

ODROBINA LÁSZLÓ

Az I. niceai zsinat (325) mint az egység jelképe: a „homoousios” dogmájának pogány és zsidó olvasata

Miután Konstantin császár 312 októberében „a keresztények istenének segítségével” legyőzte a pogány istenek által támogatott ellenfelét, Maxentiust, mintegy fél évvel később, 313 februárjában kiadta a milánói ediktumot, amelyben a kereszténységet religio licitává tette, azaz a pogány római vallás mellett a kereszténységet is szabadon gyakorolhatónak minősítette. Amikor kitört a később ariánus vitaként ismertté vált teológiai szembenállás, a vitázó feleket akkor is hasonlóan megértő, ezúttal azonban nem a vallások békés együttélését, hanem a különböző teológiai vélemények kölcsönös elfogadását tükröző magatartásra hívta fel a figyelmet a nagyobb jó, azaz az Egyház üdve érdekében.

A dolgozat azt vizsgálja, milyen jelkép volt, milyen jelentése volt a niceai zsinatnak a más vallású (pogány és zsidó) kortársak számára: milyen szempontok vezették a korábban még a pogány római vallást követő Konstantin császárt eme döntése meghozatalában, továbbá, hogy milyen hatással volt a zsinat a korabeli zsidóság önmeghatározására és történelemmesélésére.

Kulcsszavak: Konstantin császár, milánói ediktum, niceai zsinat, zsidó-keresztény, pogány-keresztény, vallási pluralizmus, ortodoxia, ortopraxis

Bevezetés

Amikor 2014-ben az Izniki-tóról készült légifelvételen a tó szintje alatt 2–3 méter mélyen felfedezték egy vélhetően ókori templom alapjait, sokan fogalmazták meg azt a gondolatot, hogy a niceai zsinat helyszínéül szolgáló templom került elő a víz alól.¹ A témával foglalkozó legutolsó régészeti szakcikk szerint bár a templomot a 325-ös niceai zsinat után

¹ CALDWELL (2018), NGO (2021).

építették, ennek ellenére a kutatás nem hagyott alább, és továbbra is vannak, akik próbálnak arra utaló nyomokat keresni a templom alapzatában, amelyek megerősítenék, hogy a víz alatti tájnak köze van a niceai zsinathoz, s hogy nem a most megtalált templom, hanem az annak alapjául szolgáló építmény volt a zsinat helyszíne.² Akár volt köze, akár nem volt köze, akár a zsinat előtt épült, akár a zsinat után, arra mindenesetre nagyon jó volt ez a felfedezés, hogy újra ráirányítsa a figyelmünket arra a városra, amely helyet adott az első egyetemes zsinatnak.

A niceai zsinat kutatása

Másfél év múlva lesz 1700 éve annak, hogy a Niceában összegyűlt 318 zsinati atya döntött a kereszténység történetének talán legfontosabb dogmatikai kérdéséről, a Fiú isteni mivoltát leíró *homoousios* kifejezésről. Tudjuk jól, hogy a zsinat ezen döntése meglehetősen problematikus volt, hiszen további 56 év kellett ahhoz, hogy a döntés az egész keresztény világ részéről elfogadottá váljon a 381-es konstantinápolyi zsinaton.³

Azt a történetet is ismerjük mindannyian, hogyan próbálta meggyőzni a *homoousios* kifejezést a zsinattal elfogadtató Szent Atanáz, későbbi alexandriai püspök az ellenpárt képviselőit arról, hogy a mindenki által használt arisztotelészi, személyt jelentő *ousia* fogalmat a zsinat egyházpolitikai szempontú megnyerése érdekében le kell cserélni a platóni, 'lényeg'-et jelentő *ousia* fogalomra.⁴ Tudjuk azt is, hogyan igyekezett a nekik nem tetsző *homoousios* kifejezést az ellenfelek egy része az *anhomoios* ('még csak nem is hasonló'), a *homoios* ('hasonló') vagy a *homoiousios* ('hasonló lényegű, vagy hasonló személy') kifejezésekkel pótolni.⁵ Az is jól ismert ma már, hogy a konstantinápolyi zsinat dogmatikai szempontból történő sikeres lezárásához szükség volt a kappadókiai atyák tevékenységére, amivel tisztázták az *ousia* és a *hypostasis* jelentését, s ez-

² SINIBALDI–LEWIS–B. MAJOR (2016: 169–170), CALDWELL (2018), SAHIN–FAIRCHILD (2018).

³ BAUS–EWIG (1973: 17–80), SIMONETTI (1975), GYURKOVICS (2022: 33–75).

⁴ SIMONETTI (1975: 55–59; 77–95).

⁵ SIMONETTI (1975: 99–433).

zel lehetővé vált az egyértelmű megfogalmazás rögzítése a zsinaton: *mia ousia – treis hypostaseis* (azaz 'egy lényeg – három személy').⁶

A történet azonban talán csak innen, több mint másfélezer évvel későbből nézve ilyen világos és egyértelmű, de azt is valószínűsíthetjük, hogy ez a világosság és egyértelműség inkább csak a témával távolabbról foglalkozó kutatók és a dogmatörténet vizsga előtt álló, jól felkészült hallgatók számára adott.

Politikai megközelítések

A magyar irodalmi kánon részét képező műben, Madách Imre *Az ember tragédiája* című drámájában minden magyarországi középiskolás elolvassa és megtanulja, hogy egy i betű miatt küldtek máglyára embereket, amikor a szerző arra utal – tévesen –, hogy véres vallásháborúk dúltak amiatt, mert egyesek a *homoousiost*, mások a *homoiousiost* tartották helyesnek.⁷ Madáchnak eme kijelentésében vannak azonban olyan meglátások, amelyek nem elvethetőek, hiszen tény, hogy volt olyan időszak a 4. században, amikor a Római Birodalom keleti felét igazgató, magukat az „eretnek niceai zsinat” ellenségének tartó császárok valóban erőszakos intézkedéseket foganatosítottak a birodalmi részükben élő Nicea-párti egyházi vezetőkkel szemben.⁸ S abban is igaza van Madáchnak, hogy a vita politikai dimenziót kapott, azonban nem a zsinat után, hanem már jó néhány évvel a zsinatot megelőzően is.

A zsinat történetét, a Niceától Konstantinápolyig tartó egyház- és dogmatörténetet számos kutató dolgozta fel az elmúlt 1600–1700 évben.⁹ Az utóbbi száz évben megszorodtak azok a kutatások, amelyek Konstantin császárnak a zsinat történetében és lefolyásában játszott szerepére, az őt mozgató valláspolitikai megfontolásokra irányultak.¹⁰ Ezen kutatások legfőbb kérdésfelvetése az volt, hogy Konstantin milyen okból

⁶ SIMONETTI (1975: 455–567).

⁷ *Az ember tragédiája*, 7. szín.

⁸ BAUS-ÉWIG (1973: 42–48; 63–66).

⁹ SESBOÜÉ (1997: 86–117). A zsinat bibliográfiájához ld. például: AYRES (2009: 441–464), PIETRAS (2021: 223–230).

¹⁰ A teljesség igénye nélkül: KRAFT (1974), amely 13 tanulmányt hoz az elmúlt 170 évből; DÖRRIES (1958), SAYLOR RODGERS (1989: 233–246), BALDINI (2005: 701–735), BARBERO (2016).

avatkozott be az Egyház belső életébe: pusztán a 312. október 29-én lezajlott Milvius-hídi csata, vagy mások szerint a Licinius társzászár 324-ben történt meggyilkolása óta magát (egyeduralkodó) keresztény császárként felfogó uralkodó „aggódása” volt az, ami a szétszakadás előtt álló Egyház megmentésére sarkallta őt, vagy ennél sokkal prózaibb, a hatalom megtartásához fűződő okok készítették arra, hogy ilyen mélyen beavatkozzon teológiai kérdésekbe.

„Vallási pluralizmus” a régi római vallásban – Konstantinnál?

Sok kutató elkövette azt a hibát – öntudatlanul –, hogy saját korának – negatív – történéseiből indult ki, és azokat magyarázta bele Konstantin döntéseibe és lépéseibe. Nyilván érthető ez a lépés a részükről, és jogos is, ha a történelmet úgy tekintjük, mint saját korunk jobb megismerésének eszközét. Ha azonban célunk az, hogy megpróbáljuk megérteni a korabeli események valódi mozgatórugóit, akkor helyesebben tesszük, ha azokból a vallási elképzelésekből indulunk ki, amelyek a kor embere, és különösen Konstantin vallási viselkedését meghatározták: a bibliatudomány alapvetését átfogalmazva első lépés az események *Sitz-im-Lebenje*, azaz az adott történelmi kontextusban való értelmezése.

Annál is inkább helytálló lehet ez a megközelítés, mivel Konstantin, amikor azt hallotta, hogy Alexandriában, a birodalom egyik legfontosabb városában a nagy Egyházon belül egy olyan teológiai vita van kibontakozóban, amely nem maradt meg a város falai között, hanem sorra teszik le a voksukat egyik vagy másik oldal mellett olyan fontos, más nagyvárosokban élő vezető egyházi személyiségek, akik miatt a vita birodalmi léptékűvé válik és birodalmi jelentőséget nyer, úgy döntött, hogy személyes közbeavatkozásával bírja a feleket megegyezésre. Leveleiben úgy fogalmazott: ne feledjék, hogy közös hitük jobban összekapcsolja őket, mint amennyire a Szentháromság második tagjának mibenlétéről folyó vitáik elválasztják őket. Viselkedjenek tehát úgy, mint a filozófiai iskolák tagjai, akik több véleményt is megvitatnak.¹¹

Olybá tűnik tehát, Konstantin ebben az időszakban még nem tartotta olyan fontosnak a Jézus pontos isteni mivoltával kapcsolatos kérdésfelvetést, hogy ne tudott volna elképzelni ezzel kapcsolatosan több,

¹¹ Euseb. *Vit. Const.* 2, 64–72.

egymásnak akár – részben vagy egészben – ellentmondó véleményt is. Azt azonban fontosnak tartotta, hogy a birodalmát transzcendentális értelemben fenntartó vallás, a kereszténység erős és egységes maradjon, s mint birodalmának kinevezett vallási vezetője, *pontifex maximusa* úgy érezte, fel kell lépnie a dolog helyrehozatala érdekében.¹²

Fogalmazhatunk-e úgy, hogy a fenti célok elérése érdekében Konstantin először pluralista álláspontot foglalt el tehát a teológiai probléma tekintetében, ám amikor belátta, hogy eme pluralista álláspontját nem tudják magukévá tenni a vitázó felek, akkor exkluzivista, vagy másként, vallási dogmatikus álláspontra helyezkedett, fontosnak tartva innentől tisztázni, hogy Jézus Isten volt, vagy csak isteni létező?

Nos a válaszhoz messzebből kell indulnunk. Tudjuk jól, hogy Konstantin a *Sol Invictus* híve volt, mielőtt a kereszténység istenének jelét, a *labarumot* tűzte – átvitt értelemben vagy fizikálisan is – zászlajára.¹³ Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy az igazsághoz akkor járunk a legközelebb, ha a Milvius-hídi csata utáni Konstantint a régi római pogány vallás mentalitásával rendelkező, annak a vallásnak a kategóriáiban gondolkodó uralkodóként képzeljük el; s nagyon távol állunk a valóságtól, ha a mai modern értelemben vett kereszténység elveit keressük tetteiben. Nagyon leegyszerűsítve a képet – és tudjuk jól, hogy minden leegyszerűsítés valamilyen szinten hamis – úgy fogalmazhatnánk, hogy Konstantin a régi római vallás főistenének, Jupiternek, vagy az általa követett *Sol Invictus*nak a helyére ültette Jézust; s nagyon valószínű, hogy megtérése kezdetén csak ennyi történt: mint igazi, akár „csak ókori értelemben vett keresztényről” nem beszélhetünk róla.

Hiszen a régi római vallás szerint: ha a rómaiak leigáztak egy népet, az azt jelentette, hogy a római istenek erősebbek voltak, mint a leigázott nép istenei. Azonban annak érdekében, nehogy megsértsenek egy idegen, még ha saját isteneiknél gyengébbnek is bizonyult másik istent, ezért „biztos, ami biztos” alapon ezeket az isteneket is beállították a római istenek közé, s nekik is áldoztak, amikor úgy ítélték meg, hogy szükségük van az ő segítségükre is.¹⁴ Amint erről jónéhány kutató írt,

¹² Vö. PIETRAS (2021: 86).

¹³ FORLIN PATRUCCO (2006).

¹⁴ KÖVES-ZULAUF-TAKÁCS (1995: 98–150).

könnyen elképzelhető tehát, hogy Konstantin a Milvius-hídnál így lett keresztény: a keresztények istene, Jézus volt számára a legfőbb isten, a „főisten”, de elképzelhető, hogy ettől függetlenül a többi isten létét sem vonta kétségbe.¹⁵

Amikor a témával foglalkozó kutatók Konstantin tetteit, döntéseit és valláspolitikai tárgyú jogi aktusait vizsgálják, valószínűleg helyesen teszük tehát, ha végig fejükben tartják annak a lehetőségét, hogy Konstantin mentalitásából a régi római vallás kategóriái és sémái csak lassan tűntek el – ha egyáltalán eltűntek haláláig.

S valóban olyan benyomása van az embernek – ha mai szemmel nézzük a dolgokat –, mintha Konstantin egy modern, pluralista megközelítést vallott volna vallási tekintetben. Annak ellenére ugyanis, hogy ő az egyik vallás híve volt, nem azt az eljárást követte, hogy ezt a vallást tette kizárólag gyakorolhatóvá a Birodalomban, és ezzel együtt a többi vallást betiltotta és épületeit lerombolta vagy átadta a másik vallásnak. Annyit tett csak, hogy ezt a vallást első lépésben megengedett vallássá (*religio licita*) nyilvánította a milánói ediktumban 313 februárjában, majd később egyre több privilégiummal ruházta fel, miközben a többi vallást némiképp gyengítette, ahelyett, hogy az általa egyetlen üdvözítőnek gondolt vallást engedte volna csak gyakorolni, és az összes többit kiirtotta és betiltotta volna.¹⁶

Ha tehát úgy látjuk, hogy Konstantin így járt el valláspolitikai tekintetben, az valószínűleg nem egy modern, pluralista felfogás következménye, hanem annak a régi római vallási mentalitásnak és kategóriának köszönhető, amely megengedte a legyőzött istenek tiszteletét is – természetesen a győztes főisten kiemelkedő és első rangú tiszteletét követően. S ha elfogadjuk ezt az interpretációt, akkor az is érthetővé válik, miért

¹⁵ Erre látszik utalni Konstantin levele első mondatának a megfogalmazása is: „Először is arra törekedtem, hogy az összes népemnek az istenségről vallott felfogását egyetlen mederbe tereljem [...] Πρωτον μὲν γὰρ τὴν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν [...] προῦθυμήθην. Vö. Euseb. *Vit. Const.* 1, 65. Ezt a véleményt ugyanakkor cáfolja PIETRAS (2021: 90): „Poco probabile che Costantino avesse sognato di unificare il cristianesimo con le religioni tradizionali, ma forse sperava in una *pax constantiniana* in cui tutte le religioni avrebbero voluto collaborare al bene comune.” – Mindez Konstantin *pontifex maximus*sága mellett, amely kiterjedne minden vallásra a birodalomban.

¹⁶ Részletesen ld. SÁRY (2009), BARZANÒ (1996: 160–187).

válnak Konstantin fiai, a 337. május 22-e (Konstantin halála) után *augustusokká* avanzsáló fiúk vallásilag türelmetlenekké, és miért képviselnek más mentalitást valláspolitikai szempontból, mint apjuk tette. Hatványozottan igaz ez a Konstantin-fiúk utáni másfél éves Julianus-kitérőt követően uralomra kerülő Valentinianus és Valens császárok esetére: a Konstantin-fiúk és a Valentinianus-Valens testvérek már kevésbé nevelkedtek a régi római vallás kategóriái szerint: ők már keresztényeknek lettek nevelve, a kereszténység gondolatvilágában szocializálódtak. Ezért tapasztalható az ő esetükben – nem beszélve a Valentinianusokat követő Theodosius császárról –, hogy a kereszténységet pártoló, a többi vallást kifejezetten elnyomó intézkedéseket hoznak.

Ha tehát megpróbáljuk Konstantinnak a niceai zsinattal kapcsolatos lépéseit a régi római vallás szempontjából elemezni, abból indulva ki, hogy a császár olyan keresztény volt, aki nem tudta még teljesen magáévá tenni a kereszténység vallási gondolkodásmódját, s császárként mint hivatalból *pontifex maximus* úgy vélte, kötelessége beavatkozni a birodalom általa választott új vallási alapjait megrengető vitába,¹⁷ akkor azok a modern vádak, mint amilyen például „az Egyház függetlenségének elvesztése” vagy a „kereszténység politikai célú felhasználása”, anakronisztikusak, mert nem a saját korukból értelmezik az eseményeket, hanem későbbi korok megfontolásait vetítik vissza a régmúltba.

Ha mármost a császár mint hivatalból *pontifex maximus* úgy érzékelte, hogy be kell avatkoznia, akkor ezt azért tette, mert fejében a vallás első emberének és a birodalom vezetőjének a feladatai nem különültek el.¹⁸ S akkor is így volt ez, ha Eusebiusnak nem tetszett a római valláshoz kötődő *pontifex maximus* cím, s helyette kitalálta az *episkopos tón ektos* szót:¹⁹ ám ebben az átmeneti korban nem volt még szükség ilyen kánonjogi konstrukciókra ahhoz, hogy a magát frissen kereszténynek valló császár beavatkozhasson az Egyház ügyeibe.²⁰

Érthető ugyanakkor Eusebius igyekezete, aki műve megírásakor már attól féltett, hogy esetleg a császár aktív részvétele a zsinati fo-

¹⁷ A *pontifex* feladatairól részletesebben ld. CAMERON (2007: 341–384).

¹⁸ FARINA (1966: 240), PIETRAS (2021: 87; 90).

¹⁹ Euseb. *Vit. Const.* 1, 44. Ld. CATAUDELLA (2002: 263–280).

²⁰ Eusebius „Nicea-teológiájának” egy új megközelítéséről ld. RIZZI (2002: 9–24).

lyamatban a Niceát tagadó püspökök számára legitimálhatja álláspontjukat: ebből a szempontból nézve egy kvázi püspöki cím kreálása Konstantin számára jobban hangzott, mint azt mondani, hogy *pontifex maximusként* járt el a kereszténység első egyetemes zsinatán.

Amikor tehát Konstantin az Eusebius által idézett levelet megírta a vita két fő szereplőjének, akkor nem egyfajta vallási pluralizmusra szólította fel őket, hiszen a vallási pluralizmus ebben az esetben értékeslegességet jelentett volna, ráadásul negatív értelemben. Inkább egy pozitív tapasztalat járhatott a fejében: valószínűleg arra az ortopraxisra gondolatott, ami a római vallást legjobban jellemezte a kereszténységgel szemben, ahol viszont nem az ortopraxis, hanem az ortodoxia volt az elsődleges.²¹

A római vallásban ugyanis szinte mindegy volt, hogy az ember mi-ben hitt, melyik istenről mit gondolt: a lényeg csak az volt, hogy a vallás és a vallás papjai által előírt vallási cselekedeteket vagy áldozatokat bemutatassa. S az sem volt baj, ha közben nem hitt abban, amit csinált: a lényeg a tett volt, nem a hit, tehát az ortopraxis.²² Ezzel szemben a keresztény vallásban már az ókorban is sokkal fontosabb volt a hit, mint a tett, azaz az ortodoxia. Ha a felelős *pontifex maximusként* eljáró Konstantin szempontjából nézzük tehát a zsinati történéseket, akkor egy olyan állami és vallási vezetőnek a szavait látjuk a levélben, aki az ortodoxia problémáit nem értette, ezért hívta fel a feleket az ortopraxisra, főként úgy, hogy levelének megfogalmazása szerint egy egészen jelentéktelen problémáról van szó:²³ nem pluralista szempontokkal állunk tehát szemben, mert a fogalom abban a korban anakronisztikus, s emiatt használata félrevezető.

Amikor viszont azzal szembesül Konstantin, hogy az ortopraxisra való felhívása nem ér célt, s kezdi érteni az ortodoxia fontosságát (a vitázó felek részéről), akkor abba áll bele, hogy ezt az egységes tant mielőbb felállíttassa, s döntést kényszerítsen ki az Egyház kompetens veze-

²¹ Vö. PIETRAS álláspontját, aki szerint Konstantint kevésbé érdekelte az arianista vita, mint a Meletiosz-féle szakadás: előbbi gyerekes vitának gondolta. PIETRAS (2021: 89–90; 94).

²² PIETRAS (2021: 94).

²³ Euseb. *Vit. Const.* 68, 3.

tóitól az ügyben. S amikor azt látjuk, hogy előbb Atanáz, később azonban Arius támogatóinak az oldalára áll, akkor nem lehet őt értéksemlegességgel vagy köpönyegforgatással vádolni – nem értett a kérdéshez, egyetlen szempontja volt: a vallási egység helyreállítása.

Vallási pluralizmus a korabeli zsidóságban: Nicea hatása a judaizmusra?

Megvizsgáltuk, mit jelent a niceai zsinat és annak teológiai döntése egy pogány római mentalitással rendelkező császár szempontjából, aki előbb a teológiai értelemben vett vallási ortopraxist javasolta a kereszténységben belül vitázó feleknek, később azonban – belátva, hogy a korabeli keresztény teológia az exkluzivista megoldást tudja csak elfogadni – egy zsinaton próbálta kikényszeríteni a döntést. Ha mármost megvizsgáltuk a kereszténység első zsinatát a pogány római vallás szempontjából, vessünk rá egy pillantást egy másik korabeli vallás, a zsidó vallás perspektívájából is, amely ráadásul 313 óta jogilag szintén *religio licita* státuszt élvezett, még ha korábban meg is tűrte a Római Birodalom valláspolitikája – az újra és újra fellángoló üldözések mellett természetesen.²⁴

Elsőre azt gondolnánk, hogy a zsidóság életére konkrét és közvetlen hatással nem lehetett a niceai zsinat dogmatikai rendelkezése. Az a tény azonban, hogy az arianista vita mellett a zsinat másik fontos döntése volt a húsvét időpontjának rendezése – ráadásul a zsidóság szokásaitól eltérően –, ez már a zsidóságot is érintő lépés volt a niceai atyák részéről, amellyel pontot tettek egy olyan, évszázadok óta tartó vita végére, amelyben a keresztények egy része a zsidó szokás szerint Niszán hónap 14. napján, nem pedig a tavaszi napéjegyenlőséget követő első holdtölte utáni vasárnap ünnepelte a húsvétot.

Ez a lépés egyértelmű szakítást jelentett ugyanis a zsidósággal meg egyezést kereső keresztény csoportokkal, ráadásul úgy, hogy Konstantin saját elbeszélése szerint a négy érv közül, amelyekkel meggyőzte a nagy Egyház akkor mintegy negyedét kitevő, a zsidó Peszah időpontját tartó

²⁴ Lactant. *De mort. pers.* 48, 2: [...] *ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset* [...]; Euseb. *Hist. Eccl.* 10, 5: [...] ὅπως δῶμεν καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πᾶσιν ἐλευθέραν αἴρεσιν τοῦ ἀκολουθεῖν τῇ θρησκείᾳ ἣ δ' ἂν βουλευθῶσιν [...]

keresztényeket, az úgynevezett quartadecimánusokat arról, hogy csatlakozzanak a keresztény egyházak többségéhez, s ne Niszán hónap 14. napján, hanem az alexandriai püspöki szék által kiszámolt, majd a római által jóváhagyott időpontban (de mindenképpen egy vasárnapon) ünnepeljék Jézus feltámadását,²⁵ az egyik éppen egy antijudaista meg-alapozású teológiai érv volt.

Nagyon érdekes ugyanakkor Daniel Boyarin felvetése, aki – Shaye Cohen írását²⁶ továbbgondolva – Niceának a zsidósággal való látványos szakítása ellenére kapcsolatot talál annak szigorú „vallási exkluzivizmus-*sa*”, illetve a zsidóságnak az i. sz. 90-ben megtartott javnei zsinatra való kollektív emlékezőmódja között: szerinte Javne, illetve Nicea voltak a templom nélküli judaizmus, illetve a kereszténység legfontosabb alapító aktusai, s ennyiben valóban megtörténhetett az, amire nem is gondolnánk, hogy tudniillik Nicea dogmatikai rendelkezése mégis hatott a zsidóság életére, méghozzá alapvetően meghatározta azt.²⁷

Korábban a zsidóság és a judaizmus történetét kutatók ugyanis a javnei zsinatban a niceai zsinat előképét, prefigurációját látták, amennyiben Javnében – ha ugyan valójában volt egy ilyen zsinat, s nem csak egy történeti konstrukcióról beszélünk – az összegyűlték fő célja az volt, hogy kizárják a közösségből azokat a szélsőséges elemeket (és a keresztényeket: *minim*), akik a zsidóság szemléletével összeegyeztethetetlen nézeteket és álláspontot képviseltek;²⁸ itt került sor az Ószövetség könyveinek meghatározására is – szintén nem utolsósorban a keresztényeknek a zsidókétól eltérő, a Septuagintára alapozott Tanakh-használata miatt.²⁹

A fenti kutatók véleménye szerint ugyanakkor Javnét inkább Nicea ellenpontjának kellene nevezni: „Javne talmudi képe a IV. sz. keresztény zsinataira adott válasz lehetett”,³⁰ „a Talmud [...] Javne kollektív Ataná-

²⁵ A témáról részletesebben ld. DI BERARDINO (1992: 363–384), DI BERARDINO (2019: 509–518), DI BERARDINO (2022: 125–180).

²⁶ COHEN (1984: 27–53).

²⁷ BOYARIN (2000: 21–62).

²⁸ SCHÄFER (1975: 54–64), KIMELMAN (1981).

²⁹ GOODMAN (2006: 163–173).

³⁰ BOYARIN (2000: 29).

za”,³¹ illetve „a negyedik század mind a kereszténység, mind pedig a zsidóság számára a tulajdonképpeni első század volt”.³²

A Javnéra való zsidó emlékezés módja jelentősen változott már a késő ókor folyamán: a 3. század közepén ugyanis, azaz a Misna kiadásának idején még a zsidóság egységét hangsúlyozták a javnei zsinat elmesélésében – amint a Misna is viszonylag egységesen adja meg a különböző témákban követendő normákat. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a *minim* és a *minut* kategóriái először a javnei zsinattal kapcsolatosan jelennek meg a zsidó gondolkodásban, s nem a jeruzsálemi templommal kapcsolatos szektás megosztottságot, hanem a tanbeli különbség által meghatározott zsidó „kívülállókat” jelölik e szavak, ahol a különbség a rabbinikus zsidó tekintélytől való eltávolodást, a rabbik tanításának el nem ismerését jelentette.³³

Ezzel szemben a 4. század folyamán, amikor először és kisebb mértékben a Jeruzsálemi Talmudban, majd egy évszázaddal később és sokkal erőteljesebben a Babilóniai Talmudban sor került a Misnát magyarázó úgynevezett *amorák* mondatainak lejegyzésére, a Talmud legnagyobb részét alkotó Gemara úgy kommentálja a misnai előírásokat, hogy nem csupán egyértelműsíti azokat az előírásokat részletezve, hanem bemutatja a Misnát magyarázó *amorák* egymásnak sokszor homlokegyenest ellentmondó értelmezéseit az adott szakasról, anélkül azonban, hogy állást foglalna abban a tekintetben, hogy melyik a helyes értelmezés. S a Gemara ilyen módon történő fixálása egybeesik azzal az értelmezéssel, amely Javnében – a korábbiaktól eltérően – a pluralista vallási gondolkodás megfogalmazását látja: a Tanakhot és a Misnát magyarázó rabbik véleményei eltérhetnek egymástól, s mindegyik vélemény az élő Isten szava lehet, ugyanakkor ilyen ellenvéleményt csak a Bét Midráson, azaz a rabbik vezette zsidó tanházakon belül, tehát csak a rabbik megfogalmazásában lehetett elfogadni. S valóban a Babilóniai Talmudban a *minim* és *minut* már nem a zsidóságon belüli különbözőségekre, hanem csak és kizárólag a pogány vallások, valamint a kereszténység képviselőire vonatkozik.

³¹ BOYARIN (2000: 30).

³² BOYARIN (2004: 29–30).

³³ GOODMAN (2006).

Boyarin értelmezése szerint ez a fajta pluralista megközelítés, amelyben tehát nemcsak egy vélemény lehet helyes, de több rabbi egymástól különböző véleménye is elfogadható, a niceai zsinat ellenhatásaként fogható fel. A zsidók azzal akartak elkülönülni a keresztényektől, amennyiben ők a multivokalitást hangsúlyozták a keresztények egyetlen üdvözítő megoldásával szemben.³⁴

Boyarin tehát úgy rakja össze a Talmudban található, a javnei zsinatra vonatkozó utalásokat, hogy ezekből az derül ki: amíg a 3. században a Misna egységes iránymutatásával párhuzamosan ezek az utalások a javnei zsinat által létrehívott egységes zsidóság képét mutatják fel, addig a 4. században már a javnei zsinat a Gemarában megjelenő multivokalitás előképe, s Boyarin szerint ez a változás nem kis mértékben volt a niceai zsinatra adott reakció.

Ezt illusztrálja az a klasszikus idézet is a Talmudból (TB Eruvin 13b), amelyben a két nagy rabbi, Hillél és Sámáj iskolája vitatkozik:

אמר רבי אבא אומר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: הלכה כמותנו, והללו אומרים: הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו נאלי דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל.

„Rabbi Abba mondta Smuél nevében: három éven át vitatkozott Sámáj iskolája és Hillél iskolája. Egyikük azt mondta: a halaha a mi nézeteink szerint van. Másikük azt mondta: a halaha a mi nézeteink szerint van. Ekkor megszólalt a 'bat kol' (égi hang): mindkettőtök szavai az élő Isten szavai, de a törvény Hillél iskolája szerint van.”³⁵

A fentiek szerint tehát a niceai zsinatra való ellenreakció volt a rabbinikus zsidóság részéről, hogy a korábbi exkluzivista Tanakh- és Misna-értelmezés helyére a pluralista megközelítést helyezte a Talmudban. De ha meggondoljuk, hogy ennek a pluralista értelmezésnek csak egy meglehetősen szűk körön, a rabbik iskoláján belül van létjogosultsága, akkor a változást talán mégsem csupán az exkluzivista-pluralista szópárral kellene leírunk, hanem inkább az előírások vallásává vált zsidóság irányításának a meghatározását kellene látnunk benne, ami a hangsúlyt immár nem a tanbeli tisztánlátásra és a Tanakh vagy a Misna he-

³⁴ BOYARIN (2000).

³⁵ LIEBERMAN (1950: 198–199).

lyes értelmezésére helyezi, hanem arra, hogy kik lehetnek ezek az értelmezők, kik lehetnek a zsidóság vallási vezetői.³⁶

Konklúzió

Ha tehát a fenti szempontokat is figyelembe véve tekintünk vissza Konstantinnak a niceai zsinattal kapcsolatos lépéseire, akkor talán jobban értjük tetteit: előbb a régi római vallás meglehetősen laza tanbeli kategóriáit próbálta ő is „ráerőltetni” a kereszténységen belül vitázó felekre („viselkedjenek tehát úgy, mint a filozófiai iskolák tagjai, akik több véleményt is megvitatnak [...]”), majd miután szembesült azzal, hogy ez a megközelítés nem működik, erőszakkal is ki akarta kényszeríteni a döntést a vitás kérdésben annak érdekében, hogy a vallás, amelyet uralma alapjává tett, ne gyengüljön a belső széthúzás révén.

Visszatérve a gondolatmenetem elején feltett kérdéshez (pluralizmus vagy exkluzivizmus jellemezte Konstantin valláspolitikáját?), talán a legközelebb akkor kerülünk a megoldáshoz, ha ezeket a fogalmakat a korabeli zsidó praxis megértéséhez használjuk, Konstantin lépéseit pedig az ortopraxis és az ortodoxia szavakkal próbáljuk érthetőbbé tenni. S talán amint 2014-ben a légifelvétel révén jobban láthatóvá váltak a niceai bazilika alapjai, ehhez hasonlóan egy új perspektíva, a zsidó világ perspektívája is hozzá tud járulni annak jobb megértéséhez, hogy mi is történt pontosan 325-ben Niceában.

Felhasznált irodalom

- | | |
|----------------|---|
| AYRES 2009 | L. AYRES, <i>Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology</i> , Oxford, 2009. |
| BALDINI 2005 | A. BALDINI, <i>Il dibattito contemporaneo sulla conversione di Costantino</i> , Salesianum, 67 (2005), 701–735. |
| BARBERO 2016 | A. BARBERO, <i>Costantino il Vincitore</i> , Roma, 2016. |
| BARZANÓ 1996 | A. BARZANÓ (ed.), <i>Il cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale</i> , (Lecture cristiane del primo millennio 24), Milano, 1996. |
| BAUS–EWIG 1973 | K. BAUS – E. EWIG, <i>Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen</i> , (Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2.), Freiburg, 1973. |
| BOYARIN 2000 | D. BOYARIN, <i>A Tale of Two Synods: Nicaea, Yavneh and the Making of Orthodox Judaism</i> , <i>Exemplaria</i> , 12 (2000), 21–62. |

³⁶ BOYARIN (2000).

- BOYARIN 2004 D. BOYARIN, *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, 2004.
- CALDWELL 2018 Z. CALDWELL, *The underwater ruins of Nicaea: The birthplace of the Creed*, Aleteia (blog), 2018. november 9.
<https://aleteia.org/2018/11/09/the-underwater-ruins-of-nicaea-the-birthplace-of-the-creed/>. Utolsó megtekintés: 2023. 12. 1.
- CAMERON 2007 A. CAMERON, *The Imperial Pontifex*, Harvard Studies in Classical Philology, 103 (2007), 341–384.
- CATAUDELLA 2002 M. R. CATAUDELLA, *Costantino »episkopos« e l’Oratio ad Sanctorum coetum*, in: F. Elia (a cura di), *Omaggio a Rosario Soraci. Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (IV–VII)*, Catania, 2002, 263–280.
- COHEN 1984 S. J. D. COHEN, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, Hebrew Union College Annual, 55 (1984), 27–53.
- DI BERARDINO 1992 A. DI BERARDINO, *L’imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, in: G. Bonamento – F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande, Dall’antichità all’umanesimo*, Macerata, 1992, 363–384.
- DI BERARDINO 2019 A. DI BERARDINO, *Istituzioni della chiesa antica*, (Manuali 12), Venezia, 2019.
- DI BERARDINO 2022 A. DI BERARDINO, *Origini e significati delle feste cristiane*, Trapani, 2022.
- DÖRRIES 1958 H. DÖRRIES, *Konstantin der Grosse*, Stuttgart, 1958.
- FARINA 1966 R. FARINA, *L’Impero e l’Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich, 1966.
- FORLIN PATRUCCO 2006 M. FORLIN PATRUCCO, *Costantino I imperatore*, in: A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova, 2006, 1223–1225.
- GOODMAN 2006 M. GOODMAN, *The Function of minim in Early Rabbinic Judaism*, in: M. Goodman, *Judaism in the Roman World: Collected Essays*, Leiden, 2006, 163–173.
- GYURKOVICS 2022 M. GYURKOVICS, *A második és a harmadik századi logoszteológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai*, in: P. Á. Bagyinszki – M. Vida (szerk.), *A Szó szimfóniája: teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához*, Budapest, 2022.
- KIMELMAN 1981 R. KIMELMAN, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: E. P. Sanders – A. I. Baumgarten – A. Mendelssohn (ed.), *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period. Jewish and Christian Self-Definition 2.*, Philadelphia, 1981.
- KÖVES-ZULAUF–TAKÁCS 1995 T. KÖVES-ZULAUF – E. TAKÁCS, *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, 1995.

- KRAFT 1974 H. KRAFT, *Konstantin der Grosse*, (Wege der Forschung 131), Darmstadt, 1974.
- LIEBERMANN 1950 S. LIEBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.–IV Century C.E.*, New York, 1950.
- NGO 2021 R. NGO, *The Nicea Church: Where Did the Council of Nicea Meet? Underwater evidence in Turkey provides clues*, 2021. április 9. <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/nicea-church-council-of-nicea/>. Utolsó megtekintés: 2023. 12. 24.
- PIETRAS 2021 H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma, 2021.
- RIZZI 2022 M. RIZZI, *Dalla Bibbia alla storia: Eusebio di Cesarea tra teologia politica e cristologia*, *Eastern Theological Journal*, 8 (2022), 9–24.
- SAHIN–FAIRCHILD 2018 M. SAHIN – M. R. FAIRCHILD, *Nicea’s Underwater Basilica*, *Biblical Archaeology Review*, 44 (2018), 6–30.
- SÁRY 2009 P. SÁRY, *Pogány birodalomból keresztény birodalom: a Római Birodalom kereszténnyé válása a Codex Theodosianus tükrében*, Budapest, 2009.
- SAYLORRODGERS 1989 B. SAYLOR RODGERS, *The Metamorphosis of Constantine*, *The Classical Quarterly*, 39 (1989), 233–246.
- SCHÄFER 1975 P. SCHÄFER, *Die sogenannte Synode von Jabne: Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jahrhundert n. Chr.*, *Judaica*, 31 (1975), 54–64.
- SESBOÛÉ 1997 B. SESBOÛÉ, *Reception of councils from Nicea to Constantinople II: conceptual divergences and unity in the faith, yesterday and today*, *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* (1997), 86–117.
- SIMONETTI 1975 M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia ephemeridis Augustinianum*, Roma, 1975.
- SINIBALDI–LEWIS–B. MAJOR 2016 M. SINIBALDI – K. L. LEWIS – B. MAJOR, *Crusader Landscapes in the Medieval Levant: The Archaeology and History of the Latin East*, Cardiff, 2016.

The First Council of Nicea (325) as a symbol of unity: pagan and Jewish readings of the dogma of “homoousios”

After Emperor Constantine defeated his pagan god-backed opponent, Maxentius, in October 312, with the help of “the god of the Christians,” he issued the Edict of Milan in February 313, about six months later, in which he declared Christianity religio licita, i.e., free to practice Christianity alongside the pagan Roman religion. When the theological controversy, later known as the Arian controversy, broke out, he called on the disputants to behave in a similarly understanding way: this time not in a way that reflected peaceful coexistence of religions but in mutual acceptance of

different theological opinions for the greater good, that is, for the salvation of the Church.

The paper will examine what symbolism and meaning the Council of Nicea had for its (pagan and Jewish) contemporaries: what considerations led Emperor Constantine, who had previously followed the pagan Roman religion, to take this decision, and what impact the Council had on the self-definition and the narrative of history of contemporary Jewry.

Keywords: emperor Constantine, Edict of Milan, Council of Nicea, Judeo-Christian, pagan-Christian, religious pluralism, orthodoxy, orthopraxis