

VARIA THEOLOGICA 17

NICAEA

Teológiai tanulmányok
az első egyetemes zsinat
1700 éves évfordulójára

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

NICAEA

Teológiai tanulmányok
az első egyetemes zsinat 1700 éves évfordulójára

VARIA THEOLOGICA 17

NICAEA

Teológiai tanulmányok
az első egyetemes zsinat 1700 éves évfordulójára

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2026

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK
PERENDY LÁSZLÓ
PUSKÁS ATTILA
SÁGHY ÁDÁM

ISSN 3094-3302 (ONLINE)
ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 612 222 5

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
SZENTISTVANTARSULAT.HU
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

Tartalom

Előszó	7
ANDRÁS SZABOLCS Az ariánusmozgalom politikai háttere az I. nikaiai zsinat korában	9
BUZÁSI GÁBOR Krisztus vagy a Nap: a nikaiai és az ariánus hitvallások elemei Iulianus Apostata hellén újplatonikus teológiájában	19
FENYVES KRISZTIÁN Una substantia, avagy a nikaiai teológia latin argumentumai	38
GYURKOVICS MIKLÓS Krisztológiai és gnoszeológiai modellek az ariánus viták hajnalán	57
HUDÁK KRISZTINA – NAGY LEVENTE Nikaia és Aquileia között – néhány megjegyzés a pannoniai provinciák keresztény közösségeinek történetéhez a Kr. u. 325-381 közötti időszakban	75
KAJTÁR EDVÁRD A nikaiai első ökumenikus zsinat és a keresztény húsvét ünneplésének „római dátuma”. A zsinat szerepe és a nyugati keresztények liturgikus megbékélésben	94
KRÁNITZ MIHÁLY Egy megkerülhetetlen hitvallás. Ökumenikus megközelítések és a niceai közös hit	102
LAURINECZ MIHÁLY Erkölcsei okfejtések a hit védelmének eszközeiről egy pofon elhíresülése kapcsán	113
PERENDY LÁSZLÓ Fontes Nicaenae Synodi – Az I. Nikaiai Zsinaton hozott döntésekkel kapcsolatos források	131

SOMOS RÓBERT	
<i>A homousziosz fogalma Vak Didümosz munkáiban.</i>	148
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.	
Survival of the Canons of the First Council of Nicaea in the Current Discipline of the Latin Church	160
TAKÁCS LÁSZLÓ	
Szent Patrik hitvallása a Confessióban	177
TAMÁS HAJNALKA	
Nicaea and Sirmium: Mid-Fourth Century Synodal Formulae	187
TUTU, CLAUDIU	
St. Nicholas of Myra: Between Myth and Reality	205
VINCZE KRISZTIÁN	
Mit és hogyan mondhat a (keresztény) filozófia az isteni természetről?	215
A kötet szerzői	228

Előszó

2025. január 23-án és 24-én került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán arra a nemzetközi teológiai konferenciájára, amelynek anyagát ebben a kötetben olvashatjuk. A tanárok és kutatók részvételével megrendezett konferencián az 1700 évvel ezelőtt összehívott I. Nikaiai Zsinattal kapcsolatos előadások hangzottak el. Az előadók nemcsak a PPKE Hittudományi és Bölcsészkaráról érkeztek, hanem a következő intézmények is képviseltették magukat: a kolozsvári Római Katolikus Hittudományi Kar, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Pécsi Tudományegyetem és a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. A kötetben az előadók nevének ábécé sorrendjében szerepelnek a tanulmányok, e bevezetőben azonban a tárgyalta témákat kronológiai szempontokat figyelembe véve ismertetem. A konferencia nemzetközi jellegét egyébként jól érzékelteti, hogy a kötetben található 15 tanulmány között van három angol nyelvű is.

Már a zsinat előzményeivel is több tanulmány foglalkozik. András Szabolcs az arianus mozgalom politikai háttérét ismerteti, Fenyves Krisztián pedig a nikaiai teológia argumentumai közül a latin nyelvű források hatását vizsgálja, hangsúlyozva Hosius hispániai püspök sokrétű szerepét a zsinat előkészítésében és lebonyolításában. Gyurkovics Miklós *Krisztológiai és gnoszeológiai modellek az arianus viták hajnalán* c. tanulmányában az alexandriai teológia iskola mestereinek törekvéseit mutatja be a zsinat előtti időszak vitáinak kapcsán.

Perendy László tanulmánya (*Fontes Nicaenae Synodi. Az I. Nikaiai Zsinaton hozott döntésekkel kapcsolatos források*) Samuel Fernández 2024-ben megjelent munkáját ismerteti, amelyben a zsinattal kapcsolatos korabeli forrásokat közli eredeti nyelven és angol fordításban. A zsinat tárgyalta a húsvét ünneplésével kapcsolatos problémákat is. Ezzel a kérdéskörrel foglalkozik Kajtár Edvárd tanulmánya: *A nikaiai első ökumenikus zsinat és a keresztény húsvét ünneplésének „római dátuma”*. A zsinat szerepe a keleti és nyugati keresztények liturgikus megbékélésében. A zsinati atyák egyike volt Múrai Szent Miklós püspök. Az ő személyéhez kapcsolódó, különös elemeket is tartalmazó hagyománnyal két előadó is foglalkozott: Laurinyecz Mihály (*Erkölcsei okfejtések a hit védelmének eszközeiről egy pofon elhíresülése kapcsán*) és Claudiu Tuțu (*St. Nicholas of Myra in Lycia: Between Myth and Reality; Múrai Szent Miklós: mítosz és valóság határán*).

A zsinat hatástörténetének érdekesítő ókori vonulatát vizsgálja Buzási Gábor *Krisztus vagy a Nap: a nikaiai és az ariánus hitvallások elemei Iulianus Apostata hellén újplatonikus teológiájában* c. tanulmánya. A konferencia három előadója részletezte a zsinat pannóniai hatását: Hudák Krisztina és Nagy Levente közös előadása (*Nikaia és Aquileia között – néhány megjegyzés a pannóniai provinciák keresztény közösségeinek történetéhez a Kr. u. 325-381 közötti időszakban*) és Tamás Hajnalkáé (*Nicaea and Sirmium: Mid-Fourth Century Synodal Formulae; Nikaia és Sirmium: zsinati formulák a IV. század közepén*). A IV. század második felében az alexandriai iskola legjelentősebb mestere Vak Didümosz volt, akinek sajátos elemeket tartalmazó fogalmát a *homousziosz* terminusról Somos Róbert mutatja be. Takács László tanulmánya (*Szent Patrik hitvallása a Confessióban*) a Nikaiai Hitvallásnak a görög-római kultúrkörön kívüli kelta keresztény közösségek általi recepcióját ismerteti.

Modern kori ökumenikus vonatkozású Kránitz Mihály tanulmánya: *Egy megkerülhetetlen hitvallás. Ökumenikus megközelítések és a niceai közös hit*. A nikaiai kánonok hatása még a jelenlegi egyházfegyelmi rendelkezésekben is kimutatható. Ennek részleteit vizsgálja Szuromi Szabolcs Anzelm tanulmánya: *Survival of the Canons of the First Council of Nicaea in the Current Discipline of the Latin Church*; Az I. Niceai Zsinat kánonjainak fennmaradása a Latin Egyház jelenlegi egyházfegyelmében. A modern filozófiai áramlatokkal való kapcsolatot tárgyalja a kötetet záró tanulmány: Vincze Krisztián: *Mit és hogyan mondhat a (keresztény) filozófia az isteni természetéről?*

A *Varia Theologica* c. sorozat 17. kötetébe foglalt tanulmányok átfogó képet alkotnak az I. Egyetemes Zsinat előzményeiről, a zsinat lefolyásáról, valamint egyedülálló teológiai és történelmi hatásáról, ezért jó szívvel ajánlom a kedves olvasó figyelmébe.

Perendy László

ANDRÁS SZABOLCS

Az ariánusmozgalom politikai háttere az I. nikaiai zsinat korában

Bevezetés

A kereszténység korai időszakának teológiai és politikai konfliktusai alapvetően meghatározták az egyház és az állam viszonyának alakulását. Különösen igaz ez az ariánusvita és a 325-ben megtartott első egyetemes nikaiai zsinat esetében, amely nemcsak dogmatikai döntéseket hozott, hanem a birodalmi politika egyik sarkalatos pontjává is vált. Az arianizmus – amely az isteni monád¹ és a Fiú szubordinációjának tanát hirdette – komoly kihívást jelentett az egyház egységére és a császárság keresztény alapokra helyezett ideológiai konstrukciójára nézve.

A tanulmány célja az ariánus mozgalom politikai hátterének feltárása a nikaiai zsinat idején, különös tekintettel arra, hogy a császári hatalom miként viszonyult a teológiai vitákhoz, és hogyan igyekezett integrálni az arianizmust saját hatalmi struktúrájába. A kutatás során elemzésre kerül az arianizmus politikai vonzereje, különösen annak hierarchikus vilásképe, amely összhangban állt a birodalmi centralizáció törekvéseivel. Emellett bemutatásra kerül a mozgalom társadalmi és etnikai dimenziója is, amely révén az ariánus tanok több régióban – így Egyiptomban – a helyi identitások kifejeződésének eszközeivé váltak.

A tanulmány további részeiben megvizsgáljuk az ariánus mozgalom kulcsfiguráit, különösen Nikomédiai Euszebiosz² szerepét az ariánus

¹ Az Egy, monád katolikus értelmezéséről lásd: LAFONT, GHISLAIN, *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantisz, Budapest 1998. 439-445.

² Nikomédiai Euszebiosz Antiochiai Lukianosz tanítványa lett, 320 környékén Áriosz támogatója lett. A nikaiai zsinat elutasította hitvallását, száműzetésbe is került. 328-ban térhetett vissza, Konstantin császárt ő keresztelte meg. Az ortodox Paulosz eltávolítása után Konstantinápoly pátriárkája lett. 341-342 körül halt meg. (*Eusze-*

teológia politikai érvényesítésében, valamint azt a folyamatot, amely során az arianizmus – a kezdeti császári támogatás ellenére – végül háttérbe szorult. A kutatás külön figyelmet fordít arra, hogy az arianus eszmeiség milyen hatást gyakorolt a későbbi egyházállami szimfónia-elmélet kialakulására, amely hosszú távon meghatározta a keleti kereszténység és a bizánci politika összefonódását.

Az elemzés forráskritikai módszerek alkalmazásával, egyháztörténeti és politikatörténeti szempontok ötvözésével kíván új megvilágításba helyezni egy olyan korszakot, amely döntően formálta a kereszténység dogmatikai és hatalmi struktúráit.

A korai egyházszakadás társadalmi alapjai

A történelmi adatok fényében kijelenthetjük, hogy szinte isteni csoda, hogy az első egyetemes zsinat abban a formájában jött létre, ahogy ismerjük, és ott a megfelelő döntések születtek, és nem túlzás azt állítani, hogy ha pár évvel később kerül sor rá, akkor több mint valószínű, hogy a kereszténység arianus vonala győzedelmeskedett volna. Természetesen kérdés, hogy az arianizmus nevezhető-e szűkebb értelemben, dogmatikailag kereszténységnek,³ de az egy külön tanulmány témája lenne. Miért is állítom, hogy rendkívüli dolog a nikaiai zsinat ortodoxiája? Mert az utána következő események az egyház gyors visszaszorulását, az arianizmus térhódítását hozták, különösen a politikai színtéren.⁴ Azt is feltételezhetjük – álláspontom szerint – hogy a zsinati események kedvező alakulása egyrészt annak köszönhető, hogy 325-ben Konstantin császár még nem igazán értette a különbséget az ortodox-katolikus egyház és az

biosz, Magyar Katolikus Lexikon, forrás: <https://lexikon.katolikus.hu/E/Eusz%C3%A9biosz.html>, letöltve: 2025. 03. 02.)

³ Az Egyházak Ökumenikus/Világtanácsának meghatározása szerint az tekinthető kereszténynek, aki elfogadja Krisztust megváltójának, és vallja a Szentháromságot. (Forrás: <https://www.oikoumene.org/about-the-wcc> letöltve: 2023. 03. 02.) Természetesen, egy jelenkori szervezet meghatározását nem lehet a múltba is érvényesíteni, de az egyházatyák írásaiból hasonló szempontrendszerrel találkozunk. Van olyan kutató is, aki szerint az arianizmus szerves része volt a kereszténységnek, Áriosz a gnoszticizmussal szemben védte a kereszténységet, lásd: DUNN MARILYN, *Arianism*. ARC Humanities Press, Leeds 2021. 12.

⁴ A gót és más germán királyságok jellemzően arianusok voltak, ahol időnként üldözték is a katolikus egyházat. Sz. JÓNÁS Ilona: Róma és a barbár királyságok. In: KLANICZAY GÁBOR (szerk.): *Európa ezer éve. A középkor*. I. kötet, Osiris 2005, 99–116. 102–105.

arianizmus között, másrészt az ariánusok még nem voltak megfelelően felkészülve érdekeik érvényesítésére.

Az események megértéséhez vissza kell térnünk a gyökerekhez, Egyiptomba. Nem kívánom most Áriosz életútját és tanítását bemutatni, hiszen szakavatottabb emberek megteszik ezt. Inkább azt szeretném az elemzésbe behozni, hogy nagyon hasonló folyamatokat figyelhetünk meg Észak-Afrika szerte a diocletianusi keresztényüldözés és a vallásszabadság elnyerésének időszakában, itt elsősorban Egyiptomra és Numidiára gondolok. Bár a kiindulópontok, számos tényező hasonló volt, a végeredmény, a következmény mégis különbözik. Mindkét észak-afrikai tartományban az üldözések természetes folyományaként megszületett a vértanú egyház ideálja és mércéje, amelyhez viszonyítva az egyetemes, katolikus egyház nem érte el a hitelesség mércéjét azok szemében, akik magukat a vértanúk örökösének tartották. A numidiai esetet viszonylag jól ismerjük Szent Ágoston munkássága⁵ kapcsán, a circumcelliókról⁶ és a donatistákról volt szó.⁷ Egyiptomban Lycopolis püspöke, Melitianus tartotta magát és követőit a vértanú egyház hiteles örökösének, és saját hatáskörben püspököket is szentelt az alexandriai patriárka jóváhagyása nélkül. Nemcsak ebben hasonlított Donatus püspökhöz, hanem a mozgalom etnikai jellegében is. A donatisták nagy többsége pun etnikumú hívő volt, akik nem beszéltek a liturgiában akkor már bevezetett latin nyelvet, sőt úgy érezték, hogy a nagyvárosok, mint Karthágó és Hippó püspökei nem értik meg őket, a latinok intoleránsak velük.⁸ Szent Ágoston leveleiből tudhatjuk, úgy sikerül sok donatista punt visszahívni az egyházba, hogy biztosította számukra az anyanyelvű liturgiát és pasztorációt. Ehhez hasonlóan Egyiptomban is Melitianus követőinek nagy része nem tudott azonosulni Alexandria görög előjáróságával, hiszen ők egyiptomiak, mondhatni koptok voltak.⁹ Vallási szempontból nem

⁵ SAINT AUGUSTINE: Letters. Vol. VI. In: Halton, Thomas P. (1989): *The Fathers of the Church*. Vol. 81. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. Magyarul: *Szent Ágoston levelei* (2004): Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor. Ford. Hajnal OBIS [Fordítás alapja: *Oeuvres de Saint Augustin, Lettres 1–29* (1987). Paris: Éttudes Augustiniennes]. 10. levél.

⁶ CHADWICK, HENRY, *The Early Church*. Penguin Books, Cambridge 1973, 219–220.

⁷ A numidiai pun keresztények és a donatizmus kérdését lásd ANDRÁS Szabolcs, *Effects of the Sociopolitical Context on Saint Augustine's Theology*. In: *Studia Theologica Catholica Latina*, LXVII, 1 (2022), 45–56.

⁸ BEAVER, R. PIERCE, *The Donatist Circumcellions*. In: *Church History*. 4. 2/1935. 123–133. 124.

⁹ Lásd: CARROLL, T., SCOTT, *The Melitian Schism: Coptic Christianity and the Egyptian*

voltak Áriosz követői, hisz mind közül épp maga Áriosz volt a leginkább hellenista gondolkodású, de mivel a személyében az alexandriai központtal szemben fellépő egyházi embert látták, szimpatizáltak vele, illetve a tevékenységével.

Mint említettem, a számos hasonlóság ellenére a két afrikai etnikai-vallási közösség sok párhuzamosságot mutatott, a mozgalmuk társadalmi hatása változó. Közismert, hogy Ágoston életében és Numidia történelmében a donatisták egy hosszú jelenléttel bíró rendszerkritikus elemet alkottak,¹⁰ amelyek csak részben tudtak és akartak alkalmazkodni a változó társadalmi-politikai valósághoz.¹¹ Bár a melitiánusok kisebb csoportjai még több évtizedig különálló közösségként megmaradtak, de a többség csatlakozott az ariánusokhoz a köztük lévő teológiai különbségek ellenére is. Hogy mi is a jelentősége ennek a kitérőnek? Az ariánusok politikai jelentőségének értékelésekor figyelembe kell venni, hogy ők integráltak egy rendszerellenes csoportot, azt tudták kínálni a császárságnak, hogy azok a radikális csoportok, akik az államban a vértanúk gyilkosát látták, nem fognak az uralkodó ellen lázadni, sőt a mindig rebellis Egyiptom pacifikálódni fog.¹² Persze ez utóbbi nem történt meg, hiszen még Alexandriai Szent Kírilloz idején is számos belső vallási-társadalmi-etnikai konfliktussal küzdött a Nílus-menti tartomány.

Az arianizmus mint a császárideológia alapja

Az ariánusok politikai térnyerésének érdeme azonban valószínűleg nem Árioszé, hanem sokkal inkább Nicomédiai Euszebioszé, akire a következőkben visszatérünk, de érdemes itt még azt a kérdést is körbejárni, miért is lehetett vonzó a császárságnak az arianizmus? Az árioszi teológia középpontjában az isteni monád áll: Isten egy és oszthatatlan valóság, minden más létező létrehozója, formálója és fenntartója. Minden létező létezése a monádban áll fenn, ezáltal alá is van vetve neki. Az isteni valóság és a teremtett valóság jól meghatározott rendben, hierarchiában

Church, U.M.I., 1989.

¹⁰ TILLEY A., MAUREEN, *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool, Liverpool University Press, Liverpool 1996, IX.

¹¹ FRENCH, W. H. C., *Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, Clarendon Press 1952, 291.

¹² JONES, A. H., *Constantine and the Conversion of Europe*. Hodder&Stoughton Limited, London 1948. 144–145.

létezik, amelynek élén a természetében minden más létezőtől különböző Egy áll, neki alárendelve, szubordinálva következik a közvetítő és az alacsonyabb fokozatúak különböző rendjei. Mindez alapvetően egy platonista világfelfogást tükröz,¹³ amelyben az élen álló Egy nem érintkezhet közvetlenül a teremtett valóságok sokaságával, hanem a közvetítő által jön létre a kapcsolat, de a közvetítő is különbözik az őt létrehozó Egytől, viszont kiválasztottsága által méltó lett arra, hogy a többi teremtett létező fölött álljon.¹⁴

A Konstantin-kutatók egyetértének abban, hogy a császár valószínűleg nem ismerte fel önmagától az ariánus gondolatmenetben rejlő politikai lehetőségeket, de az udvari teológusává váló Nikomédiai Euszebiosz annál inkább, majd utódjai, II. Konstantius és főleg Konstans tudatosan foglalt állást az arianizmus mellett, mert abban látták a császári hatalom posztpoliteista korszak alapját. Ugyanis, amint a teremtett világ számára egy úr és fenntartó van, a monád, úgy a társadalom és az állam számára is csak egy uralkodó lehet, a császár. Természetesen egy keresztény, vagy kvázi-keresztény államban a császár sem azonosíthatja magát Istennel, így az is megfelelő érvelés, ha a császár magát az Isten által kiválasztott közvetítőként identifikálja.¹⁵ Ezt a törekvést láthatjuk Caesareai Euszebiosznál is, akiről feltételezik, hogy ariánus-szimpatizáns volt, de ami itt fontosabb, ő maga az egyháztörténeti művében és a császár életrajzában épp úgy mutatja be Konstantint, mint a kiválasztott uralkodót, aki Isten akaratát valósítja meg a történelemben, mintegy Krisztus utódjaként. Mindezek fényében nem meglepő, hogy a keleti kereszténység keretében, az új birodalmi központban, Konstantinápolyban született meg az ortodox egyházak társadalomelméletét és állampolitikáját máig meghatározó szimfónia-elmélet.¹⁶ Eszerint az uralkodó vagy a politikai vezető

¹³ A teljes képhez hozzátartozik, hogy az ortodox-katolikus egyház, Atanáz is a platonizmusra alapozta saját érvrendszerét az arianizmussal vívott küzdelmében. SLUSSER, MICHAEL, *Traditional Views of the Late Arianism*. In: MICHAEL R. BARNES – DANIEL H. WILLIAMS (eds.): *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. T&T Clark, Edinburgh 1993, 3–30. 23.

¹⁴ Atanáz szerint az arianizmus ezzel a felfogásával átvette a manikeus-politeista istenképet. LYMAN, REBECCA, *A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism*. In: BARNES, M. R. – WILLIAMS, D. H. (eds.): *Arianism after Arius*. 45–64. 57.

¹⁵ JONES, A. H., *Constantine and the Conversion of Europe*. 172.

¹⁶ ANDRÁS, SZABOLCS, *A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2020, 152.

Istentől kiválasztott személy, aki az egyházzal együttműködve vezeti az államot, a társadalmat. A politikai vezető biztosítja az állam katonai-politikai-gazdasági működését, benne az egyházét is, míg az egyház biztosítja a stabil uralkodás teológiai-ekkleziológiai kereteit. Ez fejeződik ki a bizánci címerben is, amelyben a kétfejű sas van, mely majd számos keresztény uralkodó címerében visszaköszönt szerte Európában. Ez is mutatja, hogy a szimfónia-elmélet sokkal inkább szolgálta a politikum érdekeit, mintsem az Egyházét.

Nikomédia mint ariánus hatalmi központ

325-ben, a nikaiai zsinat idején viszont a felvázolt teológiai-politikai elméletből még egy fontos elem hiányzott, maga Konstantinápoly, amelynek felavatására még öt évet kellett várni. Addig is Nikomédia városa töltötte be a hatalmi központ szerepét, amely már Diocletianus császár idején az uralkodó székhelyeként szolgált. Itt még egy pillanatra érdemes visszatekinteni Alexandriára, amely folyamatos konkurenciában állt Antiochiával, mint a két meghatározó keleti teológiai iskola, majd a szíriai központ hanyatlása után sem lélegezhetett fel, mert máris megjelent a Boszporusz-környéki hatalmi központ, amely teológiai centrummá is akart válni. Ezért fontos figyelembe venni, hogy Atanáz, majd később Kürillosz küzdelme Alexandria jelentőségének védelméért is zajlott. Így természetesen az is érthető, hogy Róma miért is szimpatizált inkább Alexandriával, és kevésbé Konstantinápolyal.

Nikomédia gazdag kereskedőváros volt, amely stratégiaiilag is fontos helyen helyezkedett el, hiszen itt találkozott a Perzsiából érkező út az Európába és Egyiptommal találkozó utakkal.¹⁷ A tetrarchia idején Diocletianus császár székhelye lett, ezzel gyakorlatilag az egész birodalom legfontosabb központjának számított. A város lakossága viszonylag sokszínű volt. A 4. század hajnalán a többség politeista görög volt, de a keresztények már elérték a 20 és 30% közötti arányt, és mellettük még jelentős számú zsidóság is lakta. A város körüli falvakban már jelentősebb volt a keresztény jelenlét, ahol a császár szerint olyan keresztény csoportok is voltak, akik veszélyeztették a hatalmát. Nikomédiában adta ki 303-ban a keresztények üldözéséről szóló rendeletét, amelynek első

¹⁷ Izmit (Ancient Nicomedia), Turkey. In: *Limen Project. Cultural Ports from Aegean to the Black Sea. Common Borders. Common Solutions.* <https://www.limenproject.net/wp-content/uploads/2014/07/Izmit.pdf> (Letöltve: 2023. 03. 02.)

hatásaként a városban lerombolták a keresztény templomot, elégették az egyházi könyveket, és bíróságra vitték a keresztényeket.¹⁸ Ennek ellenére nem sikerült jelentős mértékben csökkenteni a keresztények számát, mert az üldözések inkább megerősítették a közösséget, amelynek kitartása számos embernek vonzó lett, és csatlakoztak hozzá.¹⁹ Természetesen az áldozatok mellett sokan elmenekültek vagy akár el is hagyták az egyházat, de összességében Diocletianus nem érte el azt a célját, hogy a birodalomban felszámolja a kereszténységet. Feltételezhető, ez Diocletianus vetélytársainak és utódjainak is egyértelművé tette, hogy a birodalom krisztianizálódása megállíthatatlan folyamat, ezért ők már arra törekedtek, hogy integrálják a kereszténységet a birodalmi politikai és közigazgatási kereteibe.

Nikomédiai Euszebiosz mint ariánus stratégia

A keresztényüldözés lezárulásával kezdődött az ariánus vita, Áriosz 318-ban kezdte kritizálni Alexandria pátriárkáját, Alexandroszt, támadva annak trinitárius nézeteit. Áriosz akkor már közkedvelt prédikátor volt, aki az aszketizmust állította ideálként a hallgatói elé, és bízhatott abban, hogy népszerűsége folytán sikereket érhet el. Thalia című művének olvasottsága hamar túllépte a tartomány határait, így amikor el kellett hagynia Egyiptomot, már kiterjedt támogatói hálózat állt rendelkezésére a Közel-Keleten, különösen Kis-Ázsiában.²⁰ Ennek a hálózatnak az élén Nikomédia püspöke, Euszebiosz állt, aki valószínűleg felhasználta a korai kereszténység és az üldöztetés korának tapasztalatát, amikor is a menekülőket földalatti hálózat segítette a túlélésben. Annak mintájára Euszebiosz kapcsolatban állt és koordinálta a kisázsiai támogatói közösségek, papok és püspökök hálózatát, akik menedéket biztosítottak az Egyiptomból távozó Áriosznak, aki tulajdonképpen már elvégezte a feladatát, a mozgalom további lendülete sokkal inkább a követőinek, il-

¹⁸ Diocletianus célja nem a pogány vallás teljes visszaállítása volt, már ő is a Győzhetetlen Nap tiszteletére fókuszált. A kereszténységben elsősorban államellenes mozgalmat látott. KIRSCH, JONATHAN, *Gods Against the Gods. The History of the War Between Monotheism and Polytheism*. Penguin Compass, New York 2004. 213.

¹⁹ *Caesareai Euszebiosz egyháztörténete*. Ókeresztény Keresztény Írók, III. kötet, Szent István Társulat, Budapest 2020. VIII.6. 482–485.

²⁰ DUNN, M.: *Arianism*. 13.

letve a császári támogatásnak köszönhető. Politikai szinten a tartományi vezetők, a praefectusok is segítették munkájukat.

Mint említettem, az arianusok közéleti tevékenységének fő alakja Nikomédiai Euszebiosz volt, aki korábban Bejrut püspöke volt, majd azt is elérte a császárnál, hogy Konstantinápoly pátriárkája legyen. Keresztény kortársai szerint inkább volt minden cselszövésre kész politikus, mint teológus, aki szövetséget kötött az egyházellenes melitianusokkal és besúgó hálózatot tartott fenn. Már korán Konstantin bizalmasa volt, aki a főváros elkészüléséig sokat tartózkodott Nikomédiában, így meg is hívta a 325-ös nikaiai zsinatra, ahol Euszebiosz viszont alulmaradt. Ez a kudarc azonban csak lelkesítette őt, 328 után szorosabbra fűzte kapcsolatait a császári udvarral,²¹ így elérte a zsinat fő hangadójának és az ő ellenfeleinek száműzését, Atanáz sorsára jutott Antiochiai Eustatius és Ankyrai Marcellus püspök is. Sőt Áriosz visszatérhetett Egyiptomba. Tevékenységének volt némi pozitív hozadéka is, hogy haza utaljak, hiszen ő térítette meg az erdélyi születésű gót Wulfilát, aki majd le is fordította a Szentírást.

Konstantin fiai és utódjai, II. Konstantius, Valens és Konstans már teljesen Euszebiosz hatása alatt álltak, ők nemcsak politikai érdekekből, hanem hitbéli meggyőződésből is arianusok voltak, és igyekeztek a katolikus egyházat teljesen kiszorítani.²²

Euszebiosz tevékenységének legnagyobb sikere talán a tiroszi zsinat volt, amelyre az emlékezetes 335-ös évben került sor, amikor is felszentelték Jeruzsálemben a Szent Sír vagy Feltámadás-templomot. Ugyanekkor az egészségében megroppant Konstantin felosztotta a birodalmat a fiai között, amivel a császári udvar még inkább Euszebiosz hatása alá került, így elérte Atanáz Alexandriából való száműzését is. A türoszi zsinaton rehabilitálták Árioszt és a melitianusokat, birodalom szerte arianus templomok épültek, vagy a katolikus templomokat átadták nekik. Euszebiosz 341-ben bekövetkezett halálakor úgy érezhette, hogy sikerült a 325-ös nikaiai zsinat hatásait semlegesíteni, és a jövő egyháza az arianizmus lett.

²¹ Maurice Wiles egyenesen azt a következtetést fogalmazza meg, hogy Euszebioszt csak politikai érdekek motiválták, kevésbé teológiaiak. WILES, MAURICE, *Attitudes to Arius in the Arian Controversy*. In: BARNES, M. R. – WILLIAMS, D. H. (eds.): *Arianism after Arius*. 31–44. 39.

²² OSTROGORSKY, GEORG, *A bizánci állam története*. Osiris, Budapest 2003, 61–62.

Következtetések

A nikaiai zsinat és az ariánusmozgalom politikai hátterének vizsgálata egyértelművé teszi, hogy a korai keresztény teológiai viták szorosan összefonódtak a Római Birodalom hatalmi struktúráival és politikai törekvéseivel. Az arianizmus nem pusztán egy teológiai irányzat volt, hanem olyan eszmerendszer, amely kedvező feltételeket kínált a császári hatalom számára, különösen annak centralizációs törekvéseivel összhangban. Az isteni monád és a szigorú hierarchia tana jól illeszkedett a császári ideológia alapelveihez, amelyek az egyszemélyi uralmat, a birodalom integritását és a politikai központi hatalom legitimitását kívánták erősíteni.

Az ariánusmozgalom politikai sikerének egyik kulcstényezője a császári udvarhoz fűződő szoros kapcsolata volt. Konstantin császár kezdetben nem volt teljes mértékben tudatában az arianizmus és az ortodox-katolikus tanok közötti dogmatikai különbségeknek, így az első egyetemes zsinat összehívásakor inkább a keresztény egyház egységének biztosítását tartotta szem előtt, semmint a teológiai kérdések mélyreható elemzését. Ennek következtében a zsinat rövid távon ugyan az ortodox tanok győzelmét eredményezte, hosszú távon azonban a császári politika – különösen Konstantin utódai, II. Konstantius és Valens idején – az arianizmus támogatása felé fordult.

Az ariánusok térnyerésében kiemelkedő szerepet játszott Nikomédiai Euszebiosz, aki stratégiai érzékkel és politikai befolyásával az ariánus tanok terjesztésének egyik legfontosabb szereplőjévé vált. Az ő tevékenységének köszönhetően az ariánus püspökök és teológusok jelentős befolyásra tettek szert a császári udvarban, ami lehetőséget adott számukra, hogy saját hittételeiket birodalomszerte elterjesszék. Euszebiosz nem csupán a teológiai vitákban vett részt, hanem aktívan közreműködött az ariánusok számára kedvező politikai környezet kialakításában is, amelynek egyik leglátványosabb eredménye a 335-ös türoszi zsinat volt.

Egy másik fontos aspektus, amely hozzájárult az ariánusok politikai súlyának növekedéséhez, a mozgalom társadalmi beágyazottsága volt. Az arianizmus térnyerése különösen látványosan ment végbe Egyiptomban és Numidiában, ahol a helyi etnikai és vallási csoportok a mozgalmat az ortodox alexandriai egyházi központtal szembeni alternatívaként értelmezték. A melitiánusok és más regionális mozgalmak beolvasztása az ariánus közösségbe politikailag megerősítette az aria-

nizmust, és hozzájárult ahhoz, hogy a császári hatalom egyes radikális, állammal szembenálló csoportokat integrálni tudjon a birodalom rendszerébe.

Mindazonáltal, noha az arianizmus jelentős támogatást élvezett a császári udvar részéről, hosszú távon nem tudott tartós dominanciát kiépíteni. Ennek egyik legfőbb oka az volt, hogy Róma és a nyugati püspökségek – különösen az egyházi és politikai függetlenségükre büszke latin egyház – következetesen elutasították az ariánus tanokat. Emellett a 4. század második felében megjelentek azok az ortodox teológiai irányzatok, különösen a kappadókiai atyák (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Gergely és Nüsszai Gergely) munkássága révén, amelyek hatékonyan szálltak szembe az arianizmussal és szisztematikusan kidolgozták a Szentháromság-tan végleges dogmatikai formáját.

A történelem végül azt mutatta, hogy a nikaiai zsinat teológiai döntései hosszabb távon érvényesültek, és az ariánus tanok fokozatosan háttérbe szorultak. Az 381-es első konstantinápolyi zsinat formálisan is megerősítette a nikaiai hitvallás elsőbbségét, véglegesen elítélve az arianizmust mint eretnekséget. Ez egyben azt is jelentette, hogy a császári politika is kénytelen volt új stratégiát kialakítani, amelynek keretében az ortodox kereszténység vált a birodalom állami ideológiájának alapjává.

Összegzésként elmondható, hogy az ariánusmozgalom nem csupán teológiai vita eredménye volt, hanem egy olyan politikai és társadalmi jelenség, amely alapjaiban formálta a kereszténység és a császári hatalom kapcsolatát. Bár az arianizmus rövid távon jelentős befolyást szerzett, a teológiai és politikai ellenállás, valamint az ortodox dogmatikai rendszer fokozatos megszilárdulása végül megakadályozta, hogy tartósan meghatározó irányzattá váljon a keresztény világban. Ugyanakkor hatása nem múlt el nyomtalanul, hiszen a keleti kereszténység későbbi állam- és hatalomfelfogása – különösen a bizánci szimfónia-elmélet – részben az ariánus teológiai struktúra örökségére is épült.

BUZÁSI GÁBOR¹

Krisztus vagy a Nap: a nikaiai és az ariánus hitvallások elemei Iulianus Apostata hellén újplatonikus teológiájában

A negyedik század a hitvallások kora: ekkor kristályosodtak ki a keresztény hit alaptételei, különösen a Krisztus mivoltára, az Atyához és az emberi természethez való viszonyára irányuló belátások. A folyamatot viták övezték, a credo máig érvényben lévő változatának ki kellett állnia az idők próbáját, mindenekelőtt az arianizmus kihívását.² Amikor a mai hívó a credo szavaival megvallja hitét, egy későantik, kompromisszumos formulát ismer el igaznak, és ha komolyan gondolja, amit kimond, természetes módon támad benne igény arra, hogy pontosabban megértse, mit jelentenek az egyes megfogalmazások. Ez nyilvánvalóan igaz a Szentírásra is, amely még ősbibliai öröksége az egyháznak. Míg azonban a bibliai könyvek különböző műfajokban, gyakran metaforikus nyelven szólnak hozzánk, addig a hitvallás tételei hitigazságokat tartalmaznak, amelyeket filozófiai igénnyel, tudományos precizitással, minden szót patikamérlegre téve fogalmaztak meg. Mivel a tudományos világtkép és a filozófiai szemlélet az eltelt tizenhét évszázad során jelentős átalakuláson ment keresztül, sajátos hermeneutikára van szükség e fundamentá-

¹ A tanulmány az NKFIH FK 138351 azonosítójú pályázatának támogatásával készült.

² A credo ma is használt szövege lényegében megegyezik a nikaia-konstantinápolyi hitvallásával (381); a legfontosabb eltérés a „filioque” („az Atyától és a Fiútól származik”) beillesztése a Szentlélekről szóló részbe. A nikaia-konstantinápolyi hitvallás szövegét és korábbi változatait lásd Wolfram KINZIG: *A History of Early Christian Creeds*. De Gruyter, Berlin/Boston 2024, 364–367 (tárgyalása uo. 355–378); a filioque vitáról uo. 549–570.

lis kijelentések mélyebb megértéséhez. Ennek fontos eszköze a történeti kontextus megismerése, hiszen bár örök igazságokról van szó, mégis szükségképpen egy adott kor társadalmi és szellemi közegében fogalmazták meg őket.

Az alábbiakban egy első látásra minden bizonnyal különös szemzőgből vizsgálom meg a credo egyes tételeit a maguk történeti összefüggésében.³ Iulianus Apostata, a hitehagyó császár (361–363) egy hangsúlyosan pogány, burkoltan keresztényellenes teológiai művének elemzése révén szeretnék rávilágítani arra, milyen kérdéseket vetettek fel, és milyen belátásokhoz vezettek a hitvallás megfogalmazásai a kortársak számára. Fontos előre bocsátani, hogy Iulianus a kívülálló szemével tekintett a kereszténységre, amelyet ugyanakkor átfogó filozófiai-tudományos kritikának vetett alá. Ebben segítette és ösztönözte, hogy jól ismerte a kereszténységet, hiszen keresztény nevelést kapott, és később aktívan részt vett korának valláspolitikájában. Most elemzett művében azonban nem a kereszténységgel foglalkozik – legalábbis nem közvetlenül – hanem az annak alternatívájaként kínált Nap-vallásról értekezik: a Napot állítja teológiája középpontjába, akit az egész látható kozmosz istenének és királyának tekint, sőt arról akarja meggyőzni hallgatóságát, hogy Krisztus helyett inkább ezt a látható istenséget tiszteljék.⁴ Ennek az érvelésnek a során tárul fel közvetett módon, mintegy görbe tükörben, a császár krisztológiája, azaz hogy miként értelmezte Krisztust, és ezen belül is mit értett a credo egyes megfogalmazásain, minek tulajdonított más jelentést, és minek meglepően hasonlólt ahhoz, amit a hitvallás megfogalmazói kifejezni szándékoztak. Függetlenül attól, hogy Iulianus értelmezése keresztényellenes indíttatású volt, egyszersmind arról is tanúskodik, hogy ebből az eltérő kiindulópontból szemlélve is

³ A 'credo' kifejezést átfogó értelemben használom: elsősorban a nikaia-konstantinápolyi hitvallásra vonatkozik, de magában foglalja a 4. század más hitvallási formuláit is.

⁴ „(...) Jézusról, akit sem ti nem láttatok, sem atyáitok, úgy vélitek, mindenképpen ő a Logosz-Isten (*theosz logosz*)? Akit viszont az egész emberiség öröktől fogva lát, néz és tisztel – és ezt igen jól teszi; a nagy(ságos) Napról beszélek (*ton megan Hélión*), az intelligibilis (*noëtosz*) Atya élő, lélekkel és értelemmel teli (*empsükhon kai ennun*), jótévő képmásáról – <őt nem tisztelitek> (Levél az *Alexandriaiaknak*: Ep. 111, p. 190.16–21 BIDEZ = Ep. 47, 434C–D WRIGHT). A „Logosz-Isten” János evangéliumának prologusára utal. A Nap „értelemmel teli” (*ennusz/ennoosz*) mivoltáról lentebb bővebben lesz szó. A kifejezés a *noerosz* (értelmi, gondolkodó, intellektuális) szinonimája, amely az értelem (*nusz*) létszintjét jelöli. Megkülönböztetendő a *noëtosz* (intelligibilis) fogalmától, amely egy még magasabb létszintre utal, mint az értelemé (*nusz*), és csak ez utóbbi számára megragadható.

lehetséges volt értelmet adni a hitvallás egyes – részben keresztények között is vita tárgyát képező – kijelentéseinek. Ennek az értelmezésnek a feltárása azért ígéretesebb, mint a pogány-keresztény szembenállás előtérbe helyezése, mert nem csak Iulianusé, hanem a mi mai nézőpontunk is óhatatlanul eltér a negyedik századi egyházatyákétól. Sőt, mint látni fogjuk, a viták és viszályok dacára a korabeli ellenfelek számos olyan előfeltevésben osztoztak, ami a mai ember – akár a hívő – számára akadályt jelenthet. Ezeknek az álláspontoknak a megismerése tehát közvetett módon hozzásegíthet ahhoz, hogy mélyebben megérthessük a hittételeinket.

Tanulmányomban először Iulianus pályáját vázolom fel röviden, különös tekintettel a kereszténységhez való viszonyára. Majd Nap-teológiáját mutatom be, igyekezve Nap-himnusza gondolatmenetének fő lépéseit a credókéhoz hasonlóan tételekbe foglalni. Ezek alapján vonok párhuzamot a iulianusi Nap és Krisztus között, mindenek előtt a „világosság a világosságból”, „az Atyával egylényegű”, a „minden általa lett”, a „megtestesült” és „emberré lett” tételeket illetően. Végül megkísérlek választ adni a kiinduló kérdésre, hogy a párhuzamok és eltérések alapján milyen megvilágításba helyezi Iulianus pogány teológiája a hitvallás egyes tételeit. Mint látni fogjuk, Iulianus vallotta a Nap istenségét, fiúi és közvetítői mivoltát, valóságos jelenlétét a világban és gondoskodását annak egészéről és részéről, így ezeket elvileg Krisztus esetében is elfogadhatónak kellett tartania. Ugyanakkor a megtestesülés, pontosabban az emberré válás lehetőségét határozottan elutasította, vagyis mindenekelőtt Krisztus embersége, nem pedig istensége jelentett akadályt számára a kereszténység elfogadásában – vagy akár csak abban, hogy befogadja a kereszténységet a birodalom támogatott vallásai közé.

Iulianus és a kereszténység

A császár életpályáját azért kell röviden áttekintenünk, hogy világosan láthassuk: pogány teológiájára hatással volt a kereszténység. Ennek hangsúlyozása azért szükséges, mert a legtöbben úgy vélik, a pogány újplatonizmus önálló fejlődés eredménye, tanai teljes mértékben levezethetők a görög filozófiai hagyományból, vallási elemei külsődlegesek. Ha ez esetleg így van is a legtöbb esetben, Iulianus mindenképp a kivételek közé tartozik, mert mind személyes élettörténete, mind politikai pályája

révén sok szálon kötődik a kereszténységhez, mégpedig éppen egy olyan korszakban, amikor zsinatokon vitatták a hitvallás helyes formuláját.

Iulianus császár élete és tevékenysége a Nikaiai (325) és az I. Konstantinápolyi zsinat (381) közötti időszakra esik: 331/32-ben született Konstantinápolyban, a nem sokkal azelőtt alapított új fővárosban, és 363 júniusában vesztette életét a Perzsa Birodalomban egy általa vezetett hadjárat során.⁵ 361 decemberétől haláláig, tehát mindössze másfél évig volt a Római Birodalom egyeduralkodója, előtte hat évig (355–361) a Birodalom nyugati felét kormányozta Galliában elődje, II. Constantius (uralk. 337–361) alcászáráként. Itt nem csak hadműveleteket vezetett és adminisztratív intézkedéseket hozott, hanem helyi zsinatokon is elnökölt, így első kézből ismerhette korának egyházi vitáit.⁶ Arról, hogy már nem keresztény, ekkor legfeljebb még csak a belső körének lehetett tudomása.

A kereszténységnek Iulianus a társadalmi-politikai vetülete mellett a teológiáját is jól ismerte. Nem csak azért, mert ez akkoriban része volt a közgondolkodásnak és nem is csak azért, mert keresztényként nevelték, hanem leginkább azért, mert gyerekkorától fogva kifejezetten érdekelte a filozófia és annak részeként a teológia, amit nem kis fogékonysággal és tehetséggel művelt. Kamaszkori nevelője, Kappadokiai György (Geórgiosz), az arianizmust valló későbbi alexandriai püspök (356–361) jelentős könyvtárában a magányos fiú sokat olvasott, a Biblia és Homérosz mellett keresztény és pogány filozófus-teológusokat is.

Miután Kappadokiából eltávozhatott, húsz éves kora körül (351) Kis-Ázsiában Iamblikhosz pogány újplatonista iskolájának tagjaival került kapcsolatba, akik meggyőzték – de legalábbis elültették benne a gyanút – afelől, hogy a kereszténység nem a sajátosan bibliai kinyilatkoztatásnak köszönheti sikerét, hanem annak, hogy kisajátította a pogány (hellén) kultúra – mindenekelőtt a retorika, a filozófia és bizonyos mértékig a vallás – örökségét.⁷ Mire tíz évvel később egyeduralkodó lett, Iulianus már csak külsőleg, mintegy hivatalból volt keresztény, valójában egy mindinkább pogány gondolkodással töltött évtizedet tudhatott

⁵ Iulianus életéről bővebben lásd Shaun TOUGHER: *Julian the Apostate*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

⁶ Vö. David HUNT: The Christian Context of Julian's *Against the Galileans*. In N. J. BAKER-BRIAN – Sh. TOUGHER (szerk.): *Emperor and Author: The Writings of Julian the Apostate*. The Classical Press of Wales, Swansea 2012, 251–261.

⁷ A hellenizmus Iulianusnál tág fogalom, magában foglalja a birodalom hagyományos kultuszainak lényegében az összességét.

maga mögött annak a meggyőződésnek a jegyében, hogy ha a kortárs kereszténységet visszafejti annak hellén és zsidó összetevőire, akkor a sajátosan keresztény hozzáadás, az egyetlen Isten egyetlen közvetítőjének, Jézusnak a megtestesülése és embervolta már könnyedén cáfolható. Noha az egyeduralomra kerülését megelőző évekből kevesebb műve maradt fenn, rövid uralkodásának hónapjai alatt írt munkáiban aligha fogalmazhatta volna meg ilyen kiérlelt tanait, ha azokat korábban – barátai és tanácsadói segítségével – nem gondolta volna alaposan végig.

Hatalomra lépését követően, 361 decemberében azután Iulianus fent vázolt restaurációs programjának gyors végrehajtásába kezdett. Nyíltan támogatta a régi kultuszok felújítását, megtiltotta, hogy a klasszikus szerzőket taníthassa, aki nem hisz az általuk tisztelt istenekben, és több könyv terjedelmű vádiratot tett közzé a kereszténység cáfolatára *A galileaiak ellen* címmel.⁸ A frontális támadás mellett azonban burkoltabb formában is igyekezett aláásni a kereszténységet, amikor a klasszikus műveknek és a hagyományos vallásoknak olyan elemeit hangsúlyozta, mint amelyek látszólag megelőlegezik a keresztény tanokat. Akár pre-emptív exegézisnek tekintjük ezt az eljárást, akár kisajátított hellén értékek jogos visszakövetelésének, azt biztonsággal állíthatjuk, hogy ezekben a műveiben a császár a kereszténységet szem előtt tartva fejt ki a maga újplatonikus alapokra épített pogány teológiáját. Nem meglepő, hogy két fő teológiai prózahimnusz közül az egyiket karácsony, a másikat húsvét idejére írta, és a születés, illetve az alászállás-felemelkedés témájának szentelte őket.⁹ Ezeket a műveit nyilvánvalóan azzal a céllal írta már uralkodása kezdetén, hogy a keresztényeket, illetve a kereszténységgel szimpatizáló hellenistákat visszatérítse a hellenizmusához, meggyőzze őket, hogy ami a kereszténységben számukra vonzó, azt eredeti formában megtalálják a hellén hagyományok között is.

⁸ A 'galileai' a keresztények dehonesztáló megnevezése. Iulianus műveinek két legelterjedtebb kiadása angol, ill. francia fordítással: JULIAN: *Works*. Ford. Wilmer C. WRIGHT. 3 kötet. Harvard University Press, Cambridge (MA)–London 1913–1923, ill. L'EMPEREUR JULIEN: *Oeuvres complètes* 4 kötet. Kiad., ford. Joseph BIDEZ – Gabriel ROCHEFORT – Christian LACOMBRADÉ. Les Belles Lettres, Paris 1932–1964 (a *Contra Galilaeos* nem tartalmazza; utóbbit ld. GIULIANO IMPERATORE: *Contra Galilaeos*. Kiad., ford. Emanuela MASARACCHIA. Ateneo, Roma 1990).

⁹ A karácsony, vagyis a téli napforduló alkalmából írott Nap-himnuszával rögtön behatódobban is foglalkozunk; a tavaszi napéjegyenlőséghez köthető római Attis-ünnepre írt *Az istenek anyjához* magyar fordítását lásd IULIANUS IMPERATOR: *Himnusz Hélios királyhoz, Himnusz az istenek anyjához*. Ford. NÉMETH Bálint. Disciplina, Pécs 2017, 59–94.

A császár ezen törekvéseinek a felismerése teszi indokolttá tanulmányom kérdésfelvetését: a kortárs kereszténység mely elemeit igényli vissza vagy vetíti bele saját Nap-teológiájába Iulianus? Akármelyik is a helytálló megfogalmazás, mindkét esetben jogos feltenni a kérdést: a kereszténységnek milyen értelmezése rejlik a császár pogány teológiájában? De a kérdés úgy is feltehető, hogy a későantik görög-római világ ekkorra már nagymértékben közössé vált bibliai (zsidó-keresztény) és hellén (pogány) örökségének mely vetületét hangsúlyozza a hellenizmust választó császár, és melyiket a hitvallást megfogalmazó püspökök. Úgy gondolom, a nikaiai hitvallás korabeli értelmezéséhez akkor jutunk közelebb, ha abból indulunk ki, hogy Iulianus az újplatonikus Nap-teológiájával lényegében ugyanazokra a kérdésekre keresi a választ, mint a zsinati atyák: hogyan érvényesül az egyetlen vagy legfőbb Isten hatása a világban és ezen belül az emberiség életében, illetve miként juthatunk el hozzá, a mindenség alkotójához? Az egyház ezeket a kérdéseket Krisztus igazi lényegének, az Atyához és az emberiséghez való viszonyának tisztázásával, Iulianus és köre pedig a Nap valódi mivoltának feltárásával igyekezett megválaszolni. Ebben az értelemben áll párhuzamban egymással Krisztus és a Nap, és nevezhető Iulianus Nap-teológiája a keresztény hitvallások – így az akkor már több mint 35 éve megfogalmazott nikaiai credo – krisztológiájára adott válasznak és értelmező továbbgondolásnak.

Iulianus Nap-himnusza és Nap-teológiája

A császár Nap-teológiájára vonatkozó fő forrásunk a Naphoz írt prózahimnusza, amelyben módszeresen kifejti az istenség eredetére, mivoltára (*uszia*), egyes aspektusaira vagy megjelenési formáira (*dünamiszok*), illetve hatásaira és műveire (*energeiák*) vonatkozó tételeit.¹⁰

¹⁰ Ezt a művet magyar fordításban korábban közzétettem, néhány korábbi tanulmányban is megvizsgáltam, most kifejezetten a credók vonatkozásában tárgyalom újra. Ld. Iulianus császár naphimnusza és a karácsony eredete. *Ókor* X (2011/2), 32–42; Iulianus császár: Himnusz a Naphoz, a mindenség királyához. Ford., jegyz. Buzási Gábor. *Ókor* XVII (2018/1), 78–100. Az alábbiakban ennek a fordításnak a számozására és szövegére, illetve jegyzetapparátusára hivatkozom (rövidítése *Sol. ti. In Solem*). A mű legújabb kiadása német fordítással, jegyzetekkel és kísérő tanulmányokkal: Michael SCHRAMM (szerk.): *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian: Hymnos auf den König Helios*. Mohr Siebeck, Tübingen 2022. Schramm fordítása és jegyzetei nagyban támaszkodnak 2009-ben Leuvenben megvédett doktori disszertációmra: *Solar Theology in Neoplatonism: A Commentary on the Emperor Julian's Hymn to the Sun King* (2008).

A műben a császár hangsúlyozza, hogy az lényegében nem más, mint Iamblikhosz (kb. 242–kb. 325) egy azonos tárgyú – de mára elveszett – művében foglaltak újrafogalmazása.¹¹ Mivel Iamblikhosz minden bizonnyal a Nikaiai zsinat évében halt meg, a császárnak ez a megállapítása látszólag kizárja, hogy Nap-teológiájában a zsinat dokumentumaira vagy az azt követő vitákra reflektálhatott volna. A mű alapos elemzése ugyanakkor nyilvánvalóvá teszi, hogy Iulianus valójában, noha kétségkívül iamblikhoszi alapokon, mégis meglehetősen önállósággal fejt ki mondandóját. Nemcsak személyes hangon szólal meg, de egyenesen a Napból származónak mondja magát, akit ily módon különleges kapcsolat fűz a művében dicsért istenséghez.¹² A lelkek ugyanis – tehát az ember lényegi mivolta – a császár újplatonikus felfogása szerint testetlen entitások, amelyek a fenti világból szállnak alá az égitelek fényének és a csupán minimális anyagisággal rendelkező étertesteknek a közvetítésével.¹³ Mivel a Nap, mint rögtön látni fogjuk, Iulianusnál nem egyszerűen a legfőbb égitest, hanem a többiek fényének, vagyis lényegi mivoltának, isteni aspektusának közös forrása is, ezért amennyiben a császár lelke a Napból származik, ennyiben – sejteti olvasóival – közvetlen hozzáférése van a Napra vonatkozó tudáshoz is. Éppen ezért tud elszakadni a iamblikhoszi forrástól, és bizonyos önállósággal – hangsúlyozottan emlékeztető¹⁴ – megírni teológiai beszédét, vagy ahogy ő maga nevezi, hálaadó himnuszát.¹⁵ A szerzősége vonatkozó ezen megállapítás azért lényeges, mert ennek alapján kijelenthetjük: a császár a Iamblikhosztól örökölt anyagot a saját szempontrendszere és a kor kihívásai szerint, vagyis a kereszténységet szem előtt tartva dolgozta át.

A mű gondolatmenetének középpontjában a Nap áll, amit – pontosabban akit, hiszen istenségnek tekinti – a császár több helyütt is a valóság egészének középpontjaként definiál: „középső a középső, értelmi (gondolkodó) istenek között”.¹⁶ Ez annyit jelent, hogy az az entitás, amit a

Értelmezésem nagyban alátámasztó kiváló tanulmány: Maria Carmen DE VITA: „Figlio del Bene” e Re dell’ universo: il dio Helios di Giuliano Imperatore. *Χώρα (Chora). Revue d’Études anciennes et médiévales* XV-XVI (2017/2018) 457–484.

¹¹ §24, 157c–158a.

¹² §1; §23, 157a.

¹³ §1, 131c; §20, 152a–b.

¹⁴ §24, 157c, 157d.

¹⁵ §24, 158a.

¹⁶ *Meszosz en meszoisz toisz noeroisz theoisz.* §9, 138c, vö. §3, 132d; §11, 141d; §23, 156c.

császár Napnak nevez, két értelemben is, tehát mind vertikális, mind horizontális értelemben középső. Vertikális értelemben két „végpont” között helyezkedik el: fölötté az első princípium, a valóság összességének kezdete és forrása, alatta az érzékelhető kozmosz egésze található.¹⁷ Horizontális értelemben pedig a saját létszintjén lévő többi értelmi istennek képezi a középpontját. Ennek a definíciónak a részleteit és implikációit a császár a művében katalógus-, sőt credo-szerű összefoglalók formájában,¹⁸ illetve klasszikus szerzők (Homérosz és Hésziodosz, Plátón és Arisztotelész), jóslatok és természeti jelenségek értelmezése révén bontja ki.

Nézzük most a Nap vertikális elhelyezkedését az első princípium és a látható világ között, mert a császár Nap-teológiájának főként ebben az aspektusában találjuk meg a krisztológiai és részben trinitológiai párhuzamokat. Ami az első princípiumot illeti, annak státusa Iulianusnál feltűnően ambivalens: azt várnánk, hogy túl van a léten, mint általában az újplatonista Egy-Jó¹⁹ – tehát *minden*, ami létező, tőle ered és *minden* órá is irányul, feléje törekszik. A császár ugyanakkor nem különíti el határozottan az első princípiumot az intelligibilis (*noétosz*) valóságtól, amely az újplatonistáknál általában az Egy – az abszolút egység – *után* következő, abból kiáramló (emanálódó) minimális pluralitást jelent. Ily módon az első princípium, amely természetesen a legeredendőbb értelemben vett isten, a léten túliságból a létezés szintjére helyeződik. Ez fontos szempont lesz, amikor összevetjük Iulianus ezen első istenét az Atya credo-beli definíciójával. Ugyancsak lényeges, hogy az Egy-Jó Iulianusnál teremtő is, tehát démiurgoszi funkcióval is felruházza a szerző.²⁰ Ez ugyancsak szokatlan, mert az újplatonista szövegekben az első princípium jellemzően nem teremtő isten: ez a funkció a második fő istennek, a platóni *Timaiosz* démiurgoszána sajátja, aki felfelé, az intelligibilis világ felé tekintve hozza létre a valóság nálánál lentebbi szintjeit.²¹ Így viszont annak köszönhetően, hogy nem csak egy és nem csak (bizonyos érte-

Az „értelmi” (*noerosz*) fogalmához ld. fent, 4. jz.

¹⁷ A „fölötté” és „alatta” nem térben értendő, hiszen a kozmoszt leszámítva nem fizikai entitásokról beszélünk.

¹⁸ §5, 135c–d; §9; §11, 141d–142b; §13; §23, 156c–157a.

¹⁹ Mind az ’Egy’, mind a ’Jó’ platóni eredetű kifejezések, és az újplatonistáknál egyaránt a léten túli első princípiumra utalnak, vö. §3, 132d.

²⁰ §9D, 140a: „egy a mindenség alkotómestere”.

²¹ *Timaiosz* 29a–b; *Sol.* §9B, 139d.

lemben) létező, de teremő is, karaktere még jobban egybecseng azzal, amit a *credo* az Atyáról mond.

Vertikális értelemben a Nap alatt helyezkedik el a gömb alakú kozmosz, a legalján – tehát a közepén²² – a szintén gömb alakú Földdel, amely körül kering a hét bolygó, köztük a Nap. Paradoxonnak tűnik, hogy a Nap mint égitest a Nap mint istenség *alatt* helyezkedik el. Valóban, ez az alá-fölé rendeltség nem is térben értendő, hanem rangban, hiszen – mint rögtön látni fogjuk – a Nap maga nem más, mint testetlen Értelme (*nusz*), más néven értelmi isten (*noerosz theosz*), míg a Nap mint égitest éterből (*aithér*) áll, miként a többi égi test (*szóma*) is. Ezek az étertestek örökkévalók, az őket alkotó éter teljességgel áttetsző, az üvegnél is jobban áteresztő, sőt mintegy lencse módjára gyűjti a fényt. A négy nehezekebb elem a keletkezés és pusztulás földi régióját alkotja, amely a legalsó égi körön keringő Hold *alatt* végzi állandó átalakulását. Mondani sem kell, hogy az emberi test – a görögben ugyancsak *szóma*, de a bibliai nyelv jellemzően a *sarx* ('hústest') kifejezést alkalmazza rá – ebben a legalsó, folyamatosan alakuló régióban található, és ily módon romlandóságában inkább időszakos folyamatnak, semmint létezőnek tekinthető, idelelt legfeljebb az ember mint faj vagy egy-egy nép, mint leszármazási közösség rendelkezik állandósággal. A Nap mint égitest ezzel szemben Iulianusnál a legkülső, tehát a legfelső égi szférán kering, még az állócsillagoknál is magasabban.²³ A Nap teste és egy adott emberi test közti minőségi és rangkülönbség tehát a lehető legnagyobb. Ennek is jelentősége lesz a *credo*-val történő összehasonlítás során.

A Nap mint égitest azért kerül a legmagasabb és legkiemeltebb helyre Iulianus himnuszában, mert ezáltal kerül a legközelebb a vertikális értelemben, mint láttuk, közepén – az első princípium és a látható világ egésze között – elhelyezkedő értelmi Naphoz. Erről az értelmi Napról Iulianus Platón Nap-hasonlatának elemzése révén, illetve Arisztotelész fénytáának (*De anima* II 7) és egy föníciai – vagyis a szíriai Iamblikhosz szülőhelyéhez közeli – hagyománynak a segítségével kimutatja, hogy az nem test, hanem teljességgel tiszta (*katharosz*) – azaz mentes – a testtől, ontológiai státusa pedig nem egyszerűen lélek (*pszükhé*), hanem értelem (*nusz*): az egész kozmikus, vagyis fizikai és lelki valóság értelmi irányítója és királya.²⁴ Ez az univerzális *nusz*, vagyis a tulajdonképpeni Nap az, amely Platón Nap-hasonlatában a Jó képmása és születte, vagyis hozzá,

²² Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Az égboltról* 8, 276a–b.

²³ *Sol.* §16, 148a–b.

²⁴ §4.

az első istenhez hasonló (*homoiosz*) és belőle, az első istenből származik.²⁵ Könnyű meglátni a kapcsolatot a császár ezen megállapításai és egyes hitvallások krisztológiai tételei között.

Mitől lesz ez az egyetemes értelem Nap, vagyis fényforrás – ráadásul annak elsődleges forrása? Éppen az említett tisztaságánál fogva.²⁶ Az értelem világa ugyanis áttetsző, áttekinthető, önazonos. Benne nem zavarja semmi a látást, mint a földi viszonyok között a szem gyengesége vagy a közeg – az anyag, a testek – tompító és gátló hatása. Távoltság sincs az értelmén belül a látás – vagyis belátás, az értelmi látás – és annak tárgyai között, különösen a legtökéletesebb, isteni értelem esetében. A megértés és belátás örök és intenzív aktualitása, a gondolkodás és tárgyai közti teljes egység tehát a földi értelemben vett látásnál is magasabb szintű látás és világosság – és éppen ez az, amit tulajdonképpeni értelemben fénynek nevezhetünk. Ez a fény, ez az értelemben magában felszabaduló belátás és világosság alkotja a Nap lényegét, ez az, ami túlrad benne, amint a lét, az egység és a jóság árad túl és hat az alsóbb világokra a valóság még magasabb újplatonikus princípiumaiban; ezt a fényt bocsátja ki magából a tulajdonképpeni – mert értelmi – Nap mint testetlen energiát, ez hatja át azután a látható kozmoszt.

