

De allerførste Martyrer

Af Hans Christensen

Om de allerførste martyrer og martyrologier.

Om forholdet til datidens magthavere.

Om beretningernes indflydelse på kristen selvforståelse og på den kirkelige tradition.

Der sker i begyndelsen af vor tidsregning et skift i betydningen af ordene martyr og martyrium glimrende gjort rede for af Peter Schindler i *Antiquitates Christianae* Vol. III.. Han angiver at støtte sig til Bollandisten Delehaye: *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1921), *Sanctus* (1927) og *Les Origines du Culte des Martyrs* (II ed. 1933). Det skal bemærkes, at ortografien er Schindlers egen.

“Vort Begreb “Martyr” betegner en Person, som har lidt Døden (oftest efter og under pinsler) “for Kristi Navns Skyld” eller “for Kristen-Navnets Skyld”, som det hed i Antikken, d.v.s. dræbt af Had til den kristne Tro.

Det stammer fra den græske Glose *martys* (også skrevet *martyr*), som gik gennem det latinske *martyr* over til de moderne Sprog.

I oprindelig (profan) Brug betød gr. *martys* simpelthen “Vidne”, saa man f.Eks. kunde sige “i Martyrers Nærværelse” (d.v.s. i Vidners) og bruge om Øjenvidner, Retsvidner og Personer, der bevidnede en Ting (saaledes hedder det i Math. 18,16: enhver Sag skal staa fast ved to eller tre “Martyrers Ord - d.v.s. Vidners). I Math. 26.60 har vi det om Vidner (endda falske) for Retten. I Luk. 24,48 hedder det: I er “Martyrer” for disse Ting - d.v.s. Vidner, Øjenvidner. Om Vidner, der efter Begivenhederne skal staa inde for dem, bruger Herren *martyres* i Ap. Gærn. 1,8 - og Apostlene i Ap. Gærn. 1,22.. o.s.v.

Det er forudsagt, at Vidnerne skulde faa store Ubehageligheder for deres Vidnesbyrd: Konger, Hedninger og Synagoger skal bringe dem i Døden for det. Aabenb. 6.9 (for blot at nævne eet Eksempel) taler om dem, der “blev myrdede for det *martyria* (Vidnesbyrd - i anden Dialekt: *martyrion*), de aflagde”.

Saaledes gaar Glosen over fra at betyde “Vidne” i al Almindelighed til at betegne det specielle Vidne: Blodvidnet - og *martyrion* (el. *martyria*) fra almindeligt Vidnesbyrd til den blodige Besegling af dette med Martyrdøden (Latin: *martyrium*.)” Så vidt Schindler.

Endelig er der nogle teologiske forfattere, der bruger betegnelsen “martyrium” om en nedskrift af begivenhederne omkring et blodvidnes død. Disse beretninger blev med tiden samlet i en martyrfortegnelse, martyrologium. Flere martyrologier, mange med stærk lokal tilknytning, har i tidernes løb cirkuleret rundt i Kirken. De tidligst kendte daterer sig til årene lige omkring år 400 e.kr.. Martyrologierne er ordnede kalendermæssigt efter martyrernes dødsdatoer, deres egentlige himmelske fødselsdatoer. Traditionen med at læse dagens martyrberetning højt i klostre eller klosterlignende samfund ved den første fælles tidebøn, prim, går formentlig næsten ligeså langt tilbage. De fleste kontemplative klosterordner og de fleste større kongregationers noviciater har en århundrede gammel tradition ifølge hvilken, man i refektoriet under måltiderne læser op af disse martyrberetninger gerne krydret med martyrlegender.

I følge Kirkens tradition er de allertidligste martyrer de uskyldige drengebørn under 2 år, der i følge Mat. 2,16-18 blev myrdet i Bethlehem, da kong Herodes den Store følte sin magt truet af det lille Jesusbarn, som han håbede at eliminere ved aktionen. Beretningen hører til Jesu barndomshistorier, og det kan undre at Lukas, der ellers er god for de fleste kanoniserede barndomshistorier, ikke bringer denne højdramatiske beretning. Måske har den tilhørt en ham ukendt urtradition, eller måske har han kendt den, men anset den for uinteressant for sin læserkreds, da den jo omhandler specifikke jødiske forhold. At der er tale om en Moses-typologi, som Mogens Müller påpeger i GBL, er oplagt. Både Moses og Jesus efterstræbes af en konge, begge reddes og vender tilbage, når "de, der stræbte barnet efter livet, var døde" (2 Mos 4,19; Matt 2,10).

Om barnemordet i Bethlehem virkelig fandt sted er ikke bekræftet af andre kilder; men om Herodes overhovedet var i stand til en sådan ugerning, det må anses for overordentligt sandsynlig - se nedenfor. Der er imidlertid ingen tvivl om, at i den kirkelige selvforståelse og tradition har beretningen haft overordentlig stor betydning. "They (The Holy Innocents) have been venerated as martyrs from early times" (Donald Attwater). På grund af den praksis med lange forberedelsestider inden dåben, man udøvede de første århundreder, var der adskillige, der led martyrdøden, medens de endnu kun var i katekumenatet. Da dåben var en eneste mulighed for en hedning til at opnå generel absolution og fællesskab i De helliges Samfund, måtte man allerede i den umiddelbare efterapostolske tid finde en forklaringsmodel, der både tillod disse bekendende katekumener adgang til frelsen og den evige salighed, og desuden akkrediterede dem den heltestatus, der kunne gøre dem til rollemodel for andre. Løsningen blev begrebet bloddåb. "Kirken har altid været fast overbevist om, at de, der lider døden for troens skyld uden at have modtaget dåben, bliver døbt ved deres død for og med Kristus. Denne *bloddåb* giver, i lighed med en *dåbsbegæring*, dåbens gaver, dog uden at være et sakramente" (CCC afsnit 1258, min oversættelse). Som så ofte er Tertullian (ca. år 166 - 222 e.Kr) lidt skarpere i sin formulering. "Dette er den dåb (bloddåb), der både kan erstatte dåb ved neddykning i dåbsbassinet, hvis den endnu ikke er modtaget, og genoprette den, hvis den er mistet (typisk ved frafald, mord eller ægteskabsbrud)". (Tertullian: De Baptismo afs. 16. Min oversættelse og mine parenteser).

Når man ser på de dogmatiske udsagn om de forskellige sakramenter i et kirkehistorisk perspektiv, er der én fællesnævner for dem alle, hvad enten man har få eller mange sakramenter at forsvare, og det er, at de alle bliver forsøgt begrundet og grundt i de kanoniske nytestamentlige skrifter. Det er klat, at "bloddåb", der er så tæt på det sakramentale, uden selv at være et sakramente, også forsøges ført tilbage til skrifterne, og her var barndomsberetningen om mordet på de uskyldige drengebørn den skriftlegitimering, man havde brug for. Vi ved naturligvis ikke, hvor tidligt disse ofre fik deres "kirkelige" martyrstatus, men i en prædiken af biskop Quodvultdeus fra omkring år 400 e.Kr. hedder det: "Skønt de ikke ved det, dør disse børn for Kristus, og deres forældre begræder martyrer. Kristus, der selv var et barn, gør dem til sine vidner, før de endnu kan tale. Det er hans måde at herske på. Befrieren befrier allerede, Frelseren frelser allerede." (Liturgia horarum for Advent - Jul, oversat af Jacob Thomsen). Der forlyder selvsagt intet om, hvad de jødiske forældre mon ville have sagt til en sådan udlægning!

Enhver der har set Pasolini's "Mathæusevangeliet" husker sikkert for altid den gru han med i sin egen sort hvide ukommenterede, dokumentaristiske stil skildrer den nat i Bethlehem.

Beretningen om Stefanus' martyrium, som vi læser den i ApG 6,8 - 7,60, er foruden at være den mest kendte også den første beretning om et frivilligt og "glad" martyrium. Det er værd at beskæftige sig lidt mere indgående med denne beretning, da den i høj grad synes stilistisk at danne skole for senere martyrologier. Overordnet set er Stefans martyrium igen formet som en pastiche i miniature over Jesu liv: Der gøres store tegn og undere blandt folket, der flokkes om ham. Det opstår et modsætningsforhold til toneangivende jødiske kredse. Han angives og bringes for Rådet og anklages. Han holder en forsvarstale, som i dette tilfælde har mere præg af en katekese over Guds frelsesøkonomi i highlights. Talen er i øvrigt med sine 52 vers den længste nedskrevet i ApG. Han dømmes (derom senere), men dommen er dobbelt, idet han i et apokalyptisk syn opfyldt af Helligånden ser og forkynder sin frifindelse "nu himlen er åben og Menneskesønnen står ved Guds højre side". Han lider døden for sit budskab, idet han overgiver sin ånd til Kyrios samtidig med, at han som sin Herre beder for sine bødler: "Herre, tilregn dem ikke denne synd". Denne kærlige forbøn er der en lang kirkelig tradition for at se som medvirkende til, at den Saulus, der straks efter i kapitel 8 "bifaldt mordet på Stefanus", senere besinder sig og omvender sig som Paulus, der bringer Lyset ud til hedningefolkene, der sidder i mørke. Det er næppe vanskeligt at se, hvorfra forestillingerne om, at martyrerens blod er den væde, der giver den store høst, kommer fra! Hvad angår den nysomtalte kirkelige tradition, kan man bl.a. læse i biskop Fulgentius af Ruspe's prædiken omhandlende Stefanus' martyrium (den stammer formentlig fra slutningen af 400årene): "Han stolede på kærlighedens kraft, og derfor holdt han ud, da Saulus rasede imod ham og derved vandt han *ham* til fælle i Himlen, der havde forfulgt ham på jorden. En hellig og utrættelig kærlighed ønskede ved bøn at vinde dem, som ikke kunne omvendes ved at formanes. Nu glæder Paulus sig sammen med Stefanus. Sammen med Stefanus fryder han sig over Kristi lys. Han jubler sammen med Stefanus, Han hersker sammen med Stefanus. Hvor Stefanus gik hen, da han var myrdet af Paulus' sten, derhen fulgte Paulus efter ved hjælp af Stefanus' bønner" (overstat efter Liturgia Horarum (Advent-Jul) Kbh.91 af Jacob Thomsen). Det med den fulde Imitatio Christi er nu nok ikke så let endda. Således løber der den juridisk skolede apologet Tertullian (ca. år 160 - 222 e.Kr) noget ganske andet i pennen, når han i sit "Forsvarsskrift for de Kristne" i kapitel 41,5 skriver: "Og vi skades på ingen måde, først og fremmest fordi intet er os mere magtpåliggende i denne verden end så hurtigt som muligt at komme ud af den; dernæst fordi det, som påføres af ondt, regnes til skyld for jer". Så kan de lære det, ka' de!

Hvad angår visionen, så er den - sammen med døden naturligvis - meget konstant optrædende i martyrologierne. Visionens plads og karakter i fortællingsforløbet kan derimod være meget vekslende. I Stefanus' tilfælde er der i hans vision et eskatologisk udsagn, der igen udtrykker sig i en trosartikel tæt på den senere Nicænum-Neapolitanske: "Sedet ad dexteram Patris". Hele visionen synes inspireret af en urmenigheds trinitarisk credo: Bekendelse oplyst af Helligånden af den opstandne Jesus, der har indtaget dommerpositionen ved Gudfaders højre side.

Hos "De Apostolske Fædre" finder vi i beskrivelsen af Polykarps martyrium, som i følge Søren Agersnap dateres til 23. februar år 155 e.Kr., på det sted, hvor man ville forvente en vision, indlagt en længere takkebøn, der afsluttes med en udvidet doxologi, som til forveksling ligner den, der bruges i liturgien den dag i dag. Polykarp's martyrologi er dog ikke helt uden en vision, idet han tidligt i fortællingen i et profetisk syn får forudsagt, at man vil forsøge at brænde ham levende.

Perpetua og lidelsesfællers martyrium fandt formentlig sted i begyndelsen af det 3. årh. e.Kr.. I deres martyrologi får visionerne, for der er flere syner, en yderst central rolle. De er af klassisk apokalyptisk karakter. Forudsigelser, meddelelser, håb- og trosytringer kører scenisk ud og ind mellem hinanden i dette mytologiske univers, hvor dæmonerne besejres og meningen med livet og lidelsen åbenbares for beskueren som en realitet. Vægtningen af visioner og deres betydning er, som vi har set det, altså højst forskellig fra beretning til beretning. Trods variationer kan man dog som regel genfinde et stilistisk grundskema med følgende elementer:

1. Konflikt mellem troende og vantro.
2. Angivelse, tilfangetagelse og forhør.
3. Forsvarstale (apologi).
4. Domfældelse.
5. Vision.
6. Død.
7. Undergerninger.

Den tredje martyromtale i kristendommens historie finder vi i Joh. Åbenb. 2,13. Der er ikke tale om nogen beretning nem snarere om en konstatering, - i øvrigt den eneste konkrete martyrdød, der er omtalt i Åbenbaringen, - indflettet i beskeden til menigheden i Pergamon: "Jeg ved, hvor du bor: dér hvor Satans trone står; og dog holder du fast ved mit navn og har ikke fornægtet troen på mig; selv i de dage, da Antipas, mit trofaste vidne (gr. ó μαρτυρ μου), blev slået ihjel hos jer, dér hvor Satan bor."

Ifølge Andreas Davidsens bog om Johannes Åbenbaring kunne "Satans trone" meget vel være synonym med templet for kejserdyrkelsen, da der i byen, der både var residensby for den romerske statholder og kendt som religiøst kraftcenter, i år 29 e.Kr. var blevet bygget et tempel for Augustus og Rom.

Det giver således god mening at forestille sig, at Antipas var den første person, der led martyrdøden for den forbrydelse, det var ikke at ville ofre til kejserens billede med henvisning til sin kristentro. En gestus, der kunne have restitueret ham som en loyal indbygger i Det Romerske Imperium og samtidig opfyldte den kontraktlige forpligtelse, det var, at alle (jøderne undtaget) skulle dyrke guderne som så til gengæld beskyttede imperiet. Helt sikre i denne udlægning kan vi naturligvis ud fra det foreliggende ikke være. Carl Grimberg fastslår i sin verdenshistorie, at det store Zeus-altar, bygget i begyndelsen af 100-tallet f.Kr. simpelt hen er "Satans trone", og når man står overfor dette imponerende kompleks i pergamonisk barok i Pergamonmuseet i Berlin, ville man næsten ønske, at man kunne give ham ret!

Hvad der imidlertid yderligere kunne styrke opfattelsen af, at Antipas var offer for et krav om kejserdyrkelse, er den megen kredsen i Johs. Åb specielt kapitlerne 13 og 17 omkring dyret/antikrist, som mange forskere bl.a. ud fra gematri mener at kunne identificere som kejser Nero eller måske snarere som forestillinger om den genopstandne Nero, Nero redivivus, der vendte tilbage fra øst personificeret i en efterfølger, kejser Domitian.

Hvis man ser på retsgrundlaget for disse de allertidligste martyrs ombringelser, så finder man tre typer, som i det følgende skal behandles mere indgående.

Hvad angår barnemordet i Bethlehem, så er det et udslag af en paranoid despot og diktators klyngen sig til og fremtidssikre magten. Hvad enten den nytestamentlige beretning er historie i videnskabelig forstand eller ej, så anfører flere forskere, at Herodes, efter det vi kender til den kongelige familie i Palæstina på den tid, efter al sandsynlighed ville være i stand til en sådan strategisk udåd. Således henviser Niels Hyldahl og Mogens Müller til Josefus, der i sin *Antiquitates Judaicae* XVIII skildrer Herodes den Store, der på grund af messiaslignende forudsigelser myrder sin broder, Feroras, dennes hustru og børn, en eunuk Bagoas, der var blevet spået at skulle få kongelige efterkommere, samt alle ved hoffet, der havde bragt rygter om en ændret arvefølge. (Se Hyldahl s. 135 og følgende samt Mogens Müllers artikel i GBL).

Om Stefanus' martyrium er at opfatte som en følge af en oppisket folkelig lynchstemning eller konsekvensen af en egentlig dødsdom afsagt af Det jødiske Råd er ud fra teksten noget vanskeligt at afgøre. Ifølge Gert Hakkbäck's artikel i GBL skyldes det, "at ApG. lægger større vægt på at fremstille Stefanus' død som en efterfølgelse af Kristi død end på den juridiske entydighed". I NT er man bestemt ikke ukendt med lynchlignende tilstande, eftersom Jesu ord gang på gang virker så provokerende på folkeskarerne, at han forflytter sig for ikke at lide overlast. Hvis Stefanus på den anden side bliver dømt af det råd, han bliver slået for (Apg 6,8 og følgende), var der rigelig retsgrundlag i Moseloven til en dødsdom i de anklagepunkter, de falske vidner fremførte for rådet. "Denne mand taler ustandselig imod dette hellige sted og imod loven. Vi har nemlig hørt ham sige: Denne Jesus fra Nazaret vil bryde dette sted ned og forandre de skikke, som Moses har overleveret os." De ældste og skriftkloge har blot kunnet henvise til 3.Mos. 24,10-16 (stening som straf for gudsbespottelse), 5.Mos. 13,6-11 (forsøg på at lokke til afgudsdyrkelse) og 5.Mos 17,2-7 (afgudsdyrkelse). Imod en egentlig domfældelse taler imidlertid en ordveksling i Joh. 18,31, hvor Pilatus i retssagen mod Jesus siger til jøderne: ""Så tag I ham og døm ham efter jeres lov". Jøderne sagde: "Vi har ikke ret til at henrette nogen"". Desuden det forhold, at jøderne i samme retssag bruger en anklage mod Jesus, der efter romersk ret ville kunne give dødsstraf; nemlig anklagen, der gik på, at Jesus ville være selvbestaltet jødekonig og dermed i opposition til kejseren.

Indenfor Kirken har der i visse kredse været tradition for at anse Stefanus' trosbekendelse som egentlig bortdømt af jødefolkets repræsentanter i Det store Råd. således taler Jerusalembibelens kommentar om "Udfaldet af retssagen mod Stefanus" (side 146). Nogle har gerne villet se denne "officielle" jødiske fordømmelse af denne kristne græsktalende diasporajøde som en del af en løsrivelsesproces bort fra jødisk indflydelse hen imod en egentlig hellenistisk kristen identitet. Man kan heller ikke helt frigøre sig for mistanken om, at ApG.'s forfatter puster til ilden i et opgør, der allerede var i gang, mellem jødekristne og hedningekristne - tanker, der i andre sammenhæng behandles gentagne gange i Niels Hyldahls bog: "Den ældste Kristendoms Historie".

Hvad angår retsgrundlaget for det tredje martyrium, Antipas', må man sandsynligvis tænke på en dom i romersk regi. Vi ved ikke hvem denne Antipas var. Navnet havde han fælles med en af kong Herodes den Stores sønner. Det kunne tyde på jødisk afstamning, og når dertil lægges, at Pergamon på den tid havde et endog meget betydeligt antal jødiske indbyggere, så taler det for at antage, at denne Antipas var jødekristen. Hvis det er rigtigt, må han enten have frasagt sig eller være blevet frataget sin tidligere beskyttende jødiske identitet i valget mellem at være tolereret ortodoks jøde eller forfulgt kristen. Niels Hyldahl ser

netop dette dilemma som kimen til det tidlige modsætningsforhold mellem jødekristne og hedningekristne.

Den romerske statsmagt var ikke ukendt med problemer med jødekristne. I ApG. kap. 8 læser man om, at Paulus under sit lange ophold i Korinth mødte en jøde, som hed Akvila. Han stammede oprindeligt fra Pontus ved Sortehavet. Han havde sammen med sin hustru Priskilla, også kaldet Priska, bosat sig i Rom, men nu var de "for nylig kommet fra Italien på grund af Claudius' påbud om, at alle jøder skulle forlade Rom". Der næppe tvivl om, at ægteparret allerede er kristne, al den stund vi ikke hører om en konversion i Korinth. I Rom 16,3 sender Paulus hilsen til Priska og Akvila, "mine medarbejdere i Kristus Jesus. Det påbud fra år 49 e.Kr. fra Claudius' side (kejser fra år 41 til 54 e.Kr), der her er tale om, er givetvis det, som historieskriveren Gajus Suetonius Tranquillus (år 70-130 e.Kr) fletter ind i biografien om Claudius og som i Niels Hyldahls oversættelse lyder: "(Claudius) fordrev jøderne fra Rom, da de vedvarende voldte uro på grund af en vis Chrestus". *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulit.* (Suetonius: *Caecares I-III*, J.C.Rolfe, ed.). Hyldahl og flere med ham mener, at udsagnet i ApG. om at alle jøder blev fordrevne fra Rom nok er stærkt overdrevet, og at det sandsynligvis kun har drejet sig om jødekristne. Jeg mener dog nok, at fordrivelsen fra Rom som minimum har indbefattet alle de jøder, både ortodokse og kristne, der have været involveret i et muligt mere end verbalt slagsmål. Det har næppe været helt få, men naturligvis ikke alle.

Historieskriveren Cassius Dio (år 150-235 e.Kr.) skriver i sin Romerske Historie for året 41 e.Kr. igen i Niels Hyldahls oversættelse: "Hvad angår jøderne, som igen var blevet så talrige, at det på grund af deres mængde ville have været vanskeligt at udelukke dem fra byen, udviste han (d.v.s. Claudius) dem ikke, men befalede dem, mens de fortsatte deres sædvanlige måde at leve på, ikke at mødes i forsamlinger". (C.Cary: *Dio's Roman History VII*, Cambridge (Mass.) 1961, s.382 f.).

Hyldahl refererer til Gerd Lüdemann, der argumenterer for at ediktet omtalt hos Dio vedrørende forbudet mod forsamlingsfrihed og ediktet refereret hos Suetonius angående udvisningen fra Rom i virkeligheden drejer sig om samme historiske begivenhed, som så efter Lüdemanns mening skal dateres til år 41 e.Kr. Hyldahl synes i nogen grad at være enig heri. Niels Willert beskriver i GBL hændelsesforløbet som selvstændige episoder: år 41 e.Kr. fratagelse af retten til at forsamles; år 49 e.Kr fordrivelsen fra Rom pga. uro.

Det forekommer mig ikke utænkeligt, at Dio mere end fire generationer efter begivenhederne omtaler et Cladius-edikt rettet mod jøder i Rom, som faktisk angår samme tilfælde, som Suetonius skriver om. Jeg mener derimod nok at Suetonius tidsangivelse - år 49 e.Kr. - bør anses for at være korrekt, da han er tre generationer tættere på Claudius end Dio. På det foreliggende synes det vanskelig at afgøre, om der er tale om én eller to begivenheder.

Et forbud mod at mødes i forsamlinger udstedt så tidligt som i fyrrene, synes hidtil ikke at være noget, der har været fokuseret væsentligt på. Men netop dette forbud må have ramt de jødekristne i Rom særdeles hårdt.

Det, at man ikke mener at have fundet et egentligt lovgrundlag for de tidlige martyprocesser, har fået både Hyldahl, som støtter sig til Theodor Mommsen (*Hist. Zeitschrift* 64 fra 1890), og Michael Fiedrowicz til at antage, og dermed stort set udelukke andre muligheder, at den magistrale *ius coërcitionis*, - "en ren politimæssig indskriden", som Holmquist og Nørregaard betegner den, idet de stort set støtter samme synspunkt, - var det juridiske ad hoc grundlag for martyprocesserne ført for romersk ret.

Slet så tilfældigt har jeg nu svært ved at forestille mig, at det romerske retssystem fungerede. I mangel af historisk kildemateriale drejer det sig om at fremsætte sandsynlige forklaringsmodeller, hvoraf den mest sandsynlige bør vinde frem. Jeg synes følgende skal kandidere som mest sandsynlig (selv om teorien i følge god videnskabsteoretisk skik naturligvis er falsificerbar):

For den unge kristenhed var det at forsamles af afgørende betydning. Det var som forsamling, at man blev menighed, og der var som forsamlet menighed, man dyrkede sin gudstro med lovprisning og sakramentsforvaltning. Hvor vigtigt det var, at være forsamlede menigheder, kan man se ud fra de utallige steder navnlig i den nytestamentlige brevlitteratur. Noget af det tidligste vi overhovedet ved om kristen liturgi fra hedensk kilde er, at de kristne på bestemte ugedage plejede at forsamles til gudsdyrkelse (Plinii: Epistolæ, X, 96, 7 ca. år 110 e.Kr.) Det var det, der gjorde at man blev til Kirken (gr. ἡ ἐκκλησία: den ud kaldte forsamling). At den måde at være ecclesia på vedblev at være et omdrejningspunkt for de kristne, kan vi læse hos Tertullian (ca. år 160 - ca. år 222 e.Kr.), der i sit "Forsvarsskrift for de kristne" i kap. 39 skriver: "Vi kommer sammen til fælles forsamling for bønfoldende at kunne anråbe Gud i bønner i samlet trop. Denne magtfulde tilkendegivelse er Gud til behag." Er det ikke endog meget sandsynligt, at det netop er forbud mod at forsamles, der bringer de kristne i opposition til romerne?

Vi ved, at jøderne allerede i begyndelsen af fyrrene fik forsamlingsforbud i Rom, før romerne nok helt var klare over, at kristne var en selvstændig ikke jødisk sekt.

Vi ved, at de romerske magthavere var grænsende til det paranoide efter slaveopstandene i midten af det forrige århundrede. Allerede 7 år efter at Crassus havde slået det sidst slaveoprør ned vedtog man love, der i omfattende grad begrænsede organisationsfriheden. Det drejer sig om broderskaber, loger og religiøse sammenslutninger, men også politisk prægede bevægelser. Ned gennem århundredet mod Kristi fødsel skærpedes disse love, først under Cæsar og senere under Augustus, der bestemte, at enhver organisation for at være legal skulle have speciel autorisation fra Senatet eller kejseren.

Jeg vil anse det for at være overordentlig sandsynligt, at de tidlige kristne mere eller mindre bevidst undlod ansøgninger om at blive legale forsamlinger, idet de som kristne havde deres legalitet fra Kyrios i hvis navn de forsamledes - Han, der var højt hævet over kejsere og senat. I de første 2-3 generationer af kristne var det tidsmæssige eskatologiske perspektiv nok også så kort, at det næppe kunne betale sig at beskæftige sig med jordiske, juridiske anliggender. Vi ved, at de kristne i Rom meget tidligt i bogstaveligste forstand forsamledes til gudstjenestelignende møder under jorden.

Vi ved, at de kristne i den efterapostolske tid synes at være blevet mere forsigtige, mere selektive, hvad angår optagelse i menigheden fulde fællesskab. Katekumenerne får årelang, under tiden livslange, forberedelsestider.

Vi ved fra det føromtalte Plinius' brev, at de anklagede indrømmede, at deres brøde bestod i at de forsamledes til lovprisning: "De forsikrede imidlertid, at hele deres Brøde og Vildfarelse havde bestaaet dæri: at de på en bestemt Dag kom sammen" (Schindlers oversættelse) .

Jeg synes disse informationer kunne tyde på , at der i Romerriget måske allerede fra midten af fyrrene har eksisteret et forbud rettet mod kristne forsamlinger. Hvor geografisk udbredt

forbudet har virket - om det f.eks. kun har været gældende i storbyer som Rom, Alexandria og Pergamon - det har vi naturligvis ingen viden om.

Det vil nu være naturligt at spørge: Hvis overtrædelse af et forbudet mod at forsamles var det egentlige retsgrundlag, den kristne blev dømt på, hvorfor finder vi så ingen synderlig omtale af det i martyrologierne?

Dertil kunne man svare, at det nok ligger i den kristne selvforståelse at mene, at man naturligvis dør, fordi man er kristen, da man netop som kristen ikke kan undgå at overtræde forbudet. For en eftertid lyder det nok også bedre at have lidt døden på grund af "nomen christianum" end på grund af et forbud.

Gennem det andet århundrede og frem kæmper kristenheden med det ene hæresi efter det andet. Under tiden fører stridighederne til dannelse af egentlige skismatiske kirkesamfund. Derfor opstår spørgsmålet om, hvad det er for en sandhed, man bevidner ved sit martyrium. Der siges mange uforsonlige ord i den anledning, og Augustin (år 354 - 430 e.Kr.) sumerer nok Kirkens generelle holdning op, når han i sit svar på Petilian's breve sammenligner en hæretikers/skismatikers martyrium med et suicidium (se Against the Letters of Petilian, II.89.197). Man bør nok i den forbindelse tænke på, at før vi fik et mere psykiatriræget syn på selvmordet, da var det den direkte adgang til fortabelsen med bibelsk baggrund i straffen for Judas' forræderi.

Denne holdning har desværre været gensidig særdeles udbredt langt op i forrige århundrede før de økumeniske bevægelser satte ind. Jeg husker tydeligt den eufori, der bredte sig, da koncilmøderne i enighed offentliggjorde "Lumen gentium", hvorfra nedenstående er taget:

“Kirken ved, at den af flere grunde er forenet med dem, der som døbte hædres ved navnet kristne, men som ikke bekender hele troen eller ikke bevarer fællesskabets enhed under Peters efterfølger. Der er nemlig mange, der holder Den Hellige Skrift i ære som tros- og livsnorm, og som viser oprigtig religiøs interesse; med kærlighed tror de på Gud, den almægtige Fader, og på Kristus, Guds Søn og Frelser, og besejles med dåben, hvorved de forenes med Kristus - ja endog anerkender og modtager de også andre sakramenter i deres egne Kirker eller kirkesamfund (in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis agnoscunt et recipiunt). Adskillige af dem har også biskopper, fejre den hellige eukaristi og nærer en oprigtig hengivenhed til Jomfru Maria, Guds Moder. Dertil kommer fællesskabet i bønner og andre åndelige gaver; ja endnu mere, en vis virkelig forening i Helligånden, eftersom Den med sine gaver og sin nåde også i dem virker ved sin helliggørende kraft og har styrket nogle af dem til at hengive deres liv (et quosdam illorum usque ad sanguinis effusionem roboravit). Således vækker Ånden i alle Kristi discipel længslen efter at gøre en indsats for, at alle på den måde, som Kristus har fastsat, i fred må forenes i én hjord under én Hyrde. For at opnå dette hører Kirken som Moder aldrig op med at bede, håbe og handle, og den opfordrer sine børn til at lade sig rense og forny, for at Kristi træk må lyse stadig klarere over Kirkens åsyn. (Vat. II.: Den dogmatiske konstitution “Lumen gentium” om Kirken. Denz 4139 - oversættelse: Martensen/Bohn).

Her finder vi for første gang efter godt 1960 års kristendomshistorie et udsagn, der tilkendegiver, at også skismatiske kristne kan og har kunnet styrket af Guds egen Ånd ofre deres liv som martyrer, som vidner for den ene, sande Treenighed.

Hvor enestående skelsættende økumenisk hele dette afsnit 15 af denne dogmatiske (d.v.s. sandhedsomhandlende, altså ikke et dogme i sig selv) konstitution, fik man en fornemmelse af, da den nuværende pave Benedikt d. XVI, medens han endnu var kardinalpræfekt for Propaganda Fidei, kom med udtalelser om, at man nu ikke skulle tro, at alle mulige kristenforsamlinger kunne betegnes som "kirker", "ecclesiae". Det var absolut kun et fåtal beskåret. Disse udtalelser vakte med rette furore i store dele af Kristenheden. Som trøst må man blot konstatere, at koncilsbeslutninger har det med at vare længere end paver.

Hans Christensen, november 2005.

Kilde- og litteraturliste:

Bibelkommentar, indledning og noter fra "Jerusalembibelen" oversat til dansk. Bind II, udgivet af Ansgarstiftelsen København, P.Haase & Søns Forlag 1968

De Apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter under redaktion af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl og Bertil Wiberg. Det danske Bibelselskab, København 1985. ISBN 87-7523-244-8

Den Store Danske Encyklopædi, Cd-rom udgave, Gyldendal 2004

Donald Attwater: The Penguin Dictionary of Saints. Penguin books Ltd 1973.

Catechism of the Catholic Church (CCC). Imprimatur (imprimi potest) +Josph Cardinal Ratzinger. Doubleday New York 1997. ISDN 0-385-4957-0

Andreas Davidsen: Johannes' åbenbaring, Kommentar med tillæg. Gyldendal 1988, ISBN 87-00-21832-4

Heinrich Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 39. Auflage, Verlag Herder 2001. ISBN 3-451-2242-9

Side 10

Michael Fiedrowicz: Apologie im frühen Christentum. Verlag Schönningh, 2., korr. u. erw. Aufl. 2001. ISBN 3-506-72733-8

Gads Bibel Leksikon (GBL), 2.udgave, Gads Forlag 1998, redigeret af Geert Hallbäck og Hans Jørgen Lundager Jensen. ISBN 87-12-04053-3

Geert Hallbäck: Apostlenes Gerninger fortolket. Det Danske Bibelselskab, København 1993. ISBN 87-7523-319-3

Peter Halldorf: Det fædrene ophav. Forlaget Aros 2002. ISBN 87-7003-573-3

Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard: Kirkehistorie Bind I. Akademisk Forlag 1992 (fotografisk genoptrykt efter 3. udgave 1946). ISBN 87-500-3049-3

Niels Hyldahl: Den ældste kristendoms historie. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet 1993. ISBN 87 7289 212 9

Kirke og Kristendom, Leksikon, redigeret af Carsten Bach-Nielsen og Jan Lindhardt. Gyldendal 2001. ISBN 87-00-67454-0

Liturgia Horarum bind I (Advent-Jul), oversat af Jacob Thomsen, udgivet at Kateketcentralen, København 1991.

Mogens Müller: Mattæus evangeliet fortolket. Det Danske Bibelselskab, København 1988. ISBN 87-7523- 7

Peter Schindler: Antiquitates Christianae Vol.IV (De Apostoliske Fædre). Forlaget H. Hagerup, København 1948.

Perpetuamartyriet oversat og kommenteret af Jacob Balling, Ulla Morre Bidstrup og Torben Bramming. "De unge skal se syner". Aarhus Universitetsforlag 1997. ISBN 87 7288 680 3

J.Stevenson and W.H.C.Frend: Documents illustrating the history of the Church AD 337-461. University Press, Cambridge 1989. ISBN 0-281-04327-2

Tertulians forsvarsskrift for de kristne, oversættelse med indledning og noter af Niels Willert, Aarhus Universitetsforlag 1990. ISBN: 87 7288 269 7

Rev. John Trigilio Jr., PhD, ThD & Rev. Kenneth Brighenti, PhD: Catholicism for Dummies. Imprimatur: Rev. Msgr. Joseph F. Schaedel, Vicar General/Moderator of the Curia. Wiley Publishing, Inc. 2003. ISBN 0-7645-5391-7