87. o.)
- 124 A berlini múzeumban megőrzött fajumi papirusz: *Aegyptische Urkunden aus der königlichen Museen zu Berlin*, 1896 – 1898. II, n. 423. Ld. még A. Deissmann: *Licht vom Osten*, 145 – 153
- 125 Plinius: Ep. II, 12, 6 (Maróti Egon ford. 55. o.)
- 126 CIL, I, 29, 2

- 127 Ignatius: Rom 10, 1 (ÓI III, 183)
- 128 HE V, 4, 2 (ÓI IV, 204)
- 129 Epist. XII, 10, 12
- 130 Ad Att. XIV, 9
- 131 vö. L. Friedländer – G. Wissowa: id. mű 1, Leipzig, 1922.
341
- 132 Ad fam. XVI, 2 (383)
- 133 Ld. A. Deissmann: Licht vom Osten, 178
- 134 Kiadta Grenfell és Hunt: The Amherst Papyri, 1, n. 3a. Vö.
A. Deissmann: uo. 172 – 177

3. fejezet

- 1 Origenes: Contra Cels. I, 28
- 2 uo. III, 39; I, 62
- 3 Orat. 11 (ÓI VIII, 325 – 326). Ld. A. Deman: Science marxiste et histoire romaine, in Latomus, 1960. 781 – 791
- 4 A. Bigelmeir: Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, München, 1902. 211 – 216
- 5 ApCsel 13, 6 – 12
- 6 ApCsel 17, 4.12
- 7 vö. Róm 16, 5; 1Kor 16, 19
- 8 Róm 16, 23
- 9 Ep. X, 96 (Borzsák 357)
- 10 Contra Celsum III, 9
- 11 Minucius Felix: Octavius 9, 3; Aristides: Apol. 15 (ÓI VIII, 51);
Lucianus: Peregrinus 1, 13 (Bollók II, 485); Tertullianus:
Apolog. 39 (ÓI XII, 128)
- 12 Contra Cels. III, 24
- 12a A kivételekről ld. H. Leclercq: art. esclaves, DACL, V,
390 – 391. vö. még P. Allard: Les esclaves chrétiens, Paris,
1900. 240
- 13 Dio Cassius: Hist. 67, 14; Suetonius: Domitianus 15 (Kisné
348); HE III, 17 (ÓI IV, 114). Ld. A. Harnack: Mission 572
- 14 Vö. Hippolytus: Philosophumena IX, 12; CIL VI, 13 040.
A „Caesarini equites”-ről ld. még Acta Petri cum Simone 4.
Ld. A. Harnack: Mission 562

- 15 Adv. haer. IV, 30, 1
- 16 Acta Just. 4 (ÓI VII, 39). A keleti rabszolgák jelentőségéről ld. M. L. Gordon: *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire*, JRT, 14, 1924. 93 – 111
- 17 Hippolytus: Philos. IX, 12. Ld. B. Aubé: *Le christianisme de Marcia*, in *Revue archéologique*, 37, 1879. 154 – 175
- 18 Apolog. 37, 4; Ad Scapul. 4 (ÓI XII, 125. 361)
- 19 De corona 12 (ÓI XII, 349)
- 20 J. de Rossi: *Roma sott.* II, tabl. 49/50, n. 22, 27; tabl. 41, n. 48
- 21 Irenaeus: Adv. haer. IV, 30, 1
- 22 2 Apol. 2 (ÓI VIII, 120 – 122)
- 23 Acta Just. 3, 3 (ÓI VII, 36)
- 24 Tertullianus: *De praescr.* 30 (ÓI XII, 442)
- 25 H. Lietzmann: *ad loc.*
- 26 Ignatius: *Ad Rom* 1 (ÓI III, 179 – 180); HE IV, 23, 10; vö. VII, 5, 2 (ÓI IV, 179.301)
- 27 Hippolytus: Philos. IX, 12
- 28 Hermas: *Sim.* II, 1 – 8 (ÓI III, 303 – 305)
- 29 Apolog. 67 (ÓI VIII, 118)
- 30 *Passio Sixti et Laurentii*, ed. Delehaye, *Analect. Boll.* 51, 1933. 33 – 98
- 31 G. La Piana: *Roman Church at the end of 2 Century*, in *Harvard Theol. Review*, 18, 1925. 201 – 277
- 32 G. Bardy: *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1948. 87 – 94
- 33 uo. 116
- 34 HE V, 1, 10.43 (ÓI IV, 191.197)
- 35 uo. V, 1, 18 (ÓI IV, 192)
- 36 uo. V, 1, 14 (ÓI IV, 191)
- 37 uo. V, 1, 17 (ÓI IV, 192)
- 38 Adv. haer. I, 13, 3
- 39 HE V, 1, 18 – 19.41 – 42 (ÓI IV, 192 – 193.197)
- 40 E. Renan: *L'Antéchrist*, Paris, 175
- 41 ÓI VII, 55 – 56
- 42 Apolog. 39 (ÓI XII, 127 – 130)
- 43 ÓI VII, 75 – 89
- 44 A szöveg nem mondja, hogy Felicitas szolgáskorban volt, még

- kevésbé, hogy Perpetua rabszolgája volt. Ld. M. Poirier: *Studia Patristica*, X, TU, 107. 306–309
- 45 Lactantius: *Inst. div.* V, 16
- 46 Lucianus: *Fugitiv.* 12 kk (Bollók II, 504–508)
- 47 Philostratus: *Vita Apoll.* IV, 32
- 48 G. de Rossi: *Inscriptiones christ.* I, 49, 62
- 49 Elég elolvasni Szent Pál leveleit.
- 50 Ignatius: *Ad Polyc.* 5, 1 (ÓI III, 194)
- 51 *Apolog.* 42, 2–3 (ÓI XII, 134)
- 52 1Kor 7, 17
- 53 *Protrepticus* X, 100
- 54 *Sat.* IV, 150 (Muraközy 62)
- 55 *Didasc.* XIX, 11, 1 (ÓI V, 197)
- 56 *HE* V, 1, 49–51 (ÓI IV, 198–199)
- 57 G. de Rossi: *Roma sotterranea*, I, 342, pl. XXI, n. 9
- 58 A buleutész tanácsstag. Ld. F. Cumont: *Les inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 15, 1895. 162
- 59 ÓI VII, 174–187
- 60 *Adv. haer.* IV, 30, 1
- 61 *De idolatr.* 11 (ÓI XII, 307–309)
- 62 Tertullianus: *Apologet.* 42, 1 (ÓI XII, 134)
- 63 *uo.* 42, 9 (ÓI XII, 135)
- 64 Ld. A. Bigelmeir: *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben*, 121
- 65 *Hermas*: *Sim.* VIII, 1; 20, 1–2; *vö. Sim.* I, 1–11, különösen 5 (ÓI III, 321–322. 351; *vö.* 302–303)
- 66 *Paed.* II, 3
- 67 Súlyos probléma, amely az ókortól napjainkig felvetődik az egyháztörténelem során.
- 67a *Hermas*: *Sim.* IX, 26, 2 (ÓI III, 355). Ld. Hamman: *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968. 97
- 68 El kell olvasni az eléggé tendenciózus elbeszélést a *Philos.* IX, 12-ben
- 69 *Strom.* I, 28, 177; Origenes: *In Matth.* 22, 23, 24; *Ps. Clem.* *Hom.* II, 51; III, 50; XVIII, 20
- 70 *Const. ap.* II, 36
- 71 Ld. *pl. Hermas*: *Sim.* IX, 26, 2 (ÓI III, 355)

- 72 Cyprianus: De lapsis
- 73 Ld. H. Delehaye: Etude sur le légendaire romain, Bruxelles, 1936. 171 – 186
- 74 Trad. ap. 16 (ÓI V, 91). Ld. még Tertullianus: De idolatr. 17 (ÓI XII, 316); Minucius Felix: Octavius 8; Origenes: Contra Cels. VIII, 75
- 75 A keresztényekről és a katonai szolgálatról ld. A. Harnack: Militia Christi, reed. Darmstadt, 1963; J. M. Hornus: Evangile et Labarum, Genève, 1960. Bibliográfia: J. Fontaine, Concilium, 7, 1965. 95 – 105
- 76 Harnack Militia Christi-je nagyon jó felvilágosítást nyújt erről a témáról.
- 77 1 Clem 37 (ÓI III, 127 – 128)
- 78 Seneca: De clementia II, 2, 1; I, 5, 1. Ld. M. Spanneut: Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, Paris, 1957. 388
- 79 Ld. A. Harnack: Militia Christi, 41 – 42, amely szép katonai választékot nyújt.
- 80 1 Apol. 39, 5 (ÓI VIII, 94)
- 81 Apologet. 37, 4 (ÓI XII, 125)
- 82 Ld. Tertullianus: Apolog. 5, 6; Ad Scap. 4, (ÓI XII, 71 – 72; 361) HE V, 5, 1 – 3 (ÓI IV, 205); Dio Cassius: Hist. VI, 71
- 83 Ld. J. Guey: Encore la pluie miraculeuse, in Revue de philologie, 22, 1948. 16 – 62; 105 – 127. Több II. és III. századi keresztény római katona sírfelirata maradt fenn. vö. Inscriptiones latinae christianae, ed. Diehl, n. 1593A, 1593B
- 84 Szövegek A. Harnack: Militia Christi 57 – 73
- 85 vö. H. Achelis: Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten, Leipzig, 1912. II, 442
- 86 Contra Cels. VIII, 68
- 87 uo. VIII, 73
- 88 Apologet. 42 (ÓI XII, 134)
- 89 E kérdésről klasszikus munka H. I. Marrou: Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1948. különösen 283 – 296
- 90 Strom. VI, 16
- 91 Irenaeus: Adv. haer. III, 25, 1
- 92 1 Apol. 46; 2 Apol. 10 (ÓI VIII, 100.128)
- 93 Tertullianus mégis ezt írja: „Seneca saepe noster” De anima 20

- 94 De idolat. 10 (ÓI XII, 306)
- 95 uo.
- 96 Trad. ap. 16 (ÓI V, 90)
- 97 Néhány felirat: G. de Rossi: Inscriptiones christ. I, n. 1242, 1167
- 98 Tatianus: Orat. 8–11 (ÓI VIII, 322–326)
- 99 H. Davenson: Traité de la musique, Neuchâtel, 1940. 104
- 100 Trad. ap. 16 (ÓI V, 90). Ld. még Tertullianus: De spectaculis 4 (ÓI XII, 275)
- 101 Cyprianus: ep. 2; Tatianus: Orat. 22, 23
- 102 De idolatr. 6 (ÓI XII, 302)
- 103 uo. 7, 3 (ÓI XII, 303)
- 104 Ld. Tertullianus: Contra Hermogenem
- 105 Strabo: Geogr. 337, VII, 3, 4 (Földy 314–315)
- 106 Juvenalis: Sat. IX, 22–26 (Muraközy 108)
- 107 Codex Just. V, 1, 6; Dig. L, 14, 3
- 108 Az egyik ok, amiért oly szigorúan elítélték a látványosságokat, az volt, hogy könnyű nők léptek színre, akik veszélybe sodorták a háztársári hűséget. A becsületes asszony elvesztette vonzerejét. Ld. Johannes Chrysostomus: Lud. 2; David et Saul 3, 2
- 109 A pogány reakciókról ld. pl. Athenagoras: Legatio 11 (ÓI VIII, 372–373); Origenes: Contra Cels. III, 44
- 110 Fr. Quéré-Jaulmes: La femme, coll Ictys, n. 12, Paris, 1968. bev.
- 111 HE V, 17 (ÓI IV, 222–223). Ld. P. Nautin: Lettres et écrivains chrétiens, Paris, 1961. 66–68
- 112 HE V, 17, 2–4 (ÓI IV, 222–223). Ld. még E. Peterson: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Fribourg, 1959. 214
- 113 HE III, 18, 4 (ÓI IV, 116); Dio Cassius: Hist. LXVII, 14, 1
- 114 S. H. A. Commodianus: Hist. Augusta 5, 4 (Budapest, 1968. Terényi István ford. 86. o.)
- 115 Hippolytus: Philos. IX, 12
- 116 Roma sotterranea I, 309.315; II, 366
- 117 pl. Justinus: Dial. 23 (ÓI VIII, 162); Clem. Alex.: Paed. I, 4
- 118 Ad Diognetum 6, 5 (ÓI III, 371)
- 119 Octavius 30, 2