Most fel kell tenni a kérdést: hogyan hozható kapcsolatba az értelem fénye – a megvilágosodás, egy metaforikus értelemben vett fény – a látható Nap látható fényével? Iulianus újplatonikus gondolatrendszerében ez oly módon lehetséges, hogy az értelem szem számára láthatatlan fénye itt nem metaforikus, hanem éppen hogy magasabb rendű, tulajdonképpeni értelemben vett fény. Ennek az isteni értelem világosságából kiáramló energiának az alacsonyabb létszintekre eljutó, a fenti, értelemközeli megnyilvánulásánál tompább – hiszen már a testi szemek számára is érzékelhető – tartománya a látható fény.²⁷ Nem ez az utóbbi tehát az igazi fény, amelyhez az értelmi belátás világosságát hasonlíthatjuk, hanem éppen fordítva, az isteni értelem fényének halványabb mása a látható fény. Ezt a tompítást pedig nem más végzi el, mint az égi testek, ezek az éteri lencsék: mindegyik a maga kapacitása szerint fogja be és továbbítja az anyagi világ felé az isteni értelem transzcendens fényét.²⁸

²⁵ §3.

²⁶ §9E.

²⁷ §4, 134a–b.

²⁸ Ennek a transzcendens fénynek az anyagi megfelelője a tűz, mint a négy elem egyike. A természetfölötti fény bibliai párhuzamát a jánosi teológiában találjuk meg a legtisztább formában (Jn 1,1–13; 1Jn 1,5–7).

Minden égítést az egyetlen isteni Értelem, a tulajdonképpeni Nap láthatatlan fényét közvetíti, de messze a legnagyobb mértékben nyilvánvalóan a Nap nevű égítést, amely egymagában képes elhalványítani az összes többi égi fényt.²⁹ Ez az égítést van tehát a legszorosabb kapcsolatban a tulajdonképpeni Nappal, az értelmi istennel. Mivel pedig az isten állandóan átjárja fényével az égi testet, úgy is mondhatjuk, hogy ez a test (*szóma*) az isten teste, vele egyesül megszakítás nélküli örökkévalóságban a fény révén.³⁰ Ebben az értelemben tehát a Nap Iulianus teológiájában kettős természetű: transzcendens isten és immanens égi test. A köznapi szóhasználat Iulianus idejében sem reflektált a kettő közötti különbségre, hanem általában egyszerűen az égítést nevezte Napnak (*héliosz*), de Iulianus újplatonikus elemzése megkülönbözteti egymástól ezt a még oly tökéletes, romolhatatlan és örökkévaló égi testet magától a testetlen, transzcendens, értelmi istentől, aki a fény forrása, és értelmi fénye révén nem csupán a kozmikus folyamatok irányítója, hanem egyszersmind az emberi és magasabb rendű értelmek megvilágosítója is. Ez a kettős természetű istenség áll tehát itt párhuzamban a kettős természetű Krisztussal.

A fentiek alkotják a iulianusi Nap-teológia vertikális princípiumait: az első princípium, vagyis az Egy-Jó; azután a Nap maga, vagyis az isteni értelem / értelmi isten; végül a kozmosz, benne a leginkább kiemelt helyen a Nap körben keringő égi teste. A középső és a közvetítő ebben a vertikális irányban a Nap, közvetítésének módja pedig a következő: felfelé, a Jó felé, vagyis az atyja felé tekintve hozzá mindenben hasonlóvá válik, amennyire csak ez az ő szintjén lehetséges.³¹ Ennek az utánzásnak az automatikus következményeképpen azután el is végzi, amit a Jó a maga abszolút szintjén végez. Ezek között említi a császár többek között a világosságot/fényt (*phósz*), a teremtetést (*démiurgia*) és a tisztaságot (*kat-harotész*).³²

A világosság az Egy-Jó esetében nem jelent *értelmi* (*noerosz*) fényt, az értelemre jellemző belátás világosságát, hiszen még azon is túl van. Az Egy szintjén ugyanis még maga a sokaság is csak csírájában van jelen, nincs megragadható különbség aközött, ami belát és ami a belátás tárgya.³³ Ettől azonban csak annál jobban árad ki belőle az isteni értelmet

²⁹ §5.

³⁰ Maga az isten nincs *benne* az égítéstben, de a fénye révén mégis áthatja azt.

³¹ §9B, 139d.

³² A Nap közvetítő voltának aspektusait lásd *Sol*. § 9.

³³ Ez természetesen csak akkor van így, ha Iulianusszal az intelligibilis (*noétosz*,

is meghaladó, fényyszerű energia.³⁴ Az értelmi Nap ezzel szemben, mint láttuk, az értelmi fénynek, tehát a tulajdonképpeni fénynek a forrása³⁵ – ennek láthatóvá tompult tartománya az égi napkorong számunkra még mindig vakító fénye. Fény és világosság egyaránt *phósz* a görögben, így kimondható, hogy a Nap Iulianusnál fény a fényből vagyis „világosság a világosságból” (*phósz ek phótosz*): az Egy-Jó intelligibilis, értelemfeletti fényéből származó, általa inspirált, a saját szintjén intellektuális, vagyis értelmi formában megjelenő fény. Iulianus nem fogalmaz úgy, hogy „világosság a világosságból” – ahogyan például az „egy az egytől” *credo*-szerű formula megtalálható nála³⁶ – de a következtetés Nap-himnusa gondolatmenetéből egyértelműen kiviláglik.

A fény mellett a második tulajdonság, amelynek tekintetében a Nap középső az első princípium és a látható világ között: teremtő volta (*démiurgia*).³⁷ Mint láttuk, más újplatonistáktól eltérően Iulianusnál az Egy-Jó is démiurgosz, de a tulajdonképpeni démiurgosz mégis a Nap, mert az ő fénye, illetve fényének a lenti régiókban megvalósuló melege, valamint az ezeket közvetítő égitest periodikus mozgása az, ami a keletkezés – a Hold alatti világ létmódja – folyamatát fenntartja és szabályozza. Ily módon kimondható, hogy minden általa lesz, általa jön létre – nem csak a földön, de az égen is, hiszen mint fentebb láttuk, az égi testek fénye is tőle származik.

Végül a tisztaság (*katharotész*) arra utal, hogy az egyes princípiumok nem vegyülnek egymással: a Jó, a Nap és a kozmosz, sőt a kozmoszon belül is az éteri ég és a négy elem alkotta földi világ egymástól „tisztá”, egymástól elkülönült.³⁸ Következésképp az Egy-Jó és a Nap sem keveredhetnek, nem lehetnek *azonosak*, csupán *hasonlóak* egymáshoz, mint ahogy az égi testtel sem azonos a Nap, csupán átjárja fényével mint az égi testek közül önmagához a leginkább hasonlót.

A Napnak ez a vertikális értelemben vett középső volta az, amely párhuzamban és – meggyőződésem szerint – kölcsönhatásban áll a *credo*-

vagyis csak az értelem számára megragadható) valóságot is az Egyhez soroljuk.

³⁴ Sol. §3, 133b: „ő ... világítja be őket a Jóhoz hasonló erővel.” Fontos ugyanakkor, hogy az első princípiumot nem nevezi Napnak, lásd lent, 32. old.

³⁵ §4, 134a–b; §9E, 140c–d.

³⁶ §11, 141d: „a Nap-király az egy istenből jött létre, egy az egytől, az intelligibilis világból”.

³⁷ §9D, 140a–b.

³⁸ §9E, 140b–d.

val, és részben úgy tekinthető, mint annak kereszténység előtti, részben pedig úgy, mint keresztény vonásoktól megfosztott, de keresztény elemeket tartalmazó változata. Két fontos megjegyzést szükséges még tennünk, mielőtt összevetnénk Iulianus Nap-teológiájának ezt a jelen vizsgálatunk szempontjából releváns, vertikális vetületét a nikaiai hitvallás megfelelő tétéleivel. Az egyik a Nap horizontális középső voltára vonatkozik, a másik a Iulianus-féle Nap-teológiának az újplatonista mainstreamtől való jelentős eltérésére.

A Nap – az értelmi isten – középső voltának horizontális aspektusa röviden annyit jelent, hogy a vele egy szinten, önmaga lényében (*uszia*) lévő sokaságot egyesíti: bizonyos szempontból magában foglalja őket, más megközelítésben a középpontjukat alkotja.³⁹ Ezt a számosságot a szerző az isten *dünamiszaival* (aspektusaival / erőivel / képességeivel) azonosítja, melyeket azután hagyományos istenekkel: Apollónnal, Zeusszal, Athénével, Dionüszossal, Ókeanossal és más istennevekkel azonosít.⁴⁰ Ez a iulianusi Nap-teológia politeista vetülete, amelyet az éjszakai égbolt ábrázol ki: a Hold és a másik öt bolygó, az égövi jegyek és a többi csillagkép mind az egyetlen értelmi fény egy-egy megnyilvánulása. A fény ugyanis a maga teljességében a Nap testében egyesül, de amikor ez a test nyugovóra tér, mert eltakarja a Föld áthatolhatatlan anyagi sűrűsége, akkor ez a fény gyengébben és szétszórtan az éjszaka felfénylő többi égi testen keresztül nyilvánul meg. Ennek részleteiben most nincs lehetőségünk elmélyedni, Iulianus valláspolitikája szempontjából azonban lényeges a következő: amint a nappal és az éjszaka egyazon transzcendens, értelmi fény egy-egy váltakozó megnyilvánulása, ugyanúgy van a császár teológiájának is egy monoteista („nappali”) és egy politeista („éjszakai”) aspektusa, amelyeket céljaitól függően helyezhet előtérbe. Amikor a keresztényeket akarja megszólítani, vagy a helléneknek igyekszik hangsúlyozni a kereszténység lényegi azonosságát minden hagyományos vallással, akkor teológiája monoteista oldalát hangsúlyozza; amikor viszont a hellén hagyományok értékeit akarja kidomborítani, akkor annak politeista vetületét helyezi a középpontba. Mivel számunkra most a monoteista vetület az érdekes, hiszen abban mutatkoznak párhuzamok a credóval, annak politeista oldalával itt nem foglalkozunk.

Ami az újplatonista mainstreamtől való eltérést illeti, itt elsősorban Prokloszra (412–485), az athéni platonikus akadémia prominens vezetőjére, a lamblikhosz utáni, kimondottan hellén-pogány platonizmus leg-

³⁹ §13, 143b.

⁴⁰ §13A–F, 143c–144c.

nagyobb hatású összegzőjére gondolok. *Platóni teológiájában* Proklosz a lét szintjeinek differenciált, többbétegtű modelljét dolgozza ki, mely rétegek mindegyike analóg egymással, de amelyek – a Iulianus által is képviselt iamblikhoszi teológiával összhangban – a lét skáláján az Egy-Jó tökéletességétől lefelé haladva egyre szétaprózottabbak és összetettebbek.⁴¹ Ezen szintek analógiája magában foglalja azt is, hogy mindegyikük rendelkezik egy saját princípiummal, amely „körül” az adott létszinthez tartozó entitások – istenek, alacsonyabb rangú transzcendens lények vagy lelkek – fennállnak. Ezek a princípiumok egy sorozatot vagy láncolatot (*szeira*) alkotnak az első princípiumtól le egészen a Napig, mint a kozmosz egésze fölött uralkodó isteni entitásig. Proklosznál ezen princípiumok mindegyike egy-egy „nap”, és a belőlük lefelé áradó energia is „fény” – vagyis „napok” egész sorozatával állunk szemben.⁴² Láttuk, hogy Iulianus is fényserű metaforákkal írja le az első princípiumból lefelé irányuló hatást, de feltűnően kerüli, hogy az első princípiumot „nap”-nak nevezze. Ugyanígy kerüli azt is, hogy az égitestet önmagában „nap”-nak hívja, legfeljebb olyankor, amikor a kontextusból adódóan az egyszerűség kedvéért nem akar különbséget tenni a Nap és annak teste között. Vagyis Iulianusnál Proklosztól merőben eltérő módon csak egyetlen Napról beszélhetünk, aki – mint láttuk – „középső a középsők között”, az egyetlen tulajdonképpeni közvetítő az első princípium és a kozmosz, benne az emberiség között. Nem zárható ki, sőt nagyon is valószínű, hogy ez a kizárólagos névhasználat, valamint a létszintek illetén egybecsúsztatása éppen azt a célt szolgálta Iulianusnál, hogy párhuzamot sugalljon a Nap és Krisztus között, és egyfajta helyettesítési teológiát alkalmazva a Napot helyezze Krisztus, mint egyetlen közvetítő helyére.

Iulianus Nap-teológiájának tételei és a nikaiai hitvallás

A fenti rekonstrukció során remélhetőleg sikerült rámutatnom azokra a főbb pontokra, amelyek párhuzamban állnak a nikaiai és részben – mint

⁴¹ A *Platóni teológia* kiadása: PROCLUS: *Théologie platonicienne* I–VI. Kiad., ford. Henri Dominique SAFFREY – L. G. WESTERINK. Les Belles Lettres, Paris 1968–1997.

⁴² *Plat. teol.* II 7, VI 12. Magyarul Proklosz Nap-teológiájához: Proklosz kommentárja Platón Nap-hasonlatához. FORD. BUZÁSI GÁBOR. In LAUTNER PÉTER (szerk.): *Pogány teológia. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Platónosz utáni újplatonistáknál*. Kairoosz, Budapest 2004, 65–121.

rögtön látni fogjuk – az ariánus hitvallás között. Nincs más hátra, mint ezek tételes egybevetése.

Mind Iulianus, mind a credo esetében egyetlen első princípiumról beszélhetünk, aki „egy” és „isten” (*eisz hena theon*).⁴³ Iulianus első princípiuma is egy, hiszen azonos a platóni Eggyel⁴⁴, istenvolta pedig magától értetődő, hiszen minden isten, ami az ég szintjén vagy afölött helyezkedik el. „Atya” (*patera*) mivolta abból következik, hogy minden tőle származik, és Iulianus maga is alkalmazza rá az „atya” címet.⁴⁵ Az első princípium „mindenható” (*pantokratora*) volta szintén nem lehet kérdés, hiszen mint első Ok, minden szükségképpen tőle ered, még ha a platonikus hagyományban az első princípium esetében nem beszélhetünk is akaratról vagy döntésről. Végül az első princípium teremő is (*poiétén*), hiszen az alkotóképesség (Iulianusnál: *démiurgia*) benne is megvan, és az is biztonsággal állítható, hogy démiurgoszi volta magában foglalja mind a látható, mind a láthatatlan, transzcendens világok (intelligibilis és intellektuális létszintek) okát, noha fontos különbség, hogy ezeknek az Egy-Jó az örök oka, hiszen ők maguk is örökkévalók, míg a kereszténység a semmiből teremtés tanát vallja.⁴⁶ Összességében tehát meglepő mértékű egybeesést látunk a credo Atyaistene és Iulianus első princípiuma között.

Krisztus és a Nap egyaránt az Atyától, ill. az első princípiumtól származik, amennyiben a hitvallás szerint Jézus Krisztus az „Isten Fia” (*ton hūion tu theu*), Iulianusnál pedig a Nap – Platón kifejezésével – „a Jó szülötte” (*tu agathu ekgonos*), akinek az eredete a Jó, miként a Fiúé az Atya, hiszen tőle „született” (*gennéthenta*).⁴⁷

⁴³ A nikaiai hitvallás (zárójelben idézett) szövegét KINZIG, W.: *Early Christian Creeds*, 252 alapján idézem (a tárgyesetet is megtartva). Ez némiképp eltér a Konstantinápolyi zsinaton elfogadott, és a maival nagyrészt már azonos formulától, lásd fent, 2. jz.

⁴⁴ Ugyanakkor, mint láttuk, nála az egységgel megfér a sokaság is – a monoteizmus és a politeizmus a valóság egymást kiegészítő aspektusai.

⁴⁵ §7, 136d és fent, 4. jz.

⁴⁶ A semmiből teremő Isten teremői oksága a keresztény teológia szerint is örök, noha ennek az örök teremő-akaratlagos tevékenységnek az eredménye, okozata, vagyis a teremtet világ időbeli kezdettel bír. A teremő Isten öröktől fogva gondolja és akarja az időbeli kezdettel rendelkező teremtet világot. Köszönöm Puskás Attila atya erre vonatkozó megjegyzését.

⁴⁷ Itt a nikaiai változat hozzászeli: „vagyis az Atya lényegéből” (*ek tész usziasz tu patrosz*).

Krisztus hangsúlyosan „egyszülött” (*monogené*), míg ez a Nap esetében, mint láttuk, csak Iulianus teológiájának „nappali” aspektusában igaz, mert a másik, az „éjszakai” oldalról tekintve számtalan isten „született” vagy származik az Egy-Jóból. Miután azonban ezeket a Nap fogja össze, ő a „közepük”, ezért joggal beszélhetünk róla a továbbiakban egyszámban.

A Nap is „isten az istentől” (*theon ek theu*), hiszen a legfőbb istenből származik, és ő maga is isten, mégpedig a vertikálisan középső, értelmi létszint istene.⁴⁸

Természetesen a Nap is „világosság a világosságból” (*phósz ek phótosz*), miután a Nap maga az Értelem, az értelmi fény elsődleges forrása, mely azután a nap étertestén keresztül a szemek számára is láthatóvá „tompul.” Igazság szerint a Nap esetében még szembeötlőbb is, hogy miért „világosság”, hiszen Krisztus – a színéváltozást leszámítva – csak az értelem és a lélek számára „világít”. Az első princípium világosság volta nem explicit Iulianusnál, fenti elemzésünkben azonban kimutattuk, hogy egy magasabb szinten és értelemben rá még inkább igaz, hogy világosság forrása.

A Nap ezen kívül éppúgy teremtő, mint Krisztus, „aki által minden lett” (*di hu ta panta egeneto*).⁴⁹ Iulianus hosszasan fejtegeti, miként hozza létre időtlenül az értelmi Nap – a platóni démiurgosz – a látható kozmosz egészét, hogyan jutnak el a láthatatlan, mert testetlen lelkek az éter közvetítésével a négy elem alkotta földi világba, és miként működteti a Nap a többi bolygó és az elemek segítségével a fizikai világ minden folyamatát.⁵⁰ Míg ugyanakkor Krisztus időben, addig a Nap – Iulianus örökkétartó világában – örök, ciklikus folyamatként állandóan alkotja a fizikai világot. Továbbá Krisztushoz hasonlóan a Nap is az egyetlen közvetítő a mindenek Atyja és a világ, benne az emberek között.⁵¹

Végül a Nap bizonyos értelemben, csakúgy, mint Krisztus, „egy Úr” (*hena kúirion*) is, hiszen a császár következetesen a „király” (*baszileusz*)

⁴⁸ A „valóságos Isten a valóságos Istentől” formula is igaz az első princípiumra és a Napra, a „született, de nem teremtmény” (*gennéthenta u poiéthenta*) pedig ugyancsak értelmezhető, amennyiben Iulianusnál az ég feletti létezők a náluk magasabb létezők inspirációjára magukat hozzák létre (*authüposztata*), nem teremtmények.

⁴⁹ Itt a nikaiai szöveg többletet tartalmaz a későbbi, konstantinápolyi változathoz képest: „...az égben és a földön lévők” (*ta te en uranó kai ta en té gé*).

⁵⁰ *Sol.* §15–20.

⁵¹ 1Tim 2,5.

vagy „a mindenség királya” (*baszileusz tón holón*) címet adja ennek az egyetlen közvetítő istennek.

Ezzel azonban a közös vonások véget érnek, mert két ponton jelentős eltérést látunk a Nap és Krisztus között. Az első csak a nikaiai állásponttal áll ellentétben, míg az ariánussal megegyezik, a második viszont a kereszténység legalapvetőbb tanítását, a megtestesülés dogmáját utasítja el.

A nikaiai és az ariánus álláspont közti fő különbség az Atya és a Fiú lényege (*uszúája*) közti viszony megítélésében áll. Míg a nikaiai hitvallás úgy fogalmaz: Krisztus „az Atyával egylényegű” vagy „azonos lényegű” (*homo-uszion tó patri*), addig az összefoglaló néven ariánusnak nevezett credók ezt a nem bibliai terminust elutasítják, és kettejük közt csak hasonlóságot tartanak érvényesnek (*homoi-usziosz, homioiosz*, „hasonló lényegű” vagy „hasonló”), a Fiút pedig az Atyához képest alárendelt státusúnak tekintik (*szubordinacionizmus*).⁵² Iulianus élete során ez az álláspont volt a többségi, így amikor az Egy-Jó és a Nap viszonyát a hasonlóságban látja, valójában ezzel sem tér el kora kereszténységétől, mindössze az akkoriban kisebbségnek számító nikaiai állásponttól. A Krisztus és az Atya közti hasonlóság tételét a maga Nap-teológiájával még meg is erősíti, amennyiben Platónra vezeti vissza az első princípium (a Jó / az Atya) és a második (a Nap / Krisztus) közti hasonlósági viszonyt.⁵³

A döntő különbség Iulianus Nap-teológiája és a negyedik századi keresztény hitvallások között egyértelműen a megtestesülés tanával kapcsolatos. Iulianus számára lehetetlenség, hogy Krisztus, az egyetlen Isten egyetlen Fia, aki – mint a fentiekben láttuk – a Naphoz hasonlóan egyedülálló kozmikus szerepet tölt be, a keletkezés és pusztulás folyamatának alávetett, romlandó emberi testet öltött volna fel egy adott történelmi pillanatban és helyszínen. Mint láttuk, Iulianus teológiájában a Nap teste a kozmoszban fellelhető legkiválóbb test, amely mind örökkévalósága, mind elhelyezkedése, mind pedig egyéb tulajdonságai révén az isteni és teremtő fény továbbításának legalkalmasabb eszköze. Az isten maga azonban még a saját testével is csak a fény révén egyesül, kettősnek mondható természete csak transzcendens kapcsolat révén al-

⁵² Ezeket az álláspontokat részletesen tárgyalja Kinzig, W. *Early Christian Creeds*, 268–354.

⁵³ Sol. §3, 132d–133a: „(...) világra hozta a Napot, e hatalmas istent, aki mindenben hasonló öhozá” (a platóni *Állam* VI 508b–c összefoglalása).

kot egységet. Az emberi test ennek gyökeres ellentéte: hogyan is lehetne hát az egyik ilyen hústest egy ennyire központi szerepet betöltő örökkévaló isten hordozója? Iulianus útja tehát ezen a ponton ágazik el a leginkább attól, amit keresztény kortársai vallottak, míg a többi tétel *mutatis mutandis* a számára is értelmezhető és elfogadható volt. Miután viszont a megtestesülés tanát elutasította, a credo további tételei is értelmüket veszítik számára – legalábbis szó szerinti értelemben, mert mitikus párhuzamokat nagyon is talál hozzájuk. Ilyen mindenekelőtt Attisz mitikus alászállása és visszatérése az isteni szférába, amellyel Krisztus megtestesülésének, halálának és feltámadásának alternatíváját vázolja fel.⁵⁴

Következtetések

Összességében tehát azt látjuk, hogy Iulianus hellén Nap-teológiája meglepően sok ponton közelít, sőt kerül átfedésbe a nikaiai és az azt követő keresztény hitvallásokkal. A megtestesülés tanát és annak következményeit leszámítva elmondható, hogy a Napot hasonlóan fogta fel, mint ahogyan a keresztények Krisztust, és egyfajta dekrisztianizált, természettudományosan viszont igazolhatóbb közvetítő istenségnek tekintette. Ily módon talán joggal remélhette, hogy sokakat meg tud győzni: forduljanak inkább a pusztán történetekből ismert egykori, halandó galileai rabbi helyett a fejük felett örökké ott ragyogó istenséghez, a Naphoz. Mint Konstantin dinasztiájának tagja, Iulianus ráadásul úgy is érezhette, hogy ezzel nem tesz mást, mint visszatér ősei vallásához, hiszen maga Konstantin, a Nikaiai zsinaton elnöklő császár is a Nap (Sol invictus) vallásáról tért át Krisztus vallására. Ezt az átmenetinek tűnt állapotot igyekezett megszüntetni, és helyreállítani azt, amit az emberiség természetes közös vallásának tartott – akármilyen kultusz formájában gyakorolták is az egyes népek.

A korabeli hellén teológiai gondolkodás hasonlósága a kereszténységhez több következtetést is megenged. Egyrészt újabb bizonyítékát láthatjuk benne annak, hogy a kereszténység milyen jelentősen befolyásolta a negyedik században már a fennmaradásáért küzdő hellenizmust. Maga az aposztata császár is a hitvallások szellemében fogalmazza újra a nagy hellén újplatonista elődök, elsősorban a szír Iamblikhosz vízióját.⁵⁵ Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ehhez nem kellett különös

⁵⁴ Az istenek anyjához írott teológiai prózahimnuszában, lásd fent, 9. jegyzet.

⁵⁵ Figyelemre méltó, hogy XVI. BENEDEK *Deus Caritas est* c. enciklikájában (Az Isten

erőfeszítést tennie, idegen elemeket becsempésznie az újplatonista örökségbe. A kereszténység, mint láttuk, sok tekintetben ugyanolyan jól megfért a platonizmussal, mint más vallások, például a mithraizmus, amelyet sokan véltek felfedezni Iulianus Nap-himnuszában is.⁵⁶ Egy mai keresztény számára minden bizonnyal meghökkentő Krisztus és a Nap azonosítása, noha az ókeresztény himnuszköltészetből és a liturgiából jól ismertek a Krisztust Napként ábrázoló metaforák. Ugyanilyen meglepő lehetett azonban a korabeli hellenisták számára Krisztus hús-vér ember volta – ők ezt tekintették metaforának, ezért tudták könnyen átfogalmazni a görög és más mítoszok nyelvére. Az újplatonikus Nappal egyenrangú Fiú tényleges megtestesülését, az emberi esendőséggel való azonosulását sem tudományosan, sem morálisan nem tartották elfogadhatónak. Az ember Jézus istensége, az Isten ilyen mértékű azonosulása az emberi természettel egyszerre volt számukra esztelenség és botrány. Ez pedig, úgy gondolom, jól rávilágít a keresztény hit korokon átívelő igen egyedi tanítására, az Istenember dogmájára, amelynek – különösen a *homousziosz* nikaiai tételével kiegészülve – minden bizonnyal az erejét és a maradandóságát is köszönheti: hogy maga az egyetlen Isten egyesült a múltal, az elemek örvénylésének kiszolgáltatott emberi természettel. Rávilágít ugyanakkor arra is, milyen nagy szerepe van ennek az alapvető tanításnak a megőrzésében a teológiai reflexiónak, amely jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy megtartsa a kényes egyensúlyt a gyakran homlokegyenest ellentétes irányokból érkező hatások és kihívások közepette.

szeretet. Ford. Diós István. Szent István Társulat, Budapest 2006) ugyancsak tanúként idézi Iulianust, akiről nagy együttérzéssel ír (§24). A pápa a korai egyház által gyakorolt szervezett jótékonykodásra („szeretet-rendszerre”) vonatkozóan tekinti a hellenista császárt az optimális világi állam előfutárának, amennyiben állami szinten is igyekezett meghonosítani azt, amit az egyház már gyakorolt (§24 és 31).

⁵⁶ Vö. Polymnia ATHANASSIADI-FOWDEN: *Julian and Hellenism. An intellectual biography*. Clarendon, Oxford 1981.

FENYVES KRISZTIÁN

Una substantia, avagy a nikaiai teológia latin argumentumai

A nikaiai hitvallás kulcsfogalmai közé tartozik a *homousziosz*, amellyel a zsinati atyák 1700 évvel ezelőtt – az arianizmussal szemben – megvalóították, hogy a Fiú valóságos Isten, „született, de nem teremtmény (οὐ ποιηθέντα), az Atyával egylényegű és minden általa lett” (DH 125).¹ A *homousziosz* (egylényegű) fogalom eredete és jelentése ma is vitatott, erre vonatkozóan nem alakult ki általános konszenzus. Athanasziosz *A Nikaiai Zsinat határozatairól* c. művében úgy érvel, hogy ezzel a nem szentírási kifejezéssel tudták cáfolni az euszebiánusokat és az ariánus felvetéseket, s igazolni, hogy a Fiú az „Atya[isten] lényegéből való, hogy higgyük: az Ige különbözik a teremtet dolgok természetétől, igazi értelemben csak ő van Istentől”², az egylényegű kifejezéssel pedig rögzítették, hogy a „Fiú nem csupán »hasonló«, hanem az Atyától való, s vele azonos a hasonlóság által”.³

Szent Ágoston körülbelül 75 évvel a Nikaiai Zsinat után, a *De Trinitate* megírásának kezdetekor nyilvános disputát folytatott a *homousziosz* kifejezés kapcsán Pascentiusszal, a császári udvar arianista tagjával (*comes domus regiae*).⁴ Pascentius a jól ismert érvet hangoztatta a kifejezéssel kapcsolatban a vita során: a *homousziosz* nem jelenik meg a Szentírásban. Ágoston találékonny válaszában rámutat, hogy mivel görög fogalomról

¹ Ld. Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs – Szent István Társulat, Bánytereny – Budapest 2004, 73.

² Athanasziosz: *A Nikaiai Zsinat határozatairól* (ford. Fodor, Gy.), in *Szent Athanasziosz művei* (Ókeresztény Írók 13), szerk. Vanyó, L., Szent István Társulat, Budapest 1991, 347.

³ Uo. 348.

⁴ Ep. 239. Ld. Goldbacher, Alois (ed.), *Sancti Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae* (CSEL 57), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013.

van szó, nem elvárható, hogy a latin Írásban (*Vetus Latina*) megtalálható legyen, ugyanakkor keresni kell annak „szentírási” értelmét. Jelentésére vonatkozóan a hippói püspök nem vállalkozik egyszerű fordításra, hiszen az „*eiusdem substantia*” vagy „*una substantia*” ugyancsak a Szentírásra vissza nem vezethető kifejezésként lenne értelmezhető a hitvallásban. Mindazonáltal maga a dolog (*res ipsa*), amit jelöl, az megtalálható az Írásban, s ez tekinthető a görög *homousziosz* latin formájának. Ez pedig Ágoston szerint a következő: „*Ego et Pater unum sumus*” (Jn 10,30), ami tehát a *homousziosz* megfelelője a latin Szentírásban, s ami kifejezi, hogy az Atya és a Fiú ugyanazon természetet és szubsztanciát bírja.

Jelen tanulmány célja, hogy az első egyetemes zsinat által vizsgált szentháromságtani kérdéseket a kibontakozó latin keresztény irodalom szemszögéből tekintse át. Az ágostoni disputa pedig két előzetes megjegyzést tesz megengedhetővé. Egyrészt nem érdemes a latinok teológiai hatását kizárólag nyelvi alapokon (*una substantia, consubstantialis, una potestas, una virtus*) és megfelelések alapján vizsgálni, valamint Jörg Ulrich⁵ és Jean Daniélou⁶ azon tézise, hogy a latin teológia egyfajta utánkövetésben volt, s csupán görög fogalmak és gondolatok kölcsönzésével fejlődött, véleményem szerint megkérdőjelezhető feltételezés. Ezzel szemben érdemes a latin teológia sajátos útját és kölcsönhatásait megvizsgálni. Másrészt pedig fontos figyelemmel lenni az anakronisztikus vizsgálat veszélyére, amikor a megfogalmazások és a gondolkodás ortodoxiája a későbbi doktrínák alapján kerülnek megítélésre; az egyenesvonalú dogmatörténeti fejlődés gondolatával szemben ugyancsak érdemes a latin teológia sajátos történetét és kibontakozását szem előtt tartani.

Theodor Zahn Ankürai Markelloszról szóló könyve⁷ óta tudományos diszkusszió folyik egy lehetséges nyugati hatásról, mely történetileg és teológiailag befolyásolta az első egyetemes zsinatot. A német teológus hatására, aki egyfajta nyugati eredetet tulajdonított a nikaiai hitvallásnak, további kutatók (Adolf von Harnack⁸, Jaako Gummerus, Fried-

⁵ Ld. Ulrich, Jörg, *Nicaea and the West*, in *Vigiliae Christianae* 51 (1997/1), 10-24.

⁶ Ld. Daniélou, Jean, *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea, vol. 3.), Darton Longman & Todd – Westminster Press, London – Philadelphia 1977.

⁷ Ld. Zahn, Theodor, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1867, 10-18. Lásd továbbá Ayres, Lewis, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 11-40.

⁸ Harnack véleménye szerint a nikaiai formula tekintetében mindig Athanaszioszt emlegetjük, pedig Tertullianus tekinthető úttörőnek mind a szentháromságtani,

rich Loofs, Gustav Krüger⁹) elemezték a kapcsolatot a zsinati hitvallás és a nyugati teológusok (legfőképp Tertullianus¹⁰) által hangsúlyozott szentháromságos egység között. A latin tradíció zsinatra gyakorolt hatása viszont nem általánosan elfogadott: Christopher Stead munkája¹¹ óta megkérdőjeleződött és számos kritika érte a feltevést. A latin hatás kérdésének áttekintéséhez szükséges megvizsgálni először is Cordobai Hosius szerepét a zsinattal kapcsolatban, valamint a *homousziosz* fogalom háttérének kérdését, ti. számolhatunk-e latin hatással a zsinat tekintetében, végül pedig hasznosnak tűnik a latin teológiai hagyománynak vázlatos áttekintése (Tertullianustól Hilariusig) és értékelése a Nikaiai Zsinat fényében.

Cordobai Hosius és a Nikaiai Zsinat

Először is érdemes reflektálni Hosiusnak, a Nikaiai Zsinat elnökének, Konstantin tanácsadójának szerepére; őt küldte a császár Alexandriába 324-ben, hogy segítse a békés megegyezést Alexandrosz és Árisz között, ő elnökölt a 324/5-ös Antiokhiai Zsinaton, majd később a Szerdikai (342) és Szirmiumi Zsinat (358) hitvallása is a nevéhez köthető. Victor C. de Clerq monográfiája¹² meghatározó szerepet játszott és mind a mai napig kiindulópontnak tekinthető Hosius szerepének vizsgálatában és megítélésében. Ugyanakkor az utóbbi években újabb meglátások születtek, elsősorban Brian Herbert Warmingtonnak köszönhetően¹³, aki meg-

mind a krisztológiai kérdések ortodox értelmezésében; a német teológus a patrisztikus irodalom egyik legjelentősebb és legnagyobb hatású művének tartja a *Praxeas ellen* írt munkáját. Ld. Warfield, Benjamin, *Studies in Tertullian and Augustine*, Praeger, London 1970, 5.

⁹ Krüger igyekezett kapcsolatot keresni a latin *una substantia* (Tertullianus) és a görög *homousziosz* (Nikaia) között. Ld. Krüger, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, Mohr, Tübingen 1905, 194.

¹⁰ Ld. Osborn, Eric, *Tertullian. First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Lásd továbbá Fenyves Krisztián, *Nikaia és Tertullianus, avagy ὁμοούσιος és una substantia*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 26 (2023), 51-66.

¹¹ Ld. Stead, Christopher, *Divine Substance* (Oxford Scholarly Classics), Oxford University Press, Oxford 1977, 250-255.

¹² Ld. De Clerq, Victor, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantine Period*, The Catholic University of America Press, Washington 1954.

¹³ Ld. Warmington, Brian Herbert, *Did Constantine have "Religious Advisers"?*, in *Studia Patristica* XIX., ed. by Livingstone, E., Peeters Press, Leuven 1989, 117-129.

kérdőjelezte, hogy lehettek-e egyáltalán egyházi tanácsadók (Cordobai Hosius, Nikodémiai Euszebiosz, Caesareai Euszebiosz) a császár belső tanácsában, hiszen az Euszebiosz *Egyháztörténetében* szereplő császári levél (X,6) is arra utal, hogy Hosius csupán adminisztratív feladatokat látott el. Továbbá az euszebioszi források alapján Warmington amellett érvel, hogy az alexandriai püspök és Áriusz közötti közvetítő sem Hosius lehetett, mivel Cordoba püspökét csupán Szókratész *Egyháztörténete* (I,7,1) említi meg, akinek forrása Euszebiosz utódjának, Caesareai Gelasiusnak mára elveszett *Históriája* lehetett, míg Euszebiosz nem említi meg a nevét, s az $\alpha\eta\eta\theta$ kifejezéssel minden bizonnyal egy nem-egyházi írnokra (valószínűleg Marianus *notarius*ra) utalhatott. Továbbá a brit kutató szerint az Antiokhiai Zsinaton¹⁴ sem Hosius elnökölt, hanem – a szír dokumentumok alapján – Euszebiosz, Izauria tartomány püspöke (ugyanis kérdéses, hogy később olyan pozitívan szolt volna Hosiusról Caesareai Euszebiosz, ha Antiokhiában ő maga közönsítette volna ki); valamint Euszebiosz a Nikaiai Zsinat elnökeiről ($\pi\rho\omicron\epsilon\delta\omicron\upsilon\iota$) beszél, ahol Hosius mint egy „híres hispániai résztvevő” jelenik meg (*Vit. Const.* III,7) – Hosiusról mint zsinati elnökről, amellett, hogy az aláírók listájának élen szerepel, csupán Athanasziosz tanúskodik.

Az I. Nikaiai Zsinaton résztvevők száma bizonytalan: Euszebiosz szerint 250, Eusztathiosz szerint 270, Athanasziosz, Evagriusz, Hiláriusz, Jeromos és Rufinus szerint 318 püspök volt jelen (ez a szám valószínűleg a Ter 14,14 alapján adódik), s 220 résztvevő nevét ismerjük, köztük hat nyugati püspökét: Cordobai Hosius, Szilveszter pápa megbízottjaiként Victor és Vincentius presbiterek, a calabriai Marcus, a karthágói Caecilianus, Domnus Pannoniae és Nicasius Galliából. Wolfgang Bienert több, mint száz nyugati püspökkel számol, mivel latin és szír listák a nyugati résztvevők szándékos elhagyásáról számolnak be, illetve Konstantin híres levele a zsinat székhelyének Nikaia-ba való áttételével kapcsolatban többek között azzal magyarázza a változtatást (ti. nem Ankürában lesz a zsinat), hogy így a nyugati résztvevőknek rövidebb utat kell megtenniük¹⁵ – Nikaia fekvése és éghajlata mellett viszont a császári székhelyhez, Nikodémiához való közelség játszhatott közre döntésében.

¹⁴ Ennek kérdéséről, s Eusztathiosz lehetséges szerepéről bővebben ld. Simperl, Matthias, *Politika és teológia a Nikaiai zsinaton*, in *Vigilia* 89 (2024/10), 874–880.

¹⁵ Az *Actus Silvestri* és a *Liber pontificalis* inkább teológiai, mint történeti írásnak tekinthető: egy „Szilveszter-féle zsinatról” számolnak be, mely a római püspök szerepét hangsúlyozza a zsinat összehívásában és a nikaiai döntések jóváhagyásában, míg – ezen beszámolók szerint – a császár csupán logisztikai segítséget nyújtott, s a

A latin teológiai hagyomány nyomait kutatva számtalan kérdés merül fel: a *homousziosz* lehetett-e egy latin kifejezés (*una substantia*) fordítása (mint ismeretes, a Szerdikai Zsinat a *mia hüposztaszisz* formulát használta, a legkorábbi latin változatok pedig transzliterációval hozták a görög kifejezést a hitvallásban); a keleti püspökök közötti vita megoldását vajon kereshették-e a latin hagyományok alapján, Hosius tanácsát követve; a cordobai püspök érthette-e a görög atyák teológiai problémáját és fogalmait; s végső soron miként magyarázhatóak a különböző álláspontok Antiokhiában (324/325), Nikaiában (325), Szerdikában (342) és Szirmiumban (357)?

Euszebiosz beszámolója azt sejteti, hogy mivel a békeközvetítő – feltételezhetően Hosius – nem tudta megoldani az alexandriai problémát, Konstantin saját megfontolásából hívta össze a zsinatot. Ugyanakkor Samuel Fernández¹⁶ meggyőzően érvel amellett, hogy Hosiustól származik a zsinat összehívásának gondolata, s ő tekinthető a zsinat szellemi vezetőjének. Az Antiokhiái Zsinat levele (FNS 28¹⁷) Hosius feltételezett békemissziójának befejezése, azaz Nikodémiába való visszatérése előtt tájékoztat egy „nagy és papi” ankürai zsinat összehívásáról, ahol az Antiokhiában letett három püspök bűnbánatot tanúsíthat, s visszatérhet az Egyházba. Konstantin Alexandrosznak és Áriuszaknak címzett levele (FNS 24) azonban úgy látja, hogy „parányi és semmitmondó szavak” miatt, „teljesen szükségtelen dolgok felett” vitatkoznak Alexandriában (*Vit. Const.* II,65). Továbbá kevésbé feltételezhető, hogy a császár egy zsinat összehívását javasolta volna, miközben (324-től) egy számottevő, reprezentatív utat tervezett Egyiptomba, miután megszerezte az uralmat a birodalom keleti része fölött. Az valószínűsíthető a leginkább, hogy Hosius küldetésének eredetileg része lehetett egy antiokhiái látogatás az alexandriai út után, hogy az anti-origenista Eusztathioszt megerősítse az antiokhiái püspöki székben, s az alexandriai orientációt képviselő Türoszi Paulinosz után helyreállítsa az egyházfegyelmet. Hosius vélhetően Alexandriában ismerte fel a vita súlyát, amely körvonalazásában a latin teológiai hagyomány valóban közelebb állt Alexandrosz püspök

zsinati tanácskozára nem volt hatással.

¹⁶ Ld. Fernández, Samuel, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, in *The Journal of Theological Studies* 71 (2020), 196–211. Lásd továbbá Fernández, Samuel, *Nicaea 325. Reassessing the Contemporary Sources* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 14), Brill Schöningh, Paderborn 2025, 98–166.

¹⁷ Ld. Fernández, Samuel (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, Brill Schöningh, Paderborn 2024.

álláspontjához. Ezután pedig Antiokhiában volt autonómiája és autoritása, hogy a császár jóváhagyása nélkül összehívjon egy zsinatot, hogy – az általa képviselt szinodalitás tapasztalata alapján – püspöktársaival közösen döntsön a pártoskodásra okot adó, az Egyház alapját érintő tanításokban (FNS 28). Így Nikodémiába való visszatértekor már eldöntött tény lehetett a zsinat összehívásának kérdése, a császár pedig értesülve Hosiusztól a turbulens helyzetről, csatlakozott a kezdeményezéshez, döntött a zsinat áthelyezéséről, kihirdetéséről, s a tanácskozás kiterjesztéséről. Míg Szózomenosz szerint Hosius visszatérése után Konstantin maga hívta össze a zsinatot, Rufinus szerint a püspökök tanácsára (HE 10,1), addig Sulpicius Severus megerősíteni látszik, hogy Hosius volt a zsinat kezdeményezője: „et Nicaena synodus auctore illo [scil. Osio] confecta hebebatur” (*Chronica* 2,40,2).¹⁸ A forrásokban megjelenő eltérések magyarázhatóak azzal, hogy Euszebiosz, akinek narratívája meghatározó és a fő történeti forrás volt, szándékosan elhagyta Hosius nevét: nem említi küldetését, sem az Antiokhiai Zsinatot (hiszen itt kiközösítették, s teológiai ellenfele, Antiokhiai Eusztathiosz álláspontját képviselték), elhallgatta az ankürai „papi” zsinat összehívását, s csupán a zsinat áthelyezéséről tájékoztat, ezzel Konstantin kezdeményezésének állítva be az egyetemes zsinatot. Mindezek alapján nagy bizonyossággal feltételezhető, hogy Hosius kezdeményezése volt a „papi” zsinat összehívása, ami végül Nikaiában ült össze; az Antiokhiai Zsinat levele pedig megerősíti, hogy Hosiusnak volt autonómiája és autoritása, hogy egy zsinatot összehívjon, s azon elnököljön.

A homousziosz fogalom háttérének és eredetének kérdése

A homousziosz egyike a zsinat legfontosabb kifejezéseinek, amely szentháromságtani kontextusban kifejezésre juttatta a Fiú Atyával való egy-lényegűségét (Ἰησοῦν Χριστόν [...] ὁμοούσιον τῷ πατρί). E fogalom nikaiai használatával kapcsolatosan három forrásra támaszkodhatunk: Caesareai Euszebiosz, Athanasziosz, valamint Szent Ambrus beszámolójára.

Milánó püspöke a *De fide (ad Gratianum)* művében úgy tartja, hogy a zsinaton történő szóhasználat tekintetében Nikodémiai Euszebiosztól származik a fogalom, aki levelében (amelyet a zsinaton felolvastak)

¹⁸ Ld. Sulpice Sévère, *Chroniques* (SC 441, ed. by De Senneville-Grave, G.), Les Editions du Cerf, Paris 1999, 318.

kifejezetten elutasította és elfogadhatatlannak ítélte azt szabellianista értelmezési lehetősége miatt: „Patres in Concilio Nicaeno occasionem accepisse huius nominis usurpandi ex verbis Eusebii Nicomediensis haeretici Ariani, qui scripserat in epistola quadam: »Si verum Dei Filium et increatum dicimus, homousion cum Patre incipimus confiteri«” (*De fide* III,15,125).¹⁹ Így Ambrus szerint polemikus szükségletből használták a zsinati atyák ezt a fogalmat, hogy elutasítsák azon arianista gondolkodókat, akik kifejezetten elfogadhatatlannak tartották a *homousiosz*ot.

Athanasziosz szerint Hosius fogalmazta meg a Nikaiában elfogadott hitvallást, így a zsinat elnökeként ő terjeszthette elő ezt a fogalmat (*Hist. Arian.* 42). Ezt megerősíteni látszik az ariánus történetíró, Philostorgius megjegyzése (*Hist. eccl.* I,7-9), miszerint Hosius és Alexandriai Alexandrosz megegyeztek ebben a fogalomban, s így terjesztették azt a zsinat elé. Összességében viszont a politikai motiváció, a széthúzó pártok között békét teremteni szándékozó Hosius döntéseiből nem zárhatjuk ki a teológiai ösztönzést, a kutatások által felvetett fogalmi keveredések és nehézségek pedig (mint például az, hogy a Szerdikai Zsinaton Ankürai Markelossal már a *mia hüposztaszisz* fogalmat használja) – véleményem szerint – nem írhatóak egyszerűen a latin püspök fogalmi járatlanságának számlájára, hiszen az *uszia* és *hüposztaszisz* szóhasználatának tisztázása egészen a kappadókiai atyákig váratott magára (az első egyetemes zsinat ugyanis még szinonimaként alkalmazta ezeket a kifejezéseket). Mint fentebb említést nyert, Theodor Zahn és Adolf von Harnack véleménye szerint a fogalom Hosiuson keresztül a latin teológiai hagyományt képviseli; elsősorban Tertullianus hatását, aki *Praxeas ellen* írt munkájában elsőként használta az *una substantia* kifejezést szentháromságtani kontextusban (ti. az Atya és a Fiú egy és ugyanazon szubsztanciát bírja), s így a nyugati (latin) szentháromságtanban az *una substantia* terjedt el teológiai szakkifejezésként.

Euszebiosz viszont arról ír, hogy a fogalom Konstantin személyes döntése alapján került a hitvallásba (ami ugyanakkor önmagában nem zárja ki tanácsadójának befolyását). Szókratész *Egyháztörténetéből* ismert Euszebiosz levele a caesareai közösséghez, melyben igazolja, miért írta alá a nikaiai hitvallást, miközben Antiokhiában azt a teológiát képviselte, hogy az Atya és a Fiú két *uszia*. Így ír: „Az általunk kifejtett hittel szemben semmiféle ellentmondásnak nem volt helye. Sőt először maga az Isten előtt legkedvesebb császáruink tanúskodott róla, hogy legiga-

¹⁹ Ld. Ambrosius, *De fide ad Gratianum* (CSEL 78, ed. by Faller, O.), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1962.

zabb a tartalma (...) és arra buzdított mindenkit, hogy egyezzenek bele ebbe, írják alá ezeket a tanokat és értsenek velük egyet, csak még fűzzék hozzá az »egylényegű« kifejezést. Ki is fejtette, hogy az »egylényegű« nem a testi hatások értelmében használandó fogalom” (*Hist. eccl.* I,8,35-54).²⁰ Pier Franco Beatrice²¹ amellett érvel, hogy Konstantin döntése mögött az (egyiptomi) pogány, hellén háttéréből származó hermetizmusa, a *Corpus Hermeticum* áll, amelynek teológiai nyelvezetében a *Nousz*-Atya és a *Logosz*-Fiú két megkülönböztethető létező, s ugyanazon az isteni természetben osztoznak. Beatrice szerint ez indokolhatta, hogy Hosius és Ankürai Markellosz ezt a „pogány” fogalmat helyettesítette a hagyományos *mia hüposztaszisz* fogalommal a Szerdikai Zsinaton (342), s emiatt volt az ariánusok és anti-ariánusok számára is idegen, gyanús, s nehezen elfogadható a kifejezés. Továbbá így feltételezhető, hogy Ankürai Markellosz, amikor Euszebioszt azzal vádolja, hogy az első és második istenség gondolatát (két isteni *uszia* egylényegűségét) a *Hermész Triszmegisztosz*ból vette²², hallgatólagosan valójában Konstantint okolja; s ha ez igaz, akkor Hosius ezért hagyhatta el a császári udvart, változtathatott a kifejezésen a Szerdikai Zsinaton, valamint ez vezethetett a szirmiumi döntésig (amit ugyanakkor Atanáz szerint kényszer alatt írt alá Hosius), ami megtiltotta a *substantia* vagy *uszia* használatát a vitákban.

Általánosan elfogadott vélemény, hogy a gnosztikusok (Bazilidész, Ptolemaiosz, Markión) voltak az elsők, akik a *homousziosz* fogalmat használták, legalábbis nincs nyoma annak, hogy előttük megjelent volna ez a kifejezés.²³ Erre találunk antignosztikus választ Alexandriai Kelemen-nél, Irenaeusnál és Órigenésznél is. Órigenész viszont az első egyházi író, aki ezt a fogalmat (analóg módon) trinitárius kontextusban használta, hogy Isten Bölcsességének, Krisztusnak és az Atyának viszonyát megvilágítsa: „aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae, cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea, vel vapor”²⁴. Mivel

²⁰ Ld. Vanyó László (szerk.), *Szókratész Egyháztörténete* (ford. Baán, I.) (Ókeresztény Írók 9), Szent István Társulat, Budapest 1984, 58.

²¹ Ld. Beatrice, Pier Franco, *The Word 'Homousios' from Hellenism to Christianity*, in *Church History* 71 (2002/2), 243-272.

²² Ld. Logan, Alastair, *Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), 'On the Holy Church': Text, Translation and Commentary*, in *The Journal of Theological Studies* 51 (2000), 81-112.

²³ Ld. Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, John Knox Press, Westminster 1987, 109.

²⁴ Origenes, *Fragmenta ex homiliis*, in *Patrologia Graeca* 14, Migne, Petit-Montrouge 1862, 1308.

ugyanakkor ez az írás csupán Rufinus fordításában maradt ránk, sok kritika érte a szöveg autenticitását. Rufinus máshol is ír arról, hogy Órigenész használta a *homousziosz* fogalmat, hogy kifejezze az Atya és Fiú egy lényegét („qui Patrem et Filium unius substantiae, quod Graece »homousion« dicitur, designavit”²⁵); ez pedig a *De principiis* műre utalhat, ahol Órigenész a Zsid 1,3 és Bölcs 7,25-26 alapján arról ír, hogy az Egy-
szülött Fiú a lényegi egységnek köszönhetően a láthatatlan Atya képmása („quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem”²⁶).

A *homousziosz* pre-nikaiai megjelenéseként tartható számon a „két Dionüsziosz vitája” a III. század közepén. Athanasziosz elődjét, Alexandriai Dionüszioszt ugyanis megvádolták Római Dionysiusnál, hogy Euphranórnak és Ammóniosznak írt levelében nem állítja az Atya és a Fiú egy és azonos szubsztanciáját²⁷, a szentháromsági személyek közti különbséget hangsúlyozza (kiemelve a Fiú emberi természetét, s Atyától való különbségét), ami (a három *hüposztaszisz*-tan nyomán) nyugaton triteista gondolatokat ébresztett. Római Dionysius hangsúlyozza: fontos, hogy „megmaradjon sértetlenül mind az isteni Háromság, mind pedig a monarchia szent tanítása”; viszont ennek ortodox, Római Dionysius által képviselt tanában nem jelenik meg a *homousziosz* fogalom, miközben Athanasziosz minden bizonnyal idézte volna a római püspök ezen szavait

²⁵ Rufinus Aquileiensis, *De adulteratione librorum Origenis* (Collana di testi storici 15, a cura di Dell’era, A.), Japadre Editore, L’Aquila 1983, 28. „Vagy úgyszintén, aki [ti. Órigenész] az Atyát és a Fiút egylényegűnek határozta meg – amit görögül *ὁμοούσιος*-nak mondanak –, ugyanó rögtön a következő fejezetben képes lett volna arra, hogy máslényegűnek és teremtménynek mondja azt, akiről kevéssel azelőtt kijelenti, hogy magából az Atyaistennek a természetéből született?” Ld. Aquilei Rufinus, *Órigenész könyveinek meghamisításáról* (Ókeresztény Örökségünk 24, ford. Csizsár, O.), Jel Kiadó, Budapest 2023, 127.

²⁶ *De Principiis* I,2,6. Ld. Origenes, *De principiis* (Origenes Werke Bd. 5, GCS 22, Hg. Koetschau, P.), J. C. Hinrichs, Leipzig 1913. „A második hasonlatot Isten Fiára – akiről most szó van – mint képmásra alkalmazhatjuk azért is, mert a láthatatlan Isten képmása is láthatatlan, ahogy a történet szerint Ádám képmásának mondjuk fiát, Széthet. Írva van ugyanis: És nemzette Ádám Széthet a saját képére és hasonlatosságára. A képmás itt apa és fiú természetének és lényegének egységét fejezi ki.” Ld. Órigenész, *A principiumokról I.* (ford. Somos, R.), Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2003, 57.

²⁷ A líbiai Pentapolisz püspöke és szabellianista köre ugyanis a *homouszioszt* monarchiánus módon értelmezte annak kifejezésére, hogy az Atya és Krisztus egy és ugyanaz az Isten (Nikaiai után, a 4. századtól a szabellianusok már a *monousziosz* kifejezést használták).

művében. Alexandriai Dionüsziosz a *Cáfolat és védekezés* megírásával bizonyította ortodox felfogását, s a vád (ti. a Fiút teremtménynek tartotta, s nem az Atyával egylényegűnek) hamisságát²⁸; elfogadja a *homousziosz* fogalmat mint ami a ὁμογενής, συγγενής és ὁμοφυής kifejezésekkel együtt igaz, s így egyúttal értelmezi is azt, oly módon, hogy ne álljon szemben az Atya és a Fiú megkülönböztethetőségével: „az én további érveléseim – amit elhallgatnak – mind olyanok, hogy összhangban vannak ezzel a tanítással. Sőt felhoztam még az emberi származás példáját is, amelyből teljesen nyilvánvaló a természet azonossága (καὶ γὰρ ἀνθρωπίνην γονὴν παρεθέμην δηλὸν ὡς οὖσαν ὁμογενῇ) (...) Tudom és emlékszem rá, hogy az egy nembe tartozó dolgokra vonatkozóan is több példát felhoztam (οἶδα δὲ καὶ μέμνημαι πλείονα προσθεῖς τῶν συγγενῶν ὁμοιώματα). Többek közt azt mondtam, hogy a magból vagy a gyökérből sarjadó növény más és különbözik attól, amiből kihajtott, de mégis ugyanaz a természet (καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφρὲς)” (*De decr.* 25).²⁹ Mindazonáltal fontos megemlíteni Luise Abramowski véleményét³⁰, aki szerint ezek a szövegek nem egy 3. századi vitát írnak le, hanem a Nikaiai Zsinat után, közvetlenül a Szerdikai Zsinat (342) előtt keletkeztek.

Tehát a líbiai Pentapoliszban szabellianista hangsúlyokkal jelent meg a *homousziosz*. Nagy Szent Baszileiosz megerősíteni látszik ezt (*Ep.* 9,2), amikor arról ír, hogy Alexandriai Dionüsziosz elvetette a *homousziosz* fogalmat, mivel helytelenül értelmezték, s ezzel megszüntették a három *hüposztaszisz* közötti különbözőséget. Ez állhatott amögött, hogy Szamosz zatai Pál elítélésekor, a 268-as antiokhiai zsinat atyái támadták a *homousziosz* fogalmat; Athanasziosz szerint csupán azért, mivel testi értelemben használta, de Ankürai Baszileiosz az ún. *Epistula sirmiensis*-re utalva mellőzte a nikaiai *homousziosz* fogalmat a szirmiumi (358) formulában is

²⁸ „Mi ugyanis így tágítjuk ki a háromsággá az osztatlan egységet, és fordítva, a háromságot megrövidítés nélkül vonjuk egységbe” (οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα) (*De sent.* 17); „Ezzel lelepleztem, hogy az ellenem felhozott vádak hazugságok, mint az hogy Krisztust nem tekintem az Istennel egylényegűnek” (ὁ προφέρουσιν ἑγκλημα, κατ’ ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ) (*De sent.* 18). Ld. Athanasziosz, *Dionüsziosz véleményéről*, in *Szent Athanasziosz művei* (Ökeresztény Írók 13), szerk. Vanyó, L., Szent István Társulat, Budapest 1991, 382-383.

²⁹ Athanasziosz, *A Nikaiai Zsinat határozatáról* 25 (ford. Fodor, Gy.). Uo. 354-356.

³⁰ Abramowski, Luise, *Dionys von Rom (†268) und Dionys von Alexandrien (†264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982), 240-272.

(DH 138-143). Hiláriusz is megerősíteni látszik (*De Syn.* 81), hogy Antiochiában azért utasították el a *homouszioszt*, mivel Pál monarchiánus elképzelését támasztotta vele alá: „per hanc »unius essentiae« nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat”³¹; nikaiai nézőpontból pedig megállapítja (*De Syn.* 86): „[m]ale omousion Samosatenus confessus est”.³² Nikodémiai Euszebiosz előbb említett levele is ezért utasíthatta el a fogalmat, ugyanis Áriusz *Thália* műve kifejezetten összekapcsolja a kifejezést Mani materialista teológiájával, s ezért válhatott fontossá Konstantin magyarázata, hogy a fogalom „nem testi értelemben használandó”. Mindenesetre az látható, hogy az arianizmus-hoz vezető szubordinacionizmus mögött ott van az a modalista monarchianizmus, amit Szabelliosz, Noétosz és Praxeász is képviselt.

Euszebiosz már említett levele a caesareai közösséghez (FNS 37) megemlíti, hogy a „régiek között voltak bizonyos tanult és kiváló püspökök és írók, akik használták a *homousziosz* fogalmat teológiai tanításaikban az Atyáról és a Fiúról”. Minden bizonnyal Alexandriai Dionüszioszra és Órigenészre hivatkozhatott, akiknek írásait jól ismerte, s *Egyháztörténetének* 6. és 7. könyvét is nekik szentelte: ők azok a pre-nikaiai teológusok, akik alapján elfogadható a fogalom, mivel annak nem-monarchiánus interpretációját adták. Wolfgang Bienert ezt követve amellelt érvel³³, hogy a *homousziosz*nak kellett, hogy legyen egy egyházi hagyománya és elfogadottsága, különben nem történt volna meg a felvétele a hitvallásba. Úgy látja, hogy a Fiú Atyával való egy és ugyanazon lényegének tanítása két szélsőséges veszélyt rejtett magában: a szabellianizmust (ami Rómában mint patripaszszionizmus jelent meg), valamint a triteizmust (Markión három *arkhai* tana alapján). Római Dionysius ez utóbbitól óvott, mivel – Bienert meglátása szerint – az előbbi kérdést már Callixtus pápa és Hippolütosz vitája rendezte. Ezek szerint Római Dionysius ezért nem hangsúlyozta a *homousziosz* fogalmat, amely mögött így egy még régebbi, római tradíció állt. Ezek szerint nem is a latin *una substantia* fordítása a *homousziosz*, hanem a nyugatiak görög nyelvű íróinak hatását sejthetjük mögötte (ti. a III. század első felében a keresztények többnyire görögül beszéltek, görög volt a liturgia, a katekézis nyelve, s Hippolütosz is még görögül írta műveit Rómában, továbbá maga Tertul-

³¹ Hilaire de Poitiers, *Lettre sur les synodes* (SC 621, ed. by Durst, M.), Les Editions du Cerf, Paris 2021, 384.

³² Uo. 402.

³³ Bienert, Wolfgang, *Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), 151-175.

lianus is úgy vallott magáról, mint aki mindkét nyelvet már régebbtől ismeri, s törekvéseinek célja nem más, mint hogy fogalmak helyes értelmezését bontsa ki: a latinok számára a *monarchia*, a görög számára pedig az *oikonomia* tekintetében). Bienert szerint tehát feltételezhető egy egyházi döntés Callixtus idejében, ami egyszerre határozott Szabelliosz-szal (modalizmus) és Hippolütossal szemben, akit a diteizmus vádja ért; ez lehetett a *homousziosz* ortodox (római) hagyományának kezdete, ami egy kompromisszumos formulaként szolgált a modalizmussal és a diteizmussal szemben. Innen érthető, hogy Hippolütosz miért állította, hogy Callixtus „Szabelliosz tévtanítása után Theodotoszéba esik”, s vallotta, hogy „nem másvalami az Atya és másvalami a Fiú, hanem egy és ugyanaz” (οὐ γὰρ ἄλλο μὲν εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτό; Ref. 9,12,17)³⁴, amikor Callixtus az egység hangsúlyozására törekedett a patripassionizmus elkerülésével. Ezért is lehetséges, hogy a *homousziosz* sokáig megmaradt a szabellianizmus gyanújában, amely tévedést Rómában többször is, különösebb részletezés nélkül elítéltek. Novatianus, aki a hippolütösi közösségből jött (ti. diteizmussal vádolták), elhatárolja magát a modalizmustól és az adopcionizmustól, ugyanakkor tartózkodik a polemizálástól, s egy kiegyensúlyozott „római” szentháromságot mutat be, amikor így ír: „az Atya az egy, igaz és örök Isten, az egyedüli, aki az istenség ezen erejét – amelyet kibocsátott, átadott és odaadott a Fiúnak is – a szubsztancia közössége által (*per substantiae communionem*) visszafordítja az Atyához” (*De Trin.* 31,20).³⁵ A „*per substantiae communionem*” mögött Bienert szerint a *homousziosz* római hagyománya

³⁴ A semleges és hímnem (a természet és személy) megkülönböztetése visszahangzik Nazianzoszi Gergely *Kledonioszhoz írt levelében* (*Ep.* 101) is, amikor arról ír, hogy Krisztus „nem másvalaki és másvalaki” (ἄλλος καὶ ἄλλος), hanem „másvalami és másvalami” (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο). Ugyanígy érvel Tertullianus is „dehinc in nouissimo »sumus« non ex unius esse persona quod pluraliter dictum est, tunc quod, »unum sumus«, non »unus sumus«” (*Adv. Praex.* XXII,10). Hippolütosz *Az összes eretnekségek cáfolata (Refutatio omnium haeresium)* fő műve 1859-ig Órigenész munkájaként jelent meg (a Migne-sorozatban jelenleg is Órigenész művei között található), majd kiderült, hogy a Hippolütosz elveszettnek hitt munkájáról van szó. Ld. Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* (Patristische Texte und Studien 25, ed. by Marcovich, M.), De Gruyter, Berlin – New York 1986, 353.

³⁵ „Vnde unus Deus ostenditur uerus et aeternus Pater, a quo solo haec uis diuinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursum per substantiae communionem ad Patrem reuoluitur.” Novatianus, *Opera quae supersunt* (CCL 4, ed. by Diercks, G. F.), Brepols, Turnhout 1972, 78. A magyar fordítást ld. *Novatianus művei: Az igazság szabálya, avagy Novatianus presbiter könyve a Szentháromságról* (Ókori Keresztény Írók 9, ford. Heidl Gy.), Szent István Társulat, Budapest 2025, 178.

állhatott, aminek görög háttere a latin nyelvben már háttérbe szorult. Ezt az érvelést követve párhuzamba állítható Hippolütosz Callixtus általi elítélése, valamint Órigenész alexandriai elvetése, amiért az „egy Istenben” való hitet teológiai spekulációikkal megzavarták. Így a *homo-usziosz* megmaradt kompromisszumos formulának: elhatárolódásnak a politeizmustól és a modalizmustól, bár ez utóbbit világossá kellett tenni. Ha így értelmezzük a nikaiai formulát, úgy ez az olvasat megvilágíthatja a kompromisszumos jellegének törékenységét, valamint azt, hogy a szükséges teológiai gondolatmenet, s a dogmatikai tartalom kibontása miért csak később kezdett hatást gyakorolni.³⁶

A latin teológia Nikaia fényében

Ha Nikaia fényében vizsgáljuk a latin teológiát, két feltevéssel szükséges mindenképp számot vetni: egyrészt azzal a paradigmaváltással, ami többek között Christopher Stead és Jörg Ulrich munkájának köszönhetően kétségbe vonta a latin hatás és eredet kérdését, másrészt a nyugati „elszigetelődés” kérdésével, mivel mint az Hiláriusz esetében kitűnt³⁷, úgy látszik, hogy a latinok körében csupán a 350-es évek után indul el a recepció, az elméleti és dogmatikai reflexió az áriuszi teológiával és a nikaiai hitvallással kapcsolatban.

A pre-nikaiai teológia kiemelkedő latin képviselője Tertullianus, különösképpen a *Praxeas ellen* írt legjelentősebb és legnagyobb hatású műve. Vanyó László professzor úr úgy ír a karthágói szerzőről, mint aki Ágostonig a latin egyház egyik legeredetibb gondolkodója, s aki mindkét nyelv (görög és latin) jó ismerője. A modalista nézetekkel szemben előremutató módon nyert kifejtést nála az egység és hármasság kérdése. Tertullianus hozzájárulása a szentháromságos egy Istenről való gondolkodáshoz elvitathatatlan; ő használta először a *trinitas* és *personae* fogalmakat ebben a kontextusban, tőle származik az „*unam substantiam in tribus cohaerentibus*” kifejezés, mely mutatja, hogy gondolkodása elő-

³⁶ Bienert szerint ezért lehetséges, hogy a nikaiai *credo* a Konstantinápolyi Zsinat előtt nem tudott hitvallásként érvényesülni (istentiszteleten, keresztelezésnél), mivel egy ortodoxia kérdéséről folytatott teológiai vita eredménye, s ezért lehetséges, hogy Hiláriusz csak 30 évvel később, 355 körül ismeri meg a nikaiai hitvallást.

³⁷ A *De Synodis* művében arról ír, hogy nem hallott a nikaiai hitvallásról, amíg 356-360 között száműzetésben nem volt Keleten („*fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi*”; *De Syn.* 91).

remutató volt, s megelőzvéen korát a nikaiai konszenzusnak megfelelően gondolkodott a Szentháromságról. Úttörőnek tekinthető mind a szentháromságtani, mind a krisztológiai kérdések ortodox, világos és pontos értelmezésében; „szentháromságtani, krisztológiai tanai – Nagy Szent Leó pápa *Tomusán* keresztül – hatottak a Khalkedóni Zsinatig. [Viszont] ahogyan személyét és életét szélsőségek jellemzik, ugyanúgy teológiájának hatástörténetét is.”³⁸

Az *Adversus Praxean* a modalista felfogással szemben hangsúlyozza a lényeg egységét és az *oikonomia* szentségét, „a három összetartozóban mindenütt egy lényeket” tart (XII,7), melyek „hárman egyek (*unum*), nem egy (*unus*) (XXV,1), s „az egységet a hármasságban rendezi, háromnak rendezve el az Atyát és Fiút és a Lelket, nem állapotban³⁹ (*statu*) három, hanem sorrendben (*gradu*), nem lényegben (*substantia*), hanem jellegben (*forma*), nem hatalomban (*potestate*), hanem megjelenésben (*specie*), de egy lényegében (*unius autem substantiae*)” (II,4)⁴⁰. Hatását mutatja például Novatianus, amikor *De Trinitate* művében a tertullianuszi „*tres unum sunt, non unus*” gondolatán továbbhaladva „*una unitas concordiae*”, „*communio substantiae*”, „*distinctio personarum*” kifejezésekkel él.⁴¹

Véleményem szerint e rövid, vázlatos áttekintés fényében is alapot találhatunk Jörg Ulrich tézisének megkérdőjelezéséhez, akinek megglátása szerint a spekulatív teológia hiányával találkozunk Nyugaton, s a felmerülő bölcseleti kérdések csupán a görög filozófiai és teológiai iskolákat foglalkoztatta. Ebből vonja le azt a következtetését, hogy a latin teológiai hagyomány felkészületlen volt egy ariánus kontroverziára, mely órigenista gyökerekből táplálkozott, hiszen – véleménye szerint – a IV. század végéig, Rufinus fordításáig a latinok számára ismeretlen volt az órigenészi teológia. Továbbá úgy érvel, hogy a nyugaton görög nyelven

³⁸ Vanyó László, *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 408. A *Praxeas* ellen magyar fordítását lásd Vanyó László (szerk.), *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók 12), Szent István Társulat, Budapest 1986, 805-852.

³⁹ Itt Vanyó László „állagban” fordítása helyett az „állapotban” kifejezést használnom, mivel az „állag” egyértelműen a *substantia* szó szerinti fordítása Schütznel. Vanyó professzor úr is megjegyzi: „[a] »status« és a »gradus« fogalmakat rendszerint a »Substantia«-val együtt használja Tertullianus, értelmük igen közelálló egymáshoz. A »status« a »substantia« konkrét állapotát, azaz a valóságot lényegi tulajdonságaival jelöli. (vö. R. Braun, *Deus Christianorum*, 202. old. kk).” Vanyó László (szerk.), *Tertullianus művei*, 983.

⁴⁰ Uo. 852.

⁴¹ Ld. Schneider, Theodor (szerk.), *A dogmatika kézikönyve 2.*, Vigilia, Budapest 2002, 514.

írók alig voltak hatással a későbbi latin teológiai hagyományra, s maga a nikaiai hitvallás hatása is csak későn, 350 után jelenik meg nyugaton, konstruktívan pedig csak Marius Victorinus és Ambrus idején kapcsolódnak be ennek teológiai kibontásába. Meglátásom szerint több vitatható feltevessel is él Jörg Ulrich. Bienert fentebb vázolt elmélete éppen az általa mondottak ellenkezőjére mutat rá: Callixtus és Hippolütosz vitája, majd a két Dionüsziosz vitája mind görög nyelvű előzményként jellemezhető a latin teológiai hagyományban. Valamint az, hogy Órigenész művei ismeretlenek lettek volna Nyugaton, ismét kétségbe vonható hipotézis; az „argumentum ex silentio” éppen az ellenkezőjére mutat, ha figyelembe vesszük, hogy maga az Alexandriai más művek esetében is (mint például a *Peri eukhész*, ahogy arra Perendy László professzor úr rámutatott⁴²) ismerhette és felhasználhatta Tertullianus munkáját. Ennek fényében éppen az az – eddigi kutatásokban kevésbé megjelenő – kérdés merülhet fel, hogy Tertullianus *una substantia, tres personae* koncepciója hathatott-e az órigenészi gondolkodásra.

Nikaia után a 340-es Római Zsinat tekinthető az első „nyugati” hivatalos megnyilatkozásnak szentháromságtani témában, amikoros An-kürai Markelloszt és Athanasioszt is nyugati száműzetésben találjuk. Markellosz anti-ariánus és anti-órigénista álláspontjának megfelelően a „*mia uszia / hüposztaszisz*”-tant képviselte, mint ami – állítólagosan – egyetértésben van a nikaiai teológiával, s ezt Vicentius és Victor, Szilveszter pápa követői meg is erősítették. E mögött sejthetjük a tertullianuszi „*una substantia*” kifejezés fordítását, viszont látható, hogy a „*distinctio personarum*” nem jelenik meg a markelloszi interpretációban.

A Szerdikai Zsinat (342) egyetemes jellege sajnálatos módon nem valósult meg, mivel az euszebiánusok Philippopolisban külön zsinatot tartottak. Szerdikában többségben voltak a görögül beszélő püspökök (a 95 résztvevő püspök körülbelül 60%-a), így a hitvallást is valószínűsíthetően először görögül, majd latinul szövegezték meg. Hosius I. Gyula pápának írt levele hangsúlyozta, hogy a „*una substantia*” / „*mia hüposztaszisz*” (amelynek ugyanakkor szabellianista felhangjai voltak) nem írta felül a nikaiai hitvallást, mindazonáltal végső soron ez a szerdikai

⁴² „O’Meara felhívja továbbá a figyelmünket arra, hogy a téma tárgyalásmódja nagyon hasonlít Tertullianuséra, sőt – G. F. Diercks és E. Evans munkáira hivatkozva – valószínűnek tartja, hogy a nagy Alexandriai ismerte Tertullianus művét.” Ld. Perendy László, *A Miatyánk szerepe és jelentősége az ókori egyház életében*, in *Közelítések a Miatyánkhoz. Értelmezések és tanulmányok az ökumenizmus jegyében*, szerk. Schöck, Gy., Schöck ArtPrint, Budapest 2022, 155.

hitvallás terjedt el a Birodalom nyugati felében 342 után, s a helyi zsinatok is a szerdikai döntéssel egyetértésben születtek, annak tanítására építettek.

Phoebadius, Hiláriusz barátja a *Contra Arianos* művében (357/359) megerősíteni látszik Hosius kitartó hűségét, amellyel a Szerdikai Zsinaton megerősítette a nikaiai döntéseket és elutasította az arianizmust („qua [scil. Ossius] constantia apud Serdicam et Nicaeno tractatui adsessus sit et damnauerit Arrianos”, *C. Ar.* 28,2). Minden bizonnyal ismerhette a nikaiai hitvallás latin szövegét, de teológailag – a szirmiumi döntéssel szemben – a szerdikai szövegre épít, s az *una substantia* és az *una virtus* (nem pedig a *homousziosz*) explicit hivatkozással jelenik meg a nikaiai döntésekre vonatkozóan (*C. Ar.* 6,3⁴³). A katolikus tanítás tehát véleménye szerint a szabellianizmus és az arianizmus együttes elítélése: az Atya és a Fiú „nem egy személy, mint azt Szabelliosz állította, sem két szubsztancia, mint ahogy Áriusz mondta; hanem egy szubsztancia és két személy, ahogyan azt a katolikus hit vallja (sed ut fides catholica confitetur, unam substantiam et duas docuit esse personas)” (*C. Ar.* 14,3). Tehát Phoebadius Tertullianus örökösének tekinthető, aki számára a szerdikai hitvallás (*una substantia*) megegyezik azzal, amit az atyák Nikaiaiban kifejezésre jutattak, s meglátásaiban egyúttal már a „*distinctio personarum*” gondolata is kifejezést nyert.

Elvirai Gergely hasonlóképpen a szerdikai teológia letéteményese, s Isten egységének gondolata hangsúlyosan megjelenik nála is. Ami érdekessé teszi a *De fide orthodoxa* művét, hogy annak második kiadásakor (364), annak érdekében, hogy igazolja ortodoxiáját (ti. nem szabellianus), a műve elé tette a nikaiai hitvallás latin fordítását; ismereteim szerint pedig ez az első eset, hogy egy latin szerző a nikaiai hitvallás szövegét használta volna szentháromságtani ortodoxiájának bizonyításául. A 325-ös hitvallás latin változatának ez a harmadik megjelenése, Hiláriusz (*De Syn.* 84; 357-ben) és Caralisi Lucifer (*De non parc.* 18; 358-ban) után, ahol a *homousziosz* az alábbi formában jelenik meg: „*unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt ὁμοούσιον*”.⁴⁴ Ez pedig azt bizonyítja,

⁴³ „Ab Episcopis procedit edictum: Nemo unam substantiam dicat: hoc est: Nemo in Ecclesia praedicet Patris et Filii unam esse virtutem. Quid egistis, o beatae memoriae viri, qui ex omnibus orbis partibus Nicaeam congregati, et sacris voluminibus pertractis, perfectam fidei catholicae regulam circuminspecto sermone fecistis.” Ld. Phoebadius Agennensis, *Liber contra Arianos* (CCSL 64, ed. by Demeulenaere, R.), Brepols, Turnhout 1985, 29.

⁴⁴ Ld. Gregorius Iliberritanus, *De fide orthodoxa contra arianos* (CCSL 69, ed. by Bul-

hogy a nikaiai hitvallás legkorábbi latin fordításai nem úgy hozzák a *homouszioszt* mint „*consubstantialem Patri*”, hanem úgy tűnik, az *una substantia* állt a *homousziosz* mögött, legalábbis teológiailag. Bienert ezt azzal magyarázza, hogy az *una substantia* mögött egy régebbi hagyomány állt (egy görög nyelvű római tradíció), ugyanakkor véleményem szerint a latin teológiai hagyomány görögre fordítása volt a kérdéses, vagyis az *uszia* és a *hüposztaszisz* közötti különbség (ami tehát Nikaiában *homousziosz*-ként, Szerdikában pedig *mia hüposztaszisz*-ként jelenik meg).

Végezetül fontos áttekinteni a latin teológiai argumentációja sajátos logikáját. Ennek a Jn 14,9 és Jn 10,38 versek alapján kibontakozó fogalmi háttere Tertullianus és Hiláriusz alapján látható a legvilágosabban. Hiláriusz így ír a *De Trinitate* művében: „az ő hatalma (*virtus*) a természetéhez tartozott, és az ő munkája (*operatio*) ennek a hatalomnak a gyakorlásra volt; e hatalom gyakorlásában (*per virtutis potestatem*) tehát felismerhették benne az Atya természetével (*natura*) való egységet” (*De Trin.* 9,52). Mindezzel Hiláriusz az *operatio*, *virtus* vagy *potestas* és a *natura* metafizikai kapcsolatát vázolja fel: az Atya hatalma (*potestas*) jelenik meg a Fiú tetteiben (*operatio*), így következtethetünk a természetére, amely számára ez a *potestas* belsőleg sajátja. A *Praxeas ellen* (XXIV,8) tertullianuszi műben hasonlóképpen látható a latin, anti-modalista szentháromság-tani logika: a hatalom tetteiben (*per opera virtutum*) egy az Atya és a Fiú („a csodatettek és a tanítás szavai által maradt az Atya a Fiúban”), majd a kauzális kapcsolat és az örök inkonverzibilitás (mindkét személy sajátossága, amely által mindig önmaguk és nem mások) fejezi ki, hogy miben különböznek („azok által látható, melyek által marad, és azáltal, akiben marad, ebből kitűnik mindkét személyes sajátossága”). Ebből látható, hogy elsősorban nem a szubsztancia (lényeg) vagy természet és a *persona* ontológiai különbségére épít⁴⁵, mely nem nyújt fogalmi megalapozást a valós megkülönböztetéshez, hanem az előbb említett kauzális kapcsolat és örök inkonverzibilitás alapján gondolkodik erről. Másrészt pedig Hiláriusz metafizikai érvelése arra a kapcsolatra mutat rá, hogy amennyiben két létező ugyanazon hatalmat bírja, egyúttal azonos természetűek is (*operatio* = *virtus* / *potestas* = *natura*).⁴⁶

hart, V.), Brepols, Turnhout 1967, 221.

⁴⁵ Ld. *Adv. Prax.* VII,9: „bármilyen volt is a Beszéd lényege, azt személynek mondom és a Fiú nevét tartom fenn neki”.

⁴⁶ Erről bővebben ld. Barnes, Michael René, *Augustine and Nicene Theology. Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*, Cascade, Eugene 2023.

Ennek fényében az látható, hogy a latin teológia kétféle utat és megközelítést választott az egység leírására. Egyrészt Phoebadius és Hiláriusz egy nem-atanázi teológiát képviselt, ami a latin teológia sajátos fejlődési útját mutatja a nikaiai recepcióban. Számukra az egység alapja az egyetlen *virtus*, az egy *potestas*. Ez ugyancsak tertullianuszi örökségnek tekinthető, hiszen úgy írt a Szentháromság személyeiről mint aki (Atya, Fiú, Szentlélek) egy lényegében, egy méltóságában és egyetlen hatalmában („*unius autem substantiae et unius status et unius potestas*”). Hasonlóképpen Hippolitosz *Noétosz ellen* (8,2) írt munkájában egyetlen *dünamisz*ről ír, amikor az egységet akarja kifejezni, Pszeudo-Evagrius is az „egyetlen hatalom, egyetlen erő” kifejezéssel fordítja az *usziát* örményre⁴⁷, s Phoebadius az 1Kor 1,24 alapján jegyzi meg: „Christus uirtus Dei est. Quae quidem uirtus, quia nullius extraneae opis indiget, dicta substantia est, ut supra diximus: quidquid illud est sibi debens.” (C.Ar. 8,10) A recepció-történetet tekintve pedig megállapítható, hogy Damasus pápa *Exemplum synodi* levelében (379-ben), mely az ortodox latin szentháromságtani formula tanúja, hasonlóképpen az „inseparabilem potestatem” és az „unius virtutis” jelenik meg a középpontban, Theodosiusnál pedig (a Konstantinápolyi Zsinat után) sem a *substantia*, sem a görög *homousiosz* nem jelenik meg a megkövetelt hitvallásban („unius maiestatis adque virtutis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius (...) ut verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant”; C.Th. XVI,1,3; 381-ben).

Ezzel egy időben ugyanakkor egy *uszia* / *szubsztancia*-központról nyelvezet és terminológia (*unius substantiae deum*) is kialakult és fejlődött a latin teológiában, amelynek ontológiai megközelítését többek között Corbodai Hosius, Marius Victorinus és (Lisaboni) Potamius képviselte. Emögött az ibériai iskola mögött pedig ott sejtethjük Calcidius 4. századi filozófust, Hosius archidiakónusát⁴⁸, akinek Platón *Timaios*ának latin

⁴⁷ Winkler, Gabriele, *The Antiochene Synods and the Early Armenian Creeds Including the 'Rezeptionsgeschichte' of the Synod of Antioch 341 in the Armenian Version of the Anaphora of Basil*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3 (2006), 275-298 (285).

⁴⁸ De Clerq szerint Calcidius Hosius archidiakónusa volt (De Clerq, Victor, *Ossius of Cordova*, 69-75), viszont a mai kutatások megkérdőjelezik ezt a feltételezést. Hanson elutasítja ezt a feltevést, de hozzáteszi: „that would make a considerable difference to our estimate of Ossius' contribution to the Council and Creed of Nicaea, because we could conclude with some confidence that the issues debated by Eastern theologians would not have been strange to Calcidius' Hossius.” Hanson, Richard, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, T&T Clark, London 1988, 199.

fordítását is köszönhetjük. Mindez bizonyíthatja, hogy Hosius számára egyáltalán nem volt idegen a Keleten zajló vita, s – Christopher Stead és Jörg Ulrich feltevésével szemben – nem zárható ki teljes mértékben, hogy Hosiuson keresztül a latin (elsősorban tertulliánuszi) teológia hatással volt a Nikaiai Zsinatra. Így, meglátásom szerint, nem érdemes a latinok (teológiai) hatását kizárólag nyelvi alapokon kutatni, a *homousziosz* mintájára alkotott latin kifejezés keresésével, s az *una substantia* és a *homousziosz* fogalmi különbségeinek vizsgálatával. Mint ebből a vázlatos áttekintésből is világossá vált, a tertulliánuszi hagyományokra építő latin teológia nem csak követte a görögöket „fogalmak kölcsönzésével”, hanem sajátos utat járt be, s mint látható, sokszor szabadabban, nem csak egy módon fejezte ki magát a szentháromságtani kérdésekben.

GYURKOVICS MIKLÓS

Krisztológiai és gnoszeológiai modellek az ariánus viták hajnalán

Mivel közzismert, hogy az ariánus viták teológiai gyökereinek a feltárása meglehetősen összetett feladat, ezért nem érdemes egymástól élesen elválasztani a történelmi és egyházpolitikai események befolyásának a kutatását a bölcselettörténeti és dogmatörténeti vizsgálódásoktól.¹ Az írott dogmatörténeti források és a történelmi események egybeolvasása mentén arra a következtetésre juthatunk, hogy Arius eszméit és ellenfeleinek a bírálatát a negyedik század első évtizedeire kialakult sokszínű

¹ Ezt az összetettséget mutatta ki és elemezte Manlio Simonetti egyik legjelentősebb művében, mely ma is meghatározza az első egyetemes zsinatról szóló kutatásokat: SIMONETTI, MANLIO, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemerides Augustinianum 11), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975. Alberto Camplani szerint Simonetti helyesen mutatott rá az „ariánus krízis” fogalmának és vizsgálódási módszerének a sokoldalú jelentésére, mely magába foglalja a negyedik századi kereszténység kulturális, egyházi, politikai és társadalmi eseményeinek gyors változásainak az összetett folyamatát. Vö. CAMPLANI, ALBERTO, *Manlio Simonetti e la 'crisi ariana': l'attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca*, in *I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti* (Roma, 21-22 ottobre 2021) (Atti dei Convegni Lincei 346), Accademia Nazionale dei Lincei, Bardi Edizioni, Roma 2022, 211-245, 217-224. Az első egyetemes zsinat teológiai vitáihoz vezető és az azt követő krisztológiai tanítások értelmezéséről Simonetti tollából további két tanulmánykötetet ajánlunk: *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemerides Augustinianum 44), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993; *Studi Di Cristologia Postnicena* (Studia Ephemerides Augustinianum 98), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006. Manlio Simonetti ariánus kutatásainak a hatásáról a következő előadások hangoztak el 2025. április 26-án Rómában (Nicaea 2025 Event, Context, Reception 2-5 April 2025, Rome): Andrea Cavallini, *Manlio Simonetti e la storiografia su Nicea: il contesto del Concilio*; Emmanuel Albano, *Manlio Simonetti e la storiografia su Nicea: l'evento del Concilio*; Chiara Curzel, *Manlio Simonetti e la storiografia su Nicea: la recezione del Concilio*. Az előadásokból készült tanulmányok megjelenés alatt vannak.

és így egymástól eltérő istentani és antropológiai értelmezések táplálták.² Kétségbevonhatatlan tény, hogy a korai keresztény teológiai értelmezések szoros kölcsönhatásban álltak a korabeli társadalmi reflexiókkal.³ A rendelkezésünkre álló forrásokból megfigyelhető, hogy maga a vita egy olyan történelmi miliőben zajlott, amelyben az egymástól eltérő teológiai vélemények viszonylag gyorsan terjedhettek, és hangosan ütközhetek egymással. A vita heves terjedéséről tanúskodnak azok a hipotézisek is, melyek egyre rövidebb időszakra datálják Arius és Alexandrosz összeütközését.⁴

Az első egyetemes zsinat eredményei két egymástól elkülöníthető egységben épültek be a kereszténység történetébe. Az első, amely jelentős figyelmet kapott, a hitvallás, valamint annak rövid, anatemizmusokkal kiegészített értelmezése. A második egységet húsz egyházfegyelmi kánon alkotja, amelyek az egyházi gyakorlat szabályozásában játszanak meghatározó szerepet.⁵ Noha e határozatok tárgyköre eltérő, úgy tűnik,

² A közelmúltban Samuel Fernández dolgozta fel az első egyetemes zsinat körül keletkezett írásos forrásokat: FERNÁNDEZ, SAMUEL (szerk.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology10), Brill, Paderborn 2024, jelen tanulmányban a FNS rövidítéssel jelöljük a kiadványt. Ugyancsak fontos forrás: OPITZ, HANS-GEORG (szerk.), *Dokumente Zur Geschichte Des Arianischen Streites*. Athanasius Werke Band 3, Teil 1, Lieferung 3, Walter De Gruyter, Berlin – New York, 2007.

³ A krisztológiai és társadalmi reflexiók összefonódásáról vö. LYMAN, REBECCA, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, szerk. KIM, YOUNG RICHARD, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 43-62.

⁴ A vita Opitz szerint 318-ban kezdődhetett, Williams szerint 321-ben, addig Boularand, Parvis és Fernández meglátása szerint inkább 322-környékén, míg Schwartz, Telfer és Calderone későbbre, 322/323-ra datálták. Vö. SIMONETTI, MANLIO, *La crisi ariana nel IV secolo*. 26-27 o. 1 lábjegyzet; BRENNECKE, HANNS CHRISTOF – HEIL, UTA – VON STOCKHAUSEN, ANNETTE – WINTJES, ANGELIKA (szerk.), *Athanasius Werke: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*. Vol. 3, pt. 1. Lieferung 3: *Bis zur Ekthesis Makrostichos*, De Gruyter, Berlin 2007; WILLIAMS, ROWAN D., *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 44-45, 58-59, 67-81; PARVIS, SARA, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford University Press, Oxford 2006, 72-83, 100-101; FERNÁNDEZ, SAMUEL, *Who Accused Whom of What? The Outbreak of the "Arian" Controversy*, in *Journal of Early Christian Studies* 31 (2023/4), 431-458.

⁵ A kánonok egyházfegyelmi vizsgálatáról és annak jelenkori értékeléséről írt HUNTER, DAVID G., *Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea I (325)*, in *Annales Historiae Conciliorum Journal for the History of Councils* 53 (2023), 159 – 180. A szerző részletesen kitért az eretnek vagy szakadár közösségek tagjainak az

hogy egy közös cél kapcsolja őket össze: az eltérő nézetek és a szembenálló klérus kibékítése, illetve egységesítése. Feltehetően ez a szándék vezérelte Constantint is, amikor úgy határozott, hogy saját felügyelete alá vonja az ügyet, és a zsinatot Nikaiába rendeli.⁶

De ne siessünk ennyire előre! Ahhoz, hogy némileg közelebb juthassunk a hitvallás elsődleges üzenetéhez, a vizsgálódásunkat ott kellene elkezdennünk, ahonnan minden kiindult.

Constantinusnak a Licinius felett aratott győzelmével sok minden jelentősen megváltozott, de nemcsak Constantinus gondolkodásában, hanem az új pozícióban lévő kereszténységben is. Míg Constantinus a kereszténység esetében is az egyesítésre és az ellenőrzésre törekedett, addig úgy látjuk, hogy a kereszténység számára inkább az önmeghatározás volt a legnagyobb kihívás abban az új világrendben, amely földi hatalmat és pozíciót kínált az egyházi személyeknek. Ebben az újra definiálendő egyházban, amint láthatjuk, Krisztus személyének a meghatározása sem volt kivétel.

Jelen tanulmány két krisztológiai modell által szeretné bemutatni az ariánus viták 322-től 325-ig tartó teológiai dilemmáinak sajátosságait. Az első modell, amely ontológiai természetű, arra a kérdésre keresi a választ, hogy *milyen értelemben nevezhetjük Krisztust a Mennyei Atya fiának*. A második modell kérdése pedig az, hogy *milyen mértékben ismerheti Krisztus a Mennyei Atyát*. Ez utóbbi kérdés természete pedig gnoszeológiai jellegű. Amint a továbbiakban látni fogjuk, egyre tisztábban fog megmutatkozni az a felismerés, hogy e két kérdés megválaszolása nemcsak istentani, hanem antropológiai következtetésekkel is jár.

Milyen értelemben nevezhetjük Krisztust a Mennyei Atya fiának?

Az elsőként tárgyalásra bocsátott krisztológiai modellünk alapjai egészen a keresztényüldözések időszakára nyúlnak vissza. A nyugaton zajló, Észak-Afrikából származó donatista viták – melyekbe 312 után Constantinus személyesen is belefolyt, oly annyira, hogy az arles-i

egyházba való befogadásáról szóló témára és a „digamoi” fogalmának az értelmezési nehézségeire.

⁶ A zsinat összehívásának a körülményeiről vö. FERNÁNDEZ, SAMUEL, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, in *Journal of Theological Studies* 71 (2020/1), 196–211; PIETRAS, HENRYK, *Genesis e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 389–409, 406; Uő., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, G&B Press, Roma 2021, 111–117.

zsinaton kitartóan támogatta Caecilianust és a hozzá kötődő klérust,⁷ továbbá pedig az Egyiptomban kitört melitánus szakadás eseményei arról tanúskodtak a 303-tól kezdődő és 312-ig elburjánzandó üldözések következményeként a kereszténység jelentős része önazonosságát a mártírság eszméjén keresztül határozta meg, ami megegyezett a világi hatalommal való szembenállással és az evangéliumi értékek mellett való állhatatos kitartással.⁸ Tehát a keresztényüldözések alatt egy olyan krisztológiai modell is megszilárdult, mely elsősorban az Istennek az engedelmes és állhatatosan szenvedő Fiát ábrázolta. E szemlélet szerint Krisztusnak a kereszthalálig tartó kitartása által vált a világ számára nyilvánvalóvá Isten végérvényes győzelme a gonoszság felett. Ugyanez a modell tükröződött vissza a keresztény vértanúk eszményítésében is, akik hosszantűró szenvedésük árán váltak Krisztus megjelenítőivé a világban, pontosan úgy, ahogy a szenvedő Krisztus is látható képe lett a láthatatlan Istennek. Így e narratíva szerint a transzcendens Isten földi gondviselése és győzelme a szenvedő Krisztus és a mártírok egyháza által valósult meg a történelemben.⁹ E teológiai és antropológiai logika szerint az állhatatos keresztények, Krisztus példája nyomán, Isten fogadott fiaivá, Isten Fiának a testvéreivé és társörököseivé váltak.¹⁰ Ez egy olyan konkrét krisztológiai és antropológiai modell, amelyhez akár még

⁷ Vö. Prinzivalli, Emanuela, *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesi-ale*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 433-447, 434-435.

⁸ Vö. VAN DAM, RAYMOND, *Imperial Fathers and Their Sons Licinius, Constantine, and the Council of Nicaea*, in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* 19 – 42. A mártírság eszménye és az ariánus teológia kapcsolatáról vö. LYMAN, REBECCA, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* 43-62. A melitánus skizmáról vö. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* 21-22, 126-130; GWYNN, DAVID M., *Reconstructing the Council of Nicaea*, in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* 90-110, 91-104; Pietras, *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea* 389-409, 393; 406-408; A nikaiai döntések fogadtatásáról a melitánus papság körében, vö. FERRNÁNDEZ, SAMUEL, *Nicea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicea fino al 341*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 411-432, 424-431.

⁹ Rebecca Lyman a következő kutatásokra alapozta a mártírsággal kapcsolatos meg-látásait Moss, CANDIDA, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford 2010, 116- 159; Uő., *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, Yale University Press, New Haven 2012; COBB, STEPHANIE, *Divine Deliverance: Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts*, University of California Press, Berkeley 2016, 11-30; 69-79; LYMAN, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*. 56-59.

¹⁰ Fontos Szentírási szövegrészeket a fogadott fiúságról, istengyermekségről: Róm 8, 15; Gal 4,4-5; Ef 1,5; Jn 1,10-12.

a szubordinacionizmus és az adopcionizmus tévedéseit is hozzá sorolhatjuk.¹¹

Pontosan ezeknek a krisztológiai és antropológiai tévedéseknek a fonákját fejtette ki Alexandriai Alexandrosz a Bizánci Alexandrosznak írt levelében, feltehetően 322 környékén, amikor Arius tanításával ellentétesen¹² Krisztusnak az istenfiúságát változatlanak, tehát öröknek és természeténél fogva isteninek nevezte, szemben a keresztények fogadott istenfiúságával:

27. De ha „Isten képmása” nem mindig létezett, akkor nyilvánvaló, hogy az sem létezett mindig, akinek ő (Logosz) a képmása. 28. [...] Ebből látható, hogy a mi Megváltónk fiúsága egyetlen dologban sem közös a többiek fiúságával. 29. Mert ahogy az ő hüposztasziszáról bebizonyosodott,¹³ hogy páratlan elsőbbséggel minden (olyan létezőt) felülmúl, aminek ő életet adott, úgy a fiúsága is, mivel természeténél fogva atyai istenséggel rendelkezik, kimondhatatlan elsőbbséggel különbözik azoktól a fogadott fiaktól, akiket általa fogadtak örökbe.

31. Ezért a mi Urunkat, az Atya természetes Fiát, mindenki imádja. De azok, akik levetették a szolgaság lelkét, megkapják „a fogadott fiúság Lelkét” (Róm 8,15), a bátor tettek és a fejlődés által maguk is fogadott fiakká válnak a természetes Fiú jótékonyságának köszönhetően.

34. Ezért az Atya Egyszülött Fiának változatlan a fiúsága. De az értelmes teremtmények fogadott fiúsága nem a természet szerint tartozik hozzájuk, hanem megfelelő életvitel és Isten adománya által.¹⁴

¹¹ A keresztények istenfiúságáról az 1. egyetemes zsinat kontextusában vö. Edwards, Mark, *The Concept of God at Nicaea*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 265-288, 269.

¹² Pásztori-Kupán az Atya és Fiú egymás alárendelt viszonyát a „valóságos nemzés” és az időbeliség tételei felől vizsgálta Arius tanításában: PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN, *Teológiai és filozófiai vonatkozások Arius hitvallásában*, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 4 (2013/1), 147-165.

¹³ A hüposztaszisz bölcslelettörténeti és teológiatörténeti háttéréről vö. Limone, Vito, *Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology*, in *Eastern Theological Journal* 7 (2021/2), 139-163; Edwards, *The Concept of God at Nicaea*, 281-285.

¹⁴ Alexander Alexandrinus, *Ad Alexandrum Byzantium*, FNS 8,27-29; 31; 34. Saját fordítás, amennyiben a tanulmányban másképp nincs jelölve.

Az idézett levélrészletekből kitűnik, hogy Alexandrosz gondosan megkülönböztette Jézus Krisztus istenfiúságát a keresztyének fogadott fiúságától. Továbbá Arius véleményével szemben arra is rámutatott, hogy Jézus Krisztus istenfiúsága nem másból, mint az isteni természetéből fakad. Nyilvánvaló, hogy ezzel a teológiai fejtegetéssel nem nagyon lehetett kibékíteni Arius ellenvetését, amelyet például a *Thaliaban* (323/324) fogalmazott meg, ahol leszögezte, hogy a kezdetlen és születetlen Istennek a létezése mindenki számára elbeszélhetetlen (ἄσχητος), majd a τεκνοποιέω igével meglehetősen homályos módon fogalmazott a Fiúról. Hisz ezzel az igével Krisztus fogadott fiúságát is kifejezhette, aminek következtében azt is állíthatta, hogy a Fiú nem egyenlő és nem is *homousziosz* az Atyával.¹⁵ Szintén Alexandrosz írta le Arius kiközösítéséről hírt adó levelében,¹⁶ feltehetően 324-ben, hogy Arius szerint Isten nem volt mindig atya, mint ahogy az Isten Logosza sem mindig létezett, mert ő (Logosz) lett).¹⁷

Ugyancsak említésre méltó, hogy még a 324 végén vagy 325 elején megtartott antiochiai zsinatról fennmaradt szír nyelvű forrásból is az derül ki, hogy Jézus Krisztus az Atya képmása, aki nem örökbefogadás révén, hanem valóságosan és megváltoztathatatlanul az Atya Isten fia.¹⁸

E szövegrészletekből arra következtethetünk, hogy Arius és társai egy olyan antropológiai tanítás kontextusába állították a krisztológiájukat, mely szerint egy ember akkor válhat Isten fogadott fiává, ha Krisztushoz hasonlóan a szenvedések ellenére is állhatatosan kitart Isten mellett. Ugyanakkor, feltételezhetjük, hogy Arius és támogatói szerint csak abban az esetben lehet Krisztus minden ember számára követendő példa, ha először ő is kitartóan szenvedett azért, hogy majd Isten fiává válhasson. Tehát szerintük volt olyan idő, amikor Istennek nem volt Fia.

¹⁵ Arius, *Hymnus [Thalia]* (fr.), FNS 18,10 v.: υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας, 11 v.: οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ.

¹⁶ Vö. Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica*, FNS 26,7: Οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν. οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἔξ οὐκ ὄντων γέγονεν.

¹⁷ Vö. Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, FNS 6,5.

¹⁸ Vö. *Synodus Antiochena, Epistula synodica*, FNS 28, 10. Miután Alexandriában Hosius elítélte Ariust, Antiochiában is egy zsinatot tartott 324 végén vagy 325 év első negyedében. Ez a zsinati levél csak szír fordításban maradt fenn, Caesareai Eusebiosz nem is tesz róla említést, hisz ezen a zsinaton őt is elítélték. CHADWICK, HENRY, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325*, in *The Journal of Theological Studies* 9 (1958/2), 292-304; MASPERO, GIULIO, *Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 348-351.

Itt Henryk Pietras meglátásával egyetértve megjegyezhetjük, hogy később Constantinus szempontjából valószínűleg rokonszenves lehetett az az állítás, hogy Krisztus természete szerint is az Isten Fia, mivel az uralkodó saját magára is úgy tekinthetett, mint aki egy istenség fia, hisz apját, I. Constantius császárt, halála után az istenek sorába emelték,¹⁹ amint erről Euszebiosz minden ellenvetés nélkül be is számolt: „a császárok közül elsőnek emelték isteni rangra ... mivel a császárok közül ő volt a legjóságosabb és legszelídebb”.²⁰ Valószínűleg ez a szemlélet is oka lehetett annak, hogy Constantinus krisztológiai és antropológiai modelljébe beleférhetett a *homooosziosz* tágabb értelemben magyarázott jelentése.²¹

Milyen mértékben ismerheti Krisztus a Mennyei Atyát?

Amint az eddig idézett szöveg értelmezésénél is megfigyelhettük, az istenfiúság modellje szerint az ember akkor válhat Isten fogadott fiává, ha a szenvedő Krisztushoz hasonlóan engedelmesen kitart az Atya akarata mellett. Gnoszeológiai szempontból tovább folytatva ezt a logikát arra következtethetünk, hogy ha Krisztus nem természet szerinti örök fia az Atyának, akkor csak érdemeire és állhatatos igyekvésére való tekintettel ismerheti meg Őt, azonban sosem tökéletesen. Mindezekből pedig az következhet, hogy a Fiú az Atyát tökéletesen nem is nyilatkoztathatja ki a világnak. Vagyis e krisztológiai modell antropológiai vetülete szerint Krisztus által az emberiség azért nem juthat el a teljes istenismeretre, mert a Mennyei Atya misztériuma még a Fiú számára is megismerhetetlen marad. Másfelől azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a heves krisztológiai viták közepette olykor hivatkozási alap lehetett azt állítani,

¹⁹ Vö. PIETRAS, *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea 389-409, 398-399*; AMICI, ANGELA, *La divinizzazione imperiale in età tetrarchica*, in *Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* 26 (2005), 353-394.

²⁰ Vö. Caesareai Euszebiosz, *Historia Ecclesiastica* (= HE) VIII,13,12 (vö. *Vita Constantini* IV,72), Magyar fordítás: *Euszebiosz Egyháztörténete*, Baán István (ford.), Ókori Keresztény Írók 3, Szent István Társulat, Budapest 2020, 500-501.

²¹ A *homooosziosz* értelmezéséről vö. O'LEARY, JOSEPH S., *The Homooosion as Shield of the Son's Divinity*, in *Eastern Theological Journal* 8 (2022/2), 145-163. A pogány tanoknak a kereszténységgel való kapcsolatát és főleg különbözését tárgyalta EDWARDS, MARK, *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity* (Variorum Collected Studies Series 1014), Ashgate, Farnham 2012, 215; 218-219; 223-234; Uő., *The Concept of God at Nicaea*. 267-268; 272-281.

hogy az Atya és a Fiú természete egy olyan misztérium, ami az emberiség számára felfoghatatlan és elbeszélhetetlen marad. Gondoljunk csak Arius támogatójára, Theogniszra, aki „találóan” arra figyelmeztetett, hogy: „De mint tudjátok, az Atyáról és a Fiúról beszélni olyan, mintha egy felhőn járkálnánk”.²²

Hogy mennyire lehetett jelentős ez a teológiai értelemben vett gnoszeológiai aspektus az arianizmus hajnalán? Ahhoz, hogy ezt a kérdést helyesen megválaszolhassuk, ismét a kezdetekre kell visszamennünk, feltételezhetően 322-re, amikor Alexandriai Alexandrosz és Arius nyilvános összetűzésbe kerültek egymással. A vita pontos okát csak sejteni vélhetjük. A későbbi dokumentációkból arra következtethetünk, hogy Alexandria klérusa Krisztus teremtett vagy teremtetlen mivoltáról töprenghetett a Péld 8,22-25 értelmezése mentén.²³ És talán nem elvetendő gondolat, hogy amikor e disputa folyamán a korábban élő egyházi tanítóknak a véleményeit ismertették, akkor felolvasásra kerülhettek Órigenésznek a művei is.²⁴ Órigenész a *Princípiumok*hoz írt előszavában először azt tisztázta, hogy egy Isten létezik, aki az egész világot a semmiből teremtette és rendezte; és másodjára, hogy a Mennyei Atya Jézus Krisztus által teremtette a világot, aki minden teremtmény előtt született az Atyától.²⁵ Órigenész írásaiból arra következtethetünk, hogy a Fiú születését nem időbeliségben képzelte el, ahogy Alexandriai Kelemen

²² Theognius, *Epistulae* (fr.), FNS 23,98 o.: „De patre autem et fili«o» dicere, sicut scis, super nubeculam est ambulare”.

²³ Péld 8,22-23(LXX): κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ.

²⁴ A Péld 8,22 órigenészi értelmezése kapcsán vö. *De principiis* (= *Princ.*) I, 2, 2-4; IV,4,1. A témában vö. SIMONETTI, MANLIO, *Studi sull'Arianesimo*, Editrice Studium, Roma 1965, 9-87: 20-25; SOLER, FERNANDO, *El uso origeniano de Prov 8,22-31, in Proverbs 8, 22-31: Text, Context, Reception* (Filiación 10), szerk. GUTIÉRREZ, ANDRÉS, SÁEZ – SANVITO, CLARA – TOMASELLI, DAVIDE, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2024, 233-254. Órigenésznek a negyedik századi teológiára gyakorolt hatásáról vö. PRINZIVALLI, EMANUELA, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo* (Studia Ephemerides Augustinianum 82), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2002, 16-20; EDWARDS, MARK, *Catholicity and heresy in the early Church*, Ashgate 2009, 88-91, 104-135; Arius és Alexandrosz episztemológiájának az órigenészi háttéréről vö. ALBANO, EMMANUEL, *Archetipiche incomprensioni: Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/1), 131-150.

²⁵ Órigenész, *Princ.* Praef. 4.

sem,²⁶ mivel az Atya örök atyaságáról tanított,²⁷ ezért a Fiút is örökkévalónak tartotta.²⁸ Látszólagosan ezzel a szemlélettel ellentétben lehet a már idézett Péld 8,22-25 szövege, amely akár a Bölcsesség teremtményi mivoltáról is szólhat. Órigenész is felfigyelt a Péld 8,22-25 értelmezési nehézségére, és e dilemma tisztázása végett kifejtette, hogy a Bölcsesség, mint ahogy a Logosz is, Krisztusnak, vagyis az Isten Fiának az egyik biblikus elnevezése.²⁹ Ezért a Jn 1,1 idézetével a Logosz istenségéről, majd pedig a kezdet nélküliségéről is írt, mindezekért, meglátása szerint, a Fiú születése örökkévaló a születetlen Istentől.³⁰

Arius azonban másként vagy más szándékkal értelmezhetette Órigenész teológiáját, mivel nem tartotta örök létezőnek az Isten Fiát, ezért nyilvánosan nem érthetett egyet Alexandrosszal sem, ahogy ezt később fel is jegyezte a Nikomédeiai Euszebiosznak írt levelében,³¹ amelyben

²⁶ Vö. Alexandriai Kelemen, *Paedagogus* (= *Paed.*) I,8,62,4 (Jn 1,1); *Paed.* III, 12,101,1; *Stromateis* (= *Strom.*) V, 1,1, 3. Alexandriai Kelemen krisztológiájáról vö. CASEY, ROBERT P., *Clement and the Two Divine Logoi*, in *The Journal of Theological Studies* 25 (1923), 43-56; WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos*, in *Church History* 20 (1951), 72-81; LILLA, SALVATORE R. C., *Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford Theological Monographs), Oxford University Press, Oxford 1971, 199-212; MARKSCHIES, CHRISTOPH, "Die wunderliche Mär von zwei Logoi...", *Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 - Zeugnis eines Artus ante Arium oder des arianischen Streits selbst?*, in *Logos: Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, szerk. BRENNER HANNES CH. – MARKSCHIES, CHRISTOPH – GRASMÜCK, ERNST L., De Gruyter, Berlin 1993, 193–219; EDWARDS, MARK, J., *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159-177; GYURKOVICS MIKLÓS, *Il duplice Logos divino e umano La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli*, in *Eastern Theological Journal* 1 (2015/1), 99-132; FRANCHI, ROBERTA, *Fozio, le blasfemie di Clemente Alessandrino e la manifestazione del Logos*, in *Augustinianum* 64 (2024/2), 501-519.

²⁷ Vö. Órigenész, *Princ.* I,2,2. Órigenész közel áll ahhoz a szemlélethez, miszerint az Atya öröktől fogva nemzi a Fiút, vö. *Princ.* 1,2,2; 1,2,4. Lewis Ayres szerint Órigenésznél az örök nemzés teológiai eszméje nemcsak az Atya és a Fiú közötti kapcsolatról szól, hanem e tanítás által Órigenész kifejti Istennek a teremtményekkel való kapcsolatát is. Vö. AYRES, LEWIS, *At the Origins of Eternal Generation: Scriptural Foundations and Theological Purpose in Origen of Alexandria*, in *Retrieving Eternal Generation, Part II*, szerk. SANDERS, FRED – SWAIN, SCOTT R., Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2017, 149-162.

²⁸ Vö. Órigenész, *Princ.* II,2,1-5,4; IV,4,1.

²⁹ A Bölcsesség és a Logosz krisztológiai elnevezéseinek (ἐπίνοιαί) az értelmezéséről Órigenész teológiai rendszerében vö. SIMONETTI, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. 123-127.

³⁰ Órigenész, *Princ.* I,2,3-4; I,4,4; IV,4,1.

³¹ Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, FNS 6.

felháborodva arról számolt be, hogy az alexandriai főpásztor tanítása szerint a Fiú is örök létező:

Alexandrosz tanítása:

Mindig Isten, mindig Fiú; egyszerre Atya, egyszerre Fiú. A Fiú, születetlenül együtt létezik Istennel, mindig született, születetlen sarj. Isten gondolatban sem, egy pillanatra sem előzi meg a Fiút. Mindig Isten, mindig Fiú. Magától Istentől származik a Fiú.³²

Samuel Fernández szerint időrendben ez az első ismert dokumentumunk, mely az arianus vitákból származik. Vagyis arra következtethetünk, hogy nyilvánosan elsőként Arius vádolta meg Alexandroszt az eretnekség gyanújával.³³ Ebben a levélben Arius nemcsak azt írta le, hogy a Fiú teremtet létező, hanem azt is, hogy szerinte a Fiú a semmiből van.³⁴

Ariusszal szemben Alexandriai Alexandrosz saját krisztológiai álláspontját a már korábban idézett Bizánci Alexandroszhoz írt levelében fejtette ki, amely nem sokkal azután keletkezett, hogy Arius eretnekséggel vádolta meg Alexandroszt. A levélben az alexandriai főpásztor azt hangsúlyozta, hogy a szóban forgó vita elsősorban exegetikai jellegű, mivel Arius és társai félreértelmezték és eltávolodtak azoktól a szentírási helyektől, amelyek 1) Krisztus megtestesüléséről; 2) Krisztus istenségéről; 3) Krisztusnak az Atyánál való kimondhatatlan dicsőségéről szólnak (καὶ παρὰ τῷ πατρὶ δόξης ἀλέκτου τοὺς λόγους ἀποστρεφόμενοι).³⁵ Ugyanebben a levélben Alexandrosz több más, az „apofatikus teológiára” jellemző kifejezést is használt Krisztus istenségének a hangsúlyozására. Így Krisztusnak az Atyánál való dicsőségét kimondhatatlannak (ἀλεκτος) nevezte (4 v.), ahogyan, amint már korábban idéztük, Krisztus fiúságát is kimondhatatlannak (ἀλεκτος) tartotta Isten minden más „(fogadott) fiával” szemben (28 v.); Krisztus *hüposztasizs*áról pedig azt állította, hogy elbeszélhetetlen (ἡ ἀρρητος αὐτοῦ ὑπόστασις, 29 v.). Ezenkívül azt is kijelentette, hogy az Iz 53,8³⁶ értel-

³² Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, FNS 6,2: «αἰ θεὸς αἰεὶ υἱός, ἅμα πατὴρ ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὐτ' ἐπινοία οὐτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, αἰεὶ θεὸς αἰεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός».

³³ Vö. FERNÁNDEZ, *Who Accused Whom of What?* 437–442; Simonetti, Manlio, *Ancora sulla datazione della Thalia di Ario*, in *Studi storico religiosi* 4 (1980), 349–354; a források datációjáról vö. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition* 48–67.

³⁴ Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, FNS 6,5: ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. Később ezt a véleményyt már nem ismételte meg Arius.

³⁵ Alexander Alexandrinus, *Ad Alexandrum Byzantium*, FNS 8,4, 44 o.

³⁶ Iz 53,8 (LXX): ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται ὅτι αἰρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἦχθη εἰς θάνατον.

mében a Fiúnak az Atyától való születése (nemzése) elbeszélhetetlen és megmagyarázhatatlan (ἀρρητως καὶ ἀνεκδιγγῆτως, 46 v.).³⁷

Arius és Alexandrosz nyilvános összeütközését követi Constantinus nekik címzett levele,³⁸ melyből több olyan jelzést is leleplezhetünk, melyek vizsgálódásunk szempontjából beszédesek lehetnek.³⁹ A levél egy-szeri olvasása után még az is feltételezhető lehetne, hogy Constantinus (és tanácsadói) azzal a figyelmeztetésével, hogy kis és jelentéktelen kérdéseken nyilvánosan ne vitatkozzanak az alexandriaiak, arról tett tanúságot, hogy nem érthette meg a vita valódi teológiai súlyát.⁴⁰ Azonban a kérdés alaposabb tanulmányozása után arra következtethetünk, hogy az uralkodó ebben az esetben az egyes filozófiai iskolák vitamódszerére utalt, amelyek bár bizonyos problematikus kérdésekben nem osztották egymás véleményét, mégis mindezek ellenére, a kívülről hallgatóság számára egységesnek tűntették fel tanításukat.⁴¹ Tehát Constantinus le-

³⁷ Az antiokiai zsinat (324/325) is Alexandriai Alexandrosz tanítását idézte fel, *Synodus Antiochena, Epistula synodica*, FNS 28,9: „És elbeszélhetetlen és kimondhatatlan módon lett nemzve (a Fiú)”. Amint tudjuk, az antiokiai zsinat nem zárta le a vitákat, hanem csak olaj lehetett a tűzre. Ezért Hosius és Constantinus számára is nyilvánvalóvá vált, hogy egy nagyobb horderejű eseménnyel kell kieszközölni a kölcsönös békét. Hosius részéről ez lett volna az Ankürába tervezett zsinat, amit végül Constantinus azért, hogy jelenlétével nyomatékosítsa a kiegyezésre való törekvést Nikaiába tett át. Tehát egyetérthetünk Fernández véleményével, ami szerint a „nagy püspöki zsinatot” Hosius hívta össze Ankürába; majd később Constantinus közelebb rendelte magához. FERNÁNDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?* 207.

³⁸ A levél keletkezéséről szóló dilemmákat foglalta össze: PRINZIVALLI, *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale*. 437-440.

³⁹ Bár érthető okok miatt Euszebiosz nem tesz róla említést, Szókratész leírta, hogy a császár levelét Alexandriába a cordobai püspök Hosius kézbesítette, akiről Constantinus úgy vélte, hogy különösebb „zsinatolás” nélkül is megoldja az alexandriaiak vitáját. Azonban, amikor Alexandriába érkezett, és személyesen értesült a problémás kérdésekről, mégis zsinatot tartott, amelyen Ariust elítélte. Vö. MORALES, XAVIER, *What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023), 159-188, 171; Uő., *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 114 (2019), 541-589; Fernández, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?* 198-199; Uő., *Nicea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicaea fino al 341*, 411-432; TESTA, RITA LIZZI, *In viaggio verso Nicaea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 303-330, 326.

⁴⁰ Constantinus, *Ad Alexandrum et Arium*, FNS 24,5.

⁴¹ Constantinus leveleiben megtalálható a teológiai és filozófiai kérdések iránti érdeklődés. Kérdéses, hogy ezek a részletek az uralkodó teológiai műveltségéről árul-

vele szerint Arius és Alexandrosz azzal követték el a legnagyobb hibát, hogy a teológiai vita pontos tartalmát és a keresztény szellemi vezetők viszálykodását a nagy közönség elé tárták.⁴² Az az úgynevezett kicsiny probléma arra is utalhat, hogy a két alexandriai teológus „gyerekes” volt,⁴³ mivel azt gondolták magukról, hogy a teológia mély misztériuma-it képesek feltárni és mindenki számára érthetővé tenni.⁴⁴ Constantinus tehát azért fedte meg Ariust, mert valami olyan kérdésen töprengett, amelybe bele se kellett volna kezdenie, vagy ha mégis, akkor helyesebben tette volna, ha a vizsgálódását a csendnek adta volna át.⁴⁵

Tudjuk, hogy az alexandriai hagyománytól nem állt távol az úgynevezett *apofatikus* módszer, sem pedig az a meggyőződés, hogy a mély értelmű, főleg teológiai természetű ismereteket nem szabad a beavatatlan nagyközönség elé tárni. Ezeket a módszertani elveket vallotta, feltételezhetően Platón tanítása nyomán⁴⁶, Alexandriai Kelemen és Órigenész is.⁴⁷ Például Kelemen szerint a misztériumokat, elővigyázatosságból, csak titokzatos módon lehet továbbítani, méghozzá úgy, hogy azok ajkán maradjanak, akik beszélnek róluk, és azok ajkán, akik befogadják a szót.⁴⁸ Órigenész pedig a János Evangéliumához írt kommentárjában a következőket tanácsolta:

kodnak, vagy esetleg a tanácsadói műveltségéről, vö. MORALES, *What did Constantine learn in 325?* 163.

⁴² Továbbá Constantinus azt javasolta, hogy az ilyen jellegű eszmefuttatásokat jobb, ha mélyen az értelmébe rejtji az ember, és nem hozza felszínre a nyilvános összejöveteleken, felelőtlenül nem ülteti el a nép fülében (7-8).

⁴³ Ezt a retorikai képet hangsúlyozta ki Prinzivalli is: PRINZIVALLI, *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale*. 438-439; továbbá még PIETRAS, *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea*. 391.

⁴⁴ Érdemes megjegyeznünk, hogy Constantinus a birodalom keleti alattvalóihoz írt levelében kifejtette, hogy a *Summus Deus* a természet törvényei alapján ismerheti fel az ember, vö. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II, 48-60; Uo., II, 48, 1, II, 3-4.

⁴⁵ Constantinus, *Ad Alexandrum et Arium*, FNS 24,6.

⁴⁶ Platón, *Tim.* 28c; *Ep.* VII,341c. A témában vö. LIMONE, VITO, *Origen's Use of Platonic Texts: A Study on the Reception of Platonic Texts about the "Unspeakable"*, in *Eastern Theological Journal* 3 (2017/2), 317-339; GYURKOVICS, *La teologia "non scritta" in Clemente di Alessandria*. 289-316.

⁴⁷ Vö. Órigenész, *Princ.* 1, praef. 3,4. FERNÁNDEZ, *Who Accused Whom of What?* 454.

⁴⁸ Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* I,1,13,4. Kelemen nem akart „fukarnak” látszani a teológiai tanítás elhallgatása miatt, inkább az olvasói érdekében elővigyázatos szeretett volna lenni, mivel attól tartott, hogy a szakértelemmel nem rendelkezők birtokában a teológiai tanítás például olyan veszélyes lehet, mint a „gyerekek kezében a kard”, vö. *Strom.* I,1,14,3; V,8,54,1; VII, 1,1,4-5; VII,1,2,2-3. A *Strom.* I,1,15,1-ben a

Kockázatos, mert Isten misztériumai intézőjének ki kell keresnie a megfelelő időt az efféle tanítások előadására, nehogy ártson a hallgatóknak, és még ha ügyel is a megfelelő időre, a mértéket is meg kell alaposan fontolnia, nehogy a helyes értelem rovására túl rövid vagy hosszú legyen, és igen gondosan kell megvizsgálnia, vajon az ilyen előadások címzettjei szolgálatársak-e vagy az urak Urával szemben nem valaki másnak a szolgálói-e.⁴⁹

Egyes orvostudósok körében is elterjedhetett az az elővigyázatos szemlélet, miszerint nem bölcs az ismereteiket a nagyközönség elé tárni, mert ezzel kárt is okozhatnak önmaguknak és másoknak is.⁵⁰ Minden bizonnyal az Ariust támogató Nikomédeiai Eusebiosz is jól ismerhette az *apofatikus* teológiai módszert, hisz 323-ban Türoszi Paulinosznak írt levelében,⁵¹ amelyben támadta azt az eszmét, miszerint az Atya lényegét (οὐσία) a Fiú is bírhatja, mivel számára ez azt jelentené, hogy az Atya lényege két részre darabolódna fel (vö. FNS 15,3).⁵² Továbbá ugyan ebben a levélben azt is leszögezte, hogy a Fiú eredete szavakkal körülírhatatlan és értelemmel elérhetetlen, vagyis felfoghatatlan (ἀκατάληπτος).⁵³ E gondolatok következtében pedig egyértelművé tette, hogy a Péld 8,22-25 sorait krisztológiaiailag ő úgy értelmezte, hogy a Fiú az Atya Isten változatlan és elbeszélhetetlen természetéhez és lényegéhez képest egy teremtet, alapított és született (nemzett) lény.⁵⁴

teológiai igazságok csak utalásszerű közléséről, vagy egyenesen az elhallgatásáról is írt. A témában még vö. *Strom.* I,2,20,4; I, 5,31,3.

⁴⁹ Órigenész, *Kommentár János Evangéliumához* XX,II,7 (Somos Róbert fordítása, 437 o.).

⁵⁰ Galénosznak (Kr. u. 129 - 216) tudomása volt olyan orvosokról, akik azért nem fedték fel a nyilvánosság előtt a műveiket, mert nem szerették volna, hogy az írott szöveg olyan ember kezébe jusson, aki nem rendelkezik elég szakértelemmel. Vö. *Galen on Anatomical Procedures. The Later Books, Book XIV, The Cranial Nerves*, 231-232 in Wynfrid Laurence Henry Duckworth (ford.), M.C. Lyons, B. Towers (szerk.), Cambridge Library Collection – Classics, Cambridge University Press, 2010, 183-184.

⁵¹ Eusebius Nicomediensis, *Ad Paulinum Tyrium*, FNS 15.

⁵² Órigenész azok ellen írt, akik úgy gondolták, hogy az Atya ousziájából testi módon származott a Fiú, vö. *Kommentár János Evangéliumához* XX,18,157-158: „Mintha az Atya korábbi szubsztanciájában fogyás és csökkenés történt volna, amikor a Fiút nemzette ... Ebből pedig az következik, hogy testnek mondják az Atyát és a Fiút, és felosztják az Atyát, amik olyan emberek tanításai, akik még álmukban sem képzeltek el láthatatlan és testetlen természetet, ami szoros értelemben vett szubsztancia”. (Somos Róbert fordítása, 466 o.)

⁵³ Eusebius Nicomediensis, *Ad Paulinum Tyrium*, FNS 15,3.

⁵⁴ Eusebius Nicomediensis, *Ad Paulinum Tyrium*, FNS 15,4. Nikomédeiai Eusebi-

Ha az első egyetemes zsinatot megelőző források időrendi sorrendjét követjük, akkor a következő feladatunk az Ariust támogató Aszteriosz levelének az értelmezése, amely ugyancsak 323-ból származik. A mára csak töredékekben ismert irat különlegessége, hogy Nikomédeiai Euszebioszt veszi védelmébe az imént idézett Türoszi Paulinoszhoz írt levele miatt. A pártfogás egyik legnyomósabb érve az, hogy Nikomédeiai Euszebiosz ezt a levelet magánlevélként írta, és nem olyan publikus műnek, amivel az egész egyházat akarta volna tanítani.⁵⁵ Amint láthatjuk, az ariánus viták hajnalán a nyilvános és nem nyilvános teológiai tanítási módszer megkülönböztetése egy jelentős módszertani érv volt. Azonban az Ariust támogatók érveléseiből az is kiderül, hogy az Atya Isten megismerhetetlenségéről szóló elvet a Fiúra is kiterjesztették. Erről a módszertani „csúsztatásról” tanúskodik a vizsgált levelünk 14. töredéke is, mivel Aszteriosz szerint a Fiú nem ismerhette saját születésének a módját, mivel erről az Atyának előzetes ismerete volt, mint ahogy az orvosoknak előzetes ismeretük van a gyógyulásról, még a beteg felgyógyulása előtt.⁵⁶

Most pedig figyeljük meg, hogy maga Arius milyen módon alkalmazta az *apofatikus* teológia elveit saját krisztológiai tanításának a kifej-

osz logikája szerint senkivel és semmivel sem oszthatja meg az Atya Isten az ő ou-szaiját. Ahogy Krisztus, úgy a teremtmények is az Atya akaratóból és elhatározásából keletkeztek, vö. Eusebius Nicomediensis, *Ad Paulinum Tyrium*, FNS 15, 5-8. Caesareai Euszebiosz 323-ban Alexandriai Alexandrosznak azt írta, hogy „az, aki van (az Atya), azt nemzette, aki nem létezett (a Fiút)” (Eusebius Caesariensis, *Ad Alexandrum Alexandrinum*, fr. FNS 12, 4), és ugyancsak 323-ban a Jn 14,28 és a Jn 17,3 értelmezése közben kifejtette, hogy a Fiú kisebb, mint az Atya (Jn 14,28), Ezért a Fiút bár istennek tartotta, de nem az egyedüli igaz Istennek (*Ad Euphratorem* [fr.] FNS 13, 2-3).

⁵⁵ Asterius Sophista, *Fragmenta theologica*, FNS 17, Fr. 7.

⁵⁶ Asterius Sophista, *Fragmenta selecta apud Athanasium*, Fr. 14, FNS 17. Aszteriosz Isten benső *logoszát* megkülönböztette a Fiútól, vö. FNS 17, Fr. 27; 32; 33, mivel véleménye szerint az Atya és a Fiú *hüposztaszisza* különböznek egymástól, vö. FNS 17, Fr. 39; 52; 54. Ankürai Markellosz ezzel ellentétesen csak egy *hüposztasziszt* tanított az Istenben (vö. Fr 47; 48; 50; 117; 120), és szerinte Krisztus nem lehet egy másik *hüposztaszisz* (vö. Fr. 117, 120, 121, 124; 74; 75). Markellosz a megtestesülés előtt inkább csak a *logoszról* tanított, nem pedig Krisztusról és a Fiúról, mivel számára a *logosz* Isten operatív képessége volt, vö. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*. 180; Marcello Di Ancira, *Opere. Testo e traduzione*, FERNÁNDEZ, SAMUEL (szerkesztő és a bevezető tanulmány szerzője) PRINZIVALLI, EMANUELA (fordító) (Nuovi testi patristici 3), Città Nuova, Roma 2022, 39-45. Fernández megjegyezte, hogy Aszteriosz hasonló módon érvelt a Fiú teremtményi mivolta mellett, mint ahogy Órigenész a világ teremtése mellett, mivel szerinte az Atyának örök ismerete volt a világról, vö. *Princ.* I,4,3-5. Fernández, FNS, 87 o. 184 lábjegyzet.

tésében. A már korábban megvizsgált himnuszában, vagyis a *Thaliában*, melyet még Constantinus levele előtt alkothatott,⁵⁷ rávilágított a teológiai misztériumok elbeszélhetetlenségére, sőt megérthetetlenségére is.⁵⁸ Azonban, és ez egy rendkívül fontos pontosítás, Arius a Jn 8,38⁵⁹ sajátos értelmezése által az *apofatikus* teológia ismert fogalmait az Atya és a Fiú kapcsolatára is alkalmazta, hiszen úgy vélte, hogy a Fiú tökéletesen nem láthatja, nem ismerheti az Atyát, ezért nem is nyilatkoztathatja ki az Atyát a világnak. Mindezekből számára az következik, hogy a Fiú „nem azonos és nem is *homoousziosz* az Atyával (οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἴσος, ἀλλ’ οὐδὲ ὁμοῦσιος αὐτῷ, FNS 18,11. 92 o.), és hogy az Atya *ousziaja* szerint idegen a Fiútól, mivel az Atya kezdetnélküli (FNS 18, 16-17. 92 o.).⁶⁰

Röviden szólva, Isten elbeszélhetetlen (ἄρρητος) a Fiú számára; mivel ő önmagában az, ami ő, kimondhatatlan (ἄλεκτος); így a Fiú nem teljesen fogja fel a kifejezésére mondott dolgokat. Ezért lehetetlen számára, hogy kifürkéssze az Atyát, aki önmagában létezik. Mert a Fiú maga sem ismeri a saját *ousziáját*. Mivel Fiú ő, valóban az Atya akaratából létezett.⁶¹

Ezeket a gondolatmeneti argumentációkat, amelyekkel Arius és a támogatói a teremtmények istenismereti hátarait a Fiú (isten)ismeretére is kiterjesztették, Alexandriai Alexandrosz a 324-ben írt levelében cáfolta, melyben gyakorlatilag Constantinus intéseire reflektált. Így az Alexandriai főpap a már felsorolt teológiai vádak mellett azt az elképzelést is kivetnivalónak találta, hogy „a Logosz nem ismeri tökéletesen és pontosan az Atyát; nem láthatja őt tökéletesen, mert a Fiú még a saját *ousziáját* sem ismeri úgy, ahogyan az van”. Mindebből Arius számára az következik, hogy a Fiú „a mi javunkra volt teremtvé, hogy Isten úgy teremthessen minket általa, mint egy eszköz által”:⁶²

⁵⁷ A mű keletkezéséről vö. FERNÁNDEZ, *Who Accused Whom of What?* 431-458, 437-438.

⁵⁸ Albano főleg a *Thalia* értelmezése kapcsán kitér Arius teológiájának a gnoszeológiai és ontológiai vizsgálódására, vö. ALBANO, *Archetipiche incomprensioni: Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana*. 139-144, 148-152.

⁵⁹ Jn 8,38: „Én azt hirdetem nektek, amit Atyámnál láttam”.

⁶⁰ A *homoousziosz* fogalmának bölcselettörténeti és teológiatörténeti háttéréről vö. LIMONE, VITO, *I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 361-272; BUGÁR M. ISTVÁN, *Ousia in Christian Thought at the Turn of the Second and Third Centuries*, in *Eastern Theological Journal* 9 (2023/2), 181-199.

⁶¹ Arius, *Hymnus [Thalia]* (fr.), FNS 18, 92 o., 26-29 vv.

⁶² Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica* (324), FNS 26,8-9.

Nem csoda, hogy káromlóan azt mondják, hogy a Fiú nem ismeri tökéletesen az Atyát, mert ha már egyszer nekiláttak, hogy Krisztus ellen cselekedjenek, még annak a hangját is elkerülik, aki azt mondja: *Amint az Atya ismer engem, úgy ismerem én is az Atyát* (Jn 10,15). Ha ugyanis az Atya részben ismerné a Fiút, akkor nyilvánvaló lenne, hogy a Fiú sem ismeri tökéletesen az Atyát. Mindazonáltal, ha helytelen ezt mondani, és az Atya tökéletesen ismerte a Fiút, akkor világos, hogy ahogyan az Atya ismeri a saját Logoszát, úgy a Logosz is ismeri a saját Atyját, akinek a Logosza ő maga.⁶³

Kétségtől állíthatjuk, hogy az Alexandrosz által kifogásolt tanok a *Thaliaban* leírtakkal is megegyeznek, vagyis Arius tanításával. Amint láthattuk, Alexandrosz Arius logikája szerint egy olyan Krisztusra vonatkoztatott gnoszeológiai kijelentéssel indított, amelyet majd egy ontológiai következtetéssel zárt. Vagyis, hogy ha a Fiú nem ismeri tökéletesen az elbeszélhetetlen Atyát, akkor ez azt is jelenti, hogy a Fiú teremtmény.

Feltételezhető, hogy ezen gnoszeológiai természetű krisztológiai tanítás mögött ismét Órigenész írásainak az értelmezése (félreértelmezése) rejtőzhetett, mivel Órigenész is elgondolkodott azon, hogy milyen mértékben láthatják és ismerhetik a teremtmények az Istent. Sőt azon is, hogy hogyan is láthatja a Fiú magát a Mennyei Atyát. Órigenész a *Princ.* 1,1,7-9-ben tisztázza, hogy az emberek, bár szemeikkel nem láthatják az Istent, mivel Isten nem testi létező, azonban értelmükkel, tiszta szívvel (Mt 5,8) némiképpen felfoghatják őt, mivel az emberi elme azáltal, hogy a Fiú képmása szerint lett megalkotva, bizonyos értelemben rokonságban van az istenivel.⁶⁴ Az Isten Fia esetében pedig a Mt 11,27 szavai szerint pontosított, hogy *senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú*, és ezért nem arról érdemes beszélnünk, hogy látja a Fiú az Atyát, hanem hogy ismeri Őt.⁶⁵ Órigenész előtt már Alexandriai Kelemen is leírta, hogy a Fiú az Atya Isten rejtett gondolata-

⁶³ Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica* (324), FNS 26,15.

⁶⁴ Továbbá azt is érdemes megjegyeznünk, hogy Órigenész a *Princ.* IV,2,7-ben kifejtette, hogy a *lelkek* Isten mély és pontos ismerete nélkül nem juthatnak el a tökéletességre, majd pedig pontosította, hogy az az ismeret Isten és az ő egyszülött Fiára vonatkozik, továbbá arra, hogy milyen a Fiú természete, és hogy milyen módon fia az Istennek.

⁶⁵ Órigenész a *Princ.* 1,1,9-ben a Mt 5,8 „Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják az Istent” úgy értelmezi, hogy a szívet az értelem szinonimájává teszi. Simonetti a Rufinus és Jeromos fordításaival kapcsolatos nehézségeket e sorok értelmezésénél fejtette ki: Origene, *I Principi* (Classici delle religioni), UTET 1968, 138-139.

it látja, nem válik el tőle sohasem, teljesen az Atya elméje, világossága és szeme, mindent lát, mindent hall és mindent ismer.⁶⁶ Az isteni próféciák nyíltan megvallják, hogy ő az Isten Fia, a Megváltó és az Úr,⁶⁷ aki nem lehet tudatlan, mivel az Atya tanácsadója volt a világ megalapítása előtt, a Bölcsesség, akiben az Atyának kedve tellett.⁶⁸

Órigenész a *Contra Celsum* 7,33-ban egy fontos részlettel pontosította az Isten megismeréséről szóló szemléletét, mivel kifejtette, hogy az ember elhatározása nem elegendő ahhoz, hogy tiszta szívvel lássa, vagyis értelmével megismerje az Istent, hanem Istentől kell ezt az ajándékot kérnie a Zsoltáros szavaival: tiszta szívet teremts bennem, Isten (Zsolt 50,12).⁶⁹ Végül pedig a *Contra Celsum* 8,17-18-ban azt is pontosította, hogy a tiszta szívű keresztények között és a keresztényekben az Isten és Krisztus szelleme fog lakozni.⁷⁰ Így a láthatatlan Isten képmásának a mintájára az erre méltóak állandóan megújulnak (Kol 1,15; Kol 3,9-10). Tehát bár láthatatlannak tartja Órigenész az Istent, mégis szellemi értelemben nemcsak azt vallotta meg, hogy az ember megismerheti őt, hanem azt is, hogy a keresztények a szellemi valóságukban hordhatják az Isten Fiát, és e bensőséges szellemi kapcsolat révén az ember egyre jobban hasonlíthat a Fiúra.

Összehasonlítva ezen különböző krisztológiai és antropológiai modelleket elmondhatjuk, hogy Arius interpretációja szerint Krisztus rendkívüli állhatatosságának az eredménye az, hogy Őt a Mennyei Atya saját fiává fogadta és istenismeretben részesítette, ezért az ő valósága közelebb áll a teremtményekéhez. Míg Alexandriai Kelemen⁷¹, Órigenész és Alexandrosz tanítása szerint a keresztény ember istenképűsége alapján bensőséges szellemi kapcsolatra léphet Krisztussal, aki az ő hitük

⁶⁶ Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* VII,2,5,4-6.

⁶⁷ Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* VII,2,6,2.

⁶⁸ Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* VII,2,7,4 (Iz 40,13; Róm 11,34; Ef 1,4; Péld 8,30); *Strom.* VI,7,58,1.

⁶⁹ Hasonló gondolatokat fejtett ki Irenaeus, *Adversus haereses* 4,20,1; 4,20,5; 5,16,2. Bár Irenaeus a gnosztikus viták oldaláról szemlélte a krisztológiai vitákat, mégis gnoszeológiai érvelései által közelebb kerülhettünk a negyedik századi viták gyökereihez. Vö. CARRA, ZENO, «*Generationem eius quis enarrabit?*» (Is. 53,8). *L'uso del versetto da Ireneo alla questione ariana*, in *Augustinianum* 64 (2024/1), 33-58; LYMAN, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*. 58.

⁷⁰ Órigenész a következő szentírási szövegekből indult ki: 2Kor 6,16 (Lev 26,12); Jn 14,23 (Mt 7,24).

⁷¹ Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* VII,1,3,6-4,3.

szerint Isten örök Fia, és aki által az ember nemcsak megismerheti az Istent, hanem át is istenülhet.⁷²

Konklúzió

Miután összehasonlítottuk Ariusnak és a támogatóinak a tanítását Alexandrosz teológiájával, két egymással szembenálló krisztológiai modellre figyelhattunk fel, melyek ugyanazokból az ontológiai és gnoszeológiai kérdésekből származtak, amelyekkel korábban már Kelemen és Órigenész is foglalkozott. Amint megfigyelhattuk, a negyedik század első évtizedeiben mindkét teológiai tábor kérdései első fokon gnoszeológiai természetűek voltak, azonban második fokon ontológiai síkra tértek át. Tehát Arius szerint, ha az Atya a Fiú számára megismerhetetlen marad (gnoszeológiai sík), akkor ebből az következik, hogy a Fiú természete szerint teremtmény (ontológiai sík), és ezért nem lehet *homoousziosz* az Atyával. Arius és támogatói, valamint Alexandrosz is e teológiai érvelések kifejtéséhez az *apofatikus* módszer nyelvezetét használták, azzal a különbséggel, hogy Arius ezen kifejezéseket az Atya és a Fiú kapcsolatának a jellemzésére is kiterjesztette. Ez volt az a módszertani eszköz, ami által Arius az Atya és a Fiú közé nemcsak gnoszeológiai, hanem ontológiai szakadékot is ásott. Továbbá pedig arra is felfigyelhettünk, hogy az arianizmus hajnalán elhangzott krisztológiai kérdések átértelmezésének a szükségessége mögött a keresztény identitás újraértelmezése állt. Így az első egyetemes zsinat azáltal, hogy új fogalmakkal tanított Krisztus személyéről, a keresztény ember identitásának az újra fogalmazásába is belefogott.

⁷² Vö. Alexandriai Kelemen, *Strom.* VII,2,10,2-3; VII,3,13,1-3.

HUDÁK KRISZTINA – NAGY LEVENTE

Nikaia és Aquileia között – néhány megjegyzés a pannoniai provinciák keresztény közösségeinek történetéhez a Kr. u. 325–381 közötti időszakban

Jacques Zeiller 1918-ban megjelent, a Duna-vidék kereszténységet tárgyaló, nagy lélegzetvételű opusát¹ magyar földön elsőként Nagy Tibor egészítette ki Pannoniára vonatkozóan és gondolta újra, akinek 1939-ben jelent meg monográfiája a pannoniai kereszténység késő római kori történetéről.² A mű a maga korában egy zseniális összegzés volt a pannoniai provinciák ókeresztény egyháztörténetéről, amely a pannoniai egyháztörténet megkerülhetetlen alapműve lett a 20. században, de az maradt a 21. századra is. Jó példák erre Kovács Péter 2019-ben publikált, a késő római kori pannoniai történelmet tárgyaló munkájának egyháztörténeti fejezetei, amelyek számos újonnan publikált forráskiadvány és felirat rövid elemzését tartalmazzák. Nagy Tibor egyháztörténeti elemzéseit Kovács Péter is nélkülözhetetlennek tekinti és több ponton követi.³

A később biztosan létező, a 4. században pedig esetleg feltételezett sirmiumi metropolíához ókeresztény zsinatok köthetők és a terület az ún. ariánus válság történetének is fontos színtere. Az új nemzetközi forráskiadások és publikációk, a pannoniai mártírpásiók szövegeinek új elemzése, az 1939, vagyis Nagy Tibor monográfiája óta, valamint a ko-

¹ ZEILLER, JACQUES, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romaine*, E. de Boccard, Paris 1918.

² NAGY, TIBOR, *A pannoniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig* (Dissertationes Pannonicae II, 12), Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Érem- és Régiségügyi Intézete, Budapest 1939.

³ KOVÁCS, PÉTER, *Pannonia története a késő római korban* (Kr. u. 284-395), Pytheas Könyvmanufaktúra, Budapest 2019, 51-52, 57-97, 145-167, 218-226.

rábban előkerült régészeti leletek újra értelmezése⁴ véleményünk szerint több ponton árnyalja, részben pedig módosítja a Nagy Tibor által bemutatott képet a pannoniai keresztény közösségek gondolkodásmódjáról, teológiai prioritásairól.

Tanulmányunk a nikaiai (325) és az aquileiai (381) zsinatok közötti időszakban vizsgálja meg a pannoniai provinciák ókeresztény közösségeire vonatkozó új és újraértelmezett források alapján megfogalmazott vitás kérdéseket. A gyakran bonyolult és szövevényes szövegahagyományú írott források, feliratok, régészeti leletek és a kora keresztény ábrázolások elemzése is összetett munka. A vizsgálat úgy történik, hogy minden forráscsoportot a forráscsoporthoz kapcsolódó tudományág saját, a hazai és nemzetközi kutatási normák szerint elfogadott módszertanával elemzünk, majd az eredményeket összesítjük. Ezzel a módszerrel négy problémát vizsgálunk meg ebben a tanulmányban: a sirmiumi metropólia kialakulásának kérdéskörét, az első sirmiumi zsinat megrendezésének kérdését, a pannoniai mártírpassiók szövegeiben felbukkanó ariánus és antiariánus polémiára utaló részleteket, valamint egy Kisdorog közelében, egy késő római téglasírból származó, talán az eretnek Ariust ábrázoló téglakarcolat értelmezési problémáit.

A sirmiumi metropólia megalakulásának ideje

Írott forrásaink a keresztény közösségi élet fellendüléséről tanúskodnak a 4. századi Dél-Pannoniában, Savia és Pannonia Secunda tartományokban. Még a nagy keresztényüldözés korából, 303-304-ből ismerjük Cibalae, Sirmium és Siscia mártír püspökeinek neveit (Szt. Eusebios, Irenaeus, Quirinus).⁵ Később más sirmiumi püspökök is megjelennek a forrásokban (pl. Domnus, Euthérius, Phóteinos, Germinius, Anemius),

⁴ NAGY, LEVENTE, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék. Négy szenvedéstörténet helyszínei nyomában* (Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 1), Pécsi Történettudományért Tudományos Egyesület, Pécs 2012; NAGY, LEVENTE, *Pagans, Christians and their Surrounding. Archeological, Patristic and Church Historical Studies* (Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 8 – Specimina Nova Supplementum 15), Pécsi Tudományegyetem, Pécs 2019; HUDÁK, KRISZTINA, *Methodological Introduction to the Pannonian Early Christian Church History Through the Last Fifty Years of Pannonia (374-456)*, Pécsi Tudományegyetem, Pécs 2019; TAMÁS HAJNALKA, *Hagiography, the Cult of Martyrs, and the Formation of Christian Identity in Late Antique Pannonia*, Presa Universitară Clujeană, Cluj 2022.

⁵ NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék* 23-33.

valamint Valens, aki Mursa, a mai Eszék püspöke és Ursacius, aki Singidunum, a mai Belgrád püspöke volt. Mindketten igen intenzíven kapcsolódtak a császári egyházpolitikába. Valens és Ursacius jelennek meg a forrásokban az arianus válság egyik legjelentősebb szereplőiként, amely válság térségünkben a 381. évi aquileiai zsinattal ér véget, tematikájában és időben is párhuzamosan az ugyanabban az évben tartott konstantinápolyi zsinattal.

A dél-pannoniai terület jelentőségét a 4. századi egyházpolitikában évtizedeken keresztül meghatározta az a körülmény, hogy a különböző arianus irányzatok vezető püspökei, teológusai jelen voltak az egyházszervezetben. A nikaiai hitvallás-ellenes Valens mursai püspök és Ursacius singidunumi püspök személyes befolyása a 370-es évekig, valószínűleg halálukig követhető Sirmiumban is.⁶ Sirmiumban gyakran tartózkodott a császári udvar, így pl. 317-326-ban, 332-ben, 337-ben, 342-ben, 344-346-ban, 349-351-ben, 357-359-ben, 361-ben, 375-ben, 378-380-ban, 388-ban, 394-ben.⁷

Anemius sirmiumi püspök 381-ben, az aquileiai zsinaton tett híres, de vitatott kijelentésével összefüggésben vizsgáljuk meg röviden azt a kérdést, hogy létezett-e, létezhetett-e a sirmiumi *metropolia* a 4. században.

A sirmiumi *metropolia*, azaz a késő antik pannoniai városok püspökségei feletti intézményi szint létezésének kérdése a 4. században erősen vitatott a nemzetközi szakirodalomban.

Az időrendi kérdésben az ún. magas kronológiáját képviselő kutatók csak egy kései megalakulást tartanak reálisnak. Így Dominic Moreau kanadai-francia kutató szerint ez a *metropolia* rendszer a 4. században

⁶ BAÁN, ISTVÁN, *Singidunumi Ursacius és Mursai Valens, az arianizmus pannoniai képviselői*, in *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság III. és IV. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból* (Studia Patrum III), szerk. BUGÁR, M. I. – PESTHY, M., Szent István Társulat, Budapest 2010, 120-129.

⁷ A város déli részén, a Száva partján előkerültek az észak felé hippodrommal határolt helytartói palota régészeti maradványai, amely a császári udvar ellátására és a császár jelenlétében nagyobb összejövetelek megtartására is alkalmas volt (KOVÁCS, *Pannonia története a késő római korban 270-276*, további forrásokkal; NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék 42-43*; POPOVIĆ, IVANA, *Sirmium a 4. században: A mártírok városától a keresztény Caput Illyrici-ig*, in *Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán*, szerk. TÓTH, E. – VIDA, T. – TAKÁCS, I., Pannonhalmi Főapátság – Szombathelyi Savaria Múzeum, Szombathely–Pannonhalma 2016, 85-89).

még nem létezett.⁸ Az 1980-as évektől publikáló szlovén egyháztörténész-régész Rajko Bratož és Nagy Tibor sem számol a sirmiumi *metropolia* létezésével a 381-es aquileiai zsinat előtt. A 381-es zsinaton Anemius, Sirmium püspöke, *episcopus Sirmiensis Illyriciként* hivatkozott saját magára.⁹ Ez az önelnevezés esetleg megengedi azt a feltételezést, hogy a pannoniai püspökök már alá voltak rendelve a *metropoliának* és Sirmium már egyháztartományi központ is volt 381-ben.

Az ún. alacsony kronológia mellett érvelő kutatók, pl. Szuromi Szabolcs Anzelm OPraem kánonjogász úgy véli, hogy már a 3. században létrejött az összes római provinciában a későbbi forrásokból ismert teljes egyház-szervezeti rendszer.¹⁰ Hudák Krisztina egy köztes megoldással, 2019-ben amellett érvelt, hogy bár a kora bizánci jellegű *metropolia* szervezet valószínűleg nem létezett abban a formában, ahogyan azt későbbi adatokból ismerjük, létezhetett egy akár *proto-metropoliának* is nevezhető hálózat, amely a kora keresztény, 3-4. századi egyházi adminisztrációban jelen volt a pannoniai provinciákban is.¹¹ Közvetlen források hiányában akár az a körülmény is, hogy a 4. századi pannoniai mártírpassiókban és sirmiumi feliratokon nagyobb számú egyházi tisztséget ismerünk (papok, püspök, diakónus, lektor, apáca, ördögűző),¹² egy szervezettebb, vagy

⁸ MOREAU, DOMINIQUE, *La Partitio Imperii et la Géographie des Balkans: entre Géopolitique et Géo-Ecclesiologie*, in *Studia Ephemeridis Augustinianum* 149 (2017), 261, 267, 270-271.

⁹ *Gesta concilii Aquileiensis* 16: „Caput Illyrici non nisi civitas est Sirmiensis, ego igitur episcopus illius civitatis sum.”; BRATOŽ, RAJKO, *Die kirchliche Organisation in West-illyricum (vom späten 4. Jh. bis um 600)*, in *Keszthely-Fenékpuszta im Kontext spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia, Castellum Pannonicum Pelsonense* 2, szerk. HEINRICH-TAMÁSKA, O., Verlag Marie Leidorf GmbH, Budapest-Leipzig-Keszthely-Rahden/Westfalen 2011, 217; NAGY, *A pannoniai kereszténység története* 218, 233; ld. még BASIĆ, IVAN, *The Archiepiscopal Title of the Metropolitan of Salona in the 6th and 7th Centuries*, in *Early Christianity between Liturgical Practice and Everyday Life. XVIII Congress of Christian Archaeology (CIAC), September 2-6, 2024*, szerk. GARGANO, L., – BUGARSKI, I. – KOSANOVIĆ, I., előadás a Belgrádban megrendezett XVIII. CIAC konferencián, megjelenés alatt.

¹⁰ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM, *Az egyházi intézményrendszer története. Kánonjogtörténeti bevezetés* (Szent István Kézikönyvek 15), Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2017, 37.

¹¹ HUDÁK, *Methodological Introduction* 26-28.

¹² BEVELACQUA, GAETANO S., *Observations on Early Christian Epigraphy in Pannonia*, in *Studia Patristica*, 73 including papers presented on the Conference on Early Christian Iconography held in Pécs, Hungary, szerk. A. BRENT, A. – VINZENT, M., Peeters Publishers, Leuven-Paris-Valpole MA 2014, 101; KOVÁCS, PÉTER, *A felirattan és a pannoniai keresztény-*

akár jól szervezettnek is tekinthető hierarchikus egyházi közösségre utal. Ebben az esetben a nikaiai zsinaton részt vevő Domnus sirmiumi püspök és a 343. évi serdicaei zsinaton részt vevő Eutherius megnevezései, mint Pannonia püspöke (Pannoniai Domnus és Eutherius)¹³ nemcsak egy megtisztelő cím, vagy a pannoniai származás elnagyolt jelzése, hanem egy korai sirmiumi proto-metropolisz szervezet és hálózat közvetített, inkább hipotetikus bizonyítéka is lehet.

2. A keresztény császár szerepe a zsinatokon a 4. század középső éveiben

Sókratés Scholastikos egyháztörténetében, az V. könyv prológosában írja azt, hogy amióta keresztény császárok uralkodnak, az egyház ügyei tőlük függték, és a zsinatokat is az ő döntéseiknek megfelelően tartották meg.¹⁴ Ezzel a megfogalmazással az állammal kapcsolatos eseményeket is hozzákapcsolta egyháztörténetéhez. Így interpretációja szerint, az elmúlt időszakban, amikor zavarossá váltak a közügyek, az egyház ügyei is zavarossá váltak.

Mi lehetett Sókratés nézőpontjának az alapja? Hogyan rekonstruálható a korszak egyháztörténeti forrásai alapján a császár szerepe a zsinatokon?

A 311. évi Galerius-edictum, a császár halálos ágyán meghozott türelmi rendelet és a 313. évi, Constantinus és Licinius császárok között létrejött milánói megállapodás¹⁵ nyomán a keresztény egyház a császár

ség, in *Vallás és feliratok a görög-római korban. Ókortudományi és felirattani közlemények 2022-ből* (Studia Epigraphica Pannonica 14), szerk. Kovács, P. - Szabó, Á. - Forisek, P., Magyar Tudományos Akadémia Ókortörténeti Bizottsága, Budapest 2023, 120-123; FERJANČIĆ, SNEŽANA, *Les Inscriptions*, in *La basilique Saint-Irénée de Sirmium et sa nécropole*, szerk. Popović, I. - Vasić, M. - Guyon, J. - Moreau, D., Brepols Publishers, Turnhout 2022, 118-124.

¹³ *Nomina patrum Nicaenorum* 214: „Domnus Pannoniae”; *Collectio Antiariana* B II.3 Nr. 40: „Euterio a Pannoniis”; Kovács, *Pannonia története a késő római korban* 253-254.

¹⁴ *Sókratés, Hist. EkkI. V*, prológos 9.

¹⁵ A korábbi kutatásban tévesen milánói edictumnak nevezett megállapodás dokumentuma, amelyet a modern kutatás többsége Otto Seeck óta többnyire nem tekint formális császári edictumnak: OTTO, SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12 (1891), 381-386. Példa az újabb szakirodalomból: BORDIN, PIERO, *1700 Jahre Mailänder Vereinbarung – von Carnuntum über Nikomedia bis Mailand*, in *Kirchen und Staat am Scheideweg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung*, szerk. WAGSONNER, CH. - TRAUNER, K.-R., LAPIN, A., Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, Institut für Religion und Frieden, Wien 2015, 9-12.

felelősségi körébe vonódott be. A zsinatok résztvevői ilyen minőségében el is várták tőle a birodalmi zsinatokon a beavatkozást, hogy helyreálljon a rend és az egység, a vágyott *homonoia*.¹⁶ Egy 328-ban, valószínűleg Antiochiában megtartott zsinat már szabályozta az államnak az a kötelességét, hogy a zsinatokon elítélt eretnekekkel szemben eljárjon.¹⁷ Nagy Konstantin és II. Constantius idején már jól dokumentálható a forrásokban az a tendencia, hogy a császár, mint *pontifex maximus* bármikor összehívhatott tetszőleges számú püspökök részvételével zsinatot eretnekséggel vádolt püspökök letétele érdekében és nem szívesen hozott személyi döntéseket zsinati felhatalmazás nélkül.¹⁸ Ez a magyarázat arra a jelenségre, hogy II. Constantius uralkodási idejére esik a legtöbb zsinat, mivel a császár számára kulcsfontosságú volt a birodalom békéje és egysége.

Miért lett II. Constantius ariánus?

Borhy László régész a császári levelezésben és néhány felirat titulátúrájában felbukkanó *aeternus* és *aeternitas mea* formulákra hívta fel a figyelmet, amelyek alapján II. Constantius hatalmát örökkévalónak és a saját nevével játszott szójátékkal állandónak tartotta.¹⁹ Hosszú uralkodása alatt számos trónkövetelő akarta háttérbe szorítani vagy megölni. Ezeket legyőzve vagy hamarabb megöletve úgy gondolta, hogy Isten védelmezi, támogatja őt és az ő egyeduralmához hasonlóan az Atya egyeduralma is nyilvánvaló. Az Atyához képest Jézus, a második isteni személy csak alárendelt lehet, ahogyan saját társcsászárainak is alárendelt szerepeket szánt. Ehhez járult hozzá az is, hogy II. Constantius teológiával nem foglalkozott, jobbra Szentírást olvasott²⁰ (ezért ő is visszaírt a Szentírásban nem szereplő *homoousios* fogalom használatáról), a

¹⁶ BRENNKE, HANNS CHRISTOPH, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike. Überlegungen zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, in *Die Synoden im trinitarischen Streit: über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 177), szerk. HEIL, U. – VON STOCKHAUSEN, A., De Gruyter, Berlin-Boston 2017, 26-27.

¹⁷ uo, 30.

¹⁸ uo. 27-30.

¹⁹ BORHY, LÁSZLÓ, *Überlegungen zur Bedeutung der Aussage „aeternitas mea“ des Constantius II bei Ammian*. in *Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis* vol. 11 (1995), 23-35.

²⁰ NAGY, A *pannoniai kereszténység története*, 131-132, II. Constantius gondolkodásmódjának részletes és megfontolandó elemzésével.

hitvallási kérdéseket pedig a hozzá lojális ariánus püspökökre, a 350-es években egyre inkább Valens mursai és Ursacius singidunumi püspökre bízta. A császár Alexandriai Athanasiosszal szemben kibontakozó személyi ellentéte miatt a kereszténység egységét Atanáz és a nikaiai hitvallás kizárásával tudta csak elképzelni. Ez a császári motiváció az oka annak, hogy a birodalom keresztény vallási egységét egy hozzá lojális, szűk püspöki kör éppen aktuális krisztológiai értelmezéseit követve, hatalmi szóval, személyes fellépéssel, császári közigazgatási szankciók alkalmazásával kívánta elérni.²¹ II. Constantius 353-tól, amikor Mag-nentius ellencsászár legyőzését követően egyeduralkodóvá vált, formálisan mindig meghagyta a zsinatok önálló döntési jogát, még akkor is, ha – más császárokhoz hasonlóan – informálisan ő kényszerítette rá akarátát a zsinatokra.²² Egy 355-ben Milánóban kiadott császári rendelet szerint hivatalban lévő püspök ellen világi bíróság nem vádaskodhat, de ha mégis, világi vád csak akkor születhet, ha előzőleg a püspököt egy zsinat kivizsgálta, meghallgatta, majd letette.²³ Ebben az esetben a császár a kiválasztott püspököknek kiadta a feladatot, hogy hozzanak ítéletet, a meghozott ítéletet pedig átvette és végrehajtotta.

A császár láthatóan arra korlátozta feladatkörét, hogy a püspökök úti- és tartózkodási költségeit kifizesse, és a püspöki döntéseket jogerőre emelje.²⁴ Ő maga tehát nem járt el egyedül a klerikusok ellen, hiába volt ő a *pontifex maximus*, hanem az általa összehívott zsinatok elítélő döntéseit végrehajtva zárhatta ki az eretnekeket a hivatalukból és az egyházból, ezáltal a zsinat döntését törvényerőre emelve.²⁵

Az eretnek püspök letétele utáni következő, már a császár által meghozott döntés a száműzetés elrendelése volt. A száműzetéseknek az volt a célja, hogy a városi közösségek szakadását akadályozza vagy nehezítse. A száműzésnek két fajtája volt a császárkorban, amelyet a császár ren-

²¹ HUDÁK, KRISZTINA – NAGY, LEVENTE, *Zsinatok Pannoniában az őkeresztény korban*, előadás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Szt. II. János Pál Pápa Kutatóközpont, Krisztus Egyháza a Történelemben Kutatócsoport műhelykonferenciáján 2022. április 28-án.

²² BRENNECKE, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike* 39-40.

²³ *Codex Theodosianus* XVI, 2, 12: „Mansuetudinis nostrae lege prohibemus in iudiciis episcopos accusari, ne dum ad futura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querellarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos convenit explorari, ut opportuna adque commoda cunctorum quaestionibus audientia commodetur”

²⁴ BRENNECKE, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike* 26-27.

²⁵ uo. 30.

delt el a *honestiores*-szel szemben. A súlyosabb a *deportatio*, amely a halálbüntetést helyettesíti, ez életfogytiglani száműzetést és vagyonvesztést jelent. A száműzetés másik fajtája a *relegatio*, amely enyhébb politikai ügyekben vagy hivatali visszaélés esetén adható. Időben limitált lehet, vagyon- és becsületvesztéssel nem jár, a száműzetés helyének megadása lehetséges, de nem kötelező.²⁶ A püspökök és papok száműzése a 4. században jórészt *relegatio*, mivel a *honestiores* közé vannak sorolva. A száműzetésről majdnem mindig zsinat hozza meg a döntést.²⁷ Mindkét száműzetés-típus császári kegyelemmel szüntethető meg, de ez a kegyelem nem mindig történik meg császárváltáskor. Keresztény *pontifex maximus*ként az eretnekeknek való megkegyelmezést és visszahívásukat újabb zsinat döntésével hajtja végre az uralkodó a 4. századnak ebben az időszakában, császári amnesztiajogát itt saját maga korlátozta.²⁸

3. Valóban megtörtént-e Sirmiumban 345–349 között az ún. első sirmiumi zsinat?

A 4. század közepén, a 340-350-es években legalább három, egyetlen forrás szerint (*Collectanea Antiariana*) négy zsinatra gyűltek össze változó létszámú keleti és nyugati püspökök a pannoniai Sirmiumban, amely 303 óta Pannonia Secunda provincia közigazgatási székhelye volt.²⁹ Ez a fejezet arra a kérdésre keresi a választ, hogy a 351-ben, 357-ben és 358-ban összehívott ún. második, harmadik és negyedik sirmiumi zsinaton kívül³⁰ valóban sor került-e 345-349 között még egy korábbi, első zsinat-

²⁶ uo. 31-32.

²⁷ uo. 32.

²⁸ uo. 30.

²⁹ *Aurelius Victor* 40, 10; *Ammianus Marcellinus*, 19, 11, 4; A sirmiumi keresztényüldözéseket bemutató mártírpassiók (pl. *Passio S. Irenaei*, *Passio S. Syneri*, *Passio S. Polionis*) Sirmiumban játszó bírósági tárgyalásai, valamint egy Valeria provincia első duxa által 303-ban állított, Odiavumból előkerült oltár (CIL III 10981=RIU 699) közvetett bizonyíték arra, hogy a két provincia szétválasztása legkésőbb 303-ban megtörtént, ld. még Kovács, *Pannonia története a késő római korban* 30, további irodalommal.

³⁰ A sirmiumi zsinatok történetének új összefoglalása a magyar kutatásban Nagy Tibor alapvető monográfiáját (NAGY, *A pannóniai kereszténység története*, 127-130, 142-148.) követően: HUDÁK – NAGY, *Zsinatok Pannoniában az ókeresztény korban*. A nemzetközi kutatásból kiemelendő ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* 269-271, 276-281; BARNES, *Athanasius and Constantius* 231-232, 109-112; STEVENSON, JAMES – FRENCH, WILLIAM H. C. (szerk.), *Creeeds, Councils and Controversies. Documents illustra-*

ra Sirmiumban. A kérdés megvizsgálása során felhasználjuk az előző, 2. fejezetben bemutatott adatok és folyamatok elemzéséből levonható következtetéseket is.

Az első sirmiumi zsinat létezését, pontosabban szabályos zsinat jellegét a szakirodalom egy része elveti,³¹ részben azért, mert egyetlen forrás tudósít csak róla, amely a Poitiers-i Hilariusnak tulajdonított *Collectanea Antiariana* 347. évhez kapcsolódó bejegyzése.³² Eszerint ismeretlen számú nyugati püspök 347-ben, vagy azután a II. Constantius testvére, Constans uralma alatt álló Sirmiumban zsinatot tartott, mert a helyi lakosság ellenállása miatt nem sikerült a 343-ban kinevezett, de a 344. évi antiochiai zsinaton és a 345. és 347. évi mediolanumi zsinatokon³³ már eretnokség miatt elítélt Phóteinoszt eltávolítani a püspökség éléről.³⁴ A

ting the history of the Church, AD 337-461, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1989, 37-42; BRENECKE, Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike 37-42.

³¹ BARNES, TIMOTHY DAVID, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Harvard University Press, Cambridge [Mass.] - London 1993, 231; KOVÁCS, *Pannonia története a késő római korban* 146; TAMÁS, *Hagiography, the Cult of Martyrs* 26. Barnes szerint a rendelkezésre álló forrás a 351. évi sirmiumi zsinatra vonatkozik, keleti püspökök nem ülésezhetek volna a nyugati császár, Constans felségterületén. A fennmaradt forrás azonban nem állítja azt, hogy a zsinat keleti püspökök gyűlése lett volna, hanem csak arról tudósít, hogy a keleti püspökök leveleket kaptak a zsinati döntésről.

³² *Collectanea Antiariana*, Ser. B. II. 9.1: „uerum inter haec Sirmium convenitur. Fortinus hereticus deprehensus, olim reus pronuntiatus et a communione iam pridem unitatis abscisus, ne tum quidem per factionem populi potuit ammoueri.” Ser. B. II. 9.2: „de Fotino autem tantum sicuti mos poscebat, ad Orientales epistolae fiunt non iniuria extorquendi, ut nunc agitur; sed instruendae uniuersum scientiae consuetudine”. Az eseményt közvetlenül megelőzően a szöveg Valens és Ursacius 347-ben Iulius pápának benyújtott petíciójáról ír.

³³ A Phóteinoszt elítélő korábbi zsinatokhoz ld: *Athanasios. De synodis* 26; Sókratész, *Hist. Ekkl.* II, 19; *Collectanea Antiariana* Ser. B. II, 5,4; II, 9; ZEILLER, JACQUES, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romaine*. E. de Boccard, Paris 1918, 262; NAGY TIBOR, *A pannoniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig* (Dissertationes Pannonicae II/12), A Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem, Budapest 1939, 114, 124; BARNES, *Athanasius and Constantius* 231.

³⁴ Phóteinos száműzetése idején írt katekézise elveszett, ezért az őt elítélő források alapján nehezen rekonstruálható a teológiája (jó összefoglalás: NAGY, *A pannoniai kereszténység története* 114-116.) Ellenfelei szerint a világ teremtése előtt egyetlen *hypostasist* fogadott el, az Atyát. A Logos, mint *dynamis* (erő) az Atyában volt időtlen idők óta, hiába lépett ki időnként az Atyából, mint *energeia drastiké* (termékeny isteni tevékenység), pl. ő adta Mózesnek a törvényt és ő szólt a próféták szavával (Összefoglalva: *Ephphanios, Panarion* LXXI, 1-4.). Ha a sirmiumi püspök azt is tanította, hogy a

keleti ariánus püspökök reakcióját elég kivonatossan ismerjük a *Collectanea Antiariana* gyűjteményből. Ebből megtudjuk, hogy Phóteinos elítélését arra akarták felhasználni, hogy vele együtt Athanasius alexandriai püspököt is ítéljék el, mert Athanasius sokáig volt *communió*ban Ankyrai Marcellussal, aki Phóteinos tanítómestere és eretnek teológiájának értelmi szerzője volt.³⁵

Amennyiben létezett ez az első sirmiumi zsinat,³⁶ amikor Phóteinos teológiai okokból leteszik és kiközösítik, a zsinati döntést nem sikerült Constansnak végrehajtania a nép „pártválasztása” miatt. Az is lehetséges azonban, hogy a nikaiai hitvallást követő Constans átlátta az ariánusok „mesterkedését”, amely szerint Phóteinos elítélése ürügy lett volna Ankyrai Marcellus és Athanasius elítélésének kikövetelésére.

II. Constantius és Constans idején tehát a császár, mint *pontifex maximus*, bármikor összehívhatott tetszőleges számú püspökök részvételével zsinatot eretnekséggel vádolt püspökök letétele érdekében. A császár egyedül nem hozott személyi döntéseket, nem rendelte el a letett eretnek püspök száműztetését zsinati felhatalmazás nélkül, ezért véleményünk szerint az első sirmiumi zsinat valamikor 345-349 között valóban megtörtént és megpróbálkozott Phóteinos eltávolításával. Ha Constans részéről Phóteinos formális elítélése lett volna az ára annak, hogy egy II. Constantius és Constans között létrejövő informális megegyezés értelmében, II. Constantius visszaengedje Athanasioszt Egyiptomba,³⁷ amely 346-ban meg is történt, az első sirmiumi zsinat keltezése 345-re vagy

történeti Jézus nem lehet az Ige, csak egy mediátor az Isten és az emberek között, egy Szentlélek által inspirált ember (Isten fia kitüntető jelzővel), Máriától való megszületése előtt nem létezett (ld. *Sókratés, Hist. Ekkl.* II, 18; II, 29; *Hilarius: De trinitate* VII, 3), érthető, hogy mind a keleti, mind a nyugati püspökök kiközösítették.

³⁵ ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* 265-266; A Phóteinos elleni fellépés Atanáz-ellenes motivációhoz ld. újabban BAÁN, *Singidunumi Ursacius és Mursai Valens* 124. Athanasios alexandriai püspök orthodox teológiáját azonban ekkor és később is nehéz lett volna elítélni csak azért, mert pályája kezdetén Phóteinos is ortodox volt.

³⁶ Az első sirmiumi zsinat létezését elfogadta ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* 264-266; NAGY, *A pannoniai kereszténység története* 124-125; PERENDY LÁSZLÓ, *Az arianizmus rövid története*, in *Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán*, szerk. TÓTH, E. -VIDA, T. – TAKÁCS, I., Pannonhalmi Főapátság – Szombathelyi Savaria Múzeum, Szombathely- Pannonhalma 2016, 65; MIRKOVIĆ, MIROSLAVA, *Sirmium: Its History from the first century AD to 582 AD*, University of Novi Sad, Srmska Mitrovica – Novi Sad 2017, 125.

³⁷ Ezt a sejtést Hanns Christoph Brennecke fogalmazta meg: BRENNKE, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike* 37-38.

346-ra szűkíthető. Constantius Athanasiosnak írt levelei alapján mindezenre igyekezett úgy beállítani Atanáz visszahívását Alexandriába 346-ban, mintha saját elhatározásából vagy Isten akaratából, nem pedig Constans nyomására döntött volna így.³⁸ Phóteinos eltávolításának kísérlete biztosan befolyásolta a sirmiumi lakosságot is, mert népszerű volt a sirmiumi közösségben. Constans nem tudta, vagy nem is akarta Phóteinos potenciális zavargásokat előidéző száműzetését kierőszakolni, megelégedett formális elítélésével, ezért maradhatott az eretnekgyanúba keveredő püspök hivatalában.

350-ben Constantius Magnentius ellencsászár meggyilkoltatta, II. Constantius azonban Magnentiust 351. szeptember 28-án a dél-pannoniai Mursa (Eszék) melletti csatában, majd 353-ban a francia Alpokban a Mons Seleucusnál (La Bâtie-Montsaléon, ma Délkelet-Franciaország) végérvényesen legyőzte. A mursai csata után,³⁹ 351-ben a császár jelenlétében huszonkét püspök részvételével⁴⁰ összehívott ún. második sirmiumi zsinat egy rövid tárgyalás után ismét elítélte Phóteinost, mint Sabellios és Samosatai Paulos eretnek tanításai felújítóját.⁴¹ Phóteinos a császárhoz fellebbezett a zsinati döntés ellen. Végül egy hitvita után, amelyet Vulcacius Rufinus *praefectus praetorio* hivatalának tisztségviselői jegyzőkönyveztek, az eretneknek nyilvánított püspököt a császár Galatiába száműzte.⁴²

³⁸ Athanasios, *Apologia contra Arianos* 51; NAGY, *A pannoniai kereszténység története* 120.

³⁹ Bár a zsinat pontos időpontja ismeretlen, a későbbi kutatás hallgatólagosan elfogadta Jacques Zeiller időrendjét, aki a szerint a mursai csata után és nem a csata előtt volt életszerű a zsinat megtartása: ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* 267.

⁴⁰ *Collectanea antiariana* Ser. B, VII, 9; Philostorgios, *Hist. Ekkl.* IV, 1.

⁴¹ Athanasios, *De synodis* 27,1; Sókratész, *Hist. Ekkl.* II, 30, az értesülései szerint Sirmiumban szerkesztett latin és görög nyelvű hitvallások bemutatásával, amelyek közül az egyik a tévedésből itt bemutatott 357. évi sirmiumi formula. A második sirmiumi zsinat új értékelése a harmadik és negyedik sirmiumi zsinat tükrében: HUDÁK – NAGY, *Zsinatok Pannoniában az ókeresztény korban*; a nemzetközi kutatásban: STEVENSON – FRENK, *Creeeds, Councils and Controversies* 37-42; BARNES, *Athanasius and Constantius* 109-113, 231-232; BRENNKE, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike* 37-42; HEIL, UTA, *Was wir glauben und was wir wissen. Zur Bilanz des trinitarischen Streites durch die Homöer*, in *Die Synoden im trinitarischen Streit: über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 177), szerk. HEIL, U. – VON STOCKHAUSEN, A., De Gruyter, Berlin-Boston 2017, 209-211.

⁴² Phóteinost teológiai érveléssel győzte le Ankyrai Basileios: Sókratész, *Hist. Ekkl.* II, 30; Sózomenos, *Hist. Ekkl.* IV, 6, 14, tévesen 357-re keltezve a történetet. Ezt követő-

A meglepően jól dokumentált 343. évi serdicaei zsinat⁴³ kudarca jól mutatja, hogy a zsinat, mint a császár és püspökök között működő intézményi szint két egymással rivalizáló császár esetén kudarcra van ítélve, csak egyeduralom idején tudott hatékonyabban működni.⁴⁴

A pannoniai provinciák Sirmiummal együtt 350-ig a nikaiai hitvallást valló Constans nyugati császár területéhez tartoztak.⁴⁵ Éppen emiatt, ebben az időszakban (347-350 között) veszítették el érdekérvényesítő képességüket a nikaiai hitvallást ellenző Valens és Ursacius, Mursa és Singidunum püspökei, akik majd 350 után újra erőre kapva II. Constantius császár bizalmába fognak férkőzni. A császár egyeduralma idején már vezető szerepet játszottak a birodalmi egyházpolitikában.⁴⁶ Ez lehet a magyarázata annak is, hogy az első sirmiumi zsinatot követően Phoebinos végleges elítélését és száműzetését már csak Constans halála és II. Constantius személyes pannoniai tartózkodása idején sikerült elérni a második zsinaton részt vevő keleti és illyricumi püspököknek, akik között jelen volt Valens és Ursacius is.

4. Kimutathatók-e az ariánus válsághoz kapcsolódó zsinati döntésekre adott helyi reakciók a pannoniai mártírpassiók szövegeiben?

A pannoniai mártírpassiók, szenvedéstörténetek szövegei François Dolbeau, majd Kovács Péter, Tamás Hajnalka és Nagy Levente újabb kutatásai alapján a 4. század második felére – végére keltezhetők.⁴⁷ A Diocle-

en a sirmiumi lakosság vonakodása miatt csak katonai kísérettel merte elfoglalni a püspöki székhelyet a mérsékelten ariánus Kyzikoszi Germinius: *Athanasios, Historia Arianorum* 74.

⁴³ WINTJES, ANGELICA, *Die Ursprüngliche Fassung der Dokumente von Serdica*, in *Vom Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius-Werke“* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 164), szerk. VON STOCKHAUSEN, A. – BRENNECKE, H. C., De Gruyter, Berlin 2010, 105-129.

⁴⁴ BRENNECKE, *Synode als Institution zwischen Kaiser und Kirche in der Spätantike* 36-37.

⁴⁵ *Origo Constantini* 6, 35; *Epitome de Caesaribus* 41, 19-20, Zósimos, *Historia Nea* II, 39, 2, Philostorgios III, 1; Kovács, *Pannonia története a késő római korban* 272.

⁴⁶ BAÁN *Singidunumi Ursacius és Mursai Valens* 120-129.

⁴⁷ DOLBEAU, FRANÇOIS, *Le dossier hagiographique d' Irénée, évêque de Sirmium*, in *Antiquité Tardive* 7 (1999), 205–214; NAGY, *Pannóniai városok, mártírok ereklyék* 23-33, 88-108; NAGY, LEVENTE, *Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories?* in: *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)* (CEU Mediaevalia 18 – Specimina Nova, ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis Supplementum 12), szerk. SÁGHY, M. – SCHOOLMAN, E. M., Central

tianus-kori nagy üldözés idején, különösen a 303-304-ben Pannoniában vértanúhalált halt mártírok számát többé-kevésbé ismerjük. Ide tartozik tizenkét biztosan, tizenhat valószínűleg és nyolc feltételezhetően Pannoniában kivégzett vértanú. Ezek a passiók a keresztény közösségek megerősödésének és a mártírok, de egyúttal a mártírok közbenjárását kérő hívek örök életre irányuló túlélési stratégiájának is lényeges tanúságtételei. Ennek megfelelően a mártírtisztelet, a vértanúk emléknapjainak rendszeres nyilvántartása, a szenvedéstörténetek szerkesztése a keresztény csoportidentitás építőköveinek tekinthető.⁴⁸

A Savariában kivégzett és a 4. században a városban, 405 után Rómában és Itáliában is tisztelt Quirinus sisciai püspök passiójának keletkezési idejét Nagy Levente a 386-395 közötti évekre, Tamás Hajnalka a 380 és 405 közötti időszakra határozta meg.⁴⁹ A passióban a savariaiak szentje sisciai kihallgatása során következetesen az orthodoxok által használt *verus Deus* – formulát használja.⁵⁰ Ez éppen az a formula, amelyet az aquileiai zsinaton részt vevő, a nikaiai hitvallást ellenző püspökök nem voltak hajlandók megvallani. Gondoljunk csak a 381-es aquileiai zsinaton részt vevő Palladiusra, a balkáni Ratiaria püspökére, aki az orthodox püspökök nyomására elismerte, hogy Krisztus Isten, de azt nem, hogy valóságos Isten, azaz *verus Deus*.⁵¹ Krisztus valóságos istenségének hangsúlyozása azt jelzi, hogy az arianizmus térhódítása már végérvé-

European University Press, Budapest, 2017, 97-104; NAGY LEVENTE, *Topographische Probleme der Passio Sanctorum Coronatorum*, in *Specimina Nova Dissertationum ex institutis historiae antiquae et archaeologiae universitatis quinqueecclesiensis*, vol. 24, 2017 [2018], 99-161; TAMÁS HAJNALKA, „Eloquia divina populis legere”. Bible, Apologetics and Asceticism in the Passio Pollionis, in *Christian Martyrdom in Late Antiquity. History and Discourse, Tradition and Religious Identity* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 116.), szerk. GEMEINHARDT, P. – LEEMANS, J., Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2012, 179–200; KOVÁCS, *Pannonia története a késő római korban*, 57-97; TAMÁS, *Hagiography, the Cult of Martyrs* 201-202.

⁴⁸ HUDÁK KRISZTINA – NAGY LEVENTE, *Pannoniai ókeresztény mártírperek és politikai aspektusai*, in *Miskolci Jogi Szemle* 16/5 (2021), 198.

⁴⁹ NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék* 88-108; TAMÁS, *Hagiography, the Cult of Martyrs* 52.

⁵⁰ *Passio Sancti Quirini* 4, recensio Romana: „Quirinus episcopus respondit: non expavescio carcerem, credens Deum meum mecum esse in carcere, qui semper est cum suis cultoribus. Cumque ligatus fuisset, recluditur in carcerem Quirinus Episcopus, et mittens se in orationem, dixit: Gratias tibi Domine, qui propter te hae mihi illatae sunt contumeliae: et rogo, ut qui in hoc carcere detinentur, sentiant me cultorem veri Dei esse; et credant, quia non est alius Deus, nisi tu.”

⁵¹ *Scola arriana in concilium Aquileiense – Dissertatio Maximini* 20; NAGY, *A pannoniai kereszténység története* 67-68; NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék* 96, 131.

nyesen a múlté Savariában, abban a városban, amelyben három-négy évtizeddel ezelőtt, valamikor 357-359 között, Szt. Mártont még megverték és elkergették az ariánus papok.⁵²

A *passio quattuor sanctorum coronatorum* kritikái kiadását Hippolyte Delehay adta ki 1910-ben.⁵³ A pannoniai történet az egyetlen ismert pannoniai márványbányában (Pohorje-hegység, Szlovénia) és egyiptomi porfirbányában (Mons Porphyreticus) dolgozó négy keresztény kőfaragó vértanúságát mutatja be, akikhez egy ötödik társuk is csatlakozik. A nagy üldözés idején Pannoniában kivégzett mártírok kultusza legkorábban Nagy Konstantin uralkosása idején, tehát 337 előtt, legkésőbb 354-ben Rómában jelenik meg, mégpedig a SS. Pietro e Marcellino katakombában. Rómában azonban az ötödik kőfaragónak a 4. században még nincs kultusza.⁵⁴ Bugár István filológus és filozófiatörténész joggal hívta fel a figyelmet arra, hogy az ötödik kőfaragó, Simplicius által a szenvedéstörténet szövegében használt „*verus deus*” kifejezés a legrégebbi (A2 számú) kéziratban nem szerepel, a „*verus deus*” helyett a súlytalanabb „*veritate ipse est deus*” áll, ennél fogva a koszorús kőfaragók pannoniai passiója teljes egészében ariánus környezetben született 350-380 körül.⁵⁵ A Bugár István által azonosított Nikaia-ellenes hitvallás-formulák kifejezetten Simplicius történetében találhatók meg, a passió többi részében egyértelműen nem mutathatók ki. Véleményünk szerint, mivel semmi nem mond ellent, teoretikusan csatlakozni lehet Bugár István véleményéhez. Sőt, alá is lehet támasztani egy újabb adalékkal. Ismeretes, hogy a korabeli orthodox-ariánus teológiai vitákban többnyire egy-egy

⁵² Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini* 6, 4; Kovács, *Pannonia története a késő római korban* 152-157.

⁵³ DELEHAYE, HYPPOLITE: *Acta Sanctorum Nov.* III. (1910) 748-784.

⁵⁴ A valóban *crux hagiographorum*nak tekinthető szöveghagyomány és kultusztörténet egyik lehetséges rekonstrukciós javaslata: NAGY, *Pannóniai városok, mártírok ereklyék* 190-190; NAGY, *Topographische Probleme der Passio Sanctorum Coronatorum* 99-161. Egy új kutatástörténeti összefoglaló a nemzetközi kutatás részéről koszorús kőfaragók passiójáról és kultuszáról, amely a korábbi, főként II. világháború előtti kutatási eredményeket összegzi: MASKARINEC, MAYA, *Hagiography as History and the enigma of the Quattro Coronati*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 93 (2017), 345-409.

⁵⁵ BUGÁR M. ISTVÁN, *The Martyrdom of the Quattuor Coronati: Art and the Early Christian Church in Pannonia*, in: *In stolis repromissionis. Saints and Sainthood in Central and Eastern Europe*, szerk. ANGUSHEVA, A. – DIMITROVA, M. – KOSTOVA, R. – MALCHEV, R. R., Sofia 2012, 358-370. A későbbi kéziratok másolói egyébként észrevették a „hibát” és legkésőbb a 10. századra már bekerült a szövegbe a szokásos „*verus deus*” formula.

szón vagy kifejezésen vitatkoznak. A Simplicius történetében szereplő, az „ariánusok” által előnyben részesített formulák használata biztosan nem véletlen. A kőfaragók pannoniai passiójában kimutatható egy „ariánus” színezetű hagyomány, amelyben nemcsak az öt kőfaragó, hanem a Simpliciuust megkeresztelő püspök, Quirillus is a Nikaia-ellenes hitvallást vallja.⁵⁶ Ez a hagyomány eltér a kőfaragók 4. századi, orthodox környezetben megjelenő Róma városi kultuszától, amelyben csak négy kőfaragót tiszteltek, mert az ötödik kőfaragó ariánus színezetű története Rómában csak a 7. századtól ismert.⁵⁷ Mindezek ismeretében elmondható, hogy Pannoniában a 4. században hosszú ideig, valószínűleg 330-as évek és a 4. század utolsó évei között erőteljesen jelen volt egy ariánus színezetű teológiai közeg, amely nyomot hagyott a koszorús szentek pannoniai passiójának szóhasználatában is.

5. Arius recepciója Pannoniában és az ún. Arius-tégla

Az ariánus időszakhoz kapcsolódó, pannoniai vonatkozású izgalmas lelet az ún. Arius-tégla. Ennek kapcsán érdemes megvizsgálni, mit tudunk erről a tégláról és egyáltalán ismerhették-e Arius presbitert az egyházi központoktól távolabb élő 4. századi dél-dunántúli keresztények? A Tolna megyei Kisdorog külterületén talált, egy 4. század második felére keltezett sírból előkerült téglakarcolatot, rajta az ARSO feliratos férfialakkal B. Thomas Edit római koros régész még 1973/1974-ben publikálta (1. kép).⁵⁸ A római kori tégla, rajta a bekarcolt alakkal és kurzív írással írt

⁵⁶ NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék* 130-132, 186-188.

⁵⁷ GUYON, JEAN, *Les quatre couronnés et l'histoire de leur culte de origines au milieu de IXe siècle*, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 87 (1975), 516-527, 552-554, 560-561; NAGY, *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék* 169-171, 190.

⁵⁸ THOMAS EDIT, B., *Arius-Darstellung, eine römerzeitliche Ziegelritzzeichnung aus Kisdorog in Pannonien*, in *Béri Balogh Ádám Múzeum Közleményei*, vol. 4-5 (1973-1974), 77-116. A téglakarcolat lelőhelyére vonatkozó adatokat pontosította BÓNA ISTVÁN, *A kisdorogi római tégla lelőhelyéről és előkerülési idejéről (Über Ort und Zeit des Fundes des römischen Ziegelzeichens aus Kisdorog)*, in *Pannoniai kutatások. A Soproni Sándor emlékkonferencia előadásai*, Bölske, 1998, szerk. GAÁL, A., Wosinsky Mór Múzeum, Szekszárd 1999, 11-20. Ezek szerint a téglakarcolat a Kisdorogtól nyugatra található Hegyi-szántók dűlő lelőhelyről ismert késő római temetőből került elő 1901-ben. A téglakarcolatot a Duna-vidék ökeresztény régészetéről írt újabb összefoglalások is megemlítik: SÖRRIES, REINER, *Christliche Archäologie Compact. Ein topographischer Überblick. Europa - Asien - Afrika*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2011, Abb. 209; BOWDEN, WILLIAM, *The Early Christian Archaeology of the Balkans*, in *The Oxford Handbook of Early Christian Ar-*

latin betűs szöveggel az ún. ariánus válság egy lehetséges, de bizonytalanul értelmezhető régészeti forrása. Thomas Edit Arius-szal azonosítja a bekarcolt alakot, arra hivatkozva, hogy a karcolat készítője S-nek látszó kurzív I-t használt.⁵⁹ Érvelése szerint a *P(alma) E(merita)* szavakat jelző P E betűk látszanak a téglán a férfialak bal könyöke alatt, amelyekkel a karcolat készítője Ariust dicsőítette. Ezek a „betűk” azonban nem látszanak a téglán, a „P” nem egy betű, inkább egy római típusú kulcs.⁶⁰ A bekarcolt, álló helyzetű alak is inkább karikaturisztikus jellegű, kopaszsága talán pejoratív utalás lehet az egyiptomi papok borotvált fejére.⁶¹ Ebben az esetben, ha a rajzoló a valóban egyiptomi származású, de keresztény Ariust a kopaszra borotvált pogány egyiptomi papokhoz hasonlítva gúnyolja ki, akkor ő esetleg éppen egy Arius tanításaival szemben álló keresztény volt.

Az Arius személynév a római kori onomasztikai, vagyis névtani gyűjteményekben ritkán fordul elő az európai provinciákban. Az *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum* (röviden: OPEL) személynév-gyűjteményben az Ario személynév nominativusban összesen hét-szer, az Arius személynév egész Európában csak tizenkétszer fordul elő. Arso személynév pedig egyáltalán nem adatolt.⁶² Ezért statisztikailag is nagyobb a valószínűsége annak, hogy nem egy helybeli, Valeria provinciában élő Arius nevű személy, hanem egy Pannonián kívül élő idegen személy nevééről van szó. Ha mégis egy egyiptomi idegent, ebben az esetben valószínűleg az eretnek Ariust ábrázolja a téglakarcolat, az a 4. században egyedülálló az egész római birodalomban.⁶³

Mindezek figyelembevételével a kisdorogi téglakarcolat fontos indirekt forrása lehet az arianizmus pannoniai jelenlétének. Annak ellenére,

chaecology, szerk. R. W. CARAHER, T. W. DAVIS, D. K. PETTEGREW (eds.), Oxford University Press, Oxford 2019, 573.

⁵⁹ THOMAS, *Arius-Darstellung* 115. Gáspár Dorottya *Arco* szöveget olvasott Ario helyett, de a figura biztosan nem egy boltív (*arcus*) alatt áll: GÁSPÁR DOROTTYA, *Christianity in Roman Pannonia. An Evaluation of Early Christian Finds and Sites from Hungary* (British Archaeological Reports International Series 1010), BAR Publishing, Oxford 2002, 58-59.

⁶⁰ HUDÁK, *Methodological Introduction* 86-87.

⁶¹ THOMAS, *Arius-Darstellung* 61-62.

⁶² LŐRINCZ BARNABÁS, *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum. Editio nova aucta et emendata, I. Aba-Bysanus*, Archaeolingua, Budapest 2005, 74-75, 77.

⁶³ NAGY LEVENTE, *Eretnekek temetkezései a 4. századi Valeria provinciában?*, in *Studia Patrum V. Irodalom, teológia, művészet*, szerk. TÓTH, J. D. – HEIDL, Gy., Szent István Társulat, Budapest 2014, 274.

hogy a téгла 4. század második felére javasolt keltezése az arianizmus Közép-Duna-vidéki története szempontjából túl nagy időszavat ölel át, hiszen Arius 327-328 körül eltűnik a történelemből.⁶⁴ Azt, hogy a téglakarcolat melyik ariánus irányzattal hozható összefüggésbe, ma már lehetetlen eldönteni. II. Constantius idején az orthodox szerzők, mindenekelőtt Athanasios által emlegetett ariánusok valójában több részre szakadt, egymással is teológiai vitában álló püspökök és közösségek voltak, amelyek már nem tekinthetők egységesen ariánusnak.⁶⁵

Összefoglalás

A sirmiumi metropolia gyökerei, a császár hangsúlyos egyházpolitikai szerepe a Közép-Duna-vidéken, a pannoniai passiók szóhasználata, az Arius-tégla rövid elemzése mind arra utal, hogy a 4. században a Pannonia sem teológiai, sem politikai szempontból nem számított perifériának: a dél-pannoniai városok (pl. Mursa, Sirmium) az arianizmus központjai voltak, püspökeik az ún. ariánus válság idején birodalmi jelentőségű egyházpolitikai szerephez jutottak. A császári udvarok is gyakran tartózkodtak a térségben (főként Sirmiumban) a dunai limest érintő támadások vagy polgárháborúk miatt.

Sirmium és a 340-350-es években összehívott sirmiumi zsinatok kiűzetett szerepe a birodalmi egyházpolitikában II. Constantius császár idején már a 20. század óta foglalkoztatta a térség kutatóit. Különböző megoldási javaslatok születtek arra a kérdésre, hogy a hiányos forrásanyag ellenére lehet-e ebben az időben egy a pannoniai városok püspökségei felett megszerveződő szintről, a sirmiumi metropoliaról beszélni. A kutatásban megfogalmazódó alacsony és magas kronológiák érveit és ellenérveit figyelembe véve felmerült egy – a források elégtelensége miatt – inkább csak hipotetikus ötlet, amely szerint a későbbi

⁶⁴ BRENNKE, HANNS CHRISTOPH, *Die letzten Jahre des Arius*, in *Vom Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius-Werke“* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 164), szerk. VON STOCKHAUSEN, A. – BRENNKE, H. C., De Gruyter, Berlin 2010, 78-80.

⁶⁵ PERENDY, *Az arianizmus rövid története* 64-67; HEIL, UTA, *Was wir glauben und was wir wissen. Zur Bilanz des trinitarischen Streites durch die Homöer*, in *Die Synoden im trinitarischen Streit: über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 177), szerk. HEIL, U. – VON STOCKHAUSEN, A., De Gruyter, Berlin-Boston 2017, 207-221.

metropólia szervezettségének bizonyos elemeit már megjelenítő proto-metropólia székhelye lehetett Sirmium ebben az időszakban. Ez megmagyarázná, hogy miért kulcsfontosságú az aktuális sirmiumi püspök hitvallása, és miért kellett az eretnekség gyanújába keveredett Phóteinos sirmiumi püspököt császári intervencióval eltávolítani 351-ben.

A 4. századi egyháztörténet szempontjából kulcsfontosságú sirmiumi zsinatok történeti értékelését egy másik tanulmányban végezzük el. Ebben a tanulmányban a forráshiány miatt a legproblematisabbnak számító első sirmiumi zsinat létezésének kérdését jártuk körül. A 345-351 közötti évek bonyolult egyházpolitikai szituációinak szövevényes, fordulatos eseménytörténetét, valamint a császár, mint keresztény *pontifex maximus* és a zsinatokra meghívott püspökök kapcsolatrendszerét figyelembe véve amellet érveltünk, hogy az első sirmiumi zsinat a Constans uralmi területének számító Pannonia Secunda provinciában 346-347 körül vagy nem sokkal ezután valóban ülésezett, a zsinat nem kitaláció. A zsinat sikertelensége által előidézett következmény volt a második zsinat megrendezése 351-ben, amely az eretnekséggel vádolt Phóteinos püspök bukásához vezetett.

A birodalom vallási egységére kétségbeesetten törekvő császárok és a körülöttük sürgölődő intrikus püspökök bonyolult hatalmi játszmáit elhagyva a pannoniai keresztény közösségek csoportidentitását meghatározó mártírpassiók szövegeiben, közelebbről a keresztény közösség példaképeinek tekintett mártírok imáiban és hitvallásaiban kerestük meg az ariánus és antiariánus hitvallás-formulák és terminológiák nyomait, amelyek a térséget sújtó ariánus válság jelei.

A vidéki településeken élő római kori lakosság gondolkodásmódját írott források hiányában csak véletlenül előkerült régészeti leletek és ábrázolások segítségével ismerhetjük meg. A Tolna megyei Kisdorog közelében egy késő római temetőben a nemzetközi ókeresztény régészetben is feltűnést keltett Ario-téglakarcolatot találtak. Elemzése jól jelzi az értelmezések bizonytalanságát. Az Arius személynév onomasztikai elemzése csak azt a következtetést engedte meg, hogy az Arso személynév egyáltalán nem, az Ario és Arius személynév is csak ritkán fordul elő Pannoniában, ezért a téglán ábrázolt Arius statisztikai szempontból nagyobb valószínűséggel volt idegen, mint helyi lakos. Amennyiben a téglakarcolat valóban az eretnek Ariust ábrázolja, akkor ez az ariánus válság egyedülálló lenyomata a városok és egyházi központok hitvitáitól távol eső késő római vidéki településen, ezenkívül az eretnek egyiptomi presbiter egyedülálló 4. századi ábrázolása.

Elmondható, hogy a pannoniai provinciák ókeresztény egyháztörténete, a történet szereplőinek mentalitása, kapcsolatrendszere - a korábbi szakirodalom eredményeit figyelembe véve, az új eredményeket tovább gondolva és még újabb értelmezésekkel kiegészítve - nehezen bár, de mégis összeilleszthető. A történeti, hagiográfiai, feliratos és régészeti források alapján már készül Pannonia egyháztörténetének új összefoglalása, amelynek a fenti gondolatok is részei lesznek.



EGY ARIUS VAGY ARIÓ NEVŰ FÉRFIT ÁBRÁZOLÓ TÉGLAKARCOLAT,
Kisdorog, Hegyi-szántók-dűlő, késő római temető, 4. sz. 2. fele
(Fotó: RENATE PILLINGER, @Wosinsky Mór Múzeum, Szekszárd)

KAJTÁR EDVÁRD

A nikaiai első ökumenikus zsinat és a keresztény húsvét ünneplésének „római dátuma”

A zsinat szerepe a keleti és a nyugati keresztények
liturgikus megbékélésben

Nikaia – az első „Egyetemes Liturgikus Zsinat”

A 325-ben a kis-ázsiai Nikaiában rendezett I. Egyetemes Zsinat rendelkezéseinek jelentősége és azok hatása a keresztény hit alakulására ma már minden Krisztus-hívő számára közismert és megkérdőjelezhetetlen. Az viszont már kevésbe ennyire ismert, hogy e zsinat ún. „húsvét-rendele-
lete” nemkülönben jelentős és lényeges: e zsinaton döntött el ugyanis, hogy a keresztények, keleten is és nyugaton is e zsinattól kezdve ugyanazon a vasárnapi napon ünneplik a legszentebb és ezért a legfontosabb vallási ünnepüket, a húsvétot.

A zsinat döntéseit tartalmazó kánonokhoz a zsinati atyák egy levelet is csatoltak (*A nikaiai zsinat levele az egyiptomiakhoz*), amelyben tájékoztatják az egyiptomiakon kívül valójában az egész világ keresztényeit, hogy a húsvét dátuma immár mindenütt ugyanaz:

„Örömmel tudatjuk veletek, hogy a szent húsvéttal kapcsolatban megegyezésre jutottunk (περί της συμφωνίας τοῦ ἁγίου πάσχα). Mindazon testvéreink, akik eddig a zsidókkal együtt ünnepeltek a húsvétot, mostantól a rómaiakkal (τὸ πρότερον ποιοῦντας συμφώνως Ῥωμαίους) és velünk fogják azt ünnepelni, valamint mindazokkal, akik velünk egységben tették mindig.”¹

¹ *A nikaiai zsinat levele az egyiptomiakhoz*, in GIUSEPPE ALBERIGO, GIUSEPPE L. DOSSETTI,

Jelen dolgozatomban e nikaiai dátum elő- és hatástörténetét kívánom szintetikusán bemutatni.

Az egyetlen húsvét két dátumon?²

A római egyház liturgikus ünneprendjének, heortológiájának fejlődésében érdekes epizód a legősibb keresztény ünnepünknek, a húsvétnek illeszkedése e rendbe.³ Az Újszövetségből egyértelműen kiolvasható, hogy már az apostolok egyháza a vasárnapokon túl az éves évfordulón is ünnepli Krisztus húsvétját, mégis Róma egyháza „kötelező évi rendszerességgel” (vagyis nemcsak epizód-szerűen) csak 170 körül kezdi el ezt tenni. A rómaiak, számos más, főleg a római impérium nyugati és északi területén élő keresztény közösséggel egységben a húsvétot a zsidó pászka napja utáni vasárnapon ünneplik, híven követve ezzel az evangéliumok elbeszélését, mely szerint Jézus „a hét első napján”, azaz vasárnap támadt fel (pl. Lk 24, 1; Jn 20, 19). Ázsia, a Közel-Kelet valamint a görög szigetvilág keresztényei viszont, ahol a keresztény húsvét évenkénti ünneplése az apostolok kora óta folyamatos, a zsidó pászkának Mózes által elrendelt napján (ld. Kiv 12, 6 és Szám 9, 3 és kk.), vagyis a zsidó kalendárium szerint *niszán* hónap 14. napján ünnepli azt (amely nap a hét bármelyik napjára eshet).

Cezáreai Euszebiosztól tudjuk, hogy Viktor pápa (189-199) e két egymástól eltérő időzítést meg akarta szüntetni, ezért elrendelte, hogy a keresztény húsvét éves ünnepét minden közösség egységesen vasárnap tartsa. Az ünnep dátumában a *niszán* 14-hez ragaszkodó közösségek ezt a rendeletet elutasították. E közösségek legtekintélyesebb képviselője Polükratész püspök Viktorhoz írt levélben hagyományuk apostoli eredetére utal (konkrétan nevesítve is például Szent János apostolt), majd kijelenti, hogy e hagyományukkal „a hit szabályát követik (τὸν κανόνα

PERIKLES-P. JOANNOU, CLAUDIO LEONARDI, PAOLO PRODI. (szerk.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna, 1991, p19, rr1-10a.

² E kérdésről bővebben itt is olvashatunk: KAJTÁR E., „Szent Péter Liturgiája” avagy a római pápák intervenciói a római egyház liturgiájának alakulásában. *Néhány liturgiátörténeti epizód és azok tanulságai*; in FEHÉRVÁRY Ö. J., VIDA-BARÁTH M. (SZERK.), *Az ünneplés művészete*, Konferenciakötet, L'Harmattan Kiadó, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2024, 77-94; DOI: 10.55726/SF.2024.41.77.

³ A keresztény húsvét ünneplésének történetéről részletesen lásd: THOMAS J. TALLEY, *Le origini dell'anno liturgico*, Queriniana, Brescia, 1991², 26-35.

της πίστεως ακολουθοῦντες)”.⁴ „Ezek után a rómaiak előljárója, Viktor megpróbálta a közös egységből tömegesen kiközösíteni egész Ázsia egyházait a szomszédos egyházakkal együtt, mintha heterodoxok lettek volna” – folytatja Euszébiosz erről az egyre inkább elmérgesedő vitáról. Az egyházszakadással fenyegető veszély Lyoni Iréneusz (130k-202) közelépésére szűnik meg (aki egyébként maga is vasárnap-párti), aki ekkor levélben fordul a pápához,⁵ amelyben megemlíti, hogy a különbözőség Róma és a zsidó húsvéti dátumot követő keleti keresztények között nem újkeletű, viszont Viktor rendeletéig e két hagyomány mégis békésen megfér egymás mellett. E béke Viktor egyik elődjének, Anikétosz pápának (155-166) és az apostoltanítvány Szmürnai Polükárposznak, a keleti egyházi közösségek legtekintélyesebb püspökének megállapodásán nyugszik. Iréneusz szerint Anikétosz és Polikárp „e kérdésről nem vitakoztak egymással. Ugyanis Anikétosz sem tudta meggyőzni Polükárposzt, hogy ne tartsa meg, mivel Jánossal, Urunk tanítványával és a többi apostollal együtt, akikkel együtt élt, mindig megtartotta, mindazonáltal Polükárposz sem győzte meg Anikétoszt arról, hogy tartsa meg, mert azt mondta, hogy meg kell őriznie presbiter-elődeinek szokását.” Viktor Iréneusz szavára engedett: Róma és a nyugati közösségek (és érdekes módon a jeruzsálemi keresztények is) továbbra is vasárnap ünneplik a húsvétot, míg az Ázsia provinciában élők és a hozzájuk csatlakozott más keleti közösségek a zsidó pászka napján. E kettősség a nikaiai egyetemes zsinat (325) hatására megszűnik; a keletiek ugyanis, ahogyan azt a fent említett zsinati levélben olvassuk, megegyeztek a rómaiakkal a húsvét vasárnap ünnepelésében.

Ez a „megegyezés” azonban korántsem volt ilyen békés és „örömteli”. A vasárnapi ünneplés melletti állásfoglalás ugyanis nemcsak evangéliumi érvek mentén született meg a zsinati vitában, hanem amiatt a nem titkolt szándék miatt is, hogy e zsinat apropóján a zsinaton elnöklő Konstantin császár (280-337) háttérbe szoríthassa az Egyházban a zsidó eredetű szokásokat.⁶ Euszébiosz Konstantin-életrajzában közli a csá-

⁴ Cezárei Euszébiosz Egyháztörténetében (V. könyv, 23-24. fejezetek; de különösen is a 24. fejezetben) részletesen közli Viktor pápa rendeletét és az erre reagáló Polükratész püspöknek a pápához írt levelét. E szövegeket, valamint e vita egyéb itt idézett szövegeit is innét vesszük: VANYÓ László (szerk.), *Ökeresztény írók*, IV. kötet: *Euszébiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 230-234. A görög szöveg: PG 20, 496.

⁵ Euszébiosz Iréneusz levelét is közli idézett munkájában.

⁶ A keresztény ókor másik híres egyháztörténésze, Szókratész Szkholasztikosz

szárnak azt a zsinati atyákhoz írt levelét, amelyben a húsvét zsidó eredetével való szakítás mellett korteskedik:⁷ „Ezen az ülésen szóba került a húsvét legszentebb napjára vonatkozó kérdés, és a jelenlévők egységes ítéletével eldőlt, hogy ezt az ünnepet mindenkinek és mindenhol egy és ugyanazon a napon kell megtartani. Mert mi lehet számunkra méltóbb vagy tiszteletreméltóbb, mint az, hogy ezt az ünnepet, amelyből a halhatatlanság reményét keltjük, mindenki egyformán megtartja, egy meghatározott rend és elrendezés szerint? És mindenekelőtt méltatlannak tűnt, hogy e legszentebb ünnep megünneplése során a zsidók gyakorlatát követjük. [...] Azt is figyelembe kell vennünk, hogy egy ilyen jelentőségű ügyben és az ilyen vallási ünnepek tiszteletben tartása mellett az ellentmondásos ítélet helytelen. Mert Üdvözítőnk egyetlen ünnepet hagyott nekünk szabadulásunk napjának emlékére, úgy értem, legszentebb szenvedésének napjára. [...] Ez tehát egyértelműen az isteni Gondviselés akarata, amint azt feltételezem, hogy mindannyian világosan látjátok, hogy ez a szokás megfelelő korrekciót kapjon, és egyetlen egységes szabályra redukálódjon.”

A húsvét mint vasárnapi ünnep – De melyik vasárnapon kell ezt ünnepelni?

A zsinati atyák úgy gondolták, hogy a két dátum okozta feszültség a rendeletükkel megszűnik, viszont e rendelet végrehajtása, és egységes alkalmazása, sajnálatos módon csak „egy szép álom maradt” – jegyzi meg némi keserűséggel Willy Rordorf.⁸ E kudarc elsődleges oka a birodalomszerte használatban lévő számtalan kalendárium egymással csak alig-alig kompatibilis sokféleségében rejlett.⁹ E sokféle naptár és

hosszasan és művének számos oldalán részletezi e teológiai és kánonjogi jellegű zsidóellenességnek, főként a kis-ázsiai egyházakat megrázó történeseit. A kötet magyarul: VANYÓ L. (SZERK.), Ókeresztény írók, IX. kötet: *Szókrateész egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1984, 9. kötet.

⁷ E hosszú levelet terjedelmi okokból csak kivonatosan közöljük, és kihagyjuk belőle azokat a „vaskos” (!) kifejezéseket és mondatokat, amelyek sértők lehetnek a zsidóságra. A beszéd eredetije és lelőhelye: EUSZÉBIOSZ, *Vita Constantini*, Liber III, Caput XVIII, in PG 20, 1073-1078; az itt közölt magyar szöveg a saját fordításunk.

⁸ RORDORF W., *Pasqua*; in DI BERARDINO A. (SZERK.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, II. kötet, 2693.

⁹ Az egymással nehezen vagy egyáltalán nem harmonizáló ókori egyházi naptárak párhuzamos együttléléseiről ld. SAXER V., *Calendario*, in DI BERARDINO A. (SZERK.),

időszámítás (szakkifejezéssel *supputatio*) összehangolására a zsinat az egyiptomi egyház vezetőjét, a mindenkori alexandriai pátriárkát kéri fel: az ő egyházának híres csillagászai számítsák ki évről évre a húsvéti dátumot, ezt hirdesse ki a római pápa, az egyes egyházak pedig ehhez a dátumhoz igazodjanak. A zsinat után pár évtizeddel Alexandriai Kürillosz pátriárka (376-444) így emlékszik vissza az ő egyházának tudósait megszólító zsinati felkérésre: a zsinaton „úgy döntöttek, hogy mivel Alexandria egyháza a tudomány tökéletességével tisztázni tudja a kalendák vagy az idusok és a holdak számát, ezért, hogy a húsvétot minden évben megfelelően meg lehessen ünnepelni, ő levélben tájékoztassa erről a római egyházat, aki így az egyetemes tekintélye által minden vita nélkül ismertesse meg az Egyházzal az egész világon a húsvét meghatározott napját”¹⁰.

A húsvét vasárnapi dátuma immár tényleg egységesül: a tavaszi napéjegyenlőség utáni első telihold utáni első vasárnap; vagy egyszerűbben: a húsvétot a keresztények a „hivatalos” tavasz első vasárnapján ünneplik.

Rómában máskor kezdődik a tavasz...

A I. Nikaiai Egyetemes Zsinat 325. július 25-én véget ér. Az egyiptomi csillagászok elvégzik számításaikat, az alexandriai püspök közli a pápával a dátumot, aki azt ki is hirdeti, aztán... Róma egyháza, és vele egységben néhány nyugat-európai közösség mégsem az „alexandriai dátumon” ünnepli a húsvétot: ugyan vasárnap – hiszen Róma mindig is a vasárnapi dátumhoz kötötte a húsvéti ünneplést –, de nem azon a vasárnapon, amit az egyiptomiak kijelöltek. Róma ugyanis – ellentétben a „zsinati közmegegyezéssel” – nem engedte el a saját Iulius Caesar óta használt naptárát (Juliánusz-naptár), amelyben a tavasz „hivatalos” (csillagászati) napjának eleinte március 25-ét jelölték meg, később Római Hippolitosz javaslatára ezt a napot előre hozták március 18-ra, szemben az alexandriai tavasz-dátummal, amely szerint ez a nap március 21. E pár nap különbség a két dátum között elegendő volt ahhoz, hogy a Rómaiak húsvétvasárnapja és a többieké ne essen ugyanarra a napra. Róma tudta, hogy az alexandriai *supputatio* csillagászati és matematikai

i. m., I. kötet, 568-569.

¹⁰ *Epistula 88*, in PG 77, 385-386 (az itt közölt fordítás sajátunk).

szempontból is a pontosabb, ezt addigra számos elismert tudós igazolta,¹¹ de mégsem követte azt.¹²

A „közös dátumon való húsvét-ünneplés” helyzete tehát bonyolultabb lett, mint volt a zsinat előtt: hogy a megváltás legszentebb ünnepét vasárnap kell ünnepelni az immár nem kérdés, de hogy melyik „tavaszi” vasárnapon, az még sokáig nem egyértelmű – és e nehézségnek nem tudományos, hanem sokkal inkább „presztízs” okai voltak.

Nagy Szent Leó pápa (440-461) egyik bizalmas hangvételű levelében¹³ elismeri, hogy e két dátum okozta zűrzavar méltatlan a húsvét ünnepelésének szentségéhez, és kompromisszumos megoldást javasol: az alexandriaiak próbálják meg számításait a rómaihoz közelíteni, „hogy az isteni misztériumokat nehogy sérelmek ériék”.¹⁴ Leó pápa hatására 457-ben Victorius aquitániai püspök összefésüli a római rendszert az alexandriaival, de sajnos e jószándékú kísérlettel még nem oldódott meg az immár hagyománnyá (!) lett „húsvéti kettősség” okozta feszültség.

Az új egyetemes időszámítás és a közös húsvéti dátum

Adja magát e helyzet megoldásának illusztrálására a híres, Tertullianusznak tulajdonított mondás, mely szerint *tempus omnia revelat* – „az idő mindent kiderít”. Igen, az idő feltárta, hogy e két, különböző matematikai képleten nyugvó naptár és az azokban megjelölt húsvéti dátum sokáig harmonikusan nem élhet együtt. E helyzetet a „középkori kultúra egyik alapítójának” tartott híres naptárszerkesztő, Dionysius Exiguus (+526) oldja meg.¹⁵ Ő többször is értekezett arról, hogy az ale-

¹¹ A Kr. e. V. században élt híres görög matematikus és csillagász, Metón vetette meg annak az időszámítási és naptárrendszernek az alapjait, amelyet ma is használunk. E rendszer annyira pontos volt, hogy Kr. u. 277-ben az Alexandriában élő keresztény matematikus, Laodikeai Anatoliusz ehhez illesztette hozzá egyháza liturgikus ünnepeinek a rendjét is. A tudományos pontossága, és az ehhez jól illeszkedő egyházi dimenziója miatt lett ez az (alexandriai) liturgikus kalendárium a nikaiai döntés etalonja. Erről a patrisztikus forrás: PG 42, 992 kk.

¹² E két naptár egymásnak feszüléséről ld. RIGHETTI M., *Storia liturgica*, Volume II: *L'Anno liturgico nella storia, nella messa e nell'ufficio*, Ancora, Milano, 1969³, 247-248.

¹³ *Epistula 121: Ad Opilionem*, in PG 54, 1054-1058.

¹⁴ Ut [...] in eum diem generalis observantia dirigatur qui nec patrum constitutionum normam relinquat nec ultra praefixos terminos evagetur [...] ut in divinis mysteriis nulla dissonantiae culpa nascatur.

¹⁵ Ld. LOI V., *Dionigi il Piccolo*, in DI BERARDINO A. (szerk.), *i. m.*, I. kötet, 983-984.

xandriai naptár a pontos, és az abban megjelölt húsvétdátumot pedig el kell fogadni.¹⁶ Új egyetemes időszámítást javasol az egész akkor ismert világ számára, amelynek origójául Krisztus születését teszi meg. Bátran átszerkeszti tehát a római liturgikus naptárt is, és számításaival hitelesíti az alexandriai húsvét-ciklusok kiszámítási módját is.¹⁷ Róma Dionysius javaslatai előtt „meghajolt”, így a (keletről korrigált) római húsvét időpontja most már valóban viszonyítási pont lett mind keleten mind nyugaton. Righetti idézett művében röviden be is mutatja, milyen ütemben veszik át az egyes – Róma gyakorlatát követő – nyugati egyházak ezt a régi-új naptárrendszert; a VIII. század végére elmondható, hogy beteljesült a I. Nikaiai Egyetemes Zsinat óhaja, és tényleg minden keresztény közösség ugyanazon a (vasárnap) napon ünnepli a szent húsvétot.

Szomorú, de reményre is okot adó epilógus

Tempora mutantur nos et mutamur in illis (az idők változnak, és mi is változunk benne) – tartja egy reformáció-korabeli protestáns mondás; és e kijelentés igazságából következően olykor a változásokat hordozó idő kiszámítási módja is változik. Ennek egyik modernkori fejezete a hossz- és előkészületek, valamint több neves matematikus és fizikus számos szakmai egyeztetése után 1582-ben megszülető ún. Gergely-naptár, amely nevét az azt kihirdető XIII. Gergely pápáról (1572-1585) kapja.¹⁸ Ez az új naptár szakít az addig használatos ókori Juliánusz-naptárral: az egy évre elosztott napok, hetek és hónapok pontos fizikai időmennyiségének újra számolásával természetszerűleg megváltozik a húsvét addigi datálása is. Az új naptárt vegyes fogadtatás övezi: a profán világ ünnepli, a katolikus liturgikus kalendárium spontán mód ehhez igazodik, a protestáns egyházak és a bizánci ortodoxia egyházai viszont ragaszkodnak istentiszteleti rendjükben az addigi Juliánusz-naptárhoz, és

Az idézet mondat eredetiben: „uno dei fondatori della cultura medievale”.

¹⁶ A római kalendáriumnak, és az abban megjelölt húsvéti dátumnak „alexandriai-típusú” felülvizsgálatát elindító híres irata: *Epistula duae de ratione paschae*, in PL 67, 19-28.

¹⁷ Azt a számítási módszert tehát, amely alapján előre megmondható, hogy melyik évben mikorra fog majd esni a húsvét dátuma. Ezt az ún. alexandriai „húsvét-kör” vagy „húsvét-táblázat” (a szakirodalomban: *cyclus paschalis* vagy *tabella paschae*).

¹⁸ E témát Takács József Péter és Pócsné Barlai Katalin alapos részletességgel feldolgozta Gergely-naptár című szócikkében, in Diós I. (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, IV. kötet, 1998, 77-79.

az abban évente megjelölt húsvéti dátumhoz. Noha idővel a protestáns közösségek is átveszik „nyugat naptárát”, a bizánci egyház ortodox/pravoszláv közösségei továbbra sem, így a húsvét keleten és nyugaton ismét (!) két-dátumú. Vajon nem lesz ebben már sosem tartós egység?

Azóta a két húsvéti dátum egységesítésére Róma és Bizánc egyházai az ismét külön időpontra került közös húsvét okán is olykor tárgyalóasztalhoz ülnek; e „dátum-ökumené” különösen is fellendült Ferenc pápa pápasága alatt, aki személyesen is, és szentszéki követei útján is keresi a közös dátumon történő húsvéti ünneplés lehetőségét a görög és szláv ortodoxia képviselőivel.¹⁹ Reményre ad okot, hogy a 2025-ös szentévből, melynek a „csalatkozásmentes remény” (*Spes non confundit* – A remény nem csal meg) a mottója, mind a rómaiak által követett Gergely-naptárban, mind az ortodoxia által használt Juliánusz-naptárban ugyanarra a napra esik a húsvétvasárnap dátuma (április 20).

¹⁹ Erről ld. például Kurt Koch bíborosnak, a Keresztény Egységtörekvés Pápai Tanácsa vezetőjének 2021. január 25-én kelt levelét a keleti keresztényekhez: <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2021-04/chiesa-ortodossa-pasqua-gerusalemme-cristiani.html>; a letöltés dátuma: 2025. 04. 10.

KRÁNITZ MIHÁLY

Egy megkerülhetetlen hitvallás. Ökumenikus megközelítések és a niceai közös hit

Bevezető gondolatok

A keresztény egyházak ma együtt imádkozzák a hitvallást, mégis megosztottak maradnak. Az egyházak közötti különállás tehát nem a hitvallás alapigazságai közötti különbségek miatt áll fenn, hanem más szempontok miatt. Itt elsősorban a teológiára kell gondolnunk, annak megfogalmazására, kulturális és történeti kifejtésére, amely azt létrehozta, és még ma is fenntartja. 1994-ben az európai egyházak képviselői – az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) katolikus részről és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) protestáns és ortodox részről – együtt és ünnepélyesen imádkozták a niceai és konstantinápolyi hitvallást egy szimbolikus helyszínen, a trentói dómban egy teológiai szimpózium befejezéséként. Az Egyházak Világtanácsa (EVT), mely világszinten gyűjti egybe az egyházakat az ökumenizmus szellemében, a múlt század utolsó éveire egy sajátos programot hirdetett, ami a *Credo* / hitvallás egyre nagyobb felértékelését jelentette valamennyi tág egyház számára. Ebben a világtanács a közös önazonosságra való utalást ismeri fel, ezért szólította fel az ősi keresztény egyházakat és az elmúlt évszázadokban született szabadegyházakat is, hogy rendszeresen iktassák be a nicea–konstantinápolyi hitvallás szövegét a vasárnapi liturgiába.

A II. Vatikáni Zsinatot (1962–1965) követően az ökumenizmus újraszötte az egyházak közötti kapcsolatokat és találkozási pontokat. A katolikus egyház az apologetikától a párbeszéd teológiája irányába mozdult el, egészen a kölcsönös és évszázados kiátkozások eltörléséig. Így jöttek létre közös bibliafordítások, és nemzeti, sőt kontinentális szinten ökumenikus találkozások az egyházak között. Az eredményes megbe-

szélések mellett azonban továbbra is megmaradt a különállás, amely erősebbnek bizonyult a közös hitnél.¹

Az ezerhétszázéves évforduló és az élő hit megvallása

Nikaia 325 – ez konferenciánk címe, de hozzá tehetjük a felszólítást: Éljük közösen az apostoli hitet ma! 1700. évfordulója van az egyház első Ökumenikus Zsinatának, a 325-ös *Niceai Zsinatnak*, amely kulcsfontosságú esemény a keresztény hit történetében és a mai ökumenikus kapcsolatok szempontjából.

Az évforduló alkalmából az Egyházak Világtanácsa egy emlékevet tervez a tagegyházakkal, más egyházakkal, keresztény világközösségekkel, nemzeti és regionális szervezetekkel, valamint teológiai és ökumenikus intézményekkel. Ennek első jele az imahét témája, a közös hit felidézése és az egységért való imádság.²

A Világtanács megemlékezésének középpontjában a Hit és Egyház-szervezet hatodik világkonferenciája áll, amely a különböző hagyományokhoz tartozó egyházi vezetőket és teológusokat gyűjt össze a „*Hol van most a látható egység?*” téma köré, a hit, az egység és a küldetés kérdéseire összpontosítva. 2025. október 24–28 között tartják a Kopt Ortodox Egyház Logos Központjában, a Wadi El Natrun Szent Bishoy kolostorban, Alexandria közelében, Egyiptomban.³

A háromszemélyű egy Istenbe vetett keresztény hit megerősítése

Az első ökumenikus zsinat 325-ben a keresztény püspökök összefüvetele volt Nikaiaiban, a mai Törökország területén lévő Iznikben, amely az első kísérlet volt az egyházban konszenzusra jutni az egész kereszténységet képviselő gyűlésen keresztül, és megerősíteni a keresztény hitet a háromságos egy Istenben.

¹ SPITERIS, Y., *Uniti dal Credo, divisi dalla teologia. La „diversità” bizantina*, EDB, Bologna 2015, 5.

² MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA – MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Imahét a krisztushívők egységéért*, 2025. január 19-26, MEÖT, Budapest 2025. (Köszöntő a magyar kiadáshoz, 3-4.)

³ Vö. <https://www.oikoumene.org/news/sixth-world-conference-on-faith-and-order-issues-call-to-all-christians>

Konstantin császár politikai ambícióiban a zsinat egyszerre szólt a teológiai egységről és a szétszakadt birodalom stabilitásának biztosításáról. Nikaiában a Római Birodalomban a nemrég még üldözött keresztények gyűlhettek össze a császár védnöksége alatt, hogy megerősítsék hitüket és tanúskodjanak az őket körülvevő társadalom előtt. Akkor is, mint most, az egységre szóló hívás hangzott fel a zaklatott, egyenlőtlen és megosztott világ összefüggésében.

Az évforduló alkalmat kínál arra, hogy megünnepeljük és átgondoljuk a niceai hitvallásba vetett hit megerősítését és együtt újra megkérdézzük, mi az, amit Nicea ma jelent az egyházak és a keresztények számára. Az Egyházak Világtanácsának (WCC) 2024 novemberében a Bossey-i Ökumenikus Intézetben rendezett nemzetközi konferencián, amely a Nikaiai Zsinat hatására összpontosított, Kathleen M. Griffin tiszteletes bemutatta kutatását Nagy Konstantin császár politikai motívációiról és annak a történelmi és modern vallási gondolkodásra gyakorolt hatásairól.⁴

Ebben az évben, amikor a keresztények közös hitüket ünneplik, ismét megállapíthatjuk, hogy Nicea egy új korszakot jelentett a keresztény tanítás és a teológia történetében. A *homousziosz* használata „újítás” volt, mely kifejezés ettől fogva a közös dogmatikai szótár része lett. Ugyanakkor Nicea megfogalmazása nem volt ellentétben az újszövetségi kinyilatkoztatással, amikor világos kifejezéseket és szavakat használt a hittitok bemutatására. Valójában arra a kérdésre válaszolt, amit Jézus kérdezett tanítványaitól: „Ti mit mondtok, ki vagytok?” (Mt 16,15). Erre Péter felelt: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (Mt 16,16).⁵

A Názáreti Jézus által feltett kérdést háromszáz évvel később, teológiai megalapozással, egy hitvallás válaszolta meg. Ez a válasz a niceai *Credo*, amely megvallotta a háromságos egy Istent, az egy mindenható Atyaistent és Isten egyszülött Fiát, az egy Urat, Jézus Krisztust, aki *egylényegű* az Atyával, és a Szentlelket. A niceai hitvallás a hit egyetemes mintája lett, más szóval az egyetlen egyház által megvallott ökumenikus hitvallás. A hitet az egyház nyújtja, mely ezt az apostolokon keresztül Krisztustól kapta. Éppen ezért az egyház hitvallásában nincs helye egyetlen szó vagy egyetlen *ióta* megváltoztatásának sem.⁶

⁴ <https://www.oikoumene.org/news/why-did-the-emperor-constantine-convoke-the-council-in-nicaea> (a kutatás ideje: 2025. január 4.)

⁵ PIETRAS, H., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBP, Roma 2021. Capitolo 4: *Convocazione e svolgimento del sinodo a Nicea*, 111-136.

⁶ VÖ. FÉDOU, M., *Le sens du Credo aujourd'hui*, Fidelité, Bruxelles 2020. (A keresztény

A teológia viszont a megvallott hit magyarázata. Ebben a felfogásban a szavak értelmezése az időknek vagy a teológiai iskoláknak megfelelően változhat. Ugyanakkor a hitvallás tekintélye nem egyszerűen az egyháztörténelem adott pillanatát jelenti, hanem meghaladja a tér és az idő határait. A hitvallás szorosan kapcsolódik a híveknek az egyház szentségi tapasztalatában való részvételéhez.⁷

A keresztény történelem során a kereszttség szertartása mindig magában foglalta az egyház hitének megvallását. Az első három évszázadban minden helyi egyháznak megvolt a saját keresztügyi hitvallása, de a tartalma ugyanaz volt: a Szentháromság, Krisztus, az egyház és a végső napok (eszkatológia). Minden keresztügyi hitvallás felépítése a szentháromságos Isten (Atya, Fiú, Szentlélek) megközelítése, melynek nevében Krisztus parancsának megfelelően (Mt 28,19) a megtérőket megkeresztelték.

A Niceai Zsinat hitvallása egyetemes hitvallás lett, melynek alapja a caesareai keresztügyi hitvallás volt. Ehhez kapcsolták a *homousziosz* kifejezést, hogy az Atya és a Fiú egylényegűségét kijelentsék. Ennek értelmében állította Szent Atanáz, hogy a zsinati atyák nem kitaláltak vagy alkottak egy új hitet, hanem az első három század egyházaitól vették át. Később, az V. század végén a nicea-konstantinápolyi hitvallást bevezették az eucharisztikus ünnepsébe.

A világban mindenütt elterjedt és az egyházban elfogadott hitvallást mint a keresztény egyházak közös örökségét nem lehet megváltoztatni. A niceai hitvallásban azonban még nem szerepelt az „és a Fiútól” kitétel, ezért az ortodox egyház nem fogadja el a *filioque* latin hozzáadását, amelyre a toledói zsinaton (589) került sor. A kiegészítés a Német-Római Birodalomban Nagy Károly idején, a IX. században terjedt el és csak a XI. században jelent meg Rómában. Az ortodoxok a János-evangélium kijelentéséhez ragaszkodva (Jn 15,26: „az Igazság Lelke az Atyától származik”) hárítják el a hozzáadást.

Edinburgh 1910: A hitegység kezdete

A skóciai Edinburgh-ban 1910-ben egy tulajdonképpeni zsinat jött össze protestánsusról, egyfajta szinodális tanácskozás, mely elindította az ökumenikus mozgalmat, a szervezett egységkeresést. További állomásai

teológia forrása Isten szava, úgy ahogy azt kétezer év óta hívek nemzedékei befogadták, 7.)

⁷ Vö. *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (ed. Hans-Georg Link), WCC, Geneva 1985. (*Towards unity in the faith*, 1-14.)

1937: London és 1938: Utrecht az egységesülés. A missziós konferencia világszinten (*World Missionary Conference*) rendezte a protestánsok közötti feszültségeket.

Az Egyházak Világtanácsának hitvallása

Az Egyházak Világtanácsát a II. világháborút követően 1948-ban 147 egyház alapította meg. Az amszterdami alakuló ülésen fogadták el a résztvevők a „*minimum hitvallást*”, mely szerint az új mozgalom „*azon egyházak testvéri társulása, melyek elfogadják a mi Urunkat, Jézus Krisztust mint Istent és Üdvözítőt*”.⁸ Ezt a szöveget bővítették ki 1961-ben a harmadik ökumenikus nagygyűlésen Újdelhiben. Az „Újdelhi hitvallás” nagy előrelépés volt a keresztyén egységkeresésben, immár az ortodox egyházakkal megerősített Világtanácsban, mert ez az ökumenikus hit közös megfogalmazását jelentette. Az újdelhi közgyűlésen az egységről szóló szekció jelentése kimondja:

1. Az Atya és a Fiú szeretete a Szentlélek egységében annak az egységnek a forrása és célja, amelyet a Szentháromság Isten akar minden ember és a teremtés számára. Hisszük, hogy ebben az egységben részesedünk Jézus Krisztus Egyházában, aki mindenek előtt van, és akiben minden összetart. Egyedül őbenne van az Egyház igazi egysége, akit az Atya a Test fejének adott. Ennek az egységnek

⁸ Az 1948. augusztus 20-án 10 órakor az ünnepi hangversenyteremben (Concert Hall) tartott vasárnapi istentisztelet – melyet Geoffrey Fisher canterburyi érsek (1887-1972) vezetett – látható módon is megmutatta az összegyűlt egyházak egységét. A hétfői ülés végén Willem Visser't Hooft főtitkártól hangzott el egy, az általa már korábban kiadott cikk hitvallása: „*Mi egy közösség (koinonia) vagyunk, amelyben Krisztust Úrnak valljuk*” – „*We are a fellowship (or koinonia) of churches in which “common witness is rendered to the Lordship of Christ”*”. Az Egyházak Világtanácsának első cikkelye pedig Jézus Krisztust Istennek is megvallja: „*The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour*”. Az egyházakat az Egyházak Világtanácsában a krisztocentrikus hitvallás egyesíti. Visser't Hooft (1900-1985) pontosította, hogy az Egyházak Világtanácsa az egyházak tanácsa és nem az osztatlan egyház tanácsa („*we are a Council of Churches, not the Council of the undivided Church*”), nem az első zsinatok, hanem az ökumenikus tanács értelmében („*We are a Council not in the sense of the early ecumenical councils but in the sense of ecumenical counsel: as churches that accept the Lord Jesus Christ we are covenanting to be a fellowship of churches which counsel each other*”). Vö. www.oikoumene.org/news/wcc70-amsterdam-1948-2-covenanting-in-work-what-on-earth-is-the-world-council-of-churches (utolsó megtekintés: 2025. január 22.).

a valósága Pünkösdkor nyilvánult meg a Szentlélek ajándékában, aki által e jelen korban megismerjük a Fiú és az ő Atyja tökéletes egyesülésének első gyümölcseit, amely csak akkor lesz megismerhető a maga teljességében, amikor minden beteljesül Krisztus által az ő dicsőségében. Az Úr, aki végül mindent teljes egységbe hoz, sürget bennünket, hogy keressük azt az egységet, amelyet Egyháza számára itt és most akar a földön.

2. Hisszük, hogy az egység, amely egyszerre Isten akarata és ajándéka az Egyháznak, láthatóvá válik, mivel a Szentlélek egy teljesen elkötelezett közösségbe hozza mindazokat, akik bárhol megkeresztelkednek Jézus Krisztusban, és megvallják őt Úrnak és Megváltónak. megtartva az egy apostoli hitet, az egy evangéliumot hirdetve, megtörve az egy kenyeret, csatlakozva a közös imához, és a közösségi életben tanúskodva és szolgálva mindenkit, aki egyben minden helyen és minden korban egyesül az egész keresztény közösséggel, oly módon, hogy a szolgálatot és a tagokat mindenki elfogadja, és mindenki együtt tud cselekedni és beszélni, ahogy az alkalom megkívánja azokhoz a feladatokhoz, amelyekre Isten elhívja népét.

3. A hit rövid leírása sok kérdést megválaszolatlanul hagy. Az általunk leírt cél értelmezésében és elérésének eszközeiben még nem vagyunk egységesek. Tisztában vagyunk azzal, hogy az egység nem jelenti a szervezet, a rítus vagy a kifejezés egyszerű egységességét. Mindannyian valljuk, hogy a bűnös önakarat elválaszt bennünket, és emberi tudatlanságunkban nem tudjuk egyértelműen felismerni Isten jövőbeli tervének vonalait. De szilárd a reményünk, hogy a Szentlélek által Isten akarata, amint arról a Szentírás tanúbizonyságot tesz, egyre inkább feltárul előttünk és bennünk. Az egység elérése nem kevesebbet fog jelenteni, mint az általunk ismert gyülekezeti élet számos formájának „halálát és újjászületését”. Hiszünk abban, hogy semmi, ami ennél kevesebb nem lehet elég.⁹

Katolikus jelenlét a teológiai megbeszéléseken

Az ökumenikus párbeszédben elsődleges szerepet játszott az egyházak tudatos közeledése, és az a tény, hogy az igehirdetés és a missziók szintjén sikerült egyeztetni az elképzeléseket már 1910-ben, az edinburghi vi-

⁹ Vö. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/new-delhi-statement-on-unity> (a kutatás ideje: 2025. január 22.)

lágkonferencián. Itt még csak háttérben volt katolikus jelenlét, ami azonban mégis döntő volt. Geremia Bonomelli (1831-1914) cremónai püspök levelet intézett az edinburghi konferenciához, amit fel is olvastak.¹⁰ De nemcsak gyakorlati szempontok léptek fel, hanem ezzel párhuzamosan teológiai kérdések is. Ennek az eredménye volt a gyakorlati és a teológiai ökumenizmus meghatározása és megkülönböztetése, a két ökumenikus mozgalom létrejötte: *Life and Work* (1925) és *Faith and Order* (1927). Épp ez utóbbinak nagyon erős képviselője van ma is az Egyházak Világtanácsában, és bár a római katolikus egyház nem tagja ennek a szervezetnek, azonban megfigyelőként és együttműködőként mégiscsak jelen van a *Faith and Order* munkájában.

A nicea-konstantinápolyi zsinat hitvallását az eredeti formában fogadta el az Egyházak Világtanácsa, és vezették be a 2006-ban Porto Allegrében tartott 9. nagygyűlés alkalmával, és vált az Egyházak Világtanácsához való tartozás egyik feltételévé.¹¹

A hitvallás kényes pontja: a *filioque*-kérdés megközelítése

A közös hit teológiai értelmezésére az egyházak között azonban szükség van. A nicea-konstantinápolyi hitvallást az Egyházak Világtanácsa keretében a Faith and Order bizottság tanulmányozta 1978–79-ben, éppen a *filioque*-kérdés kapcsán. Ennek eredményeként született meg a *Kli-egenthali memorandum* 1979-ben, a *filioque* kifejezésről ökumenikus szempontból, mely kísérletet tett a Szentlélek származásának ökumenikus megértésére, valamint a *filioque* hozzáadásról egy új megbeszélésre és új állásfoglalásra.¹²

A nicea-konstantinápolyi hitvallás nemcsak a reformáció egyházai-val való párbeszédben jelentős, hanem a katolikusokkal való párbeszéd-ben is. A *filioque* lett az a „tövises” kérdés, amelynek elkerülésére az ún. apostoli hitvallást használják. Azonban pozitív változások is láthatóak

¹⁰ Vö. *Lettre de Mgr Geremia Bonomelli évêque de Crémone (Italie) à Mr Silas McBee, vice-président de la commission VIII*, in *Histoire et missions chrétiennes* 2010/1, No. 13, 169-172.

¹¹ Rivera-Pagán, Luis, N. (szerk.), *God, in your Grace... Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of the Churches*, WCC Publications, Geneva 2007, 40.

¹² Vö. Vischer, L. (szerk.), *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, Faith and Order Paper, 103, SPCK-WCC Publications, London-Geneva 1981, 3–18.

a XX. század második felében. 1987. december 6-án, Demetriosz pátriárka hivatalos római látogatása során a nicea-konstantinápolyi hitvallást a *filioque* nélkül imádkozta II. János Pál és az ökumenikus pátriárka is. Ugyanez történt 1995. június 29-én Bartholomaiosz ökumenikus pátriárka hivatalos római látogatásakor Szent Péter és Pál ünnepén. Ugyanezen alkalommal – egy szertartás keretében – sürgette II. János Pál a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanácsot a *filioque* elfogadható teológiai értelmezésének kidolgozására. Ennek lett gyümölcse 1995 novemberében A *Szentlélek származásával kapcsolatos görög és latin hagyomány* című dokumentum¹³ azzal a szándékkal, hogy egy, az ortodoxok számára is elfogadható teológiai értelmezést nyújtson a *filioque*-értelmezésnek. Ezt a dokumentumot sokan lelkesedéssel, mások – többek között *Olivier Clément* (1921-2009) ortodox teológus – fenntartással fogadták. Mindazonáltal nem a *filioque* teológiája volt a szakadás kezdete, hanem annak a hitvallásba való bevezetése, mert ortodox nézet szerint senkinek sincs joga, hogy a hitvallásból akár csak egyetlen szót elvegyen vagy ahhoz hozzátegyen.

Az 1995-ös pápai iratot követően 2000 augusztusában adta ki a Hittani Kongregáció a *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatot, amely első cikkelyében a *filioque nélkül idézi a nicea-konstantinápolyi hitvallást*.¹⁴ Napjainkban, éppen az 1700. évfordulóhoz közeledve ökumenikus meg egyezés született a niceai hitvallásról evangélikusok és ortodoxok között a *filioque* kérdésről.

2000. augusztus 6-án a Hittani Kongregáció nyilatkozatot adott ki Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról. A dokumentumot Joseph Ratzinger bíboros-prefektus és Tarcisio Bertone titkár írta alá éppen 25 évvel ezelőtt.

A dokumentum utolsó bekezdésében és soraiban a következőket olvashatjuk: „II. János Pál pápa az alulírott bíboros prefektusnak 2000. június 16-án adott kihallgatáson a jelen nyilatkozatot – melyet a Hittani Kongregáció teljes ülése elfogadott – biztos tudással és a maga apostoli tekintélyével jóváhagyta és megerősítette, és elrendelte közzétételét”.¹⁵ A katolikus egy-

¹³ Vö. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en1.html>. (A kutatás ideje: 2025. január 23.) Magyar fordítás: *Teológia* (1996/1-2), 66-73. Lásd még: Orosz, L., *A filioque-kérdés a mai ortodox teológiában*, in *Szemelvények a Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolájának munkáiból* 1982, Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája, Budapest 1983, 281-287.

¹⁴ Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus*, 1, SZIT, Budapest 2000, 5–6.

¹⁵ Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus*, 23, SZIT, Budapest 2000, 44.

házban az utolsó dogmakihirdetés 75 évvel ezelőtt, 1950-ben történt, amikor XII. Piusz pápa ünnepélyesen kihirdette a Boldogságos Szűz Mária mennybevételeét (*assumptio Beatae Mariae Virginis in coelum*). Ezt követően a XX. század legnagyobb katolikus egyházi eseménye a II. Vatikáni Zsinat volt, amely azonban nem hirdetett ki dogmát, ellentétben a korábbi zsinatokkal, amelyek a legtöbbször mindig valamilyen eretnek tanítással kapcsolatban léptek fel, mint például a legelső, a Niceai Zsinat is. Ugyanakkor a *Dominus Iesus végső szavai mintegy a dogmák nyelvezetét felidéző módon szólt Jézus Krisztusról, ha helyesen értjük, akkor a solus Christus szellemében. A Dominus Iesus második fejezete éppen a Logoszról szól, az egyetlen megváltó és üdvözítő Jézus Krisztus személyéről.*¹⁶

Evangélikus és ortodox megegyezés a niceai hitvallásról

Szinte páratlan módon 2024 májusában Kairóban találkoztak evangélikusok és ortodoxok a *filioque*-kérdés megvitatására. A „megkülönböztetett egyetértés” (*differentiated consensus*) párbeszédeljárást használva közös nyilatkozatot készítettek, mely „a Fiú és a Lélek közötti kapcsolatok fogalmának alapvető megközelítését” mutatja be.¹⁷

A reformáció egyházai a nyugati hagyományban örökölték meg a niceai hitvallást anélkül, hogy figyelembe vették volna az abban rejlő eltérő megközelítéseket – állapították meg az evangélikusok. Az elfogadott nyilatkozat megújult teológiai megfontolásra bátorít a Szentháromságról és a Szentlélek szerepéről. Ezzel összefüggésben segédanyagok eljuttatását tervezik a plébániákra és az oktatási intézetekbe. Egy második közös állásfoglalás a Szentlélek szerepét vizsgálja a teremtésben, a liturgiában és az egyházak tevékenységében a mai társadalomban.¹⁸

Ez a megegyezés azért is jelentős, mert példát ad arra, hogy miként lehet a közös hitet érintő teológiai kérdésekben előre lépni:

¹⁶ Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus*, 9-12, SZIT, Budapest 2000, 17-23.

¹⁷ HITCHEN, Ph., *Lutheran and Orthodox Theologians Reach New Agreement on Nicene Creed*, in *The Christian Century* (August 2024), 17.

¹⁸ HITCHEN, *Lutheran and Orthodox Theologians Reach New Agreement on Nicene Creed*, 18.

KÖZÖS NYILATKOZAT A FILIOQUE-RÓL

A Lutheránus Világszövetség és az ortodox egyház közötti teológiai párbeszéd közös nemzetközi bizottsága kijelenti:

Mi, a Lutheránus Világszövetség és az Ortodox Egyház képviselői, a szeretet és a keresztény közösség szellemében jöttünk össze, hogy megvitassuk a Szentlélek származásának egyházat megosztó kérdését.

Mindketten megerősítjük a Szentlélek teljes istenségét és személyiségét, amelyet a keleti és a nyugati hagyományok különböző módon fejeztek ki.

Tudjuk, hogy a *Filioque*-t a latin egyház évszázadokkal a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás megalkotása után, az arianizmus eretnekségére válaszul illesztette be a nikaiai-konstantinápolyi hitvallásba. A keleti egyház mindig is tiltakozott ez ellen a beillesztés ellen.

A latin hagyomány részeként a reformátorok a *Filioque*-val együtt örökölték a Hitvallást, és nem tartották problematikusnak. Ezt a régi és legtisztéletreméltóbb ökumenikus keresztény szöveget értékelve javasoljuk, hogy a görög eredeti fordítását (a *Filioque* nélkül) használjuk abban a reményben, hogy ez hozzájárul a közösségeink közötti évszázados megosztottság gyógyításához, és lehetővé teszi számunkra, hogy együtt valljuk meg a nikaiai (325) és a konstantinápolyi (381) ökumenikus zsinatok hitét.

A Nikaiai-konstantinápolyi hitvallás a liturgiában használt tanítói nyilatkozat. Isten népe imádkozza a Nikaiai-Konstantinápolyi Hitvallást, és ebben az imádságban hitüket a Szentháromságos Isten formálja. A nikaiai-konstantinápolyi hitvallás eredeti szövegére való újbóli összpontosítás a Szentháromságról és a Szentlélek szerepéről való megújult teológiai elmélkedésre ösztönözhet.

Továbbá mindketten megerősítjük, hogy szentháromságtanunkban az Atya az oka (αἰτίος) a Fiú nemzésének és a Lélek eljövetelének. Az ortodoxok megértik, hogy a *Filioque* gyakran a Fiú és a Lélek közötti kapcsolat hangsúlyozására szolgált, és a lutheránusok tisztában vannak azzal, hogy az ortodox hagyományban a Lelket néha úgy képzelik el, mint aki a Fiú által halad (ἐκπορευόμενον).

Azzal is tisztában vagyunk, hogy a Fiú és a Lélek kapcsolatát más módon is jelezhetjük.

Reméljük, hogy a Maximus Confessor, Damaszkuszi János és a konstantinápolyi Tarasius által használt „a Fiún keresztül” formula, valamint Ciprusi Gergely és Palamasz Gergely vonatkozó nézeteinek feltárása megkönnyítheti közös erőfeszítéseinket, hogy további egyetértésre jussunk a Szentlélek származásával kapcsolatban. (2024. május 27.)

A niceai hitvallás és a 2025-ös ökumenikus imahét¹⁹

A 2025-ös imahét füzetének összeállítását az 1960-as évek végén alapított, a mindössze négy-öt tagból álló kis csoport, a *Bose* ökumenikus közösség végezte. Ma a közösség több mint 60 férfit és nőt foglal magában, különböző keresztény egyházakból. „A többség római katolikus, de vannak református testvéreink is, konkrétan a református gyülekezet lelkésze és egy ortodox nővérünk. Egy ideig kopt novíciánk volt, így nyitottak vagyunk mindenféle keresztény felé” – nyilatkozott Guido Dotti testvér. Ő 19 évesen, több mint fél évszázaddal ezelőtt csatlakozott a Bose közösséghez, és tagja az imahét forrásait kidolgozó bizottságnak. „Elgondolkodtunk ezen a két szemponton, azon, hogy Nikaiában eldöntötték, mi lesz a hitvallás”, de arra is, hogy az egyházak, miután megszabadultak az üldöztetéstől, „úgy döntöttek, hogy összeülnek és megvitatják problémáikat együtt.

Guido testvér beszámolt arról, hogy a bizottság szorosan együttműködött a közösség többi testvérével, köztük a korai keresztény írókat jól ismerő szakértőkkel. „A János 11,17-27-ben azért választottuk azt a „*Hiszsed-e?*” verset az imahét mottójául – magyarázza –, mert Jézus ezt a kérdést tette fel Mártának a feltámadásról. Innentől kezdve megpróbáltunk mélyebben elmélyedni ebbe a „*Credo*”-ba, és olyan patrisztikus szövegeket találtunk, amelyek Nicaea időszakából származnak, s amelyek valamilyen módon hozzájárulnak a Niceai Hitvallás meghatározásához.”²⁰

¹⁹ Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa – Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, *Imahét a krisztushívők egységéért*, 2025. január 19-26, MEÖT, Budapest 2025.

²⁰ Az *Imaoktató*, vagyis a keresztények egységéért végzett imahét 1908-ban Paul Watson kezdeményezésére indult el. Az ökumenizmus célja: eljutni a közös hitre, s ezáltal az egységre. Az imafüzet magyar bevezetésében, amelyet Veres András, az MKPK elnöke és Steinbach József MEÖT-elnök írt alá, hálával emlékeznek azokra, akik a IV. század elején keresztény hitünket megfogalmazták.

LAURINYECH MIHÁLY

Erkölcsei okfejtések a hit védelmének eszközeiről egy pofon elhíresülése kapcsán

Bevezető

Az I. Nikaiai zsinattal kapcsolatosan két hagyomány is él Szent Miklós személyéről. Az egyik, hogy egyáltalán ott volt, a másik pedig, hogy ottlétekor pofon ütötte, arcul ütötte („orrbavágta”) volna Ariuszt. Ez a hagyomány, illetve az arianizmussal kapcsolatos küzdelmek vetik föl bennem annak a kérdését, hogy milyen eszközök elfogadhatóak a keresztény hit védelmében? Mely határokig ment el az Egyház történelme folyamán az eszközök használatában, hogyan indokolta, támasztotta alá az adott hitvédelmi eszközök használatát? A fölvetésnek vannak biblikus, egyháztani és szociológiai vonatkozásai, például az ősegyház gyakorlatában, vagy később az egyházi és a világi hatalom kapcsolatának a tárgyalása kapcsán, illetve fundamentális-dogmatikai-morális vetülete: hogyan védje meg a rábízottak hitét az egyház közössége? Eltűnnek-e maguktól az eretnokségek, elegendő-e a pusztán elvi vita tisztázása, érvelések ütköztetése által, vagy fizikai kizáró tényezőket kell alkalmazni. Illetve hogyan jelenik meg a közösségből való kizárás elmélete, de főleg annak gyakorlata, meddig kell elmenni - és milyen eszközök használatával - a hívők közösségének védelmében? Melyek a hitvédelem formáinak az adott korban elfogadott/elfogadható eszközei erkölcsi szempontból? A vizsgálódás kiter a kérdéssel kapcsolatos paradigmaváltásokra a téma erkölcssteológia történelmének vizsgálása során.

Témafölvetés vonatkozása a Nikaiai zsinattal kapcsolatban

Röviddel azután, hogy eldőlt a kari tanács ülésén a 2025-ös teológiai tanári konferencia témája, 1700 éves évfordulója kapcsán a Nikaiai Zsinat, keresgéltni kezdtem az interneten, milyen erkölcteológiai téma kapcsolható az évfordulóhoz, illetve az eredeti történetéhez. Ezen keresések között hamarosan megjelent egy, a figyelmemet megfogó kép: Szent Miklós pofon üti Ariuszt. Hamar kiderült, hogy a képnek és a hozzá tartozó leírásoknak nincs komolyabb történelmileg bizonyítható hitelességi alapja, egyes források szerint még az is kérdéses, hogy tényleg jelen volt-e a zsinaton a Myrai Szent, viszont a történelmi szövegek a hitvita tényének lefolyásáról és a tévtanítókkal kapcsolatos hivatalos magatartás tényleges és szimbolikus tartalma sem engedte el bennem a témát. Főleg, mikor olyan forrás került a kezembe, mely arról számolt be - szintén bizonyítható alapok hiányában, de a hagyományban (bizonyos hagyományban megőrizve, mert természetesen ezekről legtöbbször nem a hivatalos katolikus források, hanem az azt kritizálóak beszélnek) megőrződtek -, mint pl. Ariusz halálának ábrázolása, melynek drasztikussága és háttere még a heretikusnak a mérgezéssel való meggyilkolását is fölvetette.

Az tény, napjaink aktuális egyházi vitáinak láttán is, hogy különböző módon valósul meg a hit védelmének a gyakorlata. Természetesen nem ugyanolyan súllyal, de szinte bármiféle «megoldás» fölmerül a számtalan hívői csoportban arra vonatkozóan, ki hogyan látja szükségyszerűnek harcolni az igaz hit mellett. És hogy a hivatalos egyházvezetés ezeket hogyan biztatja, vagy bizonyos esetekben csupán megtűri, csöndben meg is dicséri. Ezek között a csoportok között mindig voltak (még ha kis létszámban támogatott véleménnyel) olyanok, akik a legszélsőségesebb hatalmi vagy erőszakos eszközök alkalmazását is megalapozhatónak vélték, vélik. Voltak időszakok, amikor a legkeményebb eszközök használata teljesen elfogadott volt egyháztörténetünk során és ennek konkrét igazolhatósága is kidolgozott volt.

Csak olaj volt a témaválasztásom tüzére, mikor 2024 nyár elején egyik erkölcteológus kolléga templomának újonnan elkészült ikonjainak ismertetésén Szent Miklóshoz érve - természetesen poénosan, de engem mélyen érintett - utalt arra, hogy „ő ütötte pofon a hagyomány szerint Ariusz tévtanítót”. Ha ez a hagyomány ennyire felszínen tud lenni 1700 év elteltével és biztos, hogy a jelenlévők közül néhányan megjegyezték ezt a mondát a szentről, akkor ez befolyásolhatja a hagyományt ismerő

hívek, sőt akár a hitetlenek hozzáállását. Amikor pedig az interneten találtam olyan pólómintát, amelyen az elcsattanó pofon rajzi ábrázolása jelent meg, még aktuálisabbnak éreztem a helyzetet. Ettől kezdve már tudatosan fókuszáltam a témára és így vázolódtott föl előttem az alábbi előadási gondolatmenet: biblikus alapok a hit megvédésének eszközeiről, egy forrásokkal alátámasztott nikaiai helyzetelemzés a Konstantinápolyi zsinatig, az elvi megközelítések fogalmi áttekintése, mint pl. a kiközösítés fogalma és gyakorlata, a hatalom gyakorlásának eszközei a hit javára, a tolerancia, felelősség, lelkiismereti szabadság, vallásszabadság paradigmaváltásai, illetve napjaink hitvédelmének bemutatása a szélsőségek ellentmondásai között. Sajnos a keretek nem engedték meg mindennek részletes bemutatását, de azt igen, hogy akit a téma érdekel: a hit megvédésének eszközeihez való viszonyunk, az forrásokat találhat gondolatmenetünkben.

Kicsit konok módon ragaszkodtam ahhoz, hogy konferenciaelőadásom címében jelenjen meg a pofon kifejezés, hiszen az jól ábrázolja annak a drasztikusságát, ami a hitvédelem - szinte minden korszakban bár különböző intenzitással megjelenő - kemény, ma már általánosságban nem elfogadott, mégis könnyen eszközként használt módjára utal és egyszerre odafigyelésre készítet, felhívja a felelősségünkre a figyelmet. Erőszakmentes mikrokörnyezeti követelmények mellett létezik napjainkban nem csupán gazdasági, anyagi, hatalmi célokért, hanem vallási meggyőződésből, vagy azzal támogatott makrokörnyezeti kegyetlen módszerekkel megnyilvánuló vallásos értékvédelem.

Mindenki, aki ebben a témakörben ringbe száll, az meg van győződve arról, hogy nem csupán a jobbat képviseli a jóhoz képest, hanem az igazat a hamishoz képest, a helyeset a bűnöshöz képest. A gond legtöbbször abból adódik, hogy erről mindkét oldal meg van győződve. Emiatt tudnak a viták nagyon élessé válni, az eszközök pedig drasztikussá.

Az ellenségkép kérdése a keresztény hit szempontjából

Amikor a hit védelméről beszélünk, elsősorban azt a kérdést kell föltennünk, hogy kikkel szemben történik a hit megvédése? Kik és milyen formában veszélyeztetik a hitet? A hit veszélyeztetettsége, a hívő ember ellensége nagyon szerteágazó kérdés. De nap, mint nap előkerülő kérdés. Tanulmányunkban szoros értelemben azokkal a helyzetekkel szeretnénk foglalkozni, amikor az ellenség mivolt kifejezetten a hitbeli

tartalmak értelmezése, felfogása miatt, szoros értelemben azok között alakult ki, akik eredetileg egy forrásból merítettek, vagyis a keresztény hagyományból, a kinyilatkoztatásból. Tehát nem külső ellenségek (hitetlenek, ateisták és hívők közötti vitáról beszélünk), hanem a tévtanítók épp a hit elméleti és gyakorlati kibontakozása folytán „házon belül” váltak ellenséggé.

Az egy sajátos kérdés, hogy ebben a folyamatban a zsidóság, mint teológiai közeg, minek számít az ószövetségi jóvendölések beteljesedését Jézusban értő és meglátó keresztény közösség szempontjából? Vannak olyan újszövetségi teológiai megközelítések, amelyek általánosságban beszélnek nem csak a farizeusokról és írástudókról, mint Jézus és tanítványainak ellenségeiről, hanem magukról a zsidókról, általános kifejezésként használva. Ennek egyik legegységelműbb megnyilvánulása a János evangélium szövege. Több szentírási rész szól arról, hogy saját családtagjai lesznek ellenségei Jézus követőinek.¹

Az is egy fontos állomása ennek az ellenség-állítási/felismerési folyamatnak, vagy akár mozaikokban megjelenő hitbéli ellenség fogalomnak, amikor nem csupán egy konkrét emberről van szó, hanem maga a Gonosz jelenik meg egy konkrét személyben, vagy megszállottsággal történik az ellenség értelmezése. Azért is fontos ez a szempont, mivel a Gonosszal kapcsolatban a teljes ellenállás, annak végső elpusztítása, a teljes megsemmisítése, megköltözése a cél. Neki nincs irgalom, a teljes pusztulás, megszüntetés² lehet csak az abszolút rossz sorsa. Nem véletlen pl. Júdás halálának és Ariusz halálának a párhuzama a hagyomány szerint.

Mi a tennivaló az ellenséggel? Jézus tanítása szerint szeretnünk kell. De akkor szeretetre méltóként kell beállítanunk, illetve mint szerethetőt kell tekintenünk. Hogyan tekintsünk az ellenségre, ellenfélre, a hitünket kockáztatóra szeretettel? Mi az, ami szerethető benne? Mit jelent a gyűlölet fogalma az ellenséggel szemben, illetve az ellenséggel való küzdelemhez mennyire kell őt (vagy azt...) gyűlöletesnek, sőt, undorítóknak beállítanunk? Gondoljunk csak a képi/festményi Júdás-ábrázolásokra, vagy azokra a passióábrázolásokra, amelyekben az ellenség „ronda pofával” ábrázoltatik, miként az ördög is. A gyűlölet mint érzelmi negativitás teodíceai kérdés...³

¹ Vö. Mt 10,21.36

² 1Kor 5,5: „adjuk át az illetet a sátánnak testének romlására, hogy lelke üdvözüljön az Úr napján.”

³ „Az érzelmi negativitás jelenléte a világban éppúgy megköveteli a teodíceai ma-

A hit védelmének bibliai utalásai

Az Ószövetségben, ahol a hatalmi körök a vallásiakkal egyben nyilvánultak meg, magától értetődő volt, hogy a helyes istenhit (ezáltal egyben a társadalmi közösség) megvédése érdekében sokféle eszközt használtak. Csupán illusztrációknak idézünk néhány konkrét helyet, amelyek elének tárják a különböző módokat, eszközöket, érveket, amelyeket a hit, a közösségi értékek, illetve magának az egész közösségnek a megvédésére alkalmaztak. A Vigilia 2007/6. száma⁴ tematikus tartalommal tárgyalja a vallás és az erőszak kérdéskörét, mint „időszerű” témát. Kocsi György kollégánk tanulmánya óvatosságra int az ószövetségi szövegek és történetek szó szerinti értelmezésében⁵, szerinte akár az isteni kherem (a lakosság kiirtásával kapcsolatos utasítás) gyakorlati megvalósítása tekintetében kételyeink is lehetnek⁶.

Mi most a figyelmet kifejezetten a hittel kapcsolatos szövegekre fordítjuk, az erőszakos bűnök, isteni büntetések, vagy a honfoglalás, hatalmi harcok témáját nem érintjük. Hogyan történik az ellenség legyőzése, az isteni akarat térnyerése? Elgondolkodtatóak azok a szövegrészek, amelyekben bár ott van a hitbeli különbség, de nem történik erőszakos ütközet ember és ember között, mert nem ember, hanem pl. az Isten angyala, vagy maga Isten irtja ki az ellenséget⁷, darazsak⁸, betegségek, benső konfliktusok által. Vagy az ellenség egyszerű eltűnése „intézi el” a hatalmi küzdelmet. De Izrael körében nem maradhat ellenség, mivel azok jelenléte bűnre kísértene Izraelt, „Ha isteneiknek szolgálnál, azzal saját vesztedet okoznád.”⁹. De ha nem valósították meg a kherem átkát és

gyarázatot, mint a rossz bármifajta jelenléte” in: Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: érzelmeofilozófia a realista fenomenológiában : Kolnai Aurél és Max Scheler írásai.

⁴ Vigilia - 72. évf. 6. sz. (2007. június)

⁵ Komoróczy Géza „szociológiai értelmezés” fogalmat használja arra, amikor a bibliai szövegeket, amelyeknek nincs bizonyítható történelmi háttere, értelmezzük. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből* (Osiris könyvtár - Történelem, 1995) 225. o. SZAKTÁRS Osiris kiadó in: Komoróczy, Géza, *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből* (Osiris könyvtár - Történelem, 1995) A babilóni fogság. Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben.

⁶ Vigilia - 72. évf. 6. sz. (2007. június) 404.

⁷ Kiv 23,23

⁸ Kiv 23,28

⁹ Kiv 23,33

megmaradtak az idegenek, annak a deuteronomisztikus szövegek szerint katasztrofális következményei voltak lásd Kocsi György tanulmánya 8. lábjegyzet utalása N. Lohfink Kheremről szóló művére.¹⁰

Különleges helyzet a Babiloni fogság vége (mint folyamat...?¹¹), amely nem harccal, hanem különleges isteni beavatkozással magyarázza Kürosz hozzáállásának megváltozását. Ez az egyik legnagyobb tapasztalat Isten gondviselésére, melyben Izraelnek csupán követnie kellett a „megtért” király döntéseit, de nem jelentek meg az egyiptomi kivonuláshoz kapcsolatos isteni csapások.

A Zsoltárok világa¹² különleges példája az ember életében az agresszivitásnak. Fölveti a kérdést a szerző, Erich Zenger, a „Zsoltárok könyve: ellenség mindenütt” fejezetben, hogy: „Nem arról van-e szó, hogy az istenhit fegyverré válik az ellenséggel szemben és viszálykodó emberi kapcsolatokat legitimál, pusztán azért, mert az imádkozókból hiányzik a készség *másfajta* kapcsolatok iránt? Vajon nem azért generálnak a zsoltárok vallási konfliktust, amelyeknek megoldásához azután az erőszak, sőt a bosszú Istent hívják segítségül, mert az emberek valami oknál fogva *egyaránt* képtelenek a konfliktusok kihordására és a megbékülésre?”¹³ Ennek a nézetnek az elfogadása/igazolása mélyebb szociálpszichológiai kutatást igényelne, de a történelemben ilyen távlatra visszanezézni kevés esély lenne a reális válaszadásra. A Zsoltárok könyvében „...harcol Isten népe, Izrael is a föld bálványimádó népei ellen... ezt a küzdelmet végül a 'bosszú Istene' dönti el - ő harcol ugyanis az igazak, a szegények és Izrael oldalán... (ez a gondolat mintegy) basso continuo... legfőbb kötélemként végigkíséri a zsoltárok (ének)szólamát.”¹⁴

Milyen eszközök engedhetők meg a hit javára? Ha a II. Vatikáni Zsinattal kapcsolatos liturgikus megújulásra tekintünk, Zenger a következőket írja a Zsoltárok erőszakot megjelenítő szövegeinek kiiktatásáról, az is erőszak: „Amit a 'liturgikus reform' szövegcsönkítő műveletei az olvasmányokon (az 'Erőszakkal az erőszak ellen' mottó jegyében) végrehajtottak... Nem szándékom vitatni, hogy mindezt nem meggondolatla-

¹⁰ Vigilia - 72. évf. 6. sz. (2007. június) 404.

¹¹ SZAKTÁRS Osiris kiadó Komoróczy Géza, 212.

¹² ZENGER, ERICH, *A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe*. Bencés kiadó Zsoltármagyarázat 4. Napjaink Teológiája Sorozat 32. Pannonhalmi Főapátság, 2023.

¹³ ZENGER, *A bosszú Istene?* 22.

¹⁴ ZENGER, *A bosszú Istene?* 25.

nul tették, hanem 'jót akartak'."¹⁵ Mégis eltávolítottak olyan szövegeket, amelyek benne vannak a Szent Íratokban. Mennyire lehet, milyen szempontok alapján azokból válogatni? És itt jelenik meg az egyház paradigmaváltásának kérdése, egész konkrétan nyomon követhetően a Zsinat utáni liturgikus szövegekben. Gondoljunk csak pl. A nagypénteki fohászokra amikor a zsidó nép megtérése helyett a szövetségi hűségükért imádkozunk egy ideje.

„Az újszövetség nemegyszer idéz meg, 'pozitív' előjellel - és ír tovább időről időre - erőszakot tartalmazó ószövetségi szövegeket (elegendő itt a MTörv 32,35 recepciójára utalnunk a Lk 21,20-24-ben, a Róm 12,19 köv.-ben, a Zsid 10,30 köv.-ben, vagy a 2. zsoltár mint erőszakos messiási zsoltár idézésre a Jelenések könyve több pontján: 2,26 k; 12,5; 19,15), amiként számos szöveghelyen főként eszkatológiai szövegösszefüggésben, az Újszövetség a bosszúálló és erőszakos Istenről szólva olykor túl is szárnyalja az Ószövetséget. Ezt már Markion is észrevette, ezért abbéli igyekezetében, hogy maradéktalanul mentesítse a keresztény Bibliát az erőszaktól, nemcsak az Ószövetség egészét vetette el, hanem önhatalmúlag az Újszövetséget is keresztül-kasul meghúzta..."¹⁶

Amennyiben igaz, hogy „A békés lelkület kategorikus követelményét mindig azok hangoztatják előszeretettel, akiknek jól megy a soruk, miközben a békekesség normája észrevétlenül fegyverré válik azokkal szemben, akik, ha nem akarnak jogfosztottak maradni, kénytelenek felemelni szavukat. Azok vannak előnyben, akiket nemcsak megkímél a szenvedés, de akiből az együttsszenvedés képessége vagy készsége is hiányzik. Így uralkodik el a közöny, és így némulnak el a valódi fájdalmak, a valódi félelmek.”¹⁷ ...akkor az nagyon súlyos vád a keresztények ellen.

A fizikai, lelki, földi ideig tartó szenvedésekről és az örök kárhazatról Franz Buggle írja: „Próbáljunk meg egyszer, a vallásos nevelésből fakadó megszokást levetkőzve, tisztán magunk elé képzelni, mit okoz lélektanilag - szükségképpen és elkerülhetetlenül - az a fenyegetés, hogy örökké tartó, végletesen fájdalmas gyötrelmekben lesz részünk. Az ilyen kínokkal szemben elhalványul a kínzás és a büntetés minden ismert változata, hiszen ezek mégiscsak időlegesek. Egyszer véget érnek.”¹⁸ És ebben a

¹⁵ ZENGER, *A bosszú Istene?* 43.

¹⁶ ZENGER, *A bosszú Istene?* 54.

¹⁷ ZENGER, *A bosszú Istene?* 56. Idézi 16. Lábjegyzetben I. Baldermann, Einführung in die Bibel, Göttingen, (3)1988, 90 k.

¹⁸ Idézi ZENGER, *A bosszú Istene?* 55-56. 15. Lábjegyzet: F. Buggle, Denn sie wissen nicht... i.m. 95-98.

mondatban benne van az, hogy ha az üdvösségről van szó, annak megnyeréséért a földi szenvedés csekély mértékű¹⁹, az örök kárhozat árnyéka alapján. Ez az „átadás” nem csak elengedést jelent, hanem hasonló lehet bizonyos történelmi korokban ahhoz, ami Jézussal történt: „nekünk senkit sem szabad megölnünk...”²⁰ De arról bizonyosságot tenni, hogy „méltó a halálra”²¹, igen. Ha az ideig tartó földi szenvedések árán az örök kárhozattól meg tudunk szabadulni, akkor nagyon egyszerű a képlet: ne kockáztassa senki a hitét, üdvösségét, a szenvedés földi eszköze elfogadható az örök üdvösség eléréseért.

A történelem során mennyire példaadó az egyház önmaga megvédésében? „Megítélésem szerint tünetértékű, hogy az ‘átokzsoltárok’ zsinati vitája egyetlen szót sem vesztegetett az erőszak kísértésének sajátosan keresztény indítékaira, de arra sem, hogy az intézményes egyház úgyszólván strukturálisan képtelen rá, hogy saját konfliktusait a másokon fennhangon számonkért ‘békeethosz’ jegyében oldja fel.”²² Állítható ez főleg akkor, ha a Zsinat szövegeiben csupán lehetőségként, egyéni lelkiismereti döntésként fogalmazza meg a fegyveres katonai szolgálat elutasításának lehetőségét törvényes keretek között.²³

Minden kultúra, „...az adott kor kultúrája elvben másként tekintett az erőszakra és a büntetésre.”²⁴ Éppen ez a tekintet változik meg és nyilvánul meg paradigmaváltásokban. Ami korábban természetes, magától értetődő, igazoltnak látszott, azt később már másképpen nézték.

Az egyházatyáknak és a középkor egzegézisének miért nem volt gond a bosszúzsoltárok? „...mert riasztó mértékben ‘szó szerint’ értették ezeket a zsoltárokat, és vissza is éltek velük, amikor – a diadalmas hit bizonyosságával - az egyház valódi vagy vélt ellenségei ellen imádkoztak.”²⁵ Majd utal a szöveg Athanaszioszra és a zsidókról szóló véleményre. Ha meg kellene indokolni a hit javára történő erőszak alkalmazását, ahhoz elemez egy 109. zsoltármagyarázatot Szent Ágostontól...: „mert csak ke-

¹⁹ 1Kor 5,5: „adjuk át az ilyet a sátánnak testének romlására, hogy lelke üdvözüljön az Úr napján.”

²⁰ Jn 18,31

²¹ Mt 26,65

²² ZENGER, *A bosszú Istene?* 57.

²³ GS 79: „Mélytájosnak látszik továbbá, hogy a törvények megértően intézkedjenek azokról, akik lelkiismereti okokból nem fognak fegyvert, de készek békés formában szolgálni az emberek közösségét.”

²⁴ ZENGER, *A bosszú Istene?* 61.

²⁵ ZENGER, *A bosszú Istene?* uo. 61.

vesen ismerik föl, hogy mennyire másként tetszik a gonoszok megbüntetése a vádlónak, aki csak bosszúvágyát akarja kielégíteni, és mennyire másként tetszik a bírónak, aki jó akarattal meg akarja büntetni a vétket. Az ugyanis rosszal fizet a rosszért, ez pedig, még amikor büntet is, nem rosszal fizet a rosszért, mert igazságosan fizet meg a gonosznak. Ami pedig igazságos, az bizony jó. Tehát a bíró nem a másik nyomorúságát élvezve büntet, ami rossz volna a rosszért, hanem az igazságosság szeretetéből, ami jó a rosszért..."²⁶ De igazságosságnak és igaznak mindenki önmagát, a saját felfogását tekinti a vitában.

„Az egyházatyák pontosan érzékelték a feszültséget a zsoltárok büntetést követelő fohászai és a jézusi szeretetparancs között. Erre utal két további módszerük is, amellyel kihúzzák a zsoltárokból az irritáló tövist: vagy úgy értelmezik ezeket az óhajokat/átkokat, mint végső soron az ellenség megtérését kívánó fenyegetéseket vagy kéréseket, vagy pedig allegorizálnak: az ellenségben a Rosszat, az ártó és érzéki szenvedélyeket vagy magát az Ördögöt látják.”²⁷ A kérdés, hogy konkrét közösségen belüli feszültségekben adott korban mennyire tudtak elvonatkoztatni attól a magatartástól, ami valóban megtérést eredményez, nem pedig a másként vélekedő eliminálását, kizárását a közösségből?

A gonoszok ne legyenek többé (Zsolt 104,35: „Tehát váljanak igaz emberré, hogy többé ne legyenek gonoszok”) Vagyis tűnjék el a rossz, lehetőleg önmagától. De mi van, ha nem ez történik, sőt, nagyon intenzíven részt akar venni a közösség életében továbbra is?

Az erőszak témakörét újszövetségi szempontok alapján Kocsis Imre járja körül a Vigilia korábban említett számában megjelent tanulmányában.²⁸ Itt a következőket olvassuk:

„Afelől sincs kétség, hogy Jézus a vallásos túlbuzgóságból fakadó erőszakot sem támogatta, vagyis elvetette a zelóták harcias felfogását. Jó okunk van feltételezni, hogy a búzáról és a konkolyról szóló példabeszéd (Mt 13,24-30) eredetileg, Jézus ajkán éppen a zelóták ellen irányult. Azzal, hogy a példabeszédben szereplő gazda megtiltja a konkoly azonnali kitépését, Jézus fontos tanítást juttat kifejezésre... Elutasítja annak lehetőségét, hogy Isten uralmának közösségét már most tisztán meg lehetne és meg kellene valósítani. Ez az

²⁶ 21. lábjegyzet: Szent Ágoston Zsoltármagyarázatok. V. kötet 92-109. ford. Diós István, Budapest, 2018, 364. ZENGER, *A bosszú Istene?* 62.

²⁷ ZENGER, *A bosszú Istene?* uo.

²⁸ KOCIS, IMRE, *Jézus és az erőszak*, in Vigilia Vigilia - 72. évf. 6. sz. (2007. június) 413-422.

idő nem a szétválasztás ideje, hanem a folyamatos lehetőség ideje. Nem az emberre van bízva, hogy elválassza a búzától, és nem most történik a szétválasztás, hanem a világ végén. Jézus szerint Isten uralmát nem lehet zászlóra írni, sem titkon falakra festeni. Isten uralma nem csatakiáltás, amelyre teljes bevetéssel indulni kell, nem felvonulás, amelyből ki kell zárni mindazokat, akik nem hajlandók minden csepp véréüket érte ontani.”²⁹ Ez a megállapítás súlyos kérdést hordoz magával a jézusi tanítást el nem fogadókkal szembeni konkrét magatartásról. A kérdést mennyire világítja meg az „aki nincs ellenünk, az velünk van” (Mt 9,40), illetve „aki nincs velem, az ellenem van” (Mt 12,30) gondolatkör? Illetve mennyire megvalósítható mindez? Gondoljunk csak napjainkban a vélemény-szabadság intoleranciájára.

Ha az Újszövetség szellemét, Jézus egészét és nem kiemelt mondatokat tartunk csak szem előtt, akkor egyértelműen sugárzik Jézus magatartásából egy olyan hozzáállás, mely kész jóval viszonzni a rosszat, imádkozni az ellenségeikért.³⁰ De mennyire tudja ezt átvenni a későbbiekben hatalmi eszközökkel bíró keresztény közösség?

Visszatérve a Niceai zsinatra, tekintsünk bele az ott megjelenő hatalmi viszonyokra, a császár személyére.

A császári jelenlét a Nikaiai zsinaton

Az egyik érdekes kérdés, hogyan változik meg a keresztény közösség sorsa akkor, amikor a hit javára jelenik meg a császári személye a teo-

²⁹ TARJÁNYI, BÉLA, *Evangeliummagyarázatok II: Példabeszédek*. Budapest, 2000, 80

³⁰ Mt 5,38-42 „A rosszat jóval kell viszonzni. ³⁸Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. ³⁹Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is! ⁴⁰Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödöt is! ⁴¹S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira! ⁴²Aki kér, annak adj, s attól, aki kölcsönt akar tőled, ne tagadd meg!

Mt 5, 43-48 Az ellenség szeretete.

⁴³Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. ⁴⁴Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért! ⁴⁵Így lesztek fiaai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is. ⁴⁶Ha csupán azokat szeretitek, akik szeretnek benneteket, mi lesz a jutalmatok? Nem így tesznek a vámosok is? ⁴⁷S ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi különöset tesztek? Nem így tesznek a pogányok is? ⁴⁸Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!”

lógiai vitában? A császári békítő szándék, amelynek hátterében kérdés, mennyire van teológiai tisztánlátás, dogmatikailag katolikus szempont érvényesítése, vagy mennyire van társadalmi nyugalmat kívánó uralkodói szándék? Melyik az előbbre vivő és milyen szempontból az a történelem viharaiiban? A császár béketörekvése, vagy az érseki pofon? Melyik az előbbre vivő?

Ezt a gondolatkört erősíti a tankönyvi idézetei is Besztercei Márknak, aki a Középkor és kora Újkor Klub blogján elemzi a zsinatot,³¹ ahol az írja: „államhatalmi erő” alkalmazásával szorítják vissza az eretnekeket.³² Ezt erősíti meg a császár véleménye a keresztényekről a Vita Constantini alapján igen kritikus hangnemben: *‘(Vita Constantini) című művében: „Mindaddig, amíg nem hagytok fel azzal, hogy ilyen csip-csup, jelentéktelen kérdések felett civódtok, nem való, hogy Isten annyi embere tartozzon ítélőképességetek irányítása alá, mivel magatok közt is megosztottak vagytok.”*³³

Azt tudjuk, hogy a Zsinat dokumentumain az aláírások nem csupán a hitvallásra, hanem a kiközösítésre külön-külön vonatkoznak, amit így ír le a fent említett szerző: „vannak olyanok, akik a hitvallást magát aláírják, de a végén az átokformulát (azaz az anatómát) azt nem (az „*Akik pedig azt mondják...*” résznél kezdődik az anatóma, aki ezt nem írta alá, az lényegében nem tartotta érvényesnek Arius és követői elítélését, ilyen volt például Caesareai Euszebiosz is). Végül csupán két püspök nem írta alá, Theonász marmarikai és Szekundosz ptolemaiszi püspök, őket Ariusszal együtt számúzik (három hónap múlva számúzik majd Nikomédiai Euszebiosz és Theognisz nikaiai püspököket is, akik ugyan aláírták a hitvallást, de az anatómát nem, illetve nem voltak meggyőződéses hívei a *homousziosz*, azaz az egylényegű formulának).”³⁴ Vagyis az egy dolog, hogy a hit alapján mit tartanak helyesnek és egy attól teljesen különböző dolog, hogy mi legyen azokkal, akik nem fogadják el ezt a hittételt.

A pofonról Besztercei Márk is megemlékezik, pontosítva annak szájhagyományban való megjelenési idejét is: „A zsinatról egyébként a hagyomány megőrzött egy érdekes és vicces történetet: állítólag Szent Miklós mint Myra püspöke részt vett a zsinaton, és amikor Arius előadta

³¹ Egyháztörténeti érdekességek XX. - Középkor és Kora Újkor Klub (blog.hu) 2021. május 21.

³² „A zsinat rendelkezéseit megtagadókat eretneknek nyilvánították, és az államhatalom erejével is igyekeztek őket visszaszorítani.”

³³ Egyháztörténeti érdekességek XX. - Középkor és Kora Újkor Klub (blog.hu) 2021. május 21.

³⁴ uo.

saját álláspontját a Szentháromságról a püspök annyira ideges lett, hogy odalépett Ariushoz és lekevert neki egy pofont. Miklós a zsinaton akár részt is vehetett, a történetnek azonban semmilyen történeti bizonyítéka nincs, a történet is csak a XIV. században tűnik fel, így bár humoros sztoriról van szó, valószínűleg csupán kitaláció, mégis amikor a Mikulásra gondolunk (akinek mintája Szent Miklós) akkor érdemes egy pillanatra elképzelni az ideges, pofozkodó püspök képét.”³⁵ Elgondolkodtató: egyértelmű a pofonra vonatkozó történelmi forrás késői megjelenése, mégis vissza-visszatérő momentumként, érdekességgként ott van az egyháztörténelemben, az emberek gondolatvilágában.

Hogyan beszélünk a másiktól?

Tekintsünk kicsit bele abba, hogy az adott korban, a Nikaiai zsinat idejében hogyan valósul meg a „Zsinati levél az egyiptomiaknak” üzenete a mindennapokban, mely erről a teológiai vitáról szól, s nem az egymás mellett élést hangsúlyozza: „mindezeket a szent zsinat kiközösítéssel sújtja, és még meghallgatni sem viseli el türelmesen ennek a véleménynek az istentelenségét és esztelenségét és a káromlással teli szavakat.”³⁶ Érzékelhető, hogy a hit féltése kénytelen a hívő, keresztény, de teológiai vitában másként gondolkodót drasztikus szavakkal leírni. Ezt foglalja össze Besztercei Márk: „az eretnekeket teljes mértékben megfosztják minden olyan tulajdonságtól, ami egy igaz keresztényre jellemző. Véleményem szerint ez pontosan olyan eszköz, mint akár a mai politikai kommunikációban a dehumanizáció, ennek mintájára alkottam meg a ‘dekrisztianizáció’ fogalmát, amely pontosan leírja ezt a jelenséget.”³⁷ Vagyis aki teológiailag másként közelíti meg a dolgokat, nem ortodox a szó katolikus értelmében, az már nem is keresztény, sőt, néha még a humánus, vagy a józan, sőt a gondolkodóképeség jegyeit is megtagadjuk tőle.

És most térjünk át a pofon képi ábrázolásainak rövid bemutatására.

³⁵ uo

³⁶ DENZINGER-HÜNERMANN, 75.

³⁷ (29) ψευδώνυμοι τινὲς ἱερεῖς – Az eretnekek ábrázolása a 649-es lateráni zsinat aktáiban [ψευδώνυμοι τινὲς ἱερεῖς - The Representation of Heretics in the Acts of the Lateran Council of 649; in Hungarian]

Képek Szent Miklós és Ariusz feszültségéről

A középkori freskótól az ikonszerű ábrázolásokon keresztül a modern pólón való nyomtatáson át az óriásplakátokig több helyen találkozunk a jelenettel. Ezek egy része négy szemközt ábrázolja a két személyt, Ariuszt és Szent Miklóst, néha viszont a zsinati közösségben. Az ábrázolások különböző lendületben mutatják be a Szent indulatát, van, hogy csak épp emeli a kezét, néhol viszont szinte egy bokszozó erejével üti arcon (vágja orrba) Ariuszt. A Szent Miklós fején püspöki mitra, ruhája felismerhetően keleti rítusú liturgikus öltözet, míg Ariusz legtöbbször sötétebb tónusú, egyszerűbb (papi és nem püspöki) öltözetben van ábrázolva, függően attól, hogy a kép készítője milyen színben akarta őt feltüntetni.

Közel egy tucatnyi ábrázolást találtam az interneten.³⁸

Egyes hagyomány szerint kibékült a két egyházi személy egymással. Sőt, még Ariusz visszafogadása is megtörtént volna, ha nem hal meg váratlanul.

Ariusz halála

A képi ábrázolások között találunk utalást Ariusz halálára is, illetve szöveges hagyománnyal is találkozunk, mely szerint az a WC-n történt vol-

³⁸ [soulmela_nicaea_nicholas.jpg \(550×589\)](#)

[dtsoulxuwaasy0z.jpg \(1200×1000\)](#)

[File:Arius St Nicolaus.jpg](#) - Wikimedia Commons

[File:Saint Nicholas of Myra slapping Arius at the Council of Nicaea Greek Icon.jpg](#) - Wikimedia Commons

Heiliger Nikolaus: Die heilige Ohrfeige - Niederösterreich | Kirche bunt

Beiboot Petri: Die Bischöfe Nikolaus und Arius beim Konzil von Nicäa

Begotten not Made – or, Why Santa Claus slaps heretics. « Luminous Darkness

Poster for Sale mit „St. Nikolaus und Arius“ von Ccorbin2 | Redbubble

Seltene Ikone des hl Nikolaus auf dem Konzil von Nicäa und der Szene der Ohrfeige des Arius

(20+) Facebook

Die ökumenische Premiere der Kirche | Die Tagespost

Der Nikolaus und die Ohrfeige | Die Tagespost

Vatican News oldala szövegben tesz utalást a pofonra: Heute: Der Heilige Nikolaus - was wir über ihn wissen - Vatican News

Begotten not Made – or, Why Santa Claus slaps heretics. « Luminous Darkness

na.³⁹ Hasonlóan drasztikus ábrázolását látjuk ennek másutt is.⁴⁰ De más-fajta halálnevről is hallunk: "Athanasziosz értesülése szerint Áriusz, az egyházba való visszavétele előestéjén, az áruló Júdás halálát halta, felakasztotta magát. A helyi püspök - Athanasziosz beszámolója szerint még mindig - buzgón imádkozott az Áriusz visszavételét megelőző napon, hogy tiszta maradjon a szennytől, mely őt a hereziarkha egyházba való visszavétele következtében érné. Amennyiben Athanasziosz értesülései pontosak voltak, Áriusz meghalt anélkül, hogy az egyházzal megbékélt volna, öngyilkos lett."⁴¹ Ariusz halálának hagyományát és az azzal kapcsolatos szóbeszédet bemutatja az Érted vagyok kiadvány⁴², mely katolikus szempontból dogmatikus érveléseiben több kérdést is fölvet, vitatható, erkölcsiekben viszont élesen fogalmaz és pirítóan: „mi nem hisszük azt, amit ti, nem gyalázkodunk. Mert mi nem tekintjük bűncselekménynek azt, hogy valaki így vagy amúgy hisz-e.” Amennyiben a hitbeli különbség bűncselekmény tárgyává válik, akkor az adott társadalom ezzel kapcsolatos büntetése jár érte...

Szent Miklós sorsa a vita után

Azon túl, hogy egyes hagyományok Ariusszal való kibékülésére utalnak, nem volt egyértelműen pozitív fogadtatása a pofonnak a zsinati atyák részéről – a hagyomány szerint. Ennek következtében fosztották meg palliumától, amelyet aztán – szintén a hagyomány szerint – csodálatos módon kapott vissza a Szent. A „st.nicholascenter” honlapon a Nikeiai Zsinat alkalmából megjelent epizód a szent életéből.⁴³

A zsinaton jelenlévők „...Elhozták Miklóst Konstantinhoz. A császár azt mondta, hogy még ha tilos is valakit megütni a jelenlétében, ebben az esetben a püspököknek maguknak kell eldönteniük a büntetés mértékét. A püspökök elvették a püspöki ruháját, láncra verték és börtönbe vetették. Ez azért volt, hogy Miklóst távol tartsák a találkozótól. Ahogy a tanács a végéhez közeledett, végleges döntést kellett hozni a jövőjéről. Miklós szégyellte magát, és bocsánatért imádkozott, bár hitében nem in-

³⁹ File:Arius St Nicolaus.jpg - Wikimedia Commons

⁴⁰ The death of Arius (V. de Beauvais, Speculum historiale, Ars5080) | Utpictura18

⁴¹ VANYÓ, LÁSZLÓ, *Az ókeresztény egyház és irodalma* - Ókeresztény Írók 1. (Budapest, 1988) 485-486.

⁴² 5-8.pdf

⁴³ Bishop Nicholas Loses His Cool ::: St. Nicholas Center

gott meg. Az éjszaka folyamán megjelent neki Jézus és Mária, az anyja, és megkérdezték: „Miért vagy börtönben?” – Az irántad érzett szerelmem miatt – válaszolta Miklós. Jézus⁴⁴ ezután átadta neki az evangéliumok könyvét. Mária omophoriont (egyfajta palliumot) adott neki, így Miklós ismét püspöknek öltözött. Most, hogy békében van önmagával, Miklós az éjszaka hátralévő részében a szentírásokat tanulmányozta. Amikor reggel megérkezett a börtönőr, a láncokat meglazítva találta a folyosón, és a püspöki köntösbe öltözött Miklóst, amint nyugodtan olvasta a szentírásokat. Amikor ezt jelentették Konstantinnak, a császár követelte Miklós szabadon bocsátását. Miklóst ezután teljesen visszahelyezték Myra püspökeként.⁴⁵ Ezt a mondát idézi föl a Vatican News honlap 2023 decemberében⁴⁶, ő is hozzáteszi ennek a következményeit is, hogy a pofon miatt konfliktusba került volna egyes résztvevőkkel, ami aztán még a palliumának az elvesztését is eredményezte volna. De természetfölötti kegyelmi utalásra hivatkozik a legenda: Isten Anyja megdicséri Miklóst⁴⁷, sőt, vissza is adja neki a palliumot.⁴⁸ Egy másik képes ábrázolás szerint viszont, mely Bariban található, maga a Szentháromság, illetve maga Jézus⁴⁹ adja vissza Szent Miklósnak⁵⁰ a palliumot.⁵¹

⁴⁴ Ennek a mondának képi ábrázolásaival találkozunk egy római templomban: és Bariban is.

⁴⁵ yö Bishop Nicholas Loses His Cool ::: St. Nicholas Center digitális automata fordítás

⁴⁶ <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2023-12/heute-der-heilige-nikolaus-was-wir-ueber-ihn-wissen.html>

⁴⁷ https://www.sigecweb.beniculturali.it/images/fullsize/ICCD50007114/ICCD4554201_SBAS%20RM%2051300.jpg

⁴⁸ https://www.tripadvisor.com/Attraction_Review-g187791-d2724413-Reviews-Chiesa_di_Santa_Maria_Maddalena-Rome_Lazio.html#/media/2724413/?albumid=-160&type=ALL_INCLUDING_RESTRICTED&category=-160.296.foto

⁴⁹ https://www.facebook.com/parrocchiasantinicolaepietro/posts/1999160486845188/?locale=es_LA&_rdr

⁵⁰ <https://parrocchiasaponara.blogspot.com/p/preghiere-san-nicola.html>

⁵¹ <https://fondoambiente.it/luoghi/chiesa-di-san0-nicola-di-bari-a-saponara?ldc>

A fizikai erő(szak), mint büntetőeszköz a tévtanítók ellen

Nem sok idő kellett ahhoz, hogy a pofont egyéb eszközhasználat is kövesse. Vanyó László⁵² a Magyar Katolikus Lexikon „Zaragóza zsinat”⁵³ címszó alatt a következőket írja:

„A Priscillianus személye körüli harc a zaragóza zsinat után éle-
sebben folytatódott, s 385: azzal végződött, hogy Maximus usur-
pator Priscillianust és társait Trierben kivégeztette. Ez volt az első
eretnység miatt hozott halálos ítélet.”

Alig ötven év telik el és a hit védelmének eszközei ilyen szintre jutottak.

Ettől kezdve a történelem során az anatómia gyakorlati hogyanjának és elvi megalapozásának különféle megnyilvánulásai találkoznak. Ide tartoznak az exkommunikáció társadalmi következményei (a bárki általi megölés engedélye), de az inquisitio, a könyvégetések, a különböző oldalról érkező száműzetések, de még az Index librorum prohibitorum⁵⁴ intézménye is. Kevesen tudják, hogy eredetileg volt külön Index kongregáció...

Hogyan tekintünk a múltra?

Természetesen törekszünk a történelmi hűségre, amikor visszatekin-
tünk és egy ilyen átfogó témát futtatunk végig a történelmen. Egészen
addig is, hogy Szent II. János Pál pápa bocsánatkérései között a hittel
kapcsolatosan többek között ezeket találjuk, olyan dolgokkal kapcsolat-
ban, ami az akkori hivatalos egyházi hagyomány fővonala volt:

„1995- a Csehországba tett látogatáson megbocsátást kért a 16. szá-
zadi, katolikusok által a protestánsok ellen elkövetett bűnökért

1992 - szenegáli látogatásán a keresztények rabszolga-kereskedé-
lemben játszott szerepe miatt kért bocsánatot a pápa

2001 - görögországi utazása során a római katolikusoknak az orto-
doxok ellen elkövetett vétségei miatt kért bocsánatot

⁵² A zsinat és a priscillianizmus történetéhez lásd LIETZ- MANN, Geschichte...a
35. jegyzetben i. m., 1053-1059 (IV, 61-67); Gerhard RUHBACH, Priscillianus, in Der
Kleine Pauly, IV, 1142-1144 (bibliográfiával)

⁵³ zaragóza zsinat – Magyar Katolikus Lexikon

⁵⁴ Boros István Index librorum prohibitorum összefoglalója index.pdf

2001 - formális bocsánatkérés az ausztrál, új-zélandi, és csendes-óceáni szigetek őslakosaitól, akiket a katolikus misszionáriusok bántalmaztak

2000 - a történelem során a katolikusok által a zsidók ellen elkövetett bűnök miatti bocsánatért esdekelt⁵⁵

A keresztények közötti veszekedésekről: Euszebiosz Egyháztörténete VIII.2.1. a következőket írja "...az sem feladatunk, hogy az utókorra hagyjuk már az üldözés előtti kölcsönös veszekedéseiket, örültségeiket."⁵⁶ Vagyis úgy tűnik, hogy a veszekedéseken nem érdemes sokat rugdalóznunk. Megtörténtek, tanuljunk belőlük. De tanulunk-e? Nézzünk erre egy közelmúltbeli konkrét helyzetet.

Kitekintés/betekintés napjaink egyháztörténetébe

Meddig és mikor, kinek és kivel szemben lehet elmenni az egyházban az erő alkalmazásában az egyén üdvössége, a hit és erkölcs tisztaságának megőrzésében, az egyház javára? Napjainkban a kiközösítés tartalma is átalakult: "Az „anatéma” az I. vatikáni zsinat óta azt jelenti, hogy a szóban forgó tétel kontradiktórikus ellentété"⁵⁷ Fölmerülhet bennünk Szent II. János Pál pápa elleni merényletre való válasza a szent pápának, aki megbocsájtott a merényletnek. De gondolhatunk azokra a pletykákra is, amelyek I. János Pál pápa váratlan halálával kapcsolatban merültek föl. A vatikáni adatok kiszolgáltatására, amelynek következtében vatikáni börtönbe került egy időre az elkövető. De még élesebben jelent meg a kérdés Ferenc pápa személyével kapcsolatban. Annyira, hogy egyesek (elég magas rangú egyházi személyek) felszólították a Svájci gárdistákat, hogy tartóztassák le a pápát, mivel heretikusnak tartották.⁵⁸ De volt, aki pápává választásának érvényességében kételkedett.⁵⁹ Vagy bálványimá-

⁵⁵ A pápai bocsánatkérések évtizedei » Múlt-kor történelmi magazin » Hírek

⁵⁶ in: *Euszebiosz egyháztörténete* - Ókeresztény Írók 4. szerk. Vanyó László (Budapest, 1983) 349.

⁵⁷ Kiközösítés címszó, KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMLER, 375. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler: *Teológiai kisszótár*

⁵⁸ Hetek Közéleti Hetilap - Viganò érsek börtönbe küldené Ferenc pápát és kedvenc bíborosát érdemes elemezni a vitában megjelenő kifejezéseket a pápára vonatkozóan: pl. „perverz”

⁵⁹ Ez viszont a „Dogmatikus tény” fogalmának kérdése: egy pápa törvényessége in Karl Rahner – Herbert Vorgrimler: *Teológiai kisszótár* 126.

dónak tartották.⁶⁰ Bár a források nem egyháziak, amelyek beszámolnak ezekről a történetekről legtöbbször, hanem épp azok, akik fogást, támadási felületet keresve vizsgálják a belső feszültségeket Anyaszentegyházunkban, a kiinduló személyek viszont bent élnek az Egyházban. Vagyis az azon belüli hitbéli, erkölcsi különbségek alkotják vitaalapjaikat.

Megoldások? Miként a történelemben a korábbiak esetében is az idő előrehaladtával változott a higgadtság, a bölcsesség, az értékelés szempontja. Ez lesz majd napjaink egyházi pofozkodásainak is hosszútávú irányadója, s talán még tanulhatunk is a gyengébbektől, a kiségyházak tagjaitól: „Mi a magunk részéről, noha nem hisszük azt, amit ti, nem gyalázkodunk.”⁶¹

⁶⁰ Hetek Közéleti Hetilap - Bálványimádással vádolják Ferenc pápát

⁶¹ 5-8.pdf

PERENDY LÁSZLÓ

Fontes Nicaenae Synodi

Az I. Nikaiai Zsinaton hozott döntésekkel kapcsolatos források

Az első egyetemes zsinattal kapcsolatos forrásokat publikáló szerzők közül elsőként Eduard Schwartzot kell megemlítenünk, aki 1905-ben jelentette meg *Die Dokumente des arianischen Streites bis 325 c.* művét, amely – amint a címe is mutatja – csak a Nikaiai Zsinatig keletkezett dokumentumokat közölte.¹ Azonban az arianizmussal kapcsolatos források legfontosabb gyűjteménye továbbra is Hans-Georg Opitznak 1934/35-ben Berlinben megjelent műve, az *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*.² De az I. Nikaiai Zsinat nemcsak az arianizmust ítélte el, hanem a meletianus skizmával is foglalkozott, döntött a húsvét időpontjáról, továbbá egyházfegyelmi döntéseket is hozott, kánonokat szövegezett.

2024-ben jelent meg a Brill-Schöningh kiadónál Paderbornban az a gyűjtemény, amely tanulmányom vezérfonalát képezi, és amely új távlatokat nyithat meg az I. Nikaiai Zsinathoz vezető eseményeknek, a zsinaton történeteknek, továbbá a zsinat hatásának megítélésében.³ Mivel a meletianus skizma kezdete 304-re datálható, a *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* c. gyűjteményben található első dokumentum egy levél, amely 304 végén vagy 305 elején keletkezett. Ezt a levelet négy egyiptomi püspök

¹ SCHWARTZ, EDUARD, *Die Dokumente des arianischen Streits bis 325*, in *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen – Philologisch-Historische Klasse*, Göttingen 1905.

² OPITZ, HANS-GEORG, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328* (Athanasius Werke 3.1.1-2), Walter de Gruyter & Co, Berlin - Leipzig 1935.

³ FERNÁNDEZ, SAMUEL (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, Vol. 10), Brill | Schöningh, Paderborn 2024.

írta Meletiosznak⁴. A kötet szerkesztője Samuel Fernández, a Pontificia Universidad Católica de Chile professzora. Nagy Konstantin halálának évével, vagyis 337-tel zárja a gyűjteményt, ami egyértelműen lehatárol egy korszakot. Az utolsó forrás szintén egy levél, illetve annak egy része, amelyet 335-ben írt a császár Alexandrosznak, Konstantinápoly püspökének. A gyűjteményben 80 dokumentum található, a legtöbb éppen Konstantintól származik, szám szerint 24. A többiek – csaknem 30 – szerzője többek között maga Áriusz presbiter, Alexandriai Péter és Alexandrosz püspökök, egyiptomi püspökök egy csoportja, továbbá Euszebiosz, Caesarea püspöke, az ismert történetíró. Egy-egy dokumentum maradt fenn továbbá az ankürai és a neocaesareai zsinattól, kettő az antiokiai zsinatoktól, három pedig magától a nikaiaitól. A közölt dokumentumok többnyire görög nyelvűek, de vannak köztük latin és szír nyelven fennmaradtak, sőt van egy rövid etióp nyelvű töredék is. Ezek a dokumentumok történelmi, apologetikus és polemikus művekben találhatók, amelyek jórészt Caesareai Euszebiosz, Athanasziosz, Hilarius, Szalamiszi Epiphániosz, továbbá a IV. és V. századi történetírók, vagyis Szókratész⁵, Szózomenosz és Kürroszi Theodórétosz⁶ tollából származnak.⁷ Fernández gyűjteményében valamennyi dokumentumnak megtalálható az angol fordítása.

Kiemelkedő jelentőségű Szókratész *Egyháztörténet* c. műve, amelyben csaknem 40 olyan dokumentum található, amelyek bekerültek ebbe a gyűjteménybe. Az ő műve egyébként magyarul is olvasható: Baán István fordításában, az *Ókeresztény Írók* 9. köteteként jelent meg, 1984-ben⁸. Az I. könyv Konstantin császár uralkodásáról szól, és a császár temetésével zárul, tehát szintén 337-tel. A 9. fejezet címe: *A zsinat levele arról, milyen kérdésekről is döntött, és hogyan tette le Áriuszt és elobarátait*. A 26. fejezet

⁴ Meletiosz neve bizonyos forrásokban és tanulmányokban Melitioszként, illetve Melitius-ként szerepel.

⁵ Angolul olvasható: SCHAFF, PHILIP - WACE, HENRY (ed., tr.), Socrates, Sozomenus: *Ecclesiastical Histories* (Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 2, Volume 2), Christian Literature Publishing Company, Grand Rapids/MI 1890, reprint: Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1995.

⁶ BLOMFIELD, JACKSON (tr.) - SCHAFF, PHILIP - WACE, HENRY (eds), *Ecclesiastical History of Theodoret* (Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 3.), Christian Literature Publishing Co., Buffalo 1892, reprint: Dalcassian Publishing Co., 2017.

⁷ FERNÁNDEZ, *Fontes* 2-283.

⁸ BAÁN ISTVÁN (ford.), *Szókratész Egyháztörténete* (Ókeresztény Írók 9), SZIT, Budapest 1984.

Áriusz bűnbánó levelét, a 34. pedig a császár levelét tartalmazza, amelyet a Jeruzsálembé áthelyezett türoszi zsinat résztvevőihöz intézett.

A Nikaiai Zsinat 20 kánonja szintén olvasható magyarul. Először *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* c. kötetben jelent meg. Ez a dokumentumgyűjtemény Erdő Péter műve, aki 1983-ban publikálta az *Ókeresztény Írók* 5. kötetében. A fordító újra kiadta ezeket a fontos egyházfegyelmi dokumentumokat az *Ókori Keresztény Írók* 2. kötetében.⁹

Caesareai Euszebiosz a *Vita Constantini* c. művében¹⁰ számos levelet közöl Konstantintól. Szent Atanáz – aki Alexandrosz alexandriai pátriárka titkáráként maga is részt vett a zsinaton – több polemizáló művet írt az ariánusok ellen, ezek azonban mintegy 25 évvel a zsinat után keletkeztek, tehát retrospektív jellegűek, vagyis a zsinatot követő évtizedek eseményeinek ismeretében születtek. Ezek jelentős része magyarul is hozzáférhető az *Ókeresztény Írók* c. sorozat 13. kötetében, mégpedig az *Első és a Harmadik beszéd az ariánusok ellen*, továbbá *A Nikaiai Zsinat határozatairól* c. művek.¹¹ Egyes kutatók szerint a kötetben szintén megtalálható két másik mű, vagyis a *Beszéd a hellének ellen* és *Az Ige emberré válásáról* az ariánusokkal folytatott vita korai szakaszához köthető, és nemcsak a pogányokkal szembeni apológia célját szolgálta.¹² Hilarius, a galliai Pictavi, vagyis a mai Poitiers püspöke keleti száműzetése során (356–359) szerzett tapasztalatai birtokában írta *A Szentháromságról* c. művét, amelynek

⁹ ERDŐ PÉTER, *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (Az első négy században)*, SZIT, Budapest 1983, 284–292; *Az ókori egyházfegyelme emlékei. I–IV. század*, SZIT, Budapest 2018, 405–413.

¹⁰ A görög szöveg kiadása: HEIKEL, IVAR, *Eusebius Werke* 1., Hinrichs, Leipzig 1902. Az interneten megtalálható: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg020.1st1K-grc1:1.TOC.1-1.TOC.4/> (a kutatás időpontja: 2025. május 9.)

Angol fordításban: CAMERON, AVERIL - HALL, STUART G. (tr., intr., commentary), *Eusebius, Life of Constantine* (Clarendon Ancient History Series), Clarendon Press, Oxford 1999.

¹¹ VANYÓ LÁSZLÓ *et alii* (ford.), *Szent Athanasziosz művei (Ókeresztény Írók 13)*, SZIT, Budapest 1991; 163–239: VANYÓ LÁSZLÓ (ford.), *Első beszéd az ariánusok ellen*; 240–321: BAÁN ISTVÁN (ford.), *Harmadik beszéd az ariánusok ellen*; 322–367: FODOR GYÖRGY (ford.), *A nikaiai zsinat határozatairól*.

¹² Uo. 34–95: BOROS ISTVÁN (ford.), *Beszéd a hellének ellen*; 96–162: VANYÓ LÁSZLÓ (ford.), *Az Ige emberré válásáról és számunkra testben történt megjelenéséről*.

alcíme: *A hitről az ariánusok ellen*.¹³ Epiphanosz műve az eretnekségekről szintén évtizedekkel a zsinat után született.¹⁴

Fernández úgy látja, hogy az ariánus viták utólagos megítélésére túlzottan nagy hatással volt Atanáz nézőpontja, aki ezt írta *A nikaiai zsinat határozatairól* szóló, 350 körül írt levelében: „[A]kik nem értenek egyet Áriusszal, szükségszerűen ugyanazt gondolják, mint a zsinat.”¹⁵ (ὁ δὲ τὰ Ἀρείου μὴ φρονῶν ἐξ ἀνάγκης τὰ τῆς συνόδου φρονεῖ¹⁶). Fernández szerint azonban a dokumentumok egy része nem erről tanúskodik, vagyis nem pusztán két, egymással szöges ellentétben álló nézet létezhetett, amelyek feketén-fehéren álltak volna szemben egymással. Atanáz álláspontja nyomán ugyanakkor kialakult egy narratíva, amely már az ókorban eluralkodott.¹⁷ Például Szókratész beszámolójában is megtalálható ez az ún. vezérnarratíva, amely alapján Hans-Georg Opitz megállapította a források kronológiai sorrendjét.

Munkájában Fernández arra törekszik, hogy a források lelőhelyének műfaji karakterétől függetlenül (tehát történelmi, polemizáló vagy apologetikus jellegűek-e), vagyis *iuxta propria principia* értékelje a fennmaradt dokumentumokat, és így kíséreljen meg felállítani egy megbízhatóbb, a vezérnarratíva által nem befolyásolt kronológiai sorrendet. Ennek érdekében három réteget különböztet meg az elsődleges forrásokban: az ókori történetírók narratíváját, maguknak az események szereplőinek beszámolóit, és az eseményekkel egyidőben keletkezett dokumentumokat. A történetírói narratívák a IV. század utolsó évtizedeitől kezdve az V. század első feléig keletkeztek. Elsősorban a következő szerzőkről van szó: Gelasius, Epiphanosz, Rufinus, Szókratész, Szózomenosz, Philosztorgiosz¹⁸ és Sulpicius Severus¹⁹. Forrásaik részben szóbeliek, részben

¹³ A latin eredeti: HILARI PICTAVIENSIS, *De Trinitate* (Bibliotheca Sanctorum Patrum Theologiae tironibus et universo clero accommodata curante Iosepho Vizzini, Series quinta: Scriptores Latini Postnicaeni, Volumen I), Romae 1903, 41-780.

¹⁴ Az arianizmusról szóló fejezet megtalálható: *Panarion haer.* 65-80, *De fide* (Herausgegeben von Karl Holl, 2., Bearbeitete Auflage herausgegeben von Jürgen Dummer; Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte: Epiphanius III), Akademie Verlag, Berlin 1985, 152-229.

¹⁵ Szent Athanasziosz művei 349.

¹⁶ FERNÁNDEZ, *Fontes* XVII.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Philosztorgiosz egyháztörténelmi művének angol fordítása: AMIDON, P. R. (trans., ed.), PHILOSTORGIOUS, *Church History*, Atlanta 2007.

¹⁹ Sulpicius Severus *Kronikájának* 2. könyvében ír az arianizmusról, a 35. fejezettől a 45-ig terjedő részben. Angol fordításban olvasható: *The Complete Works*, Introduc-

írottak voltak, amelyek nagy része azonban azóta elveszett. A következő réteget a viták résztvevőinek testimóniumai képezik. Ezek közül legfontosabbak Caesareai Euszebiosz és Atanáz. Kortársak lévén, privilegizált tanúknak kell tekintenünk őket, azonban éppen a vitákban való részvételük bizonyos egyoldalúságot, elfogultságot eredményez. Fernández műve a harmadik réteget alkotó, eredeti dokumentumok publikálását vállalja fel. Ebbe a csoportba olyan levelek, hitvallások, egyházfegyelmi kánonok, teológiai tartalmú kijelentések és császári beszámolók tartoznak, amelyeknek három kritériumnak kell megfelelniük: többé-kevésbé egyidőben keletkeztek azokkal az eseményekkel, amelyekről beszámolnak, tartalmuknak kapcsolatban kell lenni a zsinattal, végül pedig idézett szövegek kell, hogy legyenek, és nem pusztán testimóniumok. Ezek elsősorban a következő szerzők műveiben találhatók meg: Euszebiosz, Atanáz, Hilarius, Epiphániosz és a már említett ókori keresztény történetírók. Ezek a szövegek viták tárgyát képezték és polemizáló művekben maradtak fenn, ezért Fernández szerint meg kell szabadítani őket az ideológiai keretüktől és bele kell őket helyezni az eredeti kulturális és teológiai közegükbe. Attól a kontextustól függetlenül kell tehát értékelnünk őket, és nem az ellenfelek perspektívájába helyezve. Ehhez elengedhetetlen a helyes kronológia megállapítása. Szükséges továbbá, hogy a saját kulturális és teológiai tradíció keretébe helyezzük őket. Fernández úgy látja, hogy mindkét feladat rendkívül nehéz.

A kötetbe felvett dokumentumok kiválogatásáról szóló alfejezetben a szerkesztő ismerteti a válogatás kritériumait. Az első tehát kronológiai, vagyis csak az eredetileg 304 és 337 között keletkezett dokumentumok kerültek a kötetbe (az utolsó dokumentum valójában 335-re datálható). A második kritérium tematikus, vagyis csak a zsinat által tárgyalt témákhoz kapcsolódó dokumentumok jönnek szóba. Emiatt a kötet összeállítója kizárja Konstantin császárnak azokat a leveleit, amelyek – noha ebben az időszakban keletkeztek – nem a zsinat által tárgyalt témakörökhöz kapcsolódnak. Beleveszi viszont gyűjteményébe Ankürai és Antiokhiai Péter kánonjait. A harmadik kritérium az, hogy a szövegeknek más művekben található idézetek formájában kellett fennmaradniuk, ezért nem veszi be Euszebiosznak a *De ecclesiastica theologia* c. önálló művét. Ezzel a kritériummal kapcsolatban azonban Fernández néhány kivételt tesz. A fejezet lezárásaként hangsúlyozza, hogy nem az általa legfontosabbnak ítélt dokumentumok kerültek a gyűjteménybe, hanem

azok, amelyek mindhárom kritériumnak egyszerre megfelelnek (az említett kivételekkel).

Fel kell tennünk azt a kérdést, hogy az idézetként fennmaradt dokumentumok mennyire megbízhatóak. Fernández megállapítja: helytelen lenne úgy vélekedni, hogy Atanáz narratívája egyoldalú és félrevezető, az eseményekkel egyidőben keletkezetteké viszont teljesen objektív. Véleménye szerint nem létezik semlegesnek mondható forrás. A nagy különbség köztük keletkezésük időpontja. Amikor Atanáz 371 körül levelet írt az egyiptomi püspököknek, ezt már a zsinat óta eltelt évtizedek eseményeinek ismeretében írta. Ezzel szemben, amikor Euszebiosz nem sokkal a zsinat után megírta Caesareába, hogy milyen viták zajlottak Nikaiában, még nem tudhatta, hogy később mi lesz a hitvallás sorsa. Azt is látnunk kell, hogy a fennmaradt dokumentumok nem adhatnak teljes és kiegyensúlyozott képet az eseményekről, hiszen akik idézik őket, már valamilyen cél érdekében, valamilyen kontextusban hivatkoznak rájuk. Áránytalanul sok dokumentum maradt fenn a 335-ös türoszi zsinattal kapcsolatosan. I. Gyula pápa ugyanis Atanáz rendelkezésére bocsátotta a teljes dokumentációt, aki ezt megőrizte az utókor számára. Tudomásul kell vennünk azt is, hogy a szerzők „megszűrték” a rendelkezésükre álló dokumentumokat, ami ahhoz vezetett, hogy a számukra nem fontos dokumentumok nem maradtak fenn. Az a gyanúnk is támadhat, hogy az idézők esetleg megváltoztatták az idézett szövegeket. Fernández szerint paradox módon az a tény, hogy ezek a szövegek éppen a polémiák miatt maradtak fenn, biztosítja, hogy a vitapartnereknek nem állt érdekükben a szövegek megváltoztatása, hiszen a zsinati dokumentumgyűjteményekből vagy más forrásból ezeknek hitelességét akkor ellenőrizni lehetett.

A dokumentumok keletkezési időpontját illetően Fernández megállapítja, hogy a meletianus szakadással kapcsolatosak jól datálhatók, viszont az arianizmussal kapcsolatban a zsinat előtt keletkezettek sok vitát váltottak ki a kronológiát tekintve. Hans-Georg Opitz kronológiája eléggé elfogadott volt a XX. században, aki jórészt Szózomenosz és Epiphanosz beszámolójára támaszkodik, és nagy jelentőséget tulajdonít a palesztinai és bithüniai zsinatoknak, noha ezek dokumentumai nem maradtak fenn, hanem csak Szózomenosz narratívájában olvashatunk róluk. Opitz az Alexandrosz és Áriusz közötti vita kitörését 318-ra teszi, vagyis úgy véli, hogy a zsinatig még hét éven keresztül folyt. W. Telfer már 1946-ban ezzel szemben amellett foglalt állást, hogy a vita csak 323 júliusában tört ki.²⁰ Wilhelm Schneemelcher 1954-ben megjelent művé-

²⁰ TELFER, W., *When did the Arian Controversy Begin?*, in *Journal of Theological Studies*

ben Opitz nézetéhez ragaszkodott.²¹ Rowan Williams 2001-ben Áriusz első elítélését 321 környékére datálja, továbbá változtatásokat javasol a fennmaradt dokumentumok keletkezését illetően, mégpedig olyan módon, hogy felcseréli Alexandrosz és Áriusz leveleinek korábban általánosan elfogadott sorrendjét.²² Az Opitz művét kiegészítő, 2007-ben megjelent gyűjtemény (*Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*) egyik szerkesztője, Hans Christof Brennecke is változtatásokat javasol: Áriusz két levelének sorrendjét cseréli fel.²³ Ezek Fernández művében a 11. és a 6. sorszám alatt szerepelnek. Szerinte Konstantin levele Áriuszhoz és szövetségeseihez hamarabb keletkezett (FNS 63²⁴). A kronológiai vitához még sokan hozzászóltak, többek között Manlio Simonetti²⁵, Timothy D. Barnes²⁶, Annik Martin²⁷, Winrich Löhr²⁸, Josep Vilella²⁹ és Xavier Morales^{30, 31}.

A dokumentumok harmadik csoportjának kronológiája viszont nem okoz különösebb problémát. Azokról van ugyanis szó, amelyek magán a zsinaton keletkeztek, és amelyeket legkésőbb 325 júniusában jegyeztek le. Ezek közül Konstantin levelének hitelességét Henryk Pietras megkér-

47 (1946), 129-142.

²¹ SCHNEEMELCHER, WILHELM, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, in *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954), 393-400.

²² WILLIAMS, ROWAN, *Arius: Heresy and Tradition*, Grand Rapids 2001, 48-61.

²³ BRENECKE, HANNIS CHRISTOF – HEIL, UTA – STOCKHAUSEN, ANNETTE VON – WINTJES, ANGELIKA, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke 3.1), Berlin 2007, xix-xxxvii.

²⁴ Fernández a művében idézett szövegekre így hivatkozik, a *Fontes Nicaenae Synodi* megjelölést rövidítve.

²⁵ SIMONETTI, MANLIO, *Ancora sulla datazione della Thalia di Ario*, in *Studi Storico Religiosi* 4 (1980), 349-354.

²⁶ BARNES, TIMOTHY D., *Emperors and Bishops, A.D. 324-344: Some Problems*, in *American Journal of Ancient History* 3 (1978), 53-75.

²⁷ MARTIN, ANNIK, *Le fil d'Arius : 325-335*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* (1989a), 297-333; *Les relations entre Arius et Melitios dans la tradition Alexandrine: Une histoire polémique*, in *Journal of Theological Studies* n.s. 40 (1989b), 401-413.

²⁸ LÖHR, WINRICH, *Arius Reconsidered*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9 (2006), 524-560.

²⁹ VILELLA, JOSEP, *Consideraciones sobre las Urkunden del conflicto arriano preniceno*, in Uő. (szerk.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona 2015, 193-217.

³⁰ MORALES, XAVIER, *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 114 (2019), 541-589.

³¹ FERNÁNDEZ, *Fontes* XXVI-XXXI.

dőjelezte, Fernández szerint viszont nem elég meggyőzőek Pietras érvei, mivel csak *argumenta ex silentio*.³²

A dokumentumok negyedik csoportja foglalja magába a legtöbb dokumentumot. Ezek tehát a zsinat után keletkeztek, és két alcsoportra oszthatók. Az arianizmussal kapcsolatos dokumentumok kronológiája Áriusz száműzetésének és visszaengedésének időpontjától függ. A metianus szakadással kapcsolatos dokumentumok datálása elsősorban Atanáz *Második apológiájára* és egy papiruszra támaszkodik, amelyet 1913-ban találtak meg Londonban.³³

Fernández ismételten hangsúlyozza, hogy mindenképpen elsőbbséget kell biztosítani a kordokumentumoknak a későbbi történetírók narratívájával szemben, és erre Szókratész *Első könyvének* 6. fejezetét hozza fel példának, amelynek elején ezt mondja Áriuszról: „Amikor ezeket a következtetéseket új szavakkal kifejtette, sokakat vitára késztetett. Az apró szikrából pedig hatalmas tűz támadt. Az alexandriai egyházból kiindulva kezdődött a baj, amely gyorsan áterjedt egész Egyiptomra és Líbiára meg Felső-Thébaiszra, és már a többi tartományban és városban is elharapózott. Sokan mások is csatlakoztak Áriusz véleményéhez, leginkább azonban Eusebiosz ragaszkodott hozzá, nem a caesareai, hanem az, aki előbb a bérütszi egyház püspöke volt, abban az időben pedig bithüniai Nikomédeia püspöki tisztét töltötte be.”³⁴ Rufinus pestis tovaterjedéseként írja le az eseményeket, és Szózomenosz is arról ír, hogy Áriusz tanítása terjedt el szinte mindenütt. Fernández meglátása szerint, ha valóban egyetlen szikra gyújtott volna mindent lángra, akkor a rendelkezésünkre álló forrásokat egyetlen kronológiai sorba lehetne rendezni. Azonban nem ez a helyzet. Szerinte Áriusz valójában nem kezdeményezője volt egy teológiai vitának, hanem már bizonyos egyházi személyek véleményét jelenítette meg, akik hasonló nézeteket vallottak. Arra is érdemes figyelni, hogy számos védelmezője és szövetségese volt Áriusznak, de egyikük sem vallotta magát az ő tanítványának! Az ún. arianizmussal kapcsolatos dokumentumok Fernández szerint azért nem illeszthetők bele egyetlen láncolatba, mert az ún. arianus doktrínák nem pusztán tőle származtak, hanem ő inkább csak

³² Uo. XXXI-XXXII.

³³ Uo. XXXII-XXXIV.

³⁴ BAÁN, ISTVÁN (ford.), *Szókratész Egyháztörténete* (Ókeresztény Írók 9), Budapest 1984, 40.

felszínre hozta azt a megosztottságot és feszültséget, amely Egyiptomon belül és kívül a különböző teológiai tradíciók között létezett.³⁵

Fernández tehát egyfajta relatív kronológia kidolgozására törekszik, mivel maguknak a dokumentumoknak a tartalma nem teszi lehetővé abszolút kronológia felállítását, részben a datálás hiánya, részben az imént említett jelenség miatt, amit Fernández nyomán nevezhetünk az arianizmus polifiletikus eredetének. A műben – amint már említettem – 80 dokumentum található. A továbbiakban tömören, kronológiai csoportokba rendezve ismertetem ezeket.

304 végén vagy 305 elején négy egyiptomi püspök írt levelet Meletiosznak (FNS 1), amely latinul maradt fenn, illetve egy rövid töredéke etióp nyelven. Ebben a levélben a püspökök megróják a szakadás okozóját, mivel a kánonok ellenére végzett szenteléseket. Alexandriai Péter szintén 305-ben írt levelet Alexandria népéhez, amely ugyancsak latinul maradt fenn (FNS 2). Ebben a rövid levélben elsősorban attól óvják a helyi közösség tagjait, hogy kommunióra lépjenek Meletiosszal. 306 áprilisában írta meg Péter terjedelmesebb kánoni levelét, amely görögül maradt fenn (FNS 3). A 15 kánon az üldözések idején elvárható magatartással kapcsolatban ad részletes utasításokat.

A következő két közölt szöveg jogi természetű. Az Ankürai Zsinat 314 húsvétján ülésezett, vagyis már a Diocletianus-féle üldözés után. Az FNS 4 25 kánont tartalmaz, amelyek az eredeti, vagyis görög nyelven maradtak fenn. Ezek a kánonok többek között éppen az üldözés alatt elbukott keresztényekkel kapcsolatos büntetésekkel foglalkoznak. Az FNS 5 a Neocaesareai Zsinat kánonjait tartalmazza, amelynek pontos időpontja nem ismert; a legkorábbi dátum 314, a legkésőbbi 319 lehet. A görögül fennmaradt 15 kánon a házasság szentsége és az *ordo* szentsége elleni vétkekkel kapcsolatos büntetéseket közli.

A következő négy szöveg 322-ben vagy 323-ban keletkezett. Négy levélről van szó, amelyek mindegyike fennmaradt görögül. Az FNS 6 Áriusz levele Nikomédiai Euszebioszhoz, amelyben arról panaszkodik, hogy Alexandrosz *papas*, vagyis az alexandriai pátriárka őt igazságtalannul üldözi. Az FNS 7 csak egy rövid töredék Nikomédiai Euszebiosz leveléből, amelyet Áriusznak írt. Az FNS 8 Alexandriai Alexandrosz levele Büzantion püspökéhez, akit szintén Alexandrosznak hívtak. A terjedelmes levélben az alexandriai pátriárka ismerteti püspöktársával Áriusz eretnokségének főbb tételeit, továbbá cinkostársainak machinációit. A levél végén Alexandrosz közli azoknak a presbitereknek és diakónusok-

³⁵ FERNÁNDEZ, *Fontes* XXV-XXVI.

nak névsorát, akiket kiközösített. Az FNS 9 egy szír nyelven fennmaradt levéltöredék, amelyet szintén Alexandriai Alexandrosz írt egy bizonyos Philogoniosz nevű püspöknek az Alexandriában zajló eseményekről.

Az FNS 10 szintén szír nyelvű szöveg: egy részlet Alexandriai Alexandrosz 9. ünnepi homíliájából, amely valószínűleg 321 vagy 323 húsvétján hangzott el, és a Fiú örök létét tanítja.

A következő hat szöveg a levél műfajába tartozik. Az első három biztosan 323-ra datálható, a másik három pedig nagy valószínűséggel ugyanerre az esztendőre Fernández szerint. Az FNS 11 Áriusznak és társainak levele Alexandriai Alexandroszhoz. Az FNS 12 Caesareai Euszebiosz Alexandroszhoz írt levelének egy részlete. Szintén tőle származik a következő két szöveg, az FNS 13 és 14. Ezek a levélrészletek szintén görögül maradtak fenn, és tagadják a Fiú preegzisztenciáját. Az FNS 15 Nikomédiai Euszebiosz teljes egészében fennmaradt levele Türoszi Paulinoszhoz, amelyben a Péld 8,22-re hivatkozva azt állítja, hogy a Fiú létének kezdete volt. A türoszi püspök válaszleveléből fennmaradt fragmentum (FNS 16) Ankürai Markellosznak tulajdonított kijelentéseket cáfol.

A FNS 17 Kappadokiai Aszteriosz szofistától származó teológiai tartalmú kijelentéseket tartalmaz, amelyek egy részét Ankürai Markellosz, másik részét Athanasziosz őrizte meg. Ezek a görögül fennmaradt idézetek 323-ra datálhatók. Aszteriosz szerint az örök, nemzetlen Atyának az akaratóból származik a Fiú, aki létében minden teremtményt megelőz.

A 18-as számmal jelzett töredék Áriusz *Thalia* című költeményének egy része, amely 323-ra vagy 324-re datálható. Ebben a szerző egyértelműen tagadja, hogy a Fiú egylényegű (*homóúsziosz*) lenne az Atyával.

A következő három rövid töredék 324-re datálható. Az FNS 19 Laodikeiai Géorgiosz levele Alexandriai Alexandroszhoz, az FNS 20 pedig ugyanennek a püspöknek levele Áriuszhoz és társaihoz. Az FNS 21 Anazarboszi Athanasziosz levele Alexandriai Alexandroszhoz. Úgy tűnik, hogy a két püspök békítő szándékkal írta ezeket a leveleket. Anazarbiosznak egy másik leveléből származik az FNS 22, amely azonban nem datálható, akárcsak az FNS 23, amely Nikaiai Theognisz leveleiből származó rövid fragmentumokat tartalmaz. Ezek a Fiú származásával kapcsolatos vitára reflektálnak.

A következő négy dokumentum 324-re datálható. Az első (FNS 24) Konstantin levele Alexandroszhoz és Áriuszhoz, a következő három pedig Alexandrosztól származik. Konstantin császár levele 324 végén keletkezett, amikor már egyeduralkodója volt a birodalomnak. Konstantin ebben utal a donatista szakadásra és a Licinius ellen viselt háborúra.

A monarcha kifejezi szándékát, hogy a békétlenségnek véget kell vetni. Szerinte a vitatott kérdések fontossága nem áll arányban azzal a kárral, amelyet a széthúzás okoz. A következő három szöveg Alexandrosztól származik. Az FNS 25 Áriusz, Kharész, Pisztosz presbitereknek, továbbá Szerapion, Parammon, Zozimosz és Irenaeus diakónusoknak hivataluktól való megfosztását közli az általuk terjesztett tévtanítás miatt. Az FNS 26 Alexandrosz körlevele valamennyi helyi egyházhoz. Elítéli többek között azt a véleményt, miszerint az Atya nem mindig volt Atya, illetve, hogy a Logosz *ousia*-ja különböző lenne az övétől. Nikomédiai Euszebioszt az „apostatakt” vezetőjeként említi, és felsorolja a kiközösített presbitereket, diakónusokat és püspököket. Név szerint említi azokat a klerikusokat is – köztük Atanáz diakónust is –, akik kommunióban maradtak vele. Ugyancsak 324-ből maradt fenn egy rövid részlet Alexandrosznak Szilveszter pápához írt leveléből, amelyben Szent Pálnak a *Filippiekhez írt leveléből* idézi a Krisztus-himnusz egy részletét.

Nem egyértelmű, hogy 324-ben vagy 325-ben keletkezett-e az Antiochiai Zsinat szinodális levele a Fiú istenségéről. Az Alexandrosznak címzett levél (FNS 28) nagyrészt szír nyelvű, kivéve azoknak a felsorolását, akik aláírták a levelet. Az aláírók között első helyen áll Hosziosz pápai legátus, a második helyen pedig Antiokhia püspöke, Eusztathiosz.

Két kivételtől eltekintve a következő 17 dokumentum egyértelműen 325-re datálható. A FNS 29 jelzésű fragmentum testimónium Neroniaszi Narkisszosznak egy leveléről, amelyben arról van szó, hogy hány *ousia* van Istenben. Az FNS 30 Konstantin levelének egy része, amelyet a püspökökhöz intézett 325 elején. Ez a fragmentum szír nyelven maradt fenn. A császár közli a püspökökkel, hogy az általa korábban összehívott zsinatra több ok miatt mégsem Ankürában, hanem majd Nikaiában kerül sor. Konstantinnak a zsinatot megnyitó, eredetileg latin nyelven elhangzott beszéde görögül maradt fenn (FNS 31). Ebben az egység helyreállítására szólítja fel a zsinati atyákat. Az FNS 32 a zsinati hitvallást, az FNS 33 pedig a zsinat által megfogalmazott 20 kánont tartalmazza. Az FNS 34 a Nikaiai Zsinat levele, amelyet a zsinati atyák Egyiptom, Líbia és Pentapolisz egyházához intéztek. Ebben arra szólítják fel a híveket, hogy csakis az Alexandrosszal kommunióban levő püspököknek engedelmesskedjenek.

Konstantinnak valamennyi egyházhoz intézet levele (FNS 35) Alexandrosz tekintélyét hangsúlyozza, és értesíti a címzetteket, hogy ezentúl a Róma egyháza által elfogadott időpontban kell ünnepelni a húsvétot. Konstantin levele az alexandriai egyházhoz (FNS 36) röviden

beszámol a zsinaton történekről. Név szerint kizárólag Áriuszt hibáztatja az egyházon belül tapasztalt széthúzásért, és örömét fejezi ki a létrejött hitbeli egység miatt.

Caesareai Euszebiosz viszonylag hosszú levele (FNS 37), amelyet saját egyházához írt, 325 közepére datálható. Ebben közli saját, caesareai keresztvási hitvallását és a zsinat által elfogadott hitvallás szövegét is. A *homousziosz* betoldással kapcsolatban hangsúlyozza, hogy véleménye szerint ennek a fogalomnak nem lehet semmilyen materiális konnotációja. Noha nem tartja szerencsésnek a kifejezés beleillesztését, a békeség kedvéért elfogadja, amennyiben helyesen értelmezik. A következő fragmentum (FNS 38) latin nyelvű és Szent Ambrusnál maradt fenn, aki Nikomédiai Euszebiosznak tulajdonítja.

Antiokhiai Eusztathiosztól maradt fenn a FNS 39 jelzésű töredék. Ő azt állítja, hogy mintegy 270 püspök vett részt a zsinaton, de a pontos számot nem tudja megadni. Az elfogadott hitvallás véleménye szerint világossá tette, hogy Euszebiosz blaszfémiát követett el. Nincs egyetértés abban a tekintetben, hogy vajon Nikomédiai vagy Caesareai Euszebioszról van-e szó. Szintén az antiokhiai püspöktől származik a következő két szöveg, amelyek nem datálhatók pontosan. Az FNS 40 címe: *Az ariánus örűltségg ellen, és a lélekről*. Ebben Eusztathiosz hangsúlyozza, hogy Krisztus emberi lelkének is szomorúságot és fájdalmat okozott a keresztre feszítés és a közelgő testi halál, miközben az isteni Ige nem volt alávetve semmilyen szenvedésnek. *Az ariánusok ellen* címet viselő igen rövid fragmentumban (FNS 41) Eusztathiosz világossá teszi, hogy a Fiúról egyszerre nem állíthatjuk azt, hogy teremtett és azt, hogy nemzett.

A következő négy dokumentum Konstantintól származik és 325 végére datálható. A császár levele a nikomédiai egyházhoz (FNS 42) állást foglal a zsinat tanítása mellett, majd azzal vádolja Nikomédiai Euszebioszt, hogy támogatta az egykori társasasázt, Licinius-t, akit zsarnoknak nevez. Elítéli továbbá Nikaiai Theognisz püspököt, akire szintén száműzetés vár. A békétlenség szerzőjeként itt már csak Áriuszt nevezi meg az uralkodó, vagyis már nem neheztel Alexandroszra, akit pedig a zsinat előtt szintén hibáztatott a békétlenségért. Fernández ennek kapcsán megjegyzi, hogy ez a változás jól illusztrálja az ún. „mesternarratívát” vagy „vezérnarratívát” kialakulásának folyamatát. Laodikeiai Theodoszhoz írt levelében (FNS 43) Konstantin az isteni harag megnyilvánulásaként tünteti fel Nikomédiai Euszebiosz és Nikaiai Theognisz száműzetését, és óvja a címzettet attól, hogy hiteltelen híreszteléseknek adjon helyt ezzel kapcsolatban. A következő dokumentum, Konstantin levele a

püspökökhöz és a néphez (FNS 44) némelyek véleménye szerint nem hi-
teles. Az uralkodó úgy rendelkezik a levél szerint, hogy Áriusz írásainak
is ugyanaz legyen a sorsa, mint Porphüriosz műveinek, vagyis égessék
el őket. Aki rejtetegeti őket, azt ki kell végezni. Fernández szerint azonban
nincs tudomásunk arról, hogy ezt a rendelkezést bárkivel szemben al-
kalmazták volna. Az utolsó dokumentum, amely 325 végére datálható
(FNS 45), Konstantin rendelete az eretnekek ellen. Ebben kemény sza-
vakkal ítéli el a novatiánusokat, a valentiniánusokat, a markionitákat,
az ún. paulinistákat és a katafrigekeket (montanistákat). Megtiltja, hogy
ezentúl összejöveteleket tartsanak. Elrendeli azoknak az ingatlanoknak
elkobzását, ahol eddig összegyűltek. Imaházaitak át kell adni a katoliku-
soknak, többi ingatlanjukat pedig a közös céljaira kell fordítani.

Latin nyelven a *Codex Theodosianus* c. törvénygyűjtemény őrizte meg
Konstantinnak a klerikusok kiváltságairól szóló 326. szeptember 1-jén
kelt rendeletét (FNS 46). Ennek lényege, hogy csak a katolikusoknak jár-
nak privilégiumok, az eretnekeknek és a szakadároknak nem. Ugyaneb-
ben a hónapban, 25-én kelt a novatiánusokról szóló *rescriptum*, amelyet
szintén megtalálható a *Codex Theodosianus*-ban (FNS 47). Engedélyezi
azoknak a templomoknak és temetkezési helyeknek megtartását, ame-
lyeket már régebben megvásároltak vagy egyéb módon jutottak a bir-
tokukba, viszont megtiltja azoknak birtoklását, amelyek a skizma előtt
a katolikus egyház tulajdonában voltak. 327 végén keletkezett az a lis-
ta (FNS 48), amely számos klerikus nevét sorolja fel. Valószínűsíthető,
hogy azokról a személyekről van szó, akiket Alexandrosz visszafoga-
dott a meletiánusok közül. Az FNS 49 328 júniusa után keletkezett görög
nyelvű töredék Konstantinnak Atanázhoz írt leveléből, amelyben jóvá-
hagyja püspökké való megválasztását. Az FNS 50 részlet Konstantinnak
egy másik leveléből, amelynek datálása bizonytalan. Valamikor 328 és
331 között írhatta a császár, amelyben megfenyegeti Atanáz, hogy meg-
fosztja hivatalától, ha továbbra is megtiltja bizonyos személyek belépését
templomába. Fernández szerint valószínűleg meletiánusokról, és nem
ariánusokról van szó.

A következő négy dokumentum 329 elején keletkezett. Az FNS 51 a
329-es Antiokiai Zsinat levele és 25 kánonja. A levél felsorolja azok-
nak az *eparkhiáknak* neveit, amelyekből összegyűltek a zsinat résztvevői:
Coelo-Syria, Phoenicia, Palestina, Arabia, Mesopotamia, Cilicia és Isau-
ria. A levelet a többi *eparkhia* egyházaihoz intézik a zsinati atyák. Figye-
lemre méltó, hogy az 1. kánon kiközösítéssel sújtja azokat, akik nem
hajlandók a húsvétot a niceai *synodos* döntésének megfelelően megül-

ni. Antiokhia népéhez intézett levelében (FNS 52) Konstantin ugyan nagyrabecsülését fejezi ki Caesareai Euszebioszt íránt, akit Eusztathiosz száműzetése és utódjának halála után az antiokhiaiak marasztaltak, hogy legyen a püspökük, mégsem támogatja, hogy püspökök átmenjenek egy másik városba. Ezt egyébként a Nikaiai Zsinat is tilalmazta. Az Antiokhiai Zsinathoz címzett levelében (FNS 53) Konstantin közli, hogy az érvényben levő kánonoknak megfelelően Euszebiosz nem kívánja elfogadni az antiokhiaiak meghívását, amit a császár helyes döntésnek tart. Említ viszont két nevet, akiket alkalmasnak tart a tisztségre, és amelyet egyikük, a kappadokiai Caesareából származó presbiter, Euphroniosz el is fog nyerni. Caesareai Euszebioszhoz írt levelében (FNS 54) Konstantin megdicséri, mivel tartotta magát az egyházi törvényekhez. Közli vele, hogy erről értesítette püspöktársait.

Konstantin levele az alexandriai egyházhoz (FNS 55) 332-ben, február táján keletkezhetett. Ebben a császár közli, hogy továbbra is támogatja Atanáz, akit bizonyos személyek – talán meletianusok – fiatal korára hivatkozva alkalmatlannak tartottak a pátriárkai székre, illetve bizonyos vádakkal illették. Iszkhürasz levele Atanázhoz (FNS 56) 332-ben vagy 333-ban keletkezett. Atanáz 333-ban ismét bevádolták a császár előtt a meletianusok, és arra kényszerítették Iszkhüraszt, hogy hamisan tanúskodjon ellene. Ebben a levélben Iszkhürasz bevallja, hogy erőszak hatására állított valótlanságokat Atanázról, miszerint a püspök összetört volna egy kelyhet és felforgatott volna egy oltárt.

A következő nyolc dokumentum minden valószínűség szerint 334-ben keletkezett. Pageusz előljáró a hathori szerzetesekhez márciusban írt levelében (FNS 57) arról rendelkezik, hogy ki helyettesítse őt caesareai útja idején, ahová Konstantin rendelte egy zsinatra. A következő levelet (FNS 58) Thesszalonikai Alexandrosz írta Atanáznak, akit gyilkossággal is vádoltak. A thesszaloniki püspök tudomást szerzett arról, hogy Atanáz rágalmazója, egy bizonyos Archaph – aki egyébként meletianus volt – kegyvesztett lett, ugyanis kiderült, hogy az állítólag meggyilkolt személy valójában él. Erről tanúskodik a következő levél szerzője is (FNS 59). Arszeniosz püspök levele Atanázhoz (FNS 60) a meletianus szakadással kapcsolatos. Arszeniosz azt ígéri benne, hogy megszakít minden kapcsolatot a szakadárokkal.

A következő négy dokumentum Konstantin leveleit tartalmazza. Az FNS 61-t Atanáz *papas*-hoz intézte. Elítélően nyilatkozik a meletianusokról, akik rágalmakat szórnak Konstantinra. A Memphiszi Jánosnak írt levélben (FNS 62) a császár magához hivatja ezt a püspököt. Az Áriusz-

hoz és társaihoz írt levél (FNS 63) meglehetősen terjedelmes. Részletesen tárgyal trinitológiai kérdéseket és szigorúan elítéli a címzetteket. A következő, rövid levél (FNS 64) címzettje egyedül Áriusz. Felszólítja, hogy haladéktalanul jelenjen meg a császári udvarban. Ehhez igénybe veheti a birodalmi postaszolgálatot (*cursus publicus*).

A következő 16 dokumentum mindegyike 335-ben keletkezett. A kiközösített Áriusz presbiter és Euzebiosz püspök levele Konstantinhoz az FNS 65. A császár előzőleg hitvallás megírására kötelezte őket, aminek ebben a levélben tesznek eleget. Hitvallásukból hiányoznak azonban a niceaiban meglevő lényeges elemek (pl. „az Atya *ousia*-jából való”, illetve „*homousios*”). A császártól (!) kéri, hogy vegyék vissza őket az egyházba. Az FNS 66-ot újabb kutatások nyomán – Szókratészről eltérően – Fernández Ptolemaiszi Secundus és Marmarikai Theonasz püspököknek tulajdonítja, akiket már a 324-es alexandriai zsinaton, továbbá Niceában is elítéltek. Azt állítják, hogy Niceában ők aláírták ugyan a hitvallást, de nem írták alá a kiközösítést, mivel nem tartják Áriuszt eretneknek. 335 első felében keletkezett az a levél (FNS 67), amelyet egy meletianus szerzetes vagy pap, Callixtus írt Paîêounak és Patabeithnak, akik presbiterek voltak. A nevezetes londoni papiruszon fennmaradt levélben számos erőszakos incidensről esik szó, amelyek során katonák meletianusokat vertek meg és börtönöztek be. Szintén 335 első felében keletkezett az a levél (FNS 68), amelyben a békesség helyreállítása céljából Konstantin összehívja a Türoszi Zsinatot. Hangsúlyozza, hogy mindenkinek meg kell jelennie. Aki nem hajlandó részt venni a zsinat munkájában, azt száműzetéssel fogja sújtani. Ez a megjegyzés utalás lehet Atanázra, aki előző évben nem vett részt a Caesareába összehívott zsinaton.

A következő kilenc dokumentum pontosan vagy legalábbis nagy valószínűséggel 335 szeptemberére datálható. Az első az alexandriai klérus levele a mareotiszi küldöttséghez (FNS 69). A számos alexandriai presbiter és diakónus által aláírt levél tanúsága szerint nagyon neheztelnek amiatt, hogy csak a vádaskodó Iszkhüaszt küldték el Türoszból, a megvádolt Makarioszt nem, és Atanáz sem. Ráadásul a küldöttség tagja volt Egyiptom prefektusa is, akiről tudjuk – amint más dokumentumok bizonyítják –, hogy ellenséges volt az egyiptomi klérussal szemben. A levelet magához a zsinathoz is el kívánják juttatni. A mareotiszi klérusnak a Türoszi Zsinathoz írt levele (FNS 70) hazugságnak nevezi az Atanáz ellen felhozott vádakat. Akárhányszor Atanáz náluk járt, mindig vele voltak, ezért ők hitelesen tanúsíthatják, hogy sohasem követte el azokat az erőszakos cselekedeteket, amelyeket Iszkhüasz terjesztett róla.

A mareotiszi klérus Philagriosznak, Egyiptom *praefectus*-ának is írt levelet (FNS 71), amely napra pontosan datálható: 335. szeptember 8. Megnevezi ugyanis annak a két konzulnak nevét, akikről tudjuk, hogy 335-ben voltak hivatalban. Közli továbbá az egyiptomi kalendárium szerinti napot: Thoth havának 10-e. A levél írói arról tanúskodnak, hogy a vádaszkodó Iszkhürasz nem lett érvényesen pappá szentelve, és semmi sem igaz az Atanáz elleni vádak közül.

A Türoszban tartózkodó egyiptomi püspökök levele a Türoszi Zsinathoz (FNS 72) azt állítja, hogy az ariánusok, a meletianusok és Colluthus szakadár csoportjának tagjai összejátszanak egymással az Atanáz elleni vádaskodásban. Vezetőjük egy bizonyos Euszebiosz. Korábban Nikomédiai Euszebiosszal azonosították az illetőt, de Fernández szerint bizonyos adatok arra utalnak, hogy Caesareai Euszebioszról lehet inkább szó. A következő két levelet ugyanez a csoport írta Dionüsziosz *comes*-nek. Az első levél (FNS 73) szövege jórészt azonos az előzőével. Az Atanáz mellett kiálló püspökök ebben is azt nehezményezik, hogy a Mareotiszba küldött bizottság tagjai között többen vannak olyanok, akik Atanáz ellenségei, ezért nem várható a bizottságtól objektív jelentés. Dinüsziosz *comes*-hez írt második levelükben (FNS 74) az Atanázhoz lojális püspökök felkérlik a zsinat lebonyolításáért felelős császári tisztviselőt, hogy továbbítsa fellebbezésüket Konstantinhoz. Thesszalonikai Alexandrosz püspök szintén figyelmezteti Dionüszioszt a veszélyekre (FNS 75). Különösen amiatt fejezi ki aggodalmát, hogy mivel sok egyiptomi püspök Türoszban van (több mint 40), távollétükben Atanáz ellenségei fokozhatják a feszültséget Egyiptomban, és anarchiát okozhatnak. Dionüsziosz *comes*-nek a mareotiszi küldöttséghez írt leveléből (FNS 76) csak egy rész maradt fenn. Ebben arról számol be, hogy Atanáz tiltakozott nála a küldöttség összetétele ellen, és Thesszalonikai Alexandrosz is óvatosságra intette. A *comes* arra szólítja fel a bizottság tagjait, hogy magatartásukkal ne adjanak okot későbbi vádaskodásra.

A következő dokumentum, a Jeruzsálemi Zsinat szinodális levele szintén 335 szeptemberében keletkezett (FNS 77), és az Egyiptomban, Thébaiszban, Líbiában, Pentapoliszban és az egész világon élő püspököknek, presbitereknek és diakónusoknak van címezve. Tudatja az örömhírt, hogy felszentelték a Martyriont (vagyis a Szent Sír Bazilikát). A szinodális levél beszél arról, hogy Konstantin levélben szólított fel Áriusznak és társainak az egyházba való visszafogadására. Miután személyesen meghallgatta hitvallásukat, megállapította ortodoxiájukat(!). Leveléhez csatolta az általuk benyújtott hitvallást. Fernández megjegyzi,

hogy Áriusz és Euzebiosz hitvallása általánosságban fogalmaz, és kerüli azokat a specifikus teológiai kérdéseket, amelyek viták tárgyát képezték. A szinodális levél felszólítja a címzetteket, hogy meleg fogadtatásban részesítsék őket, hiszen hitük harmóniában van az apostoli hagyománnyal (!).

Valószínűleg 335 októberében kelt levelében egy Flavius Hemerius nevű császári hivatalnok arra utasítja a mareotiszi adószedőket, hogy anyagilag támogassák Iszkhüaszt (!) egy templom felépítésében (FNS 78). A levél írója a császár parancsát közvetíti, aki azt szorgalmazza, hogy a templom minél hamarabb épüljön fel. 335 novemberére datálható Konstantin levele a Türoszban összegyűlt püspökökhöz (FNS 79), amelyben Konstantinápolyba rendeli őket. Beszámol arról, hogy éppen lovagolt, amikor az úton hirtelen Atanáz került eléje, és meghallgatást kért tőle. Fernández emlékeztet arra, hogy Atanáz menekülni kényszerült Türoszból. Tőle értesül a császár a zsinat viharos lefolyásáról. Konstantin botrányosnak tartja, hogy a keresztények ennyit békétlenkednek. Fernández felsorolja azoknak a személyeknek, akik végül is a Türoszi Zsinat küldöttségeként megjelentek a császár előtt Konstantinápolyban: Nikomédiai és Caesareai Euszebiosz, Theognisz, Patrophilosz, Ursacius és Valens.

Az utolsó dokumentum egy részlet Konstantin leveléből, amelyet Konstantinápolyi Alexandrosz püspöknek írt, valamikor 335 végén (FNS 80). Beszámol arról, hogy nagy kísérettel Áriusz járult elébe, azt állítva, hogy osztja a katolikus hitet, amelyet a Niceai Zsinat megerősített. A csoport tagjai közül Euzebioszt név szerint is említi. A császár hivatkozik – azóta elveszett – saját levelére, amelynek rendelkezéseit a Jeruzsálemi Zsinat által írt szinodális levél (FNS 77) is közli. Alexandrosztól azt várja el, hogy a béke érdekében lépjen velük kommunióra.³⁶

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy Samuel Fernández dokumentumgyűjteménye kiváló munkaeszköznek tekinthető, ugyanis lehetővé teszi a források újszerű megközelítését és még alaposabb kutatását, amivel hozzájárulhat ahhoz, hogy az I. Nikaiai Zsinat egyedülálló jelentőségét még világosabban felismerhessük, mind doktrinális, mind pedig egyházfegyelmi tekintetben.

³⁶ FERNÁNDEZ, *Fontes* 2-283.

SOMOS RÓBERT

A *homousziosz* fogalma Vak Didümosz munkáiban

Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy a IV. század második felében Alexandriában működő órigenista szerzetes-tanár, Nazianszói Szent Gergely és Rufinus mestere, Vak Didümosz milyen összefüggésekben használja a 325-ben lezajlott nikaiai zsinat által az Atya-Fiú viszonyt megvilágító, kanonizált *homousziosz* fogalmát a munkáiban.¹ A *homousziosz* szó Didümoszi korpuszban való előfordulásának összes esetét igyekszem regisztrálni, mert ezzel a kísérlettel nem találkoztam a szakirodalomban. Úgy gondolom, hogy az ariánus viták megértését az szolgálja leginkább, ha tisztában vagyunk a különböző teológusok szóhasználatával, mivel a korban nem létezett kizárólagosan bevettnek tekinthető jelentése a *homousziosz* kifejezésnek. Az egyéni szóhasználat feltérképezése a szóban forgó terminus esetében pedig az adott szerző műveiben föllelhető összes eset vizsgálata révén lehetséges. Szeretném továbbá megmutatni, hogy Didümosz munkáiban milyen jelentésrétegek, jelentéstípusok kapcsolódnak ehhez a korábban csak jobbra hermetikus és gnósztikus szövegekben felbukkanó terminushoz,² és megpróbálok igazolni azt az elgondolást, hogy a didümoszi *homousziosz* rokonságban áll Órigenész fogalomhasználatával.³

¹ Korábban a Zsoltárok magyarázatai kapcsán vizsgáltam olyan szentháromságtani fogalmakat Didümosznál, mint az *uszia*, *hüposztaszisz* és *proszópon* (Somos, R., *Szenháromságtani fogalmak Vak Didümosz Zsoltármagyarázataiban*, in *Studia Patrum XII. Párbeszédben az egyházatyákkal*, szerk. KENDEFFY, G. - PERENDY L., Debreceni Egyetemi Kiadó - Magyar Patrisztikai Társaság, Debrecen - Budapest 2024, 57-65.) Valójában ezek közül a fogalmak közül a *homousziosz* szempontjából lényegesnek tűnő *uszia* terminus különböző használatainak vizsgálata kisebb eredménnyel kecsegtet annál, mint amekkora figyelem irányult és irányul rá a kutatásban.

² Lásd erről: BEATRICE, PIER FRANCO, *The Word of „homooousios” from Hellenism to Christianity*. in *Church History* 71 (2002), 243-272.

³ Didümosz turai kommentárjai közül a Zsoltárokhoz készületeket – *Comm. Ps.* – a

Ismeretes módon Didümosz a nikaiai *homousziosz* egyértelmű védelmezője volt, vitatkozott az ariánusokkal,⁴ külön értekezést azonban nem írt erről magáról a *homousziosz* fogalmáról. Elszórtan található meg a terminus fennmaradt műveiben. Az exegetikai munkáiban, főleg a tanítványai körében kifejtett kommentáló megjegyzéseiben, igen ritkán említi a *homousziosz* kifejezést, a Jób könyvéhez és a Prédikátor könyvéhez készített magyarázataiban egyáltalán is nem fordul elő ez a szó, de kommentárjaiban, amelyeket a Teremtés könyvéhez, Zakariás könyvéhez és a Zsoltárokhoz készített, szintén meglehetősen háttérben marad a *homousziosz*. Többször szerepel a kifejezés A Szentlélekről írott értekezésében, amely munka csak Jeromos latin fordításában maradt fenn, ám mivel Jeromos a fordításában megtartja a görög terminust, így szövegére biztonsággal támaszkodhatunk. A vizsgálat során nem vettem tekintetbe a vitatott szerzőségű *De trinitate* című munkát.⁵

Kézenfekvő módon a Nikaiai Zsinat határozatához kapcsolja alape-setben Didümosz a *homouszioszt*, azaz az Atya és a Fiú viszonyát jellemzi vele. A caténák között fennmaradt *Zsoltárkommentárjában* ezt mondja: „Lényege szerint senki sem Fia Istennek, csak az Atyával egyedül és kizárólag egylényegű Üdvözítő...” *Οὐδεὶς κατ’ οὐσίαν υἱὸς θεοῦ ἢ μόνος ὁ σωτὴρ ἰδιος καὶ μόνος ὁμοουσιὸς ἐστὶ τῷ πατρὶ, ...*⁶ Az Atya és a Fiú kizárólagos egylényegű, azonos lényegű viszonyáról másutt is szól: „Mert egyedül ő az igazi Istentől való igazi Isten, az őt nemző Atyával egylényegű, és ugyanolyan értelemben Isten.” *Μόνος γὰρ αὐτός ἀληθινὸς θεὸς ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ τυγχάνει, κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ πατρὶ θεὸς*

bonni kiadású Papyrologische Texte und Abhandlungen sorozat kötetei alapján idézem: kötetszám, kódex lap- és sorszámozása szerint. A *Comm. Gen.* és *Comm. Zach.* esetében, amelyek a Sources Chrétiennes sorozatban jelentek meg két- illetve három kötetben, a kötetszám, a kódex lap- és sorszámozása szerint idézem. A turai papiruszlelet részeként kiadott Didümosz-munkák részletes bibliográfiai adatait lásd itt: Vak Didümosz, *A Szentlélekről*. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Csizsár O., (Ókeresztény Örökségünk 17), Jel kiadó, Budapest 2012, 86-88). A caténákban fennmaradt *Zsoltárkommentár* töredékei: MÜHLENBERG, Ekkehard, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. I-III, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975-1978. Az 1. és 2. kötet tartalmazza Didümosz szövegeit, amelyekre a továbbiakban Mühlenberg töredékszámozása, kötet-, oldal- és – szükség esetén – sorszámozása alapján (*Comm. Ps. M*) hivatkozom. A Zsoltárok esetében a Hetvenes fordítás számozását követtem. Ahol nem tüntettem fel a fordító nevét, a forrásidézeteket saját fordításban közlöm.

⁴ Szókratész, *hist. eccl.* IV,25.

⁵ Természetesen ez a mű is tartalmazza a *homousziosz* terminust. A *De trinitate* I. könyve a 19. fejezettől kezdve a Szentháromság egylényegűségéről szól.

⁶ *Comm. Ps. M* 882 (II, 167, 28-29).

ομοούσιος τῷ γεννήσαντι εἶναι.⁷ A *Zakariás-kommentárban* Didümosz idézi a Nikaiai credóban is föllelhető megfogalmazást: „Isten az Istentől, Világosság a Világosságtól.” Mint mondja: „És egyáltalán nem hihetetlen, hogy Mindenhatótól van a Mindenható. Ugyanis Isten is az Istentől, Világosság a Világosságtól. Mert a szülővel egylényegű a született és egy vele, az Írás szerint: *Ἐν ἐς ἀὶν Ἀτὰρ ἐγὼ ἑγὼ ἐσμὲν*.⁸ Mindaz, ami az Atyáé, az a Fiúé is.”⁹

Καὶ παράδοξον οὐδέν ἐἰ παντοκράτωρ ἐκ παντοκράτορος ἐστίν· Ὁμοούσιος γὰρ ὢν τῷ γεννήσαντι καὶ ἐν ὢν πρὸς τὸν γεννήσαντα κατὰ τό· Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐσμὲν, πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστίν.¹⁰ Később vissza is utal Didümosz erre a magyarázatára, kiterjesztve korábbi gondolatainak érvényét a Háromságra: „Isten Egyszülöttje a Fiú, ahogyan az korábban bemutatásra került. Egylényegű ugyanis a Háromság, egylényegű a szülő a születettel, a mindenható Úr Istentől mindenható Úr Isten az Üdvözítő.”¹¹ Μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Υἱός ἐστιν, ἐν τοῖς πρότερον ἀποδείκνυται. Ὁμοουσίον γὰρ ὑπαρχούσης τῆς Τριάδος, ὁμοούσιος ὁ γεννηθεὶς τῷ γεννήσαντι ὑπάρχων, ἐκ Κυρίου Θεοῦ παντοκράτορος Κύριος Θεὸς παντοκράτωρ ἐστίν ὁ Σωτὴρ.

Az isteni lényegi tudás és a vele szemben tulajdonságként jellemezhető, azaz elnyerhető és elveszíthető, illetve fokozatokat magában foglaló tudás különbsége kapcsán az Atya és a Fiú egylényegűségét állítja Didümosz a *Zsoltárkommentárban*: „Mindezt nem fölöslegesen mondják. Az érv ugyanis igazolja azt, hogy a Fiú egylényegű az Atyával...”¹² Ταῦτα δὲ οὐ ματαίως λέγουσιν· ἐπεὶ γὰρ κατασκευάζει ὁ λόγος ὁμοουσίον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν εἶναι...

A Fiú a megtestesülésekor is egylényegű az Atyával, amennyiben kettőjük akarata és szándéka egybeesik. A 39. zsoltár 8-9 verse kapcsán hangsúlyozza Didümosz a következőt: „Figyelemreméltó, hogy annak,

⁷ *Comm. Ps.* M 1195 (II, 318, 31-33).

⁸ *Jn* 10,30.

⁹ *Vö. Jn* 17,10. Az „Isten az Istentől, Világosság a Világosságtól” formula nem kizárólag az ortodox hitvallási dokumentumokban, hanem számos egyéb hitvallásban is szerepel.

¹⁰ *Comm. Zach.* 35 (I, 153). A Teremtés könyvéhez írt kommentár elején említi az Atya és az Ige egylényegűségét, amit – vélhetően, ugyanis itt nagyon romlott a kézirat – az egyszerű lényeg (... ἀπλὴ οὐσία ὑπάρχει...) alapján állítja. *Comm. Gen.* 2B 8, (I, 36).

¹¹ *Comm. Zach.* 253 (II,748).

¹² *Comm. Ps.* 52, 21-22, (I, 210).

miszerint valakinek a szándéka egybeesik valaki másnak az akaratával, az a magyarázata, hogy a szándékot kinyilvánító létező egylényegű annak lényegével, aki akar.” σημειωτέον δὲ ὅτι τὸ συντρέχον βούλημα ἐξ ἄλλου ἐτέρῳ θελήματι παραστατικόν ἐστιν τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τὴν βουλευτικὴν ὑπόστασιν τῇ τοῦ θέλοντος οὐσίᾳ.¹³

Az Atya és Fiú egylényegűségétől a szent szövegek vizsgálata alapján, következtetéssel lehet eljutni a Szentlélekkel való egylényegűségükhöz. Didümosz így nyilatkozik a *De Spirito Sancto* szövegében:

„Az isteni szavak a legnyilvánvalóbb módon tanítják, hogy kizárólag Isten és az ő Egyszülött Fiának lényege változhatatlan, és hirdetik, hogy az összes teremtmény lényege változékony és átalakuló. Tehát, mivel kimutattuk, hogy a Szentlélek lényege nem változhat meg, sőt megváltozhatatlan, nem lehet egylényegű a teremtménnyel.”¹⁴ Természetesen nem arról van szó Didümosz szerint, hogy az Írások használnák a *homousziosz* terminust az Atya és Fiú vonatkozásában, míg a Szentlélek esetében nem, hanem arról, hogy az Írás számos megfogalmazása egyértelmű módon tanítja az Atya és a Fiú egylényegűségét, a Szentlélek viszonylatában azonban nem rendelkezünk ilyen szövegekkel, ezért logikai következtetéssel jutunk el a Szentlélek egylényegűségének állításához.

Az isteni egylényegűség a Szentháromság sajátja, a teremtmények viszont, mivel változók, nem lehetnek egylényegűek a változhatatlan Háromsággal: „Ha pedig az eretnekek azt állítanák, hogy teremtett természetük mivolta folytán szentek az angyalok, következésképpen annak kimondására kényszerülnének, hogy egylényegűek a Háromsággal és lényegüknél fogva változhatatlanul szentek.”¹⁵ Az ortodox felfogás alaptétele ez: a Háromság és a teremtmények között húzódik az a határ, amelynek figyelembevételével nem állítható az „egylényegűség” a teremtő és teremtett természet kapcsán.

A Háromság egyöntetű működése is az egylényegűség bizonyítéka. Didümosz számos szentírási szöveghely idézésével igyekszik igazolni az azonos működés meglétét, majd így folytatja: „Mindebből bebizonyo-

¹³ *Comm. Ps. M* 407, 16–18, (I, 318).

¹⁴ *Immutabilem autem substantiam Dei tantum et unigeniti Filii eius manifestissime tradunt eloquia divina, convertibilem atque mutabilem omnem creaturarum substantiam praedicantia. Ergo quoniam substantia Spiritus Sancti non convertibilis sed inconvertibilis demonstrata est, non erit creaturae ὁμοούσιος. de spir. 16 (SC 156).*

¹⁵ *Si vero haeretici proposuerint ex natura conditionis suae angelos sanctos esse, consequenter cogentur dicere ὁμοούσιους esse Trinitati et inconvertibiliter eos iuxta substantiam sanctos esse. de spir. 27 (SC 166)*

sodik, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek működése ugyanaz. Amiknek pedig egy a működése, azoknak egy a lényege is, mert amiknek ugyanaz a lényege – egylényegűek – azok ugyanazon működésekkel rendelkeznek, és amiknek különböző a lényege – máslényegűek – azok elütnek egymástól és eltérőek.”¹⁶

Ex omnibus approbatur eadem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est et substantia, quia quae eiusdem substantiae ὁμοούσια sunt easdem habent operationes, quae alterius substantiae ἑτεροούσια dissonas atque diversas.

A latin szöveg *operatio* szava a görög *energeia* fogalmának felel meg, amely a lényegre jellemző sajátos működést jelenti az arisztotelészi terminológiában.¹⁷ Didümosz itt láthatóan eltér példaképe, Órigenész tanításától, aki hangsúlyosan szól az isteni személyek működésének különbségeiről.

Didümosz szerint a *homousziosz* kifejezés nem kizárólag az isteni személyekre alkalmazható. A teremtmények egymáshoz való viszonyát is jellemezhetjük ezzel a terminussal. „Mi, emberek ugyanis mindannyian egylényegűek vagyunk,” mondja a *Zsoltárkommentárban*. Πάντες γὰρ ὁμοούσιοι ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι.¹⁸ A 33. zsoltár 13. versének magyarázata során, amely így szól, *ki az ember, aki élni akar* (τις ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζῶν;) részletesebben is szól erről:

„Tehát egyetlen emberhez intézi szavait. Lényege szerint egy az ember. Jóllehet sok és különböző ember van, a sokaságuk akcicens minőségeik folytán van. A minőségeket befogadó első szubsztrátumuk szerint viszont egyek. Mindannyian egylényegűek ugyanis.”¹⁹

¹⁶ *de spir.* 81 (SC 218–220).

¹⁷ Arisztotelész hatását Didümoszra kimerítően tárgyalja: ZAMBON, MARCO, 'A servizio della verità': Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele. In *Studia in Greco-Arabica* 2 (2012) Pisa, 129–200. Szerinte Didümosz bizonyosan első kézből ismerte és felhasználta Arisztotelész logikai munkáit, és valószínűleg etikai szövegeit is (129). Lásd még: ZAMBON, MARCO, *Natural Sciences and Anthropology in Didymus the Blind's Commentaries on the Bible: A possible Aristotelian influence*. *Journal of Ancient Philosophy* 15 (2021) 191–209. Csizmár Oszkár *A Szentlélekről* bevezetőjében inkább egy Órigenész által közvetített Arisztotelész-recepciót tart valószínűnek. (id. mű 13.) A magam részéről egy megjelenés előtt álló tanulmányban igazolni kívánom néhány olyan fogalom kapcsán az Órigenésztől független arisztotelészi eredetet Didümosznál, amelyet M. Zambon nem vizsgált (*Vak Didümosz tanítása a lélekről, különös tekintettel a ἔξις és διάθεσις fogalmára*. Nagykanizsa 2024. július 5. *Lélekképzetek és lélekerápiák az ókori kereszténységben*. A Magyar Patrisztikai Társaság XXIII. konferenciája).

¹⁸ *Comm. Ps.* 232, 21 (IV, 14).

¹⁹ *Comm. Ps.* 197, 22–24 (III, 256).

πρὸς [ἀν(θρῶπ)ον οὖν μόν]ον ποιεῖται τὸν λόγον. εἰς δὲ ἐστὶν ὁ ἀνθρώπος κατὰ τὴν οὐσίαν· κἀν γὰρ διάφοροι καὶ πολλοὶ γίνω[ν]ται ἀν(θρῶπ)οι], ἐκ [τῶν] συμβαινουσῶν ποιότητων τὸ πλῆθος ἔχουσιν. κατὰ μέντοι τὸ πρῶτον ὑποκείμενο[ν τὸ] δ[ι]εκτικὸν τῶν ποιότητων εἰς εἰσιν· πάντες ὁμοῦσιοι γὰρ εἰσιν.

Láthatóan itt is az arisztotelészi filozófiai terminusok segítségével fogalmazza meg álláspontját. Hasonlóképpen történik ez a következő esetben is: Ádám és Éva, a férfi és a nő teremtése kapcsán az egy faj alá tartozás indokolja a homousziosz minősítést: „Annak kapcsán pedig, hogy *férfinak és nőnek alkotta meg őket*, meg kell vizsgálni, hogyan is van az, hogy Isten egy emberről adott parancsot, annak beteljesedéséről szólva viszont azt mondja [az Írás], hogy *megalkotta őket*. Betű szerinti értelemben annak a bizonyítéka lehet ez, hogy a férfi és a nő egylényegű, mert egy faj alá tartoznak...” Tò δὲ ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ἐξεταστέον, πῶς, περὶ ἐνὸς ἀνθρώπου προστάξαντος τοῦ Θεοῦ, ἢ ἀναπαύοις λέγει· Ἐποίησεν αὐτούς. Καὶ εἴη ἂν κατὰ τὸ ῥητὸν ἀπόδειξις αὕτη τοῦ ὁμοουσιον εἶναι τὴν γυναικα τῷ ἀνδρὶ, ὑπὸ ἐν εἶδος αὐτῶν ταττομένω...²⁰

Nemcsak az egyik ember a másik emberhez való viszonyában homousziosz, hanem az értelmes teremtmények, azaz az angyalok és emberek is egylényegűek, mégpedig az értelmesség szempontjából. A 29. zsoltár 2. versének magyarázatát – *magasztallak Uram, mert fölemeltél engem* – így kezdi Didümosz:

„Amit gyakran elmondtam, most is kimondom; amit Istenről mondanak [az Írások], azt Istenre kell érteni, amit pedig az emberről, azt az emberre kell érteni. Olykor viszont vannak olyan emberről szóló állítások, amelyek nem halandókról, nem emberekről, hanem értelmes lényekről, angyalokról, és egyáltalán, az összes értelmi létezőről szólnak. Az értelmes mivolt szerint ugyanis egylényegű az ember, és amit befogad, annak alapján lehet tökéletes, *ahogyan az égi Atya tökéletes.*”²¹

ἃ πολλὰκις εἶπον, καὶ νῦν ἐρῶ· ἃ λέγεται περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ νοεῖται, ἃ δὲ περὶ ἀνθρώπων, ὡς περὶ ἀνθρώπων νοεῖται. ἐνίστε δὲ τὰ περὶ ἀνθρώπων λεγόμενα, ἐὰν μὴ ἡ θνητοὶ καὶ ἡ ἀνθρώποι, ἀλλ’ ἡ λογικοὶ λέγωνται, καὶ περὶ ἀγγέλων καὶ ἀπαξιαπλῶς πάσης νοεράς οὐσίας ῥηθείη· κατὰ γὰρ τὸ νοερὸν ὁμοουσιός ἐστὶν ὁ ἀνθρώπος,

²⁰ Comm. Gen. 62,12-16.

²¹ Comm. Ps. 130, 28-29 (III, 10), (Mt 5,48).

κατὰ τὸ δεκτικὸν τοῦ γίνεσθαι τέλειος ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειος ἐστίν·

A caténákban fennmaradt *Zsoltárkommentár* hasonlóképpen a változékony természet folytán eredeti állapotukat elhagyó, bukott lényeket – nyilván itt is a preegzisztens lelkekről és emberekről van szó – nevezi egylényegűeknek és egy fajtájúaknak: „Szerintem az egylényegűeket és egy fajtájúakat látja [a szent] a bűn mélységébe zuhanni, akik változékony természetük állapotában meg is zavarodtak...”²² τοὺς ὁμοουσιόους καὶ ὁμογενεῖς μοι ὁρῶν εἰς βάθος κακίας πεσόντας ὡς καὶ ταραχθῆναι ἐπὶ τῷ φύσεως ...

Az egyértelmű a *homousziosz* és *uszia* terminusokat használó szövegekből, hogy Didümosz számára az *uszia* kifejezés „létezés”, „szubsztanciát” vagy „lényeket” jelent. Létezés vagy létet jelent az *uszia* abban az értelemben például, hogy az Igében „... valósult meg a mindenség, minden általa jött létre.”²³ Szubsztanciát jelent az *uszia* amennyiben önálló, saját természettel bíró valóság és nem valamiféle változható tulajdonsága, járuléka a valóságnak, mint például egy minőség,²⁴ vagy az elhatározás.²⁵ Ez a saját természet pedig a „lényege.”²⁶ *Uszia* tekintetében különbözik egymástól a ló és az ökör.²⁷ Itt voltaképpen a fajok különbségéről van szó, ami megfelel az arisztotelészi második *usziának*. A szubsztancia és járuléka arisztotelészi megkülönböztetését felidézi Didümosz, amikor azt mondja, hogy „... még ha el is különíthetők a járulékok a szubsztanciától, gyakran együtt léteznek a szubsztanciával. Például a szín. Nem arról van szó, hogy először történik a test teremtetése és utána színeződik be.”²⁸ Isten egy szubsztancia,²⁹ egyszerű, nem összetett

²² *Comm. Ps. M 572, 15-16 (II, 9).*

²³ [...] πάντα δι' αὐτοῦ εἰς οὐσίαν ἐλήλυθεν. *Com. Ps. 134, 3-4 (III, 24).*

²⁴ A rossz nem *uszia*, hanem minőség (*poiotés*) *M 69 (I, 160, 19).*

²⁵ A szent „szent” volta nem szubsztanciális természetű, hanem az elhatározásától függő. *Com. Ps. 133, 18 (III, 22).*

²⁶ *Pl. Comm. Gen. I, 25, 25; I, 57, 7; I, 76, 17.*

²⁷ *Comm. Gen. I, 49, 10.*

²⁸ *Comm. Ps. 19, 4 (I, 72).*

²⁹ *Comm. Ps. 109, 17-18 (II, 230).* Isten szubsztanciájára nézve egy, a róla alkotott fogalmak szerint mondható soknak. Vö. még *Comm. Gen. I, 2B, 5.* Isten olyan hatékony szubsztancia, akinek az akarata és annak megvalósulása egybeesik: *Comm. Gen. I, 33, 23.*

szubsztancia,³⁰ szellemi szubsztancia,³¹ lényege megragadhatatlan.³² Didümosznál az *uszia* szó használata során az egyik leggyakoribb fordulat a *κατ' οὐσίαν* megfogalmazás, amit „lényege szerint”, „természete szerint” vagy „szubsztanciája szerint” fordítással adhatunk vissza. A test például *κατ' οὐσίαν* támad fel, és nem lesz a testből testetlen valóság,³³ Isten lényegénél fogva, *κατ' οὐσίαν* igazságos, és nem az igazságosságból való részesedés folytán.³⁴ A Fiú lényegénél fogva Isten, szemben a létrejött képmásokkal.³⁵ A Sátán nem természetből fogva, *κατ' οὐσίαν* gonosz.³⁶ Isten *κατ' οὐσίαν* egy, bár a róla alkotott különböző fogalmak, az *epinoiák* tekintetében sok.³⁷ Ez a megfogalmazás az individualitás értelmében vett arisztotelészi elsődleges szubsztancia jelentését idézi fel, mert a szóban forgó szöveg többi része a Szentlélek egy voltát állítja, és nem csupán „a szubsztanciájára nézve egy” fordulatot alkalmazza (*τῇ μὲν οὐσίᾳ ἓν ἐστίν*), szembeállítva azt a „sok” fogalmával, hanem az „egy létező” (*ἓν ὄν*) formulát is. Az Üdvözítő kapcsán pedig a *hypokeimenon* értelmében vett egy valóságról (*εἰς ὃν κατ' ὑποκειμενον*) beszél, amely *hypokeimenon* szó másutt az egyedi valóság értelmében szerepel.³⁸ A Zsoltár 4,7 értelmezése során sajátos formában szól Didümosz az egyedi valóságról. A szóban forgó sor így hangzik: *Sokan mondják: „Ki mutatja meg nekünk a javakat?” Arcod fénye került jelzésként ránk, Uram! Didümosz magyarázata a következőképpen hangzik:*

„Az Isten arcának fényéről elmondható, hogy ez Isten lényegének képmása és a láthatatlan Isten képe, amely fény onnan került ránk jelzésként, ránk, akik az ő alakjára formálódunk. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, miképpen olvassák egyesek azt, hogy ki mutatja meg nekünk a javakat? A javak nem számosak, hanem egy jó létezik, ezt mutatja meg. Ez pedig Isten egyszülött Fia. Az ekként

³⁰ *Comm. Ps.* 286, 27-28 (IV, 293-294).

³¹ *Comm. Ps.* 84, 6 (II, 118).

³² *Comm. Ps.* M 115 (I, 191, 20).

³³ *Comm. Ps.* 329, 1 (V, 192).

³⁴ *Comm. Ps.* M 75 (I, 165, 7).

³⁵ *Comm. Gen.* I, 58, 12.

³⁶ *Comm. Gen.* I, 109, 2.

³⁷ *Comm. Ps.* 109, 18 (II, 230).

³⁸ Itt arról beszél Didümosz, hogy a gyűlölködők és szorongatók között lényegüket és fogalmukat illetően különbségek vannak, gyakran azonban ugyanazok, és akkor alanyilag ugyanazok. *Comm. Ps.* 312, 9 (V, 122).

értelmezők számára ezt jelenti: Mi az elnevezése az egyedi minőségnek, az oszthatatlan és számszerűen egy szubsztanciának?³⁹

Az „oszthatatlan és számszerűen egy szubsztancia” (ἄτομον καὶ μίαν τῷ ἀριθμῷ οὐσίαν) fordulat az arisztotelészi *Kategóriák* individuum értelmében vett elsődleges szubsztanciájára utal,⁴⁰ és a jót tekinti egy ilyen egy valóságnak, sajátos értelemben pedig a Fiút, aki az Atya *lényegének képmása és a láthatatlan Isten képe*, a Zsid 1,3 és Kol 1,15 formuláinak megfelelően.

A *homousziosz és uszia* didümoszi használata kapcsán eddig az önálló létezőkről volt szó. Érdekes módon azonban nem csupán az önálló létezők, az ember kapcsán használja Didümosz a *homousziosz* kifejezést, hanem annak alkotórészei, a test és lélek kapcsán is. A lélek kapcsán ez az eljárás még érthető is, hiszen a „lélek” szó gyakran magát az embert jelenti, sőt, mivel Didümosz elfogadja a lélek preegzisztenciájának őrigenészi elméletét, elgondolása szerint a lélek önálló valóság, ez az igazi énünk, így önálló szubsztanciának minősül. Nem csoda tehát, hogy a lélek kapcsán felidézi Arisztotelésznek azt a tételét, hogy a szubsztancia nem lehet inkább vagy kevésbé szubsztancia.⁴¹ Hangsúlyozza, hogy Krisztus emberi lelke egylényegű a többi ember lelkével, mert „nem változatlan szubsztancia”, és amit jóként birtokol, azt az Ige révén birtokolja.⁴² Az azonban már nem kézenfekvő, hogy a hústest kapcsán is azt állítja Didümosz, hogy Jézus Máriától született hústeste egylényegű az emberek hústestével.⁴³ Ennek a megfogalmazásnak az oka az, hogy hangsúlyozni kívánja annak a tanításnak a fontosságát, miszerint Jézus Krisztus ember mivolta teljes emberi természet volt. Az egyazon természetű entitás megjelölésére szolgál a *homousziosz* terminus. A Teremtés könyve kapcsán, ahol arról van szó, hogy *Ábrám átvonult a földön hosszában, egészen a szíchemi helyig, a Móre Tölgyéig*, (Ter 12,6) a következő ma-

³⁹ *Comm. Ps. M 21* (I, 129, 16-22). Egyfajta szójáték ez. Az οὐσία egyszerre „szubsztancia” és „vagyon”, és mindkét jelentés jelen van a szövegösszefüggésben. Megjegyzendő, hogy a ὑπόστασις hasonlóképpen rendelkezik ezzel a kettős jelentéssel, és ezt Órigenész is kihasználja a Zsolt 38,8 magyarázata során (Órig. *Hom. Ps. 38, 2, 1*).

⁴⁰ Az elsődleges szubsztancia: „ugyanis szám szerint egy és oszthatatlan, amit jelöl” (ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν.) Arist.: *Categ. 5, 3 b 12-13*. ZAMBON, MARCO, ‘A servizio della verità’: *Didimo il Cieco ‘lettore’ di Aristotele*. In *Studia in Greco-Arabica 2* (2012) Pisa, 129-200, nem jelzi ezt az Arisztotelész-allúziót. Vö. még *Comm. Gen. I, 2B, 5*.

⁴¹ *Comm. Ps. 53, 16* (I, 212), vö. Arist.: *Categ. 5, 2 b 23-28*.

⁴² *Comm. Ps. 285, 21-22* (IV, 286).

⁴³ *Comm. Ps. M 97* (I, 180); *Comm. Ps. M 747* (II, 97, 3).

gyarazatot kínálja Didümosz: „Odaért *szíchemi helyig*, ahol a forrást találta, ahol Jézus fáradtan üldögélt, mert hústestünkkel egylényegű teste volt...⁴⁴” Ερχεται δὲ ἕως τοῦ τόπου Συχέμ, ἔνθα ἡ πηγὴ ἐτύγγανε, ἐφ’ ἣν ὁ Ἰησοῦς ἐκαθέσθη κοπιήσας διὰ τὸ ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ σῶμα ἔχειν...

Didümosz szóhasználatában tehát a *homousziosz* nem egy kizárólag az Atya és a Fiú kapcsolatát megvilágító különleges terminus, hanem egyéb összefüggésben is értelmesen alkalmazható kifejezés. Ez a használat kizárja a numerikus, individuális azonosság fogalmát, amelyre azért volt példa a korszakban, hiszen létezett a szabellianista, modalista hagyomány, és a *homousziosz* szó elvileg individuális létezésbeli azonosságot is jelenthet. Ezen túl azonban valahogy úgy lehetne összegezni Didümosz álláspontját, hogy különböző létezők közös lényegi természetét vagy működését jelentő terminus a *homousziosz*. Isten esetében kizárólagos módon ez a teremtetlen, változatlan és változhatatlan természet.

Az azonos lényegi attribútumokkal való rendelkezés az alapja annak a lehetőségnek, hogy Didümosz esetleg tekintetbe vette első számú példaképének, Órigenésznek a szóhasználatát. Nyilvánvaló természetesen, hogy Didümosznál a *homousziosz* kifejezés alkalmazása alapvetően a nikaiai zsinat vitáival van összefüggésben, míg Órigenész számára egyáltalán nincs kiemelt jelentősége ennek a terminusnak, ami abból is látszik, hogy alig fordul elő párszor a munkáiban, és akkor sem egyértelmű módon.

Az ide vonatkozó legismertebb szövege a *János-evangélium kommentár* XIII. könyvéből való:

„Vizsgáljuk meg, vajon nem hatalmas istentelenség-e a születetlen és teljességgel boldog természettel egylényegűnek mondani az Istent lélekben imádókat, akiket kevéssel előbb maga Hérakleón is bukottaknak nevezett, amikor a szamaritánus asszonyról azt mondta, hogy szellemi természet, amely paráználkodott? Ám akik ezt mondják, nem látják, hogy mindaz, ami egylényegű természet, ugyanazon tulajdonságokkal bír (τῶν αὐτῶν δεκτικόν). Ha pedig azt tanítja, hogy a szellemi természet, akkor, lévén egylényegű ... szentségtelen, istentagadó és istentelen következményei vannak szavainak ezek szerint az Isten vonatkozásában, amiket még elképzelni sem veszélytelen.”⁴⁵

⁴⁴ *Comm. Gen.* 214, 24-26 (II, 150).

⁴⁵ Órigenész, *Comm. Jo.* XIII, 25, 149-150 (*Kommentár János evangéliumához*, ford. Somos, R., Kairosz Kiadó, Budapest 1917, 334).

A kontextus első látásra világosnak tűnik, még ha van is egy romlott szövegrészünk ezen a helyen. Isten nem egylényegű (*homousziosz*) a teremtmény emberrel, még ha az imádja is lélekben az Istent. Az is világos, hogy Órigenész az isteni természet lényegi megkülönböztető jegyét minden mástól elválasztva a változatlanságban és változhatatlanságban látja, éppúgy, mint Didümosz. Mégis, meglehetősen zavarba ejtő ennek a szövegnek a folytatása, ahol az Atya jósága kapcsán a következőket állítja Órigenész:

„Megbízva az ekként szóló Üdvözítőben: az Atya, aki engem küldött, nagyobb nálam,⁴⁶ és aki emiatt a 'jó' megnevezést elsődleges, igazi és tökéletes értelemben nem fogadja el saját maga megnevezése-ként, hanem ezt szeretetre méltó módon az Atyára vonatkoztatja, és szemrehányással illeti azt, aki túlzottan dicsőíteni kívánja a Fiút, mi ellenben azt mondjuk, hogy egyfelől az Üdvözítő és a Szentlélek nem fokozati, hanem abszolút értelemben múlt fölül minden teremtetett valóságot, másfelől az Atya ugyanannyival, amennyivel az Üdvözítő és a Szentlélek fölülmúlja a többieket, amik nem jelentek valóságok, vagy még inkább fölülmúlja az Üdvözítőt és a Szentlelket.”⁴⁷

Ez a megfogalmazás – amely az órigenészi corpusban alighanem a legszélsőségesebb hangsúlyozása a szubordinációnak, és amely másutt mindig az isteni egység állításának keretei között fordul elő, legyen az az Atya és Fiú isteni egysége van a Szentháromsága – kétségessé teszi azt, hogy Órigenész szerint valóban *homousziosz* az Atya és a Fiú. Valószínűleg nem alkalmazta a terminust az Atya és a fiú vonatkozásában.⁴⁸ A *János-evangélium kommentár* idézett helyén túl azonban olyan szövegünk nincs, amelyre egyértelműen támaszkodhatnánk.⁴⁹ A *Máté-evangélium*

⁴⁶ Jn 14, 28, vö. 6, 44.

⁴⁷ Orig. *Comm. Jo.* XIII,25, 151. (Somos ford. 334. kissé módosítva). A konferencia-előadás vitáján Puskás Attila professzor emlékezett helyesen arra, hogy itt a folytatásban szerepel az is a Fiú kapcsán, hogy „... bár lényege, kiválósága, ereje, istensége – hiszen lelkes Ige ő – és bölcsessége folytán oly sok és hatalmas valóságokat múlt felül, mégsem hasonlítható semmiben az Atyához.” (Somos ford. 336.) (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρὶ).

⁴⁸ Ez egy meglehetősen vitatott kérdés, megnyugtató válasz nélkül a szakirodalomban. Lásd erről részleteiben: WILLIAMS, Rowan, *Arius. Heresy and Tradition*, Revised ed., W. B. Erdmanns - Grand Rapids, Michigan - Cambridge U. K. 131-148.

⁴⁹ A *Comm. Jo.* XX,24, 202-210 részben Órigenész a sátán és az egyéb értelmes lények egylényegűségéről beszél, ismét polemikus összefüggésben.

kommentár catenái nem megbízhatóak,⁵⁰ Pamphilosz Rufinus fordításában fennmaradt Órigenész *Apológiája* sem egyértelmű ebből a szempontból, mert lehetséges, hogy a szentírási „kiáradás” (*aporroia*) jellemzése a homousziosz fogalmával a fordítótól, és nem magától Órigenésztől való.⁵¹ Hasonlóképpen, Rufinusnak az Órigenész könyveinek meghamisításáról szóló írásának vonatkozó része sem bizonyítja, hogy Órigenész használta volna a homousziosz terminust az Atya és a Fiú egymáshoz való viszonyának jellemzésére.⁵² Ha meg is engedjük ezt egyszeri kivételtként a *Zsidókhoz írt levél* idézett kommentárja esetében – hiszen a latin szöveg alapján nem dönthető el biztonsággal a részlet hitelessége – az teljesen egyértelmű, hogy Órigenész jelentősebb fennmaradt műveiben nem találkozunk ilyen alkalmazással. Az egyéb ide vonatkozó szövege alapján az világos, hogy két vagy több önálló létező lényegi attribútumainak azonosságát tekintette Órigenész a homousziosz kritériumának. A „lényegi attribútum” fogalma azonban nem egyértelmű. Éppen ezért lehetett Órigenészre hivatkozni ortodox és ariánus részről egyaránt. Ha a változatlan, változhatatlan szellemi mivolt a lényegi attribútum – ahogyan azt Didümosz érti és használja, akkor ez az ortodox álláspontnak felel meg. Ha azonban az Atya lényegi attribútumának esetleg a születetlenséget tartjuk, mint ahogyan azt Eunomiosz gondolta, akkor már nem lehet homousziosznak tekinteni az Atyát és a Fiút. Az órigenészi „ugyanazon tulajdonságokkal bírás” (τῶν αὐτῶν δεκτικόν), mint a homousziosz meghatározása, illetve az órigenészi felfogás tehát inspirációt jelenthetett mindkét oldal számára,⁵³ így Didümosz számára is, ám pontosabb útbaigazítást aligha.

⁵⁰ A *Máté-kommentár* 14. és 257. töredékei a catenák közül (KLOSTERMANN, E., Origenes Werke XII/3/1 (1941), 21., 118.) nem tekinthetők hiteles szövegeknek.

⁵¹ ... utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre; ἀπορροια enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae... *Apologia Origenis* 99 (Pamphyle et Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée Sur la Falsification des livres d' Origène*, (éd.) AMACKER, R.-JUNOD, É., 2002 (SC 464, 166).

⁵² „Vagy további példa, hogy az az ember, aki egyértelműen kijelenti, hogy 'az Atya és a Fiú egylényegű' (*unius substantiae*), amit görögül homousziosznak mondanak, a következő mondatban mondhatja-e azt, hogy 'nem egylényegű', és 'a Fiú teremtmény', noha csak kevéssel korábban ő maga írta le, hogy 'az Atyaisten természetéből fakadt'?" *De adulteratione librorum Origenis* 2,1,27-37, AMACKER, R.-JUNOD, É., 2002 (SC 464, 286), TAKÁCS L. ford. in Szent Jeromos. Az igaz hit védelmében, (Ókori Keresztény Írók 4), Szent István Társulat, Budapest 2021, 453.

⁵³ AYRES, LEWIS., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, Oxford 2004, 20.

SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.PRAEM.

Survival of the Canons of the First Council of Nicaea in the Current Discipline of the Latin Church*

1. Introduction

If we examine the critical editions of the texts of the general councils, we find number of references to the provisions of the earlier general councils as sources of recent conciliar legislation.¹ All this provides a unique picture of the way in which the legislation of the general councils has been built up over the centuries. It is not a coincidence, since canon law itself is very closely linked to the Church's life of proclaiming the faith and administering the sacraments, which is aimed at achieving the purpose defined by the Founder of the Church.² It is this immutability which, even in the face of changes in external circumstances, bears witness to the stability of the Church's life as it has been institutionalized throughout history. This process begins with the text of the First Coun-

* The present study was written at the *Coptic Orthodox Cultural Center* (Cairo, Egypt), the *British Library* (London, UK), *Robinson College* (Cambridge, UK), and at the *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, California). The final composition was made as part of the *International Canon Law History Research Center's* (Budapest) and the *National Széchényi Library's* (Budapest) research activity.

¹ The reference system of the *Conciliorum oecumenicorum decreta* gives a clear overview on this, cf. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (hereafter: COD).

² In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, Juan Ignacio (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17-21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010, 1143-1163.

cil of Nicaea (325).³ Here I will not deal with the circumstances of the Council of Nicaea, the nature of the general council, or the analysis of its content⁴, but with the history of the impact of the canons issued by the council, through an examination of the periods and the most important canonical collections in the history of canon law.

2. Pseudo-Apostolic Collections (4th-5th century) and Early Conciliar Collections

a. Pseudo-Apostolic Collections

The first referred source is the *Canones Apostolici*⁵ which traditionally dated 380-400, but the recent research proved its earlier composition, which between 325 and 349⁶, which summarizes in eighty-five canons (i.e. *85 Apostolic Canons*) the rules for the daily functioning of the Church, especially for the clergy and the administration of the sacraments, and for example for the discipline of fasting⁷. There is considerable controversy as to why Dionysius Exiguus (†544) translated only 50 canons from the original Greek text into Latin (the Alexandrian Coptic tradition has only 71, the Arabic version 56, and the Ethiopian 56 canons, which differ from the Greek form even in their order).⁸ Nevertheless, the fundamen-

³ Critical edition: COD 5-19.

⁴ On these questions, cf. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018, 81-85. KIM, Y. R. (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*. Cambridge 2021.

⁵ Edition: FUNK, F. X. (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I. Paderbornae 1905 (repr. Torino 1970) 564-593. METZGER, M. (ed.), *Les Constitutions Apostoliques* (Sources Chrétiennes 336), III. Paris 1987, 274-309.

ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 25. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 45-46.

⁶ Cf. SZUROMI, SZ. A., *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269-279.

⁷ ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2), Venezia 2008, 23-24. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 60-64.

⁸ ATIYA, A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, II. New York-Oxford-Singapore-Sydney 1991, 451-453; vö. SZUROMI, SZ. A., *The Greek literacy of Irish founded monasteries*, in *International Canon Law History Research Center – English Newsletter* II/5 (October 31th 2024) 1-6, especially 3.

tal stratum of the text of the *Apostolic Canons* is based primarily on the decisions of the First Council of Nicaea.

The second one is the *Constitutiones Apostolorum* (Apostolic Constitutions) belongs to the second category of pseudo-apostolic ordinances, i.e. those which can be considered a collection of earlier basic works.⁹ It thus includes the *Didascalia* (before the middle of the 3rd century), the *Didache* (2nd century), the revised version of the *Traditio Apostolica* (probably between 263 and 268, but certainly not before 215), and the Apostolic Canons.¹⁰ It was compiled in Greek around 380 (does not cite the Council of Constantinople [381]).¹¹ Since it contains the text of the Apostolic Canons, the decisions of the First Council of Nicaea also influenced its content.¹²

b. Early Conciliar Collections

The councils at different levels (i.e. *synodi*, *concilia*) played an important role in the development of the Church's own written law, although we have only indirect sources about the councils of the early period (2nd – 3rd century). In fact, by the 4th century – by which time the First Council of Nicaea is one of the most prominent examples – not only had the provincial structure of the Church been settled, but also a greater number of individual conciliar decisions had been preserved.¹³ From the available data it seems clear that the authority of the council initially depended on the number of the conciliar fathers who participated in it. At these councils, the bishops jointly exercised their own episcopal authority, as can be seen from the lists of signatures of the conciliar fathers, by which they undertook to accept what had been declared.¹⁴ If we study the dates and resolutions of the provincial councils of Alexandria, we can see that,

⁹ ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 25. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 45-46.

¹⁰ For details on the basic works listed, their place of origin, language and dating, cf. SZUROMI, Sz. A., *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries*, in *Folia Theologica et Canonica* XII (2023) 21-33.

¹¹ NAUTIN, P., *Apostolic Constitutions*, in DI BERARDINO, A. et alii (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, I. Downers Grove, IL. 2014, 197-198.

¹² Edition: FUNK, F. X. (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I. METZGER, M. (ed.), *Les Constitutions Apostolique*, I-III.

¹³ VÖ. GAUDEMET, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1979.²

¹⁴ SZUROMI Sz. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017, 72-75.

following the more important Eastern councils held elsewhere, they held their own assembly, where they repeated the resolutions adopted at these important councils. An example of this is the Council of Alexandria (326), which lists the decisions of the First Council of Nicaea and thus implements them directly into the local discipline. However, a similar example can be seen in the case of the Council of Sardica (343), whose decisions are listed in the Council of Alexandria (346).¹⁵ The following types of records of the councils of this period have been preserved: *acta*; *consultationes* (conciliar speeches); *litterae synodales*; *anathemata*; *symbola fidei*; and *canones*.¹⁶ These sources have been organized into different collections, generally in chronological order.¹⁷

The most important collection of these is *Syntagma Syntagma canonum*, also known as *Antiochian Collection*. Its oldest version (dating it probably after 342) was reconstructed by Aram Mardirossian in 2010, who proved the Antiochian origin of the collection, which is also called the 'Antiochian collection'.¹⁸ Secondly, *Collectio concilii Arelatensis II* should be mentioned. It was composed in Southern-France, between 442 and 506, and contains canons are from the First Council of Nicaea and various Gallican councils.¹⁹ Also a very important source is the *Vetus Romana*, which contains the Latin translation of the material of the First Council of Nicaea and the Council of Sardica. The collection as we know it today was formed in Italy between the late 4th and early 5th centuries.²⁰ Finally, it is important to indicate the *Versio Italica*, also known as *Versio Prisca*.²¹ This collection was composed in Italy, between 496 and 514. Its material includes, as in the *Vetus Romana*, the canons of the First Council

¹⁵ Here I would like to thank the Coptic Orthodox Cultural Center (Cairo, Egypt) for the research opportunity on the material of the Alexandrian Councils.

¹⁶ For a list of genres cf. ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 31-33.

¹⁷ On this question in detail ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyverem emlékei*, 64-67.

¹⁸ MARDIROSSIAN, A., *La collection canonique d'Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, Paris 2010; cf. SZUROMI, Sz. A., *New considerations and results*, 30.

¹⁹ Edition: MUNIER, CH. (ed.), *Concilia Galliae a. 314-a. 506* (Corpus Christianorum. Series Latina 148), Turnhout 1963, 111-130; cf. Kéry, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law 1), Washington, D.C. 1999, 6-7.

²⁰ ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 38.

²¹ Edition: MIGNE, I.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, LVI. Paris 1865, 747-817.

of Nicaea and the Council of Sardica, as well as other conciliar canons from the East and North Africa.²²

Identification of the manuscripts of the listed collections is very difficult because it is impossible to tell from a fragmentary list of manuscripts of a canon-series of a particular council which collection it is part of, unless it contains some distinctive addition or marking.²³

3. Pre-Gratian Canonical Collections (7th-11th century)

The first collection, the *Collectio Hispana* (680-690?), is known in several chronological forms. The first version dates back to the time of St. Leander (†600) or St. Isidore of Seville (†636), which gave rise to further families of texts; the second version extends to 694 and is the most widely used form, with the largest number of survived manuscripts. The collection is divided into two main parts, which are not thematic in structure, but combine a system of regions and a chronological division. It is a major source of Hispanic canon law material.²⁴ The collection's first section contains the entire text of the First Council of Nicaea I. This Latin translation of the Eastern Councils is called 'version Hispana'.

The second collection is the *Collectio Dionysio-Hadriana*, an enlarged version of the previously mentioned work by Dionysius Exiguus, sent by Pope Hadrian I (772-795) to Charlemagne in 774.²⁵ The collection consists of two works: the *Liber Canonum* (ancient conciliar canons) and the *Liber decretalium*²⁶, which contains papal decretals, concluding with a letter by Pope Gregory II (715-731). The *Collectio-Dionysio Hadriana* processed the most basic conciliar material on universal canon law in Latin, so that its text, and the collections that depended on it, could form the basis of any systematic canonical collection that aimed to set out in normative

²² Kéry, L., *Canonical Collections*, 41-42. FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (MGH Hilfsmittel 21), Hannover 2005, 23-24. ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 40.

²³ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházjogi források feldolgozásának szempontjai*, in *Kánonjog* 8 (2006) 49-77, especially 62-63, 66-67.

²⁴ FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum*, 39-42.

²⁵ IMBERT, J., *Les temps Carolingiens (741-891). L'Église: Les Institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994, 29.

²⁶ Edition: MIGNE, I.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, LXVII. Paris 1865, 137-316.

terms the universal canon law.²⁷ The collection's first section contains the entire text of the First Council of Nicaea. This Latin translation of the Eastern Councils is called 'version Dionysiana'.

The most prominent and influential canonical collection of this period – the third in this list – is the *Decretales Pseudo-Isidorianae*, which was composed between 847 and 852, probably in the territory of the Reims or, according to another opinion, the Soissons diocese.²⁸ The collection was compiled in order to protect the Church's autonomy, which had been drastically weakened by the ecclesiastical politics of the Carolingian era. The confrontation between the secular and ecclesiastical powers at that time arose mainly in the areas of the personal independence of bishops, the autonomy of the ecclesiastical legislation and the jurisdiction of the ecclesiastical courts. However, similar conflicts also arose between different hierarchical levels within the Church (e.g., metropolitan vs. bishop).²⁹ In order to remedy this situation, interpolated or misattributed texts appeared, which sought to assert the Church's own position by modifying or simply falsifying the content of canonical sources, in the absence of a developed method of jurisprudence. A prominent example of this process is the *Decretales Pseudo-Isidorianae*.³⁰ The collection's first section contains the entire text of the First Council of Nicaea. Since the material of the Eastern Councils is taken from the *Collectio Hispana*, the Latin text follows the 'versio Hispana'.

Following the break-up of the Carolingian world, the *Decretum Burchardi Wormatiensis* canonical collection – chronologically the fifth most important universal collection in this list – which was composed between 1008 and 1022, played a distinctive role, primarily in shaping the ecclesiastical discipline of the Low Countries.³¹ The work is divid-

²⁷ FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum*, 44-45. ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, 76-77. LANDAU, P., *Gratian und Dionysius Exiguus ein Beitrag zur kanonischen Interpolationenkritik*, in *Studia Gratiana* 27 (1996) 271-284.

²⁸ SCHON, K. G. (Hrsg.), *Die Capitula Angilramni. Eine prozessrechtliche Fälschung Pseudoisidors* (MGH Studien und Texte 39), Hannover 2006. 1-89, in particolare 45-49; cf. SZUROMI, Sz. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18), Berlin 2014, 35-44.

²⁹ Cf. VANDERPUTTEN, S., *Faith and Politics in Early Medieval Society: Charlemagne and the frustrating failure of an ecclesiological project*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 96 (2001) 311-332.

³⁰ Critical edition: HINSCHIUS, P. (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863 (repr. Aalen 1963).

³¹ HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Text-*

ed into twenty books and 1785 chapters.³² It is well known that Book XIX on penitential discipline was also copied independently³³, which helped to promote its widespread diffusion. Thanks to Burchard, Bishop of Worms, the extensive use of the regional conciliar discipline of the Low Countries was a significant innovation, compared to the content of the collections of the Latin Church, besides the large number of inserted patristic materials. Burchard's *Decretum* incorporates ten canons from the material of the First Council of Nicaea, which are: BW 2.109³⁴; BW 9.36³⁵; BW 2.13³⁶; BW 5.40-41³⁷; BW 18.6³⁸; BW 5.26³⁹; BW 2.97⁴⁰; BW 2.98⁴¹; BW 2.120⁴²; BW 2.88⁴³.

The fifth collection is the *Collectio canonum Anselmi Lucensis*, of which original canonical material was compiled by St. Anselm of Lucca, most probably between 1081 and 1083, and according to Alfons M. Stickler is considered the 'best Gregorian work'. It contains thirteen books with papal decretals, conciliar canons and patristic materials, as well as some Roman law texts.⁴⁴ We can distinguish four main recensions of the work: 'A', 'B', 'C' and 'Bb'. The main sources of the collection are the *Collectio Dionysio-Hadriana*, the *Collectio Hispana*, the *Decretales Pseudo-Isidorianae*, the *Decretum Burchardi Wormatiensis*, and the *LXXIV titulorum digesta*. The collection is considered one of the most important sources of the

stufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. AUSTIN, G., *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Farnham-Burlington 2009. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 45-58.

³² Edition: FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992.

³³ Cf. KÖRNTGEN, L., *Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penance*, in *Early Medieval Europe* 14 (2006) 103-117.

³⁴ CONC. NICAENUM I, Can. 3.

³⁵ *Ibid.*, Can. 5.

³⁶ *Ibid.*, Can. 9.

³⁷ *Ibid.*, Can. 11.

³⁸ *Ibid.*, Can. 12.

³⁹ *Ibid.*, Can. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, Can. 15.

⁴¹ *Ibid.*, Can. 16.

⁴² *Ibid.*, Can. 17.

⁴³ *Ibid.*, Can. 20.

⁴⁴ Critical edition (incomplete): THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio Canonum una cum Collectione minore*, I-II. Oeniponte 1906-1915 (repr. Aalen 1965).

Decretum Gratiani.⁴⁵ Anselm's Collection incorporates nine canons from the material of the First Council of Nicaea, which are: Ans. 7.36⁴⁶; Ans. 6.202⁴⁷; Ans. 6.59⁴⁸; Ans. 4.46⁴⁹; Ans. 7.13⁵⁰; Ans. 11.149⁵¹; Ans. 11.23⁵²; Ans. 6.112⁵³; Ans. 7.107⁵⁴.

The sixth of these seven groups of collections also had a significant influence on the work of Master Gratian. The history of canon law sources has traditionally attributed three separate works to St. Ivo of Chartres (†1115), written shortly after each other – or in parallel – between 1093 and 1095 (i.e. *Decretum*, *Panormia*, *Tripartita*). Over the past decade or so, there has been a clarification of the analysis, evaluation and classification of the three interrelated works, which has revised the earlier scholarly position of the late 19th century.⁵⁵ The *Decretum* textual family of Ivo contains eleven canons of the First Council of Nicaea, which are: ID

⁴⁵ CUSHING, K. G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis') [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. SZUROMI, SZ. A., *Anselmo de Lucca*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Cizur Menor 2012, 353-355. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 69-77.

⁴⁶ CONC. NICAENUM I, Can. 1.

⁴⁷ *Ibid.*, Can. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, Can. 4.

⁴⁹ *Ibid.*, Can. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, Can. 9.

⁵¹ *Ibid.*, Can. 11.

⁵² *Ibid.*, Can. 12.

⁵³ *Ibid.*, Can. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, Can. 16.

⁵⁵ SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010. ROLKER, CH., *Canon Law and letters of Ivo of Chartres*, Cambridge 2010. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 83-86. SZUROMI, SZ. A., *Chartres-i Ivo és kánongyűjteményének szövegcsaládjai: Egy egységes nemzetközi tudományos álláspont letisztulása*, in *Teológia* 55 (2021) 216-225. Under the supervision of Martin Brett, researchers (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl, Jörg Müller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, José Miguel Viejo-Ximénez, Andres Winroth) have done considerable work on the publication of the textual families of Ivo's collection with critical apparatus, which is available on-line at <http://ivo-of-chartres.github.io/>. The introductory notes accompanying this document contain remarkable explanations of the textual development of Ivo of Chartres' canonical work.

6.186⁵⁶; ID 5.117⁵⁷; ID 14.100⁵⁸; ID 6.33⁵⁹; ID 2.49-50⁶⁰; ID 15.31⁶¹; ID 2.36⁶²; ID 6.174⁶³; ID 6.175⁶⁴; ID 6.196⁶⁵; ID 4.18⁶⁶. The *Panorma* textual family cites only one canon from the material of the First Council of Nicaea, which is: IP 3.112⁶⁷. The Tripartita textual family incorporates all of the twenty canons of the First Council of Nicaea, which are: Tr 2.1.1-20.⁶⁸

The last work that is worth mentioning is the *Polycarpus*, a canonical collection that was widely circulated in the 12th century.⁶⁹ It belongs to the moderate period of the Gregorian reform, and was compiled between 1104 and 1106, while the second version had been composed around 1120. The author was Gregorius, presbyter-cardinal of the church of St. Chrysogonus at Rome. This work relied on the collection of Anzelm of Lucca as its primary source, but also drew on other sources. The connection is not coincidental, since Gregorius was formerly archdeacon in Lucca and the texts in his work coincide with manuscripts then kept in the library of the Cathedral of Lucca.⁷⁰ The *Polycarpus* retroacted on the textual development of Anzelm's Collection (i.e. 'B' recension).⁷¹ This ca-

⁵⁶ CONC. NICAENUM I, Can. 3.

⁵⁷ *Ibid.*, Can. 4.

⁵⁸ *Ibid.*, Can. 5.

⁵⁹ *Ibid.*, Can. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, Can. 11.

⁶¹ *Ibid.*, Can. 12.

⁶² *Ibid.*, Can. 14.

⁶³ *Ibid.*, Can. 15.

⁶⁴ *Ibid.*, Can. 16.

⁶⁵ *Ibid.*, Can. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, Can. 20.

⁶⁷ *Ibid.*, Can. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, Cann. 1-20.

⁶⁹ FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum*, 229-232. ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 96-97.

⁷⁰ In detail, cf. HORST, U., *Die Kanonessammlung „Polycarpus“ des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 5), München 1980.

⁷¹ SZUROMI, SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio Canonumban* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/1), Budapest 2000, 193-194.

nonical work contains five canons of the First Council of Nicaea, which are: P 2.31.53⁷²; P 3.19.3⁷³; P 2.22(21)2⁷⁴; P 6.12.2⁷⁵; P 4.31⁷⁶.

Among the seven listed prominent pre-Gratian collections, four are thematic collections (*Decretum Burchardi*, *Collectio canonum Anselmi Lucensis*, textual families of Ivo of Chartres, *Polycarpus*), which are organized according to six themes, and cite the canons of the First Council of Nicaea in the books discussing them: 1) the Sacrament of the Body and Blood of the Lord; 2) keeping the legal feasts and fasts; 3) consecration of bishops; 4) ordination and transfer of clerics; 5) just or unjust excommunication; 6) penance for the healthy and the sick.

4. *Decretum Gratiani*

When examining those decisions of the First Council of Nicaea which took place in the *Decretum Gratiani* (about 1140)⁷⁷, it is first of all necessary to note that the entire canonical corpus, with the exception of Canon 13⁷⁸, is included in the collection. These canons are quite scattered

⁷² CONC. NICAENUM I, Can. 1.

⁷³ *Ibid.*, Can. 5.

⁷⁴ *Ibid.*, Can. 6.

⁷⁵ *Ibid.*, Can. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, Can. 17.

⁷⁷ About the *Decretum Gratiani* in detail, cf. LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234* (History of Medieval Canon Law 6), Washington DC. 2008, 22-54. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. 954-972. PENNINGTON, K., *The Biography of Gratian, the Father of Canon Law*, in *Villanova Law Review* 59 (2014) 659-706. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Graciano y la inartificosa eloquentia*, in MAFFEI, P. – VARANINI, G. M., (a cura di), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII – XIII)* (Reti Medievali E-Book 19/1), Firenze 2014, 439–450. MÜLLER, W. P., *The Reinvention of Canon Law in the High Middle Ages*, in WINROTH, A. – WEI, J. C. (ed.), *Medieval Canon Law* (Cambridge History), Cambridge 2022, 79-95.

⁷⁸ CONC. NICAENUM I, Can. 13: De his qui ad exitum vitae veniunt, etiam nunc lex antiqua regularisque seabitur ita, ut, si quis egreditur e corpore, ultimo et necessario viatico minime privetur. Quod si desperatus et consecutus communionem oblationisque particeps factus iterum convaluerit, sit inter eos, qui communionem orationis tantummodo consequuntur. Generaliter autem omni cuilibet in exito posito et poscenti sibi communionis gratiam tribui, episcopus probabiliter ex oblatione dare debet. COD 12 (*translation*: “Concerning the departing, the ancient canon law is still

in Master Gratian's collection⁷⁹, which is justifiable by its systematic division. In general, most of the Nicaean canons are found in the first part of the collection (*Distinctiones*). Much fewer are included in the second part (*Causae*), and only one in the third part (*De consecrationes*).⁸⁰ It is also noticeable that Gratian uses both main Latin textual traditions of the First Council of Nicaea (i.e. *versio Dionysiana*; *versio Hispana*). The twenty-two canons in the collection incorporate these texts, which are: D. 55 c. 7 (*versio Dionysiana*); D. 48 c. 1 (*versio Hispana*)⁸¹; D. 32 c. 16 (*versio Dionysiana*)⁸²; D. 64 c. 1 (*versio Hispana*)⁸³; D. 18 c. 3 and C. 11 q. 3 c. 73 (*versio Hispana*)⁸⁴; D. 65 c. 1 and D. 65 c. 6 (*versio Hispana*)⁸⁵; D. 65 c. 7 (*versio Hispana*)⁸⁶; C. 1 q. 7 c. 8 (*versio Hispana*)⁸⁷; D. 81 c. 4 (*versio Hispana*)⁸⁸; D. 81 c. 5 (*versio Hispana*)⁸⁹; D. 5 c. 4 de pen. and D. 50 c. 32 (*versio Hispana* and *versio Dionysiana*)⁹⁰; C. 26 q. 6 c. 9 (*versio Hispana*)⁹¹; D. 93 c. 14 (*versio Hispana*)⁹²; C. 7 q. 1 c. 19 (*versio Dionysiana*)⁹³; C. 7 q. 1 c. 23 (*versio Hispana*)⁹⁴; D. 47 c. 2

to be maintained namely that those who are departing are not to be deprived of their last, most necessary viaticum. But if one whose life has been despaired of has been admitted to communion and has shared in the offering and is found to be numbered again among the living, he shall be among those who take part in prayer only. But, as a general rule, in the case of anyone whatsoever who is departing and seeks to share in the eucharist, the bishop upon examining the matter shall give him a share in the offering.”).

⁷⁹ Critical edition: FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I).

⁸⁰ About the structure of the *Decretum Gratiani*, cf. ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 105-111.

⁸¹ CONC. NICAENUM I, *Ibid.*, Can. 2.

⁸² *Ibid.*, Can. 3.

⁸³ *Ibid.*, Can. 4.

⁸⁴ *Ibid.*, Can. 5.

⁸⁵ *Ibid.*, Can. 6.

⁸⁶ *Ibid.*, Can. 7.

⁸⁷ *Ibid.*, Can. 8.

⁸⁸ *Ibid.*, Can. 9.

⁸⁹ *Ibid.*, Can. 10.

⁹⁰ *Ibid.*, Can. 11.

⁹¹ *Ibid.*, Can. 12.

⁹² *Ibid.*, Can. 14.

⁹³ *Ibid.*, Can. 15.

⁹⁴ *Ibid.*, Can. 16.

(*versio Dionysiana*)⁹⁵; C. 14 q. 4 c. 7 (*versio Hispana*)⁹⁶; C. 1 q. 1 c. 52 (*versio Hispana*)⁹⁷; D. 3 c. 10 de cons. (*versio Hispana*)⁹⁸. A careful comparative textual analysis clearly shows that most of the Nicaean canons were adapted by Gratianus through the transmission of Ivo of Chartres' Tripartita textual family (fourteen of the twenty-two fragments of canons⁹⁹), which uses the *versio Hispana*, with specific, recognizable characteristics (fourteen of the seventeen *versio Hispana*'s fragments¹⁰⁰).

5. The *Corpus Iuris Canonici* and the First Codification of Canon Law (1917)

While the use of the knowledge of canon law science was diffused widely in daily ecclesiastical practice, canon law instruction was strengthened on the levels of cathedral and university teaching, especially after the composition of the *Decretum Gratiani*.¹⁰¹ The work of Master Gratian, together with five other collections of decretals (*Liber Extra* [1234], *Liber Sextus* [1298], *Clementinae* [1317], *Extravagantes Iohannis XXII* [1325/1500], and *Extravagantes communes* [1500/1503]), created the most extensive body of canon law. The first printed edition of this 'corpus' was published in Rome (1582), approved by the papal breve. It has been called *Corpus iuris canonici* since 1671.¹⁰² Thus, the *Corpus iuris canonici* naturally preserved

⁹⁵ *Ibid.*, Can. 17.

⁹⁶ *Ibid.*, Can. 18.

⁹⁷ *Ibid.*, Can. 19.

⁹⁸ *Ibid.*, Can. 20.

⁹⁹ D. 48 c. 1: FRIEDBERG I. 174; D. 64 c. 1: FRIEDBERG I. 247-248; D. 18 c. 3: FRIEDBERG I. 54; C. 11 q. 3 c. 73: FRIEDBERG I. 663; D. 65 c. 1: FRIEDBERG I. 249-250; D. 65 c. 7: FRIEDBERG I. 251; C. 1 q. 7 c. 8: FRIEDBERG I. 431; D. 81 c. 4: FRIEDBERG I. 282; D. 81 c. 5: FRIEDBERG I. 282; C. 26 q. 6 c. 9: FRIEDBERG I. 1088; C. 7 q. 1 c. 23: FRIEDBERG I. 576-577; C. 14 q. 4 c. 7: FRIEDBERG I. 737; C. 1 q. 1 c. 52: FRIEDBERG I. 338; D. 3 c. 10 de cons.: FRIEDBERG I. 1355.

¹⁰⁰ The three canons that do not follow the textual tradition of the *Tripartita*, using the *versio Hispana*: D. 65 c. 6: FRIEDBERG I. 251; D. 5 c. 4 de pen.: FRIEDBERG I. 1240-1241; D. 93 c. 14: FRIEDBERG I. 323-324.

¹⁰¹ SZUROMI, SZ. A., *La fondazione delle università nel medioevo e le particolarità dell'insegnamento universitario*, in *Folia Theologica et Canonica* III (2014) 123-134; cf. WINROTH, A., *Law Schools and Legal Education*, in WINROTH, A. – WEI, J. C., *Medieval Canon Law*, 262-284.

¹⁰² SEDANO, J., *Dal Corpus Iuris Canonici al primo Codex Iuris Canonici: Continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina*, in *Folia Theologica et Canonica*

the body of the Nicaean canons as contained in the *Decretum Gratiani*. After the Council of Trent (1545-1563) the above mentioned material was supplemented with the decisions of the general council.¹⁰³ This 'corpus' together with further papal and curial legislation, caused serious and difficult situation for those canonists who liked to applicate the Church's norms to a concrete canonical case.¹⁰⁴ Even so, considering the specialities of that canonical material which we have already presented, such a using of the accumulated rich canonical texts intended to promote a most precise and much clearer application of the constant ecclesiastical disciplinary principles. This interpretation form kept in mind truly and conscientiously the Church's goal on the jurisprudential level. This very reason motioned the participants of the first codification to be watchful when they observe the almost two thousand years legislative, canonical interpretative and jurisprudential heritage of the Church.

Pope Pius X (1903-1914) convoked the cardinals who had office in Rome to find out their opinion on his new *Motu Proprio* which was under preparation in that time. This document had been promulgated on March 19th 1904 with the beginning words *Arduum sane munus*.¹⁰⁵ The *Motu Proprio* expressed the order of the Holy Father to collect the entire material of the universal canonical corpus, and to structuralize it into a clear organized systematic Codex.¹⁰⁶ The first Codex – after a long preparation¹⁰⁷ – was promulgated by Pope Benedict XV (1914-1922) on May 27th 1917, and had come into force on Pentecost day, May 19th 1918.¹⁰⁸ Its Can. 6 expressly called attention to the cases where the canon lawyer had to formulate his position in the light of the old law. Such was the case when a passage of the *Corpus iuris canonici* was literally incorporated in the CIC

IV (2015) 215-238.

¹⁰³ Cf. BERNHARD, J. – LEFEBVRE, C. – RAPP, F. (ed.), *L'époque de la réforme et du Concile de Trente* (Histoire du Droit et des Institutions de L'Église en Occident XIV), Paris 1990.

¹⁰⁴ FANTAPPIÈ, C., *Chiesa romana e modernità giuridica, I: L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, Milano 2008, 41-44.

¹⁰⁵ ASS 26 (1904) 549-550.

¹⁰⁶ In detail, cf. BAURA, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SOL, TH. (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46), Milano 2017, 35-70.

¹⁰⁷ In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *Justinian Serédi OSB's personal contribution in the codification of the CIC (1917)*, in *Ephemerides Iuris Canonici. Nuova Serie* 58 (2018) 211-219.

¹⁰⁸ MICHELIS, G., *Normae generales juris canonici* (Commentarius libri I Codicis Juris Canonici), I. Parisiis – Tornaci – Romae 1949, 21-24.

(1917).¹⁰⁹ The role of the original canon law sources was equally important when the canon was only partially in line with the old law or when there was doubt as to whether the content of the Code was different from the old law. Since the CIC (1917) Can. 6 n. 5 laid down that the Code did not mention all possible sanctions, this gave further ground for the use of the old law.¹¹⁰ In order to be able to interpret these canons correctly, the canon lawyer needed at least a basic knowledge of the *Corpus iuris canonici*, including the meaning and method of the related abbreviation system. A sufficient knowledge of canonical Latin was also a prerequisite for interpreting the Code. The application of this knowledge to everyday practice was facilitated by the annotated edition of the CIC (1917), which included the sources of each canon in abbreviated form.¹¹¹ This was supplemented by a comprehensive nine-volume edition of the sources for the Codex, published under the names of Pietro Gasparri (†1934) and Jusztnian Serédi, OSB (†1945) [i.e. the so-called 'Fontes' series].¹¹² I would simply like to emphasize that knowledge of the original sources was not only necessary in the cases mentioned above to better understand the meaning of a particular canon, but was also important for the interpretation of canon law in general, in order to be able to form a sufficiently well-defined opinion on the basis of a knowledge of the source-historical background of the individual canons. This latter general principle took on particular importance when the judge tried to place the specific canon law problem in the casuistic system that had crystallized in the various ecclesiastical tribunals or diocesan offices over the centuries.¹¹³ It is important to note that the very first reference text of the first volume of *Fontes* is Can. 13 of the First Council of Nicaea (in form of *versio Dionysiana*), which alone was not included in the *Decretum Gratiani*.¹¹⁴ The *Fontes* published only those texts that were not found in the *Corpus iuris canonici* but remained indispensable for the interpretation of

¹⁰⁹ Cf. CIC (1917) Cann. 884, 2351.

¹¹⁰ Cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Ecclesia semper reformanda: la contribución del derecho canónico* (Subsidia Canonica 13), Madrid 2014, 31-32.

¹¹¹ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotationum et indice analytico-alphabetico ab E. mo Petro Card. Gasparri auctus*, Typ. Pol. Vat. 1974.

¹¹² GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I-IX. Romae 1923-1939.

¹¹³ SZUROMI, SZ. A., *Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's discipline*, in *Verba Theologica* XIX/2 (2020) 83-97.

¹¹⁴ GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 1.

the codified canonical material. This fact makes it clear that the codifiers were convinced that the Nicaean material in its entirety provided a profound background for a correct understanding of the canons of the CIC (1917). Analyzing the text of the Codex, we can see that it uses the contents of nine Nicaean canons, through the *Decretum Gratiani*, to compile the disciplinary provisions of eleven canons, which are: CIC (1917) Cann. 985¹¹⁵; 2314 §1 n. 3¹¹⁶; 133 §1¹¹⁷; 954¹¹⁸; 2226 §4¹¹⁹; 2205 §1¹²⁰; 864¹²¹; 143¹²²; 338 §1¹²³; 2354 §2¹²⁴; 968 §1¹²⁵.

6. The New Code of Canon Law (1983)

Forty-two years after the promulgation of the CIC (1917), Pope John XXIII (1958-1963) announced on January 25th 1959, in addition to the convocation of the Diocesan Council of Rome and the new universal council (i.e. Second Vatican Council [1962-1965]), the reform of canon law and the renewal of the Code of Canon Law.¹²⁶ On March 28th 1963, the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law was established, and at the first meeting (November 12th 1963) it decided to begin its work after the conclusion of the Council, since a number of questions concerning the system of canon law, especially the concept of the Church, were among the subjects of the Council.¹²⁷ Among the fundamental aims of the Council was the renewal of Christian life, and in this way it defined

¹¹⁵ CONC. NICAENUM I, Cann. 1, 11.

¹¹⁶ *Ibid.*, Can. 1.

¹¹⁷ *Ibid.*, Can. 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, Can. 4.

¹¹⁹ *Ibid.*, Can. 5.

¹²⁰ *Ibid.*, Can. 11.

¹²¹ *Ibid.*, Can. 12.

¹²² *Ibid.*, Can. 15.

¹²³ *Ibid.*, Can. 15.

¹²⁴ *Ibid.*, Can. 18.

¹²⁵ *Ibid.*, Can. 19.

¹²⁶ KUTTNER, S., *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, in *The Jurist* 28 (1968) 129-148.

¹²⁷ STICKLER, A. M., *Der „Codex iuris canonici“ von 1983 im Lichte der Kodifikationsgeschichte des Kirchenrechts*, in *The new Code of Canon Law* (5th International Congress of Canon Law, Ottawa 1984), Ottawa 1986, 97-104.

the characteristics of the new Code too.¹²⁸ The legislator paid particular attention to harmonizing the structure and content of the Code with the directives of the Second Vatican Council.¹²⁹ Following the order of Pope Paul VI (1963-1978), the revised Code had to contain new law adapted to the new circumstances, which – see above – was built, obviously, as a basis, on the old law.¹³⁰ After a lengthy preparation, Pope John Paul II (1978-2005) summoned a plenary session for October 20th 1981, which worked until October 28th and decided to recommend the proposed text for promulgation. Thus, by April 22nd 1982, the corrections to the Latin style of the schema were completed, and it was promulgated by Pope John Paul II on January 25th 1983.¹³¹ Instead of the traditional structure of the canonical material, the preparers of the new Code of Canon Law adopted the order which was applied by the Second Vatican Council, i.e. a division based on the triple mission of the Church. The new Code of Canon Law, in addition to the above, deals with the old law (Can. 6 §2), stating that if the canons of the Code “quote the old law, it is necessary to interpret it in the light of the canonical tradition”.¹³² Those canons which depend on the material of the First Council of Nicaea, taken from the CIC (1917), belong to this category. Examining the text of the current CIC, it quotes ten of the eleven canons of the CIC (1917) which used Nicaean material as a source: CIC Cann. 1041 nn. 2-6¹³³; 277 §2¹³⁴; 1014¹³⁵; 1351¹³⁶;

¹²⁸ METZ, R., *La nouvelle codification du droit de l'Église*, in *Revue de droit canonique* 33 (1983) 110-168.

¹²⁹ Cf. BEYER, J., *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1984.

¹³⁰ HERRANZ, J., *Génesis del nuevo Cuerpo legislativo de la Iglesia*, in *Ius Canonicum* 23 (1983) 491-526; cf. Álvarez de las Asturias, N., *Las dos codificaciones canónicas y su lugar en la historia*, in *Folia Theologica et Canonica* II (2013) 159-176.

¹³¹ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il Codice di Diritto Canonico di 1983: sua storia e nella storia (considerazioni al margine sulla quaestio del contributo del diritto canonico alla vita della Chiesa)*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 239-252.

¹³² CIC Can. 6 – § 2. *Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.*

¹³³ CIC Can. 1041 nn. 2-6=CIC (1917) Can. 985.

¹³⁴ CIC Can. 277 §2=CIC (1917) Can. 133 §1.

¹³⁵ CIC Can. 1014=CIC (1917) Can. 954.

¹³⁶ CIC Can. 1351=CIC (1917) Can. 2226 §4.

1323 n. 3¹³⁷; 921¹³⁸; 283 §1¹³⁹; 395 §1¹⁴⁰; 1397 §3¹⁴¹; 1024¹⁴². Thus the new Code of Canon Law preserved ten canons which are textually related to nine canons of the First Council of Nicaea.¹⁴³ These are still integral part of the canon law in force today.

7. Conclusion

It is clearly illustrated that the norms of the First Council of Nicaea, as a consequence of the particular doctrinal and disciplinary unity of the Church, have constantly kept their relevance in the life of the Church. The institutional development of the Church did require new, more detailed legislation (especially with regard to the sacramental law, the hierarchical structure of the Church, the organization of the Roman Curia, the development of the diocesan and parish system, and the detailed rules of process and penal law). This has led to a constant expansion of the ecclesiastical discipline. Nevertheless, the canons of the First Council of Nicaea remained as basic references in the canonical collections. Although the codification further unified the discipline of the Church, the new law preserved its inseparable relation to the old law, at least as interpretative horizon, according to the new Code of Canon Law (i.e. Can. 6 §2). This is well illustrated by the canons mentioned above, which have preserved their ties to the Nicaean legislation to this day. That is why the decisions of the First Council of Nicaea can be still a common canonical basis for Catholic – Orthodox dialogue.

¹³⁷ CIC Can. 1323 n. 3=CIC (1917) Can. 2205 §1.

¹³⁸ CIC Can. 921=CIC (1917) Can. 864.

¹³⁹ CIC Can. 283 §1=CIC (1917) Can. 143.

¹⁴⁰ CIC Can. 395 §1=CIC (1917) Can. 338 §1.

¹⁴¹ CIC Can. 1397 §3=CIC (1917) Can. 2354 §2.

¹⁴² CIC Can. 1024=CIC (1917) Can. 968 §1.

¹⁴³ CONC. NICAENUM I, Cann. 1, 3, 4, 5, 11, 12, 15, 18, 19.

TAKÁCS LÁSZLÓ

Szent Patrik hitvallása a *Confessió*ban

Szent Patrik, az írek apostola, akinek alakja köré számtalan legendát szőtt a hagyomány, valós történelmi személy volt, akitől két hosszabb szöveg is ránk maradt. Ezek a szövegek misszilis levelek. A korábbi, rövidebb egy bizonyos Coroticus nevű martalócvezérhez szól, s benne Patrik azon keresztények érdekében emel szót, akiket Coroticus elhurcolt, hogy rabszolgának adja el őket, míg a később írt és *Confessio* címen ismert írása, amelynek címzettjei valószínűleg a britanniai vagy galliai egyház vezetői,¹ Patrik szándéka szerint afféle tisztázó irat, egyszerre vallomás és tanúságtétel, amelynek célja, hogy bizonyítsa és igazolja szerzője írországi tevékenységét és tanításának ortodox voltát.²

Szent Patrik 431-ben kezdte meg írországi térítő tevékenységét. Hogy miként lett az írek apostola, azt is saját beszámolója alapján ismerjük. A *Confessió*ban elmondja ugyanis, hogy tizenhatéves korában ír kalózok hurcolták el britanniai lakhelyéről, ahová csak hat évvel később sikerült visszatérnie, miután megszökött gazdájától és szinte átvágott az egész szigeten, majd nagy nehézségek árán hajóra szállva visszatért szülőföldjére. Abbamaradt képzése ezután folytatódott, egy álombeli látomás hatására azonban visszatért Írország szigetére. Családjáról is közöl adatokat, ami alapján tudható, hogy Patrik apja és nagyapja is keresztény volt, sőt egyházi rangjuk is volt, így feltételezhető, hogy Patrik elrablása előtt és után is keresztény környezetben nevelődött. Amikor tehát visszatért Írországba, akkor egyedülállóan nehéz feladatot vállalt magára. Ennek érzékeltetésére csak néhány sajátosságot említek. Patrik olyan területre

¹ Rövid leírásukat lásd: BLEIER ROMAN, *Re-Examining the Function of St Patrick's Writings in the Early Medieval Tradition*, in *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 116C (2016), 95–117. Különösen 96.

² VÖ. JOHNSTON, ELVA, *Being Christian in Late Antique Ireland*, in *Being Pagan, Being Christian in Late Antiquity and Early Middle Ages*, edited by Katja Ritari, Jan R. Stenger, and William Van Andringa., Helsinki University Press, Helsinki 2023, 4, 241.

ment, amely nem volt a Római Birodalom része, ezért nem volt sem romanizált, sem civilizált a birodalom legtávolabbi provinciái normái szerint sem. A latin nyelvet talán csak egy szűk kereskedőréteg ismerte és beszélt valamennyire. Az írásbeliség nagyon kezdetleges formában létezett, a tudásátadás teljes mértékben szóban történt. Patrik viszont britanniai, romanizált területről származott, ahol már mély gyökeret eresztett a kereszténység. Anyanyelvén kívül, amely az írrel ugyan rokon, de nem azonos kelta nyelv lehetett, nagyon elemi szinten tudott latinul, ezen a nyelven tudott írni, bár nyilvánvalóan sok hibával és sajátos grammatikával használta,³ de a britanniai és galliai egyházzal ezen a nyelven érintkezett. Fogsága alatt azután minden bizonnyal megtanult írül, így romanizált britanniaiként a pogány ír-kelta környezetben némi latin nyelvi tudásanyaggal, amelyben meghatározó szerepet játszott a latin Szentírás nyelve, és a keresztény tanítás ismeretének a birtokában kellett két, számára is idegen nyelven, vagyis latinul és írül egy végső soron minden rokonság ellenére idegen és sok tekintetben civilizálatlan, igen archaikus struktúrák szerint társadalomban hirdetni az evangéliumot.

Azt lehet tudni, hogy a 4. században az ír szigeten már megjelent a kereszténység, hiszen a kereskedők és a római hadseregben szolgáló írek révén a keresztény tanítás eljuthatott kisebb közösségekbe. Patrik helyzete azonban annyiból különleges volt, hogy ő nem az ír társadalomból belülről, hanem kívülről jött, így a nagyon szigorú klán-rendszer nem korlátozta. Küldetése azonban az volt, hogy egy hangsúlyozottan nem romanizált, a britanniai vagy galliai környezettől mindenben különböző, a pogány kelta vallásosságban élő társadalommal megismertesse a keresztény tanítást. Ha mindezekkel a sajátosságokkal számot vetünk, azonnal jobban érthetővé válik számunkra, hogy mi is volt a patriki hitvallás magja, vagyis mi volt, amit a keresztény tanítás leglényegének látott, s mi volt az, amit mindenképpen megpróbált elfogadtatni a nem görög-római, hanem kelta vallású pogány írekkel.

Hogy mit tanított, vagyis mit tartott a maga *crédójának* *Confessio* című művéből ismerjük, ebben fogalmazza meg ugyanis – a vele szemben megfogalmazott kritikákra válaszul – a maga hitvallását⁴ bő száz évvel a nicaei zsinat után, az 5. század derekán a távoli Írországbán. A hitvallásáról szóló tanúságtétel előtt röviden összefoglalja a sorsát:

³ Szent Patrik latin nyelvhasználatáról lásd: Bieler, Ludwig, *The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature*, in *Vigiliae Christianae* 6, no. 2 (1952), 65–98.

⁴ Vö. DRONKE, PETER, *St. Patrick's Reading*, in *Cambridge Medieval Celtic Studies* 1 (1981), 21–38.

„És az Úr ránk küldte haragos fuvallatát, szétszórt minket a sok pogány közé, egészen a világ végéig, ahol most méltatlan személyem idegenek közt él. Itt megnyitotta az Úr hitetlenségem tudatát, hogy legalább ilyen későn visszaidézzem vétkeimet, hogy teljes szívvel megtérjek Uramhoz, aki tekintetre méltatta alacsony személyemet és megkönyörült ifjúi tudatlanságomon, és már azelőtt megőrzött engem, hogy őt megismertem volna, mielőtt kinyílt volna értelmem és különbséget tudtam volna tenni jó és rossz között, és megerősített engem, és megvigasztalt engem, mint atya a fiát. Emiatt aztán nem hallgathatom el (és ez bizony nem is lenne célszerű) az oly nagy jótéteményeket és az oly hatalmas kegyelmet, amelyre méltóvá tett engem fogságom földjén, amiért ez az én fizetségem, hogy Isten megismerése vagy fölismerése után ujjongjunk és megvalljuk minden nép előtt, amely csak az ég boltozata alatt él.”⁵ Annak elbeszélése után, hogy milyen körülmények közt részesült a hit kegyelmében, következik az a szövegrész, amelyet Szent Patrik hitvallásának szokás tartani.⁶

Mert nincs más isten, és sohasem volt, sem előtte, s nem lesz utána sem, az Atya Istenen kívül, aki nem született, nincs kezdete, akitől eredetüket veszik mindenek, akinek a hatalmában van minden, ahogy mondjuk,	Quia non est alius deus, nec umquam fuit nec ante, nec erit post hunc, praeter Deum Patrem ingenitum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus;
---	--

⁵ *Et Dominus induxit super nos iram animationis suae, et dispersit nos in gentibus multis, etiam usque ad ultimum terrae, ubi nunc paruitas mea esse uidetur inter alienigenas. Et ibi Dominus aperuit sensum incredulitatis meae, ut uel sero rememorarem dilicta mea, ut conuerterem toto corde ad Dominum meum, qui respexit humilitatem meam et misertus est adolescentiae et ignorantiae meae, et custodiuit me, antequam scirem eum, et antequam saperem uel distinguerem inter bonum et malum, et muniuit me, et consolatus est mei, ut pater filium. Inde autem tacere non possum, neque expedit quidem, tanta beneficia et tantam gratiam, quam mihi dignatus in terra captiuitatis meae, quia haec est retributio nostra, ut post correptionem uel agnitionem Dei exaltaremur et confiteremur mirabilia eius coram omni natione, quae est sub omni caelo.*

⁶ A *Confessio* szövegét Bieler szövegkiadása alapján idézem: Bieler, Ludwig, *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi, Introduction, Text and Commentary*, 1 & 2, Royal Irish Academy, Dublin 1952.

Látható, hogy Patrik szövege követi ugyan a nicaei zsinaton elfogadott *Credo* szövegének struktúráját, tartalmilag azonban részben eltér tőle. Míg a zsinati szöveg azt mondja ugyanis, hogy „Hiszek az egy Istenben, mindenható Atyában...” (Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα/ Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem), Patrik azt hangsúlyozza, hogy az Atya Istenen kívül nincsen más isten, és sem előtte, sem utána nem volt. Ha Patrik helyzetével számot vetünk, ez az eltérés teljességgel érthetővé válik, a kérdés csupán az, hogy ez a megfogalmazás a pogány íreknek vagy a Patrikot gyanúval szemlélő egyházi vezetőknek szólt-e. Mindkettő lehetőség fennáll ugyanis. Az első esetben a sokistenhit ellenében kellett hangsúlyoznia Patriknak, hogy az Atya Isten egyetlen. Ez egy politeista társadalomban élő ember számára érthető módon radikális állítás. A niceai hitvallás első kijelentése szerint – és itt máshogy tagolva kell átfogalmazni a bevett magyar szöveget – a kijelentés így hangzik: „hiszek az egy mindenható Atya Istenben”. Ehhez képest Patriknál az örökkévalóság, a születetlenség kap nagyobb hangsúlyt, illetve, hogy nincs kezdete, és hogy az Atya Istentől ered az egész kezdet, ahogy később is az *omne principium* elé helyezi a Fiút.

Ugyancsak sajátosan értelmezi Patrik a παντοκράτορ kifejezést, amennyiben a hagyománytól eltérően nem *omnipotens*-nek, hanem *omnia tenens/omnitenens*-nek nevezi.

Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy Patrik itt nem azt a verziót közli, amelyet a pogányoknak tanított, hanem a vele ellenséges és kritikus keresztény vezetők ellenében védi magát egy esetleges eretnek-vád ellenében. Ha ugyanis azt hangsúlyozza, hogy csak egy Isten van, az Atyais-ten, és hogy rajta kívül nincs más, és sem előtte nem volt, sem utána nem lesz, akkor könnyen gondolhatunk arra, hogy esetleg a markionizmus vádja fogalmazódhatott meg tanításával kapcsolatban.⁷

Az apostoli és a nicaei hitvallásnak megfelelően az Atya Isten után rátér a Fiú Istenre, Krisztusra.

⁷ A pelagianizmus vádjáról lásd: BONNER, ALISON, *Was Patrick Influenced by the Teaching of Pelagius?*, in *The Journal of Theological Studies*, 63, no. 2 (2012), 572–607.

és az ő Fián, Jézus Krisztuson kívül, akiről tanúsítjuk, hogy lélekben mindig ott volt az Atyánál a világ kezdete előtt; elmondhatatlanul született minden kezdete előtt, általa lett minden látható és láthatatlan,	et eius Filium Iesum Christum, qui cum Patre scilicet semper fuisse testamur ante originem saeculi <i>spiritualiter</i> apud Patrem; <i>inenarrabiliter</i> genitum ante omne principium; et per ipsum facta sunt uisibilia et inuisibilia,
---	--

Ami szembeötlő, hogy korábban kihagyta annak kijelentését, hogy az Atya minden látható és láthatatlan Teremtője, