

Grüll Tibor

Rómaiak, zsidók,
keresztények

ELECTA

Sorozatszerkesztő
BÖRÖCZKI TAMÁS

Grüll Tibor

Rómaiak, zsidók, keresztények

a karthágói Tertullianus
életművében

Gondolat Kiadó
Budapest, 2023

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia támogatja.



A kéziratot lektorálta

Pesthy Monika

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

© Grüll Tibor, 2023

A címlapon: írnok ábrázolása Victoria Elias sírjának mozaikján
(Thabraca/Tabarka, Tunézia), Kr. u. 4–5. század, Musée National du Bardo

www.gondolatkiado.hu

facebook.com/gondolat

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Böröczki Tamás
A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 556 278 7

ISSN 1788-9553

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
I. TERTULLIANUS ÉLETE ÉS MŰVEI	13
1. Tertullianus élete	13
2. Tertullianus művei	17
3. Tertullianus teológiája	21
II. A RÓMAI BIRODALOM TERTULLIANUS ÉLETMŰVÉBEN	25
1. A Római Birodalom mint államalakulat	25
<i>A római történelem példázatokban</i>	25
<i>A Római Birodalom állapota a Severusok idején</i>	31
<i>A császárság intézménye</i>	34
<i>A keresztények viszonya a császárokhoz és a császárkultuszhoz</i>	36
<i>A császárok viszonya a keresztényekhez</i>	41
<i>A római hadsereg és a keresztények</i>	46
2. A Római Birodalom mint kultúr- és kultuszközösség	52
<i>A római vallás kritikája</i>	52
<i>Tertullianus viszonya a görög-római műveltséghez</i>	57
<i>Irodalom</i>	61
<i>Színhátság</i>	67
<i>Retorika</i>	69
<i>Filozófia</i>	72
<i>Orvostudományi ismeretek</i>	79
<i>A római tömegszórakoztatás kritikája</i>	83
III. RÓMA ÉS A ZSIDÓSÁG	91
1. A római állam és a zsidóság kapcsolata a Severusok korában	91
2. A judaizmus mint engedélyezett vallás	95
3. Zsidók és keresztények viszonya Karthágóban	98
4. A judaizmus hatása Tertullianusra	106

IV. RÓMA ÉS A KERESZTÉNYSÉG	111
1. A keresztények száma és elterjedése	111
2. A kereszténység közmegítélése és a keresztényellenes sztereotípiák	114
3. A keresztényüldözések	124
<i>Az üldözések jogi alapja</i>	124
<i>A Decius előtti üldözések (2–3. század)</i>	128
<i>A Decius alatti összbirodalmi üldözés</i>	132
4. Hogyan definiálják magukat a keresztények?	137
5. Harc a keresztény vallás szabadságáért	145
V. RÓMA SZEREPE AZ ISTENI ÜDVERTERVBEN	153
1. A <i>translatio imperii</i> -gondolat	153
2. A Római Birodalom egyéb bibliai próféciaikban	158
3. A Római Birodalom eszkatológiai szerepe	160
4. A „keresztény római birodalom” képzete	165
VI. ÖSSZEGZÉS	173
TERTULLIANUS MŰVEI ÉS A MŰVEK MAGYAR FORDÍTÓI	181
RÖVIDÍTÉSEK	183
BIBLIOGRÁFIA	187

ELŐSZÓ

„Annakokáért minden írástudó, aki a mennyeknek országára felől megtanított, hasonlatos az olyan gazdához, aki őt és újat hoz elő az ő éléstárából.”

Máté evangéliuma 13:52

Több mint fél évszázad telt el azóta, hogy 1968-ban megjelent Richard Klein erlangeni egyetemi magántanár 124 oldalas kismonográfiája, a *Tertullian und das römische Reich*. A késő ókorral foglalkozó Klein dióhéjban feldolgozta Tertullianusnak a római államhoz, valláshoz és kultúrához fűződő viszonyát.¹ Azóta rendkívüli módon gyarapodott a Tertullianus műveivel foglalkozó szakirodalom – egyremásra jelennek meg egyes munkáinak kritikai kiadásai² –, és 1986 óta legtöbb írása már magyar fordításban is elérhetővé vált. A jelen kötetnek nem célja, hogy átfogó Tertullianus-monográfiát nyújtson az olvasónak. Megírásakor az a cél vezérelt, hogy a könyv mélyfűrészeszerű, ugyanakkor elég átfogó képet adjon a kereszténység és a Római Birodalom viszonyáról, Tertullianus művein keresztül vizsgálva ezt a rendkívül összetett kérdést. Mivel maga Tertullianus nemcsak keresztény, hanem ízig-vérig római is volt, ez egyedülálló lehetőséget nyújt arra, hogy a szűkebben vett teológiai témák mellett – mint, legelsősorban, a Római Birodalomnak a „végidőkben” játszott szerepe – a pogány és keresztény együttélés gyakorlati megvalósulásával is bővebben foglalkozzunk. Egyebek mellett ezért került bele a kötetbe a keresztényüldözésekről szóló fejezet (IV.3), melyben azért tartottam fontosnak kitérni a Tertullianus után egy emberöltő-

¹ Számos érdekes megfigyelését ebben a kötetben is felhasználtam. Különösen érdekes a *Roma aeterna*-felfogás (Klein 1968, 64–68) és az *orbis Romanus*-koncepció (Klein 1968, 69–72) elemzése, az utóbbival magam is foglalkoztam római kontextusban (Grüll 2018); viszont „A császárság éles elutasítása” (Klein 1968, 11–17) és „A kereszténység monarchikus gondolkodása” (Klein 1968, 73–79) című fejezetekben vannak vitatható megállapítások.

² Ezeknek bibliográfiai adatait a The Tertullian Project rendkívül hasznos honlapján (tertullian.org) könnyen meg lehet találni. Az internet használatához a Tertullianus-kutatásban lásd Balfour 2000.

vel bekövetkezett Decius-féle üldözésre, mert így még világosabban kitűnik, jogi szempontból mennyire megalapozatlan és igazságtalan volt a keresztények üldözése. A III. fejezetben azért foglalkozom részletesen a korabeli zsidóság helyzetével, mivel Tertullianus az *Adversus Iudaeos* című írásában maga is részletesen ír erről a témáról. A pogányok, zsidók és keresztények viszonyrendszere a 2–3. század fordulóján a Római Birodalomban olyan komplex témakör, amelynek vizsgálatához elképesztően gazdag és nélkülözhetetlen forrásanyagot nyújt a karthágói Tertullianus életműve.

A karthágói születésű Quintus Septimius Florens Tertullianus életműve a Severus-dinasztia uralmának idején (193–235) jött létre. A dinasztia alapítója, Septimius Severus (193–211) az afrikai Leptis Magnából, a hajdani pun városból származott, s kiváló hadvezér, rátermett szervező hírében állt. Uralkodását sikeres keleti, déli és nyugati hadjáratokkal, az északi határok megerősítésével, továbbá átfogó reformokkal tette nevezetessé, amelyekkel enyhíteni igyekezett az Antoninusok uralkodásának végén jelentkező válságtünetek következményeit. Septimius Severus utódai közül egy sem távozott természetes halállal az élők sorából. Caracallát (211–217) – aki orvul megölte testvérét, Getát – a császári testőrség parancsnoka, Marcus Aurelius Macrinus követte a trónon (217–218); ám mindössze néhány hónapig uralkodott, mert a zsoldjuk csökkentése miatt felháborodott katonák eltették láb alól. Utána 218-ban Caracalla unokaöccsét, Bassianust választották császárrá, aki mint a Napisten papja a Heliogabalus nevet vette föl (218–222), ám züllött életmódja miatt a testőrök őt is megölték. Ezután Bassianus tizenhárom éves unokatestvére, Alexander Severus lett a császár (222–235), aki helyett az anyja uralkodott. Az anyacsászárnő a szenátussal valahogy megfért ugyan, még jogköreiből is visszaadott néhányat, de a katonákat nem tudta megzabolázni. Ezek az Euphrátéstől az Elbáig harctérről harctérré hurcolták a fiát, amíg 235-ben Germániában őt is megölték. Alexander Severusszal kihalt az ókori Róma utolsó jelentősebb császári dinasztiája, amely összesen 42 esztendeig uralkodott.

A Severusok korát egyfajta átmeneti időszakként tartja számon a történettudomány: a principátus kétszáz éven át tartó virágzása a Iulius–Claudiusok (14–69), a Flaviusok (69–96), majd az Antoninusok (96–192) idején, és a 3. század közepétől jelentkező általános válság (235–284) közötti, több mint negyven évig tartó „entre-deux”-ként, amelynek legfőbb jellemzője – a politikatörténészek szerint – a közársasági hagyományokat végleg feladó, nyíltan monarchikus rendszer

irányába történt elmozdulás.³ Nagy hangsúlyt kaptak a császárok és a császári család tiszteletére rendezett szertartások Rómában és Rómán kívül (*adventus, triumphus, funus*), s a Severusok olyan emlékműveket hagytak hátra, amelyek célja a hagyományos „Örök Róma” (*Roma Aeterna*) ideológia megerősítése volt. Ma már a megnövekedett epigráfiai és régészeti anyagnak köszönhetően értékelni tudjuk Septimius Severusnak és utódainak a provinciák és a városok felemelésére tett próbálkozásait (Pannonia tartomány „aranykora” is erre az időszakra esik); a lovagok és mindenekelőtt a császári tanácsban belüli jogtudósok szerepének felértékelődését; a hadseregben belüli reformokat; valamint a császári mecénatúra hatását a művészetben és a kultúrában. A római történelem e közel fél évszázados szakaszának jellemzésére két fontos eseményt lehetne kiválasztani: az egyik a Septimius Severus vezette 204-es „századévi játékok” (*ludi saeculares*) ünnepe, amely az augustusi aranykor feléledését volt hivatott elősegíteni Róma rituális megtisztításával és a hagyományos istenekhez történő visszatéréssel, akikhez azért könyörögtek, hogy „a Quirites Római Népeinek hatalmát és dicsőségét háborúban és békében növeljék”.⁴ A másik nagy jelentőségű esemény Caracalla azon intézkedése volt, amellyel 212-ben a birodalom csaknem valamennyi szabad születésű lakosának polgárjogot adományozott (*Constitutio Antoniniana*). Bár a történészek hangsúlyozzák, hogy a mértéktelenül pazarló császár ezzel is csak újabb pénzforrást akart a maga számára biztosítani, mivel ettől kezdve a tartománybeliek az addig viselt terheken felül még a

³Az utóbbi évtizedekben három jelentős munka formálta a Severus-korról alkotott ismereteinket. Az 1990-es években Olaszországban megalakult egy a Severusokkal foglalkozó nemzetközi kutatócsoport (Albano Laziale dal Centro Internazionale di Studi sull’Età dei Severi), amely 1996-ban egy jelentős konferenciát rendezett; ennek előadásai később megjelentek kötetben is (Dal Covolo – Rinaldi 1999). Ez volt az első olyan tanulmánykötet, amelyet kifejezetten ennek a korszaknak szenteltek. Néhány évvel később egy másik tanulmánykötet is megjelent (Swain et al. 2007); majd annak köszönhetően, hogy Rómában 2011-ben megemlékeztek Septimius Severus 1800 évvel azelőtt bekövetkezett haláláról, szintén kiadtak egy tanulmánygyűjteményt (De Sena 2013).

⁴A szöveg forrása az *Acta Severiana: uti vos imperium maiestatemque p(opuli) R(omani), Q(uiritium) duelli domique auxitis* (CIL VI 32326, 139. sor). A *ludi saeculares* – elméletben – a 110 éves etruszk *saeculum*-időszak lezárását (és egy új korszak kezdetét) ünnepelte. Augustus Kr. e. 17-ben, Claudius Kr. u. 47-ben, Domitianus 88-ban, Antoninus Pius 148-ban rendezte meg, vagyis elég lazán bántak az időpontokkal. (Septimius Severus egyébként pontosan 220 évvel az Augustusé után rendezte az övét.) A *saeculum* jelentőségéről lásd Németh 1996; a Septimius Severus-féle játékokról átfogóan lásd Rantala 2017.

polgárok adóit is tartoztak fizetni (melyeket az uralkodó 5%-ról 10%-ra emelt), a rendelet papiruszon fennmaradt görög fordítása nem hagy kétséget afelől, hogy az intézkedés valláspolitikai célokat is szolgált: ezen keresztül ugyanis a hagyományos római istenek tiszteletébe akarta beemelni a birodalom valamennyi lakóját.

Ebben az időszakban a principátussal egykorú kereszténységnek továbbra is három nagy kihívással kellett szembenéznie. Az első az államhatalom részéről megnyilvánuló folyamatos ideológiai és jogi represszió, valamint a tömegek és a hatóságok részéről időről időre fellángoló fizikai üldözés volt. Ebben a Severusok kora sem hozott enyhülést, sőt Septimius Severus rendeletben tiltotta meg az új vallásra történő áttérést. A másik nagy kihívást a judaizmus elleni polémia jelentette, ami nemcsak azért volt elkésérítő jelenség, mert a kereszténység tanai a Héber Bibliában gyökereztek, hanem azért is, mert a zsidóság maga is elnyomott és lenézett kisebbség volt a Római Birodalomban, amely – ahogy Tertullianus fogalmazott – pénzen vásárolta meg viszonylagos szabadságát. (Igaz, a keresztényeknek még ez a lehetőség sem adatott meg.) A Severusok – különösen a szír császárok – idején ugyan jobb lett a kapcsolat az államhatalom és a zsidóság között, de azért korántsem nevezhető felhőtlennek ez a viszony. A kereszténység számára a harmadik kihívást a belső megosztottság jelentette. A platonista Kelszosz – a kereszténység első nagy filozófus ellenfele – 175 körül írt *Igaz beszéd* című művében is többször utalt erre: bár a keresztények elnevezésükben egységesek, de számtalan, egymással haragban és vitában álló szektára oszlanak (3.10–12; 4.23; 5.60–63).

Tertullianus hatalmas életművének legnagyobb része az apológia műfajába tartozik, mivel mindhárom irányban védelmezni igyekezett a kereszténység ügyét.⁵ A „Népekhez” (*Ad nationes*), a „Védőbeszéd” (*Apologeticum*) és a „Scapulához” (*Ad Scapulam*) című írásait a római állam vezetőinek és hivatalnokainak ajánlotta, de a maga nemében egyedülálló „A látványosságokról” (*De spectaculis*) című munkája is, amelyben a római tömegszórakoztatás kritikáját fogalmazta meg; vagy „A bálványimádásról” (*De idololatria*), amelyben a pogány vallás részletes kritikáját fejtette ki. „A zsidók ellen” (*Adversus Iudaeos*) írt munkája a judaizmussal vitatkozik a keresztény tanításokról, az ószövetségi kijelentésekből bizonyítva azt, hogy Jézus a megígért Messiás. Miközben a zsidóság korabeli kedvezőtlen állapotát a Messiás el-

⁵Timothy 1973; Vanyó 1980, 440–442.

utasítása következményének tartja, és nem látja annak lehetőségét, hogy Izrael újra visszatérjen az ígéret földjére, művéből hiányoznak azok az antiszemita sztereotípiák, amelyek a 3–4. században már elárasztják a zsidókkal kapcsolatos polemikus szövegeket. A harmadik kategória az eretnekségek elleni harc, amelybe szintén teljes vértetben bocsátkozik bele Tertullianus. Erről szól a „Pergátló kifogás az eretnekek ellen” (*De praescriptione haereticorum*) című munkája, valamint a valentiniánusok, Markión és Hermogenész ellen írt polémiák (*Adversus Valentinianos*, *Adversus Marconem*, *Adversus Hermogenem*), továbbá az átfogó jellegű „Minden eretnekség ellen” (*Adversus omnes haereses*).

A választott vallását buzgón védelmező Tertullianust egy kutató teljes joggal nevezte a „nyugati kereszténység első teológusának”.⁶ Pógány háttérből származott, és már felnőtt fejjel, valószínűleg 193 körül tért meg Rómában, ahol a nagyegyházhoz csatlakozott. Szülővárosába, Karthágóba visszatérve azonban nem elégtette ki a később „pszichikusnak” nevezett egyház hitgyakorlata, ezért 207 körül a „szellemiekhez” – vagyis a phrygiai eredetű montanista irányzathoz – csatlakozott, amely elfogadta az „új prófécia”-t, a Szent Lélek (Szellem) újfajta munkáját, amely a szellemi karizmák erőteljesebb működésével járt együtt. Tertullianus latinul és görögül is egyformán jól tudott, bár az utóbbi nyelven írt művei nem maradtak ránk. Az Ószövetséget a *Szeptuaginta*-fordításból ismerte, az Újszövetséget eredetiben tanulmányozta, és latinul részben a már meglévő fordításokból (*Vetus Latina*), részben saját fordításaiból idézte. Mély teológiai ismeretei mellett retorikai, irodalmi, filozófiai és történelmi műveltségének teljes fegyvertárát mozgósította a keresztény teológia művelésében, amiről – egyebek mellett – a „Krisztus testéről” (*De carne Christi*), „A bűnbánatról” (*De paenitentia*), „A keresztségről” (*De baptismo*), „Az imádságról” (*De oratione*), „A böjtökről” (*De ieiuniis*) című munkái tanúskodnak. Ezek részben a „pszichikus”, részben a „szellemi” korszakában született munkák. (Az utóbbiak közé sorolható, „Az elragadtatásról” [*De ecstasi*] című írása sajnos elveszett.) Ami a hitéletet illeti, különösen két terület érdekelte: az egyik az egyház szentsége, amelyről „Az egyszeri házasságról” (*De monogamia*), „A szüzek elfátyolozásáról” (*De virginibus velandis*), „Az asszonyi cicomáról” (*De cultu feminarum*) és a szintén montanista ihletésű, „Az erkölcsi tisztaságról” (*De pudicitia*) címmel írt munkái tanúskodnak. A másik ilyen terület természetesen a vértanúság volt,

⁶ “First theologian of the West”, Osborn 2003.

ezzel kapcsolatban születtek „A vértanúkhöz” (*Ad martyras*) és a „Menekülés az üldözés idején” (*De fuga in persecutione*) című buzdításai, és valószínűleg ugyancsak ő szerkeszthette az egyik legelső mártíratkát: a „Perpetua és Felicitas szenvedéstörténetét” (*Passio Perpetuae et Felicitatis*).

Tertullianus műveit az teszi hallatlanul izgalmassá, hogy nem elvont teológiát művel. Minden munkája ezer szállal kötődik az őt körülvevő valósághoz. Találkozhatunk bennük a gladiátori játékok közönségével; a Karthágó utcáin flangáló utcanőkkel; a kitüntetést visszautasító bátor keresztény katonákkal; a római togát a filozófusok köpenyére cserélő africai értelmiségivel; és a vérbírók szerepében tetszelgő helytartókkal. Eközben értesülünk arról, hogyan zajlott egy istentisztelet Karthágóban; hogyan törték rájuk az ajtót időnként a razziázó rendőrök; milyen gyógyulások történtek a gyülekezetekben; milyen volt a szervezeti felépítésük; mire és hogyan adakoztak a hívők; vagy épp arról, hogy a nők milyen szerepet vállaltak az egyházban. Ráadásul ezt az ezerszínű valóságot Tertullianus olyan gazdag szókinccsel, nyelvi leleménnyel, bombasztikus szónoki tudással mutatja be, hogy művei rendkívül szórakoztatóak – főként azok számára, akik latintudása lehetővé teszi ezen intellektuális ínycségek élvezetét. Tertullianus harminckét fennmaradt írása a Severus-kori Róma olyan átfogó képét nyújtja az olvasónak, amely – a bennük lévő teológiai preconcepciók és erőteljes retorikai túlzások ellenére – a korszak egyik legjelentősebb történeti forrásaivá avatja e műveket.

☐ I. TERTULLIANUS ÉLETE ÉS MŰVEI

1. TERTULLIANUS ÉLETE

Tertullianus életrajzában sok a homályos és ismeretlen részlet. Az ókeresztény szerzők ugyan elég sok adatot hagytak ránk vele kapcsolatban, ezeknek érvényességét azonban a modern kutatás többnyire fenntartásokkal kezeli.⁷ A legteljesebb összefoglalást Tertullianus életről Hieronymus *Híres emberekről* (*De viris illustribus*) című művének 53. fejezetében olvashatjuk:

Tertullianus, a presbiter, akit mostanság a latinok között Victor és Apollonius után elsőnek tartanak, az Africa provinciabeli Karthágóból származott, apja egy *proconsularis centurio* volt, kemény és indulatos természetű ember. Leginkább Septimius Severus [193–211] és Antonius Caracalla [198–217] császárok idején élte virágkorát. Sok művet írt, de mert többek számára ezek jól ismertek, mellőzzük ezek felsorolását. Én magam láttam egy bizonyos Pál nevű öregembert az itáliai Concordia városában, aki a boldog Cyprianusnak – aki már maga is jócskán benne járt a korban – egykori titkára volt. Ez a Pál azt mondta, hogy ő maga még fiatalon Rómában látta, hogy Cyprianus egyetlen napot sem szokott elmulasztani Tertullianus olvasása nélkül, hanem gyakran mondta neki: „Add ide a mestert!”, vagyis Tertullianust. Tertullianus élete középső szakaszáig a római egyház [presbiter] volt, de a klerikusoktól elszenvedett méltatlanságok miatt a Montanus-féle tanításra tért át, és számos könyvében említi az „új próféciát”. Kifejezetten az Egyház ellen alkotta az alábbi műveket: *Az erkölcsi tisztaságról* (*De pudicitia*); *Az üldözésről* (*De persecutione*); *A bűjtökről* (*De ieiuniis*); *Az egyszeri házasságról* (*De monogamia*); hat könyvet *Az elragadtatásról*

⁷Mindmáig alapvetőnek számít Barnes 1971, továbbá Zilling 2004; Wilhite 2007; Henne 2011.

(*De ecstasi*) és egy hetediket *Apollonius ellen* (*Adversum Apollinum*). Azt mondják, egészen hajlott kort ért meg, és sok kisebb művet is írt, amelyek nem maradtak fenn.⁸

Ebben a munkájában, amelyet 392–393-ban Betlehemben írt, Hieronymus rövid összefoglalást ad Tertullianus életéről és munkásságáról, de szinte nincs olyan állítása, amit a modern kutatás meg ne kérdőjelezett volna. Tertullianus általában nem sokat árul el magáról. Saját nemzetségevét (*gentilicium*) is csak egyetlen helyen mondja meg: Septimiusnak hívták (*Virg.* 17.9). Ennek a *gens*nek a tagjai jórészt Leptis Magna körül éltek – többek között innen származott maga Septimius Severus császár is –, de ha Hieronymus adatát elfogadjuk, akkor Tertullianus mégsem itt, hanem Karthágóban látta meg a napvilágot, s családja feltehetően nem a Septimiusok „császári ágához”, hanem egy társadalmilag jóval szerényebb réteghez tartozott.⁹ Jeromos szerint Tertullianus az africai helytartó (*proconsul Africae*) szolgálatában álló *centurio* gyermeke volt. Többen azt is kétségbe vonták, hogy létezett egyáltalán *centurio proconsularis* – holott erre semmi okuk.¹⁰ Az *Apologeticumban* is szerepel egy erre vonatkozó utalás:

Lám, Africában Saturnusnak gyermekeket áldoztak nyilvánosan, egészen Tiberius *proconsul*sága idejéig, aki azután magukat a papokat függesztette fel elevenen a templomuk körül, mint valami fogadalmi keresztekre, ugyanazokra a fákra, amelyek a büntetettek árnyékukkal fedezték. Tanú erre *apánk katonasága*, amely az említett *proconsul*nak e parancsát végrehajtotta.¹¹

Egyesek szerint az „apánk katonasága” (*militia patris nostri*) helyett a „szülőföldünk katonasága” (*militia patriae nostrae*) volna a helyes olvasat, mivel ha az említett Tiberius *proconsul* a későbbi Tiberius császár

⁸ Hieronymus: *De viris illustribus*, PL XXII, 631–760, ed. J.-P. Migne. Grüll Tibor fordítása.

⁹ Wilhite 2007, 18–19.

¹⁰ Barnes 1971, 11–21; Wilhite 2007, 19. A helytartók mellett működő katonatisztekről lásd Rankov 1999.

¹¹ *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patris nostri <patriae nostrae>, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est; Apol.* 9.2. – Barnes szerint nem valószínű, hogy a gyermekáldozatok folytatódtak volna a császárkor derekáig, de Rives (1994) cáfolja ezt a vélekedést.

volt, akkor még Tertullianus apja nem élhetett.¹² Egy másik értelmezés szerint nem a szerző apja személyesen hajtotta végre a parancsot, hanem csak az alakulata, amelyben később ő is szolgált. (Az egyes katonai alakulatok általában büszkék haditetteikre, és generációról generációra mesélik történeteiket.)

Eusebiosz úgy mutatja be Tertullianust, mint a római jog szakértőjét (*iuriconsultus*), sőt Róma egyik legismertebb ügyvédjét (*advocatus*), aki egész életművében virtuóz módon bánik a jogi forrásokkal és szaknyelvvél.¹³ Az egyháztörténész Adolf von Harnack, majd nyomában a jogtörténész Alexander Beck is amellett érveltek, hogy a karthágói keresztény Tertullianus azonos azzal a hasonló nevű római jogással, aki egyebek mellett a *De castrensis peculio* című művet is írta. Barnes azonban – bizonyítékok híján – megkérdőjelezte ezt a nézetet, és azóta a szakirodalom valóban két Tertullianust tart számon. Hatalmas vita folyik abban a kérdésben is, hogy a Tertullianus által használt latin keresztény szakszókincs mennyiben eredeztethető a latin jogi nyelvből, bár ebben a kérdésben sem jutott nyugvópontra a kutatás.¹⁴ Tertullianus egyébként a jog mellett a szónoklattanban is igen jártas volt, ezért Siegmund Schlossmann már a 20. század elején felvetette, hogy talán nem is jogtudós, hanem rétor lehetett, és ugyanezt a véleményt osztotta Jean-Claude Fredouille is.¹⁵ Tertullianus emellett orvosi és filozófiai ismeretekre is szert tett: Eric Osborn elszántan kardoskodik amellett, hogy foglalkozására nézve filozófus volt.¹⁶ Görögül is alkotott, bár ezen a nyelven írt művei nem maradtak ránk (*Bapt.* 15.2; *Cor.* 6.3; *Virg.* 1.1). Ugyancsak Hieronymus beszámolóját támasztja alá, hogy Tertullianus fennmaradt műveiben gyakran utal Karthágóra, ahol élete derekán tartózkodott,¹⁷ és Barnes datálása azt is megerősítette, hogy irodalmi

¹² Ha Tertullianus 160–170 körül született, apja Antoninus Pius (138–161) vagy Marcus Aurelius (161–180) alatt is szolgálhatott. Sajnos az africai helytartók listája nem teljes, és ebből az időszakból nem ismerünk Tiberius nevű *proconsult* (Thomasson 1960).

¹³ τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς, ἀνὴρ τὰ τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν (Eus. *HE* II. 2.4); Barnes 1971, 22–29; Wilhite 2007, 20–23. A kérdés legújabb összefoglalása: Balfour 2017.

¹⁴ Braun 1962 elutasította Harnack nézetét, mely szerint Tertullianus a teológiai szakkifejezéseket a jogi nyelvből kölcsönözte volna. A *ratio* értelmezéséről is vita folyt: Bray 1977 szerint jogi eredetű, míg Harrill 2001 szerint nem a római jogból eredeztethető.

¹⁵ Schlossmann 1906; Fredouille 1972, 482–485.

¹⁶ Osborn 2012.

¹⁷ Barnes 1971, 10; Dunn 2004, 4.

munkásságának zöme 196–212 között ebben a városban keletkezett.¹⁸ Végeredményben a kutatás jó része csak annyit fogad el, hogy Tertullianus egy nem keresztény családban született valamikor 160–170 között, igen magas szintű képzésben részesült, a karthágói társadalmi elit tagja volt, és házasember.¹⁹

A hagyományos felfogás szerint Tertullianus magasabb szintű képzettséget Rómában szerzett, ahol valószínűleg nem sokkal az *Apologeticus* megírása előtt – valószínűleg 193-ban – katolikus hitre tért. Megtérése okát nem említi műveiben, de feltehető, hogy a keresztényeknek a Septimius Severus alatti „ötödik üldözési hullám” során tanúsított bátor kiállása nagy hatással lehetett rá. Ekkor elhatározta, hogy jogi, filozófiai és irodalmi műveltségét teljes egészében a kereszténység szolgálatába állítja. Több kutató hivatkozik arra, hogy Tertullianus saját állítása szerint laikus volt, cáfolva Hieronymust, aki szerint pap. A Jeromos-féle életrajzban azonban a *presbíter* szó szerepel, ami nem papot, hanem éppenséggel laikus egyházi tisztviselőt jelent.²⁰ Tertullianus 195 körül tért vissza Karthágóba, ahol fokozatosan eltávolodott a főáramú egyházi vonaltól, és 207-ben csatlakozott a montanista mozgalomhoz, amit – phrügiai eredete miatt – „katafríg eretnekségnek” is neveztek. Augustinus adata szerint Karthágóban *Tertullianistae* néven saját gyülekezetet hozott létre és működtetett, amelynek tagjai Ágoston idején már visszatértek a katolikus egyházba, és még templomukat is átadták a nagyegyháznak. Ágoston szerint Tertullianus kifejezetten azért nevezhető eretneknek, mert a montanista tanításokra áttérve megtiltotta a másodszeri házasodást, továbbá azt állította, hogy a leggonoszabb emberek lelkei haláluk után démonokká változhatnak (*Haer.* 86.15. = PL XLII, 46–47). Nagy valószínűséggel 220 körül halt meg (Waszink 225-ig tolta ki ennek határát).²¹ Tertullianus művei elképesztően nagy hatást gyakoroltak korukban, amit még

¹⁸ Barnes 1971, 30–56.

¹⁹ Dunn 2004, 4–5. Keresztény feleségének, akiről szeretetteljes szavakkal ír (*Uxor.* I. 1.1), megtiltja, hogy özvegyen maradása esetén újra férjhez menjen.

²⁰ Barnes 1971, 11; Wilhite 2007, 24. Laikus voltára utal: *Cast.* 7.3; *Mon.* 12.2. A montanista egyház felépítését nem ismerjük pontosan, de valószínű, hogy az újszövetségi tanításnak megfelelő *episzkoposz* – *presbíterosz* – *diakonosz* vezetés érvényesült benne. Tertullianus emellett hat más „tisztiséget” említ (noha ezek valójában nem olyan értelemben tisztségek, mint a vezetők, de mégis a gyülekezet választja őket, és bizonyos előjogokkal bírnak): özvegy, szűz, doktor, lektor, próféta és mártír (Rankin 1995, 172–185).

²¹ Barnes (1971, 59) elképzelhetőnek tartja, hogy mártírhálált szenvedett, de ennek nincs nyoma az egyházi hagyományban.

ellenfelei is elismertek. Stílusa egyszerre erőteljes, színes, kifejező és eredeti, ugyanakkor nemegyszer homályos is. Vincentius Lerinensis (Vincent de Lérins) 5. századi gall szerzetes így jellemezte: *quot paene verba, tot sententiae – quot sensus, tot victoriae* („ahány szó, annyi mondat – ahány értelem, annyi győzelem”).

2. TERTULLIANUS MŰVEI

Tertullianus nemcsak a (latin nyelvű) Nyugat első teológusa,²² hanem egyben egyik legtermékenyebb írója is. Ránk maradt harminckét munkáját tematikusan apologetikus,²³ dogmatikus-polemikus²⁴ és praktikus-aszketikus²⁵ művekre szokás felosztani; és ezen belül megkülönböztetik – már ahol ez lehetséges – a katolikus és montanista írásokat.²⁶ (A montanizmusról bővebben lásd az I.3. fejezetben.) Aho- gyan arra Hieronymus is utalt rövid Tertullianus-életrajzában, akad- nak elveszett művei is, de ezeknek jó része vitatott szerzőségű.²⁷

²² Osborn 2003.

²³ A nemzetekhez (*Ad nationes*); Védőbeszéd (*Apologeticum*); Scapulához (*Ad Scapulam*); A zsidók ellen (*Adversus Iudaeos*).

²⁴ Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (*De praescriptione haereticorum*); Minden eretnőség ellen (*Adversus omnes haereses*); A lélek tanúságtételéről (*De testimonio animae*); Hermogenes ellen (*Adversus Hermogenem*); A lélekről (*De anima*); A valentiniánusok ellen (*Adversus Valentinianos*); Markión ellen (*Adversus Marcionem*); A skorpiócsípések ellen- szere (*Scorpiacae*); Krisztus testéről (*De carne Christi*); A test feltámadásáról (*De carnis resurrectione*); Praxeas ellen (*Adversus Praxean*); A keresztségről (*De baptismo*).

²⁵ A katolikus korszakból: A vértanúkhöz (*Ad martyras*); A látványosságokról (*De spectaculis*); Az imáról (*De oratione*); A türelemről (*De patientia*); A bűnbánatról (*De paenitentia*); Az asszonyi cicomáról (*De cultu feminarum*); Feleségemhez (*Ad uxorem*) – A montanista korszakból: Buzdítás a tisztaságra (*De exhortatione castitatis*); Az egy- szeri házasságról (*De monogamia*); A szüzek elfátyolozásáról (*De virginibus velandis*); A koszorú (*De corona*); A bálványimádásról (*De idololatria*); Menekülés az üldözés idején (*De fuga in persecutione*); A böjtről a pszichikusok ellen (*De ieiunio adversus psychicos*); Az erkölcsi tisztaságról (*De pudicitia*); A köpenyről (*De pallio*).

²⁶ Műveinek legutolsó teljes kiadása a CCSL sorozat I–II. kötetében jelent meg 1954-ben. A Ványó László szerkesztette Ókeresztény írók sorozat 12. kötete- ként napvilágot látott *Tertullianus művei* (Budapest, Szent István Társulat, 1986) cím ugyanakkor kissé megtévesztő, mivel a kötet 25 mű fordítását tartalmazza. Kimaradtak az alábbiak: *Ad nationes*; *Adversus Iudaeos*; *Adversus Hermogenem*; *De anima*; *De carnis resurrectione*; *De exhortatione castitatis*; *De pudicitia*.

²⁷ Az elragadtatásról (*De ecstasi*); A végzetről (*De fato*); A hívők reménységéről (*De spe fidelium*); A Paradicsomról (*De Paradiso*); Apellész követőiről (*Adversus Apellaicos*); Áron öltözetéről (*De Aaron vestibus*); A körülmetelésről (*De circumcissione*); A tiszta és tisztátalan állatokról (*De mundis et immundis animalibus*); A testről és lélekről (*De*

Barnes a montanista művek kiszűréséhez a következő kritériumrendszert határozta meg: (1) Montanusra, Prisc(ill)ára vagy Maximillára és/vagy a hozzájuk kapcsolódó próféciákra hivatkozás; (2) utalás az „új próféciára”, egyúttal annak elutasítása, hogy a montanizmus valamilyen „új tudomány” (*nova disciplina*) volna; (3) utalás a Szent Szellem által létrehozott eksztatikus állapotra; (4) utalás a szellemi ajándékokra (karizmákra), amelyeket a montanisták birtokolnak; (5) a Szent Szellem mint *Paraklétosz* jelenik meg; (6) a szerző a montanista egyházhoz tartozó személyekre többes szám első személyben (*nos, noster*) hivatkozik; (7) a *vos* és *vester* használata a nagyegyházzal kapcsolatban; (8) a nagyegyházhoz tartozó keresztények megjelölése „lelkiek”-ként (pszichikusok). Ennek a nyolc kritériumnak valamelyikét Tertullianus tizenkét művében sikerült felfedeznie, az alábbi megoszlás szerint:²⁸

Cím	1	2	3	4	5	6	7	8
<i>Adversus Marcionem</i>	I				+	+	+	
	II							
	III	+	+				+	
	IV		+	+	+		+	+
	V	+	+	+	+		+	
<i>Adversus Praxean</i>	+	+		+	+	+		+
<i>Adversus Valentinianos</i>						+		
<i>De anima</i>	+	+	+	+	+	+		
<i>De corona militis</i>		+						
<i>De exhortatione castitatis</i>	+							
<i>De fuga in persecutione</i>	+				+		+	
<i>De ieiunio</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
<i>De monogamia</i>		+		+	+	+	+	+
<i>De pudicitia</i>	+	+		+	+	+	+	+
<i>De resurrectione mortuorum</i>	+	+			+			
<i>De virginibus velandis</i>		+		+	+	+		

Itt kell még egy rendkívül fontos – bár vitatott szerzőségű – műről: *Perpetua és Felicitas szenvedéstörténetéről* is megemlékeznünk, amely

carne et anima); A lélek alávetéséről (*De animae submissione*); A kor babonáiról (*De superstitione saeculi*); A pogány istenek megátkozásáról (*De execrandis gentium diis*) – a felsorolás nem teljes, és az egyes címek szerzősége is vitatott.

²⁸ Barnes 1971, 43–44.

latin és görög változatban is fennmaradt.²⁹ Septimus Severus császár uralkodása alatt, 202-ben véres üldözés tört ki Észak-Afrikában. A császári rendelet értelmében, mely súlyos büntetés terhe alatt megtiltotta, hogy valaki zsidóvá vagy kereszténnyé legyen, Karthágóban börtönbe vetették Perpetuát és Felicitast még három társukkal együtt, akik katekumenek voltak. Vibia Perpetua 22 éves, Karthágó környékén élő fiatal patríciusfeleség volt, aki őrizetbe vétele előtt nem sokkal szülte meg a kislfiát. Felicitas Perpetua rabszolganője volt. Együtt lettek katekumenek, s együtt börtönözték be őket. Perpetua még szoptatta első gyermekét, Felicitas pedig közvetlenül szülés előtt állt. A művelt Perpetua fogsága alatt naplót vezetett, amit halála előtt közvetlenül még át tudott adni hitsorsosainak. Egyik nap Perpetuát és társait az ebéd mellől hurcolták el kihallgatásra a város forumára, ahol a helytartó még fölterte a szokásos kérdést: „Keresztény vagy?” Az igenlő válasza azonnal elhangzott az ítélet, mely *ad bestiam*, vagyis „a vadállatok elé” küldte a hitvallókat. 203. március 7-én a fiatal asszonyokat az arénában előbb egy vad tehén elé vetették, majd, mivel az nem végzett velük, tőrrel döfték le őket.³⁰ Perpetua naplóját később minden bizonnyal Tertullianus adta ki.³¹ Bár a szövegben nincs kifejezett utalás a montanizmusra vagy az „új próféciára”, kifejezőmódja és teológiai utalásai jellegzetesen Tertullianus montanista írásaihoz kapcsolhatók.³²

Tertullianus mesterfokon használta a latin nyelvet, amire szükség is volt, hiszen előtte gyakorlatilag nem létezett ezen a nyelven teológiai irodalom. Nála tűnnek fel először olyan teológiai szakkifejezések, mint a *trinitas* (háromság) és a *substantia* (a görög ὑπόστασις szó tükörfordí-

²⁹ A *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* latin és görög szövegének legújabb kiadása angol fordítással: Heffernan 2012. – Általában a latin változatot tekintik eredetinek és a görögöt fordításnak, esetenként mégis a görög szöveg őrizte meg a jobb szövegváltozatot. – A *Passio Perpetuae* a második legrégebbi vártanúakta a 180-ban keletkezett *Acta martyrum Scillianorum* mellett.

³⁰ A latin nyelvű *acta* egy bizonyos Minucius Timinianus nevű *proconsult* említ, de ilyen nevű személy nem ismert a történeti dokumentumokból. Viszont az *acta* görög fordításában egy bizonyos Μινουκιος Ὀπιμιανός (Minicius Opimianus) szerepel, aki valóban 202/203-ban volt Africa helytartója (Eck 1975, 326).

³¹ Mellette: Robinson 2004; ellene: Braun 1956. Azonban a modern számítógépes textológiai kutatások egyértelműen bizonyították Tertullianus szerzőségét – legalábbis a *Passio* nagy részét illetően (Leal–Maspero 2010).

³² Barnes *Tertullian: An Historical and Literal Study* című művének első kiadásában (1973) is ezt vallotta, de a második, revideált kiadásban (1982) visszavonta ezt a nézetet; a montanizmus lehetséges befolyásáról lásd még Butler 2006; Tabbernee 2017.

tása); és szabadkozik, ha néha a görög szakkifejezéseket – amelyeknek nem létezik latin megfelelője – egyszerűen csak átírja (*Valent.* 6.1–2): például az *exomologészisz* (bűnmegvallás) esetében azért tartja meg a görög szót, mert így használatosabb az Egyházban (*Paen.* 9.2). Ugyancsak figyelembe veszi a hétköznapi nyelvhasználatot a *De pudicitia*-ban, ahol a más műveiben megszokott *stuprum* és *adulterium* szavak helyett inkább a vulgáris *moechia* és *fornicatio* kifejezéseket használja „paráznaság” értelemben.³³ Nyelvi megfogalmazásának legjellemzőbb sajátossága a rövidség (*brevitas*) és az egyszerűség (*simplicitas*), valamint a paradox kifejezésmód, amiben Jézus a mintaképe, aki egyszerű galileai halászoknak beszélt (*An.* 3.3).³⁴ A *Markión ellen* írt monumentális művében hitet tesz az Írások egysége mellett, s bár az Ószövetséget elsősorban a Krisztusban beteljesedett próféciák felől szemléli, nem tagadja azok történetiségét (vagyis az Írások *ad litteram* értelmezését).³⁵ Teológiai okfejtései legtöbbször az Újszövetségre épülnek, de gyakran előfordul, hogy érvelésének hatásossága érdekében önkényesen kihagy szavakat, részeket, vagy az igék sorrendjét is megváltoztatja. Tertullianus írásaiban természetesen a korábbi keresztény irodalmat is felhasználta. A kutatók nem kételkednek abban, hogy a 165-ben Rómában mártírhalált halt Jusztinosznak³⁶ és Lyon ugyancsak mártírhalált szenvedett püspökének, Irenaeusnak³⁷ a műveit is olvasta. Az Újszövetség valamennyi könyvéből idéz, Jakab levelét, valamint Péter második, illetve János második és harmadik levelét kivéve.³⁸ Valószínű, hogy a *Szeptuaginta*-fordítást használta, és valószínűleg az *Itala / Vetus Latina* valamelyik szövegváltozata is rendelkezésére állt.³⁹

³³ O'Malley 1967, 32. A szerző szerint ez is azt bizonyítja, hogy műveit az Egyházban lévő *rudes* és *simplices*, vagyis a faragatlan, egyszerű emberek olvasmányának szánta.

³⁴ Osborn 2003, 10.

³⁵ Viciano 1986; Liftin 2003; Dunn 2004, 46; Ruff 2020.

³⁶ Az *Apologeticus*-ban és az *Adversus Iudaeos*-ban egyértelműen támaszkodik Iusztinosz érvelésére, bár explicit módon csak az *Adversus Valentínianos* 5.1-ben említi (CCSL 2, 756).

³⁷ Barnes 1971, 221. – Tertullianus főleg a gnóosztikusok elleni polémiában használta műveit, lásd Waszink 1979, 17–31.

³⁸ Dunn 2004, 19; Tertullianus és a Biblia kapcsolatáról általában: O'Malley 1967.

³⁹ Dunn 2004, 20–21.

3. TERTULLIANUS TEOLÓGIÁJA

Ebben a rövid fejezetben nem célom „a Nyugat első teológusának” kikiáltott Tertullianus kereszténységértelmezésének minden részletére kitérni.⁴⁰ Általánosságban elmondható, hogy teológiai felfogása alapvető kérdésekben nem, vagy csupán kismértékben tért el a nagyegyház tanításaitól. A Szentháromságról szólva messze felülmúlta nyugati kortársait pontosság és világosság tekintetében.⁴¹ Tanítása szerint az Atya, a Fiú és a Szentlélek (a korabeli szóhasználatban gyakran: Szent Szellem) három személy ugyan, de egy valóság. Ezt úgy fejezte ki: az Atya, a Fiú és a Szent Szellem „egy valami, de nem egy valaki”, vagyis az egyetlen Istenség hármassága. Krisztus személyével kapcsolatos megállapításai is éleslátásról tanúskodnak: beszélt a Krisztusban levő isteni és emberi természet sajátosságairól, és azt tanította, hogy a két természet nem keveredik, hanem összekapcsolódik Krisztusban, az „Isten és ember Jézusban”. Jézus csodái isteni mivoltát, szenvedése pedig emberi természetét bizonyítják. Ézsaiás próféciája alapján hitte, hogy Mária szűz volt Jézus fogantatásakor, de miután megszülte a Megváltót, ő is házaseletet élt, mint bármely más feleség.⁴² Az emberi lélek eredetéről a traducionizmust vallotta: a gyermekek lelküket is szüleiktől kapják. Ezt a nézetét azzal támasztotta alá, hogy a gyermekek bizonyos hajlamokat örökölnek szüleiktől, ezeknek a hajlamoknak a gyökere pedig a lélekben van. (Erről bővebben lásd még a II.2. fejezetben.) Az áteredő (vagy eredendő) bűnre vonatkozóan, melyet *vitium originis*nek nevezett, azt tanította, hogy a rossz a Sátán műve, a „rossz mérge” azonban Ádám bűne által hatolt be az emberi természetbe.⁴³ Véleménye, hogy a rossz Ádám bűne következtében „valamiképpen természetes” lett, de nem vált az ember természetévé – és nem tanította, hogy az emberi természet teljesen és végérvényesen megromlott volna a bűn következtében.

Fontos hangsúlyozni, hogy Tertullianus alapvető teológiai tanításai a montanizmusra történt áttérése után sem változtak meg. A 2–3.

⁴⁰ Osborn (2003) könyvében részletesen tárgyalja a monoteizmust (88–115), a trinitológiát és krisztológiát (116–143), az ima és a Biblia kapcsolatát (144–162), a bűn mibenlétét és az emberi természetet (163–182), az apokaliptikát (209–224) és egyéb etikai kérdéseket (224–245).

⁴¹ Osborn 2003, 116–143; McGowan 2009; Litfin 2019.

⁴² Otten 1997; Dunn 2007. – Ugyanakkor elutasítja a Máriához való imádkozást, ami a „pszichikusokra” jellemző (*Pud.* 5.14).

⁴³ Steenberg 2008; Dupont 2017.

század egyik legnagyobb hatású keresztény mozgalomának alapítója, a phrügiai Montanosz kereszténnyé válása előtt állítólag Kübelé istennő papja volt a Pepuza nevű kis településen, amit csak 2001-ben sikerült régészetileg is azonosítani (Karayakuplu falu mellett, a törökországi Uşak tartományban).⁴⁴ Hieronymusnak ezt az életrajzi adatát azonban a modern kutatás egy része is csupán rágalomnak tartja, amely Montanosz „elragadtatását” a Kübelé-kultuszra jellemző extatikusra igyekezett visszavezetni.⁴⁵ Euszebiosz *Egyháztörténete* szerint Montanosz 172/173 körül kezdett szülővárosában extatikus módon prófétálni két női követőjével, Priscával (néha Priscillaként is említik) és Maximillával.⁴⁶ Azt hirdették, hogy az isteni Paraklétosz

⁴⁴Pepuza városának felfedezéséről lásd Tabbernee–Lampe 2008.

⁴⁵Hieronymus: *Epistulae* XLI. 4, vö. Szlávik 2006, 3–4 (a kérdésre vonatkozó gazdag szakirodalmi felsorolással). – A szellemi ajándékok egyik megnyilvánulása a nyelveken szólás, amiről már Irenaeus is beszélt: „Hasonló módon sok testvérrel is halljuk az Egyházban, akiknek prófétaik ajándékaik vannak, és akik a Szellemben által beszélnek különféle nyelveket, és általános haszonra világosságra hozzák az emberek rejtett dolgait, és kijelentik az Isten titkait, akikre az apostol is a »szellemi« kifejezést alkalmazta, szellemeikké váltak, mivel magukhoz vették a Szellemet, és nem azért, mert levetették a hústestet és eltávolították, és mert tisztán szellemeikké (szellemi lényé) váltak” (*Adversus Haereses* V. 6). Tertullianus *Az elragadtatásról* (*De ecstasi*) című műve sajnos elveszett. De röviden más műveiben is utal erre a szellemi jelenségre: „...védjük az új prófécia esetében az elragadtatás kegyelmét, vagyis az *extasis* állapotát. A Szellemben elragadtatott ember, különösen mikor meglátja Isten dicsőségét, vagy mikor általa Isten szól, szükségszerűen nem gondol magára, mert beárnyékolta az isteni erő” (*Marc.* IV. 22.5). Egy másik művében leírja a karthágói montanisták egy vasárnapi összejövetelét: „Most van minálunk egy testvérnő, akinek a kijelentés ajándékai adattak (*revelationum charismata sortita*), amiket a gyülekezetben a vasárnapi istentiszteleteken a Szellemben való elragadtatás által szokott megtapasztalni (*per ecstasin in spiritu patitur*): angyalokkal – sőt néhanapján magával az Úrral – szokott beszélgetni; szent dolgokat (*sacramenta*) lát és hall, és némelyek szíve is feltárul előtte, úgy hogy a szükségben lévők gyógyulást vehetnek tőle. Akár az Írásokat olvassák, akár a Zsoltárokat éneklük, akár az Igét magyarázzák, akár kérésekért imádkoznak – ezek mindegyike lehetőséget nyújt számára a látomásokra.” (*An.* 9.4.) Vö. Osborn 2003, 213.

⁴⁶Euszebiosz szerint Montanosz „a lélektől megszállva (...) révületben és hamis ekstázisban” kezdett el „idegen szavakat” is mondva beszélni (*HE* V. 16.7), vagyis nem zárható ki nála a nyelveken szólás jelensége. A katolikus egyháztörténetíró rögtön azt is hozzáfűzte: „Egyetlen prófétát sem tudnak mutatni, sem az ó-, sem az újszövetségek közül, akik ilyen módon hordozták volna a Lelket” (*HE* V. 17.2–3), ami természetesen nem igaz és könnyedén cáfolható (Hovenden 2002). – Montanosz fellépésének dátumáról lásd Freeman-Grenville 1954; az extatikus prófétálásról: Daunton-Fear 1982; a nők szerepéről: Klawiter 1980; Marjanen 2013.

(a Szent Szellem elnevezése János evangéliumában) nyilatkozott meg általuk. Euszebiosz szerint így prófétáltak: „Én vagyok a Paraklétosz, Jézus (vagy a Szent Szellem) szószólója!” Látomásai alapján Montanosz állítólag kijelentette, hogy a mennyei Jeruzsálem a phrügiai Pepuzában fog alászállni.⁴⁷ Itt gyűjtötte maga köré híveit, hogy ott várják meg a világ végét. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a magát az „új prófécia” hívének valló Tertullianus mit sem tudott ezekről a Pepuzával kapcsolatos állítólagos jóvendölésekről.

A montanizmust szinte már megszületése pillanatában eretnekségnek nyilvánította a nagyegyház, és az „új prófécia” híveit kizárta sorából. Ezért a montanisták saját felekezetet hoztak létre, amelyek egyházkerületeinek élére saját püspökeiket nevezték ki.⁴⁸ A montanisták alaptanításai közé tartozott a szigorú egyházfegyelem, az önmegtartóztató élet, az új kinyilatkoztatások iránti fogékonyság és az Úr közeli második eljövételének várása. A keresztény erkölcsöket igen szigorúan vették. A házastárs halála utáni második házasságot megtiltották, szigorú és hosszú böjtöket rendeltek el (hetente kétszer egynapos és egy évben háromszor negyvennapos böjt), a szüzeket lefátyolozták, az asszonyokat eltiltották az ékszerek, díszek viselésétől, a nagyobb bűnöket elkövető keresztényeket örökre kizárták egyházukból, s az üldözések idején szándékosan keresték a vértanúságot.⁴⁹ Az „új prófécia” követői elvetették az akkoriban kialakuló liturgiát, Mária különleges tiszteletét, a halott szentekhez való imádkozást, az egyházművészetet, és Róma püspökének primátusát is elutasították – ugyanakkor megtartották az *agapé*kat, a közös étkezések őskeresztény szokásait; és a nagyegyház által is elfogadott szentháromságtant vallották.⁵⁰

A montanizmus tanítása, amely a 2. század vége felé kezdett a Római Birodalomban mindenütt megjeleni, természetesen szülőföldjén, Phrugiában volt a legerjedtebb.⁵¹ Például a lüdiai Lükosz-folyó völgyében fekvő Thüateira lakossága – a sírfeliratok tanúsága

⁴⁷Pepuza és a mellette fekvő Thümion jelentéktelen kis települések voltak (Eus. HE V. 18.2). Apollóniosz orthodox egyházi író Euszebiosznál megőrzött közlése beszámol arról, hogy Montanosz „Pepuzát és Tymiont Jeruzsálemnek nevezte”, és „azt akarta, hogy az emberek mindenhol oda gyülekezzenek” (HE V. 18.2). Lásd Poirier 1999.

⁴⁸Tabbernee 1993.

⁴⁹Tabbernee 1985.

⁵⁰Pelikan 1956.

⁵¹Strobel 1980.

alapján⁵² – szinte kivétel nélkül mind montanista volt, csaknem egy egész évszázadon át. De nemcsak Kis-Ázsiában, hanem a Római Birodalom más régióiban: mindenekelőtt Alexandriában, Antiochiában és Rómában,⁵³ valamint Galliában (főként Lyon és Vienne környékén) és Észak-Afrikában is megjelentek a mozgalom követői, akiket „katafrígeknek” (*cataphryges*) neveztek. Ezeknek sorából kiemelkedik a karthágói Tertullianus, akit a montanisták megalkuvást nem tűrő keresztény életvitele hódított meg, és – miután a katolikus egyházat már korábban elhagyta – 207 körül a montanizmus elszánt követője lett. Számos írásában buzgón védelmezte az „új prófécia” tanításait. Az egyébként szintén észak-afrikai származású I. Viktor római püspök (189–199) a montanizmus híveit kiközösítette a katolikus egyházból.⁵⁴ A konstantini fordulat, de különösen a katolikus egyház államvallássá tétele után (I. Theodosius által, 391-ben) a montanizmus nyugaton és keleten is visszaszorult.⁵⁵ Az 580 körül Iustinianus császár parancsára katonai expedíciót vezettek Pepuzába, hogy elpusztítsák az ottani montanista szentélyt.⁵⁶ A mozgalom ezután már teljesen elenyészett.⁵⁷ Napjainkban többen párhuzamot vonnak az ókori montanizmus és egyes modern keresztény mozgalmak, főleg a pünkösdi és a karizmatikus mozgalom között.⁵⁸

⁵²Az itteni feliratokon általánosan jelen van a „keresztények keresztényeknek” (Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς) megszólítás, lásd Gibson 1978; vö. Tabbernee 1997.

⁵³Úgy tűnik, a harc az „új prófécia” hívei és ellenzói között a birodalmi székvárosban dőlt el. A montanista próféciaák egyik harcoss ellenfele, Praxeasz ellen írott (Kr. u. 213 körül keletkezett) iratában Tertullianus azt állítja, hogy Róma püspöke már-már elismerte volna Montanus, Prisca és Maximilla próféciaját, ám az irat címettjének „hazug mesterkedése” eltérítette ettől a szándékától. „A Sátánnak két ügyletét is gondjaiba vette Praxeasz Rómában: elűzte próféciát és behozta az eretnokséget – elűzte a Paracletust és keresztre feszítette az atyát” (*Prax.* 1.5), részletesebben lásd Heine 1989.

⁵⁴Stewart-Sykes 1999.

⁵⁵Lásd például Arcadiusnak 398. március 4-én kelt (*CTh* XVI. 5.34) és Honoriusnak 407. február 22-én kelt edictumait (*CTh* XVI. 5.40). Az utóbbi kijelenti: a montanista szekta híveit „különös és megérdemelt szigorúsággal üldözzük” (*praecipue meritissima severitate persequimur*). Ugyancsak különös szigorral lépett fel a montanista szekta híveivel szemben az Arcadius örökébe lépő II. Theodosius (*CTh* XVI. 5.48; 410. február 21), vö. Vokes 1961, 512–517.

⁵⁶A szíriai Mikhaél 12. századi krónikája szerint az epheszoszi János pusztította el a montanisták székhelyét a császár parancsa szerint (Gero 1977).

⁵⁷A montanizmus kronológiájáról lásd Barnes 1970.

⁵⁸Kim 2009; Robeck 2010.

II. A RÓMAI BIRODALOM TERTULLIANUS ÉLETMŰVÉBEN

1. A RÓMAI BIRODALOM MINT ÁLLAMALAKULAT

A római történelem példázatokban

Tertullianus jelentős részben átveszi azt a birodalmi diszkurzust, amely a késő köztársaság kora óta jellemezte a politikai propagandát és a közbeszédet.⁵⁹ A rómaiak „a népek uralkodói” (*dominatores gentium*, *Apol.* 21.29), akik „elfoglalták a földkerekséget” (*orbem occuparint*, *Apol.* 25.2, vö. *Romanos totius orbis domin[---]*, *Nat.* II. 17.2), ami Pompeius Magnus óta retorikai közhelynek számít. „A csaknem univerzális hatalom a rómaiakra szállt át” (*Romanis cessit univ[er]sa paene dominatio*, *Nat.* II. 17.18) mondatba elhelyezett „csaknem” (*paene*) azonban Tertullianus józanságára mutat rá, hiszen a Severus-kori Africában élő értelmiségiként tökéletesen tisztában van azzal, hogy a fennen hangoztatott „világuralomnak” nagyon is megvannak a maga korlátai.⁶⁰ Tertullianus – a retorikaelméleti tankönyvek tanácsát követve⁶¹ – jól ismert *exemplum*okat választ ki a római történelemből, melyeket saját érveléséhez használ fel: egyformán találhatók közöttük pozitív és negatív példák; váltakozva ad elő mitikus történeteket és valós tényeket; továbbá sokszor ironikus, szatirikus vagy egyenesen gúnyos értelemben szerepelteti őket.⁶²

Érdekes az a gondolata, hogy „az erdőkkal koszorús Róma előbb volt, mint egynéhány istensége, és uralkodott már, mielőtt a Capitoli-um hatalmas területét beépítette” (*prior est quibusdam deis suis silvestris Roma; ante regnavit quam tantum ambitum Capitoli extrueret[ur]*, *Apol.* 26.2). A „pregzisztens Róma” gondolata a *translatio imperii* sémába

⁵⁹ Grüll 2008a; 2018.

⁶⁰ A „világuralom” és a *limes*-tudat ellentmondásosságáról lásd Ando 2000.

⁶¹ Van der Poel 2009; Mehl 2014; Roller 2018.

⁶² „Tertullian knew and used standard collections of *exempla*, where Greek joined with Roman history” (Barnes 1971, 218); vö. Perkins 2020, 355–371. A szerző nem az összes Tertullianusnál fellelhető *exemplum*ot elemzi, csak amelyek a korai köztársaságkorra, pontosabban a Karthágó lerombolása (Kr. e. 146) előtti időkre utalnak.

ágyazva válik érthetővé: Isten, aki a világtörténelmet irányítja, már azelőtt uralkodásra hívta el Rómát, hogy a Város felépült volna (bővebben lásd az V.1. pontban). A *silvestris Roma* jelzős szókapcsolat azonban szövegkritikailag is problematikus, bár a legtöbb szövegkiadásba bevették.⁶³ A kifejezés talán Vergilius *Aeneis*ére vezethető vissza, ahol Euander így tárja fel Aeneas előtt Róma eredetét:

Faunusok és nimfák lakták kezdetben e berket,
és olyan emberfaj, mi tölgyfákból született meg,
nem volt erkölcsük, műveltségük sem, az ökröt
nem fogták járomba, se gyűjteni, megtakarítani
nem tudtak, nem is éltek, csak fákból s a vadakból
(*Aeneis* VIII. 314–318. Kartal Zsuzsa ford.)

Rómát egyébként még „Aeneas jámbor népének ama nagy vallásosságú városa”-ként is jellemzi (*in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum, Apol.* 9.5), amelyben a *urbs religiosissima* kifejezés talán Cicero „legvallásosabb nép” megjelölésére vezethető vissza, amellyel a rómaiakat jellemezte (*gens religiosissima, Nat. deor.* II. 3.8).

A királyság korából három negatív jelentésű *exemplumot* említ, amelyből kettő Romulusra vonatkozik. A talált gyermekként felnövő ikerpár, Romulus és Remus története eléggé közismert volt az egész birodalomban, amint azt a róluk készült számtalan ábrázolás is mutatja. Természetesen az iskolai tananyagban is tanították a velük kapcsolatos mitikus történeteket, melyek hitelessége felől Livius sem volt meggyőződve. Tertullianus egyrészt erkölcsi alapon támadja a római „szent hagyományt”: hogyan lehetséges, hogy „Larentinát, ezt a közönséges utcanőt... imádással tisztelitek meg”.⁶⁴ Nem másról, mint Acca Larenti(n)áról van szó, akinek ünnepét, a *Larentaliát* december 23-án ünnepelték a rómaiak. Már Livius is bizonytalan volt abban, hogy Acca Larentia valóban Faustulus páztor felesége volt-e, vagy egy utcanő, akit közönségesen *lupának* hívtak a rómaiak, és a későbbiekben ez szolgáltatta a farkas-mítoszhoz az alapot.⁶⁵

De Romulus állítólagos apoteózisa sem hiteles Tertullianus szerint: „Miután [Jézus] az egész világon való igehirdetés hivatalára rendelte

⁶³ A szó a *Codex Fuldensis*ből hiányzik, lásd Reeve 1970, 136 (további szakirodalommal); lásd még Bühler 1965, 121–133 és Önnorfors 1966, 782–792.

⁶⁴ *Larentinam publicum scortum... adoratis*; az *Apol.* 13.9-ben és a 25.3-ban is gúnyosan említi, mint aki „gyarapította a birodalmat”.

⁶⁵ Liv. I. 4.6. Perkins 2020, 363–361; a farkas-mítoszzól lásd Mazzoni 2010.

őket [ti. tanítványait], felhőtől körülvéve fölragadtatott az égbe, sokkal igazabban, semmint nálatok a Proculus-féle emberek szokták ezt a Romulusokról állítani” (*Apol.* 21.23). Livius itt is kétféle történetet ad elő: Róma alapítóját vagy a szenátorok ölték meg, vagy – a legenda szerint – Mars isten az égbe ragadta. Erről egykori barátja, egy Albából való *colonus*, Proculus Iulius tett jelentést a senatusban. A légből kapott történetet már Cicero is nevetségesnek találta, és több művében is kigúnyolta.⁶⁶

Végül Romulus utódját, a köztársaság idején és a császárkorban is nagy tiszteletnek örvendő Numa Pompiliust⁶⁷ teszi a kritika mérlegére Tertullianus, akiről kettős véleményt fogalmaz meg: „ember volt csupán Numa Pompilius, aki annyi sok terhesnél terhesebb babonáságot rakott a rómaiak vállára” (*Apol.* 21.29), illetve „a még műveletlen és vad embereket annyiféle lekötelezésre váró istenség sokaságával ejti ámulatba, s így szelídíti meg őket igazi emberségre, amint ezt Numa cselekedte” (*Apol.* 21.30). Egyfelől tehát „igen terhes, fáradtságos” – vulgárisan szólva „macerás” – babonáságokkal (*perosissimae superstitiones*) terhelte meg a népet, másfelől viszont a vad törzseket civilizálta (*ad humanitatem temperaret*).⁶⁸

A korai köztársaság korában élt kiválóságok a római történelem legnagyobb és örök időkre szóló példáit szolgáltatták a hősiességre és önfeláldozásra, ezért állandó szereplői voltak a retorikai példatáraknak.

Hosszú lenne, ha felsorolnám egyenként azokat, akik önszántukból karddal ölték meg magukat. A nők közül itt van Lucretia, akit miután megerőszakoltak, kést szúrt magába a rokonok szeme láttára, hogy magának a tisztaság hírét biztosítsa. Mucius jobb kezét az oltáron elégette, hogy ez a cselekedet tegye híressé. (*Mart.* 4.4)

⁶⁶ Liv. I. 16. Cook 2018, 254–271; a történet utóéletéről lásd Hodák 2008.

⁶⁷ Numa Pompilius Róma félig legendás második királya volt (Cic. *De re pub.* II. 25; Liv. I. 18.5–10; Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 58; Plut. *Num.* 3.3–4, 5.1), akinek nevéhez a hagyomány a római vallási rendszer kialakítását fűzte. Ő hozta létre a *pontifexek* testületét (Enn. *Ann.* I. 2. fr. 115; Varro *Ling.* VII. 45; Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 73.1; Plut. *Num.* 9.1), valamint a *flamen Quirinust* (Enn. *Ann.* I. 2 fr. 115; Varro *Ling.* VII. 45; Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 64.2–3; Plut. *Num.* 7.4–5), a Vesta-szűzek testületét (Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 64.5; Ovid. *Fast.* VI. 257–260; Plut. *Num.* 9.5–10.2), a Fetialis-papokat (Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 72.1; Plut. *Num.* 12.3–7), a Salius-papokat (Cic. *De re pub.* II. 26; Liv. I. 20.1–5; Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 70.1; Ovid. *Fast.* III. 361–392; Plut. *Num.* 13), továbbá megnövelte az *augurok* számát (Dion. Halic. *Ant. Rom.* II. 64.4).

⁶⁸ Numa a későbbi keresztény apologetikában is fontos szerepet játszik, például Augustinusnál (Bruggisser 2009) és Orosiusnál (Gassman 2017).

A *mártírokhoz* intézett buzdításban Tertullianus két szintén közismert *exemplumot* említ: az öngyilkos Lucretia esetét,⁶⁹ valamint Mucius Scaevolát, aki „szíves-örömet engedte oda jobb kezét az oltár tűzének” (*Apol.* 50.5), csak hogy az ellenséget elrettentse Rómától.⁷⁰ Ugyanebben a kontextusban szerepel az első pun háború hőse, Marcus Atilius Regulus, akit Kr. e. 250-ben foglyul ejtettek a punok, majd visszaküldték tárgyalni a senatusszal a békefeltételekről. Miután Regulus elvégezte feladatát, önként visszatért az ellenséghez, ahol halálra kínozták: „Regulus, hogy sok-sok ellenség helyett egyedül ne éljen, egész testében elszenvedte a keresztthalál kínjait” (*Apol.* 50.6; részletesebben: *Mart.* 4.6).⁷¹

A késő köztársaság történetéből is alapvetően pozitív történeti példákat hoz fel Tertullianus: „[K]i volt tekintélyesebb és bölcsebb Cationál; igazságosabb és katonásabb Scipionál; felségesebb Pompeiusnál; szerencsésebb Sullánál; gazdagabb Crassusnál; és ékesen szólóbb Tulliusnál?”⁷² A klasszikus római irodalomból vett számtalan példával lehetne igazolni ezeknek a megállapításoknak a közhelyszerűségét, de felesleges erre tintát pazarolni. A felsorolás retorikai érvként szolgál amellet, hogy a görög-római istenek valaha emberek voltak, mégpedig – ha cselekedeteikből ítéljük meg őket – nem is épp a legderékabbak. Ha viszont – feltéve, de meg nem engedve – valóban becsületes emberek lettek volna, akiket a pogányok az égbe emeltek, miért engedtek át az Alvilágnak számos derék, kiváló és igaz férfit? „A ti hangoztatott isteneitek közül ki volt...” – és itt folytatódik a bekezdés elején idézett mondat. A kissé ironikus és – keresztény szempontból – paradox érvelés szerint a felsorolt köztársaságkori hősök: Cato, Scipio, Pompeius, Sulla, Crassus és Cicero valamennyien az istennel vetekedtek a kiemelt tulajdonságaikban.⁷³ Szerzőnk még egy humorosnak szánt példát is felhoz: „mármost ha Liber azért isten, mert föl-

⁶⁹ Liv. I. 58.10–59. Perkins 2020, 362–363. – A római történelemben gyakran feldolgozott eset (Glendinning 2013), amelyet Augustinus is kiaknázott főművében (Webb 2013).

⁷⁰ Liv. II. 12.8–13. Wildberger 2015.

⁷¹ Polüb. I. 31.6–15; Diod. Sic. XXIII. 16; Liv. *Per.* XVIII. A Regulus-tradícióról lásd Leach 2014; Tertullianusnál: Perkins 2020, 365–368; Augustinusnál (*Civ. Dei* I. 15): Swift 1987.

⁷² *quis ex illis deis vestris gravior et sapientior Catone; iustior et militior Scipione; quis sublimior Pompeio; felicitior Sylla; copiosior Crasso; eloquentior Tullio; Apol.* 11.16.

⁷³ Tertullianus „természetesen” elhallgatja negatív tulajdonságaikat: Cato szigorúságát; Scipio megvesztegethetőségét; Pompeius nagyravágását; Sulla kegyetlenségét; Crassus kapzsiságát; és Cicero gögjét.

hívta figyelmünket a szőlővesszőre, akkor csúnyán bántak az emberek Lucullusszal, aki a cseresznyét először honosította meg Itáliában Pontusból: lám, új gyümölcs szerzője, mivel földalálója és oktatója volt, és mégsem emelték őt az istenek sorába!” (*Apol.* 11.8) – amire természetesen azt a választ lehetne adni, hogy a cseresznye ugyan finom gyümölcs, de nem vetekedhet a bor jelentőségével. Negatív tulajdonságok vagy cselekedetek csak a negatív személyiséghez kötődnek: az összeesküvő Catilinával szemben már Sallustius megfogalmazta azt a vádat, hogy társaival titkos esküjükkor borral kevert vért ittak (*Sall. Cat.* 22.1), ami tudvalevőleg tilos a zsidóknak és keresztényeknek, és a civilizált népek is megvetik ezt a barbár szokást (*Apol.* 9.9).⁷⁴ Egyébként pedig a retorikai érvelés természetéből fakadóan negatív szereplők is adhatnak pozitív példát: „A szerelmes nő, Kleopátra a bikáknál és medvéknél is borzalmasabb kígyókat kívánta, és azokat bocsátotta magára, nehogy ellenségeinek kezére jusson” (*Mart.* 4.6) – amivel Tertullianus az *ad bestias* küzdelemre ítélt keresztényeket buzdította.⁷⁵ Pedig ezzel az *exemplummal* homlokegyenest szembement a római császárkor irodalmi tradíciójával: Kleopátrát Vergilius „gyalázatos egyiptomi feleségnek” (*nefas Aegyptia coniunx*), Horatius pedig „végzetes szörnyetegnek” (*fatale monstrum*) nevezte, noha a királynő öngyilkosságát valóban bátor tettnek tartotta.⁷⁶

Tertullianus csak utalásszerűen foglalkozik a császárkor történetével: saját korának eseményei mellett csak az egyetemes kereszténység számára fontos neveket és eseményeket említi meg: „Ez a Név Augustus principátusa alatt támadt; Tiberius alatt tanítása elkezdett fényleni; Nero alatt kárhóztatása erőre kapott”.⁷⁷ A „név” természetesen a *Christus*ra, illetve a belőle képzett *Christianus* melléknévre utal, amelyet a korai keresztények szentnek tartottak.⁷⁸ *Lukács evangéliuma* alapján Jézus Krisztus születése az Augustus által kiadott összbirodalmi összeírás-rendelet (ἀπογραφή) kiadásával függött össze: „Történt pedig azokban a napokban, hogy Augustus császár rendeletet adott ki:

⁷⁴ Ennek a toposznak részletes elemzését lásd Pap 2017, 148–149.

⁷⁵ Perkins 2020, 364–365.

⁷⁶ Verg. *Aen.* VIII. 685–688; Hor. *Carm.* I. 37.

⁷⁷ *Principe Augusto nomen hoc ortum est, Tiberio disciplina eius inluxit, Nerone damnatio invaluit, Nat.* I. 7.8.

⁷⁸ Ugyanakkor a mondatot másként találjuk az *Apologeticumban*: „Tiberius, akinek idejében a keresztény név a világba lépett” (*Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum introiit, Apol.* 5.2). Itt minden bizonnyal Jézus nyilvános fellépésére utal, amely valóban Tiberius alatt kezdődött.

írják össze az egész földet. Ez az első összeírás akkor történt, amikor Szíriában Küréniosz volt a helytartó.” (Lk 2:1–2 RÚF, módosításokkal.) Az *apographé* időpontja a *Res gestae* alapján meghatározható: Kr. e. 8/7 (RG 8.3–4), ám ebbe nem illett bele Küréniosz, vagyis Publius Sulpicius Quirinius syriai *legatus*sága. A megoldás kulcsa valószínűleg a *πρωτη* jelentése, amely itt nem jelzőként, hanem határozóként értelmezendő: „Ez az összeírás *előtte* történt [annak, mint] amikor Szíriában Küréniosz volt a helytartó”, ami a Kr. u. 6-ban tartott „híres-hírhedt” összeírásra vonatkozik.⁷⁹ Tertullianus számára ez az értelmezés kézenfekvő lehetett, hiszen egy másik művében így határozta meg Jézus Krisztus születési évét: „De köztudott, hogy Augustus alatt *census* tartott Iudaeában Sentius Saturninus által, amely [feljegyzésekben] az ő [Jézus] születése felől tudakozódhatnak.”⁸⁰ A fentebb idézett Tertullianus-mondatban egyébként Tacitus híres *testimonium*ával is megfigyelhető az egybecsengés: „Christust, akitől ez a név származik, Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztette.”⁸¹ Ezt a szöveghelyet Tertullianus valószínűleg ismerte, mivel egy másik helyen Pontius Pilatust ő is – tévesen! – „Syria procuratorának” nevezte (*Apol.* 21.18).⁸²

A történeti *exemplum*okat Tertullianus még további két célra használja fel. Az első, hogy bizonyítsa: azok, akik a birodalmat érő csapásokért a keresztényeket okolják, tévednek, mivel a kereszténység megjelenése előtt sokkal sűrűbben és sokkal nagyobb csapások érték a rómaiakat.

Senki sem imádta még Rómában az igaz Istent, midőn Hannibal Cannae városánál, vérengzése során, vékával mérte a római gyűrűket. A ti összes istenségeket imádta még mindenki csupán, midőn a senonok elfoglalták a Capitoliumot is. (*Apol.* 40.8)

⁷⁹C. Sulpicius Quirinius (kb. Kr. e. 45 – Kr. u. 21, *PIR2* 1018) nem lehetett Kr. e. 8/7-ben Syria helytartója, mert akkor egészen bizonyosan Sentius Saturninus (*consul* Kr. e. 19-ben; *PIR2* 395) töltötte be ezt a tisztséget, lásd Fehér 2020 (további szakirodalommal).

⁸⁰*Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent, Marc.* IV. 19.10, vö. Evans 1973; Kokkinos 1998.

⁸¹*auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat, Ann.* XV. 44.3.

⁸²Pontius Pilatus, mint azt az 1961-ben Caesareában előkerült felirat is bizonyítja (AE 1963, 104), *praefectus Iudaeae* volt, Syria tartomány *legatus*ának alárendelve, lásd Cotton 1999.

Két legyőzetésről van szó: a Kr. e. 387-ben a *Senones* gall törzstől elszenvedett nagyszabású vereségről, ami után a támadók elfoglalták a római Capitoliumot; valamint a Kr. e. 216-ban a Cannae síkján történt csatavesztésről, mikor Róma puszta léte is veszélyben forgott. Az alliai vereség napját (*dies Alliensis*), július 18-át még a császárkorban is „sötét nap”-ként (*dies ater*) tartották nyilván.⁸³ A második téma, amelyhez szerzőnk történeti érveket használ: a Római Birodalmat nem a pogány istenek tették nagygyá. „A rómaiak nem először voltak vallásosak, és azután lettek nagyok, így aztán nem is azért lettek nagyok, mert vallásosak voltak.”⁸⁴ Alább e fejezetben részletesebben is tárgyalni fogjuk, hogy Tertullianus állítása szerint a római vallás kifejlett formájában a királyság intézménye és a birodalom létrejötte *után* alakult csak ki, etruszk és görög művészek közreműködésével (*Apol.* 25.12). Egy másik érve szerint pedig a birodalmat nem a különféle kultuszok, hanem a folytonos háborúk gyarapították – azok pedig óhatatlanul is szentégtöréssel jártak együtt, ami aligha tetszhetett az isteneknek (*Apol.* 25.14–15).

A Római Birodalom állapota a Severusok idején

Mennyit változtatott a földkerekségen ez a század! Hány várost hozott létre, gyarapított vagy adott vissza ennek a mostani birodalomnak a hármass erénye! Miután az Isten annyi császár közül egynek kedvezett, mennyi adót írtak jóvá; hány népet tisztítottak meg; hány (társadalmi) rendet emeltek fel; hány barbárt zártak ki! Valóban, ezen uralom alatt a földkerekség legjobban művelt szántóföldje ez, amelyből kitépetett az ellenségesség minden mérgező növénye; kiirtatott a hamis barátság minden kaktusza és tövisbokra, és kiesebb Alkinoosz gyümölcsösénél és Midasz rózsakertjénél.⁸⁵

⁸³ Clark 2014, 45–46.

⁸⁴ *non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ob hoc magni, quia religiosi, Apol.* 25.13.

⁸⁵ *Quantum reformavit orbis saeculum istud! Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus! Deo tot Augustis in unum favente, quot census transcripti, quot populi repurgati, quot ordines illustrati, quot barbari exclusi! Revera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicated omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso, et amoenus super Alcinoi pometum et Midae rosetum, Pal.* 2.7.

Mi lehet ennek a jelenlegi birodalomnak a „hármás erénye” (*triplex virtus*)?⁸⁶ Barnes szerint ez három uralkodóra vonatkozik: Septimius Severus, Caracalla és Geta, így a mű keletkezése ezek közös császárságának idejére, vagyis 209–211 közé tehető. A szövegben az áll: „Az Isten annyi császár közül *egynek* kedvezett” – de ezt az *in unumot* Barnes nem fordítja le, pedig egyértelműnek tűnik, hogy Septimius Severus kiemelkedésére utal, akit 193-ben kiáltottak ki császárnak a pannoniai legiók, s ezt követően több ellencsászárral is meg kellett küzdenie: Didius Iulianust a senatus fosztotta meg hatalmától; Pescennius Nigert Szíriában; Clodius Albinust pedig Britanniában kiáltották ki; az előbbit 194-ben Isszosznál, az utóbbit 197-ben Lugdunumnál sikerült legyőznie. Az utolsó nagy hatalmi válság Gaius Fulvius Plautianus *praefectus praetorio* összeesküvése volt, amelyet 205. január 22-én lepleztek le.⁸⁷ A szöveg utolsó mondatában erre a „kétfrontos harcra” utalhatott Tertullianus. Az ellenségesség (*hostilitas*) mérges növénye (ἀκόνιτον = sisakvirág) az ellencsászárokra; a hamis barátság (*subdola familiaritas*) kaktusza és tövisbokra pedig a Plautianus-féle összeesküvésre utalhatott. Így a mű valójában 205 után keletkezhetett. A *De pallio* bevezetése is Septimius Severus uralkodásának áldásait hangsúlyozza: a városok alapítását, területek gyarapítását vagy azok visszaszerzését; az adók jóváírását; a népek megtisztítását (bármit is jelentsen ez); a társadalmi rendek felemelését; a barbárok kizárását, vagyis a *limes* védelmét. Ennek következtében a Római Birodalom „a földkerekség legjobban művelt szántóföldje” (vagy vidéke; *orbis cultissimum rus*) lett.

Hogy ez pontosan mit jelentett Tertullianus számára, megtudhatjuk a *De anima* című filozófiai traktátusának alábbi részletéből:

Maga a földkerekség is láthatóan napról napra jobban megművelt és a korábnál jobban ellátott. Már minden bejárható, minden ismert, minden hasznosításra alkalmas – a hírhedt pusztaságokat eltörölték az igen kies birtokok, az erdőket meghódították a szántók, a vadállatokat elűzték a nyájak; a sivatagokat bevetik, a sziklákat bepalántazzák, a mocsarakat lecsapolják, s annyi a város, amennyi kunyhó se hajdan.

⁸⁶Septimius Severus pénzein háromnál jóval több erény jelenik meg: Indulgentia (RIC 80), Liberalitas (RIC 81a), Munificentia (RIC 82), Providentia (RIC 92a), Aequitas (RIC 122), Invicta Virtus (RIC 269), Pietas (RIC 413); összefoglalóan lásd Wallace-Hadrill 1981.

⁸⁷Barnes 1971, 35–36.

Már a szigetek se rémisztenek, a sziklák se rettentenek – mindenütt házak, mindenütt népek, mindenütt közügyek, mindenütt élet. (*An.* 30.3. G. T.)

Ez a leírás nem csupán *Africa proconsularis* vidékeire, hanem – kevés kivételtől eltekintve – a Római Birodalom valamennyi tartományára igaz lehetett ebben az időben.⁸⁸ A „romanizált tájak” láthatólag nem túrték a „pusztságokat” (*solitudines*), az „erdőségeket” (*silvae*), „sivatagokat” (*harenae*), „sziklákat” (*saxa*) és a „mocsarakat” (*paludes*), amelyek a vadság, a rendezetlenség, a barbárság képzetét idézték fel bennük, szemben a „művelt, ellátott, bejárható, ismert, hasznosításra alkalmas” (*culta, instructa, peruvia, nota, negotiosa*) vidékekkel. A Tertullianus által említett „igen kies birtokok” (*fundi amoenissimi*) pedig nem mások, mint a római villagazdaságok, amelyek az egész birodalomban a romanizáció igen fontos mutatói voltak.

Ugyanakkor a kereszténység felfogása szerint az emberiség erkölcsi állapota nagyon is befolyással van a természeti környezetre, pozitív és negatív értelemben is. Bizonyítják ezt a Bibliában jó előre jelzett események is, mivel „bármí is történik: előre meghirdettetett; bármit is látunk: már hallhattunk róla”.⁸⁹

Lám, a föld városokat nyel magába; a tenger szigeteket sikkaszt el; külső és belső háborúk marcangolnak; királyságok királyságokkal harcolnak; éhínségek, járványok és mindenféle helyi csapások [sújtanak]; gyakori és nagymérvű halál pusztít sok vidéken, az alázatosakat fölmagasztalja, s a kevélyeket megalázza a változás, az igazságosság megritkul, az istentelenség elburjánzik, a minden jó ügyért való szorgoskodás meglankad, az időkkel járó kötelességek, a szolgáló elemek elhagyják helyes medrüket, szörnyszülöttek és csodajelek zavarják meg a dolgok természetes alakját – mindezt előrelátással foglalták írásba. (*Apol.* 20.2)

Tertullianus azt hangsúlyozza ebben a részint ó-, részint újszövetségi próféciákra utaló passzusban, hogy a bibliaolvasó keresztények számára a világban lezajló folyamatok nem úgy félelmetesek, ahogy a pogányoknak: „ezért tehát nálunk még a jövődő dolgokban való hit is biztos alapokon nyugszik”.⁹⁰ Egyébként a „szörnyszülöttek” (*monstra*) és

⁸⁸Grüll 2013.

⁸⁹*quicquid agitur, praenuntiabatur; quicquid videtur, audiebatur, Apol.* 20.2.

⁹⁰*hinc igitur apud nos futurorum quoque fides tuta est, Apol.* 20.4.

a „csodajelek” (*portenta*) emlegetése a római olvasóközönség számára is ismerős lehetett: ezekről a *pontifex maximus*ok hivatalos listákat vezettek, és az állam számára fontos jóslatokat fogalmaztak meg a jelek típusai alapján.⁹¹ Tertullianus sohasem fukarkodik a szóval, ha korának erkölcsi romlottságát mutatja be, hiszen a bibliai világértelmezés kereteibe illesztve ez is ómenné válik! Azzal vádolja a rómaiakat, hogy elhagyták az erkölcsi fegyelmet magasra értékelő ősi szokásokat (*mos maiorum*): költekezés, törtetés, színházak, lakomák, szemérmetlen öltözködés („a tisztcsaládanyák és a közönséges utcalányok között öltözködés dolgában immár hajszálnyi különbség sem maradt”), az asszonyok elzüllése (ékszerek, ivászat, elszaporodó válások) jellemzi őket: „öltözködésben, életmódban, berendezkedésben, érületben, és még a beszédben is hátat fordítottatok ükapáitoknak”.⁹² S hogy Tertullianus szavaiban egy szemernyi túlzás sincs, elég elolvasni a római szatíraszerzőket – leginkább Iuvenalist –, akik még ennél is keményebben ostromozták Róma erkölcsi hanyatlását.

A császárság intézménye

Jelképes jelentősége van annak, hogy a *Lukács-evangélium* elbeszélése szerint Jézus születése Augustus összeírási rendeletéhez kötődik (Lk 2:1). A hagyományos magyarázatok szerint Lukács ezzel Jézus születésének egyetemes jellegét akarta hangsúlyozni.⁹³ Ugyanakkor ennek az egybeesésnek más olvasta is lehetséges: annak hangsúlyozása, hogy az emberiség új korszakba lépett, amikor Róma uralkodójának döntése az egész „lakott világra” kihat, és még a próféciák beteljesedését is befolyásolja. A legtöbb bibliakutató egyetért abban, hogy az evangéliumokban lépten-nyomon feltűnő „isten fia”-kérdés (Θεοῦ υἱός) is azzal függ össze, hogy Augustus – mintegy ellen-Messiásként – felvette a *divi filius* címet.⁹⁴ Pregnánsan megnyilatkozik ez a zsidó vallási vezetők esetében, akik előtt Pilatus Jézust „királyként” aposztrofálta,

⁹¹ Az (emberi vagy állati) szörnyszülöttekről Pliniusnál lásd Gevaert–Laes 2013. – A *portentum* szerepel még *ostentum* vagy *praesagium* formában is a római irodalomban, lásd Bloch 1963; MacBain 1982; Lisdorf 2004.

⁹² *habitu, victu, instructu, sensu, ipso denique sermone proavis renuntiaſtis*, *Apol.* 6.9.

⁹³ Blumenthal 2011.

⁹⁴ Máténál: Mowery 2002; Márknál: Kim 1998; Collins 2000; Wassermann 2011; Lukácsnál: Kochenash 2018. Az „Isten fia”-kérdésről általában lásd Peppard 2011.

mire azok így tiltakoztak, kifejezve Tiberius császár iránti hűségüket: „Nem királyunk van, hanem császárunk!” (οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ καίσαρα, Jn 19:15 KGF). Thesszalonikiben a zsidók ugyanezt – az államellenesség vádját – fogalmazták meg a keresztények ellen: „ezek mind a császár parancsai ellen cselekszenek, mivel mást mondanak királynak: Jézust” (καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν, Apcs 17:7 RÚF). Fergus Millar szerint ebből is kiviláglik, hogy ekkor már a törvényes jogrend egyedüli forrását – legalábbis a köznép számára – a császár rendeletei képezték, aki valódi *mon-arkhosz* volt, hiszen nem tűrt meg riválist maga mellett.⁹⁵ Hogy a Iulius–Claudiusok idején már milyen mértékben elfogadottá vált a császárság intézménye, jól mutatja Seneca Nero császárnak ajánlott sztoikus diatribéje, *A nagylelkűségről* (*De clementia*), amelyben így írt a császár szerepéről:

[Ő] az összekötő kapocs, amely egybefogja az államot, ő az éltető erő, melyet magukba szívnek az emberek ezrei, akik önmaguknak teher, ellenségüknek pedig zsákmány lennének, ha szellemi irányítás nélkül magukra maradnának. „Míg él a király, mind egyet akarnak, / holta után ígéretüket feledik” [Verg. *Georg.* IV. 212–213]. Ha ez bekövetkezik, Róma békéje véget ér, e hatalmas nép boldogsága porba omlik. Addig nem fenyegeti e népet ez a veszedelem, ameddig túrni tudja a gyeplőt. Ha azonban szétszakítja, vagy (ha valami ok miatt elszakadt) nem engedi magára visszatenni, akkor e hatalmas birodalom egysége, összetartása nyomban ezer darabra hull. Bizony, e város hatalmának is vége lesz, mihelyt az engedelmesség megszűnik. (...) Bizony már hosszú ideje úgy összefort az állam Caesar személyével, hogy lehetetlen őket egymástól elválasztani mindkettőjük pusztulása nélkül; hiszen az egyiknek erőre, a másiknak pedig főre van szüksége. (Sen. *Clem.* I. 4.1–3. Szőke Ágnes ford.)

A zsidókat és keresztényeket nem a császárság intézménye zavarta, hanem a császár személyének beemelése a vallási kultuszba. A Római Birodalom szakrális ideológiája nem volt monolitikus: a vallási égbolton az egyetlen állócsillagot a császár személye jelentette.⁹⁶ Az *imperium* fennmaradásának biztosítékát az alávetett népek is a császárságban látták, akinek virtuálisan valamennyi politeista vallás helyet biz-

⁹⁵ Millar 197, 553.

⁹⁶ A császárkultuszhoz általában lásd Price 1986; Liertz 1998; Gradel 2002.

tosított a pantheonjában, vagy legalábbis megengedte hívei számára kultuszának gyakorlását. A görögök teológiai antropomorfizmusa azt eredményezte, hogy magától értődő természetességgel tekintették a császárokat „istenek”-nek (*theoi*), akiknek képmásait a hagyományos istenek templomaiban is elhelyezték.⁹⁷ A császárkultusz terminológiája teljességgel a klasszikus görög vallási elképzeléseket tükrözi, mint ahogyan arról egy 2. századi papirusztöredéken fennmaradt maxima tanúskodik: „Mi az isten? A hatalom gyakorlója. Mi a király? Olyanmint-az-isten.”⁹⁸ A nem zsidó és nem keresztény alattvalók többségét nem kellett sokat győzködni a császár isteni mivoltáról: erről tanúskodnak a hozzájuk címzett fogadalmi táblácskák, amelyekben „imameghallgatásért” adnak köszönetet híveik.⁹⁹ Ugyanakkor a császárkultuszban magában a „pogány” római társadalomban is létezett ellenzéke, elsősorban az értelmiség köreiből.¹⁰⁰

A keresztények viszonya a császárokhoz és a császárkultuszhoz

„A keresztény nem ellensége senkinek, még a császárnak sem, akiről tudja, Isten azért rendelte, mert szükség van rá, hogy még ő is szeresse, becsülje és tisztelje, és üdvét akarja együtt az egész Római Birodalommal – amíg csak ez a világkorszak fennáll: addig [ez a birodalom] is fennáll”,¹⁰¹ vagyis – csakúgy, mint Seneca – Tertullianus is azt val-

⁹⁷ A hagyományos megközelítés szerint (amit talán legjellegzetesebben Arthur Darby Nock képviselt a *CAH*¹ 1934-ben megjelent X. kötetében) a római császárkultusz „tisztelet volt, és nem imádás”. Arnaldo Momigliano ezzel szemben – meggyőződésem szerint helyesen – azt hangsúlyozza, hogy „az emberek könnyen hívhatták a kivételesen nagy hatalmú személyeket istennek, mivel elvesztették hitüket hagyományos isteneik létezésében, vagy legalábbis hatékonyságában” (Momigliano 1986, 191). – A császárok képmásai a görög templomokban: Steuernagel 2010.

⁹⁸ Price 1984, 91–95, vö. Veyne 2003.

⁹⁹ A császároknak felajánlott votumokról lásd Fishwick 1990.

¹⁰⁰ Ugyanakkor erre az „ellenzéki” magatartásra Momigliano mindössze két példát említ: az egyik Seneca szatírája „Az isteni Claudius tökké válásáról” (*Apocolocyntosis*), a másik Tacitus egy elejtett megjegyzése, amelyben a császárkultuszt „görög hízelgésnek” (*Graeca adulatione*) nevezi (Momigliano 1986, 100–101). További példákhoz lásd Bowersock 1973; Buraselis 2020.

¹⁰¹ *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit, cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdiu enim stabit, Scap.* 2.6.

lotta, hogy a császárra szükség van (*necesse est*), és maga Isten is együtt támogatja, szereti, becsüli őt a Római Birodalommal. Természetesen mint keresztény, Tertullianus nem vallhatta „örökkévalónak” a Római Birodalmat, hiszen ő „korszakokban” (*saeculum*) látta megvalósulni a történelmet, és nem is rejtette véka alá, hogy számára a messiási világkorszak a cél.¹⁰²

A császár istenségének elutasításakor tehát Tertullianus ingoványos talajon jár, hiszen ekkor már a birodalom legfőbb összetartó ereje a császár személye és a hozzá szorosan kapcsolódó császárkultusz, amelyben – a szokásjog alapján – az impérium valamennyi hűséges alattvalójának részt kell vennie. A császárkultusz elutasítása egyúttal felségsértés (*crimen laesae maiestatis*), amely egyenlő a hazaárulással, és főbenjáró vétség (*crimen capitale*) lévén minden esetben halállal büntetendő. Tertullianusnak tehát úgy kellett bizonyítania a keresztények császárok iránti lojalitását, hogy közben elutasította a személyükhöz kapcsolódó kultuszt. Egyrészt tehát elismeri, hogy a „világkorszak számára szükségese” a császárok (*necessarii saeculo*, *Apol.* 21.24), és „főbenjáró bűn mást vallani császárnak, mint aki a császár” (*capitale esse iudicetur alium praeter Caesarem et dicere et audire*, *Apol.* 24.4), ugyanakkor tagadja isteni mivoltukat. Az *Apologeticum* 28–35. fejezeteiben olvasható Tertullianus okfejtése, amelyben azt a vádat igyekszik cáfolni, hogy a keresztények „egy magasabb rendű felség megsértésében” részesek (*laesae augustioris maiestatis*, *Apol.* 28.3). Indokai a következők:

(1) Először is azt állítja, hogy a pogányok a császárt nagyobb aggályossággal és félelemmel tisztelik, mint az isteneket, de ez végső soron helyes, hiszen az élők sorában bárkinek nagyobb hatalma van, mint a holtak között. Ugyanakkor ez – a rómaiak szempontjából – tiszteletlenség az istenek iránt, akik (elvben) minden élőnél nagyobbak, sőt (elvben) a császárok is tőlük nyerték hatalmukat.

(2) Visszatér a már tárgyalt kérdéshez: az istenek nem képesek senkinek sem boldogulást adni, mivel lényegüket tekintve gonosz anyagok vagy démonok, szobraikat és templomaikat is emberek készítették („az építőanyagok a császár bányáiból származnak, és az összes templomok a császár jóvoltából állnak”, *Apol.* 29.2). A császárok maguk is előnyben részesítik egyik vagy másik istenséget, vagyis az istenek teljességgel „a császárok markában vannak” – márpedig akkor „miképpen rendelkezhetnének azok jósorsárol”?¹⁰³

¹⁰² Klein 1968, 64–68.

¹⁰³ *quomodo habebunt salutem Caesaris in potestate*, *Apol.* 29.3.

(3) A keresztények tehát nem követnek el felségsértést, ha nem tisztelik azokat az isteneket, akik nem képesek semmi jót adni az embereknek, sőt teljességgel az emberek jóakaratótól függenek. Ráadásul a pogányok irtják a keresztényeket, akik egyedül lennének képesek az Igaz Istentől áldást kikönyörögni a császár számára. A keresztények ugyanis a császárok üdvéért (*pro salute imperatorum*) az Örökkévaló Istenhez, nem pedig démonokhoz és nem is létező istenségekhez könyörögnek (*Apol.* 30.1). A császár is attól (az Istentől) lett császár, akitől ember; attól kapta hatalmát, akitől a szellemét¹⁰⁴ – hiszen végső soron ő is csak ember. A császárokért mondott ima szövege: „mindnyájan könyörgünk az összes császárokért folytonosan: hosszú életet kérünk nekik, zavartalan uralkodást, biztonságos házat, vitéz hadsereget, hűséges szenátust, becsületes népet, nyugodt földkerekséget, s amit csak óhajt még az ember és a császár”.¹⁰⁵

Tertullianus azt a vádat is cáfolja, hogy a keresztények pusztán azért imádkoznának a császárért, hogy az üldözésekből megmeneküljenek (*Apol.* 31.1). Ezt a Szentírásból vett idézetekkel támasztja alá: Jézus ugyanis megparancsolta, hogy a keresztények az Isten ellenségeiért és az üldözőkért is imádkozzanak,¹⁰⁶ továbbá Pál is előírta, hogy „tartassanak könyörgések... királyokért és minden méltóságban levőkért, hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk” (1Tim 2:1-2).¹⁰⁷ A keresztények azzal sem követnek el felségsértést, hogy nem tesznek esküt a császár *genius*sára, mivel a *genius*okat maguk a pogányok is démonoknak tartják.¹⁰⁸ Helyette a császár jólétére (*salus*) esküsznek, amely „minden *genius*nál tiszteletre méltóbb”.¹⁰⁹ A *salus principis* „tartalmát” a fentiekben idézett ima részletesen kifejtette, amiből látható, hogy a

¹⁰⁴ *inde est imperator, unde et homo antequam imperator; inde potestas illi, unde et spiritus, Apol.* 30.3.

¹⁰⁵ *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris vota sunt, Apol.* 30.4.

¹⁰⁶ *praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris bona precari, Apol.* 31.2, vö. Mt 5:44.

¹⁰⁷ *orate, inquit, pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis, Apol.* 31.2.

¹⁰⁸ A *genius* pogány értelmezéséről lásd Fischwick 1969; a császár *genius*-kultuszának az államvallásba történt beemeléséről lásd Gradel 2002, 162–197.

¹⁰⁹ *iuramus sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus genis, Apol.* 31.2.

salus nem a túlvilági üdvösségre, hanem az evilági boldogulásra vonatkozott.¹¹⁰

A keresztények *religiója* és *pietasa* a császár iránt tehát erősebb a pogányokénál, mivel a keresztények Istene választotta a császárokat: „a császár inkább a miénk, a mi Istenünk tette őt azzá” (*noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus, Apol. 33.1*). Tertullianus beismeri, hogy végső soron a „császár felségét mérsékli azáltal, hogy aláveti őt az Istennek” (*temperans maiestatem Caesaris infra Deum*), de ezzel csak annál buzgóbban ajánlja őt az Istennek. Isten és a császár között valóban nem tesz egyenlőséget (*non adaequo*), mivel egyrészt Istent nem lehet *imperator*nak nevezni; másrészt maga a császár sem kívánja, hogy őt istennek hívják (*nec ipse se deum volet dici, Apol. 33.3*). Itt Tertullianus a rá olyannyira jellemző, egészen az abszurditásig vitt paradoxonnal érvel: „császári mivoltát tagadja, aki őt istennek mondja; ha pedig nem ember, nem is császár” (*negat illum imperatorem qui deum dicit; nisi homo sit, non est imperator, Apol. 33.3*).

Ennek az érvelésnek bizonyítására ismét csak a római szokásokat hozza fel. A köztársaságkori diadalmeneteken a diadalszekéren álló hadvezér mögött állt egy szolga, aki folyamatosan azt mondogatta: „emlékezz rá, hogy ember vagy” (*te hominem esse memento, Apol. 33.4*). Augustus, a császárság kialakítója (*imperii formator*) még a *dominus* megszólítást is visszautasította, mivel az az Isten mellékneve (*dei est cognomen, Apol. 34.1*). Egy másik érvet is mond: „Aki a »Haza Atyja«, miképpen lehet »Úr«? Lám, kedvesebb a kegyességet, mint a hatalmat kifejező név; a családfejeket is inkább atyáknak hívjuk, mint uraknak.”¹¹¹ És végül még egy utolsó érv: „átkozódásnak számít, ha istenné avatása előtt istennek nevezik a császárt” (*maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupari, Apol. 34.4*). Itt már nem tér vissza arra a témára, hogy természete szerint nem lehet isten az, akit emberek nyilvánítanak azzá (*Apol. 11.3*).

Érdekes, hogy Tertullianus nem tért ki arra a látszólag apró, de nem jelentéktelen különbségre, hogy a latinban a *divus* és a *deus* jelentése nem egészen ekvivalens.¹¹² A császárok címében – Iulius Caesar „isten-

¹¹⁰ A *pro salute* (vagy görögül ὑπὲρ σωτηρίας) jelentéséről („salutary ideology”) lásd Moralee 2004.

¹¹¹ *Qui pater patriae est, quomodo dominus est? Sed et gratius est nomen pietatis quam potestatis; etiam familiae magis patres quam domini vocantur, Apol. 34.2*; vö. Tac. *Hist. IV. 64.4: haud facile libertas et domini miscentur.*

¹¹² A görögben mindkettőt egyformán θεός-nak fordították, vö. Price 1984; Wardle 2002.

né avatása” óta – haláluk és ezt követő istenné avatásuk (*apothéosisz*) után jelent meg a *divus* cím, amit a tőlük származó – vagy az általuk adoptált – új császár a *divi filius* („a megistenült fia”) formában vett fel *titulaturájába*. Ezt az istenné avatást azonban – legalábbis a principátus korai időszakában – a szenátus akár meg is tagadhatta: így járt Caligula, Nero és Domitianus is. Ugyanakkor a rómaiak – sőt maguk a császárok is – sokat viccelődtek ezen a „megistenülésen”. Suetonius is idézte Vespasianus utolsó szavait: „Ó, jaj, azt hiszem, isten lesz belőlem” (*Vae, puto deus fio*, Suet. *Vesp.* 23.4). Már Richard Klein is megjegyezte, Tertullianus legélesebb támadásai is messze elmaradtak attól, ahogyan Seneca ábrázolta az *Apocolocyntosis*ban az „isteni Claudius tökké válását”.¹¹³

Tertullianus egy etikai érvet is használ annak bizonyítására, hogy a keresztények a császárok valódi tisztelői, és nem a pogány csőcselék, amelyik a császárok ünnepeit is buja kicsapongásokkal üli meg (*lascivia celebrant*, *Apol.* 35.1). Ilyen alkalmakkor a *publicum gaudium* nem más, mint *dedecus publicum*: lacikonyhává változtatják az egész várost, folyik a bor, a nyilvános kéjelgés – vagyis csupa olyan dolog, ami egyébként a „komoly” istenek vallásos ünnepnapjain tilos, és természetesen a keresztények sem vállalnak vele közösséget. De nemcsak a tömeg (*vulgus*), hanem a felsőbb társadalmi rétegek is a császárok valódi ellenségei – mondja Tertullianus –, hiszen belőlük kerülnek ki az ellencsászárok (Avidius Cassiust, Pescennius Nigert és Clodius Albinust említi név szerint); a birkózók, akik megfojtják a császárt (Commodus); Sigerius és Parthenius pedig Domitianus palotája ellen törtek fegyverrel – ők egyébiránt valamennyien „derék rómaiak” voltak, akik áldoztak a császár üdvéért, esküt tettek annak *geniusára*, és közben a keresztényekre kenték, hogy a császár ellenségei. Az áru-ló Clodius Albinus párthíveit 197 után kezdték üldözni Septimius Severus besúgóí és katonái, pedig korábban ők is babérágakkal díszítették ajtófélfáikat, pazar lámpásokkal világították ki házaikat, és pompásan hímzett pamlagokat helyeztek el a nyilvános ünnepek alkalmával a császárok tiszteletére (*Apol.* 35.11). Szerzőnk arra a szokásra is utal, hogy a pogányok asztrológusokat, bél- és madárjósokat, továbbá mágusokat (*astrologos et haruspices et augures et magos*) kérdezgetnek a császárok sorsa felől (*de Caesarum capite consultant*, *Apol.* 35.12). Ezt az okkult tevékenységet egyébként a római törvények is főbenjáró bűn-

¹¹³ Klein 1968, 57.

nek tartották;¹¹⁴ de a keresztények eleve elutasítják, mint amitől Isten eltiltotta őket.

Végezetül egy jogi jellegű – de ugyancsak a Bibliából származó – ér-
vet is használ annak bizonyítására, hogy a keresztények számára köte-
lező a császárok tisztelete. Pál apostol ugyanis „kiváltképpen a római-
kat figyelmeztette, hogy vessék alá magukat mindenféle hatalomnak,
mert nincs hatalom, csak olyan, amely Istentől származik. Nem ok nél-
kül visel az kardot, hanem mert Isten szolgálja, de Isten bosszút áll ha-
ragjában azon – mint mondja –, aki gonoszságot művel” (Róm 13:1–3;
vö. *Scorp.* 14.1). Különösen a keresztényüldözések idején világlik ki
ennek a felfogásnak a paradox jellege: a császári hatalom egyrésztől
„Istentől való”, ugyanakkor Isten szolgálait üldözi: „Ezért megparan-
csolja neked, hogy vedd magad alá a hatalomnak, de ne azért, hogy
elkerüld a vértanúságot, hanem annak érdekében, hogy helyesen élj,
hogy ők olyanok, mintha az igazságosság előmozdítói, az isteni ítélet
végrehajtói volnának, akik előre ítéletet mondanak a bűnösökre.”¹¹⁵
A „hatalom” (*potestas*) – ami nem csak az *imperiummal* rendelkező
császárok és főtisztviselők (consulok, praetorok, helytartók) hatalmát
jelenti – feladata tehát, hogy az üldözésekkel a keresztények helyes
életvitelét mintegy kikényszerítse (*in provocatione bene vivendi*), ami-
vel az (isteni) igazság segítője lesz (*adiutrix iustitiae*), mintegy az Isteni
Ítélet szolgálja (*ministrae divini iudicii*), amely itt is előre kimondja a
bűnösök büntetését. Csakhogy a probléma ezzel az okfejtéssel éppen
abban rejlik, hogy a keresztények *ártatlanul* szenvedtek az üldözések
során – mint azt Tertullianus korábban maga is kifejtette.

A császárok viszonya a keresztényekhez

A principátus császárait – mint az köztudott – különös kettősség jel-
lemezte, mivel egyszerre testesítették meg a törvényes jogrendet,
ugyanakkor a törvények felett is álltak; szinte korlátlan hatalommal
rendelkeztek, de olyan köztársaságkori címeket viseltek, mint a néptri-
bunus (*tribunus plebis*), néha a *consul*, és minden esetben az államvallás
főpapja (*pontifex maximus*). Életében halandónak tekintették, de halála
után a szenátus – hacsak nem bizonyult rá különösen méltatlannak –

¹¹⁴Pharr 1932; Kippenberg 1997.

¹¹⁵*ita non in occasione frustrandi martyrii iubet te subici potestatibus, sed in provocatione bene vivendi, etiam sub illarum respectu, quasi adiutricum iustitiae, quasi ministrarum divini iudicii hic etiam de nocentibus praeiudicantis, Scorp. 14.2. G. T.*

istenné (*divus*) avatta. A „jó” és „rossz” császárok megkülönböztetése nem a keresztények találmánya. Különösen a sztoikus *diatribé*-szerzők szerettek a „király *versus* zsarnok” (βασιλεύς/τύραννος) témán elidőzni, de a témát a császárelitrajzok is bőven kiaknázták. „Rossz” császároknak általában a törvényes rendet felrúgó, kegyetlenkedő, öntörvényű uralkodókat tekintették.¹¹⁶ A római császárok szinte korlátlan hatalmát a személyes erények mérsékelhették, amelyekkel csak a „jó” császárok rendelkeztek. A jó uralkodók a rómaiak szemében – ha éppen nem a birodalmat gyarapították háborúikkal – jogi ügyletekkel foglalkoztak, és a polgárok ügyes-bajos dolgait intézték.¹¹⁷ Septimius Severus tanácsadója, Cassius Dio szerint a császár biztosította a teljes szólásszabadságot (Cass. Dio LXXV. 16.3–4, LXXVI. 17.1–3).

Tertullianus történeti *exemplum*okkal érvel – ahogyan azt Quintilianus is ajánlja a szónokoknak – azt alátámasztandó, hogy Nero idejéig a császárok alapvetően elfogadóak voltak a kereszténységgel szemben, de az *institutum Neronianum* ebben radikális fordulatot hozott (*Apol.* 5.3; *Scorp.* 15.3).¹¹⁸ „Rómában, Nero dühöngésekor, mint vetőmagot hullatták el a keresztények vérüket” (*Apol.* 21.25), ahol ismét megfigyelhető némi egybecsengés Tacitus szövegével, hiszen ő is hangsúlyozta, hogy a rendkívül kegyetlen és „újszerű” kivégzések hatására „szánakozás támadt” a keresztényekkel szemben (*miseratio oriebatur*; Tac. *Ann.* XV. 44.5). Csakhogy – így szól Tertullianus érvelése – egy közismerten elvetemült és gonosz császár intézkedése hogyan lehetne jó és üdvös a birodalom számára?¹¹⁹ Ugyanakkor a keresztények körében később is közismert „Nero az Antikrisztus” téma nem kerül elő nála, talán azért, mivel a császárság intézményét Isten által elrendeltnek, a irodalom számára szükségesnek és alapvetően pozitívnak tartja, amellet az Antikrisztus fellépését saját koránál is jóval későbbre várta.¹²⁰ Pozitív példaként említi még Tiberiust, aki hitt a Jézust ha-

¹¹⁶ Millar 1977.

¹¹⁷ Claudiusról: Sen. *Apocol.* 7.4–5; Cass. Dio LIX. 18.2–3, Vespasianusról: Suet. *Vesp.* 10.1; Cass. Dio LXVI. 10.5–6, Traianusról: Plin. *Epist.* VI. 31.

¹¹⁸ Közismert, és maga Tertullianus is hivatkozik rá, hogy ezt a római történetírók („annalesek”) is megerősítik: Tac. *Ann.* XV. 44; Suet. *Nero* 16.2, vö. Barnes 1968a, 34–35.

¹¹⁹ Burrows 1988, 215.

¹²⁰ A *Jelenések könyve* szerint „a fenevad bélyegének száma” 666, vagy egyes kéziratok és papiruszok szerint 616 (Jel 13:18). Ezeket a számokat a *gematria* alapján azonosították már Claudiuszal, Vespasianusszal, Domitianusszal és még inkább Neróval (Malik 2020). Irenaeus szerint a kérdés megoldhatatlan (*Adv. Haer.* V. 30.3). Az Antikrisztusról lásd még az V.3. fejezetet is.

lára ítélő Pontius Pilatus beszámolójának, és istenné akarta avattni Jézust: „De a császárok is hittek volna Krisztus felől, ha vagy a császárokra nem lett volna szüksége a világnak, vagy ha a keresztények is lehettek volna császárok” – vagyis maga a császári pozíció tartotta távol őket a megtéréstől.¹²¹

Domitianust sajátos szóképzéssel „kis-Nerónak” vagy „zseb-Nerónak” nevezte Tertullianus (*subnero, Pall.* 4.5), ezzel a humoros elnevezéssel is jelezve kegyetlenkedésre való hajlamát.¹²² A Flavius-dinasztia utolsó uralkodója „szintén megkísérelte a dolgot [ti. a keresztényüldözést] ... de mert ember volt mégis, könnyűszerrel eloltotta a kezdődő tüzet, sőt visszahívta azokat, akiket száműzetésbe küldött” (*temptaverat et Domitianus, sed, qua et homo, facile coeptum repressit, restituit etiam quos relegaverat, Apol.* 5.4). Az egyházi hagyomány szerint János apostol száműzetése Patmosz szigetére szintén neki tulajdonítható; ugyanakkor nem világos, hogy Flavius Clemens consulviselt szenátor (Vespasianus unokaöccse) és felesége, Flavia Domitilla – Vespasianus unokahúga – kivégzése/száműzetése a zsidóságba vagy a kereszténységbe történt betérésük miatt történt-e.¹²³ A „de mert ember volt mégis”

¹²¹ *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessari saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares, Apol.* 21.24; vö. Barnes 1968a, 32–33. – Itt természetesen nem az *Acta Pilati* néven ismert 5. századi apokrifról van szó, hanem a *történelmi* Pontius Pilatus jelentéséről, amit – mint Iudaea praefectusának – be kellett nyújtania a császári adminisztrációnak, s amit nyilván iktattak is a római állami levéltárban. Tertullianus erre a hivatalos iratra hivatkozik, bár ő maga aligha láthatta személyesen ezt az eredeti *actát*. A kérdéstről részletesen írtam cikkemben: Grüll 2010c. – Ugyanakkor tudjuk, hogy Alexander Severus (222–235) házi szentélyében ott voltak Ábrahám, Orpheusz és Jézus szobrai (SHA, *Alex. Sev.* 29.2), s amikor a császár Rómában tartózkodott, elhatározta, hogy Jézust az istenek közé iktatja és templomot emel neki (SHA, *Alex. Sev.* 43.6), emellett palotai udvartartásának jó része is keresztényekből állt (Eus. *HE VI.* 28). Anyja, Iulia Mamaea párbeszédet folytatott Órigenésszel, a császár jó kapcsolatot ápolt Iulius Africanusszal, a római Hippolitosz pedig neki ajánlotta *A föltámadásról* című művét (Eus. *HE VI.* 21.3); lásd még Ladocsi 2018, 102–103.

¹²² *Portio Neronis de crudelitate (Apol.* 4.5), vö. *saevitia principis*, Tac. *Agr.* 3.1; Barnes (1968a, 35–36) nem találja hitelesnek a Domitianus keresztényüldözésére vonatkozó utalásokat. A 193-ban a meggyilkolt Commodust ezekkel a szavakkal ítélte el a szenátus: „kegyetlenebb Domitianusnál, tisztátalanabb Nerónál” (*saevitior Domitiano, impurior Nerone*, SHA, *Comm.* 39), ami némileg emlékeztet Tertullianus megfogalmazására.

¹²³ Római, zsidó és keresztény források egyaránt említik a híres esetet, de nem világos, hogy pontosan mi és hogyan történt, csak annyi bizonyos, hogy az ellenük felhozott vád „idegen babonaságra” (*superstitio externa*) történő áttérés volt (Pouderon 2001); vö. Ladocsi 2018, 42–46.

közbevetés paradox utalás, hiszen a történeti hagyomány szerint éppen ő szerette volna bevezetni a császár „úr és isten” (*dominus et deus*) megszólítását.¹²⁴

Tertullianus azért csak Nerót és Domitianust emeli ki mint keresztényüldözőket, mivel ők a „rossz császárok” közé tartoztak, akiket a szenátus is „emlékezeteltörlésre” (*damnatio memoriae*) ítelt. Máris kész a bizonyítás: csakis a „rossz császárok” – akiket maguk a rómaiak is elítélnek – gyűlölik a keresztényeket, vagyis a keresztények csakis jók lehetnek, ha a gonoszok gyűlöletét vívták ki maguk ellen: „ilyenek voltak mindig üldözőink: igazságtalanok, istentelenek, erkölcstelenek” (*Apol.* 5.4) – *iniusti, impii, turpes*, éppen ezek a vádak azok, amiket a keresztények ellen szoktak hangoztatni! Tertullianus érvelésében természetesen akad némi csúsztatás, hiszen a filozófus-uralkodó Marcus Aurelius – akit Tertullianus pozitív példaként említ az „esőcsoda” kapcsán¹²⁵ – szintén elítélte a keresztényeket. Az érvelést, további császárok felsorolásával, így folytatja:

Miféle törvények tehát azok, amelyeket ellenünk csupán az istentelenek, az igazságtalanok, az erkölcstelenek, a kegyetlenek, a széllel-béleltek, az örültek foganatosítanak, s amelyeket Traianus a keresztények fölkutatásának tilalmával részben megszüntetett, amelyeket sem Hadrianus, bár minden dolgok kíváncsi fürkészőjének mutatkozott, se Vespasianus, jóllehet a zsidókat legyőzte, sem Pius, sem Verus nem szorgalmazott? (*Apol.* 5.7)

Vespasianus és a kereszténység viszonyáról valóban egy szót sem szól a hagyomány. Traianusról, illetve annak az ifjabb Pliniusához a keresztények ügyében írt leveléről – úgy tűnik – egyazon művön belül kétféle véleményt oszt meg Tertullianus: az *Apol.* 2.8-ban elítéli ugyanazt, amit az 5.7-ben pozitív példaként említ.¹²⁶ Hadrianust „minden dolgok kíváncsi fürkészőjének” (*omnium curiositatum explorator*) nevezi, ami egybecseng Cassius Dio egyszavas jellemzésével: περιεργότατος, vagyis a „legkíváncsibb” (Cass. Dio LXIX. 11.3). A kíváncsiságot a modern történészek nagy része Hadrianus vallási és okkult dolgok

¹²⁴ A megszólítás használatára számos példa van az irodalomban, de a pénzekről és az epigráfiai emlékekről teljességgel hiányzik, ezért több kutató is tagadja, hogy ez megtörtént volna (Gradel 2002, 160).

¹²⁵ *Apol.* 5.6. Barnes 1968a, 39; az „esőcsoda” részletes elemzését lásd Kovács 2009.

¹²⁶ Barnes 1968a, 36–37.

iránt megnyilvánuló érdeklődésével magyarázza, ami ugyanakkor keresztény szempontból elfogadhatatlan.¹²⁷ Ugyancsak problematikus ez a név nélkül szereplő, de minden bizonnyal szintén Hadrianusra vonatkozó mondat: „valakit a *paedagogium* csarnokaiból az istenek tanácsába iktattok” (*de paedagogiis aulicis nescio quem synodi deum facitis, Apol. 13.9*). A *paedagogium* eredetileg a császári rabszolgák képezdéje volt a Caeliuson – ahol a híres Alexamenosz-graffito is előkerült –, de Tertullianus nyilvánvalóan a nevet sem akarta kiejteni annak, akire mindenki gondolt: az ifjú Antinooszról, Hadrianus fiúszeretőjéről van szó, akit annak rejtélyes halála után 130-ban istenné avattak. Életrajzírója szerint a bithüniai görög családból származó ifjú szintén a császári *paedagogium* növendéke volt.¹²⁸ Hadrianus Minucius Fundanius *proconsul Asiae* számára 122/123-ban írt levelében megtiltotta, hogy a keresztényeket névtelen feljelentések alapján üldözzék (idézi: Just. *Apol. I. 67*). Marcus Aurelius és társaságára, Lucius Verus az „Aberkiosz püspök élete” (*Vita Abercii*) című késő római szentéletrajz szerint elrendelte, hogy minden polgár mutasson be nyilvános áldozatot a római isteneknek, bár inkább valószínű, hogy ez a Decius- vagy Diocletianus-kori üldözések idején történtek visszavetítése.¹²⁹ Bár az áttéréseket Antoninus Pius is szigorúan megtiltotta, alatta nem volt üldözés, és a keresztények elleni pereket is csak szabályos bírósági eljárás keretében engedélyezték.¹³⁰ Láthattuk tehát, hogy az ügyvédi szófacsaráshoz remekül értő Tertullianus csak jelentős csúsztatások és elhallgatások árán tudta elhíttetni azt az olvasóval, hogy az Antoninus-kori császárok derék és igazságos uralkodók voltak, akik erényeikhez méltó módon jól bántak a keresztényekkel.

Másutt Tertullianus példákat hoz arra, hogy Septimius Severus nem bántotta a keresztényeket, sőt Caracalla szoptatós dajkája is egy Euodia nevű keresztény volt (*Scap. 4.6–7*).¹³¹ Ugyanakkor az egyháztörténet-szek egy része Septimius Severust Decius előfutárának tartja, mivel

¹²⁷ A περιεργία kifejezetten okkult dolgok iránt megnyilvánuló érdeklődést jelent (ApCsel 19:19), vö. Galimberti 2007, 123; Rizzi 2010, 15. – A *Historia Augusta* életrajza szerint a császár megvetette az idegen kultuszokat (*sacra romana diligentissime curavit, peregrina contempsit, SHA Hadr. 22.10*). Hadrianus és a kereszténység kapcsolatáról lásd az alábbi kötet tanulmányait: Rizzi 2010.

¹²⁸ Lambert 1984, 61–62.

¹²⁹ Barnes 1968a, 39.

¹³⁰ Barnes 1968a, 37.

¹³¹ A császári udvarban lévő keresztényekről: McKechnie 1999.

szerintük birodalmi szintű üldözést valósított meg.¹³² Erről tanúskodik Euszebiosz *Egyháztörténete* is: „Severus üldözést indított az egyházak ellen” (Σευῆρος διωγμὸν κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκίνει, *HE* VI. 1.1), amelynek egyik központja Alexandria volt, ahová „egész Egyiptomból és Thébaiszból úgy jöttek Isten atlétái, mint egy nagy stadionba, és ott megkapták Istentől a koszorúkat, mert különféle kínzásokat és halálnemeket nagyon bátran viseltek el”. Ebben az üldözésben – Quintus Maecius Laetus helytartósága idején, 203-ban – halt meg Leónidész, Órigenész apja; és bizonyára az sem véletlen, hogy ugyanabban az évben végezték ki Karthágóban Perpetuát és Felicitast, akiknek mártíráktáját feltehetően maga Tertullianus állította össze. Az alexandriai püspökség etióp nyelvű történetében esik szó arról, hogy Tapisiris Magna püspöke, Démétriosz is ebben az üldözésben lelte halálát.¹³³

A római hadsereg és a keresztények

A szakirodalomban nagyjából konszenzus uralkodik abban a kérdésben, hogy a konstantini vallásbékéig (313) csak elenyészően kevés keresztény katona szolgált a római hadseregben.¹³⁴ Ugyanakkor érdekes, hogy a két legkorábbi keresztény templom épp a Severusok korából származik: Dura Európosz és Megiddó – ahol felfedezték őket¹³⁵ – a római hadsereg táboraként szolgáltak. Az Euphratész mellett városban a *Legio III Cyrenaica* katonái, a Megiddó melletti Caparcotna (Kefar 'Otnay) erődjében pedig valószínűleg a *Legio VI Ferrata* egységei állomásoztak. Az utóbbi helyen előkerült görög feliratok egy *centurio* névé is megőrizték, aki a templom számára adakozott. Henri Leclercq, a *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* szerkesztője 54 olyan keresztény sírfeliratot gyűjtött össze a korai 3. és az 5. század közötről, amely katonáé volt, és ebből is csak nyolc esett a Konstantin előtti időszakra. A legkorábbi Septimius Severus idejéből (201) származik, és a *Legio II Parthica* katonájáé volt.¹³⁶ LeBlant gyűjteményében 4734

¹³² Schwarte 1963; Keresztes 1970; talán a Szarapisz-kultusz iránti elkötelezettsége játszott ebben szerepet: Davies 1954.

¹³³ *HEpA* 16, Bausi–Camplani 2016.

¹³⁴ Shean 2010, 177–182.

¹³⁵ Dura Europos: Kraeling 1967; Megiddo: Tepper – Di Segni 2006.

¹³⁶ Leclercq 1932, 11:1, no. 29.

keresztény sírfeliratot közölt Galliából, amelyből mindössze 27-et állítottak katoná részére.¹³⁷

Tertullianus apja – legalábbis Hieronymus állítása szerint – római katonatiszt (*centurio*) volt, így hát minden bizonnal közelről ismerte a hadsereg világát. Az *Apologeticumban* elismeri a háborúk szükségességét, mivel minden birodalom csak így képes gyarapítani területét: „minden királyságot vagy minden uralmat háborúkkal szereznek és győzelmekkel gyarapítanak az emberek” (*Apol.* 25.14). A háborúk ugyanakkor pusztításhoz vezetnek, amelynek során a templomokat lerombolják, kardélre hányják a papokat, a szent tárgyakat elrabolják. Róma nem az istenek ajándéka, hanem hadizsákmány:

Annyi szentségtörés (*sacrilegia*) szárad a rómaiak lelkén, ahány győzelmi jelvényük (*tropaea*) akad. Annyiszor diadalmaskodtak az isteneknek (*deis... triumphis*), ahányszor a népeken. Annyi volt a hadizsákmányuk, ahány fogságba ejtett istenség szobra ma is létezik (*simulacra captivorum deorum*).¹³⁸

Amikor a kereszténység elterjedtségéről ír, a felsorolásban szerepelnek az erődök és katonai táborok is (*vestra omnia implevimus... castella... castra, Apol.* 37.4). (Lásd a III.1. fejezetet.) Bár a kereszténynek számban jóval felülmúlják a római hadsereg összlétszámát, mégsem akarnak háborút indítani a rómaiak ellen, mert a tanításuk szerint „jobb megöletni, mint ölni” (*magis occidi liceret quam occidere, Apol.* 37.5). Amikor arról beszél, hogy a keresztények nem brahmanok és gümnoszofisták, akik visszavonulnak a közéletől, ezzel a példával él: „veletek együtt hajózunk és veletek katonáskodunk”.¹³⁹ Tertullianus tehát – 197 körül keletkezett védőbeszédében – úgy mutatta be a keresztényeket, mint a birodalom ideális polgárait, akik élvezik a polgárság előnyeit, és részt vesznek a közterhek viselésében, beleértve a katonáskodást is.¹⁴⁰ Amikor Marcus Aurelius a kvádok ellen harcolt, és a szárazság miatt a katonák majdnem szomjan haltak, a *Legio XII Fulminata* keresztény katonáinak imája megnyitotta az eget, és a zápor felfrissítette a katonákat. Ezt a császár levélben köszönte meg nekik (*Apol.* 5.6; Scap.

¹³⁷ LeBlant 1856, 1:81–87.

¹³⁸ *Apol.* 25.15: *tot igitur sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot <de> deis quot de gentibus triumphis, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum deorum.*

¹³⁹ *navigamus et nos vobiscum, et vobiscum militamus, Apol.* 42.3.

¹⁴⁰ Helgeland 2016, 737.

4.6). Az „esőcsoda” eseményét Marcus Aurelius oszlopán is megörökítették.¹⁴¹

Valószínűleg Tertullianus montanizmusra történt áttérése hozott fordulatot ebben a kérdésben, bár a római hadsereg és a bálványimádás kapcsolatát már az *Apologeticumban* is megemlítette: „A rómaiak egész katonai vallása jeleket imád, jelekre esküszik, s e hadi jelvényeket az összes istenek fölé emeli.”¹⁴² A *bálványimádásról* írott művében ugyanis expressis verbis megtiltja a keresztények katonáskodását:

Most pedig azt kell kérdezni, vajon hívő szolgálhat-e a hadseregben, és katonai személy a hithez bocsátható-e, akár egyszerű baka, vagy még nála is alacsonyabb rangú, akinek nem kell áldozatot bemutatnia, és nem hoz főbenjáró ítéletet. Nem fér össze a kettő, isteni és emberi eskü, Krisztus jele és a Sátán jele, a világosság tábora és a sötétség tábora; egy lélek se kötelezheti el magát kétfelé: Istennek és a császárnak. (...) Nem megengedett nálunk semmiféle öltözet, amely meg nem engedett cselekedet tartozéka.¹⁴³

Tertullianus rendkívül szigorú álláspontot képvisel, amit ráadásul nem is támaszt alá szentírási hellyel, hiszen a *non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari* lényegében az ismert jézusi mondás: „senki sem szolgálhat két úrnak: vagy gyűlöli az egyiket, a másikat pedig szereti, vagy ragaszkodik az egyikhez, a másikat pedig megveti” (Mt 6:24) aktualizált adaptációja, de az eredetiben nem Isten és a császár, hanem Isten és a Mammon van egymással szembeállítva. Egyes értelmezések szerint a „világosság tábora és a sötétség tábora” az Egyházra és a Mithras-kultusz barlangjaira utal, amelyekről alább még lesz szó. Tulajdonképpen két konkrét dolgot nevez meg a fenti szövegben Tertullianus, ami miatt szerinte egy keresztény nem katonáskodhat: az egyik az eskütétel (*sacramentum*), a másik az egyenruha (*habitus*). A katonai eskü (*sacramentum militiae*) teljes szövege sajnos nem ismert,

¹⁴¹ A témáról részletes összefoglalást ad Kovács 2009.

¹⁴² *religio Romanorum tota castrensium signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeposita, Apol.* 16.8; a római hadsereg vallásáról lásd Shean 2010, 31–70.

¹⁴³ *Idol.* 19.1–3: *At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. Non conuenit sacramento diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. (...) Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.*

de lényegét a katonai szakíró Vegetius így foglalta össze: „a katonák megesküsznek, hogy a császár minden parancsát serényen teljesítik, soha nem dezertálnak a hadseregből, és készek meghalni a római állam érdekében”.¹⁴⁴ Ha viszont a polgári eskü (*ius iurandum*) szövegét vesszük szemügyre – amely több példányban is fennmaradt –, akkor valószínűnek vehetjük, hogy a katonai eskü is egy keresztény számára vállalhatatlan kitételeket tartalmazhatott.¹⁴⁵ Ami az egyenruhát illeti, az előírások szerint az ünnepeken a katonáknak egyenruhát kellett öltetni, aminek megszegéséért súlyosan megbüntették őket. Ráadásul az *armilustrium* nevű ünnep alkalmával a fegyvereket és az egyenruhát is felajánlották a pogány isteneknek. Tertullianus a kereszténnyé válást – merész módon – a dezertáláshoz hasonlította: „Az ellenség táborába senki nem megy át, csak ha eldobta fegyverzetét, csak jelvényeitől megfosztva, félretéve vezérének esküjét – hacsak szövetséget nem kötött vesztével” (*Spect.* 24.4). „Fegyverek, jelvények, eskü” (*arma, signa, sacramenta*): ezek jelképezik a római katonaságot, és ezek azok a dolgok, amiket egy keresztény sem vállalhat fel, legalábbis megtérése és keresztése után.¹⁴⁶

Az egész korai keresztény irodalomban egyedülálló Tertullianus *De corona* című műve, amelyet teljes egészében annak a kérdésnek szentelt, hogy keresztények vállalhatnak-e katonai szolgálatot a római hadseregben.¹⁴⁷ A mű megírására az adott apropót, hogy 211-ben Caracalla trónra lépése alkalmával *donativumot* osztott a katonáknak, s ez alkalommal többeket tölgyfakoszorús kitüntetéssel jutalmaztak. A kitüntetett katonáknak koszorúval a fejükön kellett felsorakozniuk. Az egyik katona azonban a koszorút nem a fején, hanem kezében tartva jelent meg, és amikor kérdőre vonták magatartásért, ő csak any-

¹⁴⁴ *iurant autem milites omnia se strenue facturos quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica*, Veg. 2.5; Gáspár 1982.

¹⁴⁵ Több görögül és latinul írt polgári eskü szövege maradt fenn feliraton. Augustusra: Kr. e. 3, Paphlagonia (OGIS 532 = IGRR III 137); Baetica (AE 1988, 723); Tiberiusra: Kr. u. 14, Ciprus (SEG XVIII, 578); Caligulára: Kr. u. 37, Lusitania (CIL II 172). – A paphlagoniai eskü bevezető mondata: „Esküszöm Iuppiterre, a Földre, a Napra, valamennyi istenre és istennőre, és magára Augustusra, hogy hűséges leszek Caesar Augustushoz és az ő gyermekeihez és valamennyi leszármazottjához, egész életemben, cselekedeteimben és gondolataimban...”, és természetesen az átokformulában testi, lelki és szellemi romlást vesz magára, családjára és rokonaira az eskütevő (Cancik 2003).

¹⁴⁶ Helgeland 2016, 740.

¹⁴⁷ Gero 1970; Dunn 2015.

nyit felelt: „Keresztény vagyok”. Ezután bebörtönözték, és később valószínűleg kivégezték. Az esemény minden bizonnyal Afrikában, a *Legio III Augusta* főhadiszállásán, Lambaesisben történt. Tertullianus szerint a többi keresztény katona erősen helytelenítette ennek a katonának a viselkedését, mivel „azon morogtak, hogy veszélybe került az az áldott béke, amelyet ők már jó ideje megszereztek maguknak” (*Cor.* 1.5). Tertullianus szerint azonban nem őket terheli a felelősség ezért, hanem pásztoraikat, akik „békében oroszlánok, de háborúban szarvasok”. Ezután több fejezetben keresztül bizonygatja a tölgy-, mirtus- és olajfakoszorúk, valamint a bálványimádás kapcsolatát (*Cor.* 7.3–11.3): „az evilág koszorút tesz a nyilvánosházakra, az illemhelyekre, a malmokra, a börtönökre, a gladiátoriskolákra, az amfiteátrumokra, de még a fegyverekre és a háborúk áldozataira is” (*Cor.* 13.8). Az utolsó részben végül összefoglalja, mi mindent helytelenít a hadseregben: az esküt, a kardviselést, a fegyvert, a hadi jelvényeket, a pecsétet, a harci kürtöt. A katonáknak templomokra kellett vigyázniuk, ott álltak őrt és ott lakmároztak; ezen felül a katona „bilincseket, börtönt, sőt kínzóeszközöket gondoz és kezel, meg ítéleteket hoz az, akinek a vele történt igazságtalan sérelmeket sem szabad megbosszulnia?” (az utalás a Mt 5:39-re vonatkozik). Ugyanitt nyíltan szembeszáll a katonaság körében rendkívül népszerű Mithras-kultusszal is, amelynek harmadik beavatási fokozata a *miles*, vagyis a katona volt. Tertullianus szerint

amikor ezeket a föld alatti barlangjaikban beavatják – valójában a sötétség kaszányaiban –, koszorút adnak át nekik, de előtte egy kardot tettek le elébük – mintha ezzel a vértanúságra emlékeztetnék őket –, és fölteszik a fejükre a koszorút, de nyomban felszólítják őket, hogy saját kezükkel vegyék is le azt a fejükről, és tegyék át a vállukra azon szavak kíséretében, hogy Mithras az ő koszorújuk. (*Cor.* 15.3)

Valójában ez a legrészletesebb leírása ennek a misztériumvallásnak, amiért egyes kutatókban megfogalmazódott, hogy a *De corona* talán egyfajta anti-mithraikus polémiának is készült. Egyébként a mithraizmus erőteljesen utánozta a kereszténység bizonyos jegyeit (*Praes.* 40.1–4), ezért szerzőnk különösen veszélyesnek tarthatta azt a fiatal keresztény katonákra nézve.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Helgeland (2016, 743) szerint sokkal veszélyesebbnek, mint a hivatalos katonai vallást.

Ami a koszorút illeti, Alexandriai Kelemen (*Paed.* II. 8) tökéletesen egyetértett Tertullianusszal annak bálványimádó jellegét illetően, de másban nem: a katonaságot ugyanúgy foglakozásnak tekintette, mint a földműves vagy a hajós munkáját:

Műveld a földet, mi azt mondjuk, ha földműves vagy; de amíg a földet műveled, ismerd az Istent. Hajózz a tengeren, ha kedveled a hajózást, de mindig hívd segítségül a Mennyei Kormányost. A tudás hatalmába kerített, miközben katonáskodsz? Figyelj a Parancsnokra, aki azt parancsolja, ami helyes. (*Protr.* X. 100.4)¹⁴⁹

Egy szolgálatmegtagadó mártír életét ismerjük: ő Maximilianus, aki 295-ben a numidiai Theveste városában szenvedett mártírhalált, miután apja kérését megtagadva nem akart beállni a hadseregbe.¹⁵⁰

A Tertullianus utáni évszázadban külön csoportot alkottak a vértanúk között a katonamártírok és az úgynevezett „katonaszentek”. A legkorábbi *acták* a 3. század utolsó harmadából származnak, és bár történeti hitelességüket a kutatás erősen megkérdőjelezi, mégis valamiféle képet adnak arról, milyen lehetett a sorsa a keresztény katonáknak a római hadseregben.¹⁵¹ A legkorábbi utalás Eusebiosz *Egyháztörténetében* maradt fenn egy bizonyos Marinusról, aki *centurio*-jelölt volt, és 261-ben Caesareában szenvedett mártírhalált, vagyis éppen annak a Gallienusnak az uralkodása idején (260–268), aki alatt viszonylagos vallásbéke honolt (*HE* VII. 15.1–5). Marinust egyébként az az Akhaiosz nevű bíró ítélte halálra, akivel kapcsolatban feliratos forrás is bizonyítja, hogy 260-ban Syria–Palaestina *legatusa*, vagyis kormányzója volt, ami legalábbis hihetőbbé teszi a mártír-elbeszélést. A másik ilyen híres történet a „thébai légio” *martyrium*a, amelyet teljes egészében az egyiptomi Thébában toboroztak, és vezetőjét Mauritiusnak hívták.¹⁵² Bár eléggé valószínűtlen, hogy a rómaiak egy teljes *legiót* (kb. 4500, az *acta* szerint 6666 fő) kivégeztek volna, a valósággal teljesen összhangban áll, hogy a 3. század vége felé mennyire elterjedt volt a kereszténység Egyiptomban. A *legió*sokat 286-ban végezték ki megfizetdeléssel Agaunumban Maximianus idején, aki Diocletianus nyugati társuralkodója volt. Nem csupán azt rótták fel bűnüknek, hogy meg-

¹⁴⁹ Helgeland 2016, 244–246.

¹⁵⁰ Brock 1994.

¹⁵¹ Helgeland 2016, 196–199.

¹⁵² Erről lásd a magyar nyelven is megjelent összefoglalást: Woods 2018.

tagadták a császárért bemutatott áldozatot, hanem hogy nem voltak hajlandók részt venni a *bagaudák* – az állami raktárkészleteket fosztogató bandák – elleni küzdelemben, ezek között ugyanis elég sok keresztény is akadt.

2. A RÓMAI BIRODALOM MINT KULTÚR- ÉS KULTUSZKÖZÖSSÉG

A római vallás kritikája

A rómaiak a *religio* és *superstitio* dichotóm kategóriájába sorolták az általuk ismert vallásokat. Ezek a kifejezések csak közelítőleg felelnek meg a mi „vallás” és „babonaság” fogalmainknak.¹⁵³ Annyi bizonyos, hogy az állam és a vallás Rómában kezdettől fogva szorosan összefonódott egymással, és az állam minden eszközzel igyekezett elnyomni a *superstitio* kategóriájába sorolt jelenségeket. A császárkorban az állam és a vallás összefonódása a császár személyének kötelező kultuszán keresztül még szorosabbá vált.¹⁵⁴ Azok a vallások, melyeknek istenei, és még inkább kultuszai nem voltak beilleszthetők a hagyományos görög–római *religio* kereteibe, időről időre korlátozásoknak voltak kitéve, legalábbis Rómában. A zsidók vallásszabadságot élveztek ugyan, de ennek is ára volt: *vectigalis libertas*, vagyis „adóval megvásárolt szabadság”, ahogyan azt Tertullianus megfogalmazta (erről lásd a III.2. fejezetet). Ráadásul ezt a viszonylagos szabadságot is rendre megsértették a városok vagy a provinciák hatóságai, sőt esetenként maguk a császárok is. A keresztény közösségek azonban még nehezebb helyzetben voltak, rájuk ugyanis semmiféle korporatív szabályozási elv nem vonatkozott, ezért a hatóságok gyakorlatilag azt csinálhattak velük, amit csak akartak.

Mit tehettek ebben a helyzetben a keresztény apológéták?¹⁵⁵ Egyrészt igyekeztek az állam iránti feltétlen hűségükről biztosítani a császárokat és a különféle szintű hatóságokat, másrészt viszont megpróbálták logikai érvekkel bizonyítani a következőket: (a) a zsidók és keresztények által képviselt monoteizmus felsőbbrendű a politeizmusnál; (b) a nemzetek istenei valójában nem istenek, hanem

¹⁵³ Sachot 1991; Kahlos 2007; Ovadiah–Mucznik 2014.

¹⁵⁴ A császárkultusz kifejlődéséről tengernyi szakirodalom született; néhány fontosabb írás: Price 1980, 1984; Fishwick 2009.

¹⁵⁵ Összefoglalóan lásd Rüpke 2006; Ames 2007.

alacsonyabb rendű, gonosz és tisztátalan szellemek (démonok); (c) a császárok is csupán emberek, ezért nem jár nekik az istenként való imádás; (d) az állam boldogulása nem a pogányok (hamis) istenein múlik. Tertullianus már a Kr. u. 197-ben írt, *Ad nationes* című művében – amely az *Apologeticum* alapanyagául szolgált – teljes mértékben átvette M. Terentius Varro akkor még teljes terjedelmében olvasható *Antiquitates rerum divinarum* című munkájában megjelenő klasszifikációt, amely a teológiát három részre bontotta: *genus physicum* (amivel a filozófusok foglalkoznak), *genus mythicum* (ami a költészet tárgya), *genus gentile* (ami a különféle nemzetek vallási gyakorlataiban manifesztálódik).¹⁵⁶ Annak az állításnak az alátámasztására, miszerint a legősibb istenek eredetileg híres emberek voltak („euhémérizmus”), az általa felhasznált római filozófusok és írók hosszú sorát lehetne felsorolni: Varro, Cassius Hemina, Cornelius Nepos, Tacitus, Diodorus Siculus, az idősebb Plinius. A birodalmat nem az istenek tették naggyá, hanem épp fordítva: az *Imperium Romanum* terjeszkedése során vitte el más-hová a saját maga által választott istenségek kultuszait, ezért a birodalom nem fog összeomlani attól, ha felhagynak ezek tiszteletével (*Nat.* II. 9.2). Eközben egyik kedvelt stilisztikai eszközéhez, a szarkazmus-hoz nyúl: a rómaiak által tisztelt számos istenség között ugyanis ott van Sterculus (Ürülék) is – csak nem azt képzelik a rómaiak, hogy ez az „istenség” tette naggyá birodalmukat?¹⁵⁷

Tertullianus felpanaszolja, hogy „nem tartanak bennünket rómainak, mert nem a rómaiak istenét tiszteljük” (*nec Romani habemur qui non Romanorum deum colimus, Apol.* 24.9), ami részben igaz, hiszen a pogány háttérből betérő keresztények szakítottak az „ősök szokásaival” (*mores maiorum*), amelyben a hagyományos istenek tisztelete is fontos szerepet játszott.¹⁵⁸ A pogányok és a zsidók (nyomukban a keresztényekkel) egyaránt az ősiség (*antiquitas*) elvét hozták fel a kultuszaik védelmére (*Apol.* 19.1). A keresztények ebből a szempontból kétszeresen nehéz helyzetben voltak, hiszen mindenki tudta, hogy az ő vallásuk csak „tegnapi” – ahogy Tertullianus fogalmazott –, de nem minden római volt azzal tisztában, hogy pontosan milyen kapcsolat is fűzi őket a valóban nagymúltú zsidósághoz.¹⁵⁹ A keresztények egyrészt igyekeztek hangsúlyozni, hogy ők nem zsidók – és természetesen

¹⁵⁶ *Nat.* II. 1.10; Ames 2007, 462–463.

¹⁵⁷ Ames 2007, 465.

¹⁵⁸ MacMullen 1975, 405; Hegyi W. 2018.

¹⁵⁹ A 2. század elején alkotó Tacitus is tisztában volt azzal, hogy a kereszténység Iudaeában keletkezett: *repressaue in praesens exitabilis superstitio rursum*

ez fordítva is így volt –, másrésztől az Ószövetség prófétái könyveinek tekintélyére is kellett támaszkodniuk annak bizonyítására, hogy ők is egy ősi vallás követői.

Tertullianus érvelésében az is szerepet játszik, hogy „minden egyes provinciának és lakóközösségnek megvan a saját istene” (*unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, Apol. 24.8*), ezeket mégis rómaiaknak tartják. A „nemzeti istenek” gondolata a Bibliára is visszavezethető, de éppúgy fellelhető a filozófusoknál is.¹⁶⁰ A *natio* ebben az értelemben tehát nem csupán származási közösséget („nemzetet”)¹⁶¹ jelent, hanem kultuszközösséget is. Minden *natió*nak megvan a maga védelmező istensége, vagyis ha a keresztények *natiót* alkotnak, akkor a rómaiaknak éppúgy el kell fogadniuk Jézus Krisztus istenségét, mint ahogyan más népeknek, tartományoknak és városoknak is megvannak a maguk bevett és elfogadott istenségei: „Szíriának Atargatis, Arábiának Dusares, Noricumnak Belenus, Afrikának Coelestis, Mauretániának a maga kis királyai” (*Apol. 24.8*). Ebben az érvelésben persze több dolog is sántít: először is, Tertullianus minden tartományhoz csupán egyetlen istenséget rendelt, amivel azt sugallta, mintha ők is csupán egy istent tisztelnének; másodsorban, a keresztények nem egyetlen városban vagy provinciában éltek, hanem szétszórtan a birodalomban; harmadjára pedig ezzel az érveléssel sérült a kereszténység univerzalizmusa: az Atya és a Fiú ugyanis nem csupán egy terület vagy egy kiválasztott kisebbség (a keresztények), hanem az egész világ és valamennyi ember Istene, maga a Teremtő, akit nem lehet más „istenek” mellé állítani.

Tertullianus a pogány vallásgyakorlatot is támadja: mindenekelőtt a bálványimádást, amelyet „az emberi nem legfőbb bűnének” nevez (*principale crimen generis humani, Idol. 1.1*), melyben minden bűn benne foglaltatik, és ami minden bűnben benne van (*omnia [crimina] in idololatria et idololatria in omnibus, Idol. 1.5*). A bálványimádás mint jelenség már a bálványok létezése előtt is létezett, és nem szükségképpen kapcsolódik tárgyakhoz (*Idol. 3.1–2*), mivel alapvetően a tisz-

erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocita aut pudenda confluunt celebranturque (Ann. XV. 44.2).

¹⁶⁰ 5Móz 12:30, 29:18, Zsolt 96:5 stb. – Pl. Marcus Aurelius: *Epist. ad Front.* 3.9, ed. Naber p. 47, *omnes omnium populorum praesides deos.*

¹⁶¹ A latin szó görög megfelelője MacMullen szerint egyformán lehetett a γένος és az ἔθνος is, ebben a kérdésben „tökéletes káosz” uralkodott a császárkorban (MacMullen 1975, 409). A *natiót* azonban semmiképpen sem szabad a mai nemzetfogalommal özszemosni.

tátalan szellemek (*immundi spiritus*) tiszteletéhez kötődik.¹⁶² Tertullianus ismét Varro művére hivatkozik, mikor azt állítja, hogy eredetileg a rómaiak sem imádtak faragott bálványokat. Ugyanezt az érvet később Augustinus is felhasználja: „a régi rómaiak több mint százhetven éven át képmások nélkül tisztelték az isteneket”.¹⁶³ A gondolat egyébként Poszeidóniosztól származik, akinek műve szintén nem maradt fenn, de a pruszai Dión 12. olümpiai beszédében (*Or.* XII. 39.44–46) összefoglalta annak lényegét. Észert az emberiség első korszakában az istenséggel élt szoros kapcsolatban, akinek temploma maga a kozmosz volt, ezért nem volt szükség *eidólonokra*. Később azonban ez a szoros kapcsolat megtört az ember és az istenség között, ezért közvetítőkre volt szükség: költőkre, törvényhozókra, filozófusokra és szobrászokra. Az utóbbiak azért választották az emberi testet az istenségek kifejezésére, mert az annak a szellemnek a tárolóedénye, amely összeköttetésben áll a világot irányító isteni szellemmel (*Or.* XII. 58–59). Varro fentiekben idézett töredéke alapján ez a korszak 170 évig tartott.¹⁶⁴ Plinius is idézte Varrót, aki szerint egészen a Tarquiniusokig a rómaiak nem imádták az isteneket templomokban (*NH* XXXV. 157). Tertullianus Numa Pompiliushoz köti annak a korszaknak a végét, amikor „sem szobrok, sem templomok nem voltak még a rómaiaknál... nem árasztották még el a Várost görög és etruszk művészek, hogy istenképeket agyaljanak”.¹⁶⁵

Az *Apologeticum* 9. fejezetében szellemi-erkölcsi érveket is igyekszik felvonultatni a pogány vallások ellen. Tertullianus azzal érvel, hogy a pogány istenségek tiszteletére szörnyű kegyetlenségeket követnek el, amit maguk az istenek követelnek meg, nem csupán eredeti barbár, hanem romanizált formájukban is: „egyetlen bűnt sem lehet gyökerestől örökre kiirtani, és valamely istenség nem változtat szokásain”.¹⁶⁶ Africában a Saturnus-kultusz papjai egészen Tiberius *proconsulságáig* gyermekeket áldoztak fel, amiért a helytartó keresztre feszítette őket, s a parancsot az az egység hajtotta végre, amelyben Tertullianus apja is szolgált (*Apol.* 9.2), de a szörnyű szokást még később is gyakorolták

¹⁶² *Cor.* 7.8; *Spect.* 10.10, 13.2; vö. 1Kor 8:4, 10:19, Van Winden 1982.

¹⁶³ *antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse*, *Aug. Civ. Dei* IV. 31 = Varro, fr. 59 Agahd, fr. 18 Cardanus.

¹⁶⁴ Ugyanez a szám jelenik meg Plutarkhosz Numa-életrajzában is (8.14).

¹⁶⁵ *nondum tamen aut simulacris, aut templis res divina apud Romanos constabat... Nondum enim tunc ingenia Graecorum atque Tuscorum fingendis simulacris urbem inundaverant*, *Apol.* 25.12–13; vö. *Nat.* II. 17.11–12.

¹⁶⁶ *nec ullum scelus in perpetuum eradicatur, aut mores suos aliqui deus mutat*, *Apol.* 9.3.

titokban.¹⁶⁷ A gallok idősebb embereket áldoztak fel Mercuriusnak (*Apol.* 9.5). Rómában a *ludi Megalenses* alkalmával vadakkal való küzdelemre (*ad bestias*) ítélt ember vérével kenték be Iuppiter szobrát (*Apol.* 9.5–6). Ugyanakkor Tertullianus önmagának mond ellent, mikor a *Scorpiacae*ban úgy érvel azokkal szemben, aki szót emeltek a vértanúság ellen, hogy az utóbbit összehasonlítja a már említett pogány szokásokkal, amelyekben embervért áldoznak anélkül, hogy azzal bárki ellenkezne:¹⁶⁸

Az ugyanis megengedett volt a világ szemében, hogy a szkíták Dianáját, a gallok Mercurját vagy az afrikaiak Saturnusát emberáldozattal engeszteljék ki; Latiumban mind a mai napig embervért kínálnak Jupiternek, anélkül, hogy bárki is ellenkezne és értelmetlennek vagy istene akaratával összeegyeztethetetlennek tartaná. Ha a mi Istenünk is vértanúság néven megköveteli magának a saját áldozatait, ki vethetné a szemére, hogy vallása szörnyű, rítusai gyászosak, az oltár máglya, a pap hullamosó, ahelyett, hogy inkább boldognak tartaná azt, akit az Isten felfalt? (*Scorp.* 7.6–7)

Ugyancsak az *Apologeticum*ban hozza fel példának az abortuszt, sőt a már megszületett magzatok elpusztítását, ami meglehetősen gyakran előfordult a pogányoknál, de a zsidóknál és a keresztényeknél tilalmas dolognak számított: „mi, akiknek a gyilkosság egyszer s mindenkorra tilalmas dolog, az anyaméhben fogamzott magzatot sem pusztíthatjuk el” (*Apol.* 9.7–9). A pogányok Bellona tiszteletére is emberi vérral áldoznak, és a gladiátorok kifrócsenő vérét a nyavalyatörés gyógyítására használják (*Apol.* 9.10–11). Mindezek felsorolása azért is rendkívül fontos volt Tertullianus számára, mert a keresztények ellen felhozott vádak között egyebek mellett a pogány gyermekek rituális legyilkolása és a vérivás is szerepelt.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Rives 1994.

¹⁶⁸ Köszönöm a kötet lektorának, hogy erre a nyilvánvaló ellentmondásra felhívta a figyelmemet.

¹⁶⁹ Rives 1995.

Tertullianus viszonya a görög–római műveltséghez

A római szellemi kultúra és oktatás teljes mértékben a görög *paideia* rendszerére épült,¹⁷⁰ ami nem kis problémát jelentett úgy a zsidók, mint a keresztények számára, akiknek közös kulturális bázisát a Biblia jelentette, amely kifejezetten tiltotta a pogány vallásokkal történő érintkezést, jelenjék meg az bármilyen formában (szóban, írásban, szakrális cselekedetekben).¹⁷¹ Bár a kulturális hellenizációt–romaniizációt illetően a zsidóság körében is létezett liberálisabb és konzervatívabb irányzat (itt elég, ha csak a farizeus Hillél és Sammáj iskolái között fennálló különbségekre gondolunk),¹⁷² a korai egyházatyák jelentős része sem ajánlotta a keresztény híveknek a pogány vallásokhoz ezer szállal kötődő görög–római kultúra élvezetét és az azt közvetítő intézmények látogatását.¹⁷³ Tertullianus híres mondása: „Mi köze Athénnek Jeruzsálemhez?” (*Quid ergo Athenis et Hierolymis? Praes. haer.* 7.9) is ezt az ellentétet fejezi ki.¹⁷⁴ Athén ugyanakkor nem csupán a görög filozófia metonímiájaként szerepel ebben a mondatban, hanem egy paradigmikus újszövetségi eseményre: Pál apostol athéni látogatására és az Areioszpagosz előtt elmondott beszédére is utal.¹⁷⁵ Pál szellemét valósággal feldúlja, hogy Athén „telis-tele volt bálványokkal” (κατείδωλον, ApCsel 17:16), s hogy mit értett ezen, kiderül az areioszpagoszi beszédből, ahol ezt mondja: „mikor bejártam és szemléltem a ti szentélyeiteket, talákoztam egy oltárral is” (ApCsel 17:23 KGF), vagyis Pál olyan „szent helyeket” (σεβασματα) látott,

¹⁷⁰ A görög–római műveltségesszemenről máig a legjobb összefoglalás Marrou 1938; a római nevelés rendszeréről lásd Hoffmann 2009.

¹⁷¹ Nem csupán a Tízparancsolat „Ne legyenek neked idegen isteneid énelőttem” (2Móz 20:3) és „ne csinálj magadnak faragott képet” (2Móz 20:4) tiltásairól, hanem a „pogányok minden utálatosságának” (okkultizmus, mágia, jövendőmondás, boszorkányság stb.) tiltásáról is szó van (pl. 5Móz 4:16, 18:10–11; 1Kir 21:26; Jer 10:2; Zak 10:2 stb.). Az Újszövetség ugyancsak átveszi ezeket a tilalmakat (pl. ApCsel 15:29; 1Kor 6:9, 10:7, Jel 21:8, 22:15).

¹⁷² A kérdéskör egyik legfontosabb alpműve máig: Martin Hengel 1969-ben megjelent *Judentum und Hellenismus* című *opusa*. A hellenisztikus kori zsidóság körében végbement kulturális, nyelvi és részben vallási hellenizáció jellegéről és mértékéről véget nem érő vita folyik a kutatásban, vö. Gruen 1998; Levine 1998; Collins 2000; Van der Horst 2002 stb.

¹⁷³ Általános bevezetés: Simon 1973; az iskolai műveltségéről: Sandes 2009; a színház és az egyház kapcsolatáról: Schnusenberg 2017.

¹⁷⁴ A mondat így folytatódik: *Quid academiae et ecclesiae?*, vagyis Athén egyértelműen a filozófia metonímiájaként szerepel; lásd González 1974.

¹⁷⁵ A kérdés sokoldalú elemzését lásd Rugási 1997; Rotschild 2014.

melyekbe a templomok mellett az oltárok, szobrok, dedikációk is beletartozhattak. Az agorán összeakadt az epikureus és sztoikus iskola követőivel, akik azt gondolták róla, hogy „idegen istenségek” (ξένων δαίμωνίων) és valamiféle „új tudomány” (καινή... διδασχρή) hirdetője (ApCsel 17:18–19). Ő viszont az athéniakat nevezte „igen vallásosaknak” (δεισιδαίμονεστέρους, ApCsel 17:22), amivel egyáltalán nem sértette meg őket, hiszen maguk az athéniak is ezzel a kifejezéssel definiálták a valláshoz való viszonyulásukat.¹⁷⁶ Pál egy retorikailag tökéletesen felépített beszédet mondott el, amelyben ráadásul idézte Aratosz *Phainomena* című csillagászati tankölteményének elejét: „mert az ő népe vagyunk mind” (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμὲν), vagyis a pogány műveltség eszköztárát is mozgósította az evangélium terjesztésének érdekében.¹⁷⁷

Tertullianus olyan jelentős pogány műveltség- és ismeretanyagot mozgat írásában, hogy ennek egy jelentős részét valószínűleg fel sem tudjuk ismerni. Jean-Claude Fredouille – aki máig legalaposabban tárta fel Tertullianus antik irodalmi műveltségét – egyenesen az „antik kultúra megtérítéséről” beszél vele kapcsolatban.¹⁷⁸ Lactantius szerint „Septimius Tertullianus a tudományok minden területén jártas volt, az ékesszólásban azonban kevésbé könnyed és jól fészült – nagyon homályosan írt, így aztán ő sem tett szert elég ismertségre” (*Div. inst.* V. 1.23. Dér Katalin ford.). A filológiai kutatás már régóta igyekszik összegereblyézni Tertullianus antik idézeteit. Eddig több tucat görög és latin szerzőre akadtak, akiknek írásaira – hol csak utalásszerűen, hol gondolatmenetébe szervesen beágyazva – Tertullianus műveiben hivatkozott.¹⁷⁹ Egyedül az *Apologeticum*-ban eddig harminc különböző ókori szerzőtől átvett idézetet vagy utalást találtak.¹⁸⁰ Nagy hiba volna tehát Tertullianust olyan radikálisan antiintellektuális szerzőnek beállítani, aki ellenezte a görög–római *paideia* minden formáját, a filozófiát és a tudományokat. Ugyanakkor természetesen az ő számára minden igazság egyedüli mércéje a Biblia kinyilatkoztatása, és annak fényében látja

¹⁷⁶ A szó jelentéséhez lásd Lindner 2013.

¹⁷⁷ Aratosz: *Phainomena* I. 5. A szöveg az eredetiben természetesen Zeuszra vonatkozik. – A görög–római filozófia és irodalom hatásáról Pál életművében lásd Evans 2009.

¹⁷⁸ Fredouille 1972; a keresztény *paideia* kialakításáról legújabban lásd Stroumsa 2016, 40–54.

¹⁷⁹ Görög szerzők: Nemes 1935; D’Alès 1937. Latin szerzők: Braun 1967; Uglione 2001a.

¹⁸⁰ A pogány nevelés szerepéről Tertullianusnál lásd Barnes 1971, 187–210; az *Apologeticum*: Osborn 2003, 33.

a pogány műveltség mindkét oldalát: a pozitívat, amikor olyan felismerésekre jut, amelyek egybeesnek a bibliai kinyilatkoztatással; és a negatívát, amelyek ellentmondanak neki.¹⁸¹ Így lehetséges, hogy Senecáról is az a véleménye: „gyakran a miénk” (*saepe noster, Anim.* 20.1), vagyis gyakorta olyan nézeteket vall, amelyeket a keresztények is osztanak.¹⁸² Az *Apologeticum* 46. fejezetében azt a kérdést teszi fel a pogány olvasóknak, hogy ha a kereszténység és a filozófia oly sok dologban hasonlít egymáshoz, miért nem tisztelik ők is a keresztényeket ugyanúgy, mint a bölcseleket. Míg az utóbbiaknak hírnév, évjáradék és szobor jár, addig az előbbieket vadállatokkal marcangolztatják szét, mint a legveszedelmesebb bűnözőket (*Apol.* 46.1–4). A választ maga Tertullianus adja meg: mert „a filozófus névtől nem menekülnek a démonok” (*nomen hoc philosophorum daemonia non fugat, Apol.* 46.5); emellett erkölcsi kérdésekben a keresztények magasan a bölcselek felett állnak, így már csak ezért sem lehet őket a filozófusokkal egy lapon emlegetni.

„A rómaiság mindenki számára üdvös” (*est Romanitas omni salus, Pal.* 4.1)¹⁸³ – ezzel a képzelt ellenfeleinek szájába adott mondattal Tertullianus ironikusan azt akarja kifejezni, hogy bár a rómaiak szerint a *Romanitas*, amely elsősorban a nyelvben, de az öltözködésben és egyéb szokásokban is megnyilvánul, felsőbbrendű a többi népek szokásaihoz képest, a kulturális szokások csupán relatív értékkel bírnak.¹⁸⁴ A *bálványimádásról* szóló traktátusában részletesen is kitér a pogány műveltség szerepére, először ellenfeleinek szájába adva a következőket:

Tudjuk, ezt lehet mondani: ha a tudományokat Isten szolgálai nem taníthatják, akkor nem is tanulhatják; akkor meg hogy taníthatna valaki is az emberi okosságra, vagy gondolatra, cselekedetre, mikor a tudomány az egész életre készít fel? Hogyan mondjunk le a világi tanulmányokról, melyek nélkül a sugalmazottak lehetetlenek?¹⁸⁵

¹⁸¹ A „teljes és tökéletes” filozófia (*plena atque perfecta sapientia*) Istenre mutat (*Marc.* II. 27.6; *Virg.* 11.6); a halhatatlanságot keresi (*Test.* 4.1–8); és a feltámadást is elfogadja (*Test.* 4.9–11), vö. Osborn 2003, 34.

¹⁸² Fredouille 1991. A gondolat gazdag utóéletéhez lásd Turóczi-Trostler 1937.

¹⁸³ McKechnie (1992, 57–58) a teljes mondatot így fordítja: “Why at this time, if Romanness is salvation for everything, are you still not taking honourable attitudes towards the Greeks?” (*quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graecos estis?*) – A *Romanitas* fogalmához Tertullianusnál: Osborn 2012.

¹⁸⁴ A nyelvről lásd Adams 2003.

¹⁸⁵ *Scimus dici posse: si docere litteras Dei servis non licet, etiam nec discere licebit, et, quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcumque sensum*

Ebben a mondatban a *secularia studia* és a *divina studia* van szembeállítva egymással, amit a magyar fordítás „világi” és „sugalmazott tudomány”-ként ad vissza. Valójában a pogány irodalomra alapuló tanulmányok és az egyedül a Bibliára alapozott „isten tanulmányok” ütköztetéséről van szó. Az utóbbiról állítja Tertullianus fiktív beszélgetőpartnere, hogy annak művelése az előbbi nélkül lehetetlen. De lássuk, mit válaszol erre a szerző:

Látjuk tehát a tudományos tanulmányok szükségességét, úgy tekintjük, mint ami részben megengedhető, részben azonban kerülendő. A hívő inkább a tudomány tanulására, mintsem tanítására törekszik, mert más a tanítás és a tanulás oka. Ha a hívő tudományt tanít, míg tanít, kétségtelenül ajánlania kell a bálványok közbeiktatott magasztalását, előadásával azt megerősíti, említésével tanúságot tesz mellette. Ezen a címen isteneknek mondja őket, miközben a Törvény – mint mondtuk – tiltja, hogy isteneknek mondják azokat, s hogy hiába vegyék ezt a nevet. A Sátánba vetett hit alapjait a művelődés alapelemeivel vetik meg (*hinc prima diabolo fides aedificatur ab initiis eruditionis*). (*Idol.* 10.5–6)

Éppen ezért Tertullianus nem ajánlja a keresztényeknek, hogy tanítók legyenek, viszont a tanulást nem tiltja meg, főleg azoknak nem, akik már a hit alapjait elsajátították. Ennek birtokában ugyanis elhárítja magától a káros dolgokat, mint akinek mérgezett italt kínálnak, de ő nem issza meg. Egyébként pedig a tanulóknak sokkal könnyebb távol tartaniuk magukat „az iskolával járó egyéb, nyilvános és különleges ünnepekből származó szennytől”, mint a tanároknak.

A *lélek tanúségtétele* (*De testimonio animae*) című rövid, de roppant fontos írásában Tertullianus háromféle módszert különböztet meg a kereszténység igazságainak hirdetésében.

(1) Amikor valaki a pogányokat „saját eszközeikkel” (*de suo proprio instrumento*) igyekszik meggyőzni, vagyis a filozófusok vagy költők „legelfogadottabb írásaiból”, a „világi bölcsesség és tudomány mestereitől” kivonatolt részekkel, amelyek legalább részben összhangba hozhatók az Evangélium tanításaival (*Test.* 1.1). Ezzel kapcsolatosan megjegyzi, hogy a keresztények semmi újat és elképesztőt (*aut novum aut portentosum*) nem tanítanak, amiből ne nyerhetnének támogató

vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt, Idol. 10.4.

pártfogót az egyetemes és közös műveltségéből (*communes et publicae litterae*, *Test.* 1.2), noha azok tévelygéseit természetesen elutasítják.

(2) A kereszténység saját írásaiból vett tanításokkal, ám ezzel egyebek mellett az a probléma, hogy nem mindenki számára elérhető: „oly messze van még, hogy az emberek igent mondjanak a mi könyveinkre, melyekhez nem jut hozzá senki, csak ha már keresztény”.¹⁸⁶

(3) Végül a harmadik fajta bizonyágtétel így szól: „új, minden írásnál sokkal ismertebb tanúságtételre hivatkozom, mely ismertebb minden irodalomnál, elevenebb minden tannál, elterjedtebb minden kiadott könyvnél, nagyobb az egész embernél, mert jelenti mindazt, ami az embert emberré teszi”.¹⁸⁷ Nem más ez, mint a lélek (*anima*), amelytől az ember értelmes lényé válik, mégpedig nem az „iskolákban formált” (*scholis formata*), „könyvtárakban gyakorlatoztatott” (*bybliotheçis exercitata*), „akadémiákon és attikai csarnokokban legeltetett” (*academiis et porticibus atticis pasta*) lélekről van szó, hanem az egyszerű, műveletlen, csiszolatlan és iskolázatlan (*simplex, rudis, impolita, idiotica*) lélekről, amely minden emberrel vele születik.

Irodalom

Ennek a fentebb hivatkozott „egyetemes és közös műveltségnek” (*communes et publicae litterae*) az alapját természetesen a görög és római irodalmárok és filozófusok művei alkották, melyek egyben az iskolákban oktatott tananyag bázisát is képezték.¹⁸⁸ Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy keresztény fenntartások nélkül azonosulhat a pogány kultúra termékeivel. Tertullianus főként azért kritizálta a római költőket, mivel verseikben mindenféle badarságot találtak ki az istenekről, és erkölcstelenségre csábították olvasóikat (*apud poetas omnia indigna, quia turpia*, *Nat.* II. 1.13). A *bávkányimádásról* szóló munkájában a

¹⁸⁶ *tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus*, *Test.* 1.4. – Tertullianus arra hivatkozik, hogy a keresztények nem dugdossák el könyveiket (*litteras nostras*), „amelyeket gyakran a véletlen is idegen kézre juttat” (*Apol.* 31.1). – A fennmaradt irodalmi utalásokból és az egyiptomi papiruszforrásokból ítélve a keresztény könyvek villámgyorsan terjedtek az oikumenében, és ez nem csupán a szent szövegekre, hanem az egyházi irodalomra is igaz (Bagnall 2009).

¹⁸⁷ *Novum testimonium ad voco immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine maius, id est totum quod est hominis*, *Test.* 1.5.

¹⁸⁸ A görög–római *paideiáról* máig a legátfogóbb és legkiválóbb kötet: Marrou 1938.

„világi tudományokat” szembeállította az „isteni tudományokkal” (*saecularia studia – divina studia*, *Idol.* 10.4) – az előbbieket elutasítva, mivel szerinte a világiak a „Sátánba vetett hit alapjait a művelődés (*eruditio*) alapelemeivel vetik meg” (*Idol.* 10.6). Ugyanakkor az irodalmi műveltséget részben megengedhetőnek, részben kerülendőnek mondja.¹⁸⁹

Aki csak belepillantott Tertullianus bármely alkotásába, annak a számára nyilvánvaló, hogy a szerző a „középiskolás fokot” messze meghaladó, hatalmas ismeretanyagot görgetett írásaiban.¹⁹⁰ A pogány irodalomból vett idézetek érveinek tömör és hatásos megfogalmazását segítették elő. A keresztényekről rengeteg hazug rágalom keringett a római világban, amivel kapcsolatban így fogalmaz:

Valamennyien ismerjük a hír természetét. Ott él szájakon a mondás: „Gonosz a hír, és nincsen nála semmi sem gyorsabb”. Miért gonosz dolog a hír? Mivel fürgé? Mivel árulkodó? Vagy mert legtöbbször förtelmesen hazudik? (*Apol.* 7.8, vö. *Nat.* I. 7.2)

A „mondás”, amit eredetének megjelölése nélkül idézett, Vergilius *Aeneis*-ének egyik legtöbbször citált sora: „Fáma, ha rossz hírt hoz, nincs istennő, aki gyorsabb” (*fama, malum quo non aliud velocius ullum*, *Aen.* IV. 174. Kartal Zsuzsa ford.). Ebben az esetben azért nem volt szükséges a forrásra hivatkozni, mivel minden alapfokú műveltséggel rendelkező római tisztában volt annak eredetével. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a magyar fordításban szereplő „istennő” az eredeti idézetben nem szerepel.) Tertullianus ráadásul vegyesen alkalmazza a bibliai citátumokat és a világi szólásokat, illetve irodalmi idézeteket:

Elhagyva az isteni buzdításokat, alkalmazzák magukra azt a görög mondást: „Aki menekülni próbál, az ismét harcolni fog önmagával” (*Qui fugiebat, rursus sibi proelabitur*). Hogy talán ismét megfutamodjon? És mikor győz az, aki, mivel elfutott, már legyőzött? Az a derék katonája Krisztusnak, a hadvezérnek, aki teljesen felfegyverkezik az apostollal, azért, hogy meghallja az üldözés harsonáját, az üldözés napján meg cserbenhagyja? Én is a világiakéval válaszolok valamit (*de saeculo aliquid*): „Annyira borzasztó a halál?” (*Fug.* 10.1–2)

¹⁸⁹ *videamus igitur necessitatem litterariae eruditionis, respiciamus ex parte eam admitti posse, ex parte vitari*, *Idol.* 10.5.

¹⁹⁰ Tertullianus görög műveltségéről lásd Nemes Vazul disszertációját (Nemes 1935). A latin költők felhasználásáról lásd Braun 1967; Hagendahl 1986.

Láthatjuk, hogy az alapvetően keresztényeknek íródott buzdításba egy ismeretlen eredetű görög mondás és egy Pál apostolnak az epheszosziakhoz írt levelére történő utalás („szellemi fegyverek”, Ef 6:10–17) mellett ismét egy közismert Vergilius-idézet került: *usque adeone mori miserum est* (*Aen.* XII. 646). A témát színesítő *excursus*okhoz sokszor nyújtanak alkalmas kiindulópontot a pogány irodalomból vett idézetek, például a föld változékonyságáról szóló kitérőket Platón, Seneca és Plinius vonatkozó helyei ihlették (*Apol.* 40.4; *Pall.* 2.3). Az idézetek ugyanakkor a pogánysággal történő polémiához nagy segítséget nyújtanak, hiszen a keresztény apologéták ezek segítségével úgy mond a saját térfelükön tudják megszorítani ellenfeleiket:

Beleegyezett volna-e Iuno, hogy az ő pun városát, amelyet „Szamosz mellőzése árán” is szeretett, Aeneas népének fajzata törölje el íme a föld színéről? Márpedig: „itt tartotta a fegyvert, / s harcokcsiját. Legyen egykor minden népek urává, / már rég erre törekszik, hogyha a sors is akarja” [Kartal Zsuzsa ford.]. Iuppiter e szerencsétlen „nővér-felesége” a végzet ellen éppenséggel semmit se tehetett. Bizonytal „Iuppiter maga is megtorpan a végzet előtt”. (*Apol.* 25.8)

Az idézett szakasz az *Aeneis* első énekének idézeteiből *cento*-szerűen összeállított szöveg: *posthabita Samo* (I. 16); *hic illius arma* (I. 16–18); *Iovisque et soror et coniunx* (I. 45–46); kivéve a *fato stat Iuppiter ipse* citátumot, amely Vincenzo Tandoi szerint Lucanus *De incendio urbis* című – azóta elveszett – művéből való.¹⁹¹ Már az eddigiekből is feltűnhetett, hogy Tertullianus a legtöbbször Vergiliust idézi (Freund szerint 38-szor), de mindössze kétszer hivatkozik rá név szerint (*Praescr.* 39.2–5; *Marc.* I. 5.1).¹⁹² Az előbbi helyen az eretnekeknek azt a szokását, hogy tetszőlegesen válogatnak ki igehelyeket állításaik igazolására, a Vergilius- és Homérosz-*centók* készítésének divatos szokásához hasonlítja:

A profán irodalomban is van példa az effajta ügyességre. Ma is láthatjuk, hogyan állítanak össze Vergilius szövegéből egy egészen más történetet úgy, hogy a témát a verseknek, a verseket pedig a témának megfelelően igazítják. Hosidius Geta például *Medea* című tragédiáját teljes egészében Vergiliusból merítette. Egyik rokonom pedig egyéb stílusgyakor-

¹⁹¹ Tandoi 1984.

¹⁹² Vergilius használatáról az egyházatyáknál, különös tekintettel Tertullianusra, lásd Heck 1990; Freund 2000, 38–100; Uglione 2001b.

latai közt ugyanennek a költőnek a verseiből magyarázatot készített Cebes *Tábla* című művéhez. „Homéroszfoltozóknak” azokat szokták hívni, akik foltozószabók módjára Homérosz verseinek itt is, ott is alkalmazott sok részletéből fércelik össze művüket. A szent irodalom pedig még bőségesebben szolgáltat bármilyen anyagot. (*Praescr.* 39.2–5)

Stefan Freund értékelése szerint Vergilius csupán „iskolai szerzőként” van jelen, és marginális jelentőséggel bír Tertullianus életművének egésze szempontjából: „Tertullianus számára a vergiliusi idézetek nem a formáról, a költői nyelv vagy ritmus szépségéről szólnak, hanem a tartalomról, vagyis arról, hogy mi a helyénvaló, és milyen pontossággal ragad meg egy általánosan érvényes kérdést a költő.”¹⁹³ Ezek az idézetek tehát retorikailag funkcionáltak.

Tertullianus azonban nem csupán az iskolai szerzőket ismerte. Augustus idejétől fogva teljesen nyilvánvaló, hogy az iskolai curriculumban az archaikus eposzköltő, Ennius (Kr. e. 239?–169?) véglegesen átadta a helyét a Róma „nemzeti költőjévé” avanszált Vergiliusnak. Az eretnekségek elleni polémiájában azonban Enniust is felhasználja:¹⁹⁴

Mindenkit megelőzően Ennius, a római költő, még egészen egyszerűen beszélt „az ég nagy termeiről”, ezzel annak tágas tereit akarta kifejezni, vagy talán azért is, mert olvasta Homérosznál, hogy Iuppiter itt tartja lakomáit. De az eretnekek a magasságoknak már megannyi magasságait, a felsőbbbségeknek megannyi felsőbbbségét mint isteni lakosztályokat – még hozzá az isteneknek egyenként – szétosztják, összerendezik és kitérítik, úgy, hogy az valami bámulatos. Még a mi Teremtőnknek is megvan a maga enniusi lakosztálya ebben a jó beosztású épületegyüttesben; egyiket a másik fölé állítják, emeletenként egy-egy istennek van kiosztva, csak hogy annyiféle lépcsőházi rendben, ahányféle eretnekség van; ilyenképpen az egész világ valamiféle szálloda lett. Azt hihetnéd, hogy az ég minden pályájával egyfajta feliclesi bérház. (*Valent.* 7.1–2)

¹⁹³ „Es geht Tertullian bei Vergilitaten nicht um die Form, um die Schönheit der poetischen Sprache oder Rhythmik, sondern um den Inhalt, also um das Treffende und um die Präzision, mit der ein allgemeingültiger Sachverhalt vom Dichter sprachlich erfaßt wird”, Freund 2000, 99–100.

¹⁹⁴ *Anim.* 33.8 = Enn. *Ann.* fr. 15 V. = 11 Skutsch; *Adv. Val.* 7.1. = Enn. *Ann.* fr. 60 V. = 51 Skutsch.

A fentebb idézett szövegben Tertullianus egy Ennius-idézettel teszi nevetségessé a valentinianus gnóosztikusok elképzelését a különféle egekről.¹⁹⁵ Eközben még arra is kitér, hogy Ennius ezt a gondolatát valószínűleg Homérosztól merítette. Az irodalmi idézetre épülő gondolatfutamot azután csattanóval zárja le: a Világmindenség az eretnekek szerint *meritorium*, azaz bérház vagy garniszálló lett (a szó egyébként bordélyt is jelent), olyan, mint a Róma IX. kerületében, a Circus Flaminius környékén álló többemeletes „feliclesi bérház” (*insula Felicula*), amit a neves francia ókortudós, Jérôme Carcopino egyenesen „felhőkarcolónak” nevezett. (A nevetségességről mint retorikai fogásról lásd alább.)

De lássunk egy-két további példát! Lucretius egy sorát: „Mert ami érint, s érintést szenved, bizony az test” (*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*, RN I. 304. Tóth Béla ford.) két helyen is idézi, a doketista nézetek cáfolatára (*Marc.* IV. 8.3; *Anim.* 5.6). Ovidius munkáira többször is hivatkozik. Az ismert szállóigét: „Jön, mert nézni kíván, s nézetni valamennyi” (*spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae*, *Ars* I. 99. Gáspár Endre ford.) szintén kétszer idézi (*Spect.* 25.3; *Fem.* II. 11.1), de csak a *videre ac videri* szókapcsolatra redukálva. A valentinianusok elleni polémiájában azt írja, hogy a mindent mindennel összekeverő gnóosztikus „katyvasz” láttán Ovidius „eltörölte volna az *Átváltozásait*, ha ma ebben nagyobb témát ismert volna fel” (*Valent.* 12.1). Egyes nyomok a szatirikus szerzők ismeretére is vallanak, még akkor is, ha Tertullianus nem nevezi néven őket. Az *Ad nationes*ban (I. 10.7) Davus botránya visszhangzik Horatius szatíráiból (Hor. *Sat.* II. 7.22–24); az *Apologeticumban* (35.9) egy Domitianus alatti udvari intrikára utal, ami Martialistól ismert (*Mart. Epigr.* IV. 78.75); végül az *Adversus Marcionem* (IV. 24.9) és a *De pudicitia* (I. 1) című írásaiban is akad egy-egy párhuzam. Braund úgy fogalmazott: Tertullianus biztosan több ókori szerzőt ismert annál, mint akiket név szerint idézett. Uglione szerint Tertullianus intertextuális szövegei Lucretius, Horatius, Ovidius, Iuvenalis, Martialis, Pacuvius ismeretéről tanúskodnak – ám a szerző ezeket erősen parafrázálva, saját mondandójához igazítva közli.¹⁹⁶

¹⁹⁵ A Genézisben „egkek” (*sammajim*) teremtéséről esik szó (1Móz 1:1), és Pál apostol említi a harmadik évig történő elragadtatást (2Kor 12:2), amiből logikusan arra lehet következtetni, hogy létezik első, második és harmadik ég. A zsidó apokaliptikus hagyomány ennél is több (7 vagy 12) eget különböztetett meg, lásd Collins 1996.

¹⁹⁶ „Il testo di Tertulliano sovente vive di altri testi, li assume, li trasforma e definisce se stesso in quanto portatore di altre realta”, Uglione 2001a, 34, vö. Freund 2000, 38.

„Az apologéták nem engedhetik meg maguknak, hogy kikerüljék a történelmi kérdéseket” – írja lényegre tapintóan Mark Burrows.¹⁹⁷ Tertullianust azonban elsősorban a kereszténység múltja foglalkoztatja, nem a birodalomé, az utóbbi legfeljebb példázatként (*exemplum*) jelenik meg műveiben.¹⁹⁸ (Erről bővebben lásd a II.1. fejezetben.) Quintilianus szerint a történelemből vett érvek erős argumentumok (X. 1.34), és Tertullianus él is ezekkel. Például az *Apologeticum*-ban arra hivatkozik, hogy a rómaiak a múltban már sokszor kiigazították törvényeiket: „Lám, valamikor törvény volt az is, hogy az elítélteket darabokra tépjék a hitelezők. A közvélemény helyeslése mégis eltörölte ezt a kegyetlenséget később, és a halálbüntetést a szégyenteljes becstelenség büntetésére változtatta” (*Apol.* IV.6.9) – ami a XII táblás törvényekre hivatkozó történelmi érvelés. Tertullianus azt is jól tudta, hogy a történelemmel való foglalkozás nem csupán a kereszténység miatt fontos, hanem segítséget nyújt a Biblia prófétikus-eszkatologikus kijelentéseinek értelmezéséhez.

Sok más módon is hadakozhatnák még az Isteni Írások régisége érdekében, ha hitelreméltóságuknak nem adna nagyobb tekintélyt igazságuk ereje, mint hajdani mivoltuk annyi megbízható adata. Ugyan mi támogatná erőteljesebben hiteles bizonyosságukat, mint az egész világ fölött naponta megvalósuló rovancsolás, midőn a királyságok feloszlása, a városok pusztulása, a népek romlása, az idők járása mindenben úgy jelentkezik, amint meghirdetést nyert ezer esztendővel ezelőtt? Ebből lesz előbbé a mi reménységünk, amelyen ti kacagtok, s ebből terebélyesedik a mi bizodalunk, amit ti vakmerő bizakodásnak neveztek. A múlt időközön való eszmélés, lám, alkalmas arra, hogy bizodalmat ébresszen a jövőre nézve. (*Apol.* 19.7–8. *Codex Fuldensis*)

A Biblia ősiségét is a történelemből lehet igazolni: „Sorjába kellene szednünk a görögök történelméről szóló könyveket, mi és mikor történt, hogy fölnyitogassuk az idők egymásba kapcsolódott láncszemeit, amelyekben azután világosság derüljön az évkönyvek számadataira. Át kellene böngészniük az egész földkerekség történelmét és

¹⁹⁷ “Apologetics could not afford to avoid the question of history”, Burrows 1988, 210.

¹⁹⁸ Tertullianus számára leghasznosabbak az antikvárius jellegű történetírók (Celsus, Varro, Plinius maior, Valerius Maximus stb.) voltak, ezeket afféle „adatbányaként” tudta felhasználni (Barnes 1976).

irodalmát.”¹⁹⁹ Itt merül fel a kérdés, hogy vajon Tertullianus mennyire ismerte a zsidó történetírót, Flavius Iosephust, akire a „zsidók hajdani történelmének hazai védelmezője”-ként hivatkozik ugyanitt (*antiquitatum Iudaicarum vernaculus vindex*, *Apol.* 19.6), nyilvánvalóan *A zsidók története* (*Antiquitates Iudaicae*) című monumentális művére utalva ezzel. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy az Ószövetség ősiségére vonatkozó kijelentéseit részben az *Antiquitates*, részben a *Contra Apionem* című Iosephus-művekre alapozta.²⁰⁰

Színhátság

A színházak megítélése az ókori Rómában meglehetősen ellentmondásos volt. A történeti hagyomány szerint már Kr. e. 155-ben Scipio Nasica *ensor* olyan törvényt fogadtatott el a szenátusban, amely megtiltotta állandó kőszínház építését Rómában (*Liv. Per.* 48; *Val. Max.* II. 4.2; *Vell.* I. 15.3).²⁰¹ Pompeius Magnus másodikként Kr. e. 55-ben nyitotta meg a saját magáról elnevezett színházat, amivel a szenátorok rosszállását vívta ki (*Tac. Ann.* XIV. 20). Tertullianus megörökített egy anekdotát, amely szerint – hogy elkerülje a szenátus büntetését – úgy hívta a népet a színházba, mintha csupán az abban felépített Venus-templom átadásáról lett volna szó, nem pedig színháztársról (*Spect.* 10.5).²⁰² Bár a történet hitelessége megkérdőjelezhető, nem is ez a lényeg, hanem a morális üzenet: a színház nem más, mint a bálványimádás helye, és „minden mocskosság fellegvéra” (*arx omnium turpitudinum*). Még a pogány szerzők is gyakran hangsúlyozzák, hogy a színház alapvetően nem-római intézmény, és – szemben az erkölcsnemesítő görög darabokkal – a római színház többnyire csak a köznép vágyainak kielégítésére szolgált (*voluptas vulgi*, *Tac. Ann.* I. 54; vö. *Hist.* II. 91.2; *Dio XLIV.* 8.2).²⁰³

Tertullianus nem javasolja a keresztényeknek a színházak látogatását: „Ha a világi irodalom tanítását – amiről azt gondoljuk, hogy Isten előtt bolondság [1Kor 3:19] – megvetjük, akkor ez elég tilalom nekünk

¹⁹⁹ *Graecorum etiam censuales conferendi, et quae quando sint gesta, aut concatenationes temporum aperiantur, per quae luceant annualium numeri; peregrinandum est in historias et litteras orbis*, *Apol.* 19.7.

²⁰⁰ Burrows 1988, 224–225.

²⁰¹ A színhátság eredetéről Tertullianusnál lásd Waszink 1948.

²⁰² Phillips 2001.

²⁰³ Edwards 1993, 98–136.

a színházi látványosságok fajtáira vonatkozóan is, melyeket a világi irodalomban »játékos« (*scaena lusoria*) és »küzdő« (*scaena agonistica*) jelenetekre választanak szét.”²⁰⁴ Ez a felosztás nem egészen a mi klaszszikus komédia/tragédia műfajfelosztásunkra utal: a „játékos” darabok sokkal inkább a *commedia dell’arte*-szerű *mimusok* lehettek, míg a „küzdő” darabok már valóban inkább a komoly mondanivalójú tragédiákra vonatkozhatnak. Szinte hallani véljük a kortárs keresztények megrökönyödését: „hát már színházba sem szabad járni?”. Erre Tertullianus így replikázik: „Téged a színpad tanai gyönyörködtetnek? Van nekünk elég irodalmunk, van elég versünk, van elég bölcsmondásunk, van elég énekekből és hangokból is – nem mesék, hanem igazságok; nem kanyargós versek, hanem egyszerű szövegek.”²⁰⁵ A szerző természetesen a Biblia műfaji sokszínűségére és az egyházi énekekre utal, ezeket állítja ellentétpárokba: a kitalált történeteket elmondó színdarabok (*fabula*) a bibliai történetek igazságosságával/valóságosságával (*veritas*), a verses forma (*strophae*) a szintén a Bibliára jellemző egyszerűséggel (*simplicitas*) van szembeállítva.

Mindezek ellenére elvértve Tertullianusnál is találunk drámaíróktól vett – akár közvetlen, akár közvetett – idézeteket, mégpedig elsősorban a könnyedebb műfajból, vagyis a komédiából és a *mimusok*ból. *De pallio* című írásában Laberius *mimus*ának egyik sorát idézi egy bakkecskéről (*Pall.* 1.3), ugyanitt idézi Pacuviust is egy teknősbékáról (*Pall.* 3.3), továbbá egy ismeretlen vígjátékíró egy sorát a *chlamys* nevű ruhadarabról (*Pall.* 4.8), de utalásokat találunk Novius *Pullones* és Lentulus *Catinenses* című darabjaira is (*Pall.* 4.4). Laberius még az *Apologeticumba* is utat talált: „A férfi öszvértől, az asszony kígyótól származik” (*hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, Apol.* 48.1). Catullus *Laureolus*át is említi (*Adv. Val.* 14.4), csakúgy, mint Lentulus és Hostilius *mimographusok*at (*Nat.* I. 10.44; *Apol.* 15.1). A tragédiák közül hallunk Hosidius Geta *Medea* című darabjáról, amely egy 462 soros Vergilius-*cento* (*Praescr.* 39.4), továbbá találunk egy utalást Seneca *Thyestes* és *Oedipus* című darabjára is (*Nat.* I. 7.28).

²⁰⁴ *si et doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud Deum deputatam aspernamur, satis praescribitur nobis et de illis speciebus spectaculorum, quae saeculari litteratura lusoriam vel agonisticam scaenam dispungunt, Spect.* 17.6. – A keresztények és a színház viszonyát áttekintette Barnes 2010.

²⁰⁵ *si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates, Spect.* 29.4.

Retorika

Napjainkban hajlamosak vagyunk lenézően kezelni a retorikai ismereteket, mondván, „ez csupán retorika”.²⁰⁶ Nem lehet azonban eléggé hangsúlyozni, hogy a 2–3. században a szónoki képességek és ismeretek nélkül moccanni sem lehetett a társadalomban, és a retorikát az oktatásban is a „tantárgyak királynőjének” tartották.²⁰⁷ Igaz, hogy ez a retorika sokszor öncélú volt, és a belső tartalom helyett a külső megjelenésre (a hangzásra, szóvirágok puffogatására, nyakatekert okoskodásra) tette a hangsúlyt, ami – valljuk be – nemegyszer Tertullianusnál is tetten érhető. Mindezzel a szónokok hallgatóságukat akarták lenyűgözni.²⁰⁸ A retorikának hosszú története során számos ága alakult ki: a törvényszéki szónoklatok (perbeszéddek) igen sokban különböztek egy dicsérő beszédtől (*enkómion*), vagy egy filozófiai értekezéstől (*diatribé*).²⁰⁹ Tacitus és kortársa, az ifjabb Plinius – jó egy évszázaddal Tertullianus előtt – már arra panaszkodott, hogy a politikában uralkodó zsarnokság miatt nincs szükség valódi szónoklásra – vagyis meggyőző beszédekre –, csupán szóvirágok és közhelyek minél csiszoltabb előadására. (Jó példa erre Lukianosztól *A légy* vagy Frontótól a *Füst és por dicsérete*.)

Dunn hangsúlyozta, hogy Tertullianus munkáinak egy jelentős részét valóban elő is adta. Műveinek létrejöttében gyakran tetten érhető az aktualitás: például *A keresztségről* szóló traktátusát az hívta életre, hogy egy bizonyos „kananeus eretnek” tagadta a vízkeresztség bűneltörölő erejét, ezért válaszolni akart neki (*Bapt.* 3.1); *Az erkölcsi tisztaságról* (*De pudicitia*) című vitairatának apropóját pedig az adta, hogy Róma püspöke egy olyan rendeletet bocsátott ki, amelyben feloldozta a házasságtörés vétke alól azokat a híveket, akik tettük iránt megbánást mutattak (*Pud.* 1.2). A retorikai eszközök közül különösen fontosak voltak az *exemplumok*, amelyek történelmi hősöket kimagasló erkölcsi példákává avattak.²¹⁰ Tertullianus két művében is hasonló kontextusban használja az *exemplumokat*: az *Apologeticumban* a pogány olvasók előtt bizonygatja, hogy a keresztények megvetése a kínhalállal szemben nem egyedi, hiszen a görög–római történelem is tele van hasonló példákkal; az *Ad martyrasban* pedig a pogányok példájával a keresz-

²⁰⁶ Dunn 2004, 17–20.

²⁰⁷ Marrou 1938, 194. – A római retorika történetének áttekintéséhez lásd Kennedy 2008.

²⁰⁸ Barnes 1971, 211–212 számos példával illusztrálja ezt a jelenséget.

²⁰⁹ Ezek áttekintéséről lásd Sider 1971, 13–14.

²¹⁰ Barnes 1971, 218–219; Sider 1971, 7–10.

tényeket buzdítja a kínzások elviselésére. Érdekes, hogy az utóbbiaknak nemcsak harmadával *több*, hanem felerészben *más* példákat is mond (a nem közös példákat *-gal jelöltem):

<i>Apol. 50.5–9.</i>	<i>Mart. 4.4–7.</i>
Mucius Scaevola	Lucretia*
Empedoklész	Mucius Scaevola
Dido	Hérakleitosz*
Regulus	Empedoklész
Anaxarkhosz*	Peregrinus*
athéni kéjnjő	Dido
Zénón*	Haszdrubal felesége*
	Regulus
	Kleopátra*
	athéni kéjnjő

A paradoxon már Jézus tanításaiban is fontos szerepet kapott: „valaki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt; valaki pedig elveszti az ő életét én érettem és az evangéliumért, az megtalálja azt” (Mk 8:35); „valaki első akar lenni, legyen mindenek között utolsó” (Mk 9:35); „aki nagy akar lenni közöttetek, az legyen a ti szolgátok” (Mk 10:43); „aki hisz én bennem, ha meghal is, él” (Jn 11:25).²¹¹ Tertullianus nagyon gyakran alkalmazza ezt a ma már szokatlan érvelési módot, amit már Arisztotelész is ismert. Leghíresebb paradoxona Jézus feltámadásával kapcsolatos: „híhető, hiszen képtelenség” (*credibile est, quia ineptum est*); „biztos, mert lehetetlenség” (*certum est quia impossibile est, Carn. 5.4*).²¹² (Erről bővebben lásd az I.2. fejezetet.)

A dicsérő beszéd, vagyis *enkómion* (latinul *laus*) a középszintű retorikai oktatás részét képezte. „Ennek a műfajnak a tárgyai leginkább istenek és emberek, de lehetnek más élőlények, sőt élettelen dolgok is” – mondja Quintilianus (*Inst. Orat. III. 7.6.* Kopeczky Rita ford.). Tertullianus is többször él ezzel a retorikai eszközzel, például *A keresztiségről* szóló írásában így zengi a víz dicséretét:

Ember, először is a víz korát kell tisztelned, mivel ősi anyag (*substantia*), azután a méltóságát, mivel az Isteni Szellem nyugvóhelye, tudniillik nagyobb kegyben áll, mint a többi elem (*elementa*). Hiszen még teljes a ső-

²¹¹ Crossan 2008.

²¹² Osborn 1997, 48–64.

tétség; a csillagok nélkül még minden alaktalan; és szomorú az *abyssus*; és a föld még nem készült el; és az ég is alaktalan – csak folyadék van, a mindig tökéletes anyag, az áldott és egyszerű, az önmagában tiszta, mely méltó hordozóként vetette alá magát Istennek. (...) Ha ezután az összességét – vagy akár csak több mindent – elősorolnám mindannak, amit ennek az elemnek tekintélye alapján felemlíthetnék – mekkora ereje van, vagy minő szépsége; hányféle tulajdonsága, hányféle szolgálata; mennyi eszközét hordozza a világnak –, félek, úgy tűnik majd: inkább a víz dicséretét, és nem a keresztség okait szedtem össze... (*Bapt.* 3.2,6. G. T.).

A polémia legfontosabb retorikai eszközei közé tartozott a szatíra, az irónia és a szarkazmus. A nevetetés elméletét már Cicero és Quintilianus is kidolgozta.²¹³ Egy bizonyos: Tertullianus mesterien bánt ezzel a fegyverrel, amit különös előszeretettel vetett be az eretnekségekkel szemben. Az *Adversus Valentinianos*ban így ír erről:

Mivel az egész pályás letámadást elhalasztottam, egyelőre csupán megpróbálom tanításaikat visszaidézni, ami nem jelent halálos csapást, mert gyalázatos tanításaik megérdemlik, hogy kigúnyolják őket. Tekintsd ezt úgy, olvasó, mint egy játékos gyakorlatot az összecsapás előtt. Csak megmutatom, hol fogok ütést mérni rájuk, de [egyelőre] nem sebzem meg őket. S ha eközben itt-ott nevetésre fakadsz, tedd azt – illik a témához. Ennek nagy részét ugyanis így [nevetéssel] kell megcáfolni, nehogy komoly figyelemre méltassák. A hülyeség jogosan válik nevetés tárgyává. Az igazsághoz nagyon is illik a nevetés, mivel boldogan örvendezik, és azért gúnyolja ellenségeit, mert biztos [az igazában]. Csak arra kell ügyelnie, hogy ne nevéssen ott, ahol nem illik. Egyébként pedig, ahol helyénvaló a nevetés, ott kell is [nevetni]. (*Valent.* 6.2–3. G. T.)

A *sugillo*, amit „kigúnyol”-nak fordítottam, szó szerint azt jelenti: „elagyabugyalni valakit”. A „halálos csapás”-nak fordított *transpunctatoria expugnatio* a gladiátori viadalokra utal, amelyekből volt „nem halálos” (kvázi gyakorlatozás) és „halálos”, amikor a fegyverrel *átszúrták* az ellenfelet (a *transpungo* igéből). Az „összecsapás előtti játékos gyakorlat” (*congressio ante pugnam*) is ebben a kontextusban nyer értelmet: ez egyfajta „előzetes” volt a gladiátori küzdelmekhez, mikor a küzdő felek felvonultak és bemutatót tartottak fegyverforgatásból. Tertulli-

²¹³ Fredouille 1972, 145–158; lásd még Barnes 1971, 220.

anus szerint a küzdelemnek már ez a fázisa is nevetést fog kiváltani az olvasóból. De ha másutt is hahotázni fog, azzal sincs semmi gond, hiszen maga a valentiniánus gnózis tanítása az, ami nevetésre ingerel.

Tertullianus a szarkazmustól sem riad vissza: az eretneket olyan prostituálthoz hasonlítja, akinek szokása minden nap felcicomázni a külsejét (*lupae feminae formam cotidie supparare solemne est, Val. 4.3*). A pszichikus keresztényeket olyanoknak mondja, akik „kívül-belül kolbászból vannak” (*exteriores et interiores botuli psychicorum, Ieiun. 1.3*). A *monogámiáról* szóló művében a házasodást tiltó eretnekeket „herélteknek” (*spadones*), a többször házasodást is engedélyező pszichikusokat (a nagyegyház tagjait) pedig „kocsihajtóknak” (*aurigas*) nevezte, nyilvánvalóan a többfogatos versenykocsikra utalva ezzel (*Mon. 1.1*). Tertullianusnak akkor sem kellett a szomszédba mennie, ha gúnyneveket aggatott ellenfeleire: Markiónt „testherélő hódnak” (*castrator carnis castor*), „falánk pontusi egernek” (*comesor mus Ponticus, Marc. I. 1.1*); és sokak véleménye szerint Róma püspökét, Callixtus pápát is ő nevezte el *Praxeas*nak, vagyis „buzgómócsingnak”.²¹⁴

Filozófia

A bevezetőben már idéztük Tertullianus híres mondását: „Mi köze Athénnek Jeruzsálemhez?” (*Quid ergo Athenis et Hierolymis? Praes. 7.9*).²¹⁵ Ha csupán ezt a művet vesszük alapul, valóban súlyos vádakát találunk az „Athén” szinekdochével összefoglalt filozófiával szemben, mivel „magukat az eretnekségeket is a filozófia látja el eszközökkel” (*Praes. 7.2*); „alakoskodó az állításokban, erőltetett a feltételezésekben, érthetetlen az érvelésben, vitákat támaszt, önmaga számára is alkalmatlan” (*Praes. 7.6*); „innen származnak a mítoszok és azok a vége-hossza nincs genealógiák, azok a terméketlen beszédek, és a görce módjára tekergő szónoklatok” (*Praes. 7.7*) – ami végső soron csak részletezése mindannak, amit a filozófiával kapcsolatban a Kol 2:8 állít: „Vigyázzatok, hogy rabul ne ejtsen valaki titeket olyan bölcselkedéssel és üres megtévesztéssel, amely az emberek hagyományához, a világ elemeihez, és nem Krisztushoz alkalmazkodik”. Ez az egyetlen hely az Újszövetségben, ahol a φιλοσοφία szó szerepel – nem túl hízelgő módon az „üres megtévesztés” (κενή ἀπάτη) szinonimájaként.

²¹⁴ Barnes 1971, 222–223.

²¹⁵ A kérdés áttekintéséhez lásd Osborn 2012, 231–238.

Mégsem zárhatjuk le ennyivel ezt a kérdést, hiszen a Tertullianus által mozgatott hatalmas tudásanyag jelentős része az antik filozófiából származik. Timothy Barnes jellemzése szerint Tertullianus egy olyan „keresztény szofista” volt, akinek erudíciója az ún. második szofisztika manifesztációjaként érthető meg.²¹⁶ A retorika és a filozófia amúgy egymástól elválaszthatatlan volt ebben az időben: példa erre Apuleius, akit elsősorban filozófusként ismertek, jóllehet saját korában mint szónok aratott nagy sikereket.²¹⁷ Tertullianus *A köpenyről* (*De pallio*) szóló írása, amit Eduard Norden, a *Die antike Kunstprosa* alkotója „a legnehezebb latin nyelvű írásnak” nevezett, számtalan problémát vet fel: szövege hiányos és romlott, stílusa szándékoltn szinte az értelmetlenségig enigmatikus, keletkezése ismeretlen (193 és 223 közé datálják), s még arról is vitatkoznak, hogy egyáltalában keresztényként írta-e Tertullianus.²¹⁸ Barnes szerint a szerző célja csupán annak megmutatása volt, hogy ezzel a bravúros – és teljesen öncélú – retorikai-stilisztikai bravúrral megmutassa: „egy keresztény még egy Apuleiust is képes a saját térfelén legyőzni”.²¹⁹ A könyv üzenete egyértelmű: a karthágóiaknak joguk van lecsérélni a hagyományos római viseletet, a rendkívül kényelmetlen és izzasztó *togát* a görögök által viselt *palliumra*, amelyet egyébként is a tanítók, grammaticusok, rétorok, szofisták, doktorok, költők, zenészek – vagyis csupa tisztességes foglalkozás művelője – szokott viselni (*Pall.* 6.2). Egyébként ezt teszik a keresztények is (*Pall.* 6.4). Ezáltal a köpeny annak az intellektuális örökségnek a jelképévé válik, amelyet a kereszténység is képes befogadni.

Azzal is lehet érvelni, hogy a kereszténység tulajdonképpen a filozófia egy fajtája (*philosophiae genus*, *Apol.* 46.2), mivel célja ugyanúgy az erényes élet, mint a legtöbb filozófiai iskolának.²²⁰ Ha viszont ez a feltételezés igaz, miért nem engedélyezik a keresztény tanok hirdetését? Ráadásul a filozófusok is megcsúfolják a rómaiak vallási szokásait, sőt a császárokon is gúnyolódnak, az emberek mégis megtapsolják őket, szobrokat emelnek nekik, és évjáradékkal jutalmazzák őket. A retorikai kérdésre maga Tertullianus ad választ: a „filozófus” név nem lehet egyenlő a „keresztény” elnevezéssel (*philosophi enim, non Christiani*

²¹⁶ Barnes 1971, 211–232, kül. 213; vö. Osborn 1997, 27–47; Dunn 2004, 21–23.

²¹⁷ Szónoki beszédeiből *Florida* című művében közölt kivonatokat, lásd Barnes 1971, 228–229.

²¹⁸ Barnes 1971, 229. – Találó elnevezése: „a literary show-piece”, Sider 1971, 120. – A *De pallio* értelmezéséhez lásd Hunink 2005 és legújabban Leyerle 2019.

²¹⁹ „A Christian can surpass an Apuleius on his own ground” (Barnes 1971, 230).

²²⁰ Fredouille 1972, 307–326, 337–357, kül. 351–354.

cognominantur) – az utóbbtól ugyanis menekülnek a démonok (*Apol.* 46.5). A pogány filozófusok meghamisítják és csupán majmolják az igazságot, mint a színészek, és csak a dicsőségvágy hajtja őket (*Apol.* 46.7). Ráadásul erkölcsileg sem tekinthetők példaképnek, mivel kéjvágyók (Szókratész, Diogenész, Szpeuszipposz, Démokritosz); hatalomra éhesek (Püthagorasz és Zénón *türannoszok* akartak lenni); nagy-ratörök és hízelkedők (Arisztotelész, Arisztipposz). Ezzel szemben a keresztényekre jellemző az erkölcsi tisztaság (*pudicitia*, *Apol.* 46.10), a becsületesség (*probitas*, *Apol.* 46.12), a szerénység (*modestia*, *Apol.* 46.13), a lelki nyugalom (*aequanimitas*, *Apol.* 46.14) és az egyszerűség (*simplicitas*, *Apol.* 46.15) – ezek többnyire a sztoikusok által magasztalt erények voltak. Végző soron tehát – vonja le a következtetést Tertullianus – „ugyan miféle hasonlóság van a filozófus és a keresztény között? Görögország és az Egek tanítványa között, a hírnévre törekvő és az üdvösségért szorgoskodó között, a szókkal mutogatók és tettekkel végrehajtók között, az igazság meghamisítói és megtisztogatói, tolvajai és őrzői között?”²²¹

Az eddigi kutatás szinte egyöntetű abban a kérdésben, hogy Tertullianusnál leginkább a sztoicizmus hatását érhetjük tetten.²²² Ez nem csupán az etika, hanem a metafizika területére is igaz, ahol Plátón ideatanával szemben nyilvánvalóan a sztoikus *logosz*-tant részesíti előnyben: „görögök *logosz*nak mondják, amely szóval mi a beszédet (*sermonem*) is megnevezzük, ami már a mi szóhasználatunkba is bekerült, úgyhogy a magyarázat egyszerűsége miatt mondjuk, hogy »a beszéd kezdetben Istennél volt«” (*Prax.* 5. 3).²²³ Isten szellemi természetű ugyan, de ez nem tartalmatlan ürességet jelent, mert a Szellemnek is van teste: „Hogyan lehetne, hogy az maga semmi legyen, aki nélkül semmi nem lett, hogy az üres szilárdat, a tartalmatlan tartalommal rendelkezőt, a testetlen testben lévő dolgokat hozzon létre?” (*Prax.* 7.7).²²⁴ A Beszéd (*sermo*) és a Szellem (*spiritus*) egyazon személytől: az Atyától származik, aki valóságosan létező, vagyis van teste (*corpus*); márpedig akkor az Őbelőle származott Szellemnek és

²²¹ *adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et instructor veritatis, furator eius et custos, Apol.* 46.18.

²²² Boersma 2014; Pap 2014; Hillar 2018; Clark 2019; Brent 2021.

²²³ *hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabolo etiam sermonem appellamus: ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse*, Ványó László fordítását kismértékben módosítottam, G.T.

²²⁴ Brent 2021, 372.

Beszédnek is kell hogy legyen *corpusa* (*Prax.* 8.4). A végső soron az arisztotelészi hülomorfizmusra is visszavezethető gondolatok a sztoikus korporalizmusból is levezethetők, amely szerint a kozmoszban semmi sem létezik test nélkül.²²⁵ A filozófia tehát segítségül szolgált Tertullianusnak ahhoz, hogy egy bonyolult teológiai problémát: a Fiú megtestesülését és az Igével történő azonosságát megmagyarázza. A kitioni Zénón állításai támogatták azt az elképzelést, hogy a *Logosz* – akár a Beszéd (*sermo*), akár az Értelem (*ratio*) formájában – aktív princípiumként részt vett a teremtés munkájában.²²⁶

Említettük már, hogy Isten e világmindenséget Igéjével (*verbo*), Értelmével (*ratione*) és Erényével (*virtute*) hívta életre. Bölcséitek között is uralkodik a vélemény, hogy a *Logosz*ban, vagyis az Igében és Értelmeben kell a mindenség alkotóját (*artifex universitatis*) látnunk. Őt jelöli meg Zénón mint létbe-hívót (*factitator*), aki mindent terv szerint megformált; *Fatum*nak is nevezik őt, Istennek is, Iuppiter lelkének (*animus Iovis*), és minden dolog szükségességének (*necessitas omnium rerum*). Mindezt Kleanthész a Szellemre (*spiritus*) érti, akiről azt erősítgeti, hogy az átjárja a mindenséget (*permeator universitatis*). Az Ige (*sermo*), az Értelem (*ratio*), valamint az Erény (*virtus*) – melyekről mondtuk, hogy mindent általuk alkotott az Isten – sajátos lényegének mi is a Szellemet tartjuk, akiben ott van az Ige (*sermo*), ha kinyilatkoztat; akinél ott van az Értelem (*ratio*), midőn tervez; s aki előveszi Erényét (*virtus*), midőn véghezvisz valamit. Úgy tanultuk, hogy Őt az Isten kimondta, e kimondás révén nemzette, s ezért Isten Fiának és Istennek (*filium dei et deum*) mondjuk a lényeg azonossága alapján (*ex unitate substantiae*), mert az Isten is Szellem (*spiritus*). (*Apol.* 21.10–11. G. T.)

Tertullianus a lélekfilozófiában is a sztoikusokat követi, az akadémikus szkepszist pedig kifejezetten elutasítja. Mindezt azért teszi, mert a filozófiát ebben az esetben is *ancilla theologiae*ként használja. Figyeljük meg csak közelebbről az érzékelésről szóló exkurzusát.²²⁷

Mit művelsz, te orcátlan Akadémia? Feje tetejére állítanád egész életünket, mindenestül felforgatnád a természet rendjét, s még az isteni gondviselést is vaknak tüntetnéd fel, mely szerinted csalárd és hazug

²²⁵ Erről lásd pl. Gourinat 2009.

²²⁶ Meijer 2007.

²²⁷ Kendeffy 1999.

gazdákra bízta alkotásait, amikor azok megértésében, birtokba vételében, igazgatásában és élvezetében az érzékeknek szánt kezdeményező szerepet? Vagy talán nem nekik van alárendelve az egész természet? Vagy nem ők rendezik-e be másodsorra a világot, nem nekik köszönhető-e a számtalan jártasság és képesség, mindenféle szellemi és hivatalos tevékenység, gyakorlottságunk a családi és üzleti ügyekben, a gyógyítás és tanácsadás megannyi változata, a gondúzás, az étkezés, az öltözködés és a szépítkezés finomságai, s ami csak fűszerezi mindannyiunk életét; de az is érzékszerveinknek köszönhető, hogy az ember valamennyi állattól különbözik, amennyiben értelmes élőlény, akiben megvan a képesség a megértésre, a tudásra, sőt még az akadémiuskodásra is. (An. 17.11. Kendeffy Gábor ford.)

Az érzékek tanúsága mellett, a biblikus és egyházi hagyományt érintő érvelés az Újszövetségnek Krisztusra vonatkozó tanúságát veszi védelmébe az akadémikus érzékeléskritika lehetséges következményeivel szemben. Ilyennek tartja Tertullianus először is azt, ha valaki magának Krisztusnak tulajdonít érzéki csalódásokat.

Nem szabad, nem szabad vitatnunk érzékszerveink tanúságát – írja –, nehogy aztán Krisztussal kapcsolatban is gondolkodóba essünk rajtuk, s nehogy valaki esetleg ilyeneket mondjon: Krisztus tévesen látta maga előtt a Sátánt, amint az égből levetette magát; tévesen hallotta az Atya szavát, mellyel mellette tett tanúságot; csalatkozott, amikor Péter anyósát vélte megérinteni; később tévesen érezte a kenőcsnek az illatát, amit temetésére elfogadott; tévesen később a bor ízét, amit vére emlékeztetere megszentelt. (An. 17.13. Kendeffy Gábor ford.)

Az érzésekkel szemben támasztott szkepszis hasonló veszélyes következményének tartja Markión krisztológiáját, aki szerint Krisztus testi természete nem egyéb, mint érzéki csalódás (*phantasza*). Miért olyan fontos az egyházatya számára a szkepszis elhárítása? Azért, mert a Szentírásnak nem valamiféle intelligibilis tartalmat tulajdonít, hanem elsősorban érzékelhető eseményekre vonatkozó tanúságok összességének fogja fel. Így a keresztény vallás alapjául szolgáló dokumentumok értéküket veszítik, ha az érzékeléssel szemben felhozott szkeptikus érvek megalapozottak. Ha pedig a Szent Íratok hiteltelenek, hiteltelen az egész keresztény hagyomány, s érvénytelen annak egyébként kitapintható kontinuitása, mely örökös érvként szolgál az atyák szemében a tanítás igazsága mellett: „Teljességgel hamis

a tanúskodás [ti. az apostoloké], ha az érzékelés a szemben, a fülben és a kézben természettől fogva hazudik.”²²⁸ Ugyancsak a markionita eretnekséget köti Tertullianus az akadémiai szkepszishez a Krisztus testéről (*De carne Christi*) című írásban, ahol Markiónt és híveit egyenesen „akadémikusoknak” titulálja (*Carn.* 23.2).

Tertullianus *A népekhez* (*Ad nationes*) címzett írásában tételesen felsorolta és bírálta a különböző bölcséleti irányzatok teológiai elképzeléseit, szembesítve azokat saját, a kinyilatkoztatással összhangban lévőnek gondolt istenképével. Azt állítja, hogy a filozófusok eredetileg mind olvasták a Szentírást, de elméjükben elferdítették a kinyilatkoztatást.

A filozófusok csupán csak a mindenféle irodalom iránti kíváncsiságtól vezettetve – azok ősisége miatt – a Szent Íratokba is belepillanthattak, ahonnan néhány dolgot át is vehettek, másokat elvetettek; amivel azt bizonyították, hogy se nem vetették el teljesen, se nem adtak hitelt nekik mindenestül (mert más esetekben is az igazság egyszerűsége a hittel kapcsolatos túlzott emberi aggályoskodás miatt veszélybe kerül), és így a dicsőségvágytól vezettetve saját elméjük alkotásaihoz alakították azokat. (*Nat.* II.2.5. G. T.)

A platonikusok szerint [az Isten] törődik a dolgokkal, ítél és bírászkodik; az epikureusok szerint dologtalanul henyél, és hogy úgy mondjam, nem is létezik; a sztoikusok a világmindenségben kívül, a platonisták azon belül helyezik el. [Az Istent,] akihez nem jutottak közel, meg sem ismerhették, nem is félhették, ezért nem is bölcselkedhettek róla, mivelhogy eltértek a „bölcsesség kezdetétől”, vagyis „az Úr félelmétől” (Péld 1:7). Vannak bizonyítékok arra, hogy a filozófusok nemcsak nem ismerték, de kételkedtek is az istenségben. Mikor Diogenészt megkérdezték, hogy mi van az egekben, így válaszolt: „sohasem jártam odafent”. S amikor azt kérdezték tőle: „vannak-e istenek”, így felelt: „csak annyit tudok, hogy jó volna, ha lennének”. Amikor Kroiszosz azt tudakolta a milétoszi Thalésztól, hogy mi a véleménye az istenekről, az utóbbi némi gondolkodás után azt válaszolta: „semmi”. Maga Szókratész teljes bizonyossággal tagadta az istenek létezését, ugyanakkor teljes bizonyossággal meghagyta, hogy vágjanak le egy kakast Aszklépiosz tiszteletére. Éppen ezért, amikor a filozófia Istennel kapcsolatban ennyire bizonytalan és következetlen, vajon milyen „félelme” lehetett

²²⁸ *falsa utique testatio, si oculorum et aurium et manuum sensus natura mentitur, An.* 17.14.

attól, akit nem volt képes egyértelműen meghatározni? Megtanították a világról, hogy az isteni természetű. Ezt tartják a teológia „természeti válfajának” azok, akik az elemeket isteni természettel ruházzák fel, mint a sztoikus Dionüsziosz, aki az isteneket három típusba sorolta: az elsőbe azokat, amik nyilvánvalók: a Napot, a Holdat, a csillagokat; a másodikba azokat, amelyek nem nyilvánvalóak, például Neptunust; az utolsóba pedig azokat, akik emberből váltak istenné: például Herculest és Amphiaraut. Hasonló módon vezette be Arkeszilaosz az istenségek három formáját a földtől az ég felé haladva: az olümposziakat; az Égtől és Földtől származó titánokat; ezekből Saturnuson és Opson keresztül Neptunust, Iuppitert és Orcust, valamint összes utódjukat vezette le. Az akadémikus Xenokratész kétfelé osztja az isteneket: olümposziakra és titánokra, akik az Égtől és a Földtől származnak. A legtöbb egyiptomi négy istenségben hisz: a Napban, a Holdban, az Égben és a Földben. Démokritosz azt gyanítja, az istenek egy felsőbb tűzből származtak, és Zénón szerint is olyan a természetük. Varro is innen veszi, hogy a világ lelke a tűz, és hogy a világban mindent a tűz kormányoz, ahogyan bennünket a lélek. De mindez hatalmas ostobaság, mivel azt állítja: „Amíg bennünk van, van létünk; de amint elhagy minket, meghalunk. Ezért, amikor a tűz villámlás közben elhagyja a világot, a világ véget ér.” (*Nat.* II.2.8–20. G. T.)

Végül szóljunk Tertullianus talán leghíresebb mondásáról, amely a *De carne Christi*-ben olvasható, és máig is szállóigeként emlegetik. A „hiszem, mert lehetetlen” (*credo quia absurdum*) a hit és a tudás látszólagos szembeállítására utal, amit a keresztény egzisztencialisták *sacrificium intellectus* néven ismertek és rendre idéztek az elmúlt századokban.²²⁹ Tertullianus azonban itt egy jól ismert retorikai bizonyítást használ fel, aminek kontextusa is lényeges:

Isten Fia keresztre feszítettett: nem szégyen, hiszen szégyellni való. Isten Fia meghalt: teljességgel hihető, mivel képtelenség. Eltemették és feltámadt: bizonyos, mert lehetetlen. (*Carn.* 5.4)

²²⁹ A mondat egyébként a hit meghatározására utal a Zsid 11:1-ben: „A hit pedig a reményelt dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés”; Tertullianus mondásának utóéletéhez lásd még Sider 1980; Bühler 2008; Harrison 2017.

A filozófiailag kiválóan képzett Tertullianus valójában egy Arisztotelész által is említett érvet alkalmaz.²³⁰ A görög filozófus az enthümémák, a retorikai bizonyítások között ismerteti azt, amely szerint minél valószínűtlenebb egy esemény, annál kevésbé valószínű, hogy bárki is higgyen a megtörténtében, hacsak nem szól mellette valamilyen sajátos bizonyíték.

Egy másik érvet a megtörténni látszó, hihetetlen eseményekből mérítünk: senki sem hitte volna el, ha nem történt volna meg. Sőt annál inkább igaz lehet, mert az ember abban hisz, amit létezőnek vagy valószínűnek tart, ami tehát hihetetlen és nem valószínű, lehet igaz. (Arist. *Rhet.* II. 23. 1400a. Adamik Tamás ford.)

Tertullianus szerint Krisztus feltámadása ilyen teljességgel valószínűtlen esemény volt. Az a tény azonban, hogy az apostolok erről a valószínűtlen eseményről mégis úgy tudósítanak, mint ami valóban megtörtént, hihetővé teszi. Nem azért hisszük, mert képtelenség, hanem azért, mert éppen a képtelenség melletti kitartó tanúskodás valószínűsíti azt, hogy igaz.

Orvostudományi ismeretek

A római korban az orvostudományt általános szkepszis övezte, és nem csupán a keresztény szerzők részéről.²³¹ Ez azonban egyáltalán nem jellemző Tertullianusra, aki az orvoslást a „filozófia nővérének” (*soror philosophiae*, An. 2.6) tartotta, és – szemben például Tatianossal – még a gyógyszerek szedését is megengedte a keresztényeknek: „Aszklépiosz készített először gyógyszereket, és ugyanakkor eszünkbe juthat Izaiás, aki a betegségben szenvedő Ezékiásnak valamiféle orvosságot rendelt. Pál is tudta, hogy egy kevés bor fogyasztása gyógyítja a gyomrot” (*Cor.* 8.2). Adolf von Harnack szerint talán Tertullianus lehetett az első keresztény szerző, akinek mélyreható ismeretei voltak az orvostudományról.²³² Az orvosi szakkifejezések a metaforákban is feltűnnek: *intestina* (belső), *cauterio* (higanyos pálca, *Nat.* I. 9.5; I. 10.47; I. 12.14), *aurae pestilentes* („dögletes levegő”, ti. ez terjeszti a járványokat, *Nat.* II.

²³⁰ Osborn 2012, 236.

²³¹ Ferngren–Amundsen 2016.

²³² Harnack 1892, 78.

5.6; *Apol.* 22.5).²³³ Az emberek nem a gyógyászati felszereléseket: *lanis*, *antidotis*, *malagmatibus* (géz, ellenszer, borogatás, *Nat.* II. 5.10) dicsérik, hanem magukat az orvosokat. Az eretnokség olyan, mint a láz: „a láz, amely a többi kínos és halálos betegség közé számít, és az a célja, hogy az ember halálát okozza, nem kelt bennünk csodálkozást sem létével (hiszen tényleg létezik), sem azzal, hogy az ember halálát okozza (hiszen éppen ezért létezik)” (*Praescr.* 2.1–3). Szerzőnk a gyógymódok közül az égetést és a keserű port is ismeri, és a bűn megvallásához hasonlítja (*Paen.* 10.10). Minden bizonyosan Plinius lehetett a forrása a két gyógyfűnek, amit ugyanebben a műben megemlíti: a nyíllal eltalált szarvas ezerjófűvet (*dictamnium*) eszik, hogy megszabaduljon a vastól; a fecske pedig vérehulló fecskefűvet (*chelidonia*) etet megvakult fiókájával, hogy az visszanyerje látását (*Paen.* 12.6).²³⁴ Tertullianus egy orvosi neologizmust is használ a gnósztikusok elleni vitáiratóban: „csak megmutatom a sebezhető pontokat, de nem ütök sebet” (*suggillari non erit delibatione transpunctatoria expugnatio*, *Val.* 6.2). A *transpunctatoria* kifejezés csak Szóranosz művében fordul elő, ezért lehetséges, hogy innen vette át. A skorpiócsípések hatását Pliniustól veszi át: „Ha a skorpió az ütött sebet megfelelőnek találja, mérgét befecskendezi, ami aztán a belső szervekben szétárad, ennek hatására az érzékek fokozatosan eltompulnak, a lélek vére megfagy, és a lélek teste bűzleni kezd, a keresztény név mind utálatosabbá válik” (*Scorp.* 1.10; vö. *Plin. HN XXI.* 92, és *Cels. Med.* V. 27.3). Itt egy érdekes kitérőt olvashatunk, amely alátámasztja a bevezetőben mondottakat:

A gyógyszerek azokon segítenek, akik igénybe veszik azokat, mégis akadnak olyan ostobák, akik elutasítják, vagy rosszul alkalmazzák őket. A gyógykezelésben is van valami kegyetlenség: az éles metszésekben, a mustár égetésében, a rosszat mégis ki kell vágni, ki kell húzni, ki kell feszíteni, mert az okozott fájdalom a javunkat szolgálja, nem annyira elszomorít és hátráltat, mint inkább a szükséges és elkerülhetetlen fájdalmat váltja ki. A gyógyítás műveletének eredménye elűzi a rémületet. Az ilyen ember sír, sikoltoz, felordít az orvos kezei között, de utána mindezekért kifizeti a megállapított összeget, kitérő szakembernek mondja orvosát, sőt még fájdalmait is kész letagadni. (*Scorp.* 5.6)

²³³ Az orvosi szaknyelv metaforikus használatáról Tertullianusnál lásd O'Malley 1967, 98–107.

²³⁴ Capone 2006.

Istent magát is egy orvoshoz hasonlítja a Markión elleni művében:

Miféle dolog, ha azt állítod: orvos kell, de váddal illeted műszereit: mivel vágnak, égetnek, metszenek, kötöznek, mikor mestersége eszközei nélkül orvos nem létezhet? Ám vádold, hogy rosszul vágott, okatlanul metszett, vakmerően égetett ki, és így eszközeit is mint rossz szerszámokat ítéld el. (*Marc.* II.16.2)

Markión istenét is egy orvoshoz hasonlítja:

Hogyan ítélnél egy olyan orvosról, aki a segítségnyújtás késleltetésével súlyosbítja a bajt, és a veszélyt csak növeli az orvoslás elhalasztásával, hogy minél drágábban, vagy nagyobb dicsőséggel gyógyítson? Ezt a véleményt kell mondanunk Markión istenéről is. (*Marc.* I. 22.9)

Tertullianus tehát becsülte az orvosokat, de tisztában volt azzal is, hogy kapzsi és etikátlan emberek is akadnak közöttük.²³⁵ Meglehetősen jól ismerte az anatómiát is: a *De carne Christi*ben sajátos anatómiai-geológiai metaforákkal írja le az ember testet, amivel annak *földből teremtett* voltát hangsúlyozza: „az izmok a rögök, a csontok olyanok, mint a kövek, a mellbimbók, mint a kavicsok, vedd figyelembe az inak szívós kötését, mint a gyökerek kapaszkodását, az erek ágas-bogas szétfutását, mint a folyók torkolatát, a szőr olyan, mint a moha, a haj, mint a pázsit, a belső részek mélyén kincsek rejlenek, mint a bányában” (*Carn.* 9.3). A *feltámadásról* szóló traktátusában rendkívül érzékletesen írja le az emberi test különféle nyomorúságait, mikor arról beszél, hogy a feltámadás után más (szellemi) testet fognak kapni az üdvözültek:

És vajon ez a test, amely eltűnt, csak azért legyen a remény tárgya, hogy a sánták és a félszeműek, a vakok, a leprások és a bénultak visszatérhessenek, és azt kívánják, bárcsak ne tértek volna vissza ahhoz, amilyenek korábban voltak; vagy egészen kell lenniük, hogy féljenek attól, hogy másodszor is elszenvedik ugyanazt? És akkor mit mondjunk a hús-test tartozékairól? Vajon nem lesz ezekre újra szükség, különösen a táplálékhoz és az innivalóhoz? És megint tüdővel kell lélegeznie, zsigereiben tüzesednie, és a szégyellnivalókat nem szégyellnie, és minden tagjával küszködni? Újra fekélyekre, sebekre, lázra, köszvényre és halálra kell számítania? (*Res.* 4.4–6. G. T.)

²³⁵ Vö. „imposztor” (*pravariicator*, *An.* 10.4), „hentes” (*Ianius*, *An.* 25.2).

Tertullianus gúnaikológiai és embriológiai ismereteit az epheszoszi Szóranosztól merítette, akit nagyra becsült, bár azokon a pontokon, ahol ellentmondott a Szentírásnak, természetesen felülbíráta az orvos állításait.²³⁶ Kétségkívül Szóranosz volt a forrása több szakkifejezésnek: *phreneticus* (őrült), *cardiacus* (gyomorégés), *lethargus* (mélabús).²³⁷ Tertullianus abban is Szóranosz véleményét fogadta el, hogy a fogantatáshoz csak a férfi magjára van szükség, a nő vérére nem (a petesejtéről még nem tudtak). Ez az elmélet természetesen jól jött neki, hiszen így „bizonyítható”, hogy a fiak természete csak az apáktól öröklődik.²³⁸ A legfontosabb érv azonban, amit Szóranosztól vett át, hogy magzat már fogantatása pillanatában rendelkezik lélekkel, hiszen nem csupán rugdalózik az anyaméhben, hanem hangokat is hall.²³⁹ Részletesen leírja az abortusz legkegyetlenebb válfaját, az embriotómiát, elképesztő részletességgel ismertetve az ebben használt műszereket:

Néha a csecsemőt az anyaméhben mészárolják le – szükséges kegyetlenség ez, mert a csecsemő ferde fekvése megakadályozza a szülést, így anyagyilkos lesz, hacsak meg nem hal. Ezért hát az orvosok eszközei között van először egy arányosított csavarókeretes eszköz a rejtett helyek felnyitásához; ezután egy *anuloculter* a belül lévő végtagok óvatos eltávolításához; ezután egy tompa horog, amivel a szétdarabolt gyermeknek összes dolgait kihúzza. Van nála egy bronztüske is, amivel a gyilkosságot irányítja, ezt „magzatgyilkosnak” (ἐμβρυοσφάκτης) nevezik, mert az a feladata, hogy megölje a csecsemőt, mivel a meggyilkolt kisded életben volt.²⁴⁰ Hippokratész, Aszklépiadész, Eraszisztratosz, Hérophilosz (a felnőttek élveboncolója), de még a szelídebb Szóranosz is rendelkezett ezzel az eszközzel. Természetesen mindannyian tudták, hogy egy élőlény fogant meg, és sajnálták szerencsétlen állapotát, amihez meg kellett ölni, nehogy az élő (anyát) kelljen szétdarabolni. (An. 25.4–5. G. T.)²⁴¹

²³⁶ *Sorano methodicae medicinae instructissimo auctore*, An. 6.6, 53.1, vö. 25.5 (Kitzler 2014).

²³⁷ An. 6.6, 43.8; Soran. Gyn. 3.1; Waszink 1933, 467; Petrey 2014.

²³⁸ An. 5.4, 19.6–9; Waszink 1933, 276.

²³⁹ An. 25.3–5; Soran. Gyn. I. 39.1, 44.3, 48–53.

²⁴⁰ *Itaque est inter arma medicorum et cum organo, ex quo prius patescere secreta coguntur tortili temperamento, cum anulocultra, quo intus membra caeduntur anxio arbitrio, cum hebetate unco, quo totum facinus extrahitur violento puerperio. Est etiam aeneum spiculum, quo iugulatio ipsa dirigitur caeco latrocinio; ἐμβρυοσφάκτην appellant de infanticidii officio, utique viventis infantis peremptorium.*

²⁴¹ Tertullianus és az abortusz kérdéséhez lásd Balfour 1985; Barr 2017.

A római tömegszórakoztatás kritikája

A tömegszórakoztatást a rómaiak találták fel. Iuvenalis híres „kenyeret és cirkuszt” mondása (*Sat.* X. 81) nem volt légből kapott: a császári hatalom ingyen gabonaosztással lekenyerezte, és különféle pompás látványosságokkal valósággal elbódította a római tömegeket. Florence Dupont találó elnevezésével „une civilisation du spectacle” volt a római: az élet minden területén látványos színpadiasság, sőt a mai értelemben vett *showbusiness* jellemezte: az öltözködésben, a gladiatori viadalokban, a diadalmeneteken, a hadseregben, sőt még a temetéseken is.²⁴² A római civilizáció ezen vitathatatlanul lényeges aspektusával szemben még mai korunk is meglehetősen ellenszenvvel viselkedik. Michael Grant egyenesen a nácizmushoz hasonlította a gladiatori küzdelmeket, de más modern kutatók számára is ellentmondásos és összeegyeztethetetlen a római gladiátorjátékok véres kegyetlensége Róma civilizációs küldetésével, amit épp a *humanitas* kifejezéssel jelöltek.²⁴³

Donald G. Kyle azonban joggal hívta fel a figyelmet arra, hogy a véres erőszakkal és kegyetlenkedésekkel szembeni „zéró tolerancia” az európai kultúrában is egészen új jelenségnek számít. A szociológusok szerint a múltban végrehajtott nyilvános kivégzések végső soron a társadalmi rend fenntartását szolgálták.²⁴⁴ Mások szerint a *ludi scaenici* népszerűsége a római állam alapvetően militarista és imperialista természetével függ össze, ezért beszél Keith Hopkins „az amfiteátrum megszelídített csatateréről”.²⁴⁵ A brutális gladiátorjátékok hozzászoktatták a rómaiakat az erőszakhoz, levezették a felgyülemlett szociális feszültségeket, s a *pax Romana* idején a valódi háborúk helyettesítőjéül

²⁴² Dupont 1985, 26–30.

²⁴³ Michael Grantet idézi: Wiedemann 1992, xvi. A negatív megközelítés a korábbi tudósokat is jellemezte Friedländertől Carcopinón keresztül Toynbee-ig.

²⁴⁴ Kyle 1998, 5. Összehasonlításképpen lásd Clifford Geertz klasszikus tanulmányát a bali kakasviadalról. A Bali szigetén élő emberek rendkívül békés természetűek, az emberi erőszak minden formáját elutasítják, a kakasviadal mégis egész kultúrájukat áthatja, és igen mély jelentéseket hordoz (Geertz 2001).

²⁴⁵ “Domesticated battlefield of amphitheatre”, Hopkins 1983, 29. – Keith Hopkins szerint az amfiteátrumok legalább annyira dominánsak voltak az ókori városképben, mint a középkori településeken a katedrálisok, vagyis ez az épület a *par excellence* rómaiság kifejezője volt, csakúgy, mint a székesegyház a kereszténységé, lásd Hopkins 1983, 2. Paul Veyne és Eric Gunderson is egyetértenek azzal, hogy az aréna központi jelentőségű kulturális és politikai intézmény Rómában: Veyne 1976; Gunderson 1996, 123.

szolgáltak. A legújabb kutatások pszichológiai szempontból közelítik meg a kérdést: Carlin A. Barton szemében az aréna „az érzelmek operája”, „a megalázás terméke”, „a kétségbeesés”, „a politikai alakoskodás”, „az öngyilkosság dicső formája” stb.²⁴⁶ A moralizáló és marxista történetírók azzal vádolták a gladiatori játékokat, hogy a produktív munkás-polgárságot a tömegkultúra passzív fogyasztóivá alacsonyította. Ezzel szemben az az igazság, hogy a látványosságok a római társadalom *valamennyi* rendje számára kiemelt fontossággal bírtak. Ezt igazolja a játékok során kötelező ülésrend is, ahol a *nobilitas* igencsak felülreprezentált volt.²⁴⁷ A porondtól a nézőtér legfelső részéig (*summa cavea*) a következő sorrendben helyezkedtek el a nézők: *senatores*, *equites*, *plebs*, és legfelül a nők és a rabszolgák. Ez a séma Augustus reformjának következménye volt, aki – Suetonius megfogalmazásában – „a látványosságok zűrzavaros, laza szabályaiban rendet teremtett” (Aug. 44.1). Ebben a sorrendben legérdekesebb a nők marginalizálódása: egy szenátorfeleség ezek szerint kevesebbet számított, mint egy plebejus férfi. A társadalom egyes (férfi) alcsoportjai azonban elkülönültek a nézőtérén, külön szektor (*cuneus*) volt fenntartva a *praetextati*, a *paedagogi*, a *fratres Arvales* papi testület részére; volt *cuneus iuniorum* és *seniorum*; sőt híres személyiségek családjainak is saját helyük volt: Cicero egy ízben Servius Sulpicius gyermekei és utódai számára az ősiük szobra mellett fenntartott ülések mellett foglalt helyet (Cic. *Phil.* IX. 16). Ha ehhez hozzáképzelnünk azt is, hogy valamennyi csoport a maga sajátos öltözetét viselte, elmondhatjuk, hogy a római aréna ülésrendjében a római társadalom látványos összetérképe rajzolódott ki a szemlélő számára. Szemlélők pedig bőven akadtak: „Jön, mert nézni kíván, s nézetni akar valamennyi” – énekelte Ovidius (*Ars am.* I. 99); de ugyanezt erősítette meg Tertullianus is: „a látványosságra menet már jó előre senki sem gondol egyébire, mint arra, hogy lásson és őt is lássák” (*Spect.* 25.3).

A játékok terei szimbolikus értelmet is hordoztak magukban.²⁴⁸ Ióannész Malalasz bizánci krónikás idézi a pergamoni Kharaxot (2. század), amikor azt írja, hogy „a hippodrom az univerzum felépítése szerint épült”.²⁴⁹ A centrális obeliszk a Napot jelképezi, amely négy részre osztja az évet (ezért ábrázolták négy lóval); a kelet–nyugati irá-

²⁴⁶ Barton 1989, *passim*; vö. Barton 1993, 25.

²⁴⁷ Az ülésrendhez lásd Kolendo 1981; Gunderson 1996, 123–126.

²⁴⁸ A nézőtér, mint a birodalom összképe: Kolendo 1981, 306–307; a görög Keleten lásd: Small 1987; Gunderson 1996, 125.

²⁴⁹ Lyle 1984.

nyú *spina*, illetve a végén magasodó *metae* pedig a birodalom két része (Róma és Konstantinápoly) is lehet. Erik Gunderson szerint a *circus* tere a birodalom idealizált változata volt, de a valós földrajzi viszonyokkal ellentétesen: itt ugyanis a szociálisan jól strukturált birodalmi társadalom gyűrűje (a nézőtér) vette körül a „társadalmon kívüliséget” reprezentáló arénát.²⁵⁰ A porond mindazt felvonultatta a nézők előtt, amit a birodalom magába foglalt, de a „civilizált” rómaiak soha nem láthattak saját szemükkel: távoli országokban elfogott félelmetes vadállatokat; a meghódított barbár törzseket, amelyeket *en masse* kényszerítettek az egymás elleni harcra. Az arénának ezt a jellegét erősítették a nyilvános kivégzések is: „azokat, akik az aréna homokján haltak meg, egy nem római térbe számúzták, az ő szenvedésük tehát a civilizálatlan világ szenvedése”. Ebben az értelemben még csak nem is a *populus Romanus* játssza el a büntetésvégrehajtó szerepét: vadállatok, bűntársak, gladiátorok, vagyis egy „másik világ”, és nem a római állam az, amelyik a brutális kivégzés *actora*. Mindenesetre a *spectaculum* nézői Róma hatalmának tudatában és a barbárság iránti ellenszenvükben megerősödve térhettek haza.²⁵¹

A gladiátor egyfajta „nemes vadember” képzetét keltette az ókori rómaiakban, akiktől még az igazi *nobiles*nek is van mit tanulniuk. A néhány ránk maradt gladiátorsírkő kinézete és szóhasználata is megerősíti ezt a kettősséget.²⁵² Seneca számára az egész élet nem más, mint életre-halálra szóló küzdelem: *munus sine missione*, amelynek *editora* a szerencse (*Epist.* 37.1–2; *Tranq. an.* 11.5; *Prov.* 3.4). Cicero és Seneca számára a gladiátor Remus szerepét játssza a normatív arisztokrata Romulusszal szemben; ő az a testvér, akit meg kell ölni annak érdekében, hogy a Város és a birodalom megalapíttassék. A történészek és mitográfusok szerint Romulus azért végzett testvérével, mert az átugrotta a falat, amely Róma terét választotta el a barbár világtól. Ugyanígy a gladiátor halála teszi lehetővé, hogy a *nobilis* nemessége fennmaradhasson. Tertullianus is kiemeli azt a paradox viszonyt, ami a rómaiakat a tömegszórakoztatás sztárjaihoz fűzte: a látványosságok rendezőit és lebonyolítóit (*auctores et administratores spectaculorum*),

²⁵⁰ “The arena plays an important role in the moralization and maintenance of Roman social roles and hierarchical relations”; továbbá: “The arena acts as a social organ of sight on the order of Foucault’s Panopticon”, Gunderson 1996, 115. (A szerző Foucault-nak az európai büntetés-végrehajtás történetéről írt művére utal.)

²⁵¹ A barbárok szenvedéséről lásd Gunderson 1996, 134.

²⁵² A gladiátor-sírkövek szimbolikájához lásd Hope 2000.

a kocsihajtókat (*quadrigarios*), a színészeket (*scaenicos*), az atlétákat (*xysticos*) és a gladiátorokat (*arenarios*) – akiknek a férfiak a lelküket, a nők pedig még a testüket is odaadják – „nyilvánosan kárhozzátják, megbélyegzik, megfosztják a polgárjogtól, kirekesztik a tanácsból, leltiltják a szónoki emelvényről, kizárják a szenátusból, a lovagok közül, s az egyéb tisztségektől, még bizonyos kitüntetésektől is megfosztják őket” (*Spect.* 22.2).²⁵³

A korai kutatás – például Ludwig Friedländer – úgy tartotta, hogy a görögök is irtóztak ettől a barbár római szórakozástól. A pruszi Dion például ezt az esetet beszélte el a rhodosziaknak a gladiatori játékokról:

[M]iközben a korinthosziak a városukon kívül egy völgyben nézik ezeket a küzdelmeket, egy olyan helyen, amely képes ugyan tömegeket befogadni, de olyan mocskos, hogy egy szabad születésű embert még el se temetnének ott, az athéniak ezt a szép látványosságot (τὴν καλὴν θέαν) a színházukban, az Akropolisz falai alatt bámulják, azon a helyen, ahol az *orkhésztrón* felállították Dionüszoszukat, úgyhogy a harcosokat gyakran azok között a székek között mészárolják le, ahol a *hierophantész*nek és más papoknak kell ülniük. Az athéniakat emiatt egy filozófus megróttá – talán a tüanai Apollóniosz, talán Musonius Rufus lehetett ez a személy –, de azok nem hallgattak rá, sőt elűzték a városukból (*Or.* XXXI. 121. G. T.)

A „szép látványosság” természetesen erősen ironikus ebben a kontextusban. Louis Robert ugyanakkor a fennmaradt görög gladiátorfeliratok alapján kimutatta, hogy ezek a viadalok nagyon is népszerűek voltak a hellén kultúrkörben, és óvott attól, hogy az irodalmárok és filozófusok fanyalgását kiterjesszük a görög lakosság egészére.²⁵⁴

Tertullianus egyik legismertebb művében, a *De spectaculis*ban (Kr. u. 200 k.) részletesen beszél arról, hogy a keresztények miért nem látogathatják a római látványosságokat: a színházi előadásokat, a cirkuszi kocsiversenyeket, a stadionok atlétikai küzdelmeit, a különféle istenek tiszteletére rendezett játékokat (*ludi*), és természetesen az amfiteátrumok véres gladiatori viadalait és állathajszáit. A római szó-

²⁵³ A szövegrész elemzését lásd Barton 1993, 12–15; Carter 2009, 303–304.

²⁵⁴ Robert 1940; Mann 2009 szerint ezt a képet még csak tovább erősítették az azóta előkerült leletek (mozaikok, falfestmények, kerámia- és üvegbábrázolások). Ugyanakkor figyelemre méltó jel, hogy a 175 keleten előkerült gladiatori feliraton a *gladiator* kivételével, amit görögül *μονομάχος*-nak mondtak, valamennyi szak kifejezést a latinból transliterálták (Carter 2013, 66–71).

rakoztatóipar ezen termékei ugyanis ezer szállal kötődtek a pogány istenségek tiszteletéhez és a bálványimádáshoz. Művében többször is utal olyan keresztényekre, akik elfogadhatatlannak tartották a *spectaculum*okon való részvétel tiltását az egyház vezetői részéről. Tertullianus ezzel a „belső ellenzéssel” is vitatkozik.²⁵⁵ Mivel munkáját elsősorban keresztényeknek írta, sokkal szabadabban támadta a római vallás szokásait és intézményeit. A Capitoliumot „az összes démon templomá”-nak mondja (*Spect.* 12.7); az *Ecurria* és a *Consualia* ünnepekről – melyeket a rómaiak szerint a városalapító Romulus hozott létre – azt mondja: „ez is piszkos már eredetében: ne tekintsd jónak azt, ami eleve rossz: szemérmertlenséggel, erőszakkal, gyűlölettel teli, és a testvérgyilkos alapítótól, Mars fiától származik” (*Spect.* 5.6, kisebb módosításokkal, G.T.). A politikai élet tartozékai, úgymint a bíbor, a vesszőnyaláb, a fejszalag, a koszorú, és végül a gyűlések, a rendeletek, az előkészületi ünnepek „sincsenek a démonok segítségül hívása és a Sátán pompája nélkül”.²⁵⁶

Az antik világban élő keresztények sehogy sem tudtak kitérni a bálványimádás elől: „utcáink, tereink, fürdőink és csapszékeink, sőt még házaink sem mentesülnek a bálványoktól, a Sátán és angyalai az egész világot betöltik” (*Spect.* 8.9), de ez nem jelenti azt, hogy ne kellett volna törekedniük arra, hogy legalább a kifejezetten „a bálványisteneknek szentelt” helyeket – mint például a templomokat – messzire elkerüljék. Művének elején már leszögezi: „biztos, hogy a látványosságok minden kelléke a bálványimádásból ered”,²⁵⁷ és felsorolja az összes játékokat (*ludi*), amelyeket vallási ünnepek alkalmával ültek meg a rómaiak (forrásként Varrót és Suetoniust idézve, *Spect.* 5.3, 5.8). Ezután következik a *spectacula* főbb formáinak áttekintése. A cirkuszi játékokat, vagyis a kocsihajtóversenyeket is a bálványoknak és idegen isteneknek rendezik (*Spect.* 7.1–5), magát a *circus* épületét pedig a Napnak szentelik fel. A *circus* díszei is a templomokhoz köthetők (tojások, delfinek, istennőszobrok, oltárok, obeliszok, Magna

²⁵⁵ Augustinus barátja, Alypius is szenvedett a *libido spectandīban*: *Conf.* VI.7–9; vö. Novatianus: *De spectaculis* 5.4, ed. Diercks, CCL 4, 171: *vidit tamen, quod committendum non fuit et oculos per idolatriae spectaculum per libidinem duxit.*

²⁵⁶ *sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt*, *Spect.* 12.6. A *pompa diaboli* kifejezés értelmezésére már sok kísérlet történt, a legvalószínűbb azonban, hogy a görög szó – amely eredetiben vallási körmenetet, felvonulást jelent – a Sátán „udvartartására”, vagyis a démonokra vonatkozik, amit a keresztények a vízkeresztévkor nyilvánosan megtagadtak (*Cor.* 3.3.; vö. *Idol.* 18.7–8; Waszink 1947).

²⁵⁷ *ex idololatria unīversam spectaculorum paraturam constare constiterit*, *Spect.* 4.3.

Mater, Consus stb.), vagyis ki lehet jelenteni: „a cirkusz tisztátalan szellemek birtoka” (*numina inmundanda possederint circum*, *Spect.* 8.7). Ezután következik a színház (*theatrum*), amely köztudottan „Venus saját szentélye” (*proprie sacrarium Veneris est*, *Spect.* 10.3). Ezt az intézményt maguk a rómaiak is gyakran pusztították el erkölcsromboló jellege miatt: „a szemérmertlenség miatt tilos neked a színház is” – mondja Tertullianus a keresztényeknek (*Spect.* 17.6). Ezen a ponton egy érdekes történetet is hallunk: Pompeius Magnus, aki Róma első kőszínházát építtette Kr. e. 55-ben, Venusnak egy templomot is emelt benne, és a népet ennek a szentélynek, nem a színháznak felavatására hívta össze (*Spect.* 10.5-6).²⁵⁸ A színház Venus mellett Liber (görög nevén Dionüszosz) fennhatósága alá is tartozik: „ez a két démoni lény összejátszik és összeesküszik egymással a részegeskedés és paráznaság terén” (*Spect.* 10.6). Tertullianus az atlétikai versenyeket sem kíméli: az olümpiai és capitoliumi játékokat Zeusznak, illetve Iuppiternek; a nemeiakat Herculesnek; az iszthmosziakat Neptunusnak ajánlják fel; és a halottak tiszteletére is számos versenyt rendeznek (*Spect.* 11.1). A pogányok „még a tornagyakorlatokat is a Castorok, Herculesek és Mercuriusok előírásaiból származtatják” (*Spect.* 11.4), a stadionokban zajló ökölvívás, futás, dobás, ugrás, birkózás pedig egytől egyig hiábavaló szenvedélyek (*Spect.* 18.1-3).²⁵⁹ A *De spectaculis* 12. fejezetében a gladiátori játékokat nem is nevezi néven, csak ironizálva a „legjelesebb és legelfogadottabb látványosságként” utal rájuk (*illius insignissimi spectaculi ac receptissimi*, *Spect.* 12.1), és a halottkultusból eredeztetni őket.²⁶⁰ Az *amphitheatrum* a kegyetlenség, istentelenség és bestialitás helye (*saevitia, impietas, feritas*, *Spect.* 19.1), ahol az emberi vérben gyönyörködnek a látogatók. Érdekes, hogy Tertullianus nem a rendkívüli kegyetlenség, hanem a justizmord lehetősége miatt utasítja el a rómaiaknál megszokott *ad bestias* kivégzéseket, mikor a gonosztevőket vadállatokkal tépették szét az arénában (*Spect.* 19.3-4).

²⁵⁸ Phillips 2001. – Jellemző Tertullianus ironikus, már-már szarkasztikus stílusára, ahogyan a nagy római hadvezért jellemzi: *Pompeius Magnus solo theatro suo minor* („a »nagy« Pompeius, aki csak a színházánál volt kisebb”).

²⁵⁹ Concannon 2014 szerint Pál a korinthusiakhoz írt leveleiben összemosta az ökölvívás, a birkózás és a gladiátori küzdelmek szakkifejezéseit, de példái számomra nem meggyőzőek.

²⁶⁰ A játékok Livius szerint samnis, a damaszkuszi Nikolaosz szerint pedig etruszk eredetűek (Kyle 1998, 45 szerint a kutatás egyre inkább az előbbi felé hajlik). Annyi bizonyos, hogy először elhunyt előkelőségek temetésén léptettek fel gladiátorpárok.

Végezetül, hogy ne csupán negatív üzeneteket közvetítsen, Tertullianus igyekszik a keresztények pozitív erkölcsi-szellemi magatartására is hatni. A szellemi keresztények a békesség, szelídség és szeretet emberei (*Spect.* 15.2) – márpedig a látványosságok egytől egyig ennek ellentétét váltják ki az emberből. A „keresztények látványosságait” (*spectacula Christianorum*) így jellemzi:

Mi van nagyobb élvezet annál, mint az élvezet megutálása, mint az egész világ megvetése, mint az igazi szabadság, mint a sértetlen lelkiismeret, mint a megelégedett élet, mint az, hogy nincs bennünk halálfélelem? Hogy lábbal taposol a pogányok istencin, hogy démonokat űzől ki, hogy orvosságot készítesz, hogy kinyilatkoztatásokat kérsz, hogy Istennek élsz – ezek az élvezetek, ezek a keresztények szent látványosságai, örökkévalók, kegyelemben állók! (*Spect.* 29.2–3)

Tertullianus a továbbiakban párhuzamot von a római játékok és a fentiekben felsorolt „keresztény látványosságok” között:

Ezekben kell neked a cirkuszi játékokat értelmezned; (ezekben) a világ futamait látnod: (ezekben) számold az eltelt időt, a megtett utat, (ezekben) várjad a vég jelzőoszlopait, védelmezd az egyház társulatait, hogy az Isten jelére felébredjenek, az angyali kürtjelre felegyenesedjenek, a mártírok pálmájával dicsekedjenek.²⁶¹

A keresztények számára tehát a jelen világkorszak (*saeculum*) olyan, mint a *circus*ban zajló kocsiverseny, ezt jelzik a „futam” (*cursus*), az „eltelt idő” (*tempora labentia*) és a „megtett út” (*spatia peracta*) kifejezések. Ebben a „keresztény látványosságban” nyert értelmet a *meta* is, amely köztudomásúan a középső elválasztó sáv (*spina*) két végén emelkedő, kúp alakú oszlop volt, amit a kocsiknak a futam során hétszer kellett megkerülniük. Ebben a szövegösszefüggésben ez lett a „vég” (*consummatio*) metaforája. Az „egyház társulatai” (*societates ecclesiarum*) elnevezés valószínűleg a cirkuszi pártokra utal, bár ezeket inkább *facti*ónak nevezték, de Tertullianus minden bizonnyal kerülni

²⁶¹ *in his tibi circenses ludos interpretare, cursus saeculi intueri, tempora labentia, spatia peracta dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare, Spect.* 29.3. G. T.

akarta ennek a kifejezésnek a negatív konnotációját, ezért használta helyette a semlegesebb *societas* szót. Az ezt követő *signum Dei* és *tuba angeli* ugyancsak a cirkuszi játékok bevett szokásaira utal, s ahogyan a győztes versenyzők palmaágat lengetve dicsekedtek győzelmükkel, Tertullianus szerint ugyanígy kell az egyháznak a mártírok pálmájával büszkélkednie.

III. RÓMA ÉS A ZSIDÓSÁG

1. A RÓMAI ÁLLAM ÉS A ZSIDÓSÁG KAPCSOLATA A SEVERUSOK KORÁBAN

Amikor Pescennius Nigert 193-ban a Syriában állomásozó legiók császárrá kiáltották ki, széles körű – ha nem is egyhangú – támogatást élvezett a keleti provinciák részéről Bithyniától Egyiptomig. Hogy a Syria–Palaestina területén élő zsidók is őt támogatták, azt csak abból sejtethetjük, hogy Niger veresége után „egy zsidó és samaritánus felkelés” tört ki a tartományban, amelyről két keresztény történetíró: Eusebiosz és Orosius számolt be.²⁶² Az adattal kapcsolatban azonban óvatosságra int bennünket, hogy azt sem Cassius Dio, sem Héródianosz, sem a *Historia Augusta* nem említi, de még a rabbinikus írások is hallgatnak róla. Ugyanakkor a növekvő feszültségre utalhat, hogy Septimius Severus második parthusok elleni hadjárata után megadta a jogot tinédzserkorú fiának, Caracallának, hogy *De Iudaicis* diadalmenetet tartson Rómában, ahogyan annak idején Vespasianus és fia, Titus is tette.²⁶³ Mary Smallwood azt feltételezi, hogy ebben az időszakban megnőtt a rablók és útonállóknak tevékenysége Palaestinában, aminek nem feltétlenül egy újabb „nemzeti felkelés”, hanem esetleg a polgárháború előidézte súlyos gazdasági helyzet lehetett az oka. Septimius Severus és Caracalla második parthusok elleni háborújuk során, 198 telétől 199 tavaszáig tartózkodtak Palaestinában, ahonnan Egyiptomba mentek. Ez alkalommal Sebasté városát a *Lucia Septimia* címmel tisztelték meg, *colonia* státusba helyezték, és hatalmas középítkezéseket folytattak (a császárkultusz temploma, gümnaszeion, *basilica*, színház, oszlopcsarnokok, vízvezeték), a város *territoriumát* pedig megnövelték (Acrabeta *toparchiát* csatolták hozzá). A tartományban jelentős urbanizációs tevékenységet is folytattak: ekkor jött létre Lucia Septimia Eleutheropolis (Bét Gabra), amelyet Ammianus Marcellinus is Neapolis és Caesarea

²⁶² Oros. VII. 17.3: *Iudaeos et Samaritas rebellare conantes ferro coercuit*; Eus. *Chron.* Sev. V: *Iudaicum et Samariticum bellum motum*, Smallwood 1981, 488, 7. jegyzet.

²⁶³ Smallwood 1981, 489–490, 11. jegyzet.

mellett a legvirágzóbb városként említett Palaestinában.²⁶⁴ Lydda a Lucia Septimia Severa Diospolis nevet és szintén a *colonia* rangot nyerte el. Aelia Capitolina, a korábbi Jeruzsálem valószínűleg szintén Severus alatt kapta a Commodiana melléknevet 198/199-ben, amely a városban vert pénzeken egészen a 3. század közepéig látható. Jeruzsálemben az Ófel ásatásain egy Septimius Severus tiszteletére emelt diadalív töredéke is előkerült, amelyen megemlézték Caracalla feleségét, Plautillát.²⁶⁵ A rövid életű házasság 202–205 között tartott, így a feliratot is erre az időre keltezhetjük. A Severusok korának egyik jellemzője tehát, hogy a Pompeius Magnus által létrehozott *toparchia*-rendszert – legalábbis az egykori Iudaea területén – felváltották a *coloniák* (Aelia, Caesarea, Sebaste, Eleutheropolis, Neapolis), vagyis minden területet a városok *territorium*ához csatoltak. A zsidó lakosságot a Bar Kochba-felkelés leverését követően Hadrianus kitiltotta Júdeából és Jeruzsálemből, s ez a rendelet a Severusok alatt is érvényben volt. Miközben a maradék zsidó lakosság északra, elsősorban Galilea és a Gaulanitisz vidékére húzódott fel, Júdea és Samaria városaiba egyre több nem zsidó költözött, akik között keresztények is nagy számban jelentek meg. Ugyanakkor a zsidóság helyzetének jobbra fordulását jelezte, hogy Septimius Severus és Caracalla engedélyezte, hogy zsidók is részt vegyenek a városok igazgatásában, amit egészen eddig csak akkor tehetettek meg, ha elhagyták vallásukat.²⁶⁶

A zsidók sorsa tehát némileg jobbra fordult a Severusok idején, amit Hieronymus egyik megjegyzése is alátámaszt. *Dániel könyve* a IV. Antiokhosz Epiphanész (és a végidőkben megjelenő Antikrisztus) uralma ellen felkelő zsidókról írja: „miközben elhullanak, megsegítenek kicsiny segítséggel” (Dán 11:34 KGF). Jeromos ehhez a következő kommentárt fűzte: „a héberek közül némelyek ezt [Septimius] Severus és Antoninus [Caracalla] császárokra értik, akik a zsidókat nagyon szerették” (*Hebraeorum quidam haec de Severo et Antonino principibus intellegunt, qui Iudaeos plurimum dilexerunt*, CCSL LXXa, 923–924). Ezt a viszonylagos népszerűséget valamennyire a ránk maradt feliratos anyag is tükrözi. Az egyik legrejtélyesebb ezek közül a felső-galileai Hirbet Qazionban (Qasyun) került elő, és már Ernest Renan is felfigyelt rá itteni látogatásakor 1860-ban. Ekkor még az épület romjait zsinagógaként határozták meg, azonban az 1990-es és

²⁶⁴ Amm. Marc. XIV. 8.11.

²⁶⁵ *AE* 1984, 914 = *AE* 1997, 1562 = *CIIP* I/2 719; Eck 2005.

²⁶⁶ *Ulp. Dig. L. 2.3.3.* = Linder 1987, 103–110; vö. Oppenheimer 2012, 171; Noetlichs 2017, 66.

2000-es években folytatott régészeti kutatások egyértelművé tették, hogy itt egy szíro-föníciai tradíciók alapján épült római szentélyről van szó. A görög nyelvű feliratot a „császárok üdvéért” állították a zsidók zsinagógája számára Kr. u. 196–198 között.²⁶⁷ A 4. század elején épült Hammat Tiberias (B) zsinagógát is „severusi”-nak nevezték el, mivel ez a név többször is megjelenik a dedikációs feliratokon.²⁶⁸ A szardeiszi zsinagóga kevés számú héber felirata között is találunk egyet, amit *[S]everusra* egészíthetünk ki (a név aligha lehetett a császáré, hiszen héber nyelven íródott).²⁶⁹ Egy Askelónban előkerült dedikációt Küria Domna, Iulianosz lánya és Marin, Nonnosz fia emelt „az Istennek és ennek a Szent Helynek, saját üdvéért. Küriosz Kommodusz ajánlotta fel saját üdvéért ... a 709. évben”.²⁷⁰ A Küria Domna és Küriosz Kommodusz névvel kapcsolatban felmerült, hogy esetleg Septimius Severus felesége, Iulia Domna és fiuk, Commodus állhat mögötte, de ez a dátum miatt (Kr. u. 604) teljességgel kizárt, ugyanakkor jól mutatja a császári család nem halványuló népszerűségét. Az emesai (Homsz, Szíria) segédcsoportok kötelékében szolgáló zsidó katonák Intercisában (Dunaújváros) emeltek zsinagógát, amelyet az Örökkévaló Istennek és „a mi urunk, a kegyes és szerencsés császár, Severus Alexander üdvének, továbbá Iulia Mamaea császárnőnek, a császár anyjának” ajánlottak fel.²⁷¹ A dél-pannoniai Mursában (Osijek, Horvátország) is előkerült egy zsinagógai dedikációs felirat, amelyet a császároknak címeztek Kr. u. 198–210 között: „Lucius Septimius Severus Pertinax és Marcus Aurelius Antoninus Augustusok [[és Publius Septimius Geta, a legnemesebb Caesar]] és Iulia Augusta, a táborok anyja üdvéért”.²⁷² Egyelőre sajnos egyik zsinagóga maradványai sem kerültek elő.

²⁶⁷ *IGRR* III 1106 = *CIJ* 972. Smallwood 1981, 496–497; Killebrew 2013. Ann Killebrew szerint ez a zsidók császárkultuszban való részvételét bizonyítja, holott a *pro salute Augustorum* típusú feliratok elég gyakoriak a zsinagógákon (Grüll 2004, 102–111).

²⁶⁸ Dothan 1983, 57–61. Az itteni legismertebb Severus azonban nem a császár, hanem a „nagyra becsült pátriárkák tanítványa” volt.

²⁶⁹ *IJO* II 105.

²⁷⁰ *CIJ* II 964 = Lifshitz 1967, no. 70.

²⁷¹ *Deo aeter[no pro salute] d[omi]ni | n[ost]ri Sev[er]i A[lexan]dri p[ro]p[ter] f[el]icis Aug[ust]i e[st] Iul[ia]e | Mamae[ae] Aug[ust]ae m[at]ris Au[gu]sti, IJO* I Pan3, Kr. u. 222–235. A pannoniai zsidóságról és a zsidó feliratokról lásd Kovács 2010; Grüll 2016.

²⁷² [*pro salute im]p[er]atorum | [L[uc]i] Sept[im]ii Sev[er]i Pe[r]tinacis, | [et M[arc]i Aur[el]ii Antonini] Aug[ust]orum | [[et P[ub]li] Sep[tim]ii Getae nob[il]issimi Caes[ar]is]] | [et Iuliae Aug[ust]ae matris cast]rorum | [- - - ?Secu]ndus | [- - - pro] seucham | [- - - vetu]state | [collapsam a so]lo | [restituit], IJO* I Pan5.

A Severusok zsidókkal kapcsolatos megengedő politikáját jól mutatja, hogy ebben az időben engedélyezték a *patriarcha* (héberül *nászi*) tisztség létrehozását, amely nagyfokú önkormányzatiságot jelentett az Izrael földjén élő zsidóság számára.²⁷³ Ez a cím önmagában is jelzi, hogy a római kormányzat bizalma – legalábbis részben – helyreállt a zsidókkal szemben, ugyanis tudjuk, hogy a felkelővezér Bar Kochba is a *nászi Jisraél* (Izrael fejedelme) címet használta (ugyanakkor a Szanhedrin elnökét szintén így hívták). Az első *patriarcha* egy ötödik generációs *tanna*, a nagy tekintélyű I. Júda ha-Nászi lett (135–217), akit egyszerűen csak Rabbí néven tiszteltek.²⁷⁴ Az ő idejében a Szanhedrin Bét Searimban és Szepphoriszban működött. 189-re ő állította össze a 63 traktátusból álló *Misnát*, ami a rabbinikus judaizmus alapműve lett. A Talmud (AZ 10a-b) szerint a Rabbí igen gazdag volt és Rómában is nagy tekintélynek örvendett, állítólag jó barátságban volt egy bizonyos „Antoninusszal”, akinek azonosítása már régóta viták középpontjában áll. A legtöbben arra hajlanak, hogy ez Antoninus Pius császár (138–161) lehetett, de felmerült, hogy esetleg Severus fiáról, Caracalláról (198–217) van szó, akit szintén Antoninusnak neveztek. Mindenesetre Pius jelleméhez és érdeklődési köréhez sokkal jobban illett a böles Rabbí társasága, mint Caracalláéhoz.²⁷⁵

Tertullianus tényként szögezi le, hogy a zsidók jelenleg is ki vannak tiltva Jeruzsálemből és Júdeából.²⁷⁶ Ezt annak bizonyítására használja fel, hogy a zsidók tévesen várják még a Messiás eljövetelét, akiről Mikeás próféta előre megjövendölte, hogy Betlehemben fog megszületni, csakhogy „egyáltalán senki nem maradt mára ott Izraelből, akinek törzséből a Krisztus [Messiás] megszülethetne” (*Jud.* 13.5–8). Az antijudaista irodalom egyik legrégebbi toposza, hogy a zsidók bűneik miatt veszítették el országukat, s ezen bűnök legnagyobbika Jézus messiási mivoltának elutasítása és halálra ítéltetése. Tertullianus érvelése szerint mivel a zsidók Jézus elutasítása miatt űzettek ki Júdeából, csak akkor kaphatnák vissza országukat, ha Jézus másodszor is megjelenne, és ők elfogadnák őt Messiásnak. Mindezt azért állítja, mert természetes módon lehetetlennek tartotta annak megvalósulását: „Add vissza hát Júdeának államát, hogy Krisztus rátalálhasson, és akkor állítsd, hogy eljön majd egy másik Krisztus” (*reddo statum Iudaeae quem Christus inveniat et alium contende venire, Iud.* 13.29). Bár az alábbiakban

²⁷³ Levine 1979; Jacobs 1995; Curran 2020.

²⁷⁴ Stern 2003.

²⁷⁵ Geiger 2007.

²⁷⁶ *Iud.* 13.3–5; lásd még a következő alfejezetet.

látni fogjuk (III.3.), hogy Tertullianus egyáltalán nem tartozott a véresszájú antijudaisták közé, azt sem mondhatjuk, hogy a keresztény cionizmus előfutára lett volna.²⁷⁷

2. A JUDAIZMUS MINT ENGEDÉLYEZETT VALLÁS

A zsidóság kiváltságait Iulius Caesartól Neróig minden császár biztosította.²⁷⁸ Flavius Iosephus *A zsidók történetében* harminc olyan dokumentumot sorol fel, amelyekben benne foglaltatott a zsidó vallás törvényeinek szabad követése; az összegyülekezés szabadsága; a zsidó istentiszteleti szokások szabad követése (imák, áldozatok, *sabbat* megtartása); a belső autonómia (például a templomi adó összegyűjtése és felküldése Jeruzsálembe); a belső bíraskodás joga; a katonai szolgálat alóli felmentés; a szent és profán célú épületek emelése; a pozitív diszkrimináció (például a piacokon és a *gümnaszeion*okban).²⁷⁹ A Kr. u. 70-ben bekövetkezett templomrombolást (*hurbán*) követően Iosephus nem győzte hangsúlyozni, hogy a Flaviusok nem változtatták meg a zsidó diaszpóra addigi jogállását, „mindössze” a templomi adó helyett – amely a *hurbán* miatt okafogyottá vált – bevezették a *fiscus Iudaicus* intézményét, amely ún. zsidóadót szedett a birodalom minden zsidó származású és zsidó módra élő lakosától, jogállásra, nemre és korra való tekintet nélkül (a zsidó rabszolgák után gazdáiknak kellett az adót befizetniük).²⁸⁰ Domitianus különös szigorúsággal hajtotta be a zsidóadót,²⁸¹ bár az ő idejében kitört zsidóüldözés valószínűleg túlzás: a császár a zsidó vallásra történő áttérést (prozelitizmus) tiltotta, és különösen zokon vette azt a római felsőbb körök tagjainak részéről.²⁸² Nerva idejében átmenetileg felszámolták a *fiscus Iudaicust*, de Traianus alatt – aki apja oldalán még fiatalon részt vett az első zsidó hábo-

²⁷⁷ A keresztény teológia évszázadokon át félreértette a próféták és Pál utalásait, amelyek szerint a „nagy szétszórás” után a zsidóság visszatér saját hazájába, a Szentély újra felépül, az áldozatok újraindulnak, méghozzá épp a messiási korszakban; erről bővebben lásd Ruff 2009, 447–452.

²⁷⁸ Rajak 1984; Pucci Ben Zeev 1998.

²⁷⁹ Pucci Ben Zeev 1998, 374–377.

²⁸⁰ Günther 2016. Marius Heemstra szerint a *fiscus* és a zsidóadó bevezetése végső törést eredményezett a zsidók és keresztények kapcsolatában (Heemstra 2010, 201–217).

²⁸¹ Suet. *Dom.* 12.1–2; Thompson 1982.

²⁸² Keresztes 1973; Williams 1990.

rúban – újra kitört az ellenségeskedés.²⁸³ A keleti diaszpórában Kr. u. 115–117 között hatalmas felkelés robbant ki, amely érintette Ciprust, Kürénaikát, Egyiptomot, Mezopotámiát, és minden bizonnyal Júdeára is kiterjedt.²⁸⁴ A Hadrianus alatt kitört Bar Kochba-felkelés (Kr. u. 132–136) is súlyos következményekkel járt: Iudaeát átnevezték Syria-Palaestinának, Jeruzsálemet Aelia Capitolina néven *coloniaként* újraalapították, s a zsidókat mindkettőből kitiltották.²⁸⁵ Hadrianus megtiltotta a körülmetélést, a zsidó szertartásokat (így a rabbivá avatást vagy a menyegzőket), és betiltotta a Tóra nyilvános olvasását. Hogy ezek az intézkedések mennyiben terjedtek ki a diaszpórára, nem ismertes.²⁸⁶ Antoninus Pius és Marcus Aurelius alatt valószínűleg az elnyomó intézkedések nagy részét eltörölték, de például a körülmetélés és prozelitizmus tiltása érvényben maradt.²⁸⁷ A *Historia Augusta* szerint Septimius Severus „szigorú büntetés terhe mellett megtiltotta, hogy bárki zsidóvá legyen. Ugyanilyen intézkedéseket hozott a keresztényekkel kapcsolatban is” (SHA, *Sev.* 17.1). Tertullianus azt írja, hogy „a zsidók is a zsinagógákban nyilvánosan olvasnak – megvásárolt szabadság” (*Sed et Iudaei palam lectitant. Vectigalis libertas, Apol.* 18.9) Szerzőnk ismét a szokott tacitusi tömörséggel nyilatkozik meg: a *vectigalis libertas* szó szerint „adó fejében biztosított szabadság”-ot jelent, vagyis a zsidóadó a Kr. u. 3. század elején még érvényben volt, és – a közfelfogás szerint – a zsidók ezzel vásárolták meg vallásgyakorlatuk viszonylagos szabadságát a római államtól.

Közismert, hogy Tertullianus a judaizmust „engedélyezett vallásnak” (*religio licita*) nevezte. Érdeemes közelebről is megvizsgálni ezt a szöveghelyet: „mivel a legősibb zsidó írásokra támaszkodik a vallásunk [ti. a kereszténység], talán nevét és lényegét illetőleg úgy okoskodik valaki: egy igen jeles és kétségtelenül megengedett vallás [ti. a judaizmus] subája alatt iparkodik elrejtteni valamit a maga sajátos véleményéből”.²⁸⁸ A mondat arra utal, hogy sokak szerint a kereszténység, amelynek jogi helyzete finoman szólva is kétséges volt, a birodalomban engedélyezett zsidó vallás „háta mögé bújva”, annak árnyékába

²⁸³ Goodman 1989, 2004.

²⁸⁴ Pucci Ben Zeev 2005.

²⁸⁵ Mor 2016.

²⁸⁶ Bazzana 2010; Stemberger 2014.

²⁸⁷ Smallwood 1959, 1961; Goodman 2016.

²⁸⁸ *plerique sciunt profitentibus nobis quoque, fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat, Apol.* 21.1.

rejtőzve igyekeznek vallását terjeszteni. Tertullianus így jellemzi a judaizmust: „igen jeles és kétségtelenül engedélyezett vallás” (*insignissima religio, certe licita*), amiben talán csak annyi a csúsztatás, hogy a pogány értelmiség is igencsak gyanús szemmel nézte a zsidók vallását, amit Tacitus így jellemezett: „más halandók szokásaival ellentétes rítusok” (*ritus... contrariique ceteris mortalibus, Hist. XV. 4.1*), „képtelen és mocskos szokásjog” (*mos absurdus sordidusque, Hist. XV. 5.1*). Tacitus a *ritus* és a *mos* kifejezéseket alkalmazza a zsidó vallással kapcsolatban, de nem nevezi azt *religió*nak.²⁸⁹ A valóságban a *religio licita* sohasem volt érvényes kategória a római jogban, ennek ellenére hatalmas karriert futott be a modern szakirodalomban, sőt akadtak olyanok is, akik a Római Birodalom vallásait a *licita* és *illicita* dichotóm kategóriákba sorolták.²⁹⁰

A fenti áttekintésben láthattuk, hogy az „engedélyezett” zsidó vallás gyakorlásának határai meddig terjedtek. A gyakori kiűzetések, korlátozások és tiltások miatt egyáltalán nem mondhatjuk, hogy a zsidók teljes körű vallásszabadságot élveztek volna, bár az igaz, hogy hitükért legalább nem végezték ki őket.²⁹¹ Másfelől sokan úgy képzelik, hogy a rómaiak a *religio illicita* státuszba helyezték, ezáltal betiltották a kereszténységet, holott Deciusig (Kr. u. 249) nem rendeltek el birodalmi szintű keresztényüldözést. (Erről lásd a IV.3. fejezetet.) Valójában a rómaiaknak nem volt egységes politikájuk az idegen kultuszokkal (*superstitiones externae*) kapcsolatban: többnyire megtűrték őket, főként akkor, ha isteneik békésen megfértek a többi pogány istenség pantheonjában, ha szokásaik a római civilizációs szokásjoggal nem álltak ellentétben, és ha híveik részt vettek az állami kultuszokban.²⁹² Mivel a zsidóság (és a kereszténység) ennek a három kritériumnak nem felelt meg, az államra veszélyesnek tartották a judaizmust, amellyel azonban a Kr. e. 2. századtól kezdve egyfajta *modus vivendi* alakítottak ki. Ezt Iulius Caesar és utódja, Augustus szentesítette, s emiatt a későbbi császárok sem igen akarták azt alapvetően megváltoztatni (kivéve talán az örült Caligulát), inkább annak fenntartására törekedtek.²⁹³ A zsidóknak az a félelme, hogy a keresztények miatt – akik az 1. század közepén még többnyire az ő soraikból kerültek ki – elveszíthetik nehezen megszerzett és kényes egyensúlyon alapuló kiváltságaikat,

²⁸⁹ Cancik–Cancik–Lindemaier 2004.

²⁹⁰ Rüpke 2007, 35.

²⁹¹ Shepkaru 2007, 34–106.

²⁹² Barnes 1968a, 50.

²⁹³ Grill 2020, 73–116.

kétségtől jogos volt. Így nem csodálkozhatunk azon, hogy inkább maguk jelentették fel az „országháborító” keresztényeket a pogány hatóságoknál, megelőzve, hogy a titkosrendőrség a zsinagógákban törje rájuk az ajtót. Mindezzel maga Tertullianus is tisztában lehetett.

3. ZSIDÓK ÉS KERESZTÉNYEK VISZONYA KARTHÁGÓBAN

A zsidók és keresztények viszonya a császárkor első három évszázadában egyike a történetírás legvitatottabb kérdéseinek, amiről máig könyvtári szakirodalom született.²⁹⁴ Az alábbiakban Tertullianus művein keresztül szeretnék bepillantást adni ebbe a bonyolult kapcsolatrendszerbe. Mindenekelőtt szögezzük le: Karthágóban népes zsidó diaszpóráközösség élhetett a 2. század végén és a 3. század elején.²⁹⁵ A Karthágótól északra fekvő Gamart temetőjében kb. 4000 sírt találtak a régészek a 20. század elején. Az afrikai zsidó feliratok csaknem fele ebből a temetőből származik, pontosan ebből az időszakból.²⁹⁶ A *Naró*ban (Hammam Lif) 1883-ban felfedezett zsinagógát a 4. századra datálják a kutatók; az ugyancsak Tunéziában található ókori *Aspis/Clipea* (Kélibia) településen 1988-ban került elő egy zsinagógamozaik egy dedikációs felirattal a 4–5. századból; és Karthágóban is felbukkantak az ott élő zsidóság régészeti nyomai.²⁹⁷ Setzer elfogadja azt a 10. századi zsidó történetírónál, Józsiponnál szereplő adatot, hogy Titus a hurbán után 30 000 zsidót telepített le Karthágóban.²⁹⁸ Ugyanakkor nem árt *cum grano salis* fogadnunk azt a becslést, amely a kb. 250 000 lakosú metropoliszban csupán kb. 2500-ra teszi a keresztények számát. Bár az eddigi szakirodalom többnyire teológiai absztrakcióként kezeli a Tertullianus által ábrázolt zsidóságot, mindenesetre az *Adversus Iudaeos* 1.1-ből megtudjuk, hogy a mű megírásának apropóját egy zsidó prozelita és a keresztény vitája szolgáltatta. Egyesek termé-

²⁹⁴ Számomra máig az egyik legfontosabb alaplí ebben a kérdésben Marcel Simon (1907–1986) *Verus Israel* című kötete, amely 1948-ban jelent meg először, majd a szerző 1964-ben egy hosszú utószóval ellátva újra kiadta (Simon 1964).

²⁹⁵ Dunn 2017.

²⁹⁶ Hirschberg 1974, 50, 69.

²⁹⁷ Naro (Hammam Lif): Stern 2007; *Aspis–Clipea* (Kélibia): Fantar 2009; Karthágó: Lund 1995.

²⁹⁸ Setzer 1997, 188.

szetesen ezt is fikciónak minősítették, más kutatók azonban reálisnak tartják.²⁹⁹

Tertullianus zsidósághoz való viszonyát alapvetően bibliaértelmezése határozta meg.³⁰⁰ Számára a Messiás Jézusban történt megtestesülése, Jézus földi szolgálatának eseményei, halála és feltámadása, majd az Egyház születése és terjedése, valamint a korabeli zsidó nép sorseseeményei – mind-mind próféciák beteljesülései. Tertullianus bibliaértelmezése – Órigenészével ellentétben – nem a sztoikus allegorézisen, hanem az ún. „reálpróféciákon” alapult, ami azt jelenti, hogy számára az ószövetségi próféciák szó szerint, vagyis történeti értelemben (*sensus historicus*) is beteljesedtek.³⁰¹ Szerinte a zsidók „az atyáknak juttatott kegyelemből sajátos értelemben az Isten házanépe” (*ad domesticam dei gentem ex patrum gratia, Apol. 18.6*); és ők az Ószövetség népe is, természetesen. „Az isteni írások, amelyek nálunk vagy a zsidóknál vannak, akiknek olajfájába beoltattunk” – írja (*divinae scripturae quae penes nos vel Iudaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus, Test. 5.6*), vagyis a keresztények nemcsak osztoznak a Biblián a zsidókkal, hiszen „az Isten rájuk bízta igéit” (Róm 3:2), hanem az ő szellemi áldásaikból élnek: „te a természet szerint való vadolajfából kivágattál, és természet ellenére beoltattál a szelíd olajfába” – írja Pál (Róm 11:24a), ahol a szelíd (vagyis nemesített) olajfa (καλλιέλαιον) a zsidóságot, a vadolajfa (ἀργιέλαιον) pedig a pogányokból lett keresztényeket jelképezi. Bár a kutatás részletesen feldolgozta a páli teológia Tertullianusra gyakorolt hatását, ezt a szöveghelyet egyáltalán nem vette figyelembe.³⁰²

„Tertullianusnak kötélen kell táncolnia, mikor megerősíti a héber Írások érvényességét, de tagadja a judaizmust.”³⁰³ Ez a megállapítás ugyan jól hangzik, de két fontos szempontot mellőz. Egyrészt Tertul-

²⁹⁹ Dunn 2017, 260. – A „párbeszéd a zsidókkal” műfajhoz lásd Hulen 1932; az *adversus Iudaeos*-irodalomhoz pedig máig a legjobb összefoglalás: Schreckenberg 1982.

³⁰⁰ Ezen a ponton nem értek Geoffrey Dunn megállapításával, aki szerint Tertullianus nem mint exegéta, hanem mint szónok közelített a Bibliához (Dunn 2020, 80). Tertullianus és a Biblia viszonyához lásd még O'Malley 1967; Dunn 2020.

³⁰¹ A kifejezést Erich Auerbach (1892–1957) alkotta meg *Figura* című, nevezetes tanulmányában, amely először 1938-ban jelent meg, jelentős részben az „árja filológia” és a Biblia „zsidótlantási programja” elleni tiltakozásul, lásd Zakai–Weinstein 2012; a „reálpróféciákról” lásd Ruff 2020.

³⁰² Still–Wilhite 2013, 81–96, kül. 96.

³⁰³ “Tertullian had to walk a tightrope: affirming the validity of the Hebrew Scriptures but denying that of Judaism”, Still–Wilhite 2013, 88.

lianus sohasem vitatta el, hogy *az ő idejében élő* zsidók is az ószövetségi választott néphez tartoznak és a Szent Írások örökösei, továbbá, hogy a kereszténység a zsidóságban gyökerezik.³⁰⁴ Itt szokták felhozni az ókeresztény írók által gyakorta emlegetett Rebeka-párhuzamot, amely az Izsák feleségének, Rebekának méhéből előbújó idősebb ikertestvért, Ézsaut Izraellel, a fiatalabb ikertestvért, Jákóbot pedig a keresztényekkel azonosította, annak hangsúlyozásával, hogy „a nagyobbik szolgál a kisebbiknek” (1Móz 25:23). Tertullianus – csakúgy, mint Irenaeus – megfordította a hagyományos zsidó értelmezést, amely Jákóbot Izraellel, Ézsaut pedig az Izraelt elnyomó pogány nemzetekkel: előbb az edomitákkal, majd a rómaiakkal és végül a keresztényekkel azonosította.³⁰⁵ Azonban ebben is Pál apostol értelmezését követte, aki szerint Jákób/Izrael azokra a szellemi keresztényekre vonatkoztatható, akik kegyelemből választottak (Róm 9:10–13) – ez azonban sem Pálnál, sem Tertullianusnál nem jelentette Izrael kiválasztottságának tagadását,³⁰⁶ és csupán arra vonatkozott, hogy a keresztények is legitim módon részesülhetnek az ósatyáknak – közöttük Jákóbnak – adott isteni ígéretekben. Ami pedig a „szolgálatot” illeti, Tertullianus azt írja, hogy a kereszténységnek „a féltékenység okán különösen ellenségei a zsidók” (*proprie ex aemulatione Iudaei, Apol. 7.3*), de ezt a féltékenységet aligha a keresztények felhalmozott vagyona vagy hatalmi pozíciói, mint inkább missziós sikerük és az ennek következtében egyre növekvő létszámuk váltotta ki.³⁰⁷

Az előző bekezdés elején idézett vélemény abban is téved, hogy *a priori* egyenlőségjelet tesz a Héber Biblia (vagyis az abban foglalt törvények és tanítások), valamint a 2–3. századi diaszpórajudaizmus

³⁰⁴ Dunn 1999.

³⁰⁵ Tert. *Adv. Iud.* 1.4; vö. *Pud.* 8.4–8, vö. Iren. *Adv. haer.* IV. 21.2–3, vö. Dunn 1998. A Rebeka-párhuzam jelentőségéhez lásd Segal 1986. – Az Ézsau-párhuzam zsidó értelmezéséhez lásd Hadas-Lebel 1984; Gábor 2009a, 82.

³⁰⁶ Ezt megerősíti: Dunn 1998, 125.

³⁰⁷ Vö. *Adv. Iud.* 7.4–9: „Krisztus neve mindenhová elterjed, mindenhol hisznek benne, mindenhol uralkodik, mindenhol imádják, mindenkinek egyformán jut belőle, egy király sincs, akivel kivételt tenne, egy barbár sincs, akiben öröme nem telne.” – Habár a judaizmus missziós jellegéről vita folyik a szaktudományban (Grüll 2015), azt még a legvérmesebb ellenzők (mint Martin Goodman) se tagadják, hogy a 3–4. században a zsidóság aktívan misszionált a pogányok (és a keresztények) körében, amit a hatóságok igyekeztek jogilag is ellehetetleníteni. Ebben a tevékenységben a zsidók számára a legnagyobb konkurenciát a keresztények jelentették, akik részben maguk is zsidók, részben pedig pogányok voltak. Bizonyos, hogy a missziós tevékenység számos konfliktus forrása lehetett mindkét oldalról (Bird 2010, 140–148).

közé. Anélkül, hogy belebonyolódnánk a *hurbán* utáni judaizmus rendkívül összetett kérdéskörébe, nyugodtan kijelenthetjük, hogy a korabeli „zsinagóga-judaizmusról” rendkívül keveset tudunk.³⁰⁸ Gondoljunk csak arra, hogy a Tóra 613 parancsa közül több száz rituális parancs kötődött a jeruzsálemi Templomhoz, amelyeket a *hurbán* után lehetetlen volt megtartani. És azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a *Misna* még csak ekkoriban volt születőben. Az igaz, hogy Tertullianus Pált a „judaizmus lerombolójának” nevezi (*destructor Iudaismi, Marc. V. 5.1*),³⁰⁹ de ez azokra a zsidók által megfogalmazott teológiai ellenvetésekre vonatkozik, amelyekkel azok tagadták az *interpretatio Christiana* és ezáltal a kereszténység jogosultságát.³¹⁰ Márpedig az ószövetségi prófécia messianisztikus „reálprófeciákként” történő értelmezése a kereszténység *conditio sine qua non*ját képezi. Tertullianus még arra is ügyel, hogy a *zsidók ellen* írt traktátusában alig használ újszövetségi idézeteket.³¹¹ Sőt, szinte előzmény nélküli módon a *Dániel könyvének* 9. fejezetében olvasható „hetven évhét” számítást is felhasználja annak bizonyítására, hogy Jézus a megígért Messiás (*Adv. Iud. 8.1–18*).³¹² Dánielt egyébként már Flavius Iosephus is a legnagyobb prófétának tartotta, mivel „nem csupán a jövő eseményeket mondta meg előre, mint a többi próféta, hanem megmondta idejüket is, hogy mikor következnek be”.³¹³ A Dán 9:25–26-ban olvasható prófécia így szól:

A Jeruzsálem újraképzése felől való szózat keletkezésétől a Messiás-fejedelemig hét hét és hatvankét hét van és újra megépítetnek az utcák és a kerítések, még pedig viszontagságos időkben. A hatvankét hét múlva pedig kiirtatik a Messiás és senkije sem lesz. És a várost és a szenthelyet elpusztítja a következő fejedelem népe; és vége lesz mintegy vízőzön által, és végig tart a háború, elhatározott a pusztulás. (KGF)

³⁰⁸ Még az sem bizonyos, hogy a Kr. u. 70–200 közötti időben beszélhetünk-e „rabbínikus” judaizmusról, mivel a zsinagógák irányítása részben világi „presbitériumok”, részben a papok kezében volt, akik között állandó konfliktusok voltak (Levine 1985; Cohen et al. 1999).

³⁰⁹ Szerinte „a fő, a judaizmus ellen tanító levél a galatáké” (*Marc. V. 2.1*).

³¹⁰ Ruff Tibor monográfiájában részletesen bizonyítja, hogy az Újszövetség nem antiszemita, illetve Pál nem hozott létre valamiféle „zsidótanított kereszténységet” (Ruff 2009, 341–460).

³¹¹ Dunn 1999, 318–319; Still–Wilhite 2013, 86.

³¹² Dunn 2002, 2003.

³¹³ *Ant. X. 10.7.* [267]; Grill–Csalog 2020.

Ezt a Dániel-szöveghelyet egy modern teológus találóan „a bibliai exegézis Dismal-mocsarának” nevezte, mivel nemcsak a zsidó és keresztény exegézis, hanem a héber és a különféle görög szöveghagyományok is homlokegyenest ellentmondanak egymásnak.³¹⁴ Jóllehet Dánielt – főként a „négy világbirodalom” koncepciójával és a Mt 24:15 utalásával összefüggésben – néhány ókeresztény szerző is megemlíti, a 9. fejezet kronológiáját egészen a 2. század végéig nem használták annak bizonyítására, hogy Jézus a Messiás.³¹⁵ Tertullianus „bizonyítása” persze mai szemmel nézve igencsak bizonytalan lábakon áll: egyrészt nem a maszorétikus héber szöveget, hanem a *Szeptuaginta* θ változatát használja, amiről árulkodik a $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ = *unctio* (kenet) megfeleltetés; másrészt a perzsa, egyiptomi (Ptolemaida) és római uralkodók évszámadatai sem stimmelnek. Ebből következően félre is magyarázza a szöveget: szerinte a Szentek Szentje felkenetése (Dán 9:24) vonatkozik a Messiás megszületésére (*Iud.* 8.8 és 8.12), a „következő fejedelem”, vagyis a vezér (*dux*), akinek eljövetelekor a Templom el fog pusztulni, nem más, mint Jézus Krisztus (*Iud.* 8.2 és 8.8–9). Dunn helyesen ismerte fel, hogy Tertullianus teljesen eltért a maszorétikus szövegtől, ahol a hetven évhét 7 + 62 + 1 tagolásban szerepel (Dán 9:25–27). Az évhetek kiindulópontja – történeti értelmezésben – II. Kürosz (Kr. e. 538/7) vagy I. Artaxerxész (Kr. e. 445/4) rendelete. Ezt követi a hét évhét, amely alatt a Templom és maga Jeruzsálem is felépült; majd a hatvankettedik évhét végén következett „a kenet elvétele”, vagyis – a

³¹⁴ Meadowcroft 2001. – A Hasmóneus időszakról kezdve létezik olyan értelmezés, amely a Dán 9:26 és 11:22 LXX szövegét („elvétezik a kenet”, ἀποσταθήσεται χροισμα) III. Oniás meggyilkolásával hozta kapcsolatba. Csak hogy a LXX szövege ehelyütt nem pontosan adja vissza a héber eredetit, mivel az MT-ben szereplő משיח [*mashiah*] pontos görög fordítása a χριστός lett volna, és nem a χροισμα (ez a héber המשח [*mishah*] megfelelője). Az ige fordítása sem tökéletes: a héber יכרת [*jikkarét*] ugyanis a כרת [*karat*] nifál alakja, amely szó szerint azt jelenti: „kivágatják” (ez néhány előfordulásban ítéletet, illetve főbenjáró büntetést jelent, pl. 1Móz 17:14; 3Móz 7:20–27; 19:8; 4Móz 9:13; 19:20 stb.). A Dán 9:26 görög fordítástörténete a későbbi korokban is érdekesen alakult: (a) Theodotion fordításában így hangzik: ἐξολεθρευθήσεται χροισμα („a kenet elpusztítatik”), ami azt mutatja, hogy alapvetően a LXX-t revidálta; (b) a Kr. u. 200 körül élt, talán ebionita, talán szamaritán származású Symmachus: ἐκκοπησεται χροιστός („a felkent kivágatják”), talán a legprecízebb, idiomatikus fordítás; (c) végül Aquila fordításában: ἐξολεθρευθήσεται ἡλειμμένος („a felkent elpusztítatik”), akin meglátszik, hogy R. Akiba tanítványa volt (*floruit* 130 k.), mivel a χροιστός-t, illetve a χροισμα-t mindenütt felcserélte az ἡλειμμένος-szal, mert az előbbi addigra teljesen keresztény *terminus technicus*sá vált.

³¹⁵ Knowles 1944; Adler 1996.

zsidó értelmezés szerint – III. Oniás főpap meggyilkolása (Kr. e. 175), avagy „a Felkent kivágatása”, azaz – a keresztény interpretáció alapján – Krisztus keresztre feszítése (kb. Kr. u. 32/3); továbbá – mindkét felekezet értelmezésében – a „város és a szenthely elpusztítása”, ami a második hurbán (Kr. u. 70. Áb hó 9). Érdekes, hogy Tertullianus a keresztre feszítés pontos dátumát is megadja: „Krisztus kínszenvedése a 70 héten belül Tiberius császár alatt teljesedett be, Rubellius Geminus és Rufus Geminus consulsága alatt, március hónapban, a húsvét idején, nyolc nappal április *kalendae*ja előtt, a kovásztalan kenyér ünnepének első napján” (*Iud.* 8.18).³¹⁶ Csakhogy, mint láttuk, ez a maszorétikus héber szöveg tagolása alapján nem következhetett be a 70. évhéten belül (*intra LXX ebdomadatum perfecta est*), mivel a „Messiás kivágatása” és a „Szentély pusztulása” egyaránt a 69. évhét végére esett. Ráadásul a héber szöveg egyértelműen egy „eljövendő fejedelem”-nek tulajdonítja a Szentély pusztulását, amely csakis Vespasianusra és/vagy Titusra vonatkozhat. A hátramaradó egy évhét eseményei („és egy héten át sokakkal megerősíti a szövetséget, de a hét felén véget vet a véres áldozatnak és az ételáldozatnak, és utálatosságok szárnyán pusztít, amíg az enyészet és ami elhatározott, a pusztítóra szakad”, Dán 9:27) az *interpretatio Christiana* alapján az Antikrisztus megjelenését követő hétéves időszakra vonatkozik, amelyről a *Jelenések könyve* közöl részletes látásokat.³¹⁷ (Bővebben lásd még az V.3. fejezetben.)

A judaizmus és a kereszténység közötti határvonalakat Tertullianus egyértelműen meghúzza. Bár a zsidók és keresztények ugyanazt az Istent imádják és ugyanazt az Ószövetséget olvassák, „sem az ételek tilalmazásában, sem az ünnepnapok dolgában, még kevésbé a testi jelzés mivoltában vagy a Név közösségében nem osztozunk a zsidókkal” – írja az *Apologeticumban*,³¹⁸ vagyis elsősorban az étkezés, az ünnepek, a körül-

³¹⁶ Caius Fufius Geminus és Lucius Rubellius Geminus Kr. u. 29-ben viselték a *consul*ságot. Malalasz krónikája szerint viszont Jézus ekkor keresztelkedett meg a Jordánban (X. §.11. Bo 236; Jeffreys 2017, 144), ami inkább valószínű, tekintve, hogy Lk 3:1 szerint Keresztelő János nyilvános fellépése Tiberius császár tizenötödik évében kezdődött (Kr. u. 29).

³¹⁷ Ez az ún. hétéves „nagy nyomorúság” (Θλιψις μεγάλη, Jel 7:14, vö. Dán 9:27) időszaka, amelynek félidejében (1290 nap a Dán 12:11 szerint, illetve 1260 nap a Jel 12:3 szerint) „felállítatik a pusztító utálatosság” (Mt 24:15–16), vagyis az Antikrisztus szobra az újjáépült Templomban, lásd pl. Walvoord 1976.

³¹⁸ *neque de victis exceptionibus neque de solemnitatibus dierum neque de ipso signaculo corporis neque de consortio nominis cum Iudaeis agimus, quod utique oporteret, si eidem deo manciparemur, Apol.* 21.2.

metélés, és Jézus nevének használata választja el egymástól a két felekezetet.³¹⁹ Tertullianus szerint a zsidók szenvedésének oka, hogy elutasították a Jézusban megjelent Messiást, sőt őket terheli Jézus Krisztus kereszthalála is: „kezeitek vérrel telve” – írja az *Adversus Iudaeos*-ban; illetve „keze minden bizonnyal mindig tisztátalan, és a próféták, sőt maga Urunk vérével piroslik mindörökre” – állítja Az *imádságról* írt munkájában.³²⁰ Ezek ugyan kemény szavak, de csupán az ismert újszövetségi helyet visszhangozzák: „az ő vére mi rajtunk és a mi magzatainkon” (Mt 27:25). Tertullianusnál nem találunk utalást az antijudaista *deicidium*-vádra, vagy pláne a törőlmetszett antiszemita vérvádra, amely a későbbi teológiai irodalomban oly nagy szerepet játszott.³²¹ Bár a zsidóságot kemény szavakkal illeti: „istentelenek, bűnösök, Krisztus ellenségei”; de ezeket a jelzőket a pogányokra is használja.³²² Szerinte a zsinagógák a keresztények üldözésének és rágalmazásának kiindulópontjai, de vitattott, hogy ezt saját koráról, vagy az apostolok korszakáról állítja-e.³²³ Az is megfigyelhető, hogy teljességgel hiányzik nála a zsidók diabolizálása, amely a későbbi *adversus Iudaeos*-irodalomra oly jellemző vonás,³²⁴ és a Tacitus által „hintegetett” szamarfej-imádás (onolatría) közkeletű vádjától is megvédi a zsidókat.³²⁵

³¹⁹ John Nolland felsorolja a Tertullianus által említett zsidó szokásokat, hozzátéve, hogy azokat saját tapasztalatból ismerhette (Nolland 1979). – A *Min. Fel. Oct.* 38.1 és *Tert. Apol.* 9.13, valamint *Mon.* 5.4. szöveghelyeket annak bizonyítására szokták idézni, hogy az észak-afrikai keresztények zsidó mészárosoknál vásárolták a húsárut (Binder 2012, 199).

³²⁰ *manus enim vestrae sanguine plaenae sunt, Adv. Iud.* 3.5; *manus eius semper immundae, sanguine prophetarum et ipsius Domini incrustae in aeternum, Or.* 14.

³²¹ Tertullianus szerint a fő felelősség ugyan a zsidókat terheli Jézus halálért, de abban ugyanúgy szerepet játszott a római állam képviselője, Pontius Pilatus is, így a felelősség voltaképp közös. A *deicidium*-vádról lásd Davis 2003. Ennek újszövetségi „alapszövege”, az 1Thessz 2:14–16 sok fejtörést okoz a bibliaértelmezőknek, lásd pl. Pollefejt–Bolton 2011; a „klasszikus” vérvád kialakulásáról lásd Schäfer 1997, 62–65.

³²² *impii, peccatores, hostes Christi, Spect.* 3.5; Horbury 1972; Pap 2017, 153.

³²³ *seminarium est infamiae nostrae, Nat.* I. 14.2; *fontes persecutionum, Scorp.* 10.90. William Friend mellett érvelt, hogy ez bizonyíték arra: a zsidók Karthágóban üldözték a keresztényeket Tertullianus korában (Friend 1978, 186–187), de Timothy Barnes elutasította ezt az álláspontot, és azt állította, hogy Tertullianus nem kortárs eseményekre, hanem az apostoli korban történetekre utalt (Barnes 1969, 132; 1971, 175). Barnes álláspontját azután más kutatók is átvették (pl. Scholer 1982, 821–828; Setzer 1997, 191).

³²⁴ A téma alapműve máig Trachtenberg 1943; lásd még Vattamány 2012, 56–79.

³²⁵ *Apol.* 16.1–4. Az onolatría-vád kialakulásáról lásd Schäfer 1997, 55–62; Kopeckzy 2005.

Ezekből a teológiai előfeltevésekből, valamint a zsidóság akkori helyzetéből kiindulva Tertullianus elfogadta a szuperszesszionizmusnak is nevezett helyettesítési teológiát, mely szerint az isteni üdvterv ezen szakaszában Izrael helyébe az Egyház lépett.³²⁶ Figyeljük meg az *Apologeticum* ezzel kapcsolatos gondolatmenetét:

A zsidók mindenkor kegyelmes fogadtatásra találtak Istennél ősatyáik jeles igaz volta és hite miatt. Ennek okán nemzetségük nagysága és birodalmuk tekintélye is virágba szökkent. Nagy öröm is érte őket, mert Isten szavaiból vették a tanítást: miképpen kell kiérdemelniük az Istent, s jó előre figyelmeztetést kaptak arra nézve, hogy őt meg ne sértsék. Ámde hogy milyen nagy bűnököt követtek el, midőn atyáikban való vakmerő bizakodásukban esztelenül kevélyekké lettek, s törvényükből szentségtörő szokásokba tántorodtak, ha ők maguk be nem vallanák, bizonyítaná ezt a mostani állapotuk. Szétszóródtak, nyakukba vették a világot, hazájuk egétől és talajától száműzötten ténferegnek a föld kerekiségén, sem Isten, sem ember nem királykodik rajtuk, s még azt sem engedik meg nekik, hogy legalább a jövevények jogán lábuk nyomával üdvözöljék szülőföldjüket. A szent kijelentések úgyszólván folyamatosan és valamennyien előre fenyegették őket mindezzel, s ugyanakkor azt is jelezték nekik: az idők utolsó szakaszában majd minden népből, fajtából, minden helyről választ magának az Isten sokkal hűségesebb tisztelőket, akikre átruházza kegyelmes jóindulatát, s még hozzá bőségesebb is lesz ez a jóindulat a magasztosabb tanítás teljesebb volta okán. (*Apol.* 21.4–6)

Összefoglalva: a zsidók mostani „kimenetelére”, vagyis sorsára (*exitus hodiernus*) jellemző a diaszpórai létállapot, amikor a szülőföldjükről száműzötten kóborolnak szerte a világban (*dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem*),³²⁷ és még látogatóként sem tehetik be a lábukat Jeruzsálembe (*nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur*). Bár a királyság intézményétől a rómaiak már Heródes halálát (Kr. e. 4) követően megfosztották őket; de már

³²⁶ Still–Wilhite 2013, 87. A szerző Tertullianus szuperszesszionizmusát a Zsid 8:16–30 és a Gal 3:19; 4:30-ban olvasható kijelentésekre vezeti vissza.

³²⁷ A korai keresztény szerzők szerint a diaszpóra mint létállapot a zsidóság bűneinek következménye (vö. 5Móz 28:36–37, 64–65). A késő antik rabbinikus irodalomban is felmerül ez a narratíva, ugyanakkor akadnak olyan rabbik, akik áldásnak, sőt a zsidóság univerzális küldetésének tekintik a *galutot* (Gafni 1997, 19–40).

sem ember, sem Isten nem uralkodik rajtuk (*sine homine, sine deo rege*). Végül, de nem utolsósorban: Isten a kegyelmét „a minden törzsből, népből és helyről” (*ex omni iam gente et populo et loco*) választott emberekre vitte át (*in quos gratiam transferret*) – ami nyilvánvalóan a pogány háttérből megtért keresztényekre vonatkozik –, továbbá nekik adta a „magasztosabb és teljesebb tanítást” (*disciplina auctior et plenior*), vagyis a kereszténységet. Tertullianust többen is vádolták már azzal, hogy „nyelvének intenzitása világosan átlépi az antijudaizmus és antiszemitizmus határát” (Gager), illetve hogy judaizmuskritikája rasszista és bigott (Evans és Hagner).³²⁸ Véleményem szerint azonban ennek nyomát sem találjuk a Tertullianus-életműben, aki mindvégig hangoztatja, hogy mind a zsidók, mind a keresztények Isten népe, s hogy a Szentírás és a próféták a zsidóknak adtak. Teljesen egyetértek Pap Levente megállapításával, miszerint „a később elharapózó zsidógyűlöletnek nyoma sincs benne”.³²⁹

4. A JUDAIZMUS HATÁSA TERTULLIANUSRA

Hogy volt-e közvetlen hatással Tertullianusra a kortárs karthágói zsidó közösség, illetve ismerte és felhasználhatta-e a formálódófélben lévő rabbinikus judaizmust, máig vitatott kérdés.³³⁰ William Frend és Yitzhak Baer is védelmezte azt az álláspontot, hogy Tertullianus a pogány bálványimádáshoz való viszonyát tekintve nagyon közel

³²⁸ Gager 1985, 164; Evans–Hagner 1993, 9.

³²⁹ Pap 2017, 168. Ezt eredetileg csak az *Adversus Iudaeosra* vonatkoztatta, de én az egész életműre értem. – Binder (2012, 201, 27. jegyzet) ellentmondásosnak látja a kérdést, csakúgy, mint Tertullianus egész életművét. A „zsidógyűlöletre” például csak a *Nat* I. 14.1. és a *Scorp.* 10.10. szöveghelyeket hozza példának. Az utóbbiról („a zsinagógák az üldözés forrásai”) már megjegyeztem, hogy a legtöbb értelmező szerint nem a kortárs zsinagógákra, hanem az *Apostolok cselekedeteiben* szereplőkre vonatkozik. Az *Ad Nationes*ban pedig Tertullianus egy érdekes esetet mesél el, ami Karthágóban történt: egy elvetemült gazember (*perditissimus*), aki saját vallását is elhagyta (*suae religionis desertor*), és mellel zsidó származású volt, *Onokitész* címen egy krisztusgyalázó karikatúrát készített, amit plakátokon népszerűsített. (Később vadállatok elé vetve nyilvánosan kivégezték.) Bár a szöveg eléggé töredékes (amit például Holmes így fordít: „And the crowd believed this infamous Jew”, abból csak ennyi van meg: *Et credidit vulgus...> Iudaeo*), az a csoda, hogy egy ilyen nyíltan keresztényellenes akció után Tertullianus ennyire visszafogottan reagált.

³³⁰ Az ellentétes vélemények összefoglalását lásd Binder 2012, 39–46 (szakirodalmi hivatkozásokkal).

állt a kortársi zsidó *haláchá*hoz. Josephine Massingberd-Ford, Daniel Boyarin és Claudia Setzer szintén úgy vélték, hogy a zsidó és keresztény gyülekezetek életmódjukat tekintve eléggé hasonlítottak egymáshoz. René Braun azt a feltevést is megkockáztatta, hogy Tertullianus részt vehetett olyan vitákban, amelyekben megismerhette a zsidók álláspontját.³³¹ Guy Stroumsa szerint Tertullianus „ismerhette a zsidó gondolkodásmódot és a bálványimádással kapcsolatos elutasító magatartásukat”, de nem valószínű, hogy „bármiféle közvetlen befolyás érhetne volna a zsidók részéről”, mivel nem tudott héberül.³³² (Erre viszont más kutatók azt a választ adták, hogy ebben az időben már valószínűleg a karthágói zsidó közösség nyelve is a görög és/vagy a latin lehetett, így hát nem állt semmiféle nyelvi akadály a két fél párbeszédének útjában.) A kérdéskört alaposan megvizsgáló Claude Aziza szerint nem kétséges, hogy a *De idololatria* szerzője ismerhette a rabbinikus véleményeket, amit megszerezhetett akár olvasás, akár szóbeli kommunikáció, akár „szóbeszéd” útján.³³³ Aziza felfogását azonban többen is visszautasították: például Tessa Rajak megalapozatlannak tartotta az általa felhozott párhuzamokat; Timothy Barnes pedig kategorikusan tagadta, hogy Tertullianusra a judaizmus bármiféle hatást gyakorolt volna: a kettejük közötti kapcsolat „analogikus és nem genealogikus” – vagyis csakis az ószövetségi alapokra és nem a „Szóbeli Tórára” vagy a kortárs zsidó írásmagyarázatra vezethető vissza.³³⁴

A kérdésnek legutóbb Stéphanie E. Binder szentelt egy monográfiát, amelyben a Misna *Avódá Zará* („Idegen kultusz”) című traktátusát – amely éppen ebben az időben, feltehetőleg Kr. u. 190 és 230 között keletkezett – vetette össze a *De idololatriá*val.³³⁵ Lássunk ebből néhány példát. A mAZ 1:3 szerint három bálványimádó pogány ünnep létezik, amely előtt három nappal tilos üzletelni a pogányokkal: a *Kalendae*, a *Saturnalia* és a *Kratészisz*. A *Kalendae* minden hónap első napját jelentette, de minden bizonytalanság nélkül elsősorban az újév napját köszöntő ünne-

³³¹ Braun 1992, 30.

³³² Stroumsa 1998, 180.

³³³ Aziza 1977, 172.

³³⁴ Barnes 1971, 92–93. – A könyvről írt recenziójában Arnaldo Momigliano szembeszállt ezzel az érveléssel (*JRS* 66, 1976, 273–276), és Barnes a kötet második kiadásában elismerte, hogy az egyházi szerző ismerhette a karthágói zsidó közösséget (Oxford, 1985, 330).

³³⁵ Binder 2012, 117–194.

pekre vonatkozott;³³⁶ a *Saturnalia* december 17–23. közötti vigasságokat jelentett, amelyeket Saturnus isten tiszteletére rendeztek; végül a *Kratészisz* valószínűleg azt a napot jelölte, amikor Augustus átvette a hatalmat Egyiptomban (augusztus 1). Tertullianus viszont ezeket a pogány ünnepeket sorolja fel: „mi, akiknek a szombatok, az újholdak és az ünnepek, amelyek valaha Istennek kedvesek voltak, most már idegenek, mi tartsuk meg a szaturnáliákat, az újévi ünnepeket, a napforduló napját, a matronáliákat, hozzánk jöjjenek özönével az ajándékok és a pénzermék, legyenek tőlünk hangosak a játékok és a lakomák.”³³⁷ A felsorolt négy ünnep tehát: *Saturnalia*, *Ianuariae*, *Brumae*, *Matronales*, melyekből csak kettő közös a Misnában felsoroltakkal, ráadásul a *Saturnalia* legnépszerűbb és legismertebb római ünnep volt, a Misnában *Kalendae* néven említett ünnepnap pedig Tertullianusnál *Ianuariae* néven szerepel. Bár a téma közös, aligha mutatható ki bármiféle közvetlen zsidó hatás a keresztény szerzőnél. De a többi témánál is hasonló a helyzet: a Misna tiltja a pogány menyezőkön való részvételt, Tertullianus viszont nem; a pogányokkal közös étkezést illetően mindkettő arra inti a híveket, hogy lehetőleg kerüljék el, de bizonyos esetekben engedélyezi; a Misna a nyilvános fürdőkhöz járást is megszorításokkal hagyja jóvá, míg Tertullianus hol megengedi, hol nem; mindketten csak „tisztességes okokból” engedik meg a színházba járást, és lebeszélnek a hívőket a *circus* és az *amphitheatrum* látogatásáról; a Misna egyáltalán nem engedi a bálványistenek nevének kimondását, de Tertullianus nem kárhoztatja azt, ha hétköznapi értelemben használják (például „Aszklépiosz temploma mellett”, „Iuppiter utcájában” stb.).³³⁸ Ebből a rövid áttekintésből is kitetszik: az *Avódá Zará* traktátus és a *De idololatria* között semmiféle szövegszerű egyezés nem mutatható ki. Nem mellesleg, Tertullianus egyetlen művében

³³⁶ Tóth Anna Judit kiváló monográfiájában részletesen feldolgozta a római *Kalendae*-ünnepek keresztény utókorát, lásd Tóth 2017, 35–42 (*Kalendae Ianuariae* a császárkorban); 124–137 (*Saturnalia*).

³³⁷ *nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant et strenae, consonant lusis, conuiuia constrepunt, Idol.* 14.6.

³³⁸ Binder 2012, 117–121 (nyilvános ünnepek); 122–127 (magánünnepek); 127–130 (közös étkezés); 130–134 (erkölcstelenség); 134–136 (nyilvános fürdők használata); 136–140 (játékok, előadások); 140–142 (öltözködés); 142–144 (a bálványok nevének kimondása); 144–147 (a tanári hivatás gyakorlása); 147–152 (a bálványokra tett eskü); 152–159 (árucikkek); 159–167 (együtt dolgozás a pogányokkal); 167–177 (a bálványimádás csábereje); 177–182 (felajánlás a bálványoknak); 182–194 (együttélés).

sem említette sem a kortárs zsidók szokásait, sem azok tanításait, és ezekkel kapcsolatban csak az Ószövetségre utalt. A fentiek is legfeljebb távoli párhuzamok, amelyek gyökere minden esetben valamilyen bibliai kijelentésre vezethető vissza.³³⁹

Tertullianus a *De spectaculis* utolsó fejezetében – a rá oly jellemző ironikus hangvétellel – felsorolja, ki mindenki, akiket most az emberek látványosságként bámulnak (színészek, kocsihajtók, atléták, a kivégzéseket elrendelő helytartók stb.) fog igazi látványosságként megemésztetni abban a tűzben, amit az Úr második visszajövelekor, a végítélet napján bocsát majd a világra (*Spect.* 30.2–3). Ez a dicsőséges Krisztus ugyanaz lesz, akit már kortársai is kigúnyoltak:

Ő az, mondanám, az ácsnak vagy a kéjnének a fia, a szombat megrontója, a szamaritánus és démonoktól megszállott! Ő az, akit Júdástól megvetettek! Ő az, akit nádpálcával és ököllel vertetek, akit leköpdösve megszégyenítettetek, epével és ecettel itattatok! Ő az, akit a tanítványok titokban elloptak, hogy elmondhassák: feltámadott, vagy akit a kertész elvonszolt, nehogy salátáit a gyakori jövés-menésben összetiporják! (*Spect.* 30.6. G. T.)

Az idézett szöveg legnagyobb része újszövetségi utalásokból áll, és többnyire a Jézus Krisztussal kortárs zsidókra utal. Ők mondták ugyanis, hogy Jézus „az ács fia” (Mt 13:55); „a szombat megrontója” (Jn 5:18); „szamaritánus, akiben démon van” (Jn 8:48). Jézus volt az, „akit Júdástól megvettek” (Mt 26:14–16); akit „náddal és ököllel vertek, leköpdöstek” (Mt 26:67; Mk 14:65); „ecettel és epével itattak” (Mt 27:34; Jn 19:29; vö. Zsolt 69:22); és a farizeusok voltak, akik kitalálták róla, hogy a testét „a tanítványok ellopták” (Mt 27:64). Két utalás azonban „kilóg” ebből a felsorlásból: az egyik a Jézus anyjára vonatkozó becsmérlő megjegyzés (*quaestuaría* = kéjné), a másik pedig a kertészre (*hortulanus*) vonatkozó célzás.³⁴⁰ *Toledót Jesu* („Jézus története”) néven ismert az a keresztényellenes zsidó traktátus, amelynek keletkezési idejéről nincsenek biztos adataink – egyesek szerint a 4. század után, mások szerint csak a korai középkorban íródott –, de a kairói genizából előkerült egy arámi szövegváltozata, amely a 10. századból

³³⁹ Dunn (2004, 50) is azt vallja, hogy amit Tertullianus a zsidókról tud, az mind az Ószövetségre vezethető vissza.

³⁴⁰ Horbury 1972, 455–459.

való.³⁴¹ Ugyanakkor már Kelszosz keresztényellenes művében, az *Igaz beszédben* (*Aléthész logosz*, Kr. u. 175–177) is feltűnt az a zsidóktól származó vád, hogy Jézus anyja, Mirjám eredetileg egy Johanán ben Dávid nevű szegény ácsmester jegyese volt, de egy József ben Pandera nevű elvetemült zsidótól teherbe esett, ami után jegyese elűzte őt, és Jézust titokban szülte meg (Orig. *Cels.* I. 28, 32 = PG XI. 713–714, 719–722). Egy másik változatban elűzése után egy Papposz nevű férfi vette feleségül, és bezárta a házába, hogy ne tudjon más férfiakkal összejönni, de egy Panthera nevű római katonával megszökött.³⁴² De hogy kerülnek ide a kertész salátái? A kitalált történet eredete minden bizonnyal *János evangéliumának* két utalására vezethető vissza: Jézus sziklasírja ugyanis egy kertben volt (Jn 19:41), és a magdalai Mária is azt hitte, hogy a feltámadott Jézus helyett a kertésszel beszélget (Jn 20:15). A *Toledót Jesu* ebből fabrikálta azt a történetet, hogy „Jézus levették a keresztről, és eltemették egy csatornában, Rabbi Júda, a Kertész kertjében”, aki később lábánál fogva elhúzta a holttestet Tiberiásba és ott elrejtette Illés barlangjában.³⁴³ A bugyuta elbeszélés szerint ráadásul Jézust „egy káposztatorzsára” feszítették meg, aminek értelmét Hillel Newman sem volt képes kibogozni; a legvalószínűbb, hogy az arámiul hasonlóan hangzó szentjánoskenyérfát (חרוב) keverték össze a káposztával (כרויב).³⁴⁴ Newman is azon a véleményen van, hogy Tertullianus ismerte a *Toledót Jesu* keresztényellenes pamfletjét – vagy annak elődjét –, de források híján aligha lehet eldönteni, hogy a hús-vér zsidókkal való vitatkozás során hallotta-e ezeket a rágalmakat, vagy csak másodkézből olvasott/hallott róluk.

³⁴¹ Első kiadója és német fordítója, Krauss Sámuel az 5. századra datálta (Krauss 1902); modern kritikai kiadását angol fordítással lásd Schäfer–Meerson–Deutsch 2014 második kötetében.

³⁴² Latteri 2015.

³⁴³ Newman 1999, 64–65.

³⁴⁴ Ugyanakkor Tertullianus nem káposztát (כרויב), hanem salátát (*lactucae*) mond, és a növény nem Jézus megfeszítésének, hanem a holttest elfedésének helyéül szolgált (Newman 1999).

IV. RÓMA ÉS A KERESZTÉNYSÉG

1. A KERESZTÉNYEK SZÁMA ÉS ELTERJEDÉSE

A Római Birodalom területén élő keresztények számát nehéz megbecsülni, mivel erre vonatkozó statisztikai forrásokkal nem rendelkezünk. A zsidó születésűeket és a zsidóságba betért prozelitákat még a római adóhatóságok is számontartották, hiszen így tudták bevasalni rajtuk a zsidóadót. A zsidó származásra többnyire a sírfeliratok alapján is lehet következtetni: árulkodó a tipikusan zsidó név; a *Iudaios/Iudaia* vagy *Hebraios/Hebraia* megjelölés; a formuláris nyelv használata; egy héber szó vagy mondat; vagy egy zsidó szimbólum (legtöbbször a *menóra*). Ezzel szemben a keresztényeket a rómaiak sem lajstromozták, és sírfelirataikon – legalábbis a konstantini fordulatig – ők maguk sem igyekeztek felfedni kilétüket.³⁴⁵ Ifjabb Plinius 110-ben írt levelében Bithyniában – amely a birodalom eléggé félreeső és nem is túl népes tartománya volt – a „(keresztény) vádlottak nagy tömegéről és „emberek tömegéről”-ről beszélt (*periclitantium numerum; turba hominum*; Plin. *Epist.* X. 96.9), amit lehetetlen számszerűsíteni. Napjainkban az amerikai vallásszociológus, Rodney William Stark 1996-ban megjelent könyvének (*The Rise of Christianity*) becslései népszerűek tudományos körökben. Stark szerint az 1. század végéig mindössze 7500 keresztény élt a Római Birodalomban, ami rendkívül alacsony szám, figyelembe véve az apostolok első generációjában végbemenő erőteljes missziós tevékenységet.³⁴⁶ Igaz, részletesen csak Pál munkásságát ismerjük az *Apostolok cselekedetei* alapján, amely pontos számadatokat szintén nem ad meg, de az bizonyos, hogy csak a Kis-Ázsiában és Görögországban az apostol által alapított gyülekezetek összlétszáma is

³⁴⁵ Guarducci 1977; Ferrua 1978; Galbvao-Sobrinho 1995. A hol burkoltan, hol nyíltan keresztény építáriumok Kis-Ázsiában, pontosabban Phrygiában jelentek meg a 2. században, lásd Mitchell 2020.

³⁴⁶ A neves brit gazdaságtörténész, Keith Hopkins egy cikkében még ennél is alacsonyabbra: mindössze néhány száz főre tette a keresztények számát az 1. században (Hopkins 1998).

jóval meghaladhatta a 7500 főt.³⁴⁷ Stark tudományos körökben népszerű becslése szerint 150 és 200 között a keresztények száma 40 000-ról 218 000-re nőtt, majd 250-re elérte az 1,17 milliót. Becslése szerint csak kb. 180 körül léphette át számuk a 100 000 főt a Római Birodalomban.³⁴⁸ Stark arányszámait alapul véve Roger Bagnall így becsülte az egyiptomi keresztények létszámának alakulását 100–250 között:³⁴⁹

<i>Dátum</i>	<i>Keresztények száma</i>	<i>Keresztények számaránya</i>
100	753	0,014%
125	1746	0,032%
150	4047	0,074%
175	9382	0,170%
200	21 747	0,395%
225	50 409	0,917%
250	116 849	2,120%

A fenti táblázatban leginkább az a megtévesztő, hogy bár teljes egészében becsléseken alapszik, pontos számokat mond, amit még akkor is nehéz lenne elfogadni, ha precíz statisztikákkal rendelkezni eből a korból. Ilyenek azonban még a római hatóságoknak sem álltak rendelkezésére, nemhogy a mai történészeknek.

Tertullianus életművében többször is utal arra, hogy a keresztények nagy számban találhatóak szerte a Római Birodalomban, sőt annak határain túl is. Számokat természetesen ő sem mond, hiszen neki sem álltak a rendelkezésére statisztikák. Helyette a közvéleményre hivatkozik: „Az emberek hangosan sopánkodnak, hogy ellepik a várost, a vidék, a megerősített helyek, a szigetek is már keresztényekkel

³⁴⁷ Néhány utalás: „*sokan* pedig azok közül, kik hallgatták az igét, hittek; és lett *a férfiak száma mintegy ötezer*” (Jeruzsálem: ApCsel 4:4); „*nagy sokaság* tért meg az Úrhoz, hívóvé lévén” (szíriai Antiokheia, ApCsel 11:21.24.26); „*sokan* a zsidók közül és az istenfélő prozeliták közül követék Pált és Barnabást; akik szólván hozzájuk, biztatták őket, hogy maradjanak meg az Isten kegyelmében; a következő szombaton aztán *majdnem az egész város* egybegyűlt az Isten ígéjének hallgatására” (pisidiai Antiokheia: ApCsel 13:43–44); „és némelyek azok közül hittek és csatlakoztak Pálhoz és Siláshoz; úgyszintén az istenfélő görögök közül *nagy sokaság*, és az előkelő asszonyok közül *nem kevesen*” (Thesszaloniki: ApCsel 17:4); „a korinthusbeliek közül is *sokan* hallván, hittek és megkeresztelkedtek” (Korinthosz: ApCsel 18:8); „*sok ezren* vannak zsidók, kik hívőkké lettek” (Jeruzsálem: ApCsel 21:20).

³⁴⁸ Stark 1996, vö. Bremmer 2010.

³⁴⁹ Bagnall 2009, 20.

vannak tele. Mint valami csapást siratjátok, hogy férfiak és nők korra, állásra, sőt méltóságra való tekintet nélkül e névhez csatlakoznak.” (*Apol.* 1.7); vagy ugyanitt:

Tegnapiak vagyunk, és betöltöttünk már mindent, ami a tiétek: a városokat, a szigeteket, a várakat, a vidék helységeit, a piactereket, magát a hadsereget, a kerületeket, a tízes csapatokat, a palotákat, a szenátust, a forumot, csupán a templomokat hagytuk meg nektek. Megszámlálhatjuk seregeiteket: egyetlen tartomány is többet állítana ki közülünk. (*Apol.* 37.4–5)

Ennek értelmezéséhez először is tudnunk kell, hogy Septimius Severus korában 500 000 főre becsülik a római hadsereg összlétszámát, és ugyanebben az időszakban 45 provincia létezett. Ha komolyan vesszük Tertullianus állítását, hogy egyetlen provinciában is több keresztény lakott, mint amennyi a hadsereg összlétszáma, akkor *minimo calculo* 22,5 millió kereszténnyel számolhatnánk a 3. század legelején, ami a becsült össznépség kb. harmada volna. Ez az „adat” persze nem más, mint retorikai túlzás. Más helyütt Tertullianus nem ennyire konkrét, de ugyanúgy túlzó: „ekkorra sokaságunk, csaknem minden város lakosságának nagyobb része, csendben és szerényen viselkedik” (*Scap.* 2.10), ami azt jelentené, hogy a városok lakosságának több mint 50%-a kereszténnyé vált. Sokkal közelebb állhat a valósághoz, amit ugyanebben az írásában mond, mikor felteszi a költői kérdést Scapulának, Africa helytartójának: „mit teszel majd ennyi ezer emberrel, annyi férfival és nővel, mindkét nemből valókkal, minden életkorből valókkal, mindenféle rangúakkal, akik mind felajánlják magukat neked?” (*Scap.* 5.2) – ha ugyanis mindannyiukat kivégeztetné, az Karthágó *meztizedeléséhez* vezetne. A kereszténység területi elterjedéséről is érdekes képet kapunk:

[K]iben hittek akkoriban a Jeruzsálemben lakó zsidók és más népek is, mint például a sokféle gaetulus, meg a mórok téres határai, Hispánia összes peremrésze, Gallia változatos népei, Britanniának pedig azon részei, ahová a rómaiak sem tudták betenni a lábukat, mégis ma már Krisztusnak hódolnak, szarmaták, dákok, germánok és szkíták, továbbá sok elszigetelt nép, vidék és számunkra ismeretlen sziget, amelyet nem is tudunk felsorolni? Mindezekben a helyeken Krisztus neve uralkodik, aki már eljött; előtte ugyanis minden város kapuja nyitva áll, és egy síncs bezárva, aki előtt a vasreteszek utat nyitnak, és az ajtók kitáruulnak. (*Jud.* 7.4–5)

Elképzelhető ugyanakkor, hogy ez a földrajzi felsorolás szintén retorikai jellegű, és bibliai utalásokat is tartalmaz. A „számunkra ismeretlen sziget” például Izaiást idézhette: „Közel igazságom, kijön szabadításom, és karjaim népeket ítélnek: engem várnak a szigetek, és karomba vetik reménységüket” (Ézs 51:5).

2. A KERESZTÉNYSÉG KÖZMEGÍTÉLÉSE ÉS A KERESZTÉNYELLENES SZTEREOTÍPIÁK

Mind a mai napig a „társadalomellenesség” vagy épp a „közérkölcsebe ütköző cselekedet” vádja – bármit is értsünk ezen – bűnvádi eljárások alapját is képezheti, éppen ezért nem mindegy, hogy a társadalom vagy a közösség miként vélekedik egy adott személyről, csoportról vagy jelenségről. Ráadásul, ahogyan manapság a média, úgy az ókori Rómában a tömegszórakoztató rendezvények biztosítottak lehetőséget arra, hogy a tömeg kifejezze véleményét egy adott kérdésben, és azt a rendezvényeken szintúgy jelen lévő hatóságok figyelembe is vegyék. Egy gladiátori küzdelemre ítélt személy sorsa afféle „kiszavazó-show” volt az ókori Rómában: ha a tömegnek nem tetszett, lefelé fordított hüvelykujjával jelezte, hogy az illetőt küldjék a másvilágra – s a jelen lévő császár (vagy más hivatalosság) magától értetődően figyelembe vette több ezer ember akaratát. Maga Tertullianus is megfogalmazta ezt: „Az efféle igazságtalan kegyetlenkedésben [ti. a keresztények megkínzásában és kivégzésében] nem csupán a vak tömeg találja kedvét, s szórakozik rajta, hanem közületek is egyesek, akik az ilyen igazságtalansággal hajszolják a csőceselék kegyét, és dicsőséget keresnek vele” (*Apol.* 49.4, vö. 50.11). Azt se feledjük el ugyanakkor, hogy a közvélemény irányításában nagy szerepet játszott az „értelmiség”, ami az ókori viszonyok közepette egyszerre jelentette a társadalom legfelső rétegét (a művelt arisztokratákat) és a társadalmilag inkább az alsó rétegekhez tartozó írástudókat (grammatikusok és rétorok, vándor szofisták, írók, költők, színészek, orvosok stb.). Már Tacitus is a Kr. u. 120 körül kiadott *Évkönyvek*-ben valamiféle nekik tulajdonított *flagitia* (aljasság, gáztett, gyalázat) miatt a tömeg által gyűlölt csoportnak mutatta be a keresztényeket (*quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*, *Tac. Ann.* XV. 44.2), bár ezeket az állítólagos bűnöket nem részletezte. De a többi jelző sem éppen hízelgő, amivel a keresztényeket illette: „vészes babonaság” (*exitibilis superstitio*); „métely” (*malum*); „szörnyű és

szégyenletes dolog” (*atrocia aut pudenda*) (*Ann.* XV.44.3–4. Borzsák István ford.).³⁵⁰ Tertullianus így írja le, miket kellett elszenvedniük a keresztényeknek a dühöngő csócseléktől:

Hányszor dühöngtök a keresztények ellen, részint a lelketek indulatából, részint a törvényeknek való engedelmisségből. Hányszor támad ránk, a ti mellőzésekkel is, a velünk szemben ellenséges tömeg, hogy a maga szakállára megkövezzon minket, vagy gyújtogasson nálunk. Sőt, Bacchus ünnepeinek őrjögése során még a megholt keresztényeket sem kímélik. Megtörténik, hogy a sír nyugalmaiból, a halál valamelyes menedékéből cibálják elő őket, mások maradványait pedig előszedik, szétzilálják, szétszórják. (*Apol.* 37.2)

A korai keresztényellenes polémia pogány szerzői többnyire jól képzett filozófusok voltak: Kelszosz 175 vagy 177 körül írta meg *Igaz beszéd* (*Aléthész logosz*) címen az első átfogó keresztényellenes polémiait, vagyis nem sokkal Jusztinosz apologéta kivégzése után, és valószínűleg arra reagálva; a türoszi származású – egykor állítólag maga is keresztény – Porphüriosz (234–305?) pedig *A keresztények ellen* írt tizenöt kötetre rúgó munkát, amire már legalább harminc egyházi szerző reagált; ám keresztényekről szóló dehonesztáló megjegyzéseket sok más pogány szerzőnél is találunk.³⁵¹ A Maximinus Daia (310–313) uralkodása idején folytatott üldözések során – ahogy minden biztonnal már korábban is – az iskolákat használták fel keresztényellenes propaganda terjesztésére:³⁵²

Akik *Pilátusnak és Üdvözítőnknek Aktáit* (*hüpomnémata*) összetákolták, mely telve van mindenféle krisztusellenes káromlással, az uralkodó jóváhagyásával elküldték az uralma alá tartozó egész országba, és falragaszok segítségével arra buzdították az embereket, hogy minden helyen,

³⁵⁰ A teljesség igénye nélkül: Lukianosz; Galénosz; Marcus Aurelius; Epiktétosz stb., lásd Heinrichs 1970.

³⁵¹ Hargis 1999.

³⁵² Tóth 2019, 10. – Egy 10. századi bizánci krónika egy bizonyos Theoteknosz nevű varázslót (*goész*), Antiochia *procurator*át nevezi meg szerzőként, aki aktívan részt vett a keresztények üldözésében, de Daia bukása után kivégezték. (Euszebiosz az *Egyháztörténet* IX. 2–3. fejezeteiben beszéli el Theoteknosz viselt dolgait.)

vidéken és városban tegyék közszemlére ezeket az *Aktá*kat, az iskola-
mesterek tudományok helyett ezt oktassák a gyerekeknek, és kívülről
tanítsák meg nekik. (Eus. *HE IX.* 5.1)

Tertullianus az *Apologeticum*ban is sorra vette a keresztények ellen –
részint a pogány „értelmiségiek”, részint a köznép által – megfogalma-
zott vádakat. Első helyre tette ezek közül a legismertebbeket, amelye-
ket már a korábbi apologéták is tárgyaltak:

Híresztelik rólunk, hogy elvetemült gonosztevők vagyunk, gyermek-
gyilkosságokkal járó titokzatos szertartások s a belőlük származó lako-
mák okán. Sőt azt is mondják, hogy az eszem-izomra vérfertőzés követ-
kezik, amelyre a fényforrásokat fölforgató kutyák már mint a sötétség és
aljas élvezet kerítői adnak ocsmány módon alkalmas jeladást.³⁵³

A „thüesztészi lakomák”, vagyis a kannibalizmus emlegetése a keresz-
tényekkel kapcsolatban olyan etnográfiai sztereotípiák része, amely
korokon és kultúrákon átívelően jelenik meg.³⁵⁴ Itt azonban nem „csu-
pán” emberevésről, hanem egy istenség részére rituálisan feláldozott
gyermek megevéséről van szó, amit Minucius Felix írt le részletesen:

Az új tagok beavatásáról szóló elbeszélés éppen olyan rettenetes, mint
amennyire közismert. Akit misztériumaikba beavatnak, az elé egy liszt-
tel borított kisdedet tesznek, hogy az óvatlanokat lépre csalják. Ezt a
gyermeket az újonc azon hiszemben, hogy a lisztlepelbe merített kés-
szúrások ártatlanok, tudtán kívül halálra sebzi. A gyermek vérét – ször-
nyűség! – mohón felnyalják, tagjait versengve szétdarabolják, ilyen
áldozat révén kötnek szövetséget, ez a bűnrészesség kötelezi őket köl-
csönös hallgatásra. Ez az istentisztelet minden istentelenségnél utálatos-
sabb! (*Oct.* 9.5. Károsi Sándor és Heidl György ford.)

Több mint érdekes, hogy ez az „ismert történet” (*fabula... nota*)
minden elemében megegyezik a hellenisztikus korban a zsidók el-
len kitalált „vérváddal”, amely bizonyos körökben napjainkig is tart-

³⁵³ *dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium
incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, libidinum impiarum
in verecundiam procurent, Apol.* 7.1.

³⁵⁴ Harland 2007.

ja magát.³⁵⁵ A rituális gyermekgyilkosság és a „thüesztészi lakomák” vádjá a többi keresztény apologétánál is megjelenik, bár ők kevésbé részletesen foglalkoznak vele.³⁵⁶ A mitológiai utalás onnan ered, hogy a görögök szerint Thüesztész elcsábította testvérének, Atreusznek a feleségét (ami vérfertőzésnek számít), s ez utóbbi bosszúból megölte Thüesztész három gyermekét, majd egy lakomán feltálalta őket apjuknak.³⁵⁷ További érdekesség, hogy a rituális gyermekgyilkosság nemcsak Minucius Felixnél, hanem egy 2. századi papiruszon is megjelenik, ami valószínűleg Lollianosz *Phoinikika* című regényének töredéke: egy ifjút megölnék, kivesszik a szívét, olajba áztatják, meghintik árpával, majd felszolgálják egy beavatási szertartás résztvevőinek. A beavatottak előbb esküt tesznek, majd felfalják a szívet, és ezután egymással közösjenek.³⁵⁸ Egyébként az „oidipuszi vérfertőzés” vádja – látens módon – megjelent már a zsidókkal kapcsolatban is, amikor Tacitus sokat sejtetően azt írta róluk: „ez a kéljelgésre igencsak hajlandó nemzet az idegen nőkkel való érintkezéstől távol tartja magát; egymás közt semmi sem tilalmas” (*proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent; inter se nihil illicitum*, *Hist.* V.5.3. Borzsák István ford.).

Tertullianus azonban nemcsak etikai érvekkel vág vissza a rágalma-zóknak: egy keresztény soha, semmilyen körülmények között nem követhet el ilyen ocsmányságokat, hiszen ezeknek a bűnöknek minden egyes részletét szigorúan tiltja a Törvény; hanem gyakorlati módon is cáfol: a hatóságok semmit nem tesznek e vádak kinyomozása érdekében.

Napról napra körülzárnak bennünket, naponként elárulnak, sőt igen gyakran még gyülekezeteinkben és összejöveteleinken is rajtunk ütnek. No de ki bukkant valaha is az említett ok miatt nyöszörgő csecse-

³⁵⁵ A sztereotip zsidóellenes vádakról: Schäfer 1997; a zsidóellenes vérvádról az ókorban: Gruen 2021; a zsidók állítólagos kannibalizmusáról: Van der Horst 2014. – Érdekes, hogy Órigenész a zsidóknak tulajdonítja a keresztényellenes „vérvád” kitalálását (*Cels.* VI. 27).

³⁵⁶ Heinrichs megfigyelése szerint a görög apologéták kevésbé voltak explicitek ebben a kérdésben: ἀνθρωπειών σαρκῶν βοραί (Just. *Apol.* I. 26.7); ἀνθρωποφονία és ἀνθρωποβοροία (Athenag. *Leg.* 35); vagy ἀνθρωποφαγία (Tat. *Or. ad Gr.* 25.3); vagy ἀνέδην μίξεις (Just. uo.); továbbá Θυέστεια δειπνα és Οἰδιπόδειοι μίξεις (Athenag. *Leg.* 3) (Heinrichs 1970, 19–20).

³⁵⁷ Downing 1993;

³⁵⁸ A kölni papirusz szövegét kiadta: Heinrichs 1969; vö. Heinrichs 1970, 29–35; Edwards 1992; McGowan 1994; Wagemakers 2010.

mőre? Kit vettek őrizet alá véres küklopsz- vagy szirén-szájjal, azonmód, ahogyan megtalálták? Ki fedezett fel legalább a feleségén valamiféle tisztátalan nyomokat? (*Apol.* 7.4–5)

De Tertullianus nemcsak védekezik, támad is: azok a pogányok szórják rágalmaikat a keresztényekre, akik embereket áldoznak isteneiknek; megölik az anyaméhben a meg nem született gyermekeket; az epilepszia gyógyítására kivégzett bűnözők vérért isszák; véres hurkát zabálnak; kiteszik a nemkívánatos gyermekeket; semmi sem szab hátrált kéjvágyuknak (*Apol.* 9.1–20).³⁵⁹ Az államnak azonban egyéb módszerek – például hamis tanúk felbérzése – is rendelkezésére álltak ahhoz, hogy bizonyítsa a keresztények elleni rágalmakat. Az alábbi eset a Maximinus Daia alatti üldözéskor történt:

Miközben így végrehajtották ezeket a parancsokat, egy másik személy, egy *sztatopedarkhosz*, akit a rómaiak *duxnak* neveznek, a föníciai Damaszkuszban letartóztatott néhány rossz hírű nőt, akiket a köztérről hurcolt el. Megfenyegette őket, hogy kínzást fog alkalmazni velük szemben, és arra kényszerítette őket, hogy írásbeli vallomást tegyenek róla, hogy valaha keresztények voltak, és látták, hogy a keresztények szégyenletes dolgokat művelnek, sőt még a templomokban is kicsapongásokat folytatnak. [...] Ő is közölte a császárral, amit ezek jegyzőkönyvbe mondtak, és a császár természetesen elrendelte, hogy ezt az írást is fügesszék ki nyilvánosan. (Eus. *HE* IX.5.2)

Az *Apologeticumban* második helyen kiemelt keresztényellenes vád így hangzik: „Azt mondjátok nekünk: nem imádjátok az isteneket, és fitytyet hánytok a császárokért bemutatott áldozatokra.”³⁶⁰ Vagyis a rómaiak szentségtörésben (*sacrilegium*) és felségsértésben/hazaárulásban (*crimen laesae maiestatis*) marasztalták el az egyház tagjait, ami főbenjáró vétségnek számított. Tertullianus, miután hosszan ismertette a bibliai kinyilatkoztatás és a keresztény vallás lényegét, a 27. fejezetben kanyarodik vissza ezekhez a vádpontokhoz. A pogány istenekkel kapcsolatban bebizonyította, hogy azok nem is léteznek, illetve csupán nagyon régen élt emberekről hiszik azt, hogy istenek. (Erről részletesebben lásd a II.2. fejezetben.) Ezzel kapcsolja össze a császárkultusz elhanyagolásának vádját: „Vajon azok [ti. az istenek], akiknek áldozatot mutatnak be, ad-

³⁵⁹ A pogány emberáldozatokról: Rives 1995;

³⁶⁰ *deos, iniquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis, Apol.* 10.1.

hatnak-e boldogulást a császárnak, vagy bárki emberfiának?” (*Apol.* 29.1) A válasz kissé szarkasztikus: hogyan adhatnának az állítólagos istenek védelmet a császárnak, holott a templomokhoz szükséges követeket a császárok bányáiból hozzák, s magukat a szentélyeket is a császár katonái őrzik. Ráadásul „sok istenség magára zúdította a császár haragját”.³⁶¹ A keresztények – ráadásul önként és örömmel – az igaz és egyetlen Istenhez, a Teremtőhöz imádkoznak a császárért és a birodalomért, ami éppen elegendő. „A császárt ugyanis nem mondhatom istennek... de maga sem akarja, hogy istennek nevezzük.”³⁶² Augustus még a *dominus* megszólítást is visszautasította – ez a rómaiaknál sokkal többet fejezett ki, mint a mai „úr” megszólítás, jelentése kb. a „kényúr, parancsoló” kifejezésekkel adható vissza –, bár ezt az elnevezést később általánosan használták a császárok megnevezésekor, de csak köznapi értelemben, nem az istenséget helyettesítendő (*dei vice*). Egyébként is, aki a „haza atyja” (*pater patriae*) címet viseli, hogyan lehetne „kényúr”? Az atya (*pater*) a családi kapcsolatra utal, amit a kegyesség tart össze; a „kényúr” (*dominus*) pedig a gazda–rabszolga viszonyra, ami a hatalmat jelöli.³⁶³ Csattanóként még ravaszul azt is hozzáfűzi: a császárokat csak az apoteózist követően avatta a szenátus istenné, vagyis tulajdonképpen átkot mond a császárra az, aki még életében „istennek” nevezi őt (*maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupari*, *Apol.* 34.4). (A keresztények viszonyáról a császárkultuszhoz lásd még a II.1. fejezetben.)

A harmadik helyen álló rágalom így hangzik:

Az ártatlanok vérért üvöltve követelik, a gyűlöletük védelmére azzal a semmitmondó ürüggyel takaróznak, hogy meggyőződésük szerint minden nyilvános szerencsétlenségnek, a népre zúduló valamennyi csapásnak a keresztények az okai: ha a Tiberis a városfalakig emelkedik, ha a Nílus nem árad szét a szántóföldeken, ha változatlan az időjárás, ha megmozdul a föld, ha éhínség, ha járvány lép föl, rögtön halljuk az üvöltést: „Az oroszlánok elé a keresztényeket!”³⁶⁴

³⁶¹ Köztudott, hogy a császárok bizonyos isteneket előtérbe helyeztek, másokat háttérbe szorítottak: Augustus Apollót; Domitianus Minervát; Hadrianus Bacchust; Commodus Herculest; Septimius Severus Dea Caelestist és Sarapist; Helioabalus Sol Invictust favorizálta.

³⁶² *Non enim deum imperatorem dicam... quia nec ipse se deum volet dici*, *Apol.* 33.3.

³⁶³ *qui pater patriae est, quomodo dominus est? sed et gratius est nomen pietatis quam potestatis; etiam familiae magis patres quam domini vocantur*, *Apol.* 34.2.

³⁶⁴ *adversum sanguinem innocentium conclamant, praetexentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse in causam. si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit*

Összefoglalóan: minden természeti katasztrófa okai a keresztények. Mivel az ókorban a csapások végső okát az istenekben látták, logikus, hogy a katasztrófák elhárítása érdekében a *pax deorum*ra törekedtek, aminek érdekében nyilvános könyörgéseket (*supplicationes*) és az áldozati állatokból rendezett közös lakomákat (*lectisternium*) tartottak, lehetőség szerint a teljes *populus Romanus* részvételével. Pogány szempontból tehát érthető, ha a hagyományos isteneket nem tisztelő vallási csoportokat megpróbálták kiiktatni a társadalomból.³⁶⁵ Csakhogy Tertullianus ezt a magyarázatot egész egyszerűen „hülyeségnek” nevezi. A *vanitas* szó egyébként indok, bizonyítás, okadatolás nélküli „üres beszédet” is jelent – ami másfelől egyáltalán nem volt veszélytelen a keresztényekre nézve! Már a Nero alatti üldözés is a 64-es római tűzvész miatt robbant ki; Marcus Aurelius feltehetően a keletről behurcolt feketehimlő-járvány (kb. 165–180) miatt indított üldözést; és még nyilvánvalóbb az összefüggés a Decius által kezdeményezett keresztényüldözés és a Cyprianus-féle járvány kitörése (249) között.³⁶⁶

Tertullianus szerint egy gazdasági jellegű vád is gyakran elhangzott a keresztényekkel szemben: „azt mondják, az üzleti életben haszontalanok vagyunk” (*infructuosi in negotiis dicimur, Apol. 42.1*) – ami, válaszolja rögtön, merő ostobaság, hiszen a szertartásokon kívül mindenben a pogányokkal osztoznak a keresztények, részt vesznek az üzleti életben, a kereskedelemben, lelkiismeretesen adóznak és adakoznak is, sőt még a pogány koldusokat is támogatják, jobban, mint a pogány istenek papjai. Persze akadnak, akik panaszkodnak a keresztények „haszontalansága” miatt: a bordélyház-tulajdonosok, a leánykereskedők, a kerítők, az orgyilkosok, a méregkeverők, a boszorkányok és a jövendőmondók (*Apol. 43.1*). Márpedig ezek a „foglalkozások” az egész társadalom számára károsak, és az állam joggal tiltja, illetve korlátozza őket. A pénzzel kapcsolatban Tertullianus egyébként általában a szegénység erényeit, a gazdagság veszélyeit és az adakozás fontosságát hangsúlyozza; a pénzhez való viszonyban tehát valóban élesen megkülönbözteti a pogányok hozzáállását a keresztényekétől:³⁶⁷

A pogányok szokása, hogy türelmetlenkedjenek minden veszteség miatt. Ők ugyanis talán a lelküknél is többre becsülik az anyagi javakat.

in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: „Christianos ad leonem!” acclamatur, Apol. 40.1–2.

³⁶⁵ A természeti csapások negatív előjelű *prodigium*ok voltak: Meier 2011, 15.

³⁶⁶ Fiedrowicz 2000, 192–194; Harper 2016.

³⁶⁷ González 2002, 119–121.

Ezt cselekszik ugyanis, midőn a nyereség vágya tengerre hajtja őket, hogy jövedelmező, de veszélyes kereskedői vállalkozásokba kapjanak. Vagy amidőn pénzszerzés okán aggodalom nélkül is ráadják a fejüket a piacon minden olyan dologra, amely miatt büntetéstől kellene félniük. Avagy végül mikor játékokra és katonai szolgálatra szerződnek, s mikor úton-útfélen vadállatok módjára lesik rablógyilkos szándékkal az embereket. Hozzánk azonban, a közöttünk lévő különbség okán az illik inkább, hogy ne a lelket kockáztassuk a pénzért, hanem pénzünket adjuk a lélekért, akár önkéntes adakozásban, akár elvesztésének türelmes viselésében. (*Pat.* 7.11–13)

A milánói állami egyetem gyűjteményében őriznek egy ismeretlen egyiptomi helyről származó töredékes papiruszt, melynek keletkezését a 2–3. század közé teszik a kutatók (P.Mil.Vogl. VI 287 = SB VI 9488 = TM 28876). Sajnos a szöveg háromnegyede elveszett, de a fennmaradó részből annyi valószínűsíthető, hogy itt egy helytartói bíróság előtt lezajlott per jegyzőkönyvéről van szó. Az *acta proconsularia* rendszerint négy részből tevődik össze: bevezetés; a per szövege a tanúvallomásokkal; a bíró ítélete; a jegyzők, írnokok aláírásai.³⁶⁸ Ez a töredék minden bizonnyal a bírói ítéletből való, aki első személyben szólal meg. A periratokban az ítéletet (*sententia*) minden esetben *oratio recta*ban jegyzik fel, szó szerint idézve az elhangzottakat.³⁶⁹ A gyorsírással készült jegyzőkönyveket egyébként a helytartói levéltárban őrizték. A periratok nyilvánosak voltak, és azokról – elviekben – bárki kérhetett másolatot. A papirusz sajnos annyira töredékes, hogy csak bizonyos kifejezéseket lehet benne elolvasni. Ezekből kiderül, hogy a szóban forgó ügy valamiféle „összeesküvés” (9. sor: συνωμοσία) lehetett. A klasszikus görögben ez olyan emberek csoportját jelentette, akik esküvel kötelezték magukat valaminek a megtételére. (Latin megfelelője a *coniuratio*, *factio* és a *conspiratio*.) Emlékezzünk csak rá, hogy 111/112-ben az ifjabb Plinius is úgy írt a bithüniai keresztényekről, mint akik „esküvel kötelezték magukat” (Plin. *Epist.* X. 96.7), bár – mint azt ő maga is elismerte – nem valamiféle rossztéteményre, hanem épp annak ellenkezőjére. Maga az *esküdtétel* azonban önmagában véve is gyanús lehetett a római hatóságoknak. Az összeesküvés egyébként standard vád volt a keresztények ellen, Minucius Felix is „jogellenes és megvetésre méltó csoportosulás”-ként hivatkozik rájuk

³⁶⁸ Coles 1966, 29.

³⁶⁹ Haensch 1992, 221.

(*inlicita ac desperata factio*, Min. Oct. 8.3), felsorolva az egyéb, nekik tulajdonított bűnöket is, egyebek mellett az „istentelen összeesküvést” (*profana coniuratio*) is:

Ezek összetoborozzák a nép söpredékét, a tudatlan embereket, és a hiszékeny asszonynépséget, akiket már nemük gyengesége tévedésbe visz, és istentelen összeesküvő csoporttá verődnek össze, mely éjjeli találkáin, ünnepi bőjtjein, állatias lakomáin nem valamely szent szertartás révén egyesül, hanem büntény által szövetkeznek; alattomos, a világságtól irtózó népség ez, mely a nyilvánosság előtt néma, odújában fecsegő, a templomokat lenézi, mintha temetőik volnának, tiszteletlenül viselkedik az istenekkel szemben, kineveti áldozatainkat, szánandó létére – ha ugyan szabad ezt mondanunk – szánakozik papjainkon, lekicsinyli méltóságainkat és kitüntető öltözeteinket,³⁷⁰ noha maga alig képes pőreségét félig leplezni! (Oct. 8.4. Károsi Sándor és Heidl György ford.)

Tertullianus is többször említi ezt a vádat, az *Ad nationes*-ben nyíltan ironikus, már-már gúnyos hangnemben:

„Ti is közülünk valók vagytok, és mégis összeesküdtek ellenünk!” Valóban ismerjük a rómaiak hűségét a császárok iránt: tényleg soha nem tört ki semmilyen összeesküvés; a császárok vére sohasem szennyezte be a szenátust vagy a palotát; a római nép fenségét még soha nem érte gyalázat a provinciákban!³⁷¹

A keresztényeket nemcsak az államellenes összeesküvés (*coniuratio*), hanem a pártoskodó csoportok (*factiones*) alapításával is vádolták:

A keresztényeknek ez az összejövetele (*coitio*) valóban méltán jogsértő, ha egy gyékényen árul a jogsértőkkel; valóban elítélendő, ha valaki azon a jogcímen panaszkodik miattuk, amilyen jogcímen a pártos csoportosulásokkal (*factiones*) kapcsolatban szoktak panaszkodni. De ugyan kinek

³⁷⁰ Az eredeti szövegben a tisztségek (*honores*) és az ezekkel együtt járó bíbor öltözékek (*purpuras*) megvetéséről van szó. A körmondatot is sokkal durvábban fejezi be, mint azt a magyar fordítás sugallja: *ipsi seminudi*, vagyis „ezek a félmeztelenek!”, amivel nyilván szegényes öltözetükre utal.

³⁷¹ *Nat. I. 17.4. G. T.* Az idézetet záró félmondatban szereplő kifejezés (teljes formájában: *maiestas minuta populū Romani*) az államellenes bűncselekményekre utal.

a veszedelmére jöttünk mi össze valaha? Ha összejövünk (*congregati*), akkor is ugyanazok vagyunk, mint szétszórtan. Valamennyien együtt (*universi*) ugyanazok vagyunk, mint egyenként: senkit sem bántunk, senkit sem szomorítottunk. Mikor becsületes és derék emberek jönnek össze, mikor jámbor és tiszta emberek verődnek egybe, ne akasszátok rájuk a pártcsoport, hanem inkább a tanácsülés nevet. (*Apol.* 39.20)

Tertullianus nem csupán elutasítja a pártoskodás vádját, hanem szinte hízeleg a hatalomnak: a keresztények ugyanis a szenátorokkal kerülnek egy lapra: ők a „becsületes, derék, kegyes és tiszta férfiak” (*virii probi, boni, pii és casti*), akiknek istentiszteleti helyei az igazi *curiák*. (Erről a hasonlatról lásd még a IV.4. fejezetet.) Bármilyen meggyőzően is érvelt Tertullianus, az államellenes összeesküvés vádja tovább élt: a Cyprianus ellen 258-ban Karthágóban lefolytatott eljárás során is a „szentségtelen összeesküvés” (*nefaría conspiratio*) volt az egyik vádpont a keresztények ellen (*Acta Proc. Cypr. 4: Plurimos nefariae tibi conspirationis homines aggregasti*).

Az említett milánói papirusz szövegében a „gyanúból” (6. sor: ἐξ ὑπονοίας) kifejezés is szerepel, és a jelen fejezetben éppen elég példát láthatunk arra, mennyi mindennel gyanúsították a római tömegek – és nyomukban a hatóságok – a keresztényeket. A papiruszon a bíróság tagjai (10. sor: πρῆσβεις) és a védők (2. sor: ῥητόρων) is megvannak említve. A legtöbb mártírártában nem szerepelnek védők, de Tertullianus az *Apologeticumban* és az *Ad Scapulamban* hivatkozik rájuk.³⁷² A szövegben három alperes neve maradt fenn: Szótér, Szótasz fia; Dioszkurosz, Órigenész fia; és egy bizonyos Szótasz. Az utóbbi kettő Sabine Huebner szerint azonosítható: egy bizonyos Antoniosz Dioszkurosz, Órigenész fiát Arszinóében *khrésztiánoszként* jelölték meg a 3. század közepén egy hivatalos okiratban (SB XVI 12497), talán ő is a helyi klérus tagja volt; Szótasznak pedig Oxyrhynchus püspökét nevezték 264-ben, akivel kapcsolatban több papirusz is előkerült.³⁷³ A római bíróságokon a vádlottaknak lehetőségük volt a védekezésre, sőt az utolsó szó jogát sem tagadták meg tőlük, de itt a *sententia* kihirdetése után az elítéltek hallgattak (17. sor: ἀποσιωπήσαντας). Máté evangéliuma ugyanezt a kifejezést használja akkor, amikor Jézus végighallgatta a Szanhedrin előtt az ellene felhozott hamis vádak, és a neki feltett kérdésekre semmit sem felelt (Mt 26:63: ő δὲ

³⁷² Lanata 1993, 281–283.

³⁷³ Luijendijk 2008, 136–144.

Ἰησοῦς ἐσιώπα). Úgy tűnik, hogy ez a kihallgatás a Decius- vagy Valerianus-féle üldözés idején történhetett,³⁷⁴ s az említett alpereseket elítélték, mivel a bíró azt mondta: „nem állok el a vádtól” (4. sor: οὐκ ἀπολύω).³⁷⁵

3. A KERESZTÉNYÜLDÖZÉSEK

Az üldözések jogi alapja

Tertullianus a keresztények üldözésének okairól hosszas fejtegetést közöl az *Apologeticumban*. Legfőbb érve, hogy a pogányok nem ismerik a kereszténységet, csupán hazug szóbeszédnek és előítéletek alapján gyűlölik őket; az ellenük folytatott eljárások pedig a római jog szempontjából is teljességgel jogszerűtlenek. „Az állam polgári és nem zsarnoki hatalom” (*Hoc imperium, cuius ministri estis, civilis, non tyrannica dominatio est, Apol.* 2.14) – szögezi le írásában, ami annyit jelent, hogy az állami hatóságok működését a jog szabályozza (ebből kettőt nevesít: a senatusi határozatokat és a császári rendeleteket). A törvények azonban lehetnek rosszak is: erre számos példa akad magából a római történelemből. A XII táblás törvények előírták, hogy a nem fizető adósból darabokat vághattak ki a hitelezők; a Papinius-féle törvények pedig, amelyek megengedték a *pater familias*nak, hogy megölhesse saját gyermekét; de említhetjük a gyermektelenséget büntető *leges Iuliae* is – ezeket a kegyetlen törvényeket a szokás elítélte, és végül hatályon kívül is helyezték azokat: az utóbbit „a legállhatatosabb Severus császár hatálytalanította” (*Severus, constantissimus principum, exclusit, Apol.* 4.8).

Miután Tertullianus kimutatta, hogy a római hatóságok csupán „a keresztény nevet” büntetik, olyan embereket, akik nemhogy köztörvényes bűnöket, de még erkölcsi kihágásokat sem követtek el, követele ezeknek a törvényeknek a hatályon kívül helyezését. De milyen törvényekét? Már Timothy Barnes is joggal furcsállotta, hogy miköz-

³⁷⁴ A Decius- és Valerianus-féle üldözés idejéből még két papirusz maradt fenn: P.Oxy. XLIII 3119, nyomozás keresztények ügyében (259/260); és P.Oxy. XLII 3035, a keresztény Petoszarapisz, Hórosz fia letartóztatásának elrendelése (256. február 28.); lásd Luijendijk 2008, 177.

³⁷⁵ Huebner 2019, 18.

ben egyetlen törvény, senatusi határozat vagy császári rendelet sem tiltotta be a kereszténységet, Tertullianus soha nem említi meg ezt a tényt, sőt hivatkozik arra, hogy léteznek ilyesfajta törvények:³⁷⁶

Mivel igazságunk valamennyi efféle váddal fölveszi a harcot, végül a törvények tekintélyét szegezük szembe vele, midőn vagy azt hangoztatják: a törvények meghozatala után semmiféle vitának helye nincsen, vagy hogy a szükséges engedelmességet még kényszeredetten is az igazság elé kell tennünk, azért a törvények dolgában szállok vitába most veletek, mint a törvények őreivel. (*Apol.* 4.3)

Tertullianusnak négy jelentős római jogtudós is kortársa volt: Gaius, Papinianus, Ulpianus és Paulus, de ezeknek az írásai nem maradtak ránk abban a formában, ahogyan ezt a kortársak ismerhették. (Gaius 161 körül kiadott *Institutiones*éből egy palimpszeszt kódex maradt fenn, ebben szerepelnek bizonyos *praescriptiones*, ami Tertullianusnak is kedvelt kifejezése volt.)³⁷⁷ A kortárs jog 95%-a nem került bele a Iustinianus alatt szerkesztett polgári törvénykönyvekbe. Amikor Barnes azt állította, hogy Tertullianus járatlan volt a római jogban, mivel nem idézte a keresztények elleni törvényeket, Balfour jogosan mutatott rá, hogy mi sem tudjuk igazolni, hogy voltak-e ilyenek egyáltalán.³⁷⁸

Tertullianus csupán Plinius és Traianus keresztények ügyében folytatott levelezését hozza fel, mint amelyre – úgy tűnik – legalább részben a korabeli joggyakorlat is épült (Plin. *Epist.* X. 96–97).³⁷⁹ A nevezetes levélváltást így foglalja össze:

³⁷⁶ Barnes 1971, 27–28. – Ezt azért mondja, mert olyan adatokat, mint Hadrianus leírata Minucius Fundanusnak a keresztények ügyében (Eus. *HE* IV. 8–9), nem fogadja el hitelesnek.

³⁷⁷ Összesen 106 alkalommal szerepel nála, ebből nagyjából 40-szer az „ellenvetés” vagy „pergátló kifogás” jogi értelmében, lásd Fredouille 1972, 196–218; Balfour 2017, 18–21.

³⁷⁸ Barnes 1971, 28; Balfour 2017, 23.

³⁷⁹ Ez a furcsaság már régóta felkeltette a kutatók figyelmét, akik észrevették, hogy míg pl. Hadrianusnak Minucius Fundanushoz írt levelét idézte Melitón, Szardeisz püspöke, továbbá Lyon mártír püspöke, Jusztinosz, addig ezek a 2. századi szerzők nem hivatkoztak a Plinius–Traianus levélváltásra; ezzel szemben Tertullianus a Hadrianus–Fundanus levelezést nem ismerte (Davies 1913, 410). – Plinius levelének késő antik utóéletével jelentős szakirodalom foglalkozik, amiről újabbán lásd Corke-Webster 2017.

Amikor Plinius Secundus tartományát kormányozta, néhány keresztényt elítélt. Mivel azonban mások is sorra következtek hamarosan, meghökkent a sokaság miatt, és tanácsot kért Traianus császártól, hogy a jövőben mitévő legyen. Hozzáfűzte jelentéséhez: az áldozattól való makacs vonakodáson kívül semmi mást nem tudott meg vallásuk lényegéről, csupán annyit, hogy hajnal előtt gyülekeznek, Krisztust istennükként énekekkel dicsérik, és szorosabbra fűzik erkölcsi fegyelmüket, amelynek alapján tilos a gyilkosság, a házasságtörés, a csalás, az árulás és más egyéb gonoszság. Traianus akkor visszaírt neki, hogy ezt a fajzatot ugyan nem kell kutatnia, de büntesse meg mégis feljelentés esetén. (Apol. 2.6–7)

A klasszikus ókori történetírók gyakorlatát követve Tertullianus nem szó szerint, hanem meglehetősen „kreatívan” idézi forrását.³⁸⁰ Talán csak két-három kifejezést vett át az eredeti levélből: pl. *obstinationem non sacrificandi* = „az áldozás megtagadásában mutatott csökönység”; *inquirendos* = „nyomozandók”; és *puniri oportere* „büntetni kell”. Érdekesek az eltérések is, például azoknak a bűnöknek a felsorolásában, amelyeket a keresztények megtagadnak: *homicidium adulterium fraudem perfidiam et cetera scelera prohibentes* („emberölés, házasságtörés, csalás, árulás és egyéb vétkek”); míg az eredetiben ez áll: *furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent* („rablás, házasságtörés, esküszegés, sikkasztás”), tehát a keresztények elleni egyik fontos vádpont, az emberölés nem is szerepelt Pliniusnál.³⁸¹ Még érdekesebb, hogy az első mondatban szereplő *quibusdam gradu pulsus* szó szerkezetet nemcsak a magyar fordító, hanem egyéb fordítások is alaposan félreértették: például angolra rendszerint a „megfosztották őket rangjuktól” (*degraded from their rank*) kifejezéssel fordították.³⁸² Plinius azonban nem beszél ilyenfajta büntetésről, csupán arról számol be, hogy a kereszténységgel vádolt római polgárokat Rómába küldték kihallgatásra (*cives Romani in urbem remittendi*). Egyes vélemények szerint itt Tertullianus saját korának gyakorlatát vetítette vissza Traianus korába: Hadrianus ugyanis a *decurio*-testületek tagjait nem engedte halálbüntetéssel sújtani, kivéve az apagyilkosság (*parricidium*) esetét (*Dig. XLVIII. 19.15*). Mások

³⁸⁰ Az eltérések ellenére Davies szerint „the passage in Tertullian is in all essentials a quite accurate summary of the Plinian account” (Davies 1913, 409).

³⁸¹ Néhány klasszikus tanulmány a levélváltásról: Croix 1964; Sherwin-White 1964; Bickerman 1968.

³⁸² Davies 1913, 409.

ezzel szemben arra hívják fel a figyelmet, hogy felségsértési ügyekben (*crimen laesae maiestatis*) a római jog nem ismerte a *honestiores* és a *humiliores* közötti különbséget, így a 2. század második felétől kezdve bárkivel szemben, akire ezt rábizonyították, lehetett halálbüntetést alkalmazni (Paul. *Sent.* V. 29.2). A valóságban a *gradu pulsus* a gladiátori viadatok és a katonaság nyelvéből származó *gradu pellere* szókapcsolatból származik, és Tertullianus egyéb műveiben is fellelhető (*Fug.* 10.1; *Apol.* 27.2; *Marc.* IV. 9.17), és éppen az ellenkezőjét jelenti annak, amire a legtöbben gondoltak: Plinius nem „megfosztotta őket rangjuktól” (például polgárjoguktól), hanem „visszavonulásra kényszerült”. A *damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsus* mondat jelentését tehát így kellene visszaadni: „néhány keresztényt elítélt, néhány esetben azonban visszavonulásra kényszerült”.

Valóban teljességgel abszurd, hogy csaknem száz évvel annak keletkezése után még mindig az *optimus princeps* e levelére hivatkozva folytattak le peres eljárásokat keresztények ellen a Római Birodalomban. Tertullianus helyesen ismerte fel a helyzet tarthatatlanságát. Maga Plinius is elismerte, hogy a keresztények nemhogy nem követnek el köztörvényes bűnöket, hanem meg is esküsznek arra, hogy ilyeneket soha, semmilyen körülmények között nem fognak megtenni. Márpedig a római jog – bizonyítás esetén – csak ezeket a *delictum*okat bünteti. Ráadásul a szentségtörőnek, vérfertőzőnek, felségárulónak és ki tudja, még mi mindennek bélyegzett keresztények ügyében tilos volt a nyomozás – ami miatt a hatóságok nem tudtak meggyőződni ezen állítások hazug voltáról. Ugyanakkor, ha a keresztényeket – csak azért, mert kereszténynek vallják magukat – feljelentik, büntetendők. Tertullianus itt észrevett még egy furcsaságot: az ókorban gyakorta alkalmazott kínvallatást általában arra használták, hogy beismerő vallomást csikarjanak ki a gyanúsítottakból. A keresztények esetében viszont épp fordítva történt: miután a vádlott kényszerítés nélkül, nyíltan beismerte, hogy ő keresztény, a kínzással arra akarták rávenni, hogy *tagadja meg* ezt a vallomását, vagyis a szokványos eljárással szemben, melynek során a hazugot akarják vallatással igazmondásra bírni, itt az igazmondót próbálják hazugságra rávenni. Könnyen belátható, hogy mindez nem pusztán jogi csúcsavar és szofisztikus okoskodás Tertullianus részéről, hanem valóban olyan *justizmord*, amely példa nélkül álló a római jog történetében. A keresztények elleni küzdelem – összegzi gondolatait a szerző – „csupán a név ellen folyik” (*Apol.* 2.19).

A Decius előtti üldözések (2–3. század)

Ma már konszenzusnak nevezhető, hogy a keresztények üldözése a 2–3. században sporadikus, lokális és decentralizált volt, és néhány száz, maximum néhány ezer áldozattal járt.³⁸³ Az is valószínű, hogy egyes területeken ritkábban, máshol gyakrabban fordult elő. A római Észak-Afrika – a sűrűn lakott és városokkal teleszótt Kis-Ázsia mellett – bizonyos, hogy az utóbbi helyek közé tartozott.³⁸⁴ Az sem lehet véletlen, hogy a legkorábbi feljegyzett vértanútörténet a numidiai Scilla vagy Scillium településről származó tizenkét keresztény (hét férfi és öt nő) kivégzéséről számol be Publius Vigellius Saturninus africai helytartósága idején, 180. július 17-én a karthágói arénában (*Acta martyrorum Scillitanorum*).³⁸⁵ Erről a helytartóról mondja Tertullianus az *Ad Scapulamban*, hogy „először itt emelt ránk kardot, és elveszítette szeme világát” (*Scap.* 3.4). Tertullianus működésének idején legalább három üldözést ismerünk. Az első 197-ben történt, ami az *Ad nationes* és az *Apologeticum* megírásának apropóját adta. Szerzőnk mindegyikben részletesen kitér a római hatóságok által alkalmazott kegyetlen kínzási és kivégzési módszerekre:

Ebben a fejezetben az a fennmaradó vád ellenünk, hogy sem a kardotoktól, sem a keresztjeitektől, sem a vadállataitoktól, sem a kínzásoktól nem félünk, mivel megátalkodottak vagyunk és lenézzük a halált. (*Nat.* I. 18.1. G. T.)

Győzünk tehát, midőn megölnék bennünket, és megszabadulunk, mikor elveszejtenek minket. Nevezetek csak „rőzséseknek” és „féldesz-kásoknak” minket, mivelhogy egy deszkához kötözve, félig a földbe

³⁸³ „Egyáltalán nem állítható, hogy a keresztények az első három évszázad során folyamatos üldözéseknek voltak kitéve. Bár nyilvánvalóan nem voltak túl népszerűek, és bőven érték őket atrocitások, ezek javarészt helyi jellegűek voltak, és rövid ideig tartottak.” (Pesthy 2021, 21.) A becstült számadatokhoz lásd még Jensen–Burns 2014, 7–26, 38–45; Daniel-Hughes 2016, 8.

³⁸⁴ Rebillard 2012; Jensen–Burns 2014; Birley 2017.

³⁸⁵ A szöveg kommentáros kritikai kiadását legújabb lásd Hunink 2021. – „A korai vértanúakták sem tekinthetők minden fenntartás nélkül történeti dokumentumoknak – figyelmeztet Pesthy Monika –, és még azok is, amelyek a legobjektívebbeknek tűnnek, átestek kisebb-nagyobb szerkesztéseken” (Pesthy 2021, 16).

ásva, rózsével körülrakottan égettek halálra. Ezek a mi győzelmünk jelei: ez a mi győzelmi pálmával díszített ruhánk, ilyen a mi diadalszekerünk. (*Apol.* 50.3. G. T.)

Bizony nem könnyű a *semaxius* hapax legomenon értelmezése (a szótárak többnyire *semaxiarius*nak egészítik ki), mivel az *axis* egyaránt jelenthet „tengelyt” és „deszkát” is.³⁸⁶ A *Thesaurus Linguae Latinae* szerint a *dimidius* jelentése „félíg a földben”. Aulus Gellius írta Catóra hivatkozva, hogy a karthágóiak „az embereket félíg a földbe ásva tűzzel rakták körül, így pusztítva el őket” (*homines defoderunt in terram dimidiatos ignemque circumposuerunt, ita interfecerunt*, NA III. 14.19).

Keresztekre és karókra függesztitek a keresztényeket. Melyik szobor nem úgy nyeri alakját, hogy előbb keresztre vagy karóra rakják rá az agyagot? Bitófáknak szentelitek tehát legelőször isteneitek testét. *Vaskarmokkal marcangoljátok a keresztények oldalát.* Isteneitek minden tagjának azonban erősebben esnek neki a szekercék, a gyaluk és ráspolyok. *Oda kell adnunk a fejünket?* A ti isteneitek forrasztó ólom, enyv és szögek nélkül fejtelnek. *Vadállatok elé hajszoltok bennünket.* Világos, hogy olyanok elé, amelyeket ti Liber, Cybele és Coelestis mellé szántok. *Tűzzel süttögettek minket.* Ez történik velük is, méghozzá a legelső anyaguktól kezdve. *Bányamunkára kárhoztattok*, s lám, innét botorkálnak elő isteneitek. *Száműztök szigeteitekre*, pedig ott születik, vagy ott hal meg szokás szerint egyik-másik istenetek. (*Apol.* 12.3–5, kisebb módosítással, G. T.)

Lehetséges, hogy a modern történészeknek van igazuk, amikor igyekeznek minimálisra csökkenteni – néhány száz vagy legfeljebb néhány ezer főben megszabni – az üldözések keresztény áldozatainak számát, mindenesetre a kínzások és kivégzések változatos módszereinek Tertullianus által ismertetett listája: keresztek (*cruces*), karók (*stipes*), vaskarmok (*ungulae*), nyakazás (*cervicem ponere*), vadállatok elé vettetés (*ad bestias impellere*), elégetés (*ignibus uri*), bányában végzett kényszermunka (*damnare in metalla*), szigetre történő száműzetés (*in insulam relegere*) nem hagy kétséget afelől, hogy a rómaiak kegyetlen sorsot szántak áldozataiknak.

³⁸⁶ Baldwin 1979, 163. Ő Iuv. *Sat.* I. 155–157 nehéz szöveghelyének értelmezéséből indul ki.

A második üldözés 202/203-ban tört ki, Septimius Severus alatt, ami *A mártírokhoz (Ad martyras)* és a *Skorpiócsípések ellenszere (Scorpiacae)* című műveinek megírására készítette Tertullianust. Itt sem kapunk pontos számokat az áldozatokról, csak az alkalmazott módszerekről:

Mostanában megint fellobbant a láng körünkben, az üldözés hevét hozta ránk a kutyafejű.³⁸⁷ Egyeseket tűz, másokat kard, megint más keresztényeket vadállatok pusztítottak el a rájuk kimondott ítéletnek megfelelően, és akadtak olyanok is, akiket dorongokkal, ostorcsapásokkal kínoztak, vagy börtönbe vetve ízlelték meg a vértanúságot. (*Scorp.* 1.10–11)

Beszélgem a lélek a testtel a közös üdvösségről, és már nem a börtön keletlenességéről, hanem a csatáról és a küzdelemről gondolkodik. Fél talán a test a súlyos kardtól, a magas keresztől és a vadállatok dühétől, a tűz szörnyű büntetésétől és a hőhéroknak a kínzások terén megmutató leleményességétől. De a lélek szembeszegül magával és a testtel: sokak nyugodt lélekkel fogadták ezeket, sőt még vágyakoztak is utánuk a hírnév miatt, jóllehet keserű dolgok, és nemcsak a férfiak, hanem a nők is, hogy ti is, áldottak, megfeleljetek nemeteknek. (*Mart.* 4.2–3)

Ehhez kapcsolódik a karthágói Vibia Perpetua és szolgálólánya, Felicitas, továbbá Revocatus, Saturninus, Saturus és Secundulus mártírsága, akiket ugyanott végeztek ki 203. március 7-én (*Passio Perpetuae et Felicitatis*).³⁸⁸ (Lásd még az I.2. fejezetben.)

A harmadik a Scapula-féle üldözés volt 211/212-ben (*Ad Scapulam; De fuga in persecutione*). Csaknem egyetértés uralkodik abban, hogy az üldözés kezdeményezője P. Julius Scapula Tertullus Priscus (*cos. ord.* 195) volt, aki a jelzett időpontban töltötte be a *proconsul Africae* tisztséget (*PIR*² J 557):

Kappadókiában Lucius Claudius Hieronymianus, amikor méltatlankodva viselte el, hogy felesége átlépett ebbe a szektába, kegyetlenül bánt a keresztényekkel, és még amikor egyedül az ő *praetrium*ában pusztított

³⁸⁷ A mondatban együtt szerepel az *ardor* („tűz”), a *canicula* (vagyis a Kiskutya [Canis Minor] csillagkép, ami a nyár legforróbb hónapjait: július–augusztust jelentette), valamint a *cynocephalus* (kutyafejű zodiákusjel), ami Hórapollón szerint a napéjegyenlőséget jelenti. Ez esetben valószínűbb az őszi napéjegyenlőség szeptember 23. körül, mert akkor még igen gyakori Észak-Afrikában a hőség.

³⁸⁸ A kivégzett karthágói szentek kultuszáról lásd Tabbernee 2017.

a dögvész, rajta pedig nyüzsögtek a férgek, így kérkedett: „Ne tudja meg senki – mondogatta –, ne örüljenek a keresztények, s ne reméljenek a keresztény nők!” Miután tudatára ébredt tévedésének, hogy kínzásokkal egyeseket elhatározásuktól eltántorított, csaknem keresztényként múlt ki. Caecilius Capella a Büzantionban bekövetkezett halálesetnél felkiáltott: „Keresztények, örüljetek!” De akik úgy látják, megússzák büntetlenül, az isteni ítélet napján kerülnek sorra. Azt kívánjuk, számodra is csak figyelmeztetés legyen, hogy amikor ugyanazon Caecilius a hadrumetumi Mavilust arra ítélte, hogy vadállatok elé dobják, ez a csapás [ti. a járvány] követte tüstént, és most ugyanezen okból kiált a vér! Csak emlékezz a többire! (*Scap.* 3.4–5)

A szövegben említett Lucius Claudius Hieronymianus 202 és 212 között volt Cappadocia kormányzója. Caecilius Capella 193 és 195 között volt Byzantium parancsnoka Pescenninus Niger megbízásából, de végül kétévi ostrom után a város megadta magát Septimius Severus seregeinek (*PIR*² C 27). Capella 193 előtt – egy feliratos forrás alapján – Cilicia kormányzója volt, ahol Birley szerint ugyancsak üldözhetette a keresztényeket. A probléma, hogy a *Scap.* 3.5 (6) szövege erősen *cruxos*, és az egyes szövegkiadások jelentősen eltérnek egymástól – például nem világos, hogy az egyébként ismeretlen Mavilust ki végeztette ki: Caecilius vagy Scapula?³⁸⁹ Kroymann javításai alapján így kellene a szöveget korrigálni: „Neked [ti. Scapulának] azt kívánjuk, szolgáljon erős figyelmeztetésül, hogy mikor ugyanez a Caecilius vadállatok elé vettette a hadrumetumi Mavilust, ez a csapás nem következett be azonnal, és most, ugyanebből az okból kifolyólag, szünetel a vérontás.” Caecilius Capella, aki leghamarabb 184/185-ben, legkésőbb 191/192-ben (vagyis Commodus alatt) volt *proconsul Africae*, úgy tűnik, Mavilus meggyilkolását akkor még megúszta büntetés nélkül, néhány év múlva viszont utolérte az isteni bosszú.

³⁸⁹J.-P. Migne (PL 1 [1878], p. 702); E. Dekkers (CCSL 2 [1954], p. 1129); V. Bulhart (CSEL 76 [1957], p. 12) – Birley 1991, 85–86. – Ugyanakkor kissé komikus, ahogyan egyébként nagy tudású fordítók is félreértették az *interpellatio sanguinis* kifejezést (tkp. „a vér fellebbezése”), és mindenféle vérzéses lázzal hozták összefüggésbe, holott Tertullianus itt egy bibliai szólást idézett, amelynek értelmében az ártatlanul kiontott vér „Istenhez kiált” (ti. bosszúért), lásd pl. 1Móz 4:10; 4Móz 35:33-34; Jób 16:18; Jer 2:33-37; Ezék 11:5-10 stb. – Barnes 1971, 267 szerint Mavilus, akit Scapula dobott a vadállatok elé, a Maiolus nevű mártírral azonos, akinek ünnepe május 11-én volt (*Kal. Carth.*, PL XIII, 1219), bár ez Birley (1991, 93, 44. jegyzet) szerint időrendileg nem stimmel.

A legszentebb Rutilius vértanú, amikor annyiszor menekült egyik helyről a másikra az üldözés elől, mint vélte, hogy megszerzi pénzzel a biztonságát, a teljes biztonság után, melyet magának remélt, váratlanul elfogták, a helytartó elé vitték, kínzásokkal összetörték – gondolom, büntetésként a menekülésért –, majd tűzhalállal Isten irgalmából a sz szenvedést megfizette. (*Fug.* 5.5)

A *De fuga in persecutione* egyértelműen Tertullianus montanista írásai közé tartozik, és Barnes kronológiájában nem sokkal a „pneumatikusokhoz” történt áttérése után keletkezett (208/209).³⁹⁰ Tertullianus radikális álláspontja az üldözés előli menekülés elutasításáról nem meglepő, hiszen köztudott, hogy a montanisták még az önkéntes vértanúságot is vállalták.³⁹¹ Sajnos a szövegben említett Rutilius mártírról semmi közelebbit nem tudunk.³⁹²

A Decius alatti összbirodalmi üldözés

Ugyan nem tartozik szorosan a jelen kötet témájához, mégis fontosnak vélem, hogy kitérjünk a Tertullianus halála után egy emberöltővel bekövetkezett első átfogó, összbirodalmi méretű keresztényüldözésre. Ez ugyanis még jobban aláhúzza azt, amire Tertullianus is számtalanszor hivatkozott: a keresztények mint társadalmi csoport üldözése jogilag alaptalan, sőt vérlázító módon igazságtalan *justizmord*, főleg ha azt vesszük figyelembe, hogy a Római Birodalom „jogállam” volt a szónak abban az értelmében, hogy az élet minden apró-cseprő dolgában, az *Imperium Romanum* felségterületén mindenütt a törvény betűjének kellett érvényesülnie.

Megdöbbenő tény, de úgy tűnik, egészen Valentinianusig vagy akár Diocletianusig a keresztény vallás gyakorlását *expressis verbis* nem tiltották be a római törvényekben, legfeljebb – mint Septimius Severus alatt – akkor nevesítették azt, amikor a kereszténységre történő *áttérést* tiltották meg. Decius 249-ben hozott rendeletében, amelyet minden római történelemmel foglalkozó kézikönyv „az első átfogó, összbirodalmi jellegű keresztényüldöző rendeletnek” nevez, szintén nem em-

³⁹⁰ Barnes 1971, 46–47.

³⁹¹ Az önkéntes mártírságról a montanisták körében: Tabbernee 1985; Buschmann 1995; Tabbernee 2007, 201–242.

³⁹² Barnes 1971, 186.

lítették név szerint a kereszténységet.³⁹³ A pannoniai származású Caius Messius Decius (Kr. u. 249–251) hatalomra kerülése előtt Philippus Arabs császár megengedő politikát folytatott a keresztényekkel, sőt lehetséges, hogy ő maga is megtért.³⁹⁴ Euszebiosz szerint Decius egyenesen a Philippus elleni gyűlöletről vezettetve indította el a nagy keresztényüldözést.³⁹⁵ Ezen rendelet(ek) szövegét azonban ezúttal sem ismerjük, ami tág teret ad a találgatásoknak. Valószínű, hogy minden polgárt törvényileg köteleztek a római isteneknek történő áldozat bemutatására, és az erről szóló pecsétes tanúsítvány beszerzésére. Ezzel Decius célja a birodalom vallási egységének helyreállítása lehetett.³⁹⁶ A jogtudósok egy részének az a véleménye, hogy a deciusi rendelet hatálya minden állampolgárra kiterjedt,³⁹⁷ mások ellenben úgy vélik, hogy az tartalmazott egy speciálisan a keresztényekre vonatkozó záradékot is. Allen Brent véleménye szerint a Decius-féle rendelet „mélyen vallási indíttatású” volt, és összefüggött azzal a feltevéssel, hogy a „vaskorban” élő, mély krízisektől áthatott Római Birodalom csak az ősi vallás helyreállítása révén tud újra „aranykori” állapotok közé kerülni.³⁹⁸ Már Caracalla 212-es rendelete – amely római polgárjoggal ruházta fel a birodalom csaknem minden szabad alattvalóját – megteremtette ennek az egységnek az alapját, és kifejezte azt a reményét, hogy a polgárok újra visszatérnek az ősi istenek tiszteletéhez. Az áhított – és Augustus, valamint Traianus alatt „megvalósult” – *aureum saeculum*

³⁹³ Candida Moss állítása szerint valódi keresztényüldözésről csak 303 és 313 között beszélhetünk, amikor a cél valóban a keresztények elpusztítása és a kereszténység megszüntetése volt. Az összes többi ún. „keresztényüldözés” során a Római Birodalom intézkedései nem igazán a kereszténység ellen irányultak, mindössze a birodalom politikai-vallási egységesítését célozták (Moss 2013, 127–162, vö. Pesthy 2021, 22).

³⁹⁴ Egyes késő antik keresztény források (Euszebiosz, Ióánnész Khrüszosztomosz, Babülasz) beszámolnak megtéréséről, ezért Hieronymus és Orosius krónikái az első keresztény császárként tartják számon. Egyesek nem fogadják el hitelenek a későbbi beszámolókat (Pohlsander 1980); míg mások szerint Philippus kereszténnyé lett (Yörk 1972); a közéleti források szerint csak annyit tudhatunk biztosan, hogy Philippus érdeklődött a kereszténység iránt és szimpatizált vele (Bowersock 1994, 126).

³⁹⁵ HE VI. 39.1; Szilágyiné 2019, 58–59.

³⁹⁶ Rives 1999; Pohlsander 2016.

³⁹⁷ Mommsen 1899, 568; Meyer 1910, 18.

³⁹⁸ Brent 2010, 177–181, 189–191.

visszatéréséhez azonban szükség volt az istenek újbóli kiengesztelésére (*pax deorum*).³⁹⁹

A Decius alatti üldözésekről négyféle forráscsoportból értesülünk:

(1) A *libelli Deciani* (összesen 46 darab, Egyiptomból).⁴⁰⁰

(2) Cyprianus karthágói püspök levelezése, különös tekintettel azokra a levelekre, amelyeket bujdosása idején írt (*Epist.* 5–43), továbbá a *De lapsis* című munkája, amely nem sokkal az üldözések után íródott.

(3) Az Eusebius *Egyháztörténetében* megőrzött dokumentumok: Dionüsziosz alexandriai püspök levele 251-ből (*HE VI.* 41–42), amelyben összefoglaló beszámolót ad az itteni üldözésekről; továbbá egy másik levél 259/260-ból, amelyben saját letartóztatását és szökését írja le (*HE VI.* 44).

(4) Pionius szmürnai presbiter mártíráktája (*Martyrium Pionii*).⁴⁰¹

James Rives is megjegyezte, hogy bár ezek a források rendkívül értékesek, egyik sem idézi magát a rendeletet.⁴⁰² Az Egyiptomban előkerült *libellusok* alapján azonban nem is kétséges, hogy voltak császári rendeletek, mivel a papirusz-bizonyítványokat is ezekre hivatkozva állították ki: κατὰ τὰ προστεταγμένα, κατὰ τὰ προσταχθέντα vagy κατὰ τὰ κελευσθέντα szöveggel.⁴⁰³

Decius nem sokkal trónra lépése után, valamikor Kr. u. 249 őszén vagy tél elején adta ki rendeletét. Ez egy formális császári rendelet (*edictum Caesaris*) lehetett, nem pedig a tisztségviselőknek kiadott utasítás (*mandata*).⁴⁰⁴ James Rives véleménye az, hogy a Decius rendelet-

³⁹⁹ Alföldy 1989; Hekster 2008, 70–72; Luijendijk 2008, 158–159; Pohlsander 2016.

⁴⁰⁰ A szövegek máig legteljesebb gyűjteménye: Knipfing 1923 (41 darab papirusz), vö. Schubert 2016.

⁴⁰¹ A neves francia egyháztörténész, Henri Baptiste Grégoire erősen érvelt amellett, hogy a *Passio Pionii* Marcus Aurelius alatt keletkezett (Grégoire et al. 1961); a kitűnő francia epigráfus, Louis Robert, továbbá Timothy D. Barnes azonban a szöveget autentikus beszámolónak tartja a Decius-féle üldözésekről (Barnes 1968b; Robert 1994).

⁴⁰² Rives 1999, 136; explicit módon utal a császárra: κατὰ τὰ κελευσθέντα ὑπὸ τῆς θείας χρίσεως (P.Oxy. XII 1464).

⁴⁰³ Keresztes 1975a, 762.

⁴⁰⁴ Cyprianus rendelet(ek)ről beszél (*edictum*, *Laps.* 27; *edicta*, *Epist.* LV. 9.2), míg Novatianus bizonytalanabban fogalmaz: *edicta vel leges* (apud Cypr. *Epist.* XXX. 3.1), a római hitvallóknál pedig „törvények” szerepel (*leges*, Cypr. *Epist.* XXXI. 3 és 5). A *Passio Pionii* a görög *diatagma* kifejezést használja (3.2), míg az alexandriai Dionysiusnál a *prostagma* szót találjuk (Eus. *HE VI.* 41.1 és 10), mindkét utóbbi a latin *edictum* fordítása.

tében megfogalmazott elvárás példa nélküli volt a Római Birodalom és a római vallás addigi történetében. Az állam egészen eddig nem követelte meg, hogy minden egyes polgára *aktívan* vegyen részt az istenek tiszteletében, megelégedett azzal, hogy polgárai passzív résztvevői voltak a vallási ünnepeknek és áldozatbemutatóknak. Rives szerint Decius *edictuma* „rendkívül innovatív és fontos lépés volt a vallási szervezet radikális átalakítása felé a római világban”, ami a „lokális”-tól elmozdulást jelentett a „globális” irányába.⁴⁰⁵ A kutatók között ugyanakkor élénk vita folyik a rendelet pontos célját illetően. Először Edward Gibbon vetette fel, hogy a rendelet kifejezetten a kereszténység ellen irányult, mivel ilyen módon lehetett kiszűrni az áldozatmegtagadókat, akik túlnyomórészt nyilvánvalóan keresztények lehettek – bár ebben a kontextusban általában nem esik szó a zsidókról, akiket szintén negatívan érintett a kötelező áldozatbemutató.⁴⁰⁶ Ezen a felfogáson sokat enyhített a *libellusok* felfedezése, minthogy a papiruszokon szereplő kérvényezők – nevük és foglalkozásuk alapján – mind római pogányok voltak.⁴⁰⁷ Ugyanakkor Paul Keresztes felhívta a figyelmet arra az ellentmondásra – ami, valljuk be, elég gyakori jelenség az ókori történelem kutatásában –, hogy az irodalmi és papiruszforrások ellentmondanak: az előbbieken ugyanis nincs nyoma annak, hogy a keresztényeken kívül másokat is áldozatbemutatóra kényszerítettek volna, míg az utóbbiakban, úgy tűnik, csak a nem keresztények vannak reprezentálva.⁴⁰⁸

Természetes, hogy a keresztények a Decius-féle rendeletet üldözésként értelmezték, hiszen – irodalmi forrásaink szerint – ugyanígy

⁴⁰⁵ Rives 1999, 135. Véleményem szerint Rives kissé túlhangsúlyozta a Decius előtti római vallásgyakorlat „lokális” jellegét, vö. Selinger 2002, 35–36.

⁴⁰⁶ Rives úgy érvelt, hogy a zsidókat kivették a rendelet hatálya alól. A jeruzsálemi Talmud (*Avódá Zará* 5:3, 44d) azt állítja, hogy Diocletianus 304-es negyedik ediktuma alól, amely elrendelte a nyilvános áldozatbemutatót, a zsidók felmentést kaptak, és talán ebben *is* Decius rendeletét vehették mintául (Rives 1999, 138, 16. jegyzet).

⁴⁰⁷ Mindaddig csak egy-két olyan név került elő (pl. Theodórosz és Thekla), amit keresztények *is* viselhettek, de sem ez, sem a pogány nevek használata nem egyértelmű bizonyíték, mivel a *Christianos* megnevezés sehol sem szerepel (Knipfling 1923, 358–360). Aurélia Ammonusz például Peteszukhosz krokodiliszentség papnője volt (Wilcken, GCP I.2. #125).

⁴⁰⁸ “There is no indication whatsoever in Eusebius’ and Dionysius’ reports that any except Christians were ordered to sacrifice” (Keresztes 1975a, 766). Ezért téves metodikailag AnneMarie Luijendijk következtetése, aki *kizárólag* a *libellusok* vizsgálata alapján kijelentette, hogy Decius rendelete egyáltalán nem a keresztények ellen irányult (Luijendijk 2008, 157–161).

értették a római hatóságok és a csőcselék is. A rendelet megkövetelte az áldozatbemutatást, az áldozati állat megköstölését, valamint egy esküt, amelyben ki kellett jelenteni, hogy az illető *mindig is* a pogány isteneknek áldozott. Nyilvánvaló, hogy a keresztényeknek ezt vissza kellett utasítaniuk.⁴⁰⁹ Euszebiosz *Egyháztörténetében* fennmaradt Alexandria püspökének, Dionüsziosznak az antiochiai püspökhöz, Fabiushoz címzett levele, amelyben leírta a rendelet megjelenése utáni helyzetet Alexandriában (*HE VI. 41.10–11*). Dionüsziosz négyféle kategóriába sorolta a keresztényeket: az elsőbe azok a főként a *honestiores* kategóriába tartozó hívők estek, akik, miután név szerint felszólították őket, hogy mutassanak be áldozatot, ezt szó nélkül megtették. Őket nevezték „áldozatbemutatóknak” (*sacrificati*) vagy „bukottaknak” (*lapsi*).⁴¹⁰ A keresztények egy része elmenekült, de a bujdosás során vagy éhen halt, vagy betegségek, vagy rablók kezétől pusztult el. A menekülők másik csoportját azok alkották, akiket elfogtak: ők általában a börtönökben elszenvedett kínzások hatására bemutatták az áldozatot. A negyedik, legkisebb csoport volt a hitvallóké, akik visszautasították az áldozatbemutatást, és az elszenvedett kínzások ellenére is kitartottak a hitben, és mártírokként haltak meg (*HE VI. 41.15–23*).⁴¹¹ A keresztényekre a büntetést nem az áldozatot felügyelő bizottságok, hanem egy fellebbviteli hatóság, például a helytartó szabta ki, bár arra is van példa, hogy maga Decius elnökölt egy ilyen bíróságon.⁴¹²

Cyprianus *A bukottakról* (*De lapsis*) írt traktátusában amellet érvelt, hogy azokat a keresztényeket, akik önként – csupán a fenyegetések hatására – végezték el a bálványáldozatot, nem szabad az eucharisztia szentségében részesíteni. Sokan azért buktak el, mert nem tudtak le-

⁴⁰⁹ A bálványimádás lényegéről lásd Tertullianus *De idololatria* és Pseudo-Cyprianus *Quod idola dñi non sint* című munkáit. Cyprianus szerint az áldozati állat egy „átkozott éték”, ami tisztátalanná teszi az ajkat, amely belekóstol (Cypr. *Epist.* XXXI. 7.1). A keresztény és kortárs zsidó felfogás egyébként nem különbözött egymástól a bálványimádás kérdésében, ahogyan ezt Tertullianus említett művének és a Misna *Avódá Zará* traktátusának összehasonlítása is bizonyítja (Binder 2012).

⁴¹⁰ A „bukottakról” szól Cyprianus *De lapsis* című műve (Kr. u. 251), vö. Ameling 2008.

⁴¹¹ Keresztes 1975a, 765.

⁴¹² *Martyrium Pionii* 19–20; Cypr. *Epist.* XXII. 1.1; XXXVIII. 1.2; XXXIX. 2.1; LVI. 1; Eus. *HE VI. 41.18, 21, 23*; ez egy kétszintű jogi eljárás volt, amelynek első szakaszát a helyi *magistratusok* végezték el, de az áldozatmegtagadás esetén a fellebbviteli szakasz már a helytartó illetékességi körébe tartozott (Clarke 1973; Szilágyiné 2019, 66–67).

mondani örökölt vagyonukról, vagy féltek otthonuk, birtokuk elvesztésétől (*Laps.* 10.1); a nőket pedig azért róttta meg, mert nem tudtak lemondani ékszereikről, ruháikról, kozmetikumaikról és felcicomázott hajviseletükről (*Laps.* 30.5–7).⁴¹³ Más volt a helyzet azokkal, akik az üldözés elől elmenekültek és megúszták a kínzásokat, és a bálványimádást is; őket egyébként *stantes*nak, vagyis „állóknak” (vagy talán „állva maradtak”-nak) nevezte. Nem melleleg maga Cyprianus is ebbe a csoportba tartozott. Szemben a meglehetősen szigorú álláspontot képviselő Tertullianusszal, aki a *De fuga in persecutione* című írásában nem engedte meg az üldözés előli menekülést, Cyprianus ebben nem látott semmi kivetnivalót, hiszen ő is igékkal tudta alátámasztani álláspontját.⁴¹⁴ Más kérdés volt azoknak az esete, akik „nem moeskolták be a kezüket szentségtörő áldozatbemutatással, az arról kapott igazolással mégis megfertőzték lelkiismeretüket” (*Laps.* 27.1). Úgy tűnik, ezeket a személyeket visszafogadta az egyház, és csak kisebb mértékű penitenciára ítélte.

4. HOGYAN DEFINIÁLJÁK MAGUKAT A KERESZTÉNYEK?

Az etnikai hovatartozást, a különféle vallási és társadalmi csoportokhoz tartozást és a vérségi köteléket a Római Birodalomban is az identitás meghatározó elemeinek tekintették. A keresztény identitástudat kialakításában mindenekelőtt az Újszövetség játszott jelentős szerepet, amely egy újfajta – krisztusközpontú – identitástudatot helyezett előtérbe, ahol „nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő” (Gal 3:28). Ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztusban (virtuálisan) eltűnnek az etnikai, társadalmi és nemi különbségek, mivel *az örökkévalóság szempontjából* ezeknek nincs jelentőségük; ugyanakkor *természetes emberként* – ahogyan azt a keresztény apológéták is lépten-

⁴¹³ A bukottak (*lapsi*) száma – különösen a hitvalókkal szembeállítva – nagyon lehetett, ami jelentős gondot okozott az egyházban, hiszen szép számban akadtak közöttük papok, diakónusok, sőt püspökök is (Keresztes 1975b, 82). A későbbi források (pl. Porphyriosz, fr. 36. ed. Harnack) jelentősen eltúlozták a Decius-féle üldözés mártírjainak számát, vö. Eus. *HE* VI. 41–42.

⁴¹⁴ A kötet lektora hívta fel a figyelmemet arra, hogy a *De fuga* 13.5-ben Tertullianus maga is utal arra, hogy nemcsak egyes személyek, hanem egész gyülekezetek vásároltak maguknak mentességet a korrupciós hivatalnokoktól. Mindezt olyan igékkal támasztották alá, mint a „mindennek pedig, aki tőled kér, adj” (Lk 6:30), vagy a „szerezzetek barátokat a hamis mammonból” (Lk 16:9), vö. Pesthy 2021, 23, 45. jegyzet.

nyomon hangsúlyozták – senki nem veszi el etnikai, társadalmi vagy nemi hovatartozását attól, hogy kereszténnyé válik.⁴¹⁵ Pál más helyütt azonban mintha egy hármass felosztásban is gondolkodna: „meg ne botránkoztassátok se a zsidókat, se a görögöket, se az Isten gyülekezetét” (1Kor 10:32), amelyben az első helyen álló zsidók és a másodikon lévő görögök mellett a harmadik szereplő maga az Egyház (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ). A keresztények sajátos módon „új népet” is alkotnak, amelyről Péter így beszél: „ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok” (1Pét 2:9), ahol felsorolja szinté az összes etnikai származásra vonatkozó görög kifejezést, de sajátos jelzőkkel és határozókkal kiegészítve: γένος ἐκλεκτόν; ἔθνος ἅγιον; λαός εἰς περιποίησιν.⁴¹⁶

Az 1–3. századi keresztény apologétáknál is feltűnik a már Pál leveleiben is használt hármass felosztás. Alexandriai Kelemen (150–215 k.) a *Sztrómata* című gyűjteményes művében szintén a görög/zsidó/keresztény felosztást alkalmazza, mégpedig az istentisztelet új módja alapján, kijelentve, hogy „mi az új, a harmadik fajta vagyunk” (ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί, VI. 5.41.7), mivel a görögök „pogány módra” (ἔθνικῶς), a zsidók „zsidó módra” (Ἰουδαϊκῶς), a keresztények pedig „újszerűen, azaz szellemi módon” (καινῶς... καὶ πνευματικῶς) tisztelik az Istent. A *Diognétoszhoz írt levél*nek sem szerzőjét, sem keletkezési idejét nem ismerjük, de feltehetően a Kr. u. 2. századból való.⁴¹⁷ Ebben is feltűnik – legalábbis implicit módon – a hármass felosztás, mivel a keresztények egyrészt „nem tartják isteneknek azokat, akiket a görögök isteneknek tartanak, de nem tartják meg a zsidók babonáit sem” (οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι, *Epist. Diogn.* 1.1); másrészt pedig ők egy „új nemzetség vagy életforma” (καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα, *Epist. Diogn.* 1.1). Hogy végső soron kik is a keresztények, arra így ad választ a *Diognétosz-levél* ismeretlen szerzője:

⁴¹⁵ Lényegében ugyanezt ismétli az alábbi igében: „nincs többé görög és zsidó: körülméletkedés és körülméletlenség, barbár, szkítiai, szolga, szabad” (Kol 3:11) – ebben a felosztásban a Ἕλλην és a Ἰουδαῖος mellett feltűnik a βάρβαρος és ennek „legszélsőségesebb változata”, a Σκύθης is.

⁴¹⁶ A Péter-levélhez lásd Horrell 2012. A cikk nyomán érdekes vita bontakozott ki a „keresztény felsőbbrendűség” kérdéséről a folyóirat hasábjain, lásd Mason–Esler 2017; Horrell 2019. – A zsidó hagyományban az ἔθνος és a λαός olyan dichotóm kategória, amely megfelel a héber *gój/ám* felosztásnak, ahol az előbbi az „idegen”, az utóbbi a „saját” népet jelenti.

⁴¹⁷ Vollenweider 2017, 294; Lieu 2018.

A keresztényeket sem a terület, sem a nyelv, sem a szokások alapján (οὕτε γῆ οὕτε φωνῆ οὕτε ἔθεισι) nem lehet a többi embertől megkülönböztetni. Schol nincsenek olyan városok, melyekben mint sajátjukban lagnának, 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 meglepődnek (παράδοξον ἐνδεικνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας). Saját hazájukban laknak, de mégis jövenyekként; mindenben részt vesznek polgárokként, de mindent elviselnek, mint idegenek; bárhol, idegenben is otthon vannak, de minden haza idegen számukra. (...) A földön időznek, de a mennyben van polgárságuk. Engedelmeskednek a meghatározott törvényeknek, de életükkel felülmúlják a törvényeket. (...) A zsidók küzdenek ellenük, mint tőlük idegenek (ἄλλοφυλοι) ellen, a görögök üldözik őket; de akik gyűlölik őket, nem tudják megmondani a gyűlöletük okát.” (*Epist. Diogn.* V. 1.1–17. Vanyó László ford.)

A keresztények tehát nem egy idegen országból származnak; nem alkotnak külön γένος-t; nincs sajátos nyelvük; és hétköznapi szokásaik is megegyeznek azokéval a nem keresztényekével, akik között élnek. Sajátos helyzetük leírására a *Diognétosz-levél* a πολιτεία kifejezést használja, ami egy sajátos alkotmányt, belső kormányzatot jelent – pontosan azt, amit a zsidók is élveztek a birodalomban.⁴¹⁸ A szerző ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy a zsidók a keresztényeket „idegen törzsbelieknek” (ἄλλοφυλοι) tartották.⁴¹⁹

Tertullianusnál három alkalommal tűnik fel a keresztények „harmadik nem” vagy „harmadik nemzetség” (*genus tertium*) elnevezése.⁴²⁰

⁴¹⁸ Troiani 1994; Berthelot 2019.

⁴¹⁹ Érdekes, hogy a jeruzsálemi Templom figyelmeztető feliratán ezt olvassuk: „Senki idegen törzsbeli nem léphet be a Templom körüli kerítésen belülre” (Μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περι τῶ ἱερῶν τρουφάκτου, *CIIP* 1/1 #2, p. 42), ugyanakkor Iosephus – amikor két helyen is hivatkozik rá – az ἄλλοφυλον (*Bell.* 5.194), illetve az ἄλλοεθνῆ (*Ant.* 15.417) kifejezéseket használja. A kérdésről lásd Bickerman 1947; Llewelyn – Van Beek 2011.

⁴²⁰ A szövegek elemzését lásd Frend 1970; Gruen 2012; Milovanovic 2020. – Ladocsi 2018, 98 szerint „a legelsőbbak, a megvetettek, a jogot nem kaptak kategóriája” volt ez, ami szintén nem zárható ki.

Érdemes ezeket sorban megvizsgálni, mivel új szemponttal gazdagítja elemzésünket. Az első két idézetből ugyanis egyértelműen kiderül, hogy ez nem csupán keresztény önelnevezés volt, hanem a rómaiak által is széles körben használt *gúnynév*.

Valóban, „harmadik nem”-nek neveznek bennünket. [Talán] valamiféle szárnyas kutyák vagy lábasfejűek, vagy a föld túlsó felén élő ellenlábások [vagyunk]? Ha van ennek nálatok egyáltalán bármiféle értelme, könyörgök, áruljátok el, mi az első és második, hogy ebből megértjük a harmadikat. Pszammétikhosz [fáraó] bizony úgy vélte, hogy értelmével kikutatva sikerült megtalálnia az első nembelit. Úgy mondják, hogy megparancsolta egy dajkának, miután annak nyelvét kivágatta, hogy az emberektől elzárva neveljenek fel újszülötteket, hogy az emberi beszédtől teljesen száműzve úgy szólaljanak meg, hogy addig még nem hallottak [beszédet], és ebből lehessen arra következtetni, melyik volt az első nemzet, amelynek nyelvét a természet diktálta. Jelentették, hogy az első szó a *bekosz* volt, ez a szó a frígeknél „kenyeret” jelent, így a frégeket kell az első nemzetnek tartanunk. (*Nat.* I.8.1–3. G. T.)

Ezt a Hérodotosztól jól ismert történetet⁴²¹ Tertullianus egy kissé kifacsarva, gúnyos éllel idézi. Azért kifacsarva, mivel az eredeti történetben Pszammétikhosz fáraó nem az „első nemet” (*primum genus*), hanem az első nyelvet fedezte fel szokatlan eljárásával, ti. egy gyermeket minden emberi beszédtől elzárva neveltetett fel, és amikor az először megszólalt, a *bekosz* szót mondta ki, ami fríg nyelven kenyeret jelent. Ebből vonta le azt a következtetést, hogy az emberiség legősibb nyelve a fríg. Ez a jól ismert történet úgy válik Tertullianus tollán *exemplummá*, hogy azt állítja: a rómaiak által mélyen lenézett és sokszor kicsúfolt frígek az „első (vagyis a legősibb) nemzet”, nem a görögök vagy a rómaiak! Tehát, amikor a rómaiak *tertium genus*-nak csúfolják a keresztényeket, maguk sem tudják, mit beszélnek. A második mondat egyébként pontosan ezt támasztja alá: a „szárnyas kutyák” (*Cynopennae*), az „egylábúak” (*Sciapodes*) vagy a Föld túlsó oldalán élő „ellenlábások” (*aliqui de subterraneo Antipodes*) ugyanolyan képzeletszülte, mitikus lények, amilyenek a pogányok képzeletében élő keresztények is.⁴²² Ugyanebben az értelemben szerepel a *Skorpiócsípések ellenszere* című írásában is:

⁴²¹ Hérod. II. 2; vö. Thomas 2007.

⁴²² Gruen 2020, 212.

Olyanná teszed, amilyenek a zsidók zsinagógái, a keresztényüldözés forrásai, vagy mint a pogány népek cirkuszai, ahol gyakorta így kiáltoznak: „Hol marad a harmadik népség?” (*Scorp.* 10.10)

Tertullianus természetesen tisztában volt azzal, hogy eredetileg mire is vonatkozott a *tertium genus* megjelölés, amit a pogányok szitokszóként használtak a keresztényekkel szemben. Ez világosan kiderül az *Ad nationes* alábbi mondataiból:

De nem a nemzetiségünk miatt, hanem a vallásosságra való tekintettel gondolnak bennünket „harmadik nem”-nek, ahogyan léteznek rómaiak, zsidók és azután keresztények. De hol maradnak a görögök? Nos, ha őket is beleértik a római vallásosságba – hiszen Róma valóban elcsábította Görögország isteneit –, akkor hát hol maradnak az egyiptomiak? Pedig az ő vallásuk, amennyire tudom, egyedülállóan különleges. Ha tehát mi, akik a harmadik helyen állunk, ennyire szörnyűségesek vagyunk, milyenek azok, akik megelőzik az első és második helyen állókat? (*Nat.* I. 8.11–13. G. T.)

Tertullianus ismét mestere a szónak: a pogányok a keresztények vallását *superstiti*ónak, vagyis babonaságnak tartották, amit átvesz tőlük, de úgy, hogy a szó jelentését kitágítja, és a római, illetve a görög vallásra is alkalmazza (ezt próbáltam „vallásosság”-ként visszaadni).⁴²³ Érvélese világos: ebből a hármas rendszerből (rómaiak, zsidók, keresztények) nemesak a görögök hiányoznak – őket talán egy kalap alá lehet venni a rómaiakkal –, hanem az egyiptomiak is, akik minden más vallásnál különösebb rítusoknak hódolnak.⁴²⁴

Ugyanakkor a *genus*nak nem csupán „nemzetség, fajta” értelmet tulajdoníthatunk, mivel a kifejezés a *sexus*ra is utal. Ha viszont ebben az értelemben vesszük, a *genus tertium* jelentése: „harmadik nem”, az androgün értelmében, ami azonban nem keresztény, hanem pogány kontextusban értelmezhető:

⁴²³ A *religio* és a *superstitio* dichotóm kifejezések voltak a latinban: az előbbivel a „normális” görög–római vallást, az utóbbival a „normálistól eltérő” vallási szokásokat, más szóval a babonákat jelölték, vö. Rüpké 2016.

⁴²⁴ Maguk a rómaiak is sokat viccelődtek az egyiptomi vallás furcsa szokásain, és annak követőit időről időre kiűzték Rómából (Raschle 2020). Minucius Felix is felsorolja az egyiptomi vallás rómaiak számára idegen vonásait, és ezzel a paradoxonnal zárja okfejtését: „ezek a régi egyiptomi szertartások most rómaiakká váltak” (*haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt*, *Oct.* 23.1).

Nálatok is van „harmadik nemzetség”, ha nem is a harmadik rítusból, de a harmadik nemből: ezek a férfiből és nőből álló személyek a férfiakal és nőekkel való együttlétre egyaránt alkalmasak. (*Nat.* I. 20.4. G. T.)

A fenti szövegben a *tertio ritu* egyértelműen vallási hovatartozásra utal: a görög–római vallás követői alkotják a *primus ritust*, a zsidók a *secundus ritust*, és a keresztények a *tertius ritust*. Tehát a *tertium genus* eredeti értelme is valószínűleg a vallási hovatartozásra utalt. Tertullianus azonban szarkasztikus módon a *genus* szó másik jelentésével támadja a pogányokat: szerinte náluk létezik csupán „harmadik nem”, mégpedig szexuális értelemben. Azokat a transzszexuális „férfinőket” (görög kifejezéssel androgünöket) nevezi így, akik a nők és férfiak tisztátalan vágyait egyaránt képesek kiszolgálni.⁴²⁵

A gúnyos értelemben vett „harmadik nem” mellett – amit talán maguk a rómaiak sem értettek igazán – közönségesen csak *Christiana factiónak* hívták a keresztényeket, ami a rómaiak politikai szótárában már régóta igen rossz hangzású kifejezés volt. A különféle politikai, vallási, cirkuszi „pártokat” nevezték *factiónak*, amelyek igen gyakran okoztak felfordulást és politikai zűrzavart.⁴²⁶ Tudnunk kell, hogy a római császárkorban nemcsak a római papi testületek, hanem különféle szakmák képviselői (ácsok, kőművesek, pékek, kereskedők stb.), bizonyos kultuszközösségek (Isis, Dionysos, Silvanus stb. tisztelői), vagy akár idegen városi vagy etnikai csoportok (mint a tyrosiak, alexandriaiak, daciaiak stb.) is úgynevezett *collegiumok*ba tömörültek. A *collegiumok* egyben kultuszközösséget is alkottak; bizonyos időközökben társas összejöveteleket (lakomákat) rendeztek; és rendszerint saját székházuk volt, amit *scholának* neveztek. Ezek a testületek természetesen hordoztak némi veszélyt az állam számára, mivel hamar politikai csoportosulássá válhattak, ezért időről időre betiltották őket (így Caesar Kr. e. 49–44-ben; vagy Traianus, lásd Plin. *Epist.* X. 34).⁴²⁷

A római jogi szövegekben különféle társulati formákat különböztettek meg: létezett „szövetség” (*societas*), „társaság” (*collegium*), „testület”

⁴²⁵ Gruen 2020, 213, vö. Plin. *NH* II. 263; SHA, *Alex. Sev.* 23.7.

⁴²⁶ Legismertebbek voltak a cirkuszi *factiók*, amelyek a késő római korra jelentős politikai tényezővé nőttek ki magukat, lásd Cameron 1976.

⁴²⁷ Salerno 1984. – Flavius Iosephus megemlíti egy római *magistratusnak* a parioni hatóságokhoz írt levelét, amelyben arra hivatkozik, hogy a Caesar által elrendelt tilalom alól egyedül a zsidók *thiasoszai* kivételek (*Ant.* XIV. 215–116). Ez egyben bizonyíték is lehet arra, hogy a zsinagógák *collegium*ként működtek.

(*corpus*) és „egyesület” (*universitas*).⁴²⁸ A jog tiltotta, hogy magánszemélyek ilyen testületeket hozzanak létre, hacsak nem a szenátus határozataival vagy a császári rendeletekkel összhangban. Sokáig vitatott volt az a kérdés, hogy vajon a zsidó zsinagógák milyen jogi formában működtek a római császárkorban. Mára azonban szinte teljes a konszenzus abban, hogy ezek is *collegium*okat (görögül θίασος) alkottak.⁴²⁹

De mi a helyzet a keresztény gyülekezetekkel?⁴³⁰ A kis-ázsiai, makedóniai, acháji és római gyülekezetekhez írt leveleiben Pál apostol legelőször ἐκκλησία τοῦ θεοῦ-ként nevezi meg a keresztényeket. Ralph Korner azonban joggal hivatkozott arra, hogy az *ekklészia* kifejezés ekkor még nem szilárdult meg önelnevezésként, maga Pál és az Újszövetség más szerzői is többféle megjelölést használnak.⁴³¹ Erich Gruen arra is felhívta a figyelmet, hogy az *ekklészia* csak a klasszikus kori Athénban használt jogi-közigazgatási kifejezés volt, a hellenisztikus korban már igen ritka, így „egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy Pál szóhasználata a klasszikus görög polisز egyik polgári intézményének nevét visszhangozza”.⁴³² Korner szerint azonban az *ekklészia* nem a polisز népgyűlésére utal, hanem a hellenisztikus kori zsidó szóhasználatra: Ben Szíra, a Makkabeus-könyvek, Flavius Iosephus és Philón is számtalan esetben használja, de – mint arra Gruen is rámutatott – nem technikai értelemben. Pedig a megoldás egyszerű: az ἐκκλησία „technikai értelemben” nem a zsinagógára utal, hanem az ószövetségi szóhasználatot tükrözi, ahol a *káhál* קהל az izraeliták gyűlését jelenti (Bír 21:8; 1Krn 29:1 stb.), különösen, amikor szent célra gyülekeznek össze (5Móz 31:30; 32:1; Józ 8:35; 9:8). Az *ekklészia* és a *szünagógé* éppen ezen a ponton függ össze egymással: az Ószövetség maszorétikus héber szövegében 162-szer fordul elő a *káhál*, amit a *Szeptuaginta* 96 alkalommal *ekklésziának*, és 45 ízben *szünagógénak* fordított. Nyilvánvalónak tűnik, hogy Pál ehhez a fordítási tradícióhoz nyúlt vissza, de a *káhált* – mivel a *zsinagóga* kifejezés már „foglalt” volt – csak az *ekklésziával* fordíthatta.⁴³³

⁴²⁸ Gaius *Inst.* 3. = *Dig.* 3.4.1. Philip Harland a latin kifejezéseket így fordítja: *societas* = society, *collegium* = association, *corpus* = partnership; *universitas* = company (Ascough–Harland–Kloppenborg 2012, 270–271).

⁴²⁹ Richardson 1996; Fitzpatrick-McKinley 2012; *contra* Williams 1998; Gruen 2002, 121–122.

⁴³⁰ Harland 2009, 36–42; Ascough 2015.

⁴³¹ Pl. „szentek” (Róm 1:7; Fil 1:1), „házaknál lévő gyülekezetek” (Róm 16:5), lásd Korner 2015.

⁴³² Gruen 2016.

⁴³³ A kérdés teljeskörű áttekintéséhez lásd Park 2015.

Ezzel azonban még nem válaszoltuk meg azt a kérdést, hogy hivatalosan milyen formában működhetek a keresztény gyülekezetek az ókori Rómában. John S. Kloppenborg a kérdésnek szentelt könyvében (*Christ's Associations*) felújította azt az elképzelést, hogy a korai keresztények ún. *collegia domestica* keretében gyűltek össze, amelyek egy-egy jelentősebb szenátori család kiterjedt *clienteláját* (rabszolgák, szabadosok, kliensek, rokonok) foglalták magukba.⁴³⁴ Az egyik ilyen *collegium* Lucia Sergia Paullina házában működött Rómában. Ez a szenátori rangú hölgy annak a Lucius Sergius Paullusnak a leszármazottja volt, akivel Pál apostol találkozott első missziós útja során (ApCsel 13:7–12), és aki befogadta az evangéliumot. Sergius Paullus abban az időben Ciprus és Cilicia *proconsulaként* működött, és kiterjedt birtokai voltak Pisidiában.⁴³⁵ A Paullina házában működő csoport neve, a *collegium quod est in domo Sergiae Paullinae* több feliraton is előfordul (CIL VI 9148–9149, 10260–10264).⁴³⁶ Kloppenborg szerint itt a Filemonhoz írt levél megszólításában is szereplő „a te háznánál való gyülekezetnek” (τῆ κατ’ οἴκον σου ἐκκλησίᾳ, Filem 2) római megfelelőjével van dolgunk, vagyis Sergia Paullina házában egy úgynevezett *domus ecclesiae* működött.⁴³⁷ A római jog ismerte a „haszon érdekében létrehozott kereskedelmi társaság” (*societas universonum quae ex quaestu veniunt*, Dig. 17.2.7) fogalmát is, amelyben a *societas* görög megfelelője a *κοινωνία*, ez a Pál apostol leveleiben gyakran a keresztények elnevezésére szolgáló kifejezés.⁴³⁸ A kereszténységet tehát *societas Christi* nek is tarthatjuk.⁴³⁹

Tertullianus *Apologeticum*ának 39. fejezetében a *Christiana factió*ról beszél részletesen. Ezt a politikai éllel is rendelkező pejoratív elnevezést a pogányok aggatták rá a keresztényekre. Tertullianus válaszul

⁴³⁴ Kloppenborg 2019, 38–40. Erre a működési formára pogány példák is akadnak: pl. Pompeia Agrippinilla (Gavius Squilla Gallicanus szenátor felesége) házában egy Dionüszoszt tisztelő társulat működött Kr. u. 150 körül, a fennmaradt regiszter szerint összesen 402 bejegyzett taggal, akiknek 80%-a *familiához* tartozó rabszolga és szabados volt (ICVR 160).

⁴³⁵ Sergius Paullus a ránk maradt feliratok alapján Caligula alatt helytartóskodott Cipruson (Weiss 2009), vagyis Pálék látogatása 46–48 közé esett. A Sergius Paullusoknak a pisidiai Antiochiában számos birtokuk volt (Hudson 1956).

⁴³⁶ Bonfioli–Panciera 1971–72.

⁴³⁷ Pietri 1978; Adams 2013; Last 2016.

⁴³⁸ Sampley 1980; Ogereau 2014. A szerző ennek gazdasági vonatkozásaival foglalkozik, és hozzáteszi, hogy a Pál által létrehozott gyülekezetek nem haszonszerzésre, hanem az evangélium terjesztésére jöttek létre (*κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*).

⁴³⁹ Sampley 1980, 51.

aprólékosan leírja a keresztény istentiszteletet; taglalja az egyházszer-
vezet felépítését; a gyülekezetek pénzkezelését; kitér továbbá a „test-
vériességre” (*fraternitas*) és a szent lakomákra (*agapé*) is. Önelnevezés-
ként a *corpus*, *coetus* és *congregatio* szavakat használja:

Testületet alkotunk (*corpus sumus*), szövetségre lépve a vallási meg-
győződés, az erkölcsi fegyelem és a hit egységében. Összejöveteleken
és gyülekezetekben gyűlünk össze (*coimus in coetum et congregationem*),
hogy Istenhez járulva könyörgésekkel imádkozzunk, mint egy katonai
különítmény (*manu facta*). Az ilyen erőszak kedves Isten előtt. (*Apol.*
39.1–2)

A gyülekezetek leírása sokban megfeleltethető annak, amit a
collegiumok feliratos szabályzataiból azok működéséről tudunk, de ér-
dekes módon maga a *collegium* kifejezés nem fordul elő Tertullianus-
nál a keresztény gyülekezetek jelölésére. Összegzésképpen leszögezi,
hogy a kereszténységet „nem pártnak, hanem inkább tanácsülésnek
kellene mondani” (*non factio est dicenda, sed curia, Apol.* 39.21). A *curia*
kifejezést – metonimikus értelemben véve – Burrows egyenesen „sze-
nátusnak” fordítja,⁴⁴⁰ bár a kontextusból kiindulva Tertullianus való-
színűleg csak azt akarta hangsúlyozni, hogy a gyülekezetek működése
egyrészt legális, másrészt az összejövetelek célja nem politikai, hanem
vallási természetű.

5. HARC A KERESZTÉNY VALLÁS SZABADSÁGÁÉRT

„A római világban uralkodó különféle vallási szokásokat az emberek
egyformán igaznak; a filozófusok egyformán hamisnak; a hivatalnokok
pedig egyformán hasznosnak tekintették. Így a tolerancia nem csupán
kölesönös engedékenységet, hanem még vallási egyetértést is eredmé-
nyezett”⁴⁴¹ – írta Edward Gibbon *A Római Birodalom hanyatlásának és
bukásának története* című monumentális művének első könyvében. Eh-
hez annyit tehetünk még hozzá, hogy a Római Birodalomban élő kb.

⁴⁴⁰ Burrows 1988, 219.

⁴⁴¹ “The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were
all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false;
and by the magistrate, as equally useful. And thus toleration produced not only
mutual indulgence, but even religious concord.” E. Gibbon: *The History of the
Decline and Fall of the Roman Empire*, I.2.1.

60 milliós lakosság körében nem csupán árucikkek és szolgáltatások, hanem vallási és filozófiai eszmék is cserélődtek: Rómában nemcsak attikai mézet, galliai sonkát és krétai bort lehetett vásárolni, hanem vándor szofistáktól, papoktól és jósoktól felvilágosítást kapni Iszisz és Oszirisz, Kübelé és Attisz, Mithras, vagy épp Iuppiter Dolichenus és Heliopolitanus beavatási misztériumairól.⁴⁴² John North egy igen találó metaforával ezt nevezte a „vallások piacának”.⁴⁴³ Ez a helyzet ugyanakkor azt eredményezte, hogy a birodalom égisze alatt élő emberek már nemcsak őseiktől örökölt hazai isteneiket követhették, hanem a bőséges kínálatból más isteneket is választhattak maguknak, akiket hatékonyabbnak, vagy csupán szimpatikusabbnak gondoltak. Ez a sokszínűség elméletileg a keresztényeknek is javára szolgált, akik ráadásul többféle előnyt is élveztek ezen a vallási piacon: az egyház tagjai többnyire magas szintű erkölcsiségről tettek tanúbizonyságot; voltak normatív „szent” irataik, amelyek – elvileg – bárki számára hozzáférhetőek voltak; emellett részletesen kidolgozott teológiával is rendelkeztek.

Csakhogy a keresztényeknek nem engedték meg, hogy portékájukat ezen az egyébként nyílt és szabad „vallási piacon” áruba bocsássák. A Kr. u. 2. század második felében az egyháznak már nagyon nagy szüksége volt arra, hogy az állam és a többségi társadalom békén hagyja, hiszen az időről időre fellángoló üldözések kifárasztották a közösségeket. Végső soron minden keresztény apológia célja az volt, hogy meggyőzze a hatóságokat a vallásbéke szükségességéről.⁴⁴⁴ Guy Stroumsának igaza van abban, hogy a történelem egyik legnagyobb paradoxona: az a kereszténység, amelyik három évszázadon át súlyos üldözéseket és folyamatos repressziót volt kénytelen elszenvedni, s emiatt a vallásszabadság élharcosává vált, hatalomra kerülése után ugyanolyan – ha nem nagyobb – elnyomó lett, mint a korábbi pogány államszervezet. Ugyanakkor Stroumsa arra is felhívja a figyelmet, hogy

⁴⁴²Tertullianus az *Apol.* 24.8-ban számos provincia (Syria, Arabia, Noricum, Africa, Mauretania) és itáliai város (Casinum, Narnia, Asculum, Volsinii, Oriculum, Sutrinum, Falerii) saját istenségét felsorolja, akik nem kevésbé „rómaiak”, mint akiket Rómában imádnak – „csupán bennünket akadályoznak, hogy különleges, saját vallásunk legyen” (*Apol.* 24.9). Tertullianus csupán ott követ el némi apró csúsztatást, hogy szándékosan nem a Ramsay MacMullen által „dinamikus kultuszoknak” nevezett, missziós tevékenységet is folytató misztériumvallásokból válogatott. A kereszténység ugyanis – univerzális jellege miatt – ezeknek volt a fő konkurense, nem a lokális kultuszoknak.

⁴⁴³“market-place of religions”, North 1992.

⁴⁴⁴Stroumsa 1998, 173. Erre a kifejezésre még Locke is utalt az *Értekezés az emberi értelemről* című munkájában.

a kereszténységben kezdetektől fogva benne volt az a radikalizmus, amely nem tűrte – monoteisztikus jellegénél fogva nem tűrhette – a vallási rendszerek és kultuszok relativizálását. Márpedig a vallásszabadság filozófiai alapját ez a hozzáállás jelenti.

A vallástörténeti szakirodalomban úgy tartják számon, hogy a „vallásszabadság” (*libertas religionis; optio divinitatis*) fogalmát is Tertullianusnak köszönhetjük, aki két apologetikus művében is megpendítette ezt a gondolatot:

Az egyik imádja Istent, a másik Iuppitert, az egyik terjessze imádkozó kezét az égbe, a másik a Hűség oltára felé, az egyik – ha úgy gondoljátok – számolja ima közben a felhőket, a másik pedig a mennyezet kockáit; az egyik ajánlja Istennek a lelkét, a másik bakkecskéje életét. Mindenesetre vizsgáljátok meg, vajon nem a vallásgyalázás vádjába torkollik-e, ha elveszitek a vallás szabadságát, és megtiltjátok, hogy valaki maga válassza meg istenségét, s így nem szabad imádnom, akit én akarok, de kényszerítenek annak imádására, akit nem akarok. Senkinek sincs ínyére, ha valaki akarata ellenére tiszteli, még az embernek sem. (*Apol.* 24.5–6)

Mindenkinek emberi jogán múlik és természet adta hatalmában áll, hogy mit tart imádásra méltónak; az egyik vallása nem árt, nem használ a másiknak. De a vallásnak nem feladata a vallás kikényszerítése, amit önkéntesen kell elfogadni, nem erőszakkal, hiszen még az áldozatok is önkéntes lélekből kívánatosak. Ezért, még ha minket az áldozatbemutatásra kényszerítenének is, ezzel semmit sem nyújtotok isteneiteknek, hiszen ők nem kérnek a kikényszerített áldozatokból, hacsak nem nagyon rigolyásak – Isten azonban nem rigolyás. (*Scap.* 2.2. G. T.)

Ezekben a szövegrészletekben Tertullianus tulajdonképpen relativizálja a különféle vallásokat, holott másutt a kereszténység egyedüli és kizárólagos igazságát, s ebből következően az összes pogány vallás hamisságát (*falsa divinitas*) hirdette, sőt egyenesen nem létezőnek nyilvánította őket: „Ha ugyanis az istenek bizonyosan nem léteznek, akkor bizonyára a vallás sem létezik; ha pedig nem létezik a vallás, mivel maguk az istenek sem léteznek bizonyosan, akkor egészen bizonyos, hogy mi sem vagyunk bűnösök a vallás megsértésében.”⁴⁴⁵ Guy Stroumsa rámu-

⁴⁴⁵ *si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est: si religio non est, quia nec dei pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis, Apol.* 24.1.

tatott, hogy a kereszténységben kettős tradíció élt együtt: a pogányok részéről megnyilvánuló vallási intolerancia elfogadása, és a tolerancia kivívásért folytatott küzdelem. Mindez nagyrészen az Újszövetség profétikus kinyilatkoztatásaival függ össze: „Nem nagyobb a szolga az ő uránál; ha engem üldöztek, titeket is üldöznek majd” (Jn 15:20); vagy: „Bizony mondom nektek, senki sincs, aki elhagyta házát, vagy fiú- vagy lánytestvéreit, vagy atyját, vagy anyját, vagy feleségét, vagy gyermekeit, vagy szántóföldjeit én érettem és az evangéliumért, aki százannyit ne kapna most ebben az időben, házakat, fiú- és lánytestvéreket, anyákat, gyermekeket és szántóföldeket, üldözésekkel együtt” (Mk 10:29–30). A radikális keresztények, például a montanisták, ezért keresték *önként* a mártírságot; vagy a 4. században létrejött donatista mozgalom ezért utasította el az egyház és állam kiegyezését. Tulajdonképpen elég furcsa, hogy éppen a szellemi-erkölesi és teológiai kérdésekben igen radikális nézeteket valló Tertullianus vált a vallásszabadság élharcosává, miközben „a vallási tolerancia valódi koncepciója nem fejlődött ki a késő ókori kereszténységben”.⁴⁴⁶

Jed W. Atkins szerint anakronisztikus megközelítés volna Tertullianus vallásszabadság-koncepcióját – Locke-éhoz és Jeffersonéhoz hasonlóan – az általános emberi jogok és a természetjog felvilágosodás kori fogalmaiból levezetni. Helyette inkább a politikai szabadság – mint a zsarnokság ellentéte – lehet az a jogfogalom, amely Tertullianust a vallásszabadság koncepciójához vezette. Egy szabad – vagyis nem zsarnoki – államban a jog uralma érvényesül, és a kormányzás a nép érdekét szolgálja.⁴⁴⁷ Pontosán ezt fejezi ki nála a *dominatio civilis* és a *dominatio tyrannica* szembeállítása: az előbbiben az uralom a nép érdekét, az utóbbiban egyedül a zsarnokét szolgálja. Az előbbit a szabad polgárokkal; az utóbbit a rabszolgákkal szemben alkalmazzák. Az előbbit a törvények uralma; az utóbbit az erőszak tartja fenn. Tertullianus értelmezésében a nem-zsarnoki uralom először is törvénytisztelő, egyenlően bánik a polgárokkal, és azok javát keresi; másodsor elismeri mindazt, ami a közjó érdekét szolgálja, és morálisan előnyös a társadalom számára; harmadszor, elismeri, hogy a polgároknak joguk van saját lelkiismereti meggyőződésük alapján cselekedni. Ez természetesen azt is magában foglalja, hogy valaki ne vegyen részt a csá-

⁴⁴⁶ “[A] real conception of religious tolerance did not develop in late antique Christianity”, Stroumsa 1998, 181.

⁴⁴⁷ Atkins 2020, 147–149. – A szerző azt is kimutatta, hogy Tertullianus itt Cicero nyelvéből kölcsönöz, akinél a *dominatio* zsarnoki uralom, szembeállítva az *imperiummal*, amit a törvényesen megválasztott tisztviselők gyakorolnak.

szárkultuszban, ha az sérti a lelkiismeretét. A *dominatio civilis* Tertullianus értelmezésében – mintegy 15 évvel Caracalla rendelete előtt, amely a római polgárjogot csaknem valamennyi szabad állampolgárra automatikusan kiterjesztette – a Római Birodalom valamennyi szabad jogállású lakosára értendő.⁴⁴⁸ A törvényeknek – folytatja Tertullianus – a gonoszt (*malum*) kell visszaszorítaniuk és a jót (*bonum*) erősíteniük (*Apol.* 4.5). A törvények lehetnek rosszak és igazságtalanok, miután azonban emberi alkotások – nem az égből hullottak alá! –, ki lehet, sőt ki is kell javítani őket:

Hány törvény rejtőzik még előttem, melyet ki kellene javítanotok! A törvényeket bizony nem az éveik száma, nem az alapítók méltósága (*dignitas*) ajánlja, hanem csupán az igazságosság (*aequitas*). Mihelyt tehát igazságtalanoknak ismerik meg őket, méltán ítélik el őket, még akkor is, ha azok ítélnék. (*Apol.* 4.10)

A törvényeknek nem önmaguk előtt, hanem azok szemében kell igazságosnak lenniük, akiktől az engedelmességet elvárják; azok a törvények azonban gyanúsak, amelyekkel kapcsolatban nem lehet vizsgáldni; azok pedig egyenesen gonoszak, amelyek vizsgálat nélkül zsarnokoskodnak a népen:

Nincs törvény, amely az igazságosság bizonyosságával magának (lelkiismeretének) tartozik csupán.⁴⁴⁹ Azoknak tartozik inkább ezzel, akiktől engedelmességet remél. Egyébként gyanús a törvény, amelyik nem akarja, hogy megvizsgálják; gonosz azonban, ha vizsgálat nélkül zsarnokoskodik. (*Apol.* 4.13)

Tertullianus itt veszélyes húrokat penget, hiszen már nem a szabad köztársaság korában vagyunk, amikor a népgyűlés által választott főtisztviselők és a szenátus hozták a törvényt és rendeleteket, ame-

⁴⁴⁸ Atkins 2020, 153–154.

⁴⁴⁹ *Nulla lex sibi soli conscientiam iustitiae suae debet, sed eis, a quibus obsequium expectat. Ceterum suspecta lex est, quae probari se non vult, improba autem, si non probata dominetur.* – A mondatot nem lehet tökéletesen lefordítani, mivel a *conscientia* (mint ahogyan a görög συνείδησις is) szó „közös-tudást” vagy „együtt-tudást” jelent, vagyis a jó és a rossz, az igaz és hamis együttes ismeretét, ami minden ember lelkiismeretébe van beleírva (a lelkiismeret ugyancsak *conscientia*). A mű egy későbbi részében is a lelkiismeretet mint „legfőbb bírót” tartja számon, ami pogányokban és keresztényekben egyformán működik (*Apol.* 10.3–4), lásd Atkins 2020, 158–161.

lyeket a néptribunusok megvétőzhettek, vagy akár a népgyűlés is lezavazhatott.⁴⁵⁰ A principátus korában a császárok leiratai, rendeletei, a szenátusi határozatok, vagy akár a helytartói rendeletek olyan *sacrae litterae* („szent szövegek”) voltak, amelyeket betű szerint be kellett tartani.

A *maiestas* („nagyság, tekintély, tisztelet, fenség”) eredetileg az államra és a római népre vonatkozott (*maiestas reipublicae; maiestas populi Romani*), de Augustustól kezdve a császárra is értették, aki személyében megtestesítette az államot (*maiestas Caesaris*). Ennek bármiféle megsértését főbenjáró bűnként kezelték: „főbenjáró bűnnek számít másvalakit mondani vagy hallani császárnak a császáron kívül” (*capitale esse iudicetur alium praeter Caesarem et dicere et audire, Apol. 24.4*).⁴⁵¹ A kereszténységet mondhatni születésének pillanatától kezdve fenyegetésként kezelték a császárságra nézve, hiszen magát Jézust is „ellencsászárnak” akarták bemutatni; és az *Apostolok cselekedeteiben* is azt látjuk, hogy bizonyos elemek mindent megtettek annak érdekében, hogy az új vallás képviselőit „államellenes felforgatókként” prezentálják a hatóságok előtt. Annak ellenére – vallja Tertullianus –, hogy Jézus Krisztus valóban a „legfőbb uralkodó” a keresztények szerint, sem a *princeps*, sem az *imperator*, sem a *Caesar* megszólítást nem tagadják meg a mindenkori császártól, akiért imádkoznak a Szentírás parancsa szerint (*Apol. 31.1–3; 32.3; 36.1*): „Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok azokat, akik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék, és imádkozzatok azokért, akik háborgatnak és kergetnek titeket” (Mt 5:44); „Tartassanak könyörgések, imádságok, esedezések, hálaadások minden emberekért, királyokért és minden méltóságban levőkért, hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk” (1Tím 2:1–2); „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak; mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek” (Róm 13:1). Ráadásul Pál hangsúlyozza, hogy „szükséges engedelmeskedni [ti. a hatalmasságoknak], nem csak a haragért, hanem a lelkiismeretért is” (Róm 13:5), vagyis nem csupán külsőleg, színlelésből, hogy elkerüljék a haragot, hanem őszintén, belső meggyőződésből fakadóan, hogy tiszta legyen a lelkiismeretük (*Apol. 30.4*). Ez az igazi vallásosság (*religio*), jámborság (*pietas*) és hűség (*fides*), amiben nincs semmi hízélgés és csalárd képmutatás

⁴⁵⁰ Atkins „republikánizmusnak” tartja Tertullianus hozzáállását a törvényekhez, ami egyebek között Ciceróra volt jellemző (*Rep. 1.39, 42; 3.43–45*), lásd Atkins 2020, 158.

⁴⁵¹ Williamson 2016.

(*Apol.* 36.2). Tehát a császárnak abszolút érdeke a keresztények támogatása és szabadságjogaik biztosítása.

Ezen a ponton érkezünk el a „szabadság” kérdéséhez. Mikor a császár „úr” (*dominus*) és „isten” (*deus*) megszólításáról elmélkedik, Tertullianus leszögezi: „Egyébként szabad vagyok veled [ti. a császárral] szemben. Az én Uram ugyanis csupán az örök és mindenható Isten, ugyanaz, aki az övé is.”⁴⁵² Néhány fejezettel korábban azt írta: „Könnyen joggalanságnak tűnhet, hogy szabad embereket akarunk ellenére áldozatra kényszerítenek”, és hogy a „szabadság jogán” (*ius libertatis*) mindenkinek joga van azt mondani: „Nincs szükségem Iuppiter kegyeire – ki vagy te? Haragudhat rám Ianus azzal az arcával, amellyel csak akar – mi közöd hozzá?”⁴⁵³ Mit ért „szabadságon” ezekben az esetekben Tertullianus? Atkins szerint félreértés volna azt gondolni, hogy itt valamiféle általános „emberi jogra” vagy „természetjogra” hivatkozott a szerző. A *ius libertatis* szerinte a szabad születésű római polgárokat megillető szabadságjogokra, illetve privilégiumokra vonatkozott.⁴⁵⁴ De beletartozott-e ebbe a vallás szabadsága? Mielőtt erre a kérdésre választ próbálnánk adni, mindenképpen tisztáznunk kell, hogy a rómaiak számára a „vallás” (*religio*) nem ugyanazt jelentette, mint napjaink szekuláris és individualista társadalmaiban. A *religio* először is alapvetően közösségi vallásgyakorlat volt: az istenekhez való helyes viszonyulás, a közösség szabta normák szerint. A *religio* helyes gyakorlatát a törvények (*iura*) biztosították, gyakorlóját a „kegyes, jámbor, istenfélő” (*pius/pia*) jelzővel illették, a *pietas* ugyanis az „isten, haza, család” hármasságát magába foglaló szent „kötelességek” rendszere volt, amelynek megőrzését és helyes alkalmazását íratlan szabályok, az „ősök hagyománya” (*mos maiorum*) biztosította. Minden, ami ezen a rendszeren kívül esett, vagy attól merőben eltérő volt, az „babonáság”-nak minősült (*superstitio*). Amikor tehát Tertullianus az *irreligio* vagy *irreligiositas* szavakat használja a pogány rómaiak vallásgyakorlatának minősítésére, szándékosan a *religio/religiosus* kifejezésekkel látja el fosztóképzővel, ami „helytelen vallásgyakorlatra” utal. Az

⁴⁵² *ceterum liber sum illi; dominus enim meus unus est, deus omnipotens, aeternus, idem qui et ipsius, Apol.* 34.1.

⁴⁵³ *facile iniquum videretur liberos homines invitos urgeri ad sacrificandum, Apol.* 28.1; *nolo mihi Iovem propitium; tu quis es? Me conveniat Ianus iratus ex qua velit fronte; quid tibi mecum est?*, uo. G. T.

⁴⁵⁴ Atkins 2020, 166: “In legal contexts *ius libertatis* typically refers to the ‘rights’ or ‘privileges’ that citizens enjoy”, példái: Cic. *Pro Rab.* IV. 11–12; Cic. *Phil.* XIII. 1.1; Sall. *Cat.* 37.9; Liv. XXIII. 10.5.

*Apologeticum*bán rengeteg példát hoz fel erre: például az idegen városok és templomok kifosztását, az istenszobrok elhurcolását, ami mind *irreligiousus* cselekedet volt – ennek ellenére most ezeket a hadizsákmányként elhurcolt szobrokat tisztelik, és ezt tartják „helyes vallásos cselekedetnek” (*Apol.* 25.14–15).

Amikor Tertullianus a vallásszabadság mellett érvelt, nem az individuális szabadságjogok gyakorlásának biztosítását kérte a hatóságoktól, hanem a keresztényeket *kollektíven* megillető választási jogot az istentisztelet – szerintük helyes – gyakorlási formái számára, mivel „csupán bennünket akadályoznak, hogy különleges, saját vallásunk legyen” (*sed nos soli arcemur a religionis proprietate, Apol.* 24.9). A keresztények is részei a Római Birodalomban élők polgári közösségének, csakúgy, mint mások: egyiptomiak, zsidók, punok, gallok, thrákok, miért ne lehetne tehát sajátos vallásgyakorlatuk (*religio, ritus*) legitim a római törvények szerint? „Sértjük a rómaiakat, nem is tekintenek rómaiaknak bennünket, mert nem a rómaiak istenét imádjuk.”⁴⁵⁵ De ez az összes többi felsorolt népre (*gentes*) igaz. Miért csupán a keresztények a kivételek?

⁴⁵⁵ *laedimus Romanos nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus, Apol.* 24.9.

▣ V. RÓMA SZEREPE AZ ISTENI ÜDVERTERVBEN

1. A TRANSLATIO IMPERII-GONDOLAT

A pogány birodalmak egymásutániságáról szóló apokaliptikus látásmód és a *translatio imperii*ről vallott görög–római elképzelés figyelemre méltó hasonlóságot mutat, ahogy erre már számos elemzés rámutatott.⁴⁵⁶ A görög történetírók azonban az Erény (*areté*) mellett leginkább a platonikusok *heimarmené*- és a sztoikusok *tükhé*-fogalmával, vagyis a „sorsszerűséggel” magyarázták a birodalmak létrejöttét és egymásutániságát.⁴⁵⁷ Tertullianus elképzelése leginkább Flavius Iosephuséval áll rokonságban, aki egyszerre fogadta el a görög „sorsszerűséget” és a bibliai alapú megközelítést, amely szerint semmi sem történhet Isten akarata nélkül. A *filozófusok köpenyéről* (*De pallio*) című diatribéje elején Tertullianus azt írja: „Amikor a világ sorshúzó urnájában változás történt, és az Isten a rómaiaknak kedvezett”⁴⁵⁸ – ebben a mondatban is egyszerre tűnik fel a „sorshúzó urna” és az „Isten akarata”. A klasszikus *translatio imperii*-gondolat pedig az *Apologeticumban* bukkan fel:

Vegyétek csak szemügyre: nem ő osztogatja-e az országokat, akié a földkerekség, melyen uralkodnak, s maga az ember is, aki uralkodik rajta? Vajon nem ő szabta-e meg a világfolyamatba ágyazott időszakok szerint a birodalmak változó rendjét, ő, aki minden idők előtt már létezett, s ki a világfolyamatot valamiképpen az idők testévé tette? (*Apol.* 26.1)

A *saeculum* itt az újszövetségi αἰών megfelelője („világkorszak”): a *saeculum* mint *corpus temporum* pedig érdekes gondolat, valami olyas-

⁴⁵⁶ Swain 1940; Klein 1968, 64–65; Flusser 1999; Nótári 2011.

⁴⁵⁷ Brouwer 2011. – Ugyanezt tette Flavius Iosephus is: Luther 1981; Kókai-Nagy 2020.

⁴⁵⁸ *cum saecularium sortium variavit urna et Romanis deus maluit, Pal.* 1.2. G. T.

mit jelenthet, hogy a „világkorszak az, amiben az idő testet öltött”; amit körül lehet határolni, ami valamitől valameddig tart. Ebben a *saeculum*ban keletkeznek a birodalmak:

Az erdőkkel koszorús Róma előbb volt, mint egynéhány istensége, és uralkodott már, mielőtt a Capitolium hatalmas kerületét beépítette. A babilóniaiak is uralkodtak már a pontifexek előtt; a médek is a tizenötös papi bizottság előtt; az egyiptomiak is a Salius-papok előtt; és az asszírok is Lupercus papjai előtt; s az amazonok is a Vesta-szüzek előtt. (*Apol.* 26.2)

Tertullianus nem kronológiai sorrendben adja meg az egyes birodalmakat, és a felsorolás erősen retorizált, amit az amazonok szerepeltetése is bizonyít: a mitikus „nők királysága” van szembeállítva az egyetlen női papi kollégiummal, a Vesta-szüzekével. Feltűnő, hogy e helyütt mennyire nem követi a *Dániel könyvének* második és hetedik fejezetében olvasható párhuzamos leírást az egymást felváltó birodalmakról:

<i>Nabukodonozor álma</i>		<i>Dániel álma</i>		<i>Jelentés</i>
2:37–38	aranyfej	7:4	oroszlán, sas szárnyakkal	Újbabilóni Birodalom
2:39a	ezüstmell és -karok	7:5	medve	Méd–Perzsa Birodalom
2:39b	rézderék	7:6	párduc (gepárd)	Makedón Birodalom
2:40	vaslábak	7:7–8	sokszarvú szörnyeteg	Római Birodalom

Tertullianus fentebb idézett felsorolásából kimaradtak a makedónok (görögök), viszont bekerültek a sorba az egyiptomiak, az asszírok, sőt az amazonok is. Szemmel láthatólag tehát nem követte szorosan a dánieli paradigmát – amit minden bizonnyal jól ismert –, viszont érdekes az a gondolata, hogy „Róma előbb volt... és uralkodott már, mielőtt a Capitolium hatalmas kerületét beépítette”. Valószínűleg arra utal, hogy az isteni üdvtervben ezek a birodalmak már azelőtt léteztek, hogy hatalomra jutottak volna. Egyfajta „kiválasztottság” vagy – ha úgy tetszik – preegzisztens létezés ez, amire egyébként szintén *Dániel könyve* utal, mikor a hetedik fejezetben megjelenő birodalmak keletkezését így írja le: „Láttam az én látásomban éjszaka, és íme, az égnek négy szele háborút támasztott a nagy tengeren, és négy nagy állat jött fel a tengerből, egyik különböző a másiktól” (Dán 7:2–3), vagyis az álomban megjelenő fenevadak *egyszerre* jöttek

fel a tengerből, de nem egyszerre kaptak hatalmat. Az *Apologeticum* felsorolásában az is figyelemre méltó, hogy a korábbi birodalmak között felsorolja a zsidóké is:

Ha a rómaiak vallásossága hozná létre a királyságokat (birodalmakat), akkor hajdanában Iudaea sohasem uralkodott volna, hiszen megvetette a közös istenségeket. És mégis, ti, rómaiak, az Istent áldozatokkal, a [jeruzsálemi] Templomot ajándékokkal, a [zsidó] népet szövetségekkel tiszteltétek meg jó ideig, és sohasem lettetek volna úrrá rajta, ha végül is nem vétkezik Krisztus ellen. (*Apol.* 26.3)

„Iudaea hajdani királysága” minden bizonnyal az egységes királyság (Saul, Dávid, Salamon) és a kettéosztott királyság (Izrael és Júda) korszakára vonatkozik, aminek az asszír (Kr. e. 722) és a babiloni fogság (Kr. e. 586) vetett véget.⁴⁵⁹ A Biblia alapján innen kezdődik a nemzetek uralma Júdea felett, „míglen betelik a pogányok ideje” (ἄχρῳ οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, Lk 21:24). Tertullianusnak egyfelől igaza van abban, hogy eleinte a rómaiak is tisztelték a jeruzsálemi Szentélyt, és a Júda Makkabi által vezetett zsidó állammal – amely a Szeleukidák ellen harcolt, és végül kivívta függetlenségét – már Kr. e. 161-ben szövetséget kötött a szenátus. Csakhogy a Biblia alapján éppen ez a szövetség jelentette az „utolsó birodalomnak” való behódolást, amelynek következménye az lett, hogy Pompeius Magnus Kr. e. 63-ban behatolt a Szentélybe – ahogy ezt másutt maga Tertullianus is megemlíti –, Iudaea és Samaria pedig Kr. u. 6-ban a Római Birodalom egyik provinciája lett. A római *dominatio* kétségbevonhatatlan és leglátványosabb manifesztációi a Titusnak Rómában állított diadalívek voltak. Az első diadalíven – amely a Circus Maximusban állt, és a 12. században elpusztult – a szenátus ráadásul úgy mutatta be Titust, mint aki „meghódoltatta a zsidók népét” (*gentem Iudaeorum domuit*).⁴⁶⁰

A dánieli „négy birodalom” paradigmája jól ismert lehetett a korai keresztény írásmagyarázók előtt, mindenesetre – és ez nemcsak Ter-

⁴⁵⁹ A „királyság” itt valóban nem birodalmat jelent, hiszen Tertullianus másutt hangsúlyozza, hogy „még Salamon is csak Júdea határain belül uralkodott: Bersebától Dánig húzódtak birodalmának határai” (*nam si Solomon regnavit, sed in finibus Iudaeae tantum a Bersabee usque Dan termini regni eius signantur, Iud. 7.7*), ami nem felel meg a Biblia állításának: „Salamon pedig uralkodott minden országokon a folyóvíztől [értsd: az Euphratésztől] fogva egész a Filiszteusok földéig és Egyiptomnak határáig” (1Kir 4:21).

⁴⁶⁰ Barron 2020.

tullianusra, hanem Irenacusra, sőt Hippolütoszra is jellemző – nem nagyon használják fel a Római Birodalom valóságának politikai-teológiai értelmezésében.⁴⁶¹ Tertullianus mindenesetre bizonyosan ismer- te a *translatio imperii* dánieli sémáját, amit bizonyít, hogy az *Adversus Iudaeos*ban Jézus második eljövételéről azt írja: „már nem lesz többé a botrány köve és a botlás sziklája, hanem a fő szegletkő, amelyet a földi elutasítást követően fölemeltek és végül a csúcson helyeztek el. És bizony ezt a követ Dániel szerint a hegyből vágta ki, s le fogja dönteni, és össze fogja törni az evilági királyságok képmásait” (*petra sane illa apud Danielem de monte praecisa quae imaginem saecularium regnorum comminuet et conteret, Iud. 14.3, vö. Marc. III.7.3*). A *saecularia regna* itt a fenti táblázatban részletezett birodalmakat jelöli, amelyeket Dániel jövendölése szerint egy hegy oldaláról kéz érintése nélkül leszakadó kőszikla fog összedönteni:

És azoknak a királyoknak idejében támaszt az Egek Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol, és ez a birodalom más népre nem száll át, hanem szétzúzza és elrontja mindazokat a birodalmakat, maga pedig megáll örökké. Minthogy láttad, hogy a hegyről kő szakadt le kéz érintése nélkül, és szétzúzta a vasat, rezet, cserepet, ezüstöt és aranyat: a nagy Isten azt jelentette meg a királynak, ami majd ezután lesz; és igaz az álom, és bizonyos annak értelme. (Dán 2:44–45. KGF)

A római politikai propagandában már a Kr. e. 2–1. században is megjelenik „az egész oikumené meghódítása” téma, amin eleinte csak a Mediterráneum térségének bekebelezését értették, Augustusszal azonban a római uralmat már az egész földkerekségre kiterjesztették.⁴⁶² Ilyen értelemben beszélt Vergilius is a „vég és határ nélküli birodalomról” (*imperium sine fine*) a principátus hivatalos nemzeti eposzában, az *Aeneis*ben (I. 278), s hogy a dolog még egyértelműbb legyen: a *Georgica* bevezetőjében Augustus hatalmát egészen a legészakibb ismert területig, a legendás Thuléig terjesztette ki: *tibi serviat ultima Thule* (I. 29–31). Ezért nevezte Rómát Livius is a „földkerekség fejének” (*caput orbis terrarum*, Liv. I. 16.7), és mondta Ovidius lefordítha-

⁴⁶¹ Bodenmann 1986; Bracht 2020. – Ennek talán ugyanaz lehetett az oka, mint Flavius Iosephusnál: Dániel ugyanis a „kéz érintése nélkül leszakadó kő” próféciájával lényegében a negyedik birodalom (Róma) bukását jelezte előre, és ezt mind Iosephus, mind az egyházi szerzők – joggal – igen kényes témának érezhet- ték, lásd Grill–Csalog 2020.

⁴⁶² Grill 2008a; Budai Balogh 2013.

atlan szójátékkal, hogy „Róma városának és a római világnak kiterjedése egy és ugyanaz” (*Romanae spatium est urbis et orbis idem*, *Fast.* II. 684), illetve hogy „Iuppiter ezt az egész földet szemléli az égből, / s nincs más látnivaló, Róma hatalma csupán” (*Pont.* II. 1.21–24). A történetíró Dionysius Halicarnassensis úgy beszél erről, hogy „a rómaiak városa uralja az egész földet, amennyiben nem elérhetetlen, hanem emberektől lakott... ez az első és egyetlen város az egész történelemben, amely fennhatóságának határait a napkeletig és napnyugatig terjesztette ki” (*Ant. Rom.* I. 3.3–6). Ez a földrajzi realitásokkal nem számoló politikai ideológia egészen a késő ókorig tovább élt, amikor az egyre zsugorodó Római Birodalom urai a „földkerekség helyreállítója” és más hasonlóan hangzatos címekkel tüntették ki magukat. Tertullianust azonban cseppet sem hatották meg a hangzatos szövegek – szerinte egyetlen igazi „világbirodalom” létezik csupán: Krisztus népének birodalma.

Darius, habár uralkodott a babilóniaiakon és a parthusokon, birodalmának végein túl már nem volt hatalma minden nép fölött. Egyiptomban a fáraó, vagy aki az uralmat örökölte, csak saját birodalma fölött kapott hatalmat. Nabukodonozor birodalma az ő törvényeivel Indiától egészen Etiópiáig terjedt, a makedón Sándor sem tartott többet hatalma alatt, mint egész Ázsiát és a többi legyőzött vidéket, a germánok mostanáig nem tudták átlépni saját határaikat, a britannusokat óceánjuk gyűrűje zárja körül, a mór népeket és a barbár gaetulusokat a rómaiak tartják körülfogva, nehogy saját vidéküket elhagyják. És mit mondjak magukról a rómaiakról, akik legióik védőőrségével erősítik meg birodalmukat, s további népekre már nem tudják kiterjeszteni államuk hatalmát? Krisztus neve azonban mindenhová elterjed, mindenhol hisznek benne, minden előbb felsorolt nép tiszteli, mindenhol uralkodik, mindenhol imádják... (*Jud.* 7.7–9)

Fontos hangsúlyoznunk, hogy a politikai propagandával szemben az volt a realitás, amiről Tertullianus írt. Még akkor is, ha Septimius Severus korában a Római Birodalom régen (Traianus óta) nem látott expanziós törekvéseit viszonylagos siker kísérte: Severus nem csak Mezopotámiában, hanem Afrikában és Britanniában is sikerrel hódított, bár ezek a területszerzések most is csak – mint Traianus idejében – cfemer életűeknek bizonyultak. Mindenesetre a kereszténység mint valódi „világbirodalom” és az *Imperium Romanum* mint „ál-világbirodalom” szembeállítása igen merész ötlet volt Tertullianus részéről, mivel

ha valami aggodalomba ejtette a birodalom urait, akkor ez a terjeszkedés bizonyosan. Ebben az értelemben nevezte Tertullianus a keresztényeket „az egész világ népének” (*gens totius orbis*, *Apol.* 37.4).⁴⁶³

2. A RÓMAI BIRODALOM EGYÉB BIBLIAI PRÓFÉCIÁKBAN

A Római Birodalomról – különösen annak eszkatológiai szerepéről – azonban nemcsak *Dániel könyve*ben: a szoborlátomásban (a négy fém-birodalom), Dániel álmában (a négy fenevad) és a „hetven év-hét” próféciaájában, hanem egyéb ó- és újszövetségi könyvekben is szerepelnek kijelentések. Különösen a *Jelenések könyve* tartalmaz sok Rómára vonatkozó rejtélyes utalást. A *Jelenések* 13. fejezetében a tengerből (*abüsszosz* [a mélység mitologikus konnotációjú fogalma], vö. Dán. 7:2–3) feljövő hétfejű és tízszarvú fenevad ezzel azonosítható: „És e fenevad, amelyet láttam, hasonló volt a párduchoz, és az ő lábai mint a medvéé, és az ő szája mint az oroszlán szája, és a Sárkány adta az ő erejét annak, és az ő királyi székét, és nagy hatalmat” (Jel. 13:2). A Dániel álmában megjelent „rettenetes és iszonyú és rendkívül erős” fenevad tehát egy hibrid lény: az előző három birodalmat megtestesítő fenevadak összeolvadásából jött létre. Teste a párducé (amely a makedón birodalomnak felelt meg); lába a medvéé (ez a méd–perzsa államszövetséget jelképezte); szája, vagyis arca/feje az oroszláné (ez a babilóniai királysággal azonos). A Sárkány jelentését egy korábbi igever adja meg: „a nagy sárkány, ama régi kígyó, aki neveztetik ördögnek és sátánnak, aki mind az egész föld kerekességét elhitheti” (Jel 12:9).

A *Jelenések* 17–19. fejezetében János – ószövetségi elődeit követve – Babilón bukásáról prófétál. Ez a város azonban nem az Euphratész mentén fekvő, egykor hatalmas, ám erre az időre jelentéktelenné vált település; még csak nem is az „örök Babilón”, az ellen-Jeruzsálem, ahol a Sátán ütötte fel főhadiszállását; hanem Róma. Legalábbis aligha magyarázhatnánk másképpen azt, hogy az *interpretatio angelica* szerint a vörös fenevad hét feje „a hét hegy” (αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, Jel 17:9).⁴⁶⁴ Ezen a fenevaden ül a „nagy parázna”, amelynek

⁴⁶³ Vö. „Mondd meg nekem, hogy vajon az egész emberiség nem Istennek egyetlen nyája? Vajon minden nemzetnek nem ugyanaz az Isten az Ura és Pásztorja is egyben?” (*Pud.* 7.6); lásd Klein 1968, 69–73.

⁴⁶⁴ Egyes magyarázók szerint ez Jeruzsálemet jelenti, de eltekintve egyetlen késői rabbinikus forrástól, Júdea fővárosát soha nem nevezték „hét hegyen épült” városnak. Ellenben Rómának már a Kr. e. 1. századtól kezdve állandó jel-

neve „Titok, a nagy Babilon, a paráznáknak és a föld utálatosságainak anyja” (Jel 17:5), ezért mondja másutt róla: „parázna város” (*prostituta civitas*, Res. 25.1). Tertullianus tisztában van vele, hogy ez a Babilón azonos a császári fővárossal: „Ugyanígy a mi János evangélistánknál Babilón igazából Róma városának a képmása, mivel ugyanolyan nagy és gőgös a hatalmára nézve, és ugyanúgy felkoncolja a szenteket”.⁴⁶⁵ Róma lakossága a Severus-korban csaknem egymillió fő lehetett, tehát valóban illik rá az „ama nagy város, hatalmas város” (ή πόλις ή μεγάλη, ή πόλις ή ισχυρά, Jel 14:8, 16:19, 17:18, 18:10. 16. 18. 19. 21, 21:10), „amelynek királysága van a földnek királyain” (ή ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς, Jel 17:18) – már e két jellemző alapján kizárólag Rómával azonosítható a *Jelenések könyvének* Babilónja.

Ez a Babilón a szentek legnagyobb ellensége is egyben, hiszen „részeg a szentek véréből”. Éppen ezért figyelmezteti Jézus a keresztényeket Jánoson keresztül: „Fussatok ki belőle én népem, hogy ne legyetek részesek az ő bűneiben, és ne kapjatok az ő csapásaiból” (Jel 18:4). Jellemző, ahogyan ezt az ígét Tertullianus felhasználja a *De coronában*: „János *Jelenéseiben* [arra figyelmeztet, hogy] költözzünk ki annak a [bizonyos] Babilónnak a lakóhelyéről, nem is beszélve annak emelvényéről” (*ab ipso incolatu Babylonis illius in Apocalypsi Iohannis submovemur, nedum a suggestu, Cor. 13.3; a suggestum*, azaz „színpad, emelvény, tribün” talán a katonai táborokra vonatkozik). Ezen a helyen nyoma sincs a Babilón = Róma azonosításnak, helyette a rabbinikus irodalomban ismert „mennyyvel inkább” érvet használja a keresztények katonáskodása ellen: ha a próféta szerint Babilónból is ki kell költöznünk, *mennyyvel inkább* kell otthagynunk a katonai táborokat. Természetesen ez az érv csak akkor működik, ha a háttérben ott van a Babilón = Róma azonosság. Valószínűleg ezzel függ össze a következő gondolat is: „Te, a mennyei Jeruzsálem polgára, ebben a világban csak vándor vagy. A mi polgárságunk – úgymond – a mennyben van”

zője volt a görögben is a ἑπτάλοφος ('hét-dombú'); Vespasianus *sestertius*ain is ábrázolták (RIC II.1. 193); és Korinthoszban egy olyan emlékmű maradványait is megtalálták, amit a *septem montes*nek emeltek (Robinson 1974); lásd még Oakes 2020, 208–209.

⁴⁶⁵ *sic et Babylon apud Iohannem nostrum Romae urbis figura est proinde et magnae et regno superbae et sanctorum debellatrix, Iud. 9.15.* – Peter Oakes a *Jelenések* jellemzése alapján csakis Rómával tudja azonosítani Babilónt: a „nagy város” (2020, 209–210), erőszakos (2020, 213–215), arrogáns és fényűző (2020, 215–217), nagy befolyással bír a nemzetekre (2020, 217–218) a varázsláson keresztül (φαρμακεία, Jel 18:23).

(*sed tu, peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem, noster, inquit, municipatus in caelis, Cor. 13.4, vö. Fil 3:20*). Ezzel a merész gondolattal – a mű keresztény hitre tért római katonáknak íródott! – az államhatalom szemszögéből nézve dezertálásra szólít fel Tertullianus, amit minden esetben halállal büntettek.

3. A RÓMAI BIRODALOM ESZKATOLÓGIAI SZEREPE

Tertullianus úgy jellemzi a keresztényeket, mint alapvetően eszkatológiai irányultságú embereket: „mi előretekintünk a jövőre, és látjuk, hogy annak jelei mindennap figyelmeztetnek” (*futura prospicimus, et signa eorum cottidie intentari videmus, Scap. 1.4*). Hogy mégis milyen konkrét jelekre (*signa*) gondolt, azt is elárulja a *Scapulához* intézett beszédében: áradások, fénylő tüzek, hirtelen beállt sötétség, a keresztényüldözők váratlan és kínnal teli halála. „Mindezek Isten fenyegető haragjának jelei” (*omnia haec signa sunt imminentis irae Dei, Scap. 3.3*), de csupán helyi jellegűek, és az africai keresztények azért imádkoznak, hogy azok is maradjanak. Isten „egyetemes és legnagyobb haragját a maga idejében megérik azok, akik ezeket a példákat másként magyarázzák” (*universalem enim et supremam suo tempore sentient, qui exempla eius aliter interpretantur, Scap. 3.3*) – hangzik az Africa helytartójának címzett fenyegetés. A jövő kifürkészése természetesen nemcsak a keresztényeket izgatta, hanem mindenkit érdekelt. Csakhogy miközben a pogányok csillagjósokhoz, álomfejtőkhöz, sorsvetőkhöz, mágusokhoz fordultak tanácsért, addig a keresztények a „isteni írásokat” tanulmányozták, amelyekből nem csak az emberiség múltja, hanem a jövője is feltárul (*Pall. 2.5: divinas lectitamus; Test. 5.6: divinae scripturae*). „Az előjelekből következtess a jóusra, a jövendölésből a prófétára, a megvalósulásból arra, aki azokat előre látta. Csodálatos, ha az, akit Isten adott, jövendölni tud az embernek?” (*Test. 5.2.*)

A Római Birodalom, „a népek közös hazája” – ahogyan Cicero fogalmazott (*Cic. de off. II. 8.26*) – a *béke és biztonság* jelszavával hódított. Ez eleinte nem volt több pusztas szlogennél, mivel – ahogyan Tacitus szokott szarkazmusával írta Agricola életrajzában – „kifosztanak, gyilkolnak, lopnak: ezt nevezik helytelenül birodalomnak; ahol pedig pusztaságot teremtenek: békének” (*Agr. 30.2*). A római Africa ugyanakkor Tertullianus korában már jó háromszázötven éve római uralom alatt állt, s a provinciát – egy-két kisebb felkeléstől és nomád betöréstől el-

tekintve – valóban a „béke és biztonság” jellemezte.⁴⁶⁶ A jelentős volumenű afrikai gabona- és olajtermesztés pedig nemcsak a tartomány belső ellátását biztosította, hanem az export révén állandó prosperitást is eredményezett, legalábbis a római felsőbb társadalmi rétegek számára. A Leptis Magnában született Septimius Severus személyében pedig már császárt is adott Rómának (193–211). Az észak-afrikai keresztények tehát valóban őszintén aggódhattak az impériumért: „Ha ugyanis megrendül a birodalom – bár rólunk úgy tartja a tömeg, hogy idegenek vagyunk –, annak valamely részén mi is csapásokat szenvedünk.”⁴⁶⁷

Tertullianus mindezt annak alátámasztására hozza fel, hogy a keresztények őszintén imádkoznak a birodalomért és annak vezetőjéért, a császárért. Ugyanakkor egy rejtélyes utalást is tesz az *Apologeticumban*:

Ámde még más, erőteljesebb szükség is adódik, hogy a császárokért, sőt egyáltalán, az egész császári birodalom fennállásáért s a római államért is imádkozzunk. Nagyon jól tudjuk, hogy az egész földkerekséget közletről fenyegető szörnyűséges összeroppanást és a borzalmas szorongásokkal ijesztő idők végzetét a Római Birodalom fennállása tartóztatja csupán. Így azután, mivel magunk is fázunk e dolgok megtapasztalásától, míg elhalasztásukért könyörgünk, Róma uralmának tartósságát is előmozdítjuk. (*Apol.* 32.1)

De hogy mi lehet ez „az egész földkerekséget” (*universus orbis*) „fenyegető hatalmas erőszak” (*vis maxima... imminens*), nem derül ki; annyi bizonyos csak, hogy a „világkorszak lezárásával” (*clausula saeculi*) függhet össze, és „borzalmas gyötrelmeket” (*acerbitas horrendas*) fog hozni minden ember – így a keresztények – számára is, és hogy mindezeket a „Római Birodalom gondoskodása [vagy inkább: a Római Birodalomról való gondoskodás] tartóztatja vissza” (*Romani imperii commeatu scimus retardari*). Nem könnyű megfejtetni, miről beszélhet itt Tertullianus. A szövegkörnyezet erősen emlékeztet a *Második thesszalonikai levél*ben olvasható kijelentésére, mely szerint „a bűn embere, a veszedelem fia”, vagyis az Antikrisztus egyelőre azért nem tud megjelenni a világban, mert valami visszatartóztatja: „És tudjátok, hogy mi az, ami most még

⁴⁶⁶ Africa tartomány történetéhez lásd Raven 1993.

⁴⁶⁷ *Cum enim concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius, utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur, in aliquo loco casus invenimur, Apol.* 31.3. G. T.

visszatartja, hogy csak a maga idejében jelenjék meg. A törvénytíprás titokban már folyik, csak hogy annak, aki azt most még visszatartja, el kell tűnnie az útból” (2Thessz 2:6-7 RÚF). Pál sajnos nem árulja el, pontosan mi vagy ki az a „visszatartó” (τὸ κατέχων), amely megakadályozza a „törvénytípró” megjelenését, és aminek a későbbiekben „el kell tűnnie az útból”, de az elterjedt evangéliumi értelmezés szerint ez vagy a Szent Lélek (Szellem), vagy – még inkább – maga az Egyház.⁴⁶⁸ A modern értelmezők ugyanis szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyják az Egyház elragadtatására vonatkozó ígéreteket (Jn 14:1–3; 1Thessz 4:13–18; 1Kor 15:51–58).⁴⁶⁹ Tertullianus azonban tudatában volt ennek, hiszen ismerte az 1Thessz 4:16–17 igeverseket:

Mert maga az Úr riadóval, arkangyal szózatával és isteni harsonával leszáll az égből: és feltámadnak először akik meghaltak volt a Krisztusban; azután mi, akik élünk, akik megmaradunk, elragadtatunk azokkal együtt a felhőkön az Úr elébe a levegőbe; és ekképpen mindenkor az Úrral leszünk.

Kiderül ez a *De anima* című értekezéséből, ahol azt írja:

Hogyan emelkedhet fel a lélek a mennybe, ahol már ott ül a Krisztus az Atya jobbán, mikor még nem szólalt meg az Isten parancsára az arkangyal trombitája, amikor még azok, akiket az Úr eljövetele itt ért a világban, nem ragadtattak fel a levegőbe, hogy eljövetelekor találkozzanak vele?⁴⁷⁰

Tertullianus azonban – legnagyobb meglepetésünkre – a τὸ κατέχων-t nem a Szent Lélekkel (Szellemmel) betöltött hívőkkel és nem is a győztes Egyházzal azonosította, amint az kiderül a *De resurrectione mortuorum* alábbi szövegéből, melyben a 2Thessz 2:1–10a igeversek közé illesztve adta elő sajátos értelmezését:

⁴⁶⁸ Nicholl 2000, 30–31 felsorolja az eddigi értelmezéseket: (1a) a római császár vagy a Római Birodalom; (1b) valamilyen földi uralkodó vagy maga a jogrend és a törvényesség; (2) maga Pál apostol vagy az evangélium hirdetője; (3) a Sátán vagy a lázadás; (4) Isten akarata, Isten terve; (5) a Szent Lélek (Szellem). – Az Egyház nem szerepel nála. A szerző megoldása, hogy a „visszatartóztató” Mihály angyali fejedelem, egyáltalán nem meggyőző.

⁴⁶⁹ Walvoord 1979.

⁴⁷⁰ *Quo ergo animam exhalabis in caelum Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis quos domini adventus in saeculo invenerit, obviam ei ereptis in aerem, An. 55.3. G. T.*

Kérünk pedig titeket, atyámfiai, a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelére és a mi ő hozzánk leendő egybegyűlésünkre nézve, ²Hogy ne tántorítottatok el egyhamar a ti értelmetektől, se ne háborítottatok meg, se lélek által, se beszéd által (tudniillik a hamis prófétáké által), se nekünk tulajdonított levél által (tudniillik a hamis apostoloké által), mintha itt volna már a Krisztusnak ama napja. ³Ne csaljon meg titeket senki semmiképpen. Mert nem jön az el addig, mígnem bekövetkezik előbb a szakadás (tudniillik ezé a királyságé), és megjelenik a bűn embere (vagyis az Antikrisztus), a veszedelemnek fia, ⁴Aki ellene veti és fölébe emeli magát mindannak, ami Istennek vagy istentiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be mint Isten az Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát. ⁵Nem emlékeztek-é, hogy megmondtam néktek ezeket, amikor még ti nálatok voltam? ⁶És most tudjátok, mi tartja vissza, amiért csak a maga idejében fog az megjelenni. ⁷Mert már működik a törvényszegés titkos bűne: csak-hogy annak, aki azt még most visszatartja, el kell tűnnie az útból (ki más volna ez, mint a római állam, amelynek szétszakadása és szétszólása tíz király között fogja nyakunkra hozni az Antikrisztust) ⁸és akkor fog megjelenni a törvénytörő, akit megemészti az Úr Jézus az ő szájának leheletével, és megsemmisít az ő megjelenésének feltűnésével; ⁹akinek eljövetele a Sátán ereje által van, a hazugságnak minden hatalmával, jeleivel és csodáival, ¹⁰és a gonoszásznak minden csalárdságával azok között, akik elvesznek. (Res. 24.12–20 KGF és részben RÚF, G. T.)

A fenti szövegrésszel kapcsolatban három kérdést vizsgálunk meg:

(1) Mi a visszatartóztató erő (*qui nunc tenet* = τὸ κατέχον)? Tertullianus szerint ez egyértelműen a római állam, bár figyelemre méltó, hogy nem a *res publica* vagy az *imperium* szót, hanem a *Romanus status* kifejezést használta (a *status* tkp. „helyzet, állapot, körülmény”); de a *hoc regnum* használata egyértelműsíti, hogy itt az *Imperium Romanum*ról van szó.

(2) Mit jelent a szakadás (*abscessio* = ἀπόστασις)? Érdekes, hogy ezt sem szellemi-erkölcsi állapotokra vagy az Egyházra vonatkoztatja, hanem a római államra (*huius regni abscessio*), mégpedig (az eleddig egységes) hatalom szétszólására tíz király között (*abscessio in decem reges*). Ezt *Dániel könyve* és a *Jelenések könyve* kijelentései alapján gondolhatta, mivel az előbbi szerint a negyedik birodalomból (vagyis Rómából) „tíz király támad, és egy másik támad utánuk, és az különb lesz, mint az előbbieket, és három királyt fog megalázni” (Dán 7:24); míg a *Jelenések*ben az szerepel: „A tíz szarv pedig, amelyet láttál, tíz király, olyanok, akik még birodalmat nem kaptak; de hatalmat kapnak mint királyok egy óráig a fenevaddal. Ezeknek egy a szándékuk; erejüket és hatalmukat is a fenevadnak adják” (Jel 17:12–13). Tertullianus valószínű-

núleg úgy képzelte, hogy miután Róma elvész vagy eltűnik (*abscondo* = 'szétszakad, megsemmisül'), hatalma tíz király között oszlik szét (*in decem reges dispersa*), akik fölé majd az Antikrisztus fog felemelkedni (*superducat*).

(3) Hogyan jelenik meg (*revelabitur*) az Antikrisztus? Tertullianus tudatában volt annak, hogy az Antikrisztus megjelenése előtt az ő „előfutár-szellemei” (*praecursores*) rajzanak ki a világba (*Marc.* V.16.4; vö. 1Jn 2:18; 4:3), akik egyebek mellett tagadják, hogy Jézus testben jelent meg; de ezek nem azonosak magával az Antikrisztussal, akinek eljövetelét Tertullianus „fenyegetően közelinek” érezte (*antichristo iam instante*, *Fug.* 12.13).⁴⁷¹ Az *Adversus Marcionem* ötödik kötetében annyit mond róla: „felkel minden ellen, amiről azt mondják: isten, és minden vallás ellen, hogy Isten templomában üljön, Istenként mutogatva magát”,⁴⁷² vagyis úgy mutatja be, mint aki *minden istenség és minden vallás* ellensége lesz. Tertullianusnak tehát eszébe sem jutott, hogy az Antikrisztust a mindenkori római császárokkal azonosítsa, mivel annak felemelkedését szerinte meg kellett előznie a birodalom felbomlásának és a „tíz király” eljövetelének. A körbenforgó érvelés egyik tipikus példája, hogy emiatt vélte úgy: maga a római állam az – élén a mindenkori császárral –, amelyik visszatartja az Antikrisztus eljövetelét.

Tertullianus maga is írja, hogy a keresztények a „vég halasztásáért” (*pro mora finis*, *Apol.* 39.2) is imádkoznak, de ennek a célja az, hogy minél több ember tudjon megtérni. Csakhogy az idézett szövegből egyértelműen kiderül, hogy a „korszak lezárását” – bármit is jelentsen az – nem az Egyház, hanem maga a Római Birodalom késlelteti (*retardari*). Ez viszont furcsa, és semmiképpen nem illik bele a *Dániel könyvében* megnyilatkozó *translatio imperii* felfogásba, amely szerint a vaslábakon álló negyedik birodalom (vagy a negyedik fenevad) maga Róma, amelynek pusztulása után eljön a Messiás országa és a szentek uralma. Kizárt, hogy Tertullianus ne ismerte volna ezt a hermeneutikai sémát, amit a zsidó írásmagyarázók is széles körben idéztek, bár érdekes módon sem Irenaeusnál, sem Hippolitosznál nem található meg.

⁴⁷¹ Nichols 2001; Lorein 2003.

⁴⁷² *extollens se super omne quod deus dicitur et omnem religionem, consessurus in templo dei et deum se iactaturus*, *Marc.* V.16.4, vö. 1Ján 4:1.

4. A „KERESZTÉNY RÓMAI BIRODALOM” KÉPZETE

A 3. század elején alkotó Tertullianusban – úgy tűnik – fel sem merült, hogy a keresztények ellenálljanak az őket üldöző római államhatalomnak; vagy esetleg kivonuljanak a Római Birodalom területéről; vagy akár beszivárognak az államapparátusba, és úgy vegyék át a hatalmat. Mindig az éppen regnáló uralkodóért imádkoztak – amibe talán belefért az is, hogy a császár megtérjen –, de eléggé valószínűnek tűnik, hogy kifejezetten „keresztény császáért” vagy „keresztény birodalomért” esedeztek volna Istenhez. Tertullianus szerint a keresztényektől mi sem állt távolabb, mint a politika. Ugyanakkor a római államhatalom szempontjából nézve nyilván felmerült, hogy egy ekkora embertömeg biztonsági kockázatot jelent a birodalom számára. Tudjuk, hogy Decius rendeletéig (lásd a IV.3. fejezetben) összbirodalmi szinten nem üldözték a keresztényeket, a „piszkos munkát” a tartományi helytartók és a városok vezetői végezték, előítéletességük és elvetemültségük mértéke szerint. Talán attól félték a császárok, hogy egy a birodalom egészére kiterjedő üldözés egységes ellenállásba kovácsolja össze a keresztényeket? (Tudjuk, hogy ez még Diocletianus alatt sem történt meg.) Ameddig az üldözés csupán lokális szinten valósult meg, egyrészt a keresztények el tudtak menekülni olyan helyekre, ahol épp megtűrték őket, másrészt az üldözéstől mentes területeken élőkben remény ébresztett, hogy talán „ők megúszsák”. (Ugyanezt a tömegpszichológiai hatást lehetett megfigyelni a Holokauszt idején is azoknál a zsidóknál, akiknek országában még nem indult el az üldözés.)

A Római Birodalomnak a „végidőkben” játszott szerepével az előző fejezetben foglalkoztunk Tertullianus művei alapján (V.3. fejezet). Úgy tűnik azonban, hogy azok a kortárs vagy közel kortárs teológusok is, akik foglalkoztak a végidőkre vonatkozó próféciaák értelmezésével, meglepően hasonló következtetésekre jutottak. A szmürnai születésű Irenaeus (150?–202/203), Lugdunum (Lyon) mártír püspöke a dánieli negyedik királyságot szintén a Római Birodalommal azonosította, és úgy vélte, hogy az a jövőben több kisebb királyságra fog oszlanı, amelyek közül némelyik erősebb, némelyik gyengébb lesz, ahogyan a vasnak és a cserépnek más-más a tulajdonsága. Ez az értelmezés egyébként egészen Hieronymusig ismert volt az egyházatyák körében. Lássuk az erre vonatkozó szöveghelyet Irenaeusnak *Az eretnekségek ellen* (*Adversus Haereses*) írt művéből:

Még tisztább fényben mutatta meg János az Apokalipszisben az Úr tanítványainak, hogy mi fog történni az utolsó időkben, és a tíz királyról [is beszélt], akik akkor fognak felemelkedni, akik között a [földet] jelenleg uraló birodalom fel lesz osztva. Megtanítja nekünk, hogy mi lesz az a tíz szarv, amit Dániel látott, feltárva azt, ami neki lett kinyilatkoztatva: „A tíz szarv pedig, amelyet láttál, tíz király, olyanok, akik még birodalmat nem kaptak; de hatalmat kapnak mint királyok egy óráig a fenevaddal. Ezeknek egy a szándékuk; erejüket és hatalmokat is a fenevadnak adják. Ezek a Bárány ellen viaskodnak, és a Bárány meggyőzi őket, mert uraknak Ura és királyoknak Királya; és az ő vele való hivatalosok és választottak és hívek is.” [Jel 17:12–14] Nyilvánvaló tehát, hogy ezek közül [a hatalmak] közül az, aki eljön, megöl hármat, a többit pedig alárendeli hatalmának, és ő maga lesz a nyolcadik közöttük. És elpusztítják Babilont, és megégetik tűzzel, és a fenevadnak adják királyságukat, és elűzik az Egyházat. Ezeket fogja majd elpusztítani Urunk eljövetele. Arra vonatkozóan, hogy a királyságnak fel kell oszlania, majd így kell romba dőlnie, az Úr [kijelentette]: „Minden ország, amely magával meghasonlik, elpusztul; és egy város vagy háznép sem állhat meg, amely meghasonlik magával” [Mt 12:25]. Ezért van, hogy a királyságnak, a városnak és a háznak tízfelé kell oszlania; és emiatt Ő már előre megjósolta a felosztást és megosztást [ami meg fog történni]. Dániel is azt mondja, hogy a Nabukodonozor által látott szoborban a negyedik királyság vége lábujjakkból áll – erre fog rázuhanni a kéz érintése nélkül kivágott kő; és ahogy ő maga mondja: „Lábszárjai vasból, lábai pedig részint vasból, részint cserépből voltak. Nézed, amíg egy kő leszakadt kéz érintése nélkül, és letörte azt az állóképet vas- és cseréplábairól, és darabokra zúzta azokat.” [Dán 2:33–34] Majd pedig, mikor már értelmetzi a látottakat, azt mondja: „Hogy pedig lábakat és ujjakat részint cserépből, részint vasból valónak láttál: a birodalom kétfelé oszol, de lesz benne a vasnak erejéből, amint láttad, hogy a vas elegy volt az agyagcseréppel. És hogy a lába ujjai részint vas, részint cserép: az a birodalom részint erős, részint pedig törékeny lesz.” [Dán 2:41–42] A tíz lábujj tehát az a tíz király, akik között a királyság fel lesz osztva, akik közül egyesek valóban erősek és tevékenyek, vagy energikusak lesznek; mások ellenben lomhák és haszontalanok, és nem értenek egyet. Ugyancsak Dániel mondja: „az a birodalom részint erős, részint pedig törékeny lesz. Hogy pedig vasat elegyülve láttál agyagcseréppel: azok emberi mag által vegyülnek össze, de egymással nem egyesülnek, minthogy a vas nem egyesül a cseréppel” [Dán 2:42b–43]. És minthogy ekkor jön el a vég, azt is mondja: „És azoknak a királyoknak idejében támaszt az egek Istene birodalmat,

mely soha örökké meg nem romol, és ez a birodalom más népre nem száll át, hanem szétzúzza és elrontja mindazokat a birodalmakat, maga pedig megáll örökké” [Dán 2:44–45]. (*Adv. Haer.* V. 26.1. G. T.)

A római Hippolütosz (170?–235) Dániel könyvéhez írt kommentárja a Septimius Severus alatti üldözések idején keletkezett (204, Róma). Ebben a műben kiemelt szerepet kap a *Dániel-könyv* második és hetedik fejezetében szereplő „birodalom-látomások” értelmezése.⁴⁷³ Mindezt azonban Hippolütosz nem a „végidők számolása” érdekében vizsgálja, mivel többször is hangsúlyozza, hogy az a hitetlenség és a türelmetlenség kifejeződése a keresztények részéről (*In Dan.* IV. 5.6; IV. 15.1; IV. 22.1–4). Elrettentés céljából két történetet is elmond, ami nemrégben Szíriában és Pontusban történt meg (*In Dan.* IV. 19.1).⁴⁷⁴ Szíriában egy gyülekezet vezetője sok egyháztagot meggyőzött arról, hogy vonuljanak ki a sivatagba vagy a hegyek közé, hogy ott Jézussal találkozzanak, amikor visszatér. Azonban csalódtak várakozásukban, és az ide-oda kóborló keresztények közfelháborodást keltettek. Csak az mentette meg őket, hogy a helytartó felesége keresztény volt, aki lebeszélte férjét az üldözés elindításáról (*In Dan.* IV. 18.1–5). Hippolütosz ezt az epizódot annak alátámasztására írta le, hogy az egyházvezetők tanulatlansága és az Írásokban való járatlansága mekkora bajba tudja sodorni a keresztényeket (*In Dan.* IV. 18.2–4). Egy Pontusban élő másik egyházvezető annyira bízott álomlátásaiban, hogy elkezdett a gyülekezetében prófétálni, és végül már saját próféciait tekintette a zsinórmértéknek a Szentírás helyett. Azt is kijelentette, hogy az Úr visszajövetele egy éven belül meg fog történni. Ám amikor ez nem történt meg, az haragra gerjesztette a gyülekezet tagjait, akik felhagytak addigi szigorú életvitelükkel, amit az Úr eljövetele miatt fogadta meg: a szüzek férjhez mentek, a férfiak pedig visszatértek a mindennapi munkájukhoz, amit addig elhanyagoltak. Azok ellenben, akik mindenüket eladták, koldusbotra jutottak (*In Dan.* IV. 19.1–6). Egyes vélemények szerint ezekkel a példákkal Hippolütosz a montanistákat támadta, akik szigorú életvitelükről és az „új prófécianak” nevezett látomásaikról voltak ismertek.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Bracht 2020; Oegema 2012.

⁴⁷⁴ Landes 1988, 147.

⁴⁷⁵ Egyes vélemények szerint a pontusi egyházvezető nem lehetett más, mint maga Montanus (Oegema 2003, 1:89), de ez nem valószínű, mivel a montanista egyház alapítója 175 körül lépett fel Phrügiában. Mások sokkal óvatosabban, de szintén elfogadják Hippolütosz antimontanista irányultságát (Badilita 2005, 235);

Hippolütosz a *Dániel könyvéhez írt kommentár (In Danielem)* második könyvében Nabukodonozor szoborlátomását (Dán 2), a negyedik könyvben pedig Dániel fenevadakról szóló álmát (Dán 7) elemzi. A szerző hermeneutikai koncepciója hasonló Tertullianuséhoz: az Írásnak minden esetben van történeti jelentése (*sensus historicus*), ami együttal prófétikus látást is tartalmaz a mindenkori jelenre és a jövőre nézve. Hippolütosz számára is természetes, hogy a szoborról és a fenevadakról szóló látomás tipológiailag ugyanarra vonatkozik (*In Dan. IV. 7.2–6*): az egymást követő világbirodalmakra (ἐν τύπῳ καὶ εἰκόνι δεύκνουσιν τὰς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἐπαναστάσας βασιλείας, *In Dan. IV. 2.1*),⁴⁷⁶ melyek közül a negyedik birodalom Róma (*In Dan. II. 12–13* és *IV. 2–7*). Bennünket azonban itt és most csupán a mű megírásához képest a jövőben lejátszódó folyamatok érdekelnek, ami Nabukodonozor látomásában a vas és cserép lábfej lábujjainak felel meg (*In Dan. II. 12.2*), ami Hippolütosz szerint a negyedik fenevad tíz szarvával azonosítható (*In Dan. IV.5–11*). Ezek előrejelzik a Római Birodalom szétesését az idők végezetekor (*In Dan. IV. 5.3; 6.4; 7.5; vö. II. 12.7*). Ezt követően fog fellépni az Antikrisztus, amit a fenevad tíz szarvából kiemelkedő „kis szarv” jelképez (*In Dan. IV. 5.3; 12.4*). Hippolütosznál a kéz érintése nélkül leszakadó kő (Dán 2:34–35) Krisztusra vonatkozik, aki az idők végén „leszáll az égből”, hogy lerombolja a földi királyságokat, és helyükbe megalapítsa a szentek mennyei birodalmát (*In Dan. II. 13.1–3*).⁴⁷⁷

Ami a negyedik királyságot illeti, ennek fennállását úgy határozza meg, hogy először is észrevételezi: a korábbi birodalmak egyre hosszabb ideig álltak fenn. A perzsáké 250 évig, a makedónoké 300 évig, amiből az következik, hogy a Római Birodalom összesen 500 évig áll fenn (*In Dan. IV. 23.3; 24.1*), tehát – Hippolütosz korától számítva – még 300 éve van hátra. A szerző azt is leírja, milyen események fognak történni a *paruszia* előtt, Dániel alapján (*In Dan. IV. 24.9*). Öt ilyet

megint mások az azonnali *paruszia*-várását az üldözésekkel magyarázzák (Bracht 2007, 88).

⁴⁷⁶ Ezeket a birodalmakat Hippolütosz gonoszknak tartja, mivel ugyanúgy pusztítják az embereket, ahogyan a vadállatok (ὡσπερ θηρία διαφθείροντα τὴν ἀνθρώπιότητα; *In Dan. IV. 2.1*).

⁴⁷⁷ A „kéz érintése nélkül leszakadó kő” (Dan 2:34.45) értelmezése a görög egyházatyáknál leggyakrabban Jézusra vonatkozik: Iraen. *Adv. Haer.* III. 21.7; V. 26.2; Cyr. *Myst. Cat.* I. 8; Theod. *Comm. in Dan.* II. 35; Just. *Dial.* 76.1; Epiph. *Anc.* 40.5. Lásd Bracht 2011, 87–89. Ugyanakkor Iosephus (*Ant.* X. 10.4. [210]) kitér a magyarázat elől, mondván, hogy történészként nem feladata a jövőben bekövetkező dolgok kutatása.

határoz meg: (1) a Római Birodalom szétesése az 500 év leteltével (vö. *In Dan.* IV. 12.4); (2) az Antikrisztus megjelenése (*In Dan.* IV.24.7); (3) egyházüldözés (vö. *Dan* 7:21), és (4) maga a *paruszia*, amely össze lesz kapcsolva az (5) utolsó ítélettel (*In Dan.* IV. 24.8). Ebben az értelmezésben Hippolütosz tartózkodik attól, hogy időpontokat, vagy akár időszakokat határozzon meg. Ennek oka valószínűleg az, hogy nem akar táptalajt adni a „rajongók” közeli *paruszia*-várásának, illetve ezzel bizonyítja, hogy az ilyesfajta váradalmak hiábavalók, sőt ige-ellenesek. Ezért határoz meg egy elég távoli, 300 éves időszakot az Úr visszajövetelére. Ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy a Római Birodalomnak ugyanaz az Antikrisztus fog véget vetni, mint aki az utolsó nagy egyházüldözést is elindítja. Ebben a tekintetben is egy nézetet vallott tehát Hippolütosz és Tertullianus.

A Dániel 7-hez írt kommentárjában Hippolütosz különös figyelmet szentel saját jelene értelmezésének. Ennek során Dániel szövegét „újszövetségi szemüvegen” keresztül nézi. Rámutat arra, hogy a negyedik fenevad – amely Dániel 7. fejezetében nem egy adott állatfajhoz tartozik, hanem csak egy különösen félelmetes és szörnyű fenevadként mutatkozik meg – a Római Birodalmat jelképezi (*In Dan.* IV. 5.1–3). Hippolütosz szerint ez a Római Birodalom pusztító jellege miatt van így: ezt fejezik ki a vadállat vasfogai és az, ahogyan mindent lábbal tapos (*In Dan.* IV. 5.2). Szerinte a negyedik vadállat azért nem egy adott állatfaj, „mert Róma nem egy nép, hanem népek és nyelvek sokasága, akiket rómainak neveznek” (*In Dan.* IV. 8.7). A Római Birodalom a Sátán hatalmából meríti erejét, ahogy Hippolütosz állítja a 2Thessz 2:9-re utalva. Az Ördög ezzel is Krisztus munkáját utánozza, aki erőt és hatalmat ad az Egyháznak (*In Dan.* IV. 9.2–5). Ahogyan Máté 28:19 szerint Krisztus kihívta a keresztényeket minden népből és nyelvből, úgy a Római Birodalom is – ugyanabban az időben – Augustus császár alatt összegyűjtötte minden nép legjobbjait, és „rómaiaknak” nevezte őket. Az utánzás természetesen fordított irányú. A Római Birodalomban a népek összegyűjtése egy olyan fegyveres erő felállítása érdekében történt, amely pusztító háborúkhhoz kellett, míg a keresztények megnyerték az életért vívott csatát, amint azt a homlokukon lévő győzelmi jel (a keresztségé) mutatja, amely nem más, mint „a halállal szembeni győzelem emlékműve” (τὸ τρῶπαιον τὸ κατὰ τοῦ θανάτου, *In Dan.* IV. 9.3). A Római Birodalom tehát az Antikrisztus királyságának előfutára, mert csak akkor, amikor „a világban megsokasodik a törvénytelenység” (ἡνίκα πληθυνθῆ ἡ ἀνομία ἐν τῷ κόσμῳ) és emiatt a birodalom is hanyatlani kezd, „akkor jön el

rájuk a vég” (τότε ἤξει ἐπ’ αὐτοὺς τὸ τέλος, *In Dan.* IV. 6.4, lásd Mt 24:14).⁴⁷⁸ Jelenleg azonban az *Imperium Romanum* „még csak elkezdett kiteljesedni” (*In Dan.* IV. 10.2), ami azért figyelemre méltó megállapítás, mivel szemmel láthatóan Hippolütosz sem látta a Severusok korában kibontakozó problémákat olyan végzetes válságjelenségeknek, mint a modern történetírás hajlamos rá.

Bugár M. István így foglalta össze Hippolütosz politikai teológiáját: „A történeti eszkatológia tárgyánál fogva szükségképpen magával vonja az állásfoglalást a politikumhoz való viszony kérdésében. Ez Hippolütosz esetében elsősorban a Római Birodalom és a császárság értékelését jelenti. Hippolütoszt alapvetően a távolságtartás és egyfajta semlegesség jellemzi a hatalommal szemben. Egyrészt a hatalom isteni eredetű, és »a király szíve Isten kezében« van (Péld 21:1; *In Dan.* II. 33.3), Ő bünteti és jutalmazza az uralkodókat tetteiknek megfelelően (*In Dan.* III. 4.7). A monarchia ugyanakkor nem szükségszerű, és történeti perspektívában sem örök: az utolsó időkben »demokráciák« váltják fel (*In Dan.* II. 12.7). Hippolütosz alapvetően minden hatalommal szemben bizalmatlan, és eltanácsolja a keresztényeket attól, hogy bármelyikben megbízzanak, képmutatóan a hatalmasok kedvére tegyenek, tőlük jótéteményeket várjanak. Nem csupán mulandó az a haszon, melyet ez hajthat, de még földi perspektívában is komoly veszélybe sodorhatja azt, aki belemegy a hatalmi játékba (*In Dan.* III. 6.2–6).”⁴⁷⁹

A „tíz lábujj” értelmezése Hippolütosznál teljesen egyedi: „Ezután a lábujjak, hogy kiderüljön: mindenfelé demokráciák fognak eljönni, szétoszolva a szobor tíz lábujjába, amelyekben a vas keveredni fog a cseréppel”,⁴⁸⁰ ugyanis a *Jelenések könyve* párhuzamos helyén (17:12) világosan megmondja, hogy „A tíz szarv pedig, amelyet láttál, tíz király”, ami elvileg kizárná, hogy a Római Birodalom a végidőkben tíz demokráciára essen szét.

Hippolütosz és Tertullianus után még jó kétszáz évnek kellett eltelnie, hogy a keresztény teológusok előálljanak a krisztianizált Római

⁴⁷⁸ Hippolütosz *De Christo et Antichristo* című művében kifejti (49), hogy az Antikrisztus helyreállítja majd a Római Birodalmat, amely korábban tíz részre hullott, lásd Bonwetsch 1897, 47; McGinn 2000, 61.

⁴⁷⁹ Bugár 2016, 371.

⁴⁸⁰ Εἶτα δάκτυλοι ποδῶν, ἵνα δειχθῶσιν αἱ κατὰ τόπον δημοκραταίαι αἱ μέλλουσαι γίγνεσθαι, διαιρούμεναι εἰς τοὺς δέκα δακτύλους τῆς εἰκόνος, ἐν οἷς ἔσται ὁ σίδηρος ἀναμειγμένος τῷ ὀστέῳ, *In Dan.* II. 12.7.

Birodalom eszméjével.⁴⁸¹ A *Roma Christiana* első kiáltványát Ambrosius (339–397) a pogány szenátusi arisztokrácia *Relatió*jára adott válaszában alkotta meg, amelyben a pogány tradicionalizmusba belefáradt Rómát szembeállította az Örök Város egy olyan formájával, amely a kereszténység révén új élettel telt meg.⁴⁸² Itt először állította a kereszténység, hogy a tényleges, igaz Rómát képviseli. Prudentius megalkotta azt a történeti-teológiai rendszert, amely Ambrosiusnál még hiányzott, s amelynek az volt a célja, hogy megkönnyítse a pogányok azonosulását az új államvallással. Ezért a „birodalom újjászületése” (*regeneratio imperii*) gondolatát ötvözte az „evangéliumi előkészület” (*praeparatio evangelica*) motívumával, amely a hispániai költő számára a földi történelem és az isteni üdvterv kapcsolatában érte el tetőpontját.⁴⁸³ Annak érdekében, hogy pogány kortársai számára – akiket még mindig áthatott Róma kulturális küldetésének gondolata – megkönnyítse a kereszténységre történő áttérést, Prudentius történelemfelfogásában a Római Birodalomra bízta a feladatot, hogy annak jogrendszerével és a *Pax Romana* üdvös hatásával egyesítse a nemzeteket, ezzel fogékonyá téve az egész emberiséget a szeretet vallására.⁴⁸⁴ Prudentius az egész a római történelmet kezdetektől fogva egy megállíthatatlan, Istentől rendelt folyamatnak látta, amely fejlődésének csúcspontjához a birodalom végső krisztianizálásával érkezett el, Theodosius császár alatt. Az immár kötelező hitvallássá tett *una et orthodoxa Catholica fides* tulajdonképpen visszaállította a rómaiak őseredeti vallását, amelyet a keleti politeizmus elidegenített önmagától. A kereszténységre való áttérés tehát nem jelent mást, mint hogy újra igazi rómaivá válunk.⁴⁸⁵ Honorius keresztény császár alatt a gótok felett Pollentiában aratott győzelem idején (402) úgy tűnt, Isten is megerősítette a *Roma aeterna* keresztényiesített mítoszáat.⁴⁸⁶

Csakhogy az „Örök Város” elfoglalása Alaric gót seregei által sok pogányt megerősített abban a meggyőződésben, hogy a birodalom krisztianizálása annak belső felbomlásához vezetett. Orosius (375?–420) még ezután is határozottan kitartott a kereszténység és a Római Birodalom üdvös szimbiozisa mellett, amelyben a Római Birodalom jelentette a történelmi fejlődés végpontját, s ez a világ végéig (az Úr

⁴⁸¹ Fiedrowicz 2000, 203–206.

⁴⁸² Symm. *Rel.* 3.10; Ambr. *Epist.* 18.7.

⁴⁸³ Prud. *Contra Symm.* II. 619–622.

⁴⁸⁴ Prud. *Contra Symm.* II. 578–633.

⁴⁸⁵ Prud. *Contra Symm.* II. 441–449, 578–648.

⁴⁸⁶ Prud. *Contra Symm.* II. 696–768.

második visszajöveteléig) tart. A 410. év eseményei azonban Orosius tanítványára, Augustinusra is döntő hatással voltak, aki megpróbálta megszabadítani a kereszténységet a Római Birodalom bűvöletétől. Augustinus következetesen elvégezte a történelem deszakralizálását és Róma nagyságának demitologizálását, amely már Tertullianusnál (*Apol.* 25.14–15) és Minucius Felixnél (*Oct.* 25) is megkezdődött. Róma nem a pogány isteneknek köszönhette felemelkedését, ahogyan bukását sem a keresztények okozták. A „birodalmi teológia” és a „római ideológia” keresztény szószólóival ellentétben a *De civitate Dei* szerzője a *Christianitas* és a *Romanitas* elvi szétválasztására törekedett, rámutatva az empirikus történelem üdvösségeseményként való újraértelmezésének ellentmondásaira. Csak így lehetett kiutat találni a politikai teológia dilemmájából – e dilemma csábító erejének nem kevés apologéta engedett a konstantini fordulatot követő száz évben.

VI. ÖSSZEGRZÉS

Könyvünkben áttekintettük, hogyan látta Tertullianus a Római Birodalmat a 2. század végén és a 3. század elején. A karthágói szerző nemcsak korának egyik legkiemelkedőbb keresztény teológusa, hanem egyik legműveltebb értelmisége is volt, bár vitatott, hogy jogász vagy inkább szónoki végzettséggel (e két szakma egyébiránt a korban egymástól széjjelválaszthatatlan). Számomra az a felismerés volt a legérdekesebb, hogy bár Tertullianus elutasította a pogány görög–római vallást, az erkölcsöt (vagyis inkább annak hiányát) és a kultúra különféle megnyilvánulásait (a színházon keresztül az amfiteátrumi játékokig), a császárság intézményét és magát a Római Birodalmat azonban messzemenőkig támogatta. Tette ezt annak ellenére, hogy a római állam immár 150 éve súlyos elnyomás alatt tartotta a keresztény közösségeket, ami alól a Severus-dinasztia sem volt kivétel. E jelenség azért is paradox, mert Tertullianus teljes mértékig tisztában volt a Római Birodalomra vonatkozó bibliai kijelentésekkel: pregnánsan *Dániel* és a *Jelenések könyve* próféciáival, amelyekben Róma a végidők „gonosz birodalmaként” lett megörökítve.

Úgy tűnik, a korszak zsidó írástudói sokkal inkább tisztában voltak az *Imperium Romanum* valódi természetével, mint a keresztény teológusok (Tertullianus mellett elsősorban Irenaeus, Jusztinosz és Hippolütosz).⁴⁸⁷ A zsidók ugyanis megértették – ha nem is azonnal, de Kr. e. 63-tól kezdve biztosan, mikor Pompeius Magnus elfoglalta Jeruzsálemet –, hogy a dánieli próféciában szereplő „vaslábak” (Dán 2:40) és a „rettenetes fenevad” (Dán 7:7) nem más, mint Róma.⁴⁸⁸ Er-

⁴⁸⁷ A legelső átfogó művet a kérdéstről a University of Cambridge magyarországi születésű professzora, Krauss Sámuel (1866–1948) írta (Krauss 1947), lásd Naiweld 2016; a Pax Romanáról: Grill 2010b; Róma jövőbeli bukásáról: Feldman 2000; a rabbinikus ellenállásról: Appelbaum 2010.

⁴⁸⁸ David Flusser vetette fel, hogy a „vaslábakat” korábban Szeleukida Birodalomra értették (IV. Antiokhosz Epiphanész miatt), s csak akkor ismerték fel,

ról tanúskodik a holt-tengeri tekercesek ún. *peser*-irodalma, amelyben Rómát bibliai kódneveken hol Kittim, hol pedig Edom (Széír vagy Ézsau) néven említik;⁴⁸⁹ de a dánieli látomások a Kr. e. 2–1. század pszeudepigráf apokalipszis-irodalmára is elementáris hatást gyakoroltak.⁴⁹⁰ A zsidók „teológiai Róma-ellenessége” olyan eszkatologikus várakozással fűtötte fel Júdea társadalmának egy részét, hogy három – katonai-politikai szempontból teljesen kilátástalan – háborúba is képesek voltak belebocsátkozni Rómával. Az első zsidó háború Nero és Vespasianus alatt zajlott (66–73), és a Templom, valamint Jeruzsálem teljes elpusztítását eredményezte.⁴⁹¹ A második egy nagyszabású diaszpórafelkelés volt Traianus idején (115–117, az ún. „Quietusháború”), amely a keleti diaszpórát tizedelte meg.⁴⁹² A harmadik a Bar Kokhba-felkelés volt Hadrianus alatt (132–135), melynek következményeként a zsidóság túlnyomó része a diaszpórába került, Júdea és Jeruzsálem pedig még a nevét is elvesztette (Syria–Palaestina; Aelia Capitolina).⁴⁹³ Ilyen előzmények után nem csoda, ha Róma a „gonosz birodalma” lett a zsidó írástudók tollán.

Ezzel szemben a keresztények – akik létszámban a 2. század végére talán már meg is haladták a diaszpórazsidóság lélekszámát – nemhogy aktív ellenállásra nem gondoltak, de úgy fogadták a római hatóságok velük szembeni kegyetlenkedéseit, mint valami elkerülhetetlen sorscsapást. Mi lehetett ennek az oka? Mindenekelőtt az újszövetségi teológia. A kereszténység alapítóját, a názáreti Jézust is a római hatóságok feszítették keresztre; az apostolokat – János kivételével – egytől egyig szintén kivégezték.⁴⁹⁴ Jézus emellett olyan radikális tanításokat hagyott tanítványaira, mint az ellenség szeretete (Lk 6:35), a császár

hogy itt valójában Rómáról van szó, mikor Pompeius lerombolta Jeruzsálem falait, elfoglalta a Templomot, és behatolt a Szentek Szentjébe; lásd Flusser 1999, 259.

⁴⁸⁹ A Kittim névről: Brooke 1991; Eshel 2001; Nodet 2011; Scolnic–Davis 2015; az Edom (Ézsau) névről: Hadas-Lebel 1984; Avemarie 1994; Spurling 2009; Hachohen 2019.

⁴⁹⁰ Pl. 2Bárúk 36–39; 4Ezra 12; *Oracula Sibyllina* 1–2; 11QMelchizedek; lásd Collins 1984, 6–14.

⁴⁹¹ Az első háború átfogó történetét lásd Grüll 2010a, 53–188; Popović 2011; Mason 2016.

⁴⁹² Az ún. Quietusháború történeti forrásait lásd Pucci Ben Zeev 2005; Horbury 2014, 129–277.

⁴⁹³ A Bar Kokhba-felkelésről lásd Grüll 2008b; Horbury 2014, 278–428; Mor 2016.

⁴⁹⁴ A kötet lektora, Pesthy Monika figyelmeztetett, hogy ennek az állításnak nincsenek konkrét történeti bizonyítékai, vagyis teljes mértékben egyházi hagyományról van szó; lásd McDowell 2016.

és minden földi hatalmasság tisztelete (Mt 22:21); amit Pál azzal egészített ki, hogy minden hatalom Istentől való (Róm 13:1), és a keresztények kötelessége a hatalomban lévőkért való imádkozás (1Tim 2:2). Ez utóbbit egyébként a zsidók is vallották: Rav Hanina (egy második–harmadik generációs amóra, vagyis Tertullianus kortársa) szerint ha nem lenne a vezetőktől való félelem, „az emberek elevenen falnák fel egymást” (Ávót 3:2). Valószínűleg a felebaráti szeretetről szóló radikális újszövetségi tanítások miatt nem alakult ki – tudásunk szerint – a kereszténységen belül a 2–3. század során olyan „zélóta” mozgalom, amely a fennálló államhatalom elleni fegyveres harccal akarta volna kikényszeríteni a Messiás (másodszori) eljövételét.⁴⁹⁵ A 4. században létrejött donatista irányzat ugyan támogatta a szegények küzdelmét az állami elnyomással szemben (az ún. *circumcellio*-mozgalmat), de ez nem irányult az államrend megdöntésére.⁴⁹⁶

Több mint érdekes, hogy a keresztény teológusok és a rabbik között *elvikben* a végidőkre vonatkozó próféciaák értelmezésében sem volt nagy különbség, legalábbis ami a Római Birodalom szerepét illeti. Mindketten ugyanúgy értelmezték Nabukodonozor szoborlátomását és Dániel fenevadakról szóló vízióját: az első királyság az Újbabilóni Birodalom, a negyedik pedig az *Imperium Romanum*. Ezután következik a „kéz érintése nélkül leszakadó kő”, amely eltöri az előtte lévő birodalmakat, és maga is nagy birodalommá – az Egyetlen Örökkévaló Birodalommá – növekszik.⁴⁹⁷ A különbség ott volt a zsidók és keresztények között, hogy míg az előbbieket ezt a Messiás *első* eljövételével megvalósuló „zsidó világbirodalomra” értették; az utóbbiak Jézus Krisztus, a Messiás *második* eljövételét és az Ő vezetésével megvalósuló Ezeréves Királyságot értették alatta. Csakhogy a Messiás alászállását megelőzi a „tíz szarv” (Dán 7:8), vagyis a „tíz király” (Jel 17:12) fellépése, akik közül az egyik a többi fölé emelkedik: ez a zsidók számára Armillus, a keresztényeknek pedig az Antikrisztus (ellen-Messiás).⁴⁹⁸ Tertullianus egyértelműen úgy vélte, hogy az Antikrisztus magát a Római Birodalmat romba fogja dönteni, amely pusztá létezésével visszatartja annak megjelenését. A zsidók elképzelése Armillusról – akinek neve valószínűleg a Romulusból ered – sokkal zavarosabb volt, bár

⁴⁹⁵ A zsidó zélótizmus teológiai és politikai háttéréről lásd Gábor 2009b.

⁴⁹⁶ A *circumcelliones* mozgalmáról lásd Pottier 2018.

⁴⁹⁷ A Messiási Királyság a judaizmusban: Glasson 1990; Sivertsev 2011; Krisztus Ezeréves Királysága: Hill 2001; Wilfred 2013.

⁴⁹⁸ Armillusról: Dan 1998; az Antikrisztusról: Horbury 1998; Kusio 2020.

pusztán a név alapján is úgy tűnik, hogy szoros kapcsolatot tételeztek fel Róma és Armillus között.

A Rómához való viszony kialakításában döntő szerepet játszott még a zsidó történelem két meghatározó eseménye: a második *hurbán* (70) és a nagy szétszórás. A zsidóság számára az első (Kr. e. 586) és a második (Kr. u. 70) *hurbán* egyértelmű bizonyítéka volt annak, hogy Róma az Új Babilón, hiszen csak ez a két világbirodalom volt képes elpusztítani az Örökkévaló hajlékát.⁴⁹⁹ Azt a tény, hogy Róma az Új Babilón, az Új-szövetség is megerősíti (1Pét 5:13; Jel 17:5–9), de a 2–3. században élő keresztények számára ez a kijelentés nem bírt olyan húsbavágó jelentőséggel, mint a zsidóknak, akik számára a második hurbán és a nagy szétszórás a 600-700 évvel korábbi bibliai események *megisméltődése* volt. A kortárs keresztények számára azonban mindez csupán azt bizonyította, hogy Isten elutasította a saját választott népét, a zsidóságot, mivel azok kollektíve elutasították Jézust mint Messiást. A keresztények számára a Templom pusztulása sem okozott gondot, hiszen maga Jézus jelentette ki, hogy „nagyobb a templomnál” (Mt 12:6); bár sem Ő, sem az első apostoli generáció nem volt ellensége a Templomnak, sőt rendszeresen ott tanítottak és imádkoztak, és mindent a templomi rendtartás szerint végeztek.⁵⁰⁰ Ezenfelül a keresztények nem vesztettek el hazát, hiszen ők eleve „diaszpóra-nép” voltak, számukra ez volt a természetes létállapot. Beleszülettek a Római Birodalomba, amelyre kicsit talán úgy tekintettek, mint egy mostohaapára, aki megtagadja a rá bízott gyermekeket, és gonoszul bánik velük. Ezzel szemben a zsidók semmiféle illúziót nem tápláltak Rómával szemben, amely lerombolta Templomukat és kisajátította hazájuk földjét – talán csak azoktól a ritka esetektől eltekintve, amikor a rómaiak beígérték a Harmadik Templom felépítését és Erec Jiszráel helyreállítását (mint például az „aposztata” Iulianus rövid uralkodása idején).⁵⁰¹

A bálványimádás és a pogány vallások megítélésében egyformán gondolkodtak a zsidó írástudók és keresztény teológusok: a teljes elutasítás álláspontjára helyezkedtek. Ez elviekben mindkét felekezetet kizárta a római *religio* köréből, amely a *pietas* (a görög εὐσέβεια) hármasságára épült: a hagyományos istenek imadására (*pietas erga deos*); a „haza”: vagyis a császár, a szenátus és a római nép által reprezentált Római Birodalom tiszteletére (*pietas erga patriam*); továbbá a

⁴⁹⁹ A 70. év eseményeinek vízvonalzó szerepéről a zsidó történelemben lásd az alábbi konferenciakötet tanulmányait: Schwartz–Wiess 2012.

⁵⁰⁰ Regev 2019.

⁵⁰¹ A templom újjáépítési kísérleteiről lásd Grüll 2005.

szülők iránti tiszteletre, ami a gyakorlatban az ősök szokásainak (*mos maiorum*) követésére, vagyis a családi tradíciók továbbvitelére vonatkozott (*pietas erga parentes*).⁵⁰² A zsidók már Iulius Caesar alatt kivívták maguknak azt a jogot, hogy az állam istenei helyett saját Istenüket tiszteljék és ősi szokásaik szerint éljenek, s mivel viszonylag elkülönülten éltek, a diaszpórában nem jelentettek fenyegetést a többségi társadalom számára.⁵⁰³ Ezzel szemben a keresztények túlnyomó többsége hazája és ősei *religiója* iránt tanúsított engedetlenséget, és vált egy megvetendő idegen *babona* (*superstitio externa*) követőjévé, amikor megtért és megkeresztelkedett (bemerítkezett) valamelyik keresztény gyülekezetben. A keresztények hiába próbálták bizonygatni, hogy az ő vallásuk egy tőről fakad a zsidókéval, sőt részben ugyanazon a szent könyveken osztoznak a zsidókkal, esélyük sem volt arra, hogy az ő vallásuk ugyanolyan „védett státuszba” kerüljön. A zsidóság ugyanis *ethnosz* is volt egyben,⁵⁰⁴ vagyis hivatkozhatott az „atyai/ősi vallás” követésének alapelveire, a keresztények ellenben *valamennyi népből* váltak ki, és hoztak létre egy „ellen-vallást” – legalábbis a rómaiak így látták. A római államvallás minden egyes keresztény megtérővel elveszített egy hívet, amit nem tolerálhatott a vallással mélyen összefonódott államhatalom.

A zsidók és keresztények ugyancsak eltérően viszonyultak a pogány kultúra termékeihez: az irodalomhoz, filozófiához és retorikához. A zsidó diaszpórában – főként nyugaton – nem sok Philón vagy Flavius Iosephus szaladgált, aminek oka részben talán a nyelvi elkülönültség is lehetett. Bár a római korban a keleti és nyugati zsidó diaszpóra egyaránt görög nyelvű volt, a liturgia többnyire itt is héberül és arámiul

⁵⁰² Bevezetés a római vallás alapfogalmaiba: Rüpke 2007 (*religio*); Wagenvoort 1980, 1–20 (*pietas*); Rüpke 2016 (*superstitio*).

⁵⁰³ A zsidók vallási kiváltságait rögzítő dokumentumokat Flavius Iosephus is idézi *A zsidók történetében*, kommentáros kiadásukat lásd Pucci Ben Zeev 1998. – A diaszpórazsidók „veszélyességére” egyetlen ellenpélda a Traianus alatti felkelés (az ún. Quietus-háború), amikor Mezopotámiában, Cipruson, Kőrénéikában, Szíriában és Egyiptomban a zsidók valóságos háborút vívtak pogány szomszédokkal. Ez azonban csak azért volt lehetséges, mert lélekszámuk ezekben a tartományokban igen jelentős volt: egyedül Egyiptomban kb. egymillió zsidó lakott. A háborút követően viszont létszámuk igen megcsappant, sőt Ciprusról minden zsidót elűztek (Pucci Ben Zeev 2005).

⁵⁰⁴ Az aphrodisziaszi Szebaszteionban a Római Birodalomban élő népeket allegorikus formában ábrázolták: fennmaradt a „zsidó nép”-et ábrázoló szoborbázis-felirata is (ἔθνος Ἰουδαίων, Smith 1988, 57). Az „etnikai vallásokról” a Római Birodalomban lásd Rüpke 2014. A kereszténység és az etnicitás kérdése: Mason–Esler 2017.

folyt.⁵⁰⁵ A latin csak a 4. századtól kezdett a közösségekbe behatolni.⁵⁰⁶ Ezzel szemben a keresztények eleve görög vagy latin anyanyelvűek voltak, és hozták magukkal saját kultúrájukat, műveltségüket (vagy épp annak hiányát). Véleményem szerint a kereszténység sikerének egyik titka éppen abban állt, hogy olyan „alternatív kultúrát” hozott létre, amely a közösségekben az oktatás és művelődés alapjául szolgált, emellett a pogány értelmiségi környezettel is biztosította a párbeszédet. A keresztény könyvek elterjedésének széles térbeli spektruma és időbeli gyorsasága is azt mutatja, hogy a gyülekezetek hálózatos rendszert (*hub*) alkottak, amelynek kutatása még a jövő kihívásai közé tartozik.⁵⁰⁷ Egyébként a 2–3. században a Római Birodalomban az írásbeliség használatában olyan robbanásszerű növekedés történt, ami valószínűleg a keresztény közösségek által terjesztett alternatív „könyves kultúrára” adott válasz volt.⁵⁰⁸ Bizonyos területeken – például az írásbeliségben nagy hagyományokkal rendelkező Phrügiában – egyértelmű ez a kapcsolat: a pogány vallások híveit az általuk tisztelt istenségek felszólítják, hogy miután bevallották bűneiket, és megtapasztalták az istenség gyógyító és bűnbocsátó erejét, írják le és nyilvános feliratokon tegyék közzemlére a csodákat. A feliratokon teljes mértékben érződik az Újszövetség hatása.⁵⁰⁹

Az Egyház tehát egy alternatív társadalmat és kultúrát alakított ki a pogány Római Birodalmon belül, ugyanakkor számos ponton kapcsolódott az őt körülvevő világhoz. A diaszpórazsidóságról ugyanezt nem lehet elmondani. Flavius Iosephus után a zsidók nem írtak apológiákat

⁵⁰⁵ Csak a nagy létszámú diaszpórákban (így például Alexandriában) engedték meg, hogy görög nyelven folyjon a zsinagógai istentisztelet, itt még a „Semá”-imát („Halljad Izrael!”) is görögül mondták. A nyelvi kérdésekről a késő antik zsinagógákban lásd Smelik 2013.

⁵⁰⁶ Grill 2002.

⁵⁰⁷ A keresztény könyvek elterjedtségéről lásd Haines-Eitzen 2000; Bagnall 2021. – “Early Christianity might be conceptualized as a series of networks that occasionally interacted with one another” (Concannon 2017, 209).

⁵⁰⁸ Az íráshasználtságban bekövetkezett robbanásszerű növekedésre Hopkins 1991 is felhívta a figyelmet, bár ő nem említette a kereszténység hatását ebben a kontextusban. Bár a pogányok között az írásbeliség szintjét William V. Harris klasszikus műve óta szokás mindössze 10%-ra becsülni a felnőtt lakosság körében (Harris 1989), azért az valószínű, hogy a zsidók és keresztények körében ennél magasabb lehetett az arány (Hezser 2001; Botha 2012).

⁵⁰⁹ A pogányok, zsidók és keresztények viszonyáról, továbbá az írásbeliség jellegzetességeiről Phrügiában lásd De Hoz 2006 és Grill 2021. Az Újszövetség közvetlen hatásáról a konfessziós feliratokra lásd Schnabel 2003.

a rómaiaknak,⁵¹⁰ és bár közösségeik viszonylag sikeresen misszionáltak (főleg a 3–4. században), nem vehették fel a versenyt a keresztények gyorsan növekvő táborával.⁵¹¹ A késő római kor zsidó irodalma: a *Misna*, a két *Talmud* és a *midrások* is héber nyelven íródtak, vagyis az átlag római polgárok számára hozzáférhetetlenek voltak, és még a prozeliták is csak akkor olvashatták el azokat, ha előbb megtanultak héberül. Ezzel szemben a keresztények irodalma görögül vagy latinul (vagy akár mindkét nyelven egyszerre) olvasható, így elvben bárki számára elérhető volt. A keresztények tehát végső soron – a vallási különbségektől eltekintve – integrálódtak az őket körülvevő pogány társadalomba. Innen nézve szinte természetes következménye volt a konstantini vallásbékének, hogy a keresztények is egyre több hatalomhoz jutottak, és elkezdték „krisztianizálni” a pogány intézményeket: a kereteket más tartalommal töltötték fel. Ezért érthető, hogy a zsidó hermeneutikában már az 1. századtól meglévő Róma = Edom (Széír, Ézsau) metaforát miért terjesztették ki minden további nélkül a keresztényekre is.⁵¹² A zsidók szempontjából ugyanis nem sok különbség volt a „pogány” és a „keresztény” Római Birodalom között, sőt az utóbbi – végső soron – rosszabbnak bizonyult az előbbinél. A pogány politeista társadalomban ugyanis könnyebben tudott létezni a monoteista zsidóság, mint a monoteizmuson alapuló keresztény államban, ahol dogmatikai szintre emelték a zsidókat elnyomó intézkedéseket. A pogány vallásgyakorlatot pedig egyszerűen törvényileg betiltották.

⁵¹⁰ A zsidó apologetikai irodalomról: Barclay 2002. – A 4. századból a *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (A mózesi és a római jog összehasonlítása), valamint az *Epistula Annae ad Senecam de superbia et idolis* (Annás levele Senecához a görögöl és a bálványokról) című írások maradtak fenn latin nyelven, amelyek kezdetleges stílusokkal nem is hasonlíthatók a keresztény apologéták retorikailag csiszolt munkáihoz (Grüll 2002).

⁵¹¹ A zsidó misszió viszonylagos sikerét a 3–4. században még Martin Goodman is elismeri, aki egyébként tagadja, hogy az ókori judaizmus egyáltalán térítő vallás lett volna (Goodman 1994, 154–174).

⁵¹² Cohen 2013.

☐ TERTULLIANUS MŰVEI ÉS A MŰVEK MAGYAR FORDÍTÓI

<i>An.</i>	<i>De anima</i>	A lélekről* ¹
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>	Védőbeszéd (V. I.)
<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo</i>	A keresztségről (V. L.)
<i>Carn.</i>	<i>De carne Christi</i>	Krisztus testéről (V. L.)
<i>Cast.</i>	<i>De exhortatione castitatis</i>	Buzdítás az erkölcsi tisztaságra*
<i>Cor.</i>	<i>De corona</i>	A koszorúról (L. G.)
<i>Fem.</i>	<i>De cultu feminarum</i>	Az asszonyi cicomáról (V. I.)
<i>Fug.</i>	<i>De fuga in persecutione</i>	Menekülés az üldözés idején (V. L.)
<i>Haer.</i>	<i>Adversus omnes haereses</i>	Minden eretnekség ellen (N. I.)
<i>Herm.</i>	<i>Adversus Hermogenem</i>	Hermogenész ellen*
<i>Idol.</i>	<i>De idololatria</i>	A bálványimádásról (V. L.)
<i>Ieiun.</i>	<i>De ieiuniis</i>	A böjtökről (V. L.)
<i>Iud.</i>	<i>Adversus Iudaeos</i>	A zsidók ellen (P. L.)
<i>Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>	Markión ellen (N. I.)
<i>Mart.</i>	<i>Ad martyras</i>	Intés a vértanúkhöz (M. M.)
<i>Mon.</i>	<i>De monogamia</i>	Az egyszeri házasságról (V. L.)
<i>Nat.</i>	<i>Ad nationes</i>	A nemzetekhez*
<i>Orat.</i>	<i>De oratione</i>	Az imádságról (V. I.)
<i>Paen.</i>	<i>De paenitentia</i>	A bűnbánatról (N. L.)
<i>Pall.</i>	<i>De pallio</i>	A <i>pallium</i> ról (V. L.)
<i>Pat.</i>	<i>De patientia</i>	A türelemről (V. I.)
<i>Praesc.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>	Pergátló kifogás az eretnekek ellen (E. P.)
<i>Prax.</i>	<i>Adversus Praxean</i>	Praxeach ellen (V. L.)
<i>Pud.</i>	<i>De pudicitia</i>	Az erkölcsi tisztaságról (G. T.)
<i>Res.</i>	<i>De resurrectione mortuorum</i>	A halottak feltámaszásáról*
<i>Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>	Scapulához (V. L.)
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>	Skorpiócsípések ellenszere (L. G.)
<i>Spect.</i>	<i>De spectaculis</i>	A látványosságokról (V. L.)

¹ A csillaggal jelölt műveknek a kézirat lezárásáig még nem jelent meg elérhető magyar fordítása. Ezek esetében a könyvben szereplő részleteket magam fordítottam. Az Ókeresztény Írók XII. kötetében megjelent fordítások esetében is többször kellett végrehajtanom apróbb-nagyobb kiigazításokat, illetve előfordult, hogy egy-egy részletet újra kellett fordítanom. Ezt minden esetben jelöltem.

<i>Test.</i>	<i>De testimonio animae</i>	A lélek tanúságtétele (V. L.)
<i>Uxor.</i>	<i>Ad uxorem</i>	Feleségemhez (V. I.)
<i>Valent.</i>	<i>Adversus Valentinianos</i>	A valentinianusok ellen (L. G.)
<i>Virg.</i>	<i>De virginibus velandis</i>	A szüzek fátyláról (V. L.)

E. P. = Erdő Péter

G. T. = Grill Tibor

L. G. = Ladocsi Gáspár

M. M. = Mosolygó Marcell

N. I. = Nagy Imre

N. L. = Németh László

P. L. = Pap Levente

V. I. = Városi István

V. L. = Vanyó László

RÖVIDÍTÉSEK

Folyóiratok

<i>AeR</i>	<i>Atene e Roma</i>
<i>AFLNice</i>	<i>Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice</i>
<i>AIH</i>	<i>Acta Iuridica Hungarica</i>
<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>AJPS</i>	<i>Asian Journal of Pentecostal Studies</i>
<i>AncSoc</i>	<i>Ancient Society</i>
<i>ANost</i>	<i>Auctores Nostrī – Studi e testi di letteratura cristiana antica</i>
<i>AntTan</i>	<i>Antik Tanulmányok</i>
<i>AttiPontAcc</i>	<i>Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia Rendiconti</i>
<i>AugSt</i>	<i>Augustinian Studies</i>
<i>AUSP</i>	<i>Acta Universitatis Sapientiae, Philologica</i>
<i>BAB</i>	<i>Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques</i>
<i>BICS</i>	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies</i>
<i>C&M</i>	<i>Classica et Mediaevalia</i>
<i>CH</i>	<i>Church History</i>
<i>ClAnt</i>	<i>Classical Antiquity</i>
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CR</i>	<i>Classical Review</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>CW</i>	<i>Classical World</i>
<i>EC</i>	<i>Early Christianity</i>
<i>G&R</i>	<i>Greece & Rome</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>
<i>HL</i>	<i>Historiographia Linguistica</i>
<i>HT&R</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>IJCT</i>	<i>International Journal of the Classical Tradition</i>
<i>IJHS</i>	<i>International Journal of the History of Sport</i>
<i>JAJ</i>	<i>Journal of Ancient Judaism</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>J ECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JEMAHS</i>	<i>Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies</i>

- JETS* *Journal of the Evangelical Theological Society*
JHS *Journal of Hellenic Studies*
JJMJS *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting*
JJS *Journal of Jewish Studies*
JLA *Journal of Late Antiquity*
JNES *Journal of Near Eastern Studies*
JQR *Jewish Quarterly Review*
JRA *Journal of Roman Archaeology*
JRS *Journal of Roman Studies*
JSJ *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT *Journal for the Study of the New Testament*
JSP *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSQ *Jewish Studies Quarterly*
JThS *Journal of Theological Studies*
LEC *Les Études Classiques*
MCG *Materiali per una storia della cultura giuridica*
MusHelv *Museum Helveticum*
NT *Novum Testamentum*
NTS *New Testament Studies*
P&P *Past & Present*
REAug *Revue d'études augustiniennes et patristiques*
REG *Revue des études grecques*
REL *Revue des études Latines*
RFIC *Rivista di filologia e di istruzione classica*
RHR *Revue de l'histoire des religions*
RS *Religious Studies*
SB–BT *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok*
SCI *Scripta Classica Israelica*
SP *Studia Patristica*
SyllClass *Syllecta Classica*
TAPA *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
THRS *Theology and Religious Studies*
VChr *Vigiliae Christianae*
VSz *Vallástudományi Szemle*
WTJ *Westminster Theological Journal*
ZAC *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZSSR *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Romanistische Abteilung*

Sorozatok, corpusok

AE	L'Année épigraphique
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BKA	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft
BRLJ	Brill Reference Library of Judaism
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAH	Cambridge Ancient History
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CEASA	Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CHJ	The Cambridge History of Judaism
CIIP	Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
GCP	Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde (ed. U. Wilcken)
HBR	Handbook of the Bible and Its Reception
IGRR	Inscriptiones Graeci ad res Romanas pertinentes
IJO	Inscriptiones Judaicae Orientis
NAPSPMS	North American Patristic Society Patristic Monograph Series
OGIS	Orientalis Graeci inscriptiones selectae
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
PIR	Prosopographia Imperii Romani
PL	Patrologiae Cursus Completus, Series Latina
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RIC	Roman Imperial Coinage
SAC	Studi di antichità cristiana
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGA	Studien zur Geschichte des Altertums
SGRR	Studies in Greek and Roman Religion
SJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
ThH	Théologie historique
TLL	Thesaurus Linguae Latinae
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

BIBLIOGRÁFIA

- Adams, Edward 2013. *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* London: Bloomsbury.
- Adams, James N. 2003. 'Romanitas' and the Latin Language. *CQ* 53(1): 184–205.
- Adler, William 1996. The Apocalyptic Survey of History Adapted by Christians. Daniel's Prophecy of 70 Weeks. In: James C. Vanderkam – William Adler (eds.): *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. (CRINT sect. III, vol. 4.) Minneapolis: Fortress Press, 201–238.
- Alföldy, Géza 1989. Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms. In: Werner Eck (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit: Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*. Köln: Böhlau, 53–102.
- Ameling, Walter 2008. The Christian *lapsi* in Smyrna, 250 AD (Martyrium Pionii 12-14). *VChr* 62(2): 133–160.
- Ames, Cecilia 2007. Roman Religion in the Vision of Tertullian. In: Jörg Rüpke (ed.): *A Companion to Roman Religion*. Chichester: Wiley–Blackwell, 457–471.
- Ando, Clifford 2000. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Appelbaum, Alan 2010. Hidden Transcripts in King-Parables: Windows on Rabbinic Resistance to Rome. *JSQ* 17(4): 287–301.
- Ascough, Richard S. 2015. Paul, Synagogues, and Associations: Reframing the Question of Models for Pauline Christ Groups. *JJMJS* 2: 27–52.
- Ascough, Richard S. – Harland, Philip A. – Kloppenborg, John S. 2012. *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Atkins, Jed W. 2020. Tertullian on 'The Freedom of Religion'. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 37(1): 145–175.
- Avemarie, Friedrich 1994. Esaus Hände, Jakobs Stimme: Edom als Sinnbild Roms in der frühen rabbinischen Literatur. In: Reinhard Feldmeier – Ulrich Heckel (Hrsg.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 177–208.
- Aziza, Claude 1977. *Tertullien et le judaïsme*. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice 16.) Paris: Les Belles Lettres.
- Badilita, Christian 2005. *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*. (ThH 116.) Paris: Beauchesne.
- Bagnall, Roger S. 2009. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Baldwin, Barry 1979. Juvenal 1.155–7. *CQ* 29(1): 162–164.
- Balfour, Ian L. S. 1985. The Fate of the Soul in Induced Abortion in the Writings of Tertullian. *SP* 16(2): 127–131.
- Balfour, Ian L. S. 2000. Tertullian on and off the Internet. *JECs* 8(4): 579–585.
- Balfour, Ian L. S. 2017. Tertullian and Roman Law: What Do We (Not) Know? *SP* 94(2): 11–22.
- Barclay, John 2002. Apologetics in the Jewish Diaspora. In: John R. Bartlett (ed.): *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*. London – New York: Routledge, 129–148.
- Barnes, Timothy D. 1968a. Legislation against the Christians. *JRS* 58(1–2): 32–50.
- Barnes, Timothy D. 1968b. Pre-Decian Acta Martyrum. *JThS* 19: 509–531.
- Barnes, Timothy D. 1969. Tertullian's Scorpiace. *JThS* 20: 105–132.
- Barnes, Timothy D. 1970. Chronology of Montanism. *JThS* 21(2): 403–408.
- Barnes, Timothy D. 1971. *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon.
- Barnes, Timothy D. 1976. Tertullian the Antiquarian. In: Kurt Aland – Elizabeth Anne Livingstone – Frank L. Cross (eds.): *Studia Patristica. Papers presented to the International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, XIV. 3: Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana*. (TU 117.) Berlin: Akademie-Verlag, 3–20.
- Barnes, Timothy D. 2010. Christians and the Theater. In: Ingo Gildenhard – Martin Revermann (eds.): *Beyond the Fifth Century. Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 313–334.
- Barr, Julian 2017. *Tertullian and the Unborn Child. Christian and Pagan Attitudes in Historical Perspective*. London – New York: Routledge, 2017.
- Barron, Caroline 2020. The (Lost) Arch of Titus: The Visibility and Prominence of Victory in Flavian Rome. In: Katell Berthelot (ed.): *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*. (CEFR 564.) Roma: École française de Rome, 157–177.
- Barton, Carlin A. 1989. The Scandal of the Arena. *Representations* 27: 1–36.
- Barton, Carlin A. 1993. *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bausi, Alessandro – Camplani, Alberto 2016. The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio Minor of the Fragments Preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58). *Adamantius* 22: 249–302.
- Bazzana, Giovanni Battista 2010. The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy. In: Marco Rizzi (ed.): *Hadrian and the Christians*. (Millennium Studies 30.) Berlin: De Gruyter, 85–110.
- Beare, Rhona 1978. The Meaning of the Oath by the Safety of the Roman Emperor. *AJP* 99(1): 106–110.
- Berthelot, Katell 2019. Judaism as 'Citizenship' and the Question of the Impact of Rome. In: Katell Berthelot – Jonathan J. Price (eds.): *In the Crucible of Empire: The Impact of Roman Citizenship upon Greeks, Jews and Christians*. Leuven: Peeters, 107–129.
- Bickerman, Elias J. 1947. The Warning Inscriptions of Herod's Temple. *JQR* 37(4): 387–405.

- Bickerman, Elias J. 1968. Trajan, Hadrian and the Christians. *RFIC* 96: 290–315.
- Binder, Stephanie E. 2012. *Tertullian, On Idolatry and Mishnah*, Avodah Zarah. *Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*. (Jewish and Christian Perspectives 22.) Leiden: Brill.
- Bird, Michael F. 2010. *Crossing over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Birley, Anthony R. 1991. Caecilius Capella: Persecutor of Christians, Defender of Byzantium. *GRBS* 32(1): 81–98.
- Birley, Anthony R. 2017. *Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa*. London – New York: Routledge.
- Bloch, Raymond 1963. *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*. Paris: Presses universitaires de France.
- Blumenthal, Christian 2011. Augustus' Erlass und Gottes Macht: Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukanischen Erzählung. *NTS* 57(1): 1–30.
- Bodenmann, Reinhard 1986. *Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*. (BGBE 28.) Tübingen: Mohr.
- Boersma, Gerald P. 2014. The Logic of the Logos: A Note on Stoic Logic in *Adversus Praxean* 10. *JECs* 22(4): 485–498.
- Bonfioli, Mara – Panciera, Silvio 1971–72. Della cristianità del collegium quod est in domo Sergiae Paullinae. *AttiPontAcc* 44: 185–201.
- Bonwetsch, Gottlieb Nathanael 1897. *Studien zu den Kommentaren Hippolyts: zum Buche Daniel und Hohen Liede*. (TU 16.) Leipzig: Hinrichs.
- Botha, Pieter 2012. *Orality and Literacy in Early Christianity*. (Biblical Performance Criticism 5.) Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Bowersock, Glen W. 1973. Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D. In: Willem de Boer et al. (eds.): *Le culte des souverains dans l'Empire romain*. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome XIX.) Vandoeuvres–Genève: Fondation Hardt, 179–212.
- Bowersock, Glen W. 1994. *Roman Arabia*. 3rd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bracht, Katharina 2007. Logos parainetikos: der Danielkommentar des Hippolyt. In: Katharina Bracht – David S. du Toit (Hrsg.): *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*. (BZAW 371.) Berlin: De Gruyter, 79–97.
- Bracht, Katharina 2011. Die Danielrezeption in der orthodoxen Tradition und ihre altkirchlichen Wurzeln. In: Anna Briskina-Müller – Armenuhi Drost-Abgarjan – Axel Meißner (Hrsg.): *Logos im Dialogos: Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz*. Münster: LIT Verlag, 77–90.
- Bracht, Katharina 2020. The Four Kingdoms of Daniel in Hippolytus's Commentary on Daniel. In: Andrew Perrin – Loren T. Stuckenbruck (eds.): *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. (Themes in Biblical Narrative 28.) Leiden: Brill, 167–190.
- Braun, René 1956. Tertullien est-il le rédacteur de la Passio Perpetuae. *REL* 33: 79–81.

- Braun, René 1962. *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braun, René 1967. Tertullien et les poètes latins. *AFLNice* 2: 21–34.
- Braun, René 1992. *Approches de Tertullien: vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre* (CEASA 134.) Paris: Institut d'études augustinienes.
- Bray, Gerald 1977. The Legal Concept of Ratio in Tertullian. *VChr* 31(2): 94–116.
- Bremmer, Jan M. 2010. *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*. Groningen: Barkhuis.
- Brent, Allen 2010. *Cyprian and Roman Carthage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brent, Allen 2021. Tertullian and Cyprian. In: Mark Edward (ed.): *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*. London – New York: Routledge, 372–381.
- Brock, Peter 1994. Why did St. Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army? *JEH* 45(2): 195–209.
- Brooke, George J. 1991. The Kittim in the Qumran Pesharim. In: Alexander Loveday (ed.): *Images of Empire*. Sheffield: JSOT Press, 135–159.
- Brouwer, René 2011. Polybius on Stoic tychē. *GRBS* 51: 111–132.
- Bruggisser, Philippe 2009. Numa Pompilius et la Rome sacrée. Regards croisés d'Augustin et de Thémistios. *RÉAug* 55(1): 3–21.
- Budai Balogh Tibor 2013. Imperium sine fine: Az expanziós ideológia császárkori perspektívái. *Ókor* 12(1): 67–77.
- Bugár M. István: *A teológia kezdetei – A jánosi tradícióban: A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié*. (Catena 16.) Budapest: Kairosz.
- Buraselis, Kostas 2020. On Greek Intellectuals and the Roman Emperor Cult. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 14 (2020) (<https://journals.openedition.org/mythos/2151>).
- Burrows, Mark S. 1988. Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetic Use of History. *VChr* 42: 209–235.
- Buschmann, Gerd 1995. Χριστοῦ κοινωνός (MartPol 6, 2), das Martyrium und der ungeklärte κοινωνός-Titel der Montanisten. *ZNW* 86(3–4): 243–264.
- Butler, Rex D. 2006. *The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*. Washington, DC: Catholic University of America.
- Bühler, Pierre 2008. Tertullian: The Teacher of the credo quia absurdum. In: Jon Stewart (ed.): *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. Aldershot: Ashgate, 131–142.
- Bühler, Windfried 1965. Gibt es einen gemeinsamen Archetypus der beiden Überlieferungsstränge von Tertullians Apologeticum? *Philologus* 109(1): 121–133.
- Cancik, Hubert 2003. Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung. In: Hubert Cancik – Konrad Hitzl (Hrsg.): *Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 26–45.
- Cancik, Hubert – Cancik-Lindemaier, Hildegard 2004. *Classical Anti-Semitism: The Excursus on the Jews in Tacitus and its Ancient and Modern Reception*. München: Saur.

- Cameron, Alan 1976. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- Capone, Alessandro 2006. Plinio il Vecchio e Tertulliano: scrittura e riscrittura. *ANost* 4: 147–165.
- Carter, Michael J. 2009. Gladiators and Monomachoi: Greek Attitudes to a Roman ‘Cultural Performance’. *IJHS* 26(2): 298–322.
- Carter, Michael J. 2013. ‘Persuade the People’. Violence and Roman Spectacle Entertainment in the Greek World. In: Sarah Ralph (ed.): *The Archaeology of Violence: Interdisciplinary Approaches*. Albany, NY: State University of New York Press, 158–168.
- Clark, David 2019. Tertullian on Divine Sovereignty and Free Will: A Christian/Stoic Resolution. *Philosophy and Theology* 31(1–2): 3–19.
- Clark, Jessica H. 2014. *Triumph in Defeat. Military Loss and the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Graeme W. 1973. Double-Trials in the Persecution of Decius. *BICS* 20: 118–123.
- Cohen, Gerson D. 2013. *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Shaye J. D. – Horbury, William – Sturdy, John 1999. The Rabbi in Second-century Jewish Society. In: CHJ, Vol. 3. *The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 922–990.
- Coles, Revel A. 1966. *Reports of Proceedings in Papyri*. (Papyrologica Bruxellensia 4.) Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Collins, Adela Yarbro 1996. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. (JSJ Suppl. 50.) Leiden: Brill.
- Collins, Adela Yarbro 2000. Mark and his Readers: The Son of God among Greeks and Romans. *HThR* 93(2): 85–100.
- Collins, John Joseph 1984. *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*. (The Forms of Old Testament Literature 20.) Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Collins, John Joseph 2000. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Concannon, Cavan W. 2014. ‘Not for an Olive Wreath, but Our Lives’: Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodies. *JBL* 133(1): 193–214.
- Concannon, Cavan W. 2017. *Assembling Early Christianity. Trade, Networks, and the Letters of Dionysios of Corinth*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Cook, John Granger 2018. *Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis*. (WUNT 410.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Corke-Webster, James 2017. The Early Reception of Pliny the Younger in Tertullian of Carthage and Eusebius of Caesarea. *CQ* 67(1): 247–262.
- Cotton, Hannah M. 1999. Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina. In: Werner Eck (Hrsg.): *Lokale Autonomie und Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*. (Schriften des Historischen Kollegs 42.) München: Oldenbourg, 75–91.

- Croix, Geoffrey E. Maurice de Ste. 1964. Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder. *P&P* 27(1): 28–33.
- Crossan, John Dominic 2008. *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Curran, John 2020. The Jewish Patriarchate: A State within a State? In: Christopher Kelly – Richard Flower – Michael Stuart Williams (eds.): *Unclassical Traditions. Volume II: Perspectives from East and West in Late Antiquity*. (Cambridge Classical Journals Suppl. 35.) Cambridge: Cambridge Philological Society, 15–28.
- Dal Covolo, Enrico – Rinaldi, Giancarlo (eds.) 1999. *Gli imperatori Severi: Storia, archeologia, religione*. (Biblioteca di Scienze Religiose 138.) Rome: LAS.
- D'Alès, Adhémar 1937. Tertullien helléniste. *REG* 50(236–237): 329–362.
- Dan, Joseph 1998. Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel. In: Peter Schäfer – Mark Cohen (eds.): *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*. (Numen Book Series 77.) Leiden: Brill, 73–104.
- Dauntton-Fear, Andrew 1982. The Ecstasies of Montanus. *SP* 17: 648–651.
- Davies, G. A. T. 1913. Tertullian and the Pliny–Trajan correspondence (Ep. 96). *JThS* 17(55): 407–414.
- Davies, J. G. 1954. Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the Cause of the Persecution of 202–3? *JThS* 5(1): 73–76.
- Davis, Frederick Bryant 2003. *The Jew and Deicide: The Origin of an Archetype*. Lanham – New York: University Press of America.
- De Hoz, María Paz 2006. Literacy in Rural Anatolia: The Testimony of the Confession Inscriptions. *ZPE* 155: 139–144.
- De Sena, Eric C. (ed.) 2013. *The Roman Empire during the Severan Dynasty: Case Studies in History, Art, Architecture, Economy and Literature*. (American Journal of Ancient History 6–8.) Piscataway, NJ: Gorgias.
- Dothan, Moshe 1983. *Hammat Tiberias, Vol. I. The Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*. Jerusalem–Haifa: Israel Exploration Society; University of Haifa.
- Downing, F. Gerald 1993. Cynics and Christians, Oedipus and Thyestes. *JEH* 44(1): 1–10.
- Dunn, Geoffrey D. 1998. Tertullian and Rebekah: A Re-reading of an ‘anti-Jewish’ Argument in Early Christian Literature. *VChr* 52: 119–145.
- Dunn, Geoffrey D. 1999. *Pro temporum condicione: Jews and Christians as God’s People in Tertullian’s Adversus Iudaeos*. In: Pauline Allen – Wendy Mayer – Lawrence Cross (eds.): *Prayer and Spirituality in the Early Church*. Vol. 2. Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 315–341.
- Dunn, Geoffrey D. 2002. Tertullian and Daniel 9: 24–27. A Patristic Interpretation of a Prophetic Time-Frame. *ZAC* 6(2): 330–344.
- Dunn, Geoffrey D. 2003. *Probabimus venisse eum iam*. The Fulfilment of Daniels Prophetic Time-Frame in Tertullians *Adversus Iudaeos*. *ZAC* 7(1): 140–155.
- Dunn, Geoffrey D. 2004. *Tertullian*. (The Early Church Fathers.) London: Routledge.

- Dunn, Geoffrey D. 2007. Mary's Virginité *in partu* and Tertullian's Anti-docetism in *De carne Christi* Reconsidered. *JThS* 58(2): 467–484.
- Dunn, Geoffrey D. 2015. Tertullian and Military Service: The Scriptural Arguments in *De corona*. In: David Vincent Meconi (ed.): *Sacred Scripture and Secular Struggles*. Leiden: Brill, 85–103.
- Dunn, Geoffrey D. 2017. Jews and Christians in Tertullian's Carthage. In: Elizabeth Minchin – Heather Jackson (eds.): *Texts and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*. Uppsala: Åström, 255–266.
- Dunn, Geoffrey D. 2020. Scripture in Tertullian's Polemical and Apologetic Treatises. In: Jonathan Yates – Anthony Dupont (eds.): *The Bible in Christian North Africa. Vol. 1: Commencement to the Confessions of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*. (HBR 4/1.) Berlin: De Gruyter, 80–99.
- Dupont, Anthony 2017. Original Sin in Tertullian and Cyprian: Conceptual Presence and Pre-Augustinian Content? *REAug* 63(1): 1–29.
- Dupont, Florence 1985. *L'acteur-roi ou le théâtre dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eck, Werner 1975. Ergänzungen zu den Fasti Consulares des 1. und 2. Jh. n. Chr. *Historia* 24(2): 324–344.
- Eck, Werner 2005. Ehret den Kaiser. Bögen und Tore als Ehrenmonumente in der Provinz Iudaea. In: Mauro Perani (ed.): *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (Qoh 10, 12). Festschrift for G. Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*. (Studia Judaica 32.) Berlin: De Gruyter, 153–165.
- Edwards, Catherine 1993. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, Mark J. 1992. Some Early Christian Immoralities. *AncSoc* 23: 71–82.
- Eshel, Hanan 2001. The Kittim in the War Scroll and in the Pesharim. In: David Goodblatt – Avital Pinnick – Daniel R. Schwartz (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*. (STDJ 37.) Leiden: Brill, 29–44.
- Evans, Christopher Francis 1973. Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lukan Census. *JThS* 24(1): 24–39.
- Evans, Craig A. – Hagner, Donald A. 1993. *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Evans, Craig A. 2009. Paul and the Pagans. In: Stanley E. Porter (ed.): *Paul: Jew, Greek, and Roman*. (Pauline Studies 5.) Leiden: Brill, 117–139.
- Fantar, Mounir 2009. Sur la découverte d'un espace culturel juif à Clipea (Tunisie). *CRAI* 153(3): 1083–1101.
- Fehér Sándor: Jézus születési évének egy lehetséges meghatározása. *SB–BT* 2(1): 113–122.
- Feldman, Louis H. 2000. Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire. *JSJ* 31(3): 275–297.
- Ferngren, Gary B. – Amundsen, Darrel W. 2016. Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions. In: ANRW 37.3 (Berlin: De Gruyter), 2957–2978.

- Ferrua, Antonio 1978. L'epigrafia cristiana prima di Costantino. In: *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. (SAC 32.) Città del Vaticano – Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, I. 583–613.
- Fiedrowicz, Michael 2000. *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: Schöningh.
- Fishwick, Duncan 1969. Genius and numen. *HThR* 62(3): 356–367.
- Fishwick, Duncan 1990. Votive Offerings to the Emperor? *ZPE* 80: 121–130.
- Fishwick, Duncan 2009. A Critical Assessment: On the Imperial Cult in Religions of Rome. *THRS* 28(2): 129–174.
- Fitzpatrick-McKinley, Anne 2012. Synagogue Communities in the Graeco-Roman Cities. In: John R. Bartlett (ed.): *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*. London: Routledge, 63–70.
- Flusser, David 1999. A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében. In: *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest: Múlt és Jövő, 254–275.
- Fredouille, Jean-Claude 1972. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études augustinienes.
- Fredouille, Jean-Claude 1991. *Seneca saepe noster*. Paris: J. Touzot.
- Fredouille, Jean-Claude 1998. Tertullien dans l'histoire de l'apologetique. In: Bernard Pouderon – Joseph Doré (eds.): *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*. (Théologie historique 105.) Paris: Beauchesne, 271–281.
- Freeman-Grenville, Greville Stuart Parker 1954. The Date of the Outbreak of Montanism. *JEH* 5(1): 7–15.
- Frend, William Hugh Clifford 1970. A Note on Jews and Christians in Third-century North Africa. *JThS* 21(1): 92–96.
- Frend, William Hugh Clifford 1978. Jews and Christians in Third Century Carthage. In: André Benoît (ed.): *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*. Paris: Boccard, 185–194.
- Freund, Stefan 2000. *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilzitate bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*. (SGA 16.) Paderborn: Schöningh, 32–100.
- Gábor György 2009a. Róma az első századok zsidó irodalmában. In: *A diadalfőven innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. Budapest: Akadémiai, 73–94.
- Gábor György 2009b. Az eszkatológiai háború és protagonistái: sicariusok és zélóták. In: *A diadalfőven innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. Budapest: Akadémiai, 218–257.
- Gafni, Isaiah M. 1997. *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity*. (JSP Suppl. 27.) Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gager, John G. 1985. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Galimberti, Alessandro 2007. *Adriano e l'ideologia del principato*. Roma: »L'Erma« di Bretschneider.
- Galvao-Sobrinho, Carlos R. 1995. Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West. *Athenaeum* 83: 431–466.

- Gáspár Dorottya 1982. *Eskü a rómaiaknál és a sacramentum militiae*. Budapest: Akadémiai.
- Gassman, Mattias 2017. The Roman Kings in Orosius' *Historiae adversum paganos*. *CQ* 67(2): 617–630.
- Geertz, Clifford 2001. Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról. In: *Az értelmezés hatalma*. Ford. Lovász Irén. Budapest: Osiris, 144–193.
- Geiger, Joseph 2007. Sophists and Rabbis: Jews and Their Past in the Severan Age. In: Simon Swain – S. J. Harrison – Jas Elsner (eds.): *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 440–448.
- Glendinning, Eleanor 2013. Reinventing Lucretia: Rape, Suicide and Redemption from Classical Antiquity to the Medieval Era. *IJCT* 20(1): 61–82.
- Gero, Stephen 1970. 'Miles Gloriosus': The Christian and Military Service according to Tertullian. *CH* 39(3): 285–298.
- Gero, Stephen 1977. Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac Source. *JThS* 28(2): 520–524.
- Gevaert, Bert – Laes, Christian 2013. What's in a Monster? Pliny the Elder, Teratology and Bodily Disability. In: Christian Laes – Chris Goodey – M. Lynn Rose (eds.): *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies a Capite ad Calcem*. Leiden: Brill, 211–230.
- Gibson, Elsa 1978. *The 'Christians for Christians' Inscriptions of Phrygia*. (Harvard Theological Studies 32.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glasson, T. Francis 1990. The Temporary Messianic Kingdom and the Kingdom of God. *JThS* 41(2): 517–525.
- González, Justo L. 1974. Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian. *CH* 43(1): 17–25.
- González, Justo L. 2002. *Faith and Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Goodman, Martin 1989. Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity. *JRS* 79: 40–44.
- Goodman, Martin 1994. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon.
- Goodman, Martin 2004. Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews. *P&P* 182: 3–29.
- Goodman, Martin 2016. The Roman State and Jewish Diaspora Communities in the Antonine Age. In: Yair Furstenberg (ed.): *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. (AJEC 94.) Leiden: Brill, 75–83.
- Gourinat, Jean-Baptiste 2009. The Stoics on Matter and Prime Matter: 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus. In: Ricardo Salles (ed.): *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 46–70.
- Gradel, Ittai 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon.
- Grégoire, Henri Baptiste – Orgels, P. – Moreau, J. 1961. Les martyres de Pionios et de Polycarpe. *BAB* 47: 72–83.
- Gruen, Erich S. 1998. *Heritage and Hellenism*. Berkeley – Los Angeles, CA: University of California Press.

- Gruen, Erich S. 2002. *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gruen, Erich S. 2016. Synagogues and Voluntary Associations as Institutional Models: A Response to Richard Ascough and Ralph Korner. *JJMJS* 3: 125–131.
- Gruen, Erich S. 2020. Christians as a “Third Race”? In: *Ethnicity in the Ancient World. Did it Matter?* Berlin – New York: De Gruyter, 201–214.
- Gruen, Erich S. 2021. The Blood Libel and the Leper Libel: Ancient Antisemitism? In: Armin Lange et al. (eds.): *Comprehending Antisemitism through the Ages: A Historical Perspective*. (An End to Antisemitism 3.) Berlin – New York: De Gruyter, 79–99.
- Grüll Tibor 2002. „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk.” A zsidók és a latin nyelv a késő-ókorban. *AntTan* 46: 37–64.
- Grüll Tibor 2004. *Kőbe vésett emlékezet. Késő antik zsinagógák feliratai*. Budapest: József Műhely.
- Grüll Tibor 2005. A Szentély és a próféták. A jeruzsálemi Templom pusztulása és újjáépítési kísérletei az arab hódításig. In: „A gyökér és az ágak.” *Tanulmányok az ókori zsidóság és kereszténység történetéből*. Szombathely: Savaria University Press, 41–106.
- Grüll Tibor 2008a. A principátus geopolitikai propagandája. *Ókor* 7(3): 56–65.
- Grüll Tibor 2008b. A Bar Kochba-felkelés: A kutatás fél évszázadának eredményei és kihívásai. *AntTan* 52(1): 27–51.
- Grüll Tibor 2010a. *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. Budapest–Pozsony, Kalligram.
- Grüll Tibor 2010b. Pax Romana – alulnézetben: Hogyan látták a zsidók a „római békét”? *Ókor* 9(1): 27–36.
- Grüll Tibor 2010c. The Legendary Fate of Pontius Pilate. *C&M* 61: 151–176.
- Grüll Tibor 2013. A Római Birodalom ökológiai hatásai. *Magyar Tudomány* 174(9): 1026–1034.
- Grüll Tibor 2015. „Kitérők és betérők”: Zsidó és keresztény vallási misszió az ókorban. In: Horváth Zita – Sz. Halász Dorottya (szerk.): *Zsidók és keresztények az évszázadok sodrában – Interpretációk egy témára*. Miskolc: Miskolci Egyetemi Kiadó, 11–23.
- Grüll Tibor 2016. Jewish Presence in the Danubian Provinces of the Roman Empire. In: Magdaléna Hrbáček (ed.): *Židovský kultúrny fenomén v stredoeurópskom kontexte. / Zsidó kultúra közép-európai kontextusban*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 9–18.
- Grüll Tibor 2018. „Orbem terrarum subicere”. Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában. *Ókor* 17(1): 59–77.
- Grüll Tibor 2020. A római császárok és a zsidóság kapcsolata a principátus első évtizedeiben. In: Alexandriai Philón: *Flaccus ellen*. Ford. Uhrman Iván. Máriabesnyő: Attraktor, 73–116.
- Grüll Tibor 2021. Intertextuális utalások II–III. századi phrygiai sírfeliratokon. *AntTan* 65: 197–233.
- Grüll Tibor – Csalog Eszter 2020. Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában. Flavius Iosephus összefoglalása Dániel könyvéről. In: Kókai-Nagy

- Viktor (szerk.): *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*. Komárom: Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar.
- Guarducci, Margherita 1977. *Epigrafia greca. Vol. IV: Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato; Libreria dello Stato.
- Gunderson, Erik 1996. The Ideology of the Arena. *CLAnt* 15: 113–152.
- Gundry, Robert H. 2010. *Church and the Tribulation: A Biblical Examination of Posttribulationism*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic.
- Günther, Sven 2016. The Fiscus Judaicus. In: Görge K. Hasselhoff – Meret Strothmann (eds.): *Religio licita? Rome and the Jews*. (Studia Judaica 84.) Berlin: De Gruyter, 175–190.
- Hacohen, Malachi Haim 2019. *Jacob & Esau: Jewish European History Between Nation and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadas-Label, Mireille 1984. Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash. *RHR* 201(4): 369–392.
- Haensch, Rudolf 1992. Das Statthalterarchiv. *ZSSR* 109: 209–317.
- Hagendahl, Harald 1986. *Von Tertullian zu Cassiodor: Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 44.) Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Haines-Eitzen, Kim 2000. *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hargis, Jeffrey W. 1999. *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*. New York: Peter Lang.
- Harland, Philip A. 2007. ‘These People Are... Men Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups. In: Zeba A. Crook – Philip A. Harland (eds.): *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others*. Sheffield: Phoenix, 56–75.
- Harland, Philip A. 2009. *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*. New York: Bloomsbury.
- Harnack, Adolf von 1892. *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*. Leipzig: Hinrichs.
- Harper, Kyle 2016. Another Eyewitness to the Plague Described by Cyprian, with Notes on the ‘Persecution of Decius’. *JRA* 29: 473–476.
- Harrill, J. Albert 2001. The Influence of Roman Contract Law on Early Baptismal Formulae (Tertullian, *Ad martyras* 3). *SP* 35: 275–282.
- Harris, William V. 1989. *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harrison, Peter 2017. ‘I Believe Because it is Absurd’: The Enlightenment Invention of Tertullian’s Credo. *CH* 86(2): 339–364.
- Heck, Eberhard 1990. *Vestrum est – poeta noster: Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik*. *MusHelv* 47(2): 102–120.
- Heemstra, Marius 2010. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*. (WUNT II. 277.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heffernan, Thomas J. 2012. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: Oxford University Press.

- Hegyí W. György 2018. *Mos és res publica: Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában*. (Electa.) Budapest: Gondolat.
- Heine, Ronald E. 1989. The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome. *SP* 21: 95–100.
- Hekster, Olivier 2008. *Rome and its Empire A.D. 193–284*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Henrichs, Albert 1969. Lollianos, *Phoinikika*: Fragmente eines neuen griechischen Romans. *ZPE* 4: 205–215.
- Henrichs, Albert 1970. Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: A Reconsideration. In: Patrick Granfield – Josef A. Jungmann (eds.): *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Vol. 1. Münster/Westfalen: Aschendorff, 18–35.
- Helgeland, John: *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*. ANRW 23.1 (Berlin: De Gruyter, 2016), 725–834.
- Hengel, Martin 1969. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.* (WUNT 10.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Henne, Philippe 2011. *Tertullien l'Africain*. Paris: Cerf.
- Hezser, Catherine 2001. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. (TSAJ 81.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hill, Charles Evan 2001. *Regnum caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hillar, Marian 2018. The Stoic Logic and Egyptian Divine Metaphysics as the Sources of the Tertullian Doctrine of the Trinity. In: Konstantinos Boudouris (ed.): *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy, Vol. 61: Philosophy of Religion*. New York: American Philosophical Association, 61–65.
- Hirschberg, Haim Zeev 1974. *A History of the Jews in North Africa 1: From Antiquity to the Sixteenth Century*. 2nd edition. Leiden: Brill.
- Hodák Vencel 2008. Romulus és Remus: egy mítosz létrejötte és utóélete az ókori Rómában. *Első Század* 7(2): 205–262.
- Hoffmann Zsuzsanna 2009. *Antik nevelés*. (Iskolakultúra-könyvek 35.) Budapest–Veszprém: Gondolat–Iskolakultúra.
- Hope, Valerie 2000. Fighting for Identity: The Funerary Commemoration of Italian Gladiators. In: Alison E. Cooley (ed.): *The Epigraphic Landscape of Roman Italy*. London: University of London, 93–113.
- Hopkins, Keith 1983. *Death and Renewal*. (Sociological Studies in Roman History 2.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopkins, Keith 1991. Conquest by Book. In: Mary Beard et al. (eds.): *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor, MI: Journal of Roman Archaeology, 133–158.
- Hopkins, Keith 1998. Christian Number and its Implications. *JECs* 6(2): 185–226.
- Horbury, William 1972. Tertullian on the Jews in the Light of *De Spectaculis* XXX. 5–6. *JThS* 23(2): 455–459.
- Horbury, William 1998. Antichrist among Jews and Gentiles. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 113–133.

- Horbury, William 2014. *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horrell, David G. 2012. ‘Race’, ‘Nation’, ‘People’: Ethnic Identity Construction in 1 Peter 2.9. *NTS* 58(1): 123–143.
- Horrell, David G. 2019. Judaean Ethnicity and Christ-Following Voluntarism? A Reply to Steve Mason and Philip Esler. *NTS* 65(1): 1–20.
- Hovenden, Gerald 2002. *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context*. Bloomsbury: T&T Clark.
- Hudson, Canon Egbert C. 1956. The Principal Family at Pisidian Antioch. *JNES* 15(2): 103–107.
- Huebner, Sabine 2019. Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor: The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians? *JLA* 12(1): 2–24.
- Hulen, Amos B. 1932. The ‘Dialogues with the Jews’ as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity. *JBL* 51: 58–70.
- Hunink, Vincent 2005. *Tertullian, De Pallio: A Commentary*. Amsterdam: Gieben.
- Hunink, Vincent 2021. *Acta Martyrum Scillitanorum: A Literary Commentary*. Turnhout: Brepols.
- Jacobs, Martin 1995. *Die Institution des jüdischen Patriarchen: Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike*. (TSAJ 52.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jeffreys, Elizabeth 2017. Chronological Structures in the Chronicle. In: Elizabeth Jeffreys – Brian Croke – Roger Scott (eds.): *Studies in John Malalas*. (Byzantina Australensia 6.) Leiden: Brill, 111–166.
- Jensen, Robin M. – Burns, J. Patout 2014. *Christianity in Roman Africa: Development of Its Practices and Beliefs*. Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans.
- Kahlos, Maijastina 2007. Religio and Superstitio. Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity. *Athenaeum* 95(1): 389–408.
- Kendeffy Gábor 1999. *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Budapest: Áron.
- Kennedy, George Alexander 2008. *The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 BC–AD 300*, Vols. 1–2. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Keresztes, Paul 1966. Tertullian’s *Apologeticus*: A Historical and Literary Study. *Latomus* 25(1): 124–133.
- Keresztes, Paul 1970. The Emperor Septimius Severus: A Precursor of Decius. *Historia* 19(5): 565–578.
- Keresztes, Paul 1973. The Jews, the Christians, and Emperor Domitian. *VChr* 27(1): 1–28.
- Keresztes, Paul 1975a. The Decian *libelli* and Contemporary Literature. *Latomus* 34(3): 761–781.
- Keresztes, Paul 1975b. Two Edicts of the Emperor Valerian. *VChr* 29(2): 81–95.
- Killebrew, Ann. E. 2013. Qazion. A Late Second–Early Third-Century CE Rural Cultic Complex in the Upper Galilee Dedicated to Septimius Severus and His Family. *JEMAHS* 1(2): 113–160.
- Kim, Lucien J. 2009. Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent? *AJPS* 12(1): 113–124.

- Kim, Tae Hun 1998. The Anarthrous $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 15, 39 and the Roman Imperial Cult. *Biblica* 79(2): 221–241.
- Kippenberg, Hans G. 1997. Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could be Illegal. In: Peter Schäfer – Hans Kippenberg (eds.): *Envisioning Magic*. (Numen Book Series 75.) Leiden: Brill, 137–163.
- Kitzler, Petr 2014. Tertullian and Ancient Embryology in *De carne Christi* 4, 1 and 19, 3–4. *ZAC* 18(2): 204–209.
- Klawiter, Frederick C. 1980. The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism. *CH* 49(3): 251–261.
- Klein, Richard 1968. *Tertullian und das Römische Reich*. (BKA Reihe 2, Band 22.) Heidelberg: Carl Winter.
- Kloppenborg, John S. 2019. *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven – London: Yale University Press.
- Knipfling, John R. 1923. The libelli of the Decian Persecution. *HTHR* 16: 345–390.
- Knowles, Louis E. 1944. The Interpretation of the Seventy Weeks in Daniel in the Early Fathers. *WTJ* 7: 136–160.
- Kochenash, Michael 2018. ‘Adam, Son of God’ (Luke 3.38): Another Jesus–Augustus Parallel in Luke’s Gospel. *NTS* 64(3): 307–325.
- Kókai-Nagy Viktor 2020. A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában. In: *A sokoldalú Josephus*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 81–97.
- Kokkinos, Nikos 1998. The Relative Chronology of the Nativity in Tertullian. In: Jerry E. Vardaman (ed.): *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity and Religious Studies in Memory of Ray Summers*. Macon, GE: Mercer University Press, 119–131.
- Kolendo, Jerzy 1981. La répartition des places aux spectacles et la stratification sociale dans l’empire romain. *Ktéma* 6: 301–315.
- Kopeczky Rita 2005. A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *AntTan* 49(1–2): 173–196.
- Korner, Ralph J. 2015. Ekklēsia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location. *JJMJS* 2: 53–78.
- Kovács, Péter 2009. *Marcus Aurelius’ Rain Miracle and the Marcomannic Wars*. (Mnemosyne Supplementum 308.) Leiden: Brill.
- Kovács, Péter 2010. Notes on the ‘Jewish’ Inscriptions in Pannonia. *JAJ* 1(2): 159–180.
- Kraeling, Carl Hermann 1967. *Excavations at Dura-Europos. Final Reports VIII. 2: The Christian Building*. Locust Valley, NJ: Augustin.
- Krauss, Samuel 1902. *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin: S. Calvary.
- Krauss, Samuel 1947. *Persia and Rome in the Talmud and the Midrashim*. Jerusalem: Bialik Institute. (Héber nyelven.)
- Kusio, Mateusz 2020. *The Antichrist Tradition in Antiquity: Antimesianism in Second Temple and Early Christian Literature*. (WUNT 2. Reihe, 532.) Tübingen: Mohr Siebeck.

- Kyle, Donald G. 1998. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London – New York: Routledge.
- Ladocsi Gáspár 2018. *Keresztényüldözés a Római Birodalomban*. Budapest: Szent István Társulat.
- Lambert, Royston 1984. *Beloved and God: The Story of Hadrian and Antinous*. London: George Weidenfeld & Nicolson.
- Lanata, Giuliana 1993. Avvocati nei processi contro cristiani? *MCG* 12: 277–290.
- Landes, Richard 1988. Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE. In: Werner Verbeke – Daniel Verhelst – Andries Welkenhuysen (eds.): *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press, 137–211.
- Last, Richard 2016. The Neighborhood (*vicus*) of the Corinthian *ekklesia*: Beyond Family-Based Descriptions of the First Urban Christ-Believers. *JSNT* 38(4): 399–425.
- Latteri, Natalie E. 2015. Playing the Whore: Illicit Union and the Biblical Typology of Promiscuity in the Toledot Yeshu Tradition. *Shofar* 33(2): 87–102.
- Leach, Eleanor Windsor 2014. M. Atilius Regulus – Making Defeat into Victory: Diverse Values in an Ambivalent Story. In: James Ker – Christoph Pieper (eds.): *Valuing the Past in the Greco-Roman World*. Leiden: Brill, 243–266.
- Leal, Jerónimo – Maspero, Giulio 2010. Revisiting Tertullian’s Authorship of the *Passio Perpetuae* through Quantitative Analysis. In: Peter Grzybek et al. (eds.): *Text and Language Structures. Functions, Interrelations, Quantitative Perspectives*. Wien: Praesens, 99–108.
- LeBlant, Edmond Frédéric 1856–57. *Inscriptions chrétienne de la Gaule antérieure au VIIIe siècle*, tome 1–2. Paris: L’Imprimerie Impériale.
- Leclercq, Henri 1932. Militarisme. In: Fernand Cabrol – Henri Leclercq (eds.): *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*. 11.1. Paris: Librairie Letouzey, 1108–1182.
- Levine, Lee I. 1979. The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine. *ANRW* XIX.2 (Berlin: De Gruyter), 649–690.
- Levine, Lee I. 1985. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem – New York: Yad Izhak Ben-Zvi, The Jewish Theological Seminary of America.
- Levine, Lee I. 1998. *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Seattle, WA: University of Washington Press.
- Leyerle, Blake 2019. Tertullian’s Chameleon. *JRS* 109: 275–289.
- Liertz, Uta-Maria 1998. *Kult und Kaiser: Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*. Rome: Institutum Romanum Finlandiae.
- Lieu, Judith M. 2018. Identity Games in Early Christian Texts: The Letter to Diognetus. In: Katherine M. Hockey – David G. Horrell (eds.): *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation*. London: T&T Clark, 59–71.

- Lifshitz, Baruch 1967. *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives: répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues.* (Cahiers de la Revue biblique 7.) Paris: Gabalda.
- Litfin, Bryan Mark 2003. *Tertullian's 'Adversus Marcionem': A Case Study in 'Regular Hermeneutics'.* Ph.D. diss. Charlottesville, VA: University of Virginia.
- Litfin, Bryan Mark 2019. Tertullian on the Trinity. *Perichoresis* 17(1): 81–98.
- Linder, Amnon 1987. *The Jews in Roman Imperial Legislation.* Detroit, MI – Jerusalem: Detroit States University Press – The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Lindner Gyula 2013. A *deisidaimonia* fogalma a görög feliratokban. *VSz* 9(4): 123–131.
- Lisdorf, Anders 2004. The Spread of Non-natural Concepts. Evidence from the Roman Prodigy Lists. *Journal of Cognition and Culture* 4: 151–173.
- Llewelyn, Stephen R. – Van Beek, Dionysia 2011. Reading the Temple Warning as a Greek Visitor. *JSJ* 42(1): 1–22.
- Lorein, Geert Wouter 2003. The Antichrist in the Fathers and their Exegetical Basis. *Sacris erudiri* 42: 5–60.
- Luijendijk, AnneMarie 2008. *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lund, John 1995. A Synagogue at Carthage? Menorah-lamps from the Danish Excavations. *JRA* 8: 245–262.
- Luther, Martin H. 1981. Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3. *Numen* 28(2): 127–137.
- Lyle, Emily B. 1984. The Circus as Cosmos. *Latomus* 43(4): 827–841.
- MacBain, Bruce 1982. *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome.* Bruxelles: Latomus.
- MacMullen, Ramsay 1975. Tertullian and 'National' Gods. *JThS* 26(2): 405–410.
- Malik, Shushma 2020. *The Nero-Antichrist: Founding and Fashioning a Paradigm.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Christian 2009. Gladiators in the Greek East: A Case Study in Romanization. *IJHS* 26(2): 272–297.
- Marjanen, Antti 2013. Female Prophets among Montanists. In: Jonathan Stökl – Corrine L. Carvalho (eds.): *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East.* (Ancient Israel and Its Literature 15.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 127–143.
- Marrou, Henri-Irénée 1938. *ΜΟΥΣΙΚΟΝ ΑΝΗΡ: étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains.* (Bibliothèque de l'Institut Français de Naples, première série, tome 4.) Grenoble: Didier & Richard.
- Mason, Steve 2016. *A History of the Jewish War A.D. 66–74.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Mason, Steve – Esler, Philip F. 2017. Judaeans and Christ-follower Identities: Grounds for a Distinction. *NTS* 63(4): 493–515.
- Mazzoni, Cristina 2010. *She-Wolf: The Story of a Roman Icon.* Cambridge: Cambridge University Press.

- McDowell, Sean 2016. *The Fate of the Apostles. Examining the Martyrdom Accounts of the Closest Followers of Jesus*. London: Routledge.
- McGinn, Bernard 2000. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: Columbia University Press.
- McGowan, Andrew B. 1994. Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century. *J ECS* 2(4): 413–442.
- McGowan, Andrew B. 2009. God in Early Latin Theology: Tertullian and the Trinity. In: Andrew McGowan – Brian Daley – Timothy Gaden (eds.): *God in Early Christian Thought*. (VChr Suppl. 94.) Leiden: Brill, 61–81.
- McKechnie, Paul 1992. Tertullian's De Pallio and Life in Roman Carthage. *Prudentia* 24(2): 44–66.
- McKechnie, Paul 1999. Christian Grave Inscriptions from the familia Caesaris. *JEH* 50(3): 427–441.
- Meadowcroft, Tim 2001. Exploring the Dismal Swamp: The Identity of the Anointed One in Daniel 9: 24–27. *JBL* 120(3): 429–449.
- Mehl, Andreas 2014. How the Romans Remembered, Recorded, Thought about, and Used Their Past. In: Kurt A. Raaflaub (ed.): *Thinking, Recording and Writing History in the Ancient World*. Oxford: Wiley–Blackwell, 256–275.
- Meier, Mischa 2011. Roman Emperors and ‘Natural Disasters’ in the First Century AD. In: Andrea Janku – Gerrit Schenk – Franz Mauelshagen (eds.): *Historical Disasters in Context*. London: Routledge, 27–42.
- Meijer, Pieter Ane 2007. *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*. Delft: Eburon.
- Meyer, Paul M. 1910. *Libelli aus decianischen Christenverfolgung*. (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, Anh. 5.) Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften.
- Millar, Fergus 1977. *The Emperor in the Roman World*. London: Duckworth.
- Milovanovic, Sava 2020. Christians as ‘Tertium Genus’ in the Context of Church Jurisdiction. *Astra salvensis: revistă de istorie și cultură* 8(15): 109–130.
- Mitchell, Stephen 2020. Epigraphic Display and the Emergence of Christian Identity in the Epigraphy of Rural Asia Minor. In: Werner Eck – Peter Funke (eds.): *XIV Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae, tom. IV: Öffentlichkeit – Monument – Text*. Berlin: De Gruyter, 275–298.
- Momigliano, Arnaldo 1986. How Roman Emperors Became Gods. *The American Scholar* 55(2): 181–193.
- Mommsen, Theodor 1899. *Römisches Strafrecht*. (Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, Bd. 1. Abt. 4.) Leipzig: Duncker & Humblot.
- Mor, Menahem 2016. *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE*. (The Brill Reference Library of Judaism 50.) Leiden: Brill.
- Moralee, Jason 2004. *‘For salvation’s sake’: Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*. New York – London: Routledge.

- Moss, Candida R. 2013. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. San Francisco, CA: Harper.
- Mowery, Robert L. 2002. Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew. *Biblica* 83(1): 100–110.
- Naiweld, Ron 2016. The Use of Rabbinic Traditions about Rome in the Babylonian Talmud. *RHR* 2: 255–285 (<https://journals.openedition.org/rhr/8557>).
- Nemes Vazul 1935. *Tertullianus görög műveltsége*. (Pannonhalmi füzetek 16.) Pannonhalma: Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért-főiskola.
- Németh György 1996. Saeculum. In: *A zsarnokok utópiája*. Budapest: Atlantisz, 109–134.
- Newman, Hillel I. 1999. The Death of Jesus in the ‘Toledot Yeshu’ Literature. *JThS* 50(1): 59–79.
- Nicholl, Colin 2000. Michael, the Restrainer Removed (2 Thess. 2:6–7). *JThS* 51(1): 27–53.
- Nichols, Stephen J. 2001. Prophecy Makes Strange Bedfellows: On the History of Identifying the Antichrist. *JETS* 44(1): 87–105 (https://theologicalstudies.org.uk/article_esch_nichols.html).
- Nodet, Étienne 2011. Les Kittim, les Romains et Daniel. *RBi* 118(2): 260–268.
- Noethlichs, Karl Leo 2017. Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich: Tradition und Wandel in der römischen Judengesetzgebung vom 2. Jahrhundert vuz bis zum 6. In: Görge K. Hasselhoff – Meret Strothmann (Hrsg.): *Religio licita? Rom und die Juden*. (Studia Judaica 84.) Berlin–Boston: De Gruyter, 55–84.
- Nolland, John 1979. Do Romans Observe Jewish Customs? *VChr* 33: 1–11.
- North, John 1992. The Development of Religious Pluralism. In: Judith Lieu – John North – Tessa Rajak (eds.): *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 174–193.
- Nótári Tamás 2011. Translatio imperii: Thoughts on Continuity of Empires in European Political Traditions. *AiH* 52(2): 146–156.
- Oakes, Peter 2020. Revelation 17.1–19.10: A Prophetic Vision of the Destruction of Rome. In: Jonathan J. Price – Katell Berthelot (eds.): *The Future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge: Cambridge University Press, 206–226.
- Oegema, Gerbern S. 2003. Die Danielrezeption in der Alten Kirche. In: Mariano Delgado – Klaus Koch – Edgar Marsch (Hrsg.): *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*. (SCRK 1.) Freiburg: Universitätsverlag, 1:84–104.
- Oegema, Gerbern S. 2012. Back to the Future in the Early Church: The Use of the Book of Daniel in Early Patristic Eschatology. In: *Apocalyptic Interpretation of the Bible*. London – New York: T&T Clark.
- Ogcreau, Julien M. 2014. Paul’s κοινωνία with the Philippians: Societas as a Missionary-funding Strategy. *NTS* 60(3): 360–378.
- O’Malley, Timothy P. 1967. *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis*. Nijmegen–Utrecht: Dekker & Van de Vegt.

- Oppenheimer, Aharon 2012. The Severan Emperors, Rabbi Judah ha-Nasi and the Cities of Palestine. In Mauro Perani (ed.): *'The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious' (Qoh 10, 12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday.* (Studia Judaica 32.) Berlin: De Gruyter, 171–182.
- Osborn, Eric 2003. *Tertullian, First Theologian of the West.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborn, Eric 2012. Tertullian as Philosopher and Roman. In: Dietmar Wyrwa (Hrsg.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche.* (Beihefte zur ZNW 85.) Berlin: De Gruyter, 231–248.
- Otten, Willemien 1997. Christ's Birth of a Virgin Who Became a Wife: Flesh and Speech in Tertullian's *De carne Christi*. *VChr* 51(3): 247–260.
- Ovadiah, Asher – Mucznik, Sonia 2014. Deisidaimonia, Superstitio and Religio: Graeco-Roman, Jewish and Early Christian Concepts. *Liber annuus* 64: 417–440.
- Önnerfors, Alf 1966. Tertulliani Apologeticum (review article). *Gnomon* 38: 782–792.
- Pap, Levente 2014. Stoic Virtues in Tertullian's Works and Their Relation to Cicero. *AUSP* 6(1): 7–16.
- Pap Levente 2017. *Tertullianus a zsidók ellen.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- Park, Young-Ho 2015. *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in Their Politico-Social World.* (WUNT 393.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pelikán, Jaroslav 1956. Montanism and Its Trinitarian Significance. *CH* 25(2): 99–109.
- Peppard, Michael 2011. *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context.* Oxford: Oxford University Press.
- Perkins, Alexander D. 2020. Tertullian the Carthaginian: North African Narrative Identity and the Use of History in the *Apologeticum* and *Ad Martyras*. *JECs* 28(3): 349–371.
- Pesthy Monika 2021. *Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enkomionokban.* Budapest: Corvina.
- Petrey, Taylor G. 2014. Semen Stains: Seminal Procreation and the Patrilineal Genealogy of Salvation in Tertullian. *JECs* 22(3): 343–372.
- Pharr, Clyde 1932. The Interdiction of Magic in Roman Law. *TAPA* 63: 269–295.
- Phillips, Darryl A. 2001. Tertullian on the Opening of Pompey's Theater in Rome. *SyllClass* 12(1): 208–220.
- Pietri, Charles 1978. Recherches sur les domus ecclesiae. *REAug* 24: 3–21.
- Pohlsander, Hans A. 1980. Philip the Arab and Christianity. *Historia* 29(4): 463–473.
- Pohlsander, Hans A. 2016. The Religious Policy of Decius. ANRW XVI.3 (Berlin: Walter De Gruyter), 1826–1842.
- Poirier, John C. 1999. Montanist Pepuza-Jerusalem and the Dwelling Place of Wisdom. *JECs* 7(4): 491–507.
- Pollefeyt, Didier – Bolton, David J. 2011. Paul, Deicide, and the Wrath of God: Towards a Hermeneutical Reading of 1 Thess. 2:14-16. In: Thomas G. Casey (ed.): *Paul's Jewish Matrix.* Roma: Gregorian & Biblical Press, 229–258.

- Popović, Mladen 2011. *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. (SJSJ 154.) Leiden: Brill.
- Pottier, Bruno 2018. Circumcelliones, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa. In: Richard Miles (ed.): *The Donatist Schism*. Liverpool: Liverpool University Press, 142–165.
- Pouderon, Bernard 2001. L'énigme Flavius Clemens, consul et martyr sous Domitien ou: le personnage historique et ses doubles littéraires. *Ktèma* 26: 307–319.
- Price, Simon 1980. Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult. *JRS* 70: 28–43.
- Price, Simon 1984. Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult. *JHS* 104: 79–95.
- Price, Simon 1986. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, Simon 1999. Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian. In: Mark J. Edwards – Martin Goodman – Simon Price (eds.): *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 105–130.
- Pucci Ben Zeev, Miriam 1998. *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*. (TSAJ 74.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pucci Ben Zeev, Miriam 2005. *Diaspora Judaism in Turmoil: 116/117 CE. Ancient Sources and Modern Insights*. Amsterdam: Peeters.
- Rajak, Tessa 1984. Was there a Roman Charter for the Jews? *JRS* 74: 107–123.
- Rankin, David Ivan 1995. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rankov, Boris 1999. The Governor's Men: The *officium consularis* in Provincial Administration. In: A. Goldsworthy – I. Haynes (eds.): *The Roman Army as a Community*. (JRA Suppl. 34.) Oxford: Journal of Roman Archaeology, 15–34.
- Rantala, Jussi 2017. *The Ludi Saeculares of Septimius Severus. The Ideologies of a New Roman Empire*. London – New York: Routledge.
- Raschle, Christian 2020. The Expulsion of Isis Worshipers and Astrologers from Rome in the Late Republic and Early Empire. In: Jitse H. F. Dijkstra – Christian R. Raschle (eds.): *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 87–105.
- Raven, Susan 1993. *Roman Africa*. Third edition. London – New York: Routledge.
- Rebillard, Éric 2012. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Reeve, M. D. 1970. Seven Notes. *CR* 20(2): 134–136.
- Regev, Eyal 2019. *The Temple in Early Christianity. Experiencing the Sacred*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Richardson, Peter 1996. Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine. In: J. S. Kloppenborg – S. G. Wilson (eds.): *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. London: Routledge, 90–109.
- Rives, James B. 1994. Tertullian on Child Sacrifice. *MusHelv* 51(1): 54–63.

- Rives, James B. 1995. Human Sacrifice among Pagans and Christians. *JRS* 85: 65–85.
- Rives, James B. 1999. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *JRS* 89: 135–154.
- Rizzi, Mario 2010. Hadrian and the Christians. In: *Hadrian and the Christians*. (Millennium Studien 30.) Berlin: De Gruyter, 7–20.
- Robeck, Cecil M. Jr. 2010. Montanism and Present Day ‘Prophets’. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 32(3): 413–429.
- Robert, Louis 1940. *Les gladiateurs dans l’Orient grec*. (Bibliothèque de l’École des hautes études: Sciences historiques et philologiques 278.) Paris: E. Champion.
- Robert, Louis (ed.) 1994. *Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne. Texte édité, traduit et commenté*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Robinson, Henry S. 1974. A Monument of Roma at Corinth. *Hesperia* 43(4): 470–484.
- Robinson, J. Armitage 2004. *The Passion of S. Perpetua*. New Jersey: Gorgias Press.
- Roller, Matthew B. 2018. *Models from the Past in Roman Culture: A World of Exempla*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothschild, Clare K. 2014. *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17*. (WUNT 341.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ruff Tibor 2009. *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: József Attila Műhely.
- Ruff Tibor 2020. Az ószövetségi próféciák értelmezése az Újszövetségben. *SB–BT* 2(2): 9–58.
- Rugási Gyula 1997. Az areopagoszi beszéd. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk.
- Rüpke, Jörg 2006. Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix. In: Jörg Rüpke – Dorothee Elm von der Osten – Katharina Waldner (Hrsg.): *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 14.) Stuttgart: Franz Steiner, 209–223.
- Rüpke, Jörg 2007. *Religion of the Romans*. Translated by Richard Gordon. Cambridge: Polity Press.
- Rüpke, Jörg 2014. Ethnicity in Roman Religion. In: Jeremy McInerney (ed.): *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford–Malden: Wiley–Blackwell, 470–482.
- Rüpke, Jörg 2016. *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Sachot, Maurice 1991. «Religio/superstitio». Historique d’une subversion et d’un retournement. *RHR* 208(4): 355–394.
- Salerno, F. 1984. ‘Collegia adversus rem publicam?’ In: Vincenzo Giuffrè (ed.): *Sodalitas: Scritti in onore di Antonio Guarino*. Napoli: Jovene, II. 615–631.
- Sampley, J. Paul 1980. *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sandnes, Karl Olav 2009. *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*. (Library of New Testament Studies 400.) London – New York: Bloomsbury.

- Schäfer, Peter 1997. *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Schäfer, Peter – Meerson, Michael – Deutsch, Yaacov (eds.) 2014. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus: Two Volumes and Database. Vol. I: Introduction and Translation. Vol. II: Critical Edition*. (TSAJ 143.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schlossmann, Siegmund 1906. Tertullian im Lichte der Jurisprudenz. *ZKG* 27: 251–275, 407–430.
- Schnabel, Eckhard 2003. Divine Tyranny and Public Humiliation. A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions. *NT* 45(2): 160–188.
- Schnusenberg, Christine C. 2017. *The Relationship between the Church and the Theatre*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Scholer, David M. 1982: Tertullian on Jewish Persecution of Christians. In: Elizabeth Anne Livingstone (ed.): *Studia Patristica XVII.2. Papers Presented at the 8th International Conference on Patristic Studies. Oxford 1979*. Oxford: Oxford University Press, 821–828.
- Schrekenberg, Heinz 1982. *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*. (Europäische Hochschulschriften 23,172.) Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schubert, Paul 2016. On the Form and Content of the Certificates of Pagan Sacrifice. *JRS* 106: 172–198.
- Schwarte, Karl-Heinz 1963. Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus. *Historia* 12(2): 185–208.
- Schwartz, Daniel R. – Weiss, Zeev 2012. *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (AJEC 78.) Leiden: Brill.
- Scolnic, Benjamin – Davis, Thomas 2015. How Kittim became ‘Rome’: Dan 11,30 and the Importance of Cyprus in the Sixth Syrian War. *ZAW* 127(2): 304–319.
- Segal, Alan F. 1986. *Rebecca’s Children. Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Selinger, Reinhard 2002. *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Setzer, Claudia 1997. Jews, Jewish Christians, and Judaizers in North Africa. In: Virginia Wiles – Alexandra R. Brown – Graydon F. Synder (eds.): *Putting Body and Soul Together: Essays in Honor of Robin Scroggs*. Philadelphia, PA: Trinity Press, 185–200.
- Shean, John F. 2010. *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army*. (History of Warfare 61.) Leiden–Boston: Brill, 2010.
- Shaw, Brent D. 2015. The Myth of the Neronian Persecution. *JRS* 105: 73–100.
- Shepkaru, Shmuel 2007. *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherwin-White, Adrian N. 1964. Why Were the Early Christians Persecuted? An Amendment. *P&P* 27: 23–27.

- Sider, Robert D. 1971. *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. (Oxford Theological Monographs.) Oxford: Clarendon.
- Sider, Robert D. 1980. 'Credo quia absurdum?' *CW* 73(7): 417–419.
- Simon, Marcel 1964. *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain (135–425)*. Paris: Boccard.
- Simon, Marcel 1973. Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts. *RS* 9(4): 385–399.
- Sivertsev, Alexei 2011. *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Small, David B. 1987. Social Correlations of the Greek *cavea* in the Roman Period. In: Sarah MacReady – Francis H. Thompson (eds.): *Roman Architecture in the Greek World*. London: Society of Antiquaries of London, 85–93.
- Smallwood, Mary E. 1959. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision. *Latomus* 18(2): 334–347.
- Smallwood, Mary E. 1961. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum. *Latomus* 20(1): 93–96.
- Smallwood, Mary E. 1981. *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Smelik, Willem F. 2013. *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Roland R. R. 1988. *Simulacra gentium: The ethne from the Sebasteion at Aphrodisias*. *JRS* 78: 50–77.
- Spurling, Helen 2009. The Biblical Symbol of Edom in Jewish Eschatological and Apocalyptic Imagery. In: Juan Pedro Monferrer-Sala – Ana Urban (eds.): *Sacred Text: Explorations in Lexicography*. Frankfurt: Peter Lang, 271–299.
- Stark, Rodney 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Steenberg, Matthew C. 2008. Impatience and Humanity's Sinful State in Tertullian of Carthage. *VChr* 62(2): 107–132.
- Stemberger, Günter 2014. Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian: Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie. *SCI* 33: 255–268.
- Stern, Karen B. 2007. Questioning 'Jewishness' in the North African Synagogue: Hammam Lif as a Case Study. In: *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*. (RGRW 161.) Leiden: Brill, 193–253.
- Stern, Sacha 2003. Rabbi and the Origins of the Patriarchate. *JJS* 54(2): 193–215.
- Steuernagel, Dirk 2010. *Synnaos Theos: Images of Roman Emperors in Greek Temples*. In: Joannis Mylonopoulos (ed.): *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. (RGRW 170.) Leiden: Brill, 241–255.
- Stewart-Sykes, Alistair 1999. The Original Condemnation of Asian Montanism. *JEH* 50(1): 1–22.
- Still, Todd D. – Wilhite, David E. 2013. *Tertullian and Paul*. New York: Bloomsbury.
- Strobel, August 1980. *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 37.) Berlin: De Gruyter.

- Stroumsa, Guy G. 1998. Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance. In: Graham N. Stanton – Guy G. Stroumsa (eds.): *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 173–184.
- Stroumsa, Guy G. 2016. *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Swain, Joseph Ward 1940. The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire. *CPh* 35(1): 1–21.
- Swain, Simon C. R. – Harrison, Stephen J. – Elsner, Jaś (eds.) 2007. *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swift, Louis J. 1987. Pagan and Christian Heroes in Augustine's City of God. *Augustinianum* 27(3): 509–522.
- Szilágyiné Heinrich Andrea 2019. Decius császár vallás egységesítő rendelkezésének hatása a keresztényekre. *Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Juridica et Politica* 37(1): 57–71.
- Szlávik Gábor 2006. Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmában: Közép-Phrygia montanizmusa. *Egyháztörténeti Szemle* 7(1): 3–36.
- Tabbernee, William 1985. Early Montanism and Voluntary Martyrdom. *Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review* 17: 33–44.
- Tabbernee, William 1993. Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions. *J ECS* 1(3): 249–280.
- Tabbernee, William 1997. *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*. (NAPSPMS 16.) Macon, GA: Mercer University Press.
- Tabbernee, William 2007. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. (VChr Suppl. 84.) Leiden: Brill.
- Tabbernee, William 2017. Montanism and the Cult of the Martyrs in Roman North Africa: Reassessing the Literary and Epigraphic Evidence. In: Elizabeth Minchin – Heather Jackson (eds.): *Text and the Material World. Essays in Honour of Graeme Clarke*. Uppsala: Astrom, 299–313.
- Tabbernee, William – Lampe, Peter 2008. *Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and Imperial Estate*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Tandoi, Vincenzo 1984. Intorno a una citazione poetica latente in Tertulliano, Apol. 25,8. Fato stat Iuppiter ipse. In: Maria Grazia Bianco (ed.): *Disiecti membra poetae. Studi di poesia latina in frammenti*. Vol. 1. Foggia: Atlantica, 175–199.
- Tepper, Yotam – Di Segni, Leah 2006. *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio)*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority.
- Thomas, Margaret 2007. The Evergreen Story of Psammetichus' Inquiry into the Origin of Language. *HL* 34(1): 37–62.
- Thomasson, Bengt E. 1960. *Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diocletianus*. (Acta Instituti Romani Regni Sueciae 11:1.) Lund: Gleerup.
- Thompson, Lloyd A. 1982. Domitian and the Jewish tax. *Historia* 31: 329–342.
- Timothy, Hamilton Baird 1973. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy: Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*. Assen: Van Gorcum.

- Tóth Anna Judit 2017. *Ünnepek a keresztény és pogány kor határán.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 6.) Budapest: Balassi.
- Tóth Anna Judit 2019. A pogány Pilátus-akta. Ideológiai harc az iskolákban a diocletianusi üldözés folyamán. *VSz* 15(1): 9–30.
- Trachtenberg, Joshua 1943. *The Devil and the Jews.* New Haven, CT: Yale University Press.
- Troaini, Lucio 1994. The *politeia* of Israel in the Graeco-Roman Age. In: Fausto Parente – Joseph Sievers (eds.): *Josephus and the History of the Greco-Roman Period.* (Studia Post-Biblica 41.) Leiden: Brill, 11–22.
- Turóczi-Trostler József 1937. *A keresztény Seneca. Fejezetek a kései humanizmus európai és magyarországi történetéből.* Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Uglione, Renato 2001a. Poeti latini in Tertulliano: intertestualità e riscrittura. *AeR* 46: 9–34.
- Uglione, Renato 2001b. Virgilio in Tertulliano: intertestualità e riscrittura. In: *Cultura latina cristiana: fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998.* (Accademia nazionale virgiliana di scienze lettere e arti 9.) Firenze: Leo S. Olschki, 1000–1021.
- Van der Horst, Pieter Willem 2002. *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity.* (CBET 32.) Leuven: Peeters.
- Van der Horst, Pieter Willem 2014. The Myth of Jewish Cannibalism: A Chapter in the History of Antisemitism. In: *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity.* (AJEC 87.) Leiden: Brill, 173–187.
- Van der Poel, Marc 2009. The Use of Exempla in Roman Declamation. *Rhetorica* 27(3): 332–353.
- Van Winden, Jacobus Cornelis Maria 1982. Idolum and Idololatria in Tertullian. *VChr* 36(2): 108–114.
- Vanyó László 1980. *Az ókeresztény egyház irodalma.* (Ókeresztény írók 1.) Budapest: Szent István Társulat.
- Vattamány Gyula 2012. „Legmélyebb bugyraimban.” *A zsidók diabolizálása a görög nyelvű egyházi irodalomban a kezdetektől a nyolcadik századig.* Budapest: Wesley Kiadó.
- Veyne, Paul 1976. *Le pain et le cirque: Sociologie historique d'un pluralisme politique.* Paris: Éditions du Seuil.
- Veyne, Paul 2003. What Was a Roman Emperor? Emperor, Therefore a God. *Diogenes* 50(3): 3–21.
- Viciano, Alberto 1986. Principios de hermenéutica bíblica en el Tratado ‘Adversus Iudaeos’ de Tertuliano. In: José María Casciaro (ed.): *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.* Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 637–644.
- Vokes, Frederick E. 1961. The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire. *SP* 4: 518–526.
- Vollenweider, Samuel 2017. Are Christians a New ‘People’? Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul’s Letters and Early Christianity. *EC* 8(3): 293–308.

- Wagemakers, Bart 2010. Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire. *G&R* 57(2): 337–354.
- Wagenvoort, Hendrik 1980. *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*. (SGRR 1.) Leiden: Brill.
- Wallace-Hadrill, Andrew 1981. The Emperor and His Virtues. *Historia* 30(3): 298–323.
- Walters, Eric Thaddeus 2013. Unitas ex Africa: Was Tertullian the *Origo* of Imperial Unification? In: T. Corey Brennan – Eric C. De Sena (eds.): *The Roman Empire during the Severan Dynasty*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 25–66.
- Walvoord, John F. 1976. *The Blessed Hope and the Tribulation: A Historical and Biblical Study of Posttribulationism*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Walvoord, John F. 1979. *The Rapture Question*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Wardle, David 2002. Deus or Divus: The Genesis of Roman Terminology for Deified Emperors and a Philosopher's Contribution. In: Gillian Clark – Tessa Rajak (eds.): *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford: Oxford University Press, 181–192.
- Wasserman, Tommy 2011. The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1: 1). *JThS* 62(1): 20–50.
- Waszink, Jan Hendrik 1933. *Tertullian, De Anima. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*. Amsterdam: H. J. Paris.
- Waszink, Jan Hendrik 1947. Pompa diaboli. *VChr* 1(1): 13–41.
- Waszink, Jan Hendrik 1948. Varro, Livy and Tertullian on the History of Roman Dramatic Art. *VChr* 2(4): 224–242.
- Waszink, Jan Hendrik 1979. Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. In: William R. Schoedel – Robert L. Wilken (eds.): *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in Honorem Robert M. Grant*. (Théologie historique 53.) Paris: Beauchesne.
- Webb, Melanie 2013. 'On Lucretia Who Slew Herself': Rape and Consolation in Augustine's *De civitate Dei*. *AugSt* 44(1): 37–58.
- Weiss, Alexander 2009. Sergius Paullus, Statthalter von Zypern. *ZPE* 169: 188–192.
- Wiedemann, Thomas 1992. *Emperors and Gladiators*. London – New York: Routledge.
- Wildberger, Julia 2015. Mucius Scaevola and the Essence of Manly Patientia. *Antiquorum Philosophia* 9: 27–39.
- Wilfred, Onyema Eke 2013. *The Millennial Kingdom of Christ (Rev 20, 1-10): A Critical History of Exegesis with an Interpretative Proposal*. (Tesi Gregoriana 198.) Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Wilhite, David E. 2007. *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. (Millennium-Studien 14.) Berlin: De Gruyter.
- Williams, Margaret H. 1990. Domitian, the Jews and the 'Judaizers': A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas? *Historia* 39(2): 196–211.
- Williams, Margaret H. 1998. The Structure of the Jewish Community in Rome. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 216–221.

- Williamson, Callie 2016. Crimes against the State. In: Paul J. du Plessis – Clifford Ando – Kaius Tuori (eds.): *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 333–344.
- Woods, David 2018. Szent Móric és a thébai légió legendájának eredete (The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion). *Világtörténet* 8(2): 229–240.
- York, John M. 1972. The Image of Philip the Arab. *Historia* 21(2): 320–332.
- Zakai, Avihu – Weinstein, David: Erich Auerbach and His ‘Figura’: An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology. *Religions* 3: 320–338.
- Zilling, Heinrike Maria 2004. *Tertullian: Untertan Gottes und der Kaisers*. Paderborn: Schöningh.