- 120 Suetonius: Domit. 22 (Kisné 353); Plinius: Ep. IV, 10, 6.
Ld. art. Abtreibung, RAC, I, 55–60
- 121 Kiadta Grenfell és Hunt: The Oxyrhinchos Papyri, IV, n. 744,
in A. Deissmann: Licht vom Osten, Tübingen, 1923. 134.
Más tanulságok: Did. 2, 2; Barnab. 19, 5 (ÓI III, 94.243);
Justinus: 1 Apol. 27–29; Athenagoras: Suppl. 35 (ÓI
VIII, 404); Minucius Felix: Octavius 32, 2; Tertullianus:
Apolog. 9 (ÓI XII, 79); Clem. Alex.: Paed. II, 10, 95–96.
Ld. még F. J. Dölger: Antike und Christentum 4, 1930. 23–28
- 121a Hermas: Mand. IV, 9 (ÓI III, 280)
- 122 Acta Thomae 11–12
- 123 Irenaeus: Adv. haer. I, 13, 4
- 124 Didasc. III, 10, 1 (ÓI V, 118)
- 125 Aristides: Oratio platonica 2; ed. Dindorf II, 394. Ld. még
P. de Labriolle: La réaction païenne, Paris, 1934. 83
- 126 2 Apol. 2 (ÓI VIII, 120–122)
- 127 Ad Scap. 3 (ÓI XII, 359)
- 128 Ad uxor. II, 4, 1. Ld. még Apolog. 3, 4 (ÓI XII, 220–221;
68); Cyprianus: De lapsis 6; Testim. 3, 62
- 129 Tertullianus: Ad ux. II, 8 (ÓI XII, 224)
- 130 J. B. de Rossi a katakombákban a Caeciliusok tekintélyes
családjához tartozó asszonyokra bukkant, akiket egyszerűen
honesta feminának neveztek, kétségkívül azért, mert férjük
alacsonyabb rangú volt (Roma sotterranea II, 144). A Do-
mitilla-temetőben van egy sírfelirat, amelyet Onesiphorus,
aki valószínűleg szabados volt, készíttetett Flavia Speranda,
clarissima faemina coniuxa számára.
- 131 Hippolytus: Philos. IX, 12. vö. A. L. Ballini: Il valore giu-
ridico della celebrazione nuziale cristiana, Milano, 1939. 24
- 132 vö. Trad. ap. 16 (ÓI V, 91)
- 133 Didasc. III, 8, 24 (ÓI V, 117). Ld. Aristides: Or. 15 (ÓI
VIII, 51); Trad. ap. 18 (ÓI V, 92)
- 134 vö. Quintilianus: Inst. or. V, 9, 14; Dio Cassius: Hist. 49, 8
- 135 Didasc. III, 19, 1–2 (ÓI V, 118); vö. Clem. Alex.: Paed.
III, 5, 32–33; Cyprianus: De hab. virg. 19; De lapsis 30
- 136 Hamman: Vie liturgique et vie sociale, 140–143
- 137 Ld. pl. HE V, 1, 17.41.55; VI, 5 (ÓI IV, 192.197.200.249–
250)

MÁSODIK RÉSZ

1. fejezet

- 1 E. Molland: *Opuscula Patristica*, Oslo, 1969. 105
- 2 Shakespeare
- 3 Ld. Origenes: *Contra Cels.* III, 9
- 4 Ld. J. Juster: *Les Juifs dans l'Empire romain*. Paris, 1914.
J. Parkes: *The conflict of the Church and the Synagogue*,
London, 1934.; M. Simon: *Verus Israël*, Paris, 1964.
- 5 Did 11 – 12 (ÓI III, 98 – 99)
- 6 Róm 16, 1 – 16
- 7 Róm 16, 7
- 8 *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, 126
- 9 HE III, 22; IV, 20 (ÓI IV, 117.175)
- 10 Ld. fentebb 20 o.
- 11 M. Simon: *Verus Israël*, 125 – 126
- 12 Ld. pl. 1 Clem 61, 1 (ÓI III, 143)
- 13 M. Simon: id. mű 128
- 14 HE IV, 6, 4 (ÓI IV, 149)
- 15 Róm 2, 17 – 24
- 16 A. Harnack: *Mission* 6 – 23
- 17 G. Bardy: *La question des langues dans l'Eglise ancienne*,
Paris, 1948. 1 – 78 és kk.
- 18 Irenaeus: *Adv. haer.* I, praef. 3
- 19 B. Aubé: *Les chrétiens dans L'Empire de la fin des Antonins
au milieu du III^e siècle*, Paris, 1881. 145
- 20 B. Aubé: *Histoire des persécutions*, Paris, 1875. 378
- 21 Ld. HE V, 1 (ÓI IV, 189 – 201)
- 22 Did. 11, 3 – 4 (ÓI III, 98)
- 23 Lk 10, 7
- 24 Did. 11 – 13 (ÓI III, 98 – 100)
- 25 HE III, 37 (ÓI IV, 138)
- 26 uo. V, 10, 2 (ÓI IV, 212)
- 27 uo.
- 28 Origenes: *Contra Cels.* III, 9
- 29 *De princ.* IV, 1, 2
- 30 B. Aubé: *Histoire des persécutions*, 378

- 31 Origenes: *Contra Cels.* III, 55
- 32 Jól jegyzi meg G. Bardy: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949. 263
- 33 1 Apol. 15, 6 (ÓI VIII, 74)
- 34 Acta Just. 4, 7 (ÓI VII, 36)
- 35 Martyr. Polyc. 9, 3 (ÓI VII, 49); HE IV, 15, 20 (ÓI IV, 164)
- 36 Acta Papyli 34 (ÓI VII, 118)
- 37 HE V, 24, 6 (ÓI IV, 232)
- 38 Ld. J. Jeremias: *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon, 1967. 25 – 30; 52 – 55; 112 – 25
- 39 Smyrn 13, 1 (ÓI III, 192)
- 40 Ad Polyc. 8, 2 (ÓI III, 195)
- 41 E. Diehl: *Inscriptiones christianae veteres I*, n. 1343
- 41a Origenes: *Contra Celsum III*, 55
- 42 Ld. J. C. Didier: *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise*, Paris – Tournai, 1960. 45 – 53
- 43 P. Allard: *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900. 253
- 44 Apol. 15, 6 (ÓI VIII, 51) vö. J. Jeremias: id. mű 139 – 140
- 45 J. B. de Rossi: *Inscriptiones christianae urbis Romae*, I, 9, n. 5
- 46 HE V, 21 (ÓI IV, 228 – 229)
- 47 Suppl. 35 (ÓI VIII, 403)
- 48 HE V, 1 (ÓI IV, 189 – 201)
- 49 Acta s. Alexandri, in Acta SS Maii I, 375
- 50 Tertullianus: *Ad Scap.* 4 (ÓI XII, 361)
- 51 ApCsel 18, 26
- 52 Strom. III, 6, 53
- 53 *Vie liturgique et vie sociale*, 143
- 54 Didasc. XVI, 12, 1 – 4 (ÓI V, 187 – 188)
- 55 HE V, 5, 1 – 3 (ÓI IV, 205)
- 56 Origenes: *Contra Cels.* VII, 9
- 57 Fil 1, 13
- 58 Art. Nérée, DACL, XII, 1111 – 1123
- 59 Apolog. 37 (ÓI XII, 125)
- 60 Ld. F. Cumont: *Les mystères de Mithra*, 13 – 34; H. Graillet: *Le culte de Cybèle mère des dieux*, Paris, 1912.
- 61 HE VIII, 4 (ÓI IV, 351 – 352)
- 62 Mart. Perp. 9, 1; 1 – 2 (ÓI VII, 81.88). Ld. G. Lopuzanski: *Antiquités classiques*, 20, 1951. 46

- 63 Irenaeus: Adv. haer. III, 3, 4
- 64 Rómában Caracalla thermáiban volt stadion, palestra, güm-naszeion, könyvtár, társalgók, irodalmi és zenei előadótermek meg színház. vö. L. Homo: Rome impériale et l'urbanisation de l'Antiquité, 1951. 460
- 65 Ad Diogn. 5, 1–4 (ÓI III, 371). Ld. Tertullianus: Apolog. 42 (ÓI XII, 134), mely tőle függ
- 66 Clem. Alex.: Paed. II, 10, 111; 11, 53
- 67 uo. II, 11, 116; vö. Const. ap. I, 3
- 68 Paed. II, 116, 1. Kelemen megfigyelését megerősítette a régé-szet. Találtak egy cipőalakú vázát ezzel a felírással: Kövess! (Dict. des Antiquités III, 1828. n. 4968). Az ókori prostitu-cióról H. Herter: Jahrbuch für Antike und Christentum, 3, 1960. 70–111
- 69 Clem. Alex.: Paed. III, 11, 80
- 70 De idolat. 16 (ÓI XII, 315)
- 71 Passio Perp. 21 (ÓI VII, 88)
- 72 Novatianus: De bono pud. 12; Commodianus: Inst. II, 18; Cyprianus: De lapsis 5, 6
- 73 Lucianus: Epigr. 37, 38 (Bollók II, 701–710); Philostratus: Vita Apoll. I, 13
- 74 HE V, 10, 1 (ÓI IV, 212–213). Az alexandriai didaszka-leionról ld. G. Bardy: Aux origines de l'école d'Alexandrie, in Recherches de science religieuse, 27, 1937. 65
- 75 2 Apol 2 (ÓI VIII, 120–122)
- 76 Hippolytus: Philos. IX, 12
- 77 Trad. ap. 19 (ÓI V, 92)
- 78 E kérdésről kevés tanulmány jelent meg. Ld. G. Bardy: La conversion au christianisme, 117–161
- 79 Bollók II, 481–498. vö. P. de Labriolle: La réaction païenne 97–108
- 80 Ld. P. de Labriolle: La réaction païenne 94–97
- 81 Tatianus: Or. 29; Theophilus: Ad Autolyc. I, 14 (ÓI VIII, 344. 455)
- 82 vö. Friedländer: Darstellungen... 3, 226
- 83 Justinus: 1 Apol. 18–19 (ÓI VIII, 78–80)
- 84 Tertullianus: Ad Scap. (ÓI XII, 362)
- 85 Medit. XI, 3 (Marcus Aurelius elmékedései, Budapest, 1975.

- Husztai József ford. 154. o.). vö. Epictetus in Arrianus: Dissert. IV, 7, 6 (Epiktétosz: Kézikönyvecske, Budapest, 1978. Sárosi Gyula ford. 9. o.); Aristides: Or. 46
- 86 HE V, 1, 63, (ÓI IV, 201)
- 87 Mand. IV, 9 (ÓI III, 279–280)
- 88 Ad Donat. 3
- 89 1 Apol. 15; 2 Apol. 2, 12; Tatianus: Orat. 29 (ÓI VIII, 74–76.121.344)
- 89a Irenaeus: Adv. haer. III, 4, 1; Tertullianus: Apolog. 45–46; Ad Scap. I (ÓI XII, 136–140; 357); Minucius Felix: Octavius 38, 6; Cyprianus: De bono pat. 3; Origenes: Contra Cels. III, 44
- 90 Justinus: 1 Apol 65, 1 (ÓI VIII, 116); Minucius Felix: Octavius 9, 31; Lactantius: De div. inst. 5, 15; vö. Clem. Alex.: Paed. III, 12
- 91 Apologet. 39 (ÓI XII, 127–130)
- 92 Dial. 96, 2 (ÓI VIII, 258)
- 93 Apolog. 39, 8 (ÓI XII, 128); ld. még Ignatius: Ad Eph. 10, 3 (ÓI III, 167); Clem. Alex. Strom. VII, 14; 5, 14
- 94 Pontius: Vita S. Cypriani 9; HE VII, 22; IX, 8 (ÓI IV, 320–322. 388–390)
- 95 Apolog. 50, 13 (ÓI XII, 148)
- 96 Gondolatok
- 97 Apolog. 50, 15 (ÓI XII, 148–149)
- 98 HE II, 9, 3 (ÓI IV, 67)
- 99 Martyrium 17 (ÓI VII, 86); Ld. még HE IV, 13, 3 (ÓI IV, 158); Tertullianus: Ad Scap. 5 (ÓI XII, 362)
- 100 HE VI, 5, 7 (ÓI IV, 250)
- 101 Dial. 18 (ÓI VIII, 155)
- 102 Tertullianus: Ad Scap. 5 (ÓI XII, 362)
- 103 In Dan. II, 38, 4
- 104 HE V, 1, 60 (ÓI IV, 201)

2. fejezet

- 1 Ad Diogn. 5, 5 (ÓI III, 371). Ld. Ch. Guignebert: Tertullien, Paris, 1901. lebilincselő, de irányzatos elemzést nyújt.

- 2 uo. 5, 4. Ellenben Hermas: Sim. 1 (ÓI III, 302 – 303)
- 3 P. Allard: Leçons sur le martyre, Paris, 1930. 117
- 4 L. Homo: Les empereurs romains et le christianisme, Paris, 1931. 29
- 5 Ld. J. Festugière: Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur, 2, Paris, 1935. 23 – 41
- 6 Tertullianus: De idolatr. 15 (ÓI XII, 313 – 315)
- 7 Festugière: id. mű 38
- 8 Tertullianus: Ad ux. II, 6 (ÓI XII, 222)
- 9 G. de Rossi: Bull. arch. crist. 3, II, 1877. 112
- 10 G. Boissier: La fin du paganisme, Paris, 1894. 1, 201
- 11 Ld. Augustinus: Civ. Dei VI, 6, 1 – 3 és érvelését
- 12 Didasc. I, 6, 1 – 6 (ÓI V, 112)
- 13 De corona militis I, 1 – 5 (ÓI XII, 331 – 332)
- 14 Festugière: id. mű 42
- 15 Ld. J. Carcopino: La vie quotidienne à Rome, 151
- 16 Rer. gest. XXV, 4, 17 (Budapest, 1916. Pirchala Imre ford. I, 431. o.)
- 17 Minucius Felix: Octavius 6
- 18 J. Bayet: Histoire politique et psychologique de la religion romaine, Paris, 1969. 268
- 19 De idol. 14 (ÓI XII, 311 – 313)
- 20 Ld. Apuleius: Az aranyszámár; Ovidius: Fasti III, 325
- 21 J. Carcopino: La vie quotidienne à Rome, 238. A látványosságokról szóló fejtegetését felhasználtuk.
- 23 Lucianus: De saltatione 45; 68; 80 (Trencsényi-Waldapfel Imre ford. I, 751.756.761)
- 24 Juvenalis: Sat. I, 35; VI, 41, 63 (Muraközy 36.70.71)
- 25 Valerius Maximus: II, 18, 8
- 26 Martialis: Epigr. III, 86
- 27 Seneca: De tranquillitate animi, II, 13
- 28 A sztoikus-künikosz filozófia már a kereszténység előtt óvta az embereket a látványosságoktól.
- 29 Augustinus: In Ps. 147, 7; 50, 1; 19, 6
- 30 A. Causse: Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation, Paris, 1920. 56
- 31 Iz 53 idézete, amit Tertullianus, majd Órigenész láthatólag polémikus szellemben szó szerint vesznek.

- 32 Tatianus: Orat. 30 – 34 (ÓI VIII, 344 – 350)
- 33 1 Apol. 9, 1 – 5 (ÓI VIII, 69)
- 34 Ld. L. Cerfaux – J. Tondriaux: Le culte des souverains, Paris – Tournai, 1957. 313 – 397
- 35 uo. 391.394
- 36 Mart. Pol. 9 (ÓI VII, 48)
- 37 Tertullianus: De fuga 13 (ÓI XII, 381), ld. G. Lopuszanski in Antiquité classique, 20, 1951. 6
- 38 Justinus: 2 Apol. 2 (ÓI VIII, 121)
- 39 R. Cagnat: art. Praefectus Urbi, in Dict. des Antiquités, IV, 620
- 40 Plinius: Ep. X, 34 (43) (Borzsák 328)
- 41 Dig. XLVII, 22, 1, 3. Ld. még J. Gagé: Les classes sociales dans l'Empire romain, Paris, 1964. 308
- 42 A Digesta (XLVII, 22) azt mondja: „*Sed religionis causa convenire* (Mommsen helytelenül olvas „coire”-t) *non prohibentur dum tamen per hoc non fiat contra senatusconsultum, quo illicita collegia arcentur.*” Ez a szöveg a *collegia funerariá*ról szóló szöveget követi. Mommsen összekapcsolta a két helyzetet, amelyet gondosan meg kell különböztetni egymástól. A második esetben, amelyet idéztünk, arról van szó, hogy csupán a *tenuiores*nek engedélyezi, hogy összejöjjenek *religionis causa* – s a keresztények ezt a jogi alapot használhatták fel. (M. Saumagne megjegyzése)
- 43 L. Homo: Les empereurs romains et le christianisme, 39.
- 44 uo.
- 45 Tertullianus: Ad nationes I, 7, 9. Ld. pl. A. Piganiol: REL, 38, 1960. 450; J. Moreau: La persécution du christianisme dans l'Empire romain, Paris, 1956. 50 – 51; J. Gaudemet: Institutions de l'Antiquité, Paris, 1967. 689.; H. Last: art. Christenverfolgung, RAC, II, 1208 – 1228.
- 46 HE IV, 26, 5 (ÓI IV, 182)
- 47 J. Moreau: id. mű 73
- 48 Ld. Suetonius: Dom. 10 (Kisné 343 – 344); Dio Cassius: Hist. 67, 12; HE III, 18, 4; 20, 5.7 (ÓI IV, 115 – 116); Justinus: 2 Apol. 44
- 49 HE V, 24 (ÓI IV, 232)
- 49a Mart. Pol. 8 (ÓI VII, 48)

- 50 Plinius: Ep. X, 97 (Borzsák 355–357)
- 51 uo. X, 98 (Borzsák 357–358)
- 52 A jog megengedi, hogy magánosok kezdeményezésére bűnvádi eljárás induljon. Dig. XXIX, 5, 25, § 2; XLVII, 23
- 53 Ad Scap. 4–5 (ÓI XII, 360–362)
- 54 HE IV, 9 (ÓI IV, 154)
- 55 Act. Pol. 31
- 56 Act. Scil. 11–12 (ÓI VII, 56)
- 57 Act. Apollonii (ÓI VII, 57). Ld. E. de Faye: Des difficultés qu'éprouvait.. 25–26. Ld. 94. jegyzetet
- 58 E. de Faye: id. mű 15
- 59 A. Harnack: Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, TU, 28, 4
- 60 1 Apol. 6, 13 (ÓI VIII, 67.72). Ld. még Athenagoras: Suppl. 3 (ÓI VIII, 364); Mart. Pol. 3, 9 (ÓI VII, 48); HE IV, 13 (ÓI IV, 158)
- 61 Ld. HE IV, 26 (ÓI IV, 182)
- 62 Leg. 37 (ÓI VIII, 405)
- 63 H. Leclercq: art. Accusations, DACL, I, 265–307
- 64 Confess. IV, 3, 5 (Vallomások, Budapest, 1974. Városi István ford. 82. o.)
- 65 Tertullianus: De idol. 20 (ÓI XII, 319–320)
- 66 Epist. ad Jacob. 10
- 67 Apolog. 3, 1 (ÓI XII, 67)
- 68 P. de Labriolle: La réaction païenne 198
- 69 Ld. H. Solin és M. Itkonen: Graffiti del Palatino. I Paedagogium, Helsinki, 1966. 209–212
- 70 Ld. Luques gróf terrakottáját, Antiquités, Bibl. Nat. Paris
- 71 Láttuk, hogy még ez okoz gondot Hippóban Ágostonnak.
- 72 Octav. 31, 1–2
- 73 Justinus: 1 Apol. 2 (ÓI VIII, 64)
- 74 Minucius Felix: Octavius 9; Justinus: Dial. 10; 1 Apol 3 kk; Athenagoras: Leg. 3; Theophilus: Ad Autolyc. III, 4 (ÓI VIII, 499); a lyoni levél: HE V, 1, 144 (ÓI IV, 189)
- 75 Octav. 9, 6
- 76 Kelszosz vádja: Contra Cels. VIII, 55. A római törvények tiltották a nőtlenséget. Ld. Augustus törvényeit: Suetonius: Octav. 34, 40 (Kisné 76–77.79–80); Dio Cassius: Hist. 54, 16

- 77 Suetonius: Domit. 15 (Kisné 348); Dio Cassius: Hist. 67, 14; HE III, 17 (ÓI IV, 114); Tertullianus: Apolog. 42 (ÓI XII, 134–135)
- 78 HE V, 1, 7 (ÓI IV, 190)
- 79 Mart. Pol. 3, 2 (ÓI VII, 46)
- 80 Carmina sibyllina III, 356–362; V, 227–250; VIII, 70–130; 139–177; 182–215
- 81 uo. VIII, 73–75; 90–93. H. Leclercq: art. Eglise et Etat, DACL, IV, 2256
- 82 Ld. A. J. Festugière: Le monde gréco-romain, 2, 91–92
- 83 Suetonius: Nero 16 (Kisné 246); Origenes: Contra Cels. I, 7
- 84 Paul: Sentent. V, 23, 15–17; Apuleius: Apologia 48 (A mágiáról, Budapest, 1974. Détsy Mihály ford. 62–63)
- 85 HE V, 1, 31 (ÓI IV, 195)
- 86 Ld. J. Beaujeu: La religion romaine à l'apogée de l'Empire, Paris, 1955. 356
- 87 Capitol.: Ant. Phil. 13; Verus: Eutrop. VIII, 12; vö. Tertullianus: Ad nationes I, 9
- 88 Apolog. 40, 12 (ÓI XII, 130–131). Ld. még HE IV, 15, 26 (ÓI IV, 182–183); Tertullianus: Ad Scap. 3 (ÓI XII, 359)
- 89 Minucius Felix: Octavius 8, 4
- 90 Cod. Theod. IX, 17, 3; vö. IX, 16, 5
- 91 Dionüsziosz Fabianoszhoz HE VI, 41, 1 (ÓI IV, 284)
- 92 Maximinus: HE IX, 7, 6 (ÓI IV, 385); Origenes: Contra Cels. III, 15; Arnobius: Adv. nat. I, 4; 1, 6; Cyprianus: ep. 75, 10 (Firmilianusé)
- 93 De Civ. Dei II, 3
- 94 Ld. P. de Labriolle: La réaction païenne, Paris, 1934.; W. Nestle: Die Haupteinwände des Antiken Denkens gegen das Christentum, in Archiv für Religionswissenschaft, 37, 1941. 51–100; E. de Faye: Des difficultés qu'éprouvait un intellectuel du deuxième siècle, à devenir chrétien, Paris, 1910.
- 95 Hom. Clem. 1, 10
- 96 HE V, 13, 2 (ÓI IV, 214)
- 97 B. Aubé: La polémique païenne à la fin du deuxième siècle, in Histoire des persécutions, 2, Paris, 1878. 32

- 98 Tertullianus: De praescr. 30 (ÓI XII, 441 – 442)
- 99 E. Renan; Marc Aurèle, 115
- 100 Adv. haer. I, 6, 13; I, 13
- 101 In Hermogenem; HE IV, 24, 1 (ÓI IV, 180)
- 102 A gnószticizmusról ld. M. Simon – A. Benoit: Le judaïsme et le christianisme antique, Paris, 1968. 146 – 147
- 103 L. Bouyer: La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, Paris, 1960. 271
- 104 Ld. Lamartine: Egy angyal bukása
- 105 Origenes: Contra Cels. V, 62
- 106 Excerpta ex Theodoto 72 – 76
- 107 Tertullianus: De praescr. 7; Apolog. 46 (ÓI XII, 421; 137 – 140); Vö. E. De Faye: id. mű 12, 13
- 108 Orat. 19 (ÓI VIII, 334 – 335)
- 109 Lucianus: Eunuch. 8, 9; Cynicus 1 (Bollók I, 769 – 770; II, 622)
- 110 Tatianus: Or. 19 (ÓI VIII, 334 – 335)
- 111 M. Spanneut: Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, 49
- 112 Dig. XXVII, 1, 6, 8
- 113 Ld. K. Hubik: Die Apologien des hl. Justinus des Phil. u. M. Wien, 1912.
- 114 Szójáték: Justinus: 2 Apol. 3 (ÓI VIII, 122)
- 115 Fugitiv. 12 (Bollók II, 505 – 508)
- 116 Orat. 19 (ÓI VIII, 334 – 335) Ez a vád megmagyarázható egy keresztény részéről, de nem a görög kultúrának egy történésze részéről. Ld. H. Marrou: „De la pédérastie comme éducation” in Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, 55 – 67
- 117 2 Apol. 3. (ÓI VIII, 123)
- 118 Act. Just. 2, 2 (ÓI VII, 35)
- 119 P. Lagrange: Marc Aurèle, in Revue biblique, 1913. 243; A. J. Festugière: L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris, 1932. 264 – 280; J. Beaujeu: La religion romaine à l'apogée de l'Empire, 331 – 368
- 120 Melito in HE IV, 26, 7 (ÓI IV, 182); Tertullianus: Apolog. 5, 5 (ÓI XII, 71)
- 121 Elmélkedések XI, 3 (Husztai 154)
- 122 uo. XII, 14 (Husztai 172)

- 123 uo. II, 1, 3; 13, 3 (Husztí 16, 21)
- 124 J. Beaujeu: id. mű 357; Elmélkedések XI, 3, 2 (Husztí 154)
- 125 Elmélkedések V, 10, 6 (Husztí 59)
- 126 Ld. Adv. haer. V, 6, 1–2; Tertullianus: Apolog. 48, 1–6; 10–11 (ÓI XII, 142–145)
- 127 Ld. M. Caster: Lucien et la pensée religieuse de son temps, Paris, 1937.
- 128 Peregr. 12 (Bollók I, 485)
- 129 Ed. O. Glöckner: Kleine Texte, 151, 1924.
- 130 Kelszoszról ld. Ph. Merlan: RAC, II, 954–965
- 131 Ld. E. de Faye: id. mű 15, 27
- 132 Kelszosz könyvtáráról A. Aubé: id. mű 198–243. Juszminoszról: C. Andresen: Logos und Nomos, Berlin, 1955. 345–372. 399
- 133 Origenes: Contra Cels. I, 68; III, 50; VII, 9
- 134 uo. IV, 23
- 135 uo. IV, 21
- 136 uo. VI, 1
- 137 uo. IV, 7. Ld. még Cicero: De harusp. responsis 28
- 138 Origenes: Contra Cels. IV1, 4
- 139 uo. I, 28. Eredetéről ld. P. de Labriolle: La réaction païenne, 126
- 140 Origenes: Contra Cels. I, 68, 71; II, 76
- 141 uo. III, 1; IV, 2. Ld. F. Bertrand: Mystique de Jésus chez Origène, Paris, 1951.
- 142 uo. III, 68, 78; I, 9, 32, 37
- 143 uo. III, 62–65; 70–71
- 144 uo. III, 72, 77. F. W. Nietzsche: Az erkölcs genealógiája, III, 17
- 145 uo. III, 49
- 146 uo. VI, 32; 24
- 147 Porphyrius: Ep. ad Marcellum 25
- 148 Origenes: Contra Cels. VIII, 55
- 149 uo. VIII, 75, 55
- 150 uo. VIII, 70; 73. Harnack szerint Kelszosznak legfőbb gondja a birodalom jövője volt.
- 151 Origenes: Contra Cels. III, 9, 10, 12, 14; V, 62–65
- 152 uo. V, 59

- 153 uo. III, 29
- 154 uo. VIII, 48
- 155 uo. V, 14
- 156 uo. Prooemium
- 157 Ph. Merlan: id. mű col. 962
- 158 E. Bréhier: Histoire de la philosophie, I, 489
- 159 1 Apol. 59, 5; 2 Apol. 13 (ÓI VIII, 111.131)
- 160 Orat. 21 – 26 (ÓI VIII, 337 – 342)
- 161 Nietzsche: Az Antikrisztus 38, 58, 59
- 162 E. Renan: Marc Aurèle, 613
- 163 G. Boissier: Le christianisme est-il responsable de la ruine de l'Empire? In La Fin du paganisme, 2, Paris, 339 – 385
- 164 A. Causse: Essai sur le conflit du christianisme primitif, 10, s ezt foglalja össze G. Boissier.

HARMADIK RÉSZ

1. fejezet

- 1 Tertullianus: Apologet. 39, 1 (ÓI XII, 127)
- 2 Kerygma Petri in Clem. Alex.: Strom. V, 5; Aristides: Apol. 2 (ÓI VIII, 18); Tertullianus: Apolog. 2; Scorpiac. 10 (ÓI XII, 63 – 67; 401 – 405); Adv. nat. I, 8
- 3 Clem. Alex.: Quis dives salvetur 42. Az ősegyház szervezetéről ld. G. Bardy: La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée, Paris, 1945.; P. Battifol: L'Eglise naissante et le catholicisme, Paris, 1909.; H. von Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten, Tübingen, 1953.; M. Goguel: L'Eglise primitive, Paris, 1947.; J. Colson: Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles, Paris-Bruges, 1956.; La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Paris – Bruges, 1960.
- 4 HE III, 37, 2; vö. V, 10, 2 (ÓI IV, 138.212)
- 5 Art. Episcopus in ThWNT, II, 607 – 610
- 6 H. von Campenhausen: id. mű 91
- 7 Ld. H. Achelis: Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte,

- Leipzig, 1912, t. 2; J.-P. Audet: *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*, Paris, 1967.
- 8 ApCsel 2, 36; 5, 42; Sztefanász háza: 1Kor 1, 16; Filemon háza: Fil 2; Kornéliosz háza: ApCsel 16, 15; Lídia háza: ApCsel 16, 31.34; Oneziforosz háza: 2Tim 1, 16; 4, 19. Antiochiai Ignátiosz tevékenységének is házról-házra kellett történnie. Leveleiben említést tesz ezekről a vendégszerető házakról: Smyrn. 13, 1; Polyc. 8, 2 (ÓI III, 192.195); Aristides: Apol. 15, 6 (ÓI VIII, 51)
 - 9 Hom. Clem. 15, 11, 2
 - 10 ApCsel 10, 1 – 47
 - 11 J.-P. Audet: id. mű 82
 - 12 Sim. IX, 27 (ÓI III, 356)
 - 13 1Tim 3, 1 – 13
 - 14 G. Bornkamm: art. Presbyter, in ThWNT, VI, 672 – 680
 - 15 Mk 7, 3; 1Makk 1, 26; 7, 33; 11. 23; 12, 35; 13, 36; 14, 20; 2Makk 13, 13; 14, 37
 - 15a ApCsel 2, 17; 15, 2
 - 16 ApCsel 16, 4
 - 17 Jak 5, 14; ApCsel 14, 23; 20, 17; 1Pt 5, 1; 1 Clem (ÓI III, 102 – 145)
 - 18 1Tim 4, 14
 - 19 Tit, 1, 5
 - 20 HE V, 24, 14 – 16 (ÓI IV, 233 – 234)
 - 21 Adv. haer. III, 2, 1; 14, 2
 - 22 3Jn
 - 23 1 Clem 40 (ÓI III, 129 – 130)
 - 24 J. Zeiller, RHE, 29, 1933. 571
 - 25 Act. Justini 3, 1 (ÓI VII, 36. 38)
 - 26 Hom. Clem. 3, 16
 - 27 HE IV, 23 (ÓI IV, 177 – 180); Tertullianus: De fuga 11 (ÓI XII, 375 – 376); Cyprianus: ep. 55, 11
 - 28 Passio Philippi 1; Act. Phileas 2; Conc. Sardic. c. 10 (13) (ÓI V, 309 – 310; 311 – 312)
 - 29 HE V, 22 (ÓI IV, 230)
 - 30 HE V, 24, 5 (ÓI IV, 232). Nyugat ezen a ponton hamarosan szigorúbb szabályt fogadott el. A *Traditio apostolica* már női len püspököt feltételez, de Poitiers-i Hilarius női ember.

- Kelet Nikaiában ragaszkodik eredeti irányvonalához, mégpedig egy idős, hitvalló püspök, Paphnutiosz hatására. vö. Socrates: HE I, 11 (ÓI IX, 75 – 76)
- 31 Didasc. IV, 1, 1 (ÓI V, 119)
- 31a Respubl. 539 – 540 (Platón válogatott művei, Budapest, 1983. Szabó Miklós ford. 448 – 451)
- 32 Ugyanez a helyzet Grégoriosz Thaumaturgosszal és Athanásziossal. Sirmiumi Ireneuszt juvenisnak mondják: Passio 4. Az esetet már előre látja a Didasc. IV, 1, 3 (ÓI V, 119)
- 33 Ignatius: Magn. 3, 1 (ÓI III, 172)
- 34 Papok: Ireneusz, Cyprianus, Kornéliosz. Diakónusból lett püspökké: Eleutherosz HE IV, 22, 3; Alexandriai Euszebiosz HE VII, 11, 24 (ÓI IV, 176.312)
- 35 Ld. M. Goguel: L'Eglise naissante 178
- 36 HE VI, 11, 2 (ÓI IV, 255); Trad. ap. 2 (ÓI V, 83)
- 37 Clemens ad Jacobum 5; Conc. Elvir. c. 18 (ÓI V, 250)
- 38 HE III, 36, 2: V, 24, 7 (ÓI IV, 135.232); Didasc. IV, 5, 1 – 5 (ÓI V, 121)
- 39 HE VII, 32, 2 (ÓI IV, 339)
- 40 HE V, 24, 8 (ÓI IV, 232)
- 41 HE IV, 22, 5 (ÓI IV, 176)
- 42 Kelemen, Ignátiosz levelei, Hermasz Pásztor (ÓI III, 102 – 146; 161 – 196; 251 – 367), Aberkiosz sírfelirata. Ld. ThWNT, VI, 496 – 498
- 43 Didasc. IV, 1 – 6; XII, 57, 1 – 58, 6 (ÓI V, 119 – 122, 171 – 172)
- 44 Didasc. V, 11 (ÓI V, 125)
- 45 Ld. F. Gerke: Die Stellung des 1. Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der alt. Christ. Gemeindeverfassung. TU 47, 1, Leipzig, 1931.
- 46 Hom. Clem. 5
- 47 Didasc. XI, 44, 4 (ÓI V, 162)
- 48 A diakónus azt jelenti, „aki szolgál”. A diakónia szolgálat, a diakonátus egyházi funkció. vö. Hamman: Vie liturgique et vie sociale, 67 – 92
- 49 Didasc. IX, 34, 3; XVI, 13, 1 (ÓI V, 149 – 150. 187). Seholy szó sem esik arról, hogy a hívek részt vesznek a kinevezésben.
- 50 Didasc. XVI, 13, 1 – 7 (ÓI V, 187 – 189)

- 51 uo. XI, 47, 1 (ÓI V, 164); vö. 1Kor 6, 1–11
- 52 Sim. IX, 26, 2 (ÓI III, 355); Cyprianus: ep. 52 (49), 1
- 53 Plinius: ep. X, 96 (97) (Borzsák 355–358)
- 54 Didasc. XVI, 12, 4; 13, 1 (ÓI V, 187–188)
- 55 uo. XV, 6, 2 (ÓI V, 179)
- 56 Epiphanius: Haer. 79, 3
- 57 Vis. III, 5, 1 (ÓI III, 263)
- 58 Mart. Polyc. 5, 2 (ÓI VII, 47)
- 59 HE V, 24, 5 (ÓI IV, 232)
- 60 Ld. Vita Pontii
- 61 Odae 6, 1
- 62 Dial. 39, 2; 88, 1; 82, 1 (ÓI VIII, 180.249.240)
- 63 Adv. haer. II, 32, 4; ld. még HE V, 7, 3–4; 6, 1; 7, 6 (ÓI IV, 208.207.209)
- 64 Adv. haer. II, 32, 4
- 65 Did. 10, 7; 11, 3, 7–11; 13, 13; 15, 1–2 (ÓI III, 98–100)
- 66 Vis. II, 4, 2; III, 1, 8, 9; V, 5–7; Sim. IX, 33, 1–3 (ÓI III, 258.260.275–276.361)
- 67 Vis. III, 1, 8, 9 (ÓI III, 260)
- 68 Sim. IX, 26, 2 (ÓI III, 355)
- 69 HE V, 17, 4 (ÓI IV, 222)
- 70 Lyoni vértanúk levele (ÓI IV, 189–204), Passio Perp. et Felic. (ÓI VII, 75–90)
- 71 Ld. P. de Labriolle: La crise montaniste, Paris, 1913. 112–143
- 72 Epiphanius: Haer. 48, 14
- 73 uo. 49, 1
- 74 HE V, 18, 4; vö. 11 (ÓI IV, 224.225)
- 75 P. de Labriolle: La crise montaniste 207–293
- 76 HE V, 17, 4 (ÓI IV, 224)
- 77 Tertullianus: De monogamia 16 (ÓI XII, 902–903)
- 78 Origenes: Contra Cels. VII, 9
- 79 Irenaeus: Adv. haer. I, 13, 3. Ld. P. Nautin: Lettres et écrits chrétiens, Paris, 1961. 42
- 80 vö. E. Renan: Marc Aurèle, 293
- 81 Tertullianus: De anima 9
- 82 De virg. velandis 17 (ÓI XII, 248)
- 83 Tertullianus: De bapt. 17; De praescr. 41 (ÓI XII, 183; 454); Firmilianus: ep. 45 (Cyprianus levelei között)

- 84 Epiphanius: Haer. 49, 2; HE V, 16, 4 (ÓI IV, 218)
- 85 Origenes: Contra Cels. VII, 9, 11
- 86 HE V, 16, 4, 5 (ÓI IV, 218)
- 87 Tertullianus: In Prax. 1 (ÓI XII, 805–806); Hippolytus: Philos. IX, 7
- 88 Hippolytus: In Dan. III, 18
- 89 uo.
- 90 Justinus: Dial. 80, 1 (ÓI VIII, 238); Irenaeus: Adv. haer. V, 31–32; HE III, 28; VII, 25 (ÓI IV, 127–128. 326–330)
- 91 HE V, 18, 5.6.9; 16, 20 (ÓI IV, 224–225.221)
- 92 uo. 16, 22 (ÓI IV, 221–222); Act. Pionii 21, 5 (ÓI VII, 114)
- 93 uo. V, 3, 1–3 (ÓI IV, 203–204)
- 94 Epiphanius: Haer. 30, 15; Cyprianus: ep. 63
- 95 Art. Enkrateia, in RAC, V, 343–349
- 96 1Kor 7, 25–38
- 97 1 Clem 28, 1–2; 48, 5 (ÓI III, 122. 135)
- 98 A. Voobus: Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian Church, Stockholm, 1951. 15–20
- 99 Ld. P. Nautin: Lettres et écrivains chrétiens, 33–43
- 100 HE IV, 23 (ÓI IV, 177–180)
- 101 Irenaeus: Adv. haer. I, 28
- 102 Ld. A. Harnack: Marcion, Leipzig, 1924. 148 kk
- 103 H. Küng: Die Kirche, Freiburg, 1968. 215–230
- 104 HE V, 1, 49 (ÓI IV, 198)
- 105 Origenes: Scol. in Luc. 1, 1
- 106 Ignatius: Smyrn. prooem. (ÓI III, 188); Irenaeus: Adv. haer. IV, 26, 2
- 107 Clem. Alex.: Strom. IV, 4
- 108 H. von Campenhausen: id. mű 95
- 109 Smyrn. 8, 2 (ÓI III, 190)
- 110 HE V, 1, 20 (ÓI IV, 193)
- 111 Mart. Pion. 9, 2 (ÓI VII, 105)
- 112 HE IV, 15 (ÓI IV, 161–169)
- 113 uo. V, 3, 4 (ÓI IV, 204)
- 114 uo. IV, 23, 1–2 (ÓI IV, 177–178)
- 115 uo. IV, 23 (ÓI IV, 177–180)
- 116 uo. V, 16, 20 (ÓI IV, 221)
- 117 uo. V, 23, 3 (ÓI IV, 231)

- 118 M. Goguel: L'Eglise primitive 180
- 119 H. Grégoire: Les persécutions dans l'Empire romain 21
- 120 HE V, 24 (ÓI IV, 231 – 234)
- 121 Irenaeus: Adv. haer. III, 3, 3; Tertullianus: Adv. Prax. I (ÓI XII, 805 – 806)
- 122 Másképp értelmezi G. Bardy: La théologie de l'Eglise, 107 – 113
- 123 1 Clem 44, 2 (ÓI III, 132)
- 124 HE IV, 23, 11 (ÓI IV, 179)
- 125 L'Eglise naissante 146
- 126 Rom. prooem (ÓI III, 179 – 180)
- 127 HE II, 25, 8 (ÓI IV, 91)
- 128 L'Empire et la Croix 288
- 129 M. Goguel: L'Eglise primitive 182
- 130 Irenaeus: Adv. haer. III, 3, 1 – 3. Ld. még HE V, 6, 1 (ÓI IV, 207)
- 131 Irenaeus: Adv. haer. III, 3, 3
- 132 Dogmengeschichte. Darmstadt, 1964. I, 481. Excursus.

2. fejezet

- 1 G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, Stuttgart, 1895. 7. o.; H. Bolkenstein: Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchristlichem Altertum, Utrecht, 1939.
- 2 Trall. 13, 1; Phil 11. 2; Rom 1, 1 (ÓI III, 179.187.180)
- 3 Ep. 84 ed. Bidez
- 4 Tertullianus: Apolog. 39, 7 (ÓI XII, 128)
- 5 De beata vita 25; De clement. II, 6
- 6 Institut. VI, 10
- 7 Jak 2, 18
- 8 Jak 1, 27
- 9 Bolkenstein (id. mű 421) azt állítja, hogy „a keleti erkölcsnek a gazdagok és a szegények, a nyugatinak pedig az ember és ember közti kapcsolatokról van gondja”.
- 10 A problémát kissé elhanyagolták az ókeresztény kor történései: Goguel, Zeiller, Leitzmann. A. Harnack kivételt képez (Mission 170 – 220).

- 11 Didasc. IX, 27, 4 (ÓI V, 149)
- 12 uo. XII, 58, 1 (ÓI V, 172)
- 13 uo. VII, XII, XVII, XXII (ÓI V. 143–148. 171–173. 190–191.215–216)
- 14 uo. XI, 44, 4 (ÓI V, 162)
- 15 Ld. Justinus: 1 Apol. 67; Aristides: Apol. 15 (ÓI VIII, 50); Hermas: Vis. IV, 3; Mand. VIII, 10; Sim. I, 8; V, 7; IX, 26, 2 (ÓI III, 274–275.289.303.313–314.355); Tertullianus: Apolog. 39 (ÓI XII, 128)
- 16 Kiv 22, 21–23. Ld. még A. Hamman: Vie liturgique 12.16. 100.101.140–143
- 17 Jak 1, 27
- 18 Peregrin. 12 (Bollók I, 484)
- 19 Théba kivételt képez, s megtiltja a kitevést. Aelianus Var.: Hist. II, 7
- 20 Apolog. 9 (ÓI XII, 78–79)
- 21 Plinius: ep. X, 65 (71) (Maróti 342–343)
- 22 uo. X, 66 (72) (Maróti 343)
- 23 uo. VIII, 18 (Muraközy 263–265)
- 24 Ep. I, 8 (Muraközy 15–16)
- 25 Ch. Giraud: Essai sur le droit français au Moyen Age, Paris, 1866. I, 464
- 26 *Pueri puellaeque alimentarii*. Plinius: Panegy. 25–27. vö. P. Veyne: La table des Ligures Baebiani et l'institution alimentaire de Trajan, in Mélanges d'architecture et d'histoire, 69, 1957. – 70, 1958. 177–241
- 27 Ld. Dict. des Antiquités I, 183
- 28 Apolog. 9, 6 (ÓI XII, 78–79); vö. Lactantius: Div. Inst. VI, 20
- 29 Didasc. VIII, 25, 2.8; IX, 26, 3.8 (ÓI V, 144.145.149)
- 30 Didasc. XVII (ÓI V, 190–191); Ep. Clem. ad Jac. 8, 5–6; Const. ap. IV, 1–2
- 31 Const. ap. IV, 1
- 32 Acta Perp. et Fel. 15 (ÓI VII, 85)
- 33 HE VI, 2 (ÓI IV, 243–245)
- 34 Acta Carpi, Papyli, Agathonicae 6 (ÓI VII, 122–123)
- 35 Dict. des Antiquités V, 865
- 36 uo. III, 1647

- 37 1Tim 5, 14
- 38 Ld. art. Digamus, RAC, III, 1017 – 1020
- 39 uo.
- 40 ApCsel 6, 1
- 41 Ignatius: Smyrn. 6; Polyc. 4; Polycarpus: ep. 6, 1; Barn. 20, 2; Hermas: Sim. I; V, 3; IX, 26, 27; X, 4 (ÓI III, 190.194.201.244); Clem. ad Jac. 8; Tertullianus: Ad uxor. I, 7, 8 (ÓI XII, 214 – 216)
- 42 Ps. Clem.: De virg. I, 12
- 43 Phil 4, 3 (ÓI III, 200); vö. Tertullianus: Ad uxor. I, 7 (ÓI XII, 214); Const. ap. II, 26; Didasc. IX, 26, 8 (ÓI V, 149)
- 44 Ld. Hamman: Vie liturgique 140 – 143
- 45 HE VI, 43, 11 (ÓI IV, 292)
- 46 Orelli: Inscr. lat. 114
- 47 Jak 2, 16
- 48 Const. ap. II, 50. Ld. még Ignatius: Polyc. 4; Hermas: Sim. IX, 27, 2 (ÓI III, 194.356); Justinus: 1 Apol. 67 (ÓI VIII, 118); Cyprianus: 5, 1; 41, 1; Const. ap. II, 26, 4; III, 3, 2; Irenaeus: Adv. haer. IV, 34
- 49 Didasc. XIV, 3, 2 (ÓI V, 178)
- 50 Dict. des Antiquités III, 1717
- 51 Justinus: 1 Apol. 67, 6 (ÓI VIII, 118)
- 52 Test. Dom. II, 34
- 53 Didasc. XV, 8, 3 (ÓI V, 184 – 185)
- 54 Trad. ap. 20 (ÓI V, 92 – 93)
- 55 Dict. des Antiquités III, 1692
- 56 Suetonius: Claud. 25 (Kisné 224)
- 57 Dict. des Antiquités III, 1687
- 58 G. Boissier: La religion romaine II, 299
- 59 vö. Sozomenus: HE V, 15
- 60 Lactantius: Inst. VI, 12; Const. ap. III, 7
- 61 Testam. I, 34; II, 34
- 62 Pausanias: I, 32, 5; IX, 32, 9; ld. még RAC, II, 200
- 63 Tertullianus: Apolog. 39, 6 (ÓI XII, 128)
- 64 Aristides: Apol. 15 (ÓI VIII, 52)
- 65 Ld. F. de Visscher: Ana. Boll. 69, 1951. 39 – 54
- 66 HE VI, 62; VIII, 6, 7 (ÓI IV, 201.354)
- 67 Mart. Pion. 9, 3 (ÓI VII, 105)

- 68 1 Clem 59, 4; Ignatius: Smyrn. 6 (ÓI III, 142.190); Clem. ad Jac. 9; Acta Theclae; Tertullianus: Ad uxor. II, 4 (ÓI XII, 221)
- 69 Mart. Perp. 3, 4 (ÓI VII, 76)
- 70 Mart. Pion. 11, 4 (ÓI VII, 107)
- 71 Aristides: Apol. 15 (ÓI VIII, 52)
- 72 Justinus: 2 Apol. 2, 15–16 (ÓI VIII, 122)
- 73 HE V, 1, 9–10 (ÓI IV, 190)
- 74 Peregr. 12 (Bollók I, 484–485)
- 75 HE VI, 3, 4 (ÓI IV, 246)
- 76 uo. V, 1, 53 (ÓI IV, 199)
- 77 uo. V, 1, 18 (ÓI IV, 192)
- 78 Mart. Perp. 3, 6 (ÓI VII, 77)
- 79 uo. 21, 3 (ÓI VII, 88)
- 80 Acta Just. 6, 2; Acta Carpi 47 (ÓI VII, 40–41.119)
- 81 Mart. Pol. prol. (ÓI VII, 45)
- 82 uo. 22, 2, 3 (ÓI VII, 53–54)
- 83 Digest. XLVII, 19, 23
- 84 Thucydides VII, 27. Dict. des Antiquités III, 1866
- 85 HE IV, 23, 10 (ÓI IV, 179)
- 86 Hippolytus: Philos. IX, 12
- 87 vö. Ignatius: Smyrn. 6; Hermas: Mand. VIII, 10; Sim. I, 8 (ÓI III, 190.289.302–303); Const. ap. IV, 9; V, 1
- 88 Const. ap. IV, 9; V, 1
- 89 HE VIII, 12, 9 (ÓI IV, 364–365); De mart. Pal. VII, 2–4 (ÓI VII, 314)
- 90 Cyprianus ep. 62, 3
- 91 Ignatius: Ad Polyc. 4 (ÓI III, 194)
- 92 1Kor 7, 21–22
- 93 Tatianus: Or. 11, 3 (ÓI VIII, 325)
- 94 Ld. G. Uhlhorn: id. mű 113
- 95 Minucius Felix: Octavius 37; Ep. ad Diogn. 5, 10 (ÓI III, 371); Irenaeus: Adv. haer. IV, 21, 3; Tertullianus: De cor. 13 (ÓI XII, 350–351)
- 96 HE III, 17 (ÓI IV, 114)
- 97 Th. Zahn: Comm. in Rom ad loc. Patrum apost. opera, fasc. 2, Leipzig, 1876. 57
- 98 HE IV, 23, 10 (ÓI IV, 179)

- 99 uo. VII, 5, 2 (ÓI IV, 301)
- 100 Basilius: Ep. 70
- 101 1Kor 16, 1–4
- 102 vö. Jak 2, 21; Zsid 13, 16
- 103 1 Apol. 67, 6 (ÓI VIII, 118)
- 104 uo. 67, 1.6 (ÓI VIII, 118)
- 105 uo. 13, 1 (ÓI VIII, 72)
- 106 Tertullianus: Apolog. 39, 5 (ÓI XII, 128). vö. J. P. Waltzing: Apologétique, Commentaire... ad loc. 250. o.; Didasc. IX, 36, 4–6 (ÓI V, 154); Cyprianus: De opere et eleemos. 15; Const. ap. II, 36, 8
- 107 CSEL 26, 186–188. vö. Trad. ap. 5., 1–2; 28, 1–8 (ÓI V, 86.99–100)
- 108 Didasc. V, 1–6 (ÓI V, 123–125)
- 109 Hermas: Sim. V, 1, 3; Barn. 19, 10 (ÓI III, 307.243); Aristides: Apol 15, 7 (ÓI VIII, 52); Mart. Lucii et Mont. 21 (ÓI VII, 186); Didasc. V, 1–6 (ÓI V, 123–125). vö. A. Guillaume: Jeûne et charité, Paris, 1954. 21–45
- 110 Didasc. IX, 34, 5; 35, 2 (ÓI V, 154); Const. ap. VII, 29, 1–3. vö. A. Hamman: Vie liturgique 251–295
- 111 Apolog. 39, 5–6 (ÓI XII, 128)
- 112 CIL, III, 633
- 113 Orelli: Inscr. lat. 2252, 3217. A Bérütozból Puteoliba jött lakosok kollégiuma: Mommsen: Inscr. Neap. 2476, 2488; két ázsiai kereskedőkollégium Malagában: CIL, II, 254
- 114 Apolog. 39, 6 (ÓI XII, 128)
- 115 uo. 31, 5 (ÓI XII, 128)
- 116 Markión esetén kívül, Tertullianus: Adv. Marcionem IV, 4 (ÓI XII, 600); ld. HE III, 37 (ÓI IV, 138)
- 117 Trad. ap. 20 (ÓI V, 92–93)
- 118 Tertullianus: Ad uxor. II, 8 (ÓI XII, 224) vö. E. Diehl: Inscr. christ. vet. n. 1103; 1652; 1687; 2483
- 119 Cyprianus: ep. 60
- 120 Didasc. XVIII (ÓI V, 191–194). A számos rendelkezés hosszasan beszél az előforduló fenyegetésekről és visszaélésekről: Const. ap. IV, 6, 1–9; 7, 1–3
- 121 vö. W. Schneemelcher: Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart, 1965. 61

- 122 Kerygma Petri, ed. Holl, TU NF 20, 2, 1899. 233. o. n. 503
 123 Ágoston vezérmotívuma: Serm. 56, 9; 61, 4; 83, 2; 124, 5
 124 Kerygma Petri, id. mű 234.

3. fejezet

- 1 Ld. Vanyó László: Az ókeresztény egyház és irodalma, Budapest, 1980. 103–115; 240–265; 290–331. o.
 1a Ep. Rom. 4, 2 (ÓI III, 181)
 2 Ep. Polyc. 4, 1–3 (ÓI III, 199–200)
 3 Ep. Eph. 7, 2 (ÓI III, 166)
 4 Ep. Trall. 4, 1 (ÓI III, 177)
 5 Ep. Rom. 4, 3 (ÓI III, 181)
 6 Ep. Smyrn. 5, 1; 9, 2 (ÓI III, 189.191)
 7 Ep. Eph. 12, 1 (ÓI III, 168)
 8 Ep. Rom. 2, 2 (ÓI III, 180)
 9 Ep. Rom. 7, 2 (ÓI III, 182)
 10 Dial. 3–5 (ÓI VIII, 136–142)
 11 1 Apol. 59–60 (ÓI VIII, 111–112)
 12 2 Apol. 10, 8 (ÓI VIII, 128)
 13 Acta Just. 4–6 (ÓI VII, 36)
 14 vö. HE V, 1–4 (ÓI IV, 189–205)
 15 HE V, 1, 56 (ÓI IV, 200)
 16 uo. V, 1, 41 (ÓI IV, 197)
 17 Strabo: Geogr. 192, IV, 3, 2 (Földy 218); Suetonius: Cal. 20 (Kisné 178); Juvenalis: Sat. I, 44 (Muraközy 36)
 18 HE V, 1 (ÓI IV, 189–201)
 19 E. Renan: Marc Aurèle 312
 20 HE V, 20 (ÓI IV, 227–228)
 21 uo. V, 4, 2 (ÓI IV, 204)
 22 Adv. haer. III, 12, 5
 23 P. Nautin: Lettres et écritains 93–95
 24 A. Hamman: La Prière, II, 113–124
 25 Adv. haer. IV, 20, 7
 26 vö. Passio Perp. et Felic. (ÓI VII, 75–90), amelynek összegzése talán Tertullianustól származik.
 27 Pass. Perp. 3 (ÓI VII, 76)

- 28 uo. 18 (ÓI VII, 86)
- 29 uo. 12 (ÓI VII, 83)
- 30 uo. 3 (ÓI VII, 77)
- 31 uo.
- 32 uo.
- 33 uo.
- 34 uo. 6 (ÓI VII, 79)
- 35 uo.
- 36 uo. 3 (ÓI VII, 76)
- 37 uo.
- 38 uo. 5 (ÓI VII, 78)
- 39 uo.
- 40 uo.
- 41 uo. 16 (ÓI VII, 85)
- 42 uo. 18 (ÓI VII, 86)
- 43 uo.
- 44 uo. 20 (ÓI VII, 87)
- 45 uo.
- 46 uo.
- 47 Euripides: Hecuba 569 (Tíz tragédia, Budapest, 1964. Horváth István Károly ford. 173. o.)
- 48 Pass. Perp. 20 (ÓI VII, 87)
- 49 uo.
- 50 uo.
- 51 uo. 21 (ÓI VII, 88)
- 52 A vértanúnő sírfeliratát annak a 35 darabnak a segítségével rekonstruálták, amelyeket a karthágói Nagy Bazilikában találtak.

NEGYEDIK RÉSZ

1. fejezet

- 1 Clem. Alex.: Strom. VII, 47, 3. A téma már Philónnál és Arisztotelésznél felbukkan.
- 2 Hist. nat. pr. 14
- 3 Mart. Pion. 5, 4 (ÓI VII, 103)

- 4 Tertullianus: De orat. 25 (ÓI XII, 203); vö. Hom. Clem. X, 1; XIX, 12; Rec. Clem. II, 71
- 5 Strom. VII, 7; Paed. II, 2
- 6 Tertullianus: De or. 23 (ÓI XII, 202). vö. E. Dekkers: Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie, Bruges, 1947.
- 7 Origenes: De orat. 32, 1; Tertullianus: Apolog. 16, 10; Clem. Alex.: Strom. VII, 43, 7
- 8 Clem. Alex.: Strom. VII, 43, 7. Oriens Augustus a nuzmizmatikában gyakran előforduló legenda. vö. F. Dölger: Lumen Christi: in Antike und Christ. 5, 1936. 1–43
- 10 Ld. E. Peterson: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg, 1959. 15–35
- 11 Acta Hipparchi, Philothei et sociorum, ed. Ruinart 125
- 12 De orat. 31, 4
- 13 Strom. VII, 49, 6–7; Apol. 16, 6; De cor. 3; De orat. 26; Ad uxor. II, 5 (ÓI XII, 92.334–335.203.221–222)
- 14 Adv. Marc. III, 22, 18; Apolog. 16, 6 (ÓI XII, 590. 92)
- 15 Did. 8, 3 (ÓI III, 97)
- 16 Trad. ap. 41 (ÓI V, 104–106); Tertullianus: De orat. 25 (ÓI XII, 203); Clem. Alex.: Strom. VII, 40, 3
- 17 Ld. J. Carcopino: La vie quotidienne à Rome, Paris, 1947. 178–179
- 18 Tertullianus: De orat. 11 (ÓI XII, 194); Clem. Alex.: Strom. VII, 40, 1; Origenes: De orat. 31, 2
- 19 Clem. Alex.: Strom. VII, 40, 1
- 20 Ez a hűbéres gesztusa a hűbérúr kezébe téve esküjét.
- 21 Hom. Clem. I, 22; ld. még Tertullianus: De orat. 35; De cor. 3; Apolog. 39 (ÓI XII, 203.335.127–130); Clem. Alex.: Paed. II, 9
- 22 Mt 14, 19; ApCsel 27, 35; 1Tim 4, 4
- 23 Strack-Billerbeck: Kommentar IV, 611–639
- 24 Ld. J. Schümmer: Die altkirchliche Fastenpraxis, Münster, 1933.
- 25 Tertullianus: De ieiun. 2, 3 (ÓI XII, 854–855); Didasc. XXI, 18 (ÓI V, 213)
- 26 Plutarchus: Symp. 7
- 27 Oxyr. Pap. 110, 111 ed. Grenfell-Hunt, London, 1, 1898. 177

- 28 A tuniszi Bardo Múzeumban.
- 29 Paed. II, 4, 44
- 30 Tatianus: Orat. 22–24 (ÓI VIII, 338–340); Tertullianus: Apolog. 42 (ÓI XII, 134)
- 31 De idol. 16 (ÓI XII, 315)
- 32 De spectac. 18 (ÓI XII, 287)
- 33 H. Marrou: Histoire de l'éducation 337
- 34 De div. inst. I, 20, 14
- 35 Paed. III, 10, 49–52
- 36 Suetonius: Claud. 33, 2 (Kisné 229)
- 37 Lucianus: Saturn. 4, 8 (Bollók II, 522)
- 38 G. Lafaye in Dict. des Antiquités III, 1405
- 39 CIL, XIV, 532
- 40 Ep. III, 1, 8 (Muraközy 72)
- 41 Ld. De aleatoribus
- 42 A III. század végén írta egy afrikai katolikus szerző (H. Koch szerint) vagy egy donatista Rómában (G. Morin szerint). Ld. PLS I, 49
- 43 Can. 79 (ÓI V, 264)
- 44 De aleat. VI, 10; vö. Tertullianus: De fuga 13 (ÓI XII, 381)
- 45 Paed. III, 11, 80; vö. Commodianus: Instit. II, 29, 17–19
- 46 De aleat. VI, 10
- 47 Tertullianus: De cor. 3; De orat. 19 (ÓI XII, 334.197–198)
- 48 Cyprianus: ep. 63, 16. vö. V. Saxer: Vie liturgique et quotidienne à Carthage, Rome, 1969. 189–263
- 49 G. Dix szerint (Ap. Tradition 83–84) Rómában sosem volt agapé, úgy látszik.
- 50 Ez a helyzet a duraeuroposzi templomban.
- 51 Ep. X, 96 (Borzsák 357)
- 52 Apolog. 39 (ÓI XII, 129)
- 53 Apolog. 39, 15 (ÓI XII, 129). vö. Martialis: Epigr. X, 48, 10; Juvenalis: Sat. III, 107 (Muraközy 50); Plinius: Paneg. 49
- 54 Apolog. 39, 15 (ÓI XII, 130)
- 55 Lucianus: De merc. cond. 15 (Bollók I, 457)
- 56 Trad. ap. 28; Conc. Laodic. can. 27 (ÓI V, 99–100. 323)
- 57 Az agapéről ld. Hamman: Vie liturgique 151–221
- 58 Tertullianus: Ad mart. 2 (ÓI XII, 326); Mart. Perp. et Felic. 17; Marius et Iac. 11 (ÓI VII, 85.171)

- 59 Ad nat. I, 13
- 60 ApCsel 20, 8
- 61 Ld. Basilius: De Spir. sanc. 29, 73 (ÓI VI, 154–156)
- 62 Ld. W. Rordorf: Der Sonntag, Zürich, 1962.
- 63 Kerygma Petri 35
- 64 Hist. nat. II, 78 (76)
- 65 W. Rordorf: Der Sonntag 37–38
- 66 1 Apol. 66, 4 (ÓI VIII, 117); vö. Tertullianus: De cor. 15; De bapt. 5 (ÓI XII, 354–355.172–173)
- 67 Ep. X, 96 (Borzsák 356)
- 68 1 Apol. 67, 1 (ÓI VIII, 118)
- 69 ÓI VII, 260–261. Az esemény 304-ben történt.
- 70 Justinus: Dial. 138, 1 (ÓI VIII, 306)
- 71 Irenaeus: Fragm. 7, ed. Harvey II, 478
- 72 Tertullianus: De cor. 3; De ieün. 15 (ÓI XII, 334.872)
- 73 ApCsel 20, 7
- 74 Ep. X, 96 (Borzsák 356)
- 75 Mk 16, 2 és párh.; Jn 21, 1.19; ApCsel 20, 7; 1Kor 16, 1; Did. 14, 1 (ÓI III, 100); vö. HE V, 28, 12 (ÓI IV, 238); Mal 4, 2
- 76 Recogn. Clem. 10, 71
- 77 Ad Smyrn. 13 (ÓI III, 192)
- 78 Ld. J. Dauvillier: Les temps apostoliques, Paris, 1970. 531.
- 79 Philopatris 23, ed. Dindorf, 1867. 783
- 80 Acta Pauli et Theclae 7
- 81 Ld. A. Wifstrand: L'Eglise ancienne et la culture grecque, Paris, 1962. 25
- 82 Tertullianus: Ad Scap. 3 (ÓI XII, 359)
- 83 Recogn. Clem. X, 71
- 84 uo. IV, 6
- 85 Amrah in DACL, I, 1778
- 86 Liber Pontif. ed. Duchesne, I, 55.126
- 87 Ld. J. Lassus: art. Syrie, DACL, XV, 1863–1868
- 88 Didasc. XII (ÓI V, 171–173)
- 89 Ld. Apamée, DACL, I, 2505. Az edesszai templomot egy árvíz pusztította el 201-ben. Thaumaturgosz Gergely tanúskodik 258-ban arról, hogy templom van Neocaesareában.
- 90 1 Apol. 67 (ÓI VIII, 118)

- 91 Ignatius: Smyrn. 8; Magn. 6; Trall. 3 (ÓI III, 190.172—173.176)
- 92 Ld. J. Dauvillier: id. mű 423
- 93 De vel. vir. 17 (ÓI XII, 248—249)
- 94 J. A. Jungmann: Missarum sollemnica, Wien, 1949. 26
- 95 Adv. Marc. 4, 5; De praescr. 36 (ÓI XII, 601—602. 448)
- 96 HE III, 16; IV, 23, 6 (ÓI IV, 114.178)
- 97 Tertullianus: De pudic. 1
- 98 Ep. 42
- 99 Strom. I, 1
- 100 2 Clem (ÓI III, 148—160). Hibásan tulajdonították Római Kelemennek.
- 101 2 Clem. 17 (ÓI III, 158—159)
- 102 2 Kor 13, 13
- 103 Justinus: Dial. 35, 3; 96, 3; 108, 3; 133, 6 (ÓI VIII, 175.258. 271.302)
- 104 Mart. Pol. 8, 1 (ÓI VII, 47)
- 105 1 Apol. 67, 1 (ÓI VII, 118)
- 106 A keleti ember mindig vizezi a bort, mert magas az alkoholtartalma. A latrouni (Jordánia) trappisták bora 17 fokos.
- 107 Justinus: Dial. 117 (ÓI VIII, 282)
- 108 Pektoriosz felirata.
- 109 Tertullianus: De cor. 3 (ÓI XII, 334)
- 110 HE V, 24, 5 (ÓI IV, 232)
- 111 Ld. Hamman: Prières des premiers chrétiens 131—146
- 112 Acta Scil. 14; Acta Apol. 46: Hálát adok; Acta Cypr. 4, 3 (ÓI VII, 56.63.156)
- 113 Mart. Perp. et Felic. 21, 3 (ÓI VII, 88)
- 114 Mart. Polyc. 14, 1 (ÓI VII, 50)
- 115 ApCsel 20, 7; 1Kor 5, 7—8; vö. HE V, 24, 6 (ÓI IV, 232)
- 116 A húsvéti vitáról HE IV, 14, 1; V, 23—24 (ÓI IV, 159.230—234) W. Huber (Passa und Ostern, Berlin, 1969.) a húsvét megünneplését a quartodecimánus húsvét egyik vasárnapjából származtatja. Rómában Szótérig a feltámadást minden vasárnap megünnepeelték anélkül, hogy különleges évi ünnepe lett volna.
- 117 Didasc. XXI, 14 (ÓI V, 213)
- 118 Melito Sard.: Hom. pasc. (ÓI VIII, 526)
- 119 G. Dix: Shape of Liturgy 338
- 120 Synesius: Hom. 19 in ps. 5

2. fejezet

- 1 Tertullianus: Apolog. 18, 4 (ÓI XII, 95); vö. E. Bickel: Pisciculi, Münster, 1939. 52–61
- 2 HE V, 10, 1.4 (ÓI IV, 212–213)
- 3 Mart. Per. 2 (ÓI VII, 76)
- 4 HE VI, 4 (ÓI IV, 248–249)
- 5 1 Apol. 61, 2 (ÓI VIII, 112)
- 6 Demonstr. 3 (ÓI VIII, 577)
- 7 Adv. haer. I, 10, 2
- 8 Tertullianus: De praescr. 41 (ÓI XII, 453–454)
- 9 Tertullianus: De bapt. 2; De cor. 13 (ÓI XII, 169–170. 350–352)
- 10 Did. 1; Barn. 18 (ÓI III, 93–94.242)
- 11 Trad. ap. 20 (ÓI V, 92–93)
- 12 Did. 7 (ÓI III, 96–97)
- 13 1 Apol. 61; 65, 1 (ÓI VIII, 112.116)
- 14 Ld. 1. fej. 116. jegyzet
- 15 Tertullianus legalábbis azt állítja, hogy Péter a Tiberisben keresztelt. De bapt. 4, 3 (ÓI XII, 172)
- 16 Plinius: Ep. II, 17 (Muraközy 61)
- 17 Trad. ap. 21 (ÓI V, 93–97). A fodrászok gyakran bonyolult fogásai a matrónák luxusához tartoztak.
- 18 1 Apol. 15, 6 (ÓI VIII, 74)
- 19 Acta Just. 4, 6 (ÓI VII, 36). vö. A. Hamman: Baptême et Confirmation, Paris, 1969. 161–165
- 20 Od. 11, 9–10; 15, 8; 21, 2; vö. Hermas: Sim. VIII, 2, 3–4 (ÓI III, 323)
- 21 Sim. VIII, 2, 4 (ÓI III, 323)
- 22 Acta Pauli Theclae 26; Dial. 29, 1, 2 (ÓI VIII, 167–168)
- 23 Ef 5, 14; Clem. Alex.: Protrept. 9, 84, 1–2
- 24 Trad. ap. 21 (ÓI V, 93–94)
- 25 1 Apol. 65, 1 (ÓI VIII, 116)
- 26 Mart. Perp. 21, 2. „Üdvös mosakodás!” talán amfiteátrumi kiszólás, amely annyit jelent: csurom vér lenni.
- 27 A vérkeresztiségről Tertullianus: De bapt. 16, 1–2 (ÓI XII, 182); Trad. ap. 19 (ÓI V, 92)

- 28 Epiphanius: Panarion 52
- 29 HE III, 37, 2 (ÓI IV, 138)
- 30 uo. II, 17, 19 (ÓI IV, 78)
- 31 Suetonius: August. 34 (Kisné 76–77)
- 32 Philostratus: Vita Apoll. I, 13; VI, 1
- 33 Apollodórosz ld. Dauvillier: id. mű 351
- 34 HE III, 31, 3–5 (ÓI IV, 130–131)
- 35 1 Clem. 38, 2 (ÓI III, 128)
- 36 Mt 19, 12
- 37 Ignatius: Ad Polyc. 5, 2 (ÓI III, 194)
- 38 Ignatius: Ad Smyrn. 13, 1; Polyc. 5, 2 (ÓI III, 192.194)
- 39 Ld. Hermas: Sim. X, 11, 8 (ÓI III, 362–363); Tertullianus: De exhort. 12; HE VII, 30, 2 (ÓI IV, 333–334)
- 40 Clem. Alex.: Quis dives 36
- 41 HE V, 3, 2–2 (ÓI IV, 203)
- 42 Justinus: 1 Apol. 25; 29 (ÓI VIII, 83.86); Minucius Felix: Octavius 35, 5; Tertullianus: Apolog. 9; Ad uxor. 1, 6 (ÓI XII, 81. 213–214)
- 43 Ld. P. de Labriolle: La réaction païenne 96
- 44 Clem. Alex.: Paed. II, 10, 94, 1; ld. Rhet. Gr. (Aphthonios) II, 54, 4
- 45 Trad. ap. 15, 16 (ÓI V, 90–91)
- 46 Ld. A. L. Ballini: Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana, Milano, 1939.
- 47 Ep. ad Polyc. 5, 2 (ÓI III, 194)
- 48 vö. 1 Kor 7, 39; Ef 5, 25–29
- 49 A római jog *contubernium*nak nevezi a hasonló egybekelést. Ld. Pauly-Wissowa IV, 1164. A rabszolgák házasságáról ld. A. E. Manaricua: El matrimonio de los esclavos, Roma, 1940.
- 50 Didasc. XIX, 11, 6 (ÓI V, 190)
- 51 CIL, VIII, 25045. vö. K. Ritzer: Formen, Riten der Eheschliessung, Münster, 1962. 35–37
- 52 L. Duchesne: Origines du culte chrétien, Paris, 1909. 441
- 53 Dig. 17, 30. ld. Dauvillier: id. mű 381
- 54 Ef 5, 25–26
- 55 HE VI, 40, 6 (ÓI IV, 283)
- 56 Catullus: Carm. LXI, 122

- 57 Karthágóval kapcsolatban ld. Tertullianus: *Ad uxor.* II, 3; *De virg.* vel. 12, 1 (ÓI XII, 219 – 220. 242)
- 58 Plutarchus: *Quaest. rom.* 70
- 59 Tertullianus: *Ad uxor.* II, 8, 9 (ÓI XII, 225)
- 60 A Berliini Múzeum reprodukciót ld. *Dict. des Antiquités* III, 1652
- 61 Apuleius: *Apologia* 88 (Détshy 106 – 107)
- 62 *Act. Thom.* 10
- 63 *Paed.* III, 11, 63, 1
- 64 *DACL*, X, 1905, 1924. Ld. Paulinus Nol.: *Carm.* XXV, 151; K. Baus: *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn, 1940. 103 – 107
- 65 A. C. M. Schaepman: *Explanation to the Wallpainting in the Catacomb of Priscilla, Utrecht*, 1929.; vö. R. Metz: *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Paris, 1954. 63 – 67
- 66 *Strom.* III, 9, 67, 1
- 67 1 *Apol.* 29 (ÓI VIII, 86)
- 68 *Apolog.* 15, 4.6
- 69 vö. Ch. Guignebert: *Tertullien* 280 – 304
- 70 *Paed.* II, 86, 2; 87, 3; 99, 3. Ld. J.-P. Broudehoux: *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970.
- 71 H. Marrou: *Le Pédagogue SC*, II, 184. o. n.5
- 72 *Paed.* II, 96, 2
- 73 Athenagoras: *Leg.* 33 (ÓI VIII, 402). Ősi kép a görög irodalomban, amely már Szophoklésznál előfordul.
- 74 *Paed.* II, 10, 99, 3
- 75 Ld. M. Spanneut: *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1957. 260
- 76 Musonius, ed. Hense 64, 2 – 3
- 77 *Paed.* II, 10, 85, 2 – 88, 3
- 78 J. Stelzenberger: *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933. 417
- 79 *Paed.* II, 10, 91, 2
- 80 *Didasc.* XXIV; *Trad.* ap. 41 (ÓI V, 222 – 226. 104 – 106)
- 81 Róm 1, 24 – 32; Justinus: 1 *Apol.* 27; Athenagoras: *Suppl.* 34 (ÓI VIII, 401 – 402); Minucius Felix: *Octav.* 28, 10 – 11; Tertullianus: *Apolog.* 9, 16 – 18 (ÓI XII, 80 – 81); Clem. Alex.: *Paed.* III, 21 – 22, 1

- 82 Strom. III, 3, 24, 2
- 83 Tertullianus: Ad uxor. II, 8 (ÓI XII, 225)
- 84 1Tim 3, 4
- 85 1 Clem. 21, 8 (ÓI III, 119)
- 86 Didasc. II (ÓI V, 110–115)
- 87 J. Dauvillier: id. mű 432
- 88 ApCsel 18, 26; Róm 16, 4
- 89 Ignatius: Smyrn. 13, 1; Pol. 8, 2 (ÓI III, 192.195)
- 90 2Tim 1, 5
- 91 1Pt 3, 1
- 92 Paed. III, 11, 57, 2
- 93 uo. III, 10, 49, 1–5; 11, 67, 2
- 94 DACL, XIV, 1815
- 95 Severus-katakomba, Sousse-i Múzeum
- 95a H. Marrou: Histoire de l'éducation 299
- 96 Smyrn. 13, 1; Polyc. 8, 2; Hermas: Vis. I, 1, 9; I, 3, 1; 2, 3, 1; Sim. 7, 1; 7, 5; Mand. 12, 3, 6; 5, 3, 9 (ÓI III, 192.195.251.254. 319–320, 299, 284–295)
- 97 Apolog. 15, 11
- 98 Octav. 2, 1
- 99 Paed. I, Ld. H. Marrou: Pédagogue SC I, 23–26
- 100 A Lateráni Múzeumban őrzött V. századi felirat. Ld. CIL, III, 686, 17–20. CIG, IV, 9574
- 101 Didasc. XIX (ÓI V, 194–199)
- 102 Ep. Clementis ad Jacobum 8
- 103 Ef 6, 4; Kol 3, 21
- 104 1 Clem 21, 8, 6; 62, 3 (ÓI III, 119.144)
- 105 H. Marrou: Histoire de l'éducation 416–417
- 106 Adv. Haer. II, 32, 2
- 107 De idol. 10 (ÓI XII, 306–307)
- 108 HE VI, 2, 15 (ÓI IV, 245)
- 109 Basilius: Hom. 22
- 110 1 Tim 5, 13
- 111 Ld. art. Digamus in RAC, III, 1016–1024
- 112 Leg. 33 (ÓI VIII, 402)
- 113 Adv. haer. III, 18, 1; I, 26, 2
- 114 Octav. 3, 15; ld. még Theophilus: Ad Autol. III, 15 (ÓI VIII, 508)

- 115 Mand. 4, 4, 1 (ÓI III, 282)
- 116 Strom. III, 12, 82, 4
- 117 Ep. Jacobi ad Clem. 9; Hom. Clem. III, 68
- 118 1 Clem 57, 1; vö. 2 Clem. 2, 4 (ÓI III, 140.149)
- 119 Ep. Polyc. 6, 1–2 (ÓI III, 201)
- 120 Vis. III, 10, 7; Sim. V (ÓI III, 269–270.307–314)
- 121 1 Clem. 60, 1–2 (ÓI III, 142–143)
- 122 Act. Apol. 44 (ÓI VII, 63)
- 123 Adv. haer. I, 13, 7
- 124 Vis. III, 5, 1–5 (ÓI III, 263–264)
- 125 Quis dives 42; HE III, 23 (ÓI IV, 118–121)
- 126 P. Battifol: Etudes d'Histoire et de théologie positive, 1902. 66
- 127 HE IV, 23, 6.7 (ÓI IV, 178)
- 128 uo. V, 2, 5–6 (ÓI IV, 202–203)
- 129 uo.
- 130 1 Apol. 52 (ÓI VIII, 104)
- 131 2 Apol. 12, 1 (ÓI VIII, 130); Ld. még Diogn. 1, 1; 10, 7; Smyrn. 3, 2 (ÓI III, 368.376.189); Tatianus: Or. 19; Justinus: 1 Apol. 57, 3; Dial. 30, 2 (ÓI VIII, 334.110.168)
- 132 Mart. Pion. 20, 5 (ÓI VII, 113)
- 133 Act. Apol. 29–30 (ÓI VII, 61)
- 134 Ignatius: Rom. 4 (ÓI III, 181)
- 135 Didasc. XVI, 12, 4 (ÓI V, 188)
- 136 Jak 5, 14–15
- 137 Adv. haer. I, 25, 4; II, 32, 4
- 138 Josephus: Bell. iud. I, 335 (Révay 129); Philostratus: De som. II, 58
- 139 Mart. Pol. 18, 2 (ÓI VII, 52)
- 140 DACL, XIV, 1817, 1818
- 141 Ld. J. Dauvillier; id. mű 561–568
- 142 Tertullianus: De cor. 10 (ÓI XII, 344); Minucius Felix: Octav. 12, 6
- 143 Tertullianus: De resur. 27, 4
- 144 Const. ap. VIII, 42, 1–44, 1
- 145 vö. F. J. Dölger: Ichthys, Münster, 1922. II, 568
- 146 Tertullianus: De cor. 3 (ÓI XII, 334)
- 147 Ikhtüsz: Hal = Iészusz Khrisztosz Theu Hüiosz Szótér: Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó. Vö. DACL, VII, 1990–2086

- 148 Ld. Hamman: *Vie liturgique* 201—208
- 149 Ld. Th. Klauser: *Christ. Martyrer kult, heid. Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung*, Köln-Opladen, 1960. 34—35
- 150 F. Dölger: *Ichthys* II, 568
- 151 Emlékezzünk Lucanusra, aki a csillagok tisztaságával szembeállítja a csontok tisztátalanságát. *Pharsalus* VII, 814—815
- 152 *Mart. Pol.* 18, 2 (ÓI VII, 52)
- 153 *Acta Joann.* 72
- 154 Tertullianus: *De cor.* 3 (ÓI XII, 334)
- 155 *Didasc.* XXVI, 22, 2—3 (ÓI V, 230)
- 156 Ld. *Vie liturgique* 209—218

ISBN 963 360 331 5

A KIADÁSÉRT FELEL: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
MŰSZAKI SZERKESZTŐ: FONYÓDI OTTÓ

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, KOSSUTH LAJOS U. 1.

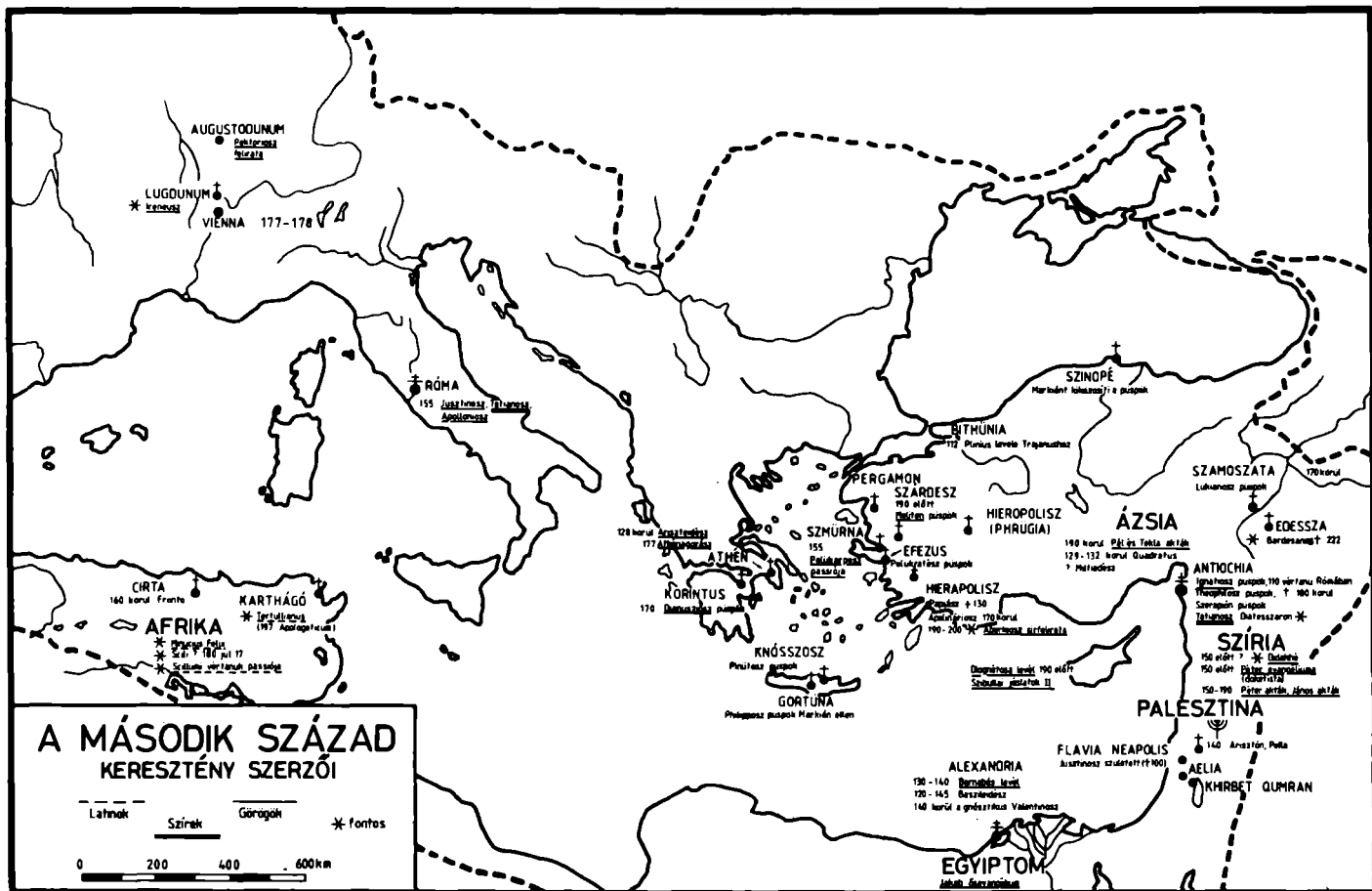


87/2988 FRANKLIN NYOMDA, BUDAPEST
FELELŐS VEZETŐ: MÁTYÁS MIKLÓS IGAZGATÓ

Időrendi táblázat Kr. u. 95–200

	95	110	120	130	140	150	160	170	180	190	200
EGYETEMES TÖRTÉNELEM	96 † Domitianus 96 – 98 Nerva 97 Trajanus adoptálása 98 – 117 Trajanus 101 – 105 Háború Thrákia ellen 115 Háború Arméniával	117 – 138 Hadrianus 130 Hadrianus Egyiptomban 132 Zsidó felkelés	138 – 161 Antoninus Pius 130 Epiktétosz 145 Arisztideusz Rómában	161 – 180 Marcus Aurelius 161 Párthus háború 167 Pestis Rómában				176 † Faustina 180 – 192 Commodus		193 – 211 Septimius Severus	
PROFÁN SZERZŐK	79 † id. Plinius 95 † Fl. Josephus	110 Tacitus Ázsiában 112 Plinius levele és Trajanus rendelete 125 † Juvenalis 115 † Dion Khrüszosztomosz 120 Plutarkhosz		125 † Juvenalis 130 Epiktétosz 145 Arisztideusz Rómában	160 † Suetonius 163 Galénosz Rómában		175 † Fronto 178 Kelszosz Igaz beszéde	187 † Arisztideusz 190 † Lukianosz			
EGYHÁZ- TÖRTÉNELEM	90/92 – 101 (?) Kelemen 101 – 107 (?) Euaresztosz 107 – 116 I. Alexandrosz 116 – 125 I. Xüsztosz 125 – 138 Teleszphorosz 138 – 142 Hüginosz 139 Markión Rómában 100 János halála		142 – 154/155 I. Piosz (154) 155 – 166 Anikétosz		166 – 174 Szótér 174 – 189 Eleutherosz 161 – 169 Polükarposz vértanúsága 170 A montanizmus feltűnése		189 – 198/199 Viktor 217 Callixtus		179 IX. Abgár 189/190 Húsvéti vita edesszai király		
KERESZTÉNY SZERZŐK	110 † Antiochiai Ignátiosz 128 Athéni Arisztideusz 130 † Papiász		163 Jusztinosz vértanúsága 160 Tertullianus Minucius Felix 160 előtt Szárdesz Melitón 150 Alex. Kelemen		180 † Antiochiai Theophilosz 177 † Athénagorász 177 Ireneusz lyoni püspök 185 Órigenész 180 Pantainosz Alexandriában						
IDÉZETT MŰVEK	96 Kelemen levele		150 Didakhé	170 körül Kor. homília					180 Act. mart. Scilli 177/178 Vienne-i és lyoni levél 180/185 Adversus haereses	190/200 Diognétosz-levél	197 Apologeticus Octavius 190/200 Aberkiosz, Pektoriosz sírfelirata 200 Cyprianus

Az évszámok csak megközelítőek. Vastagbetűsek: görögül író szerzők. Vékonybetűsek: latinul író szerzők.



Hogyan éltek az első keresztények? A múlt századi, e tárgyú regények romantikus képe helyett e könyv lapjain egy másik: reálisabb, hétköznapiabb rajzolódik ki. Kik és hogyan terjesztették az evangéliumot? Milyen problémákkal kellett megbírkózniuk családi és magánéletükben azoknak, akik az egyház tagjai lettek? Hogyan fogadta őket a pogány világ? Miben jutott kifejezésre testvériszellemük? Milyenek voltak istentiszteleteik? A. Hamman mesteri tudással szólaltatja meg a II. század dokumentumait, melyek máig is friss színekkel ábrázolják az első keresztények mindennapi örömeit és küzdelmeit.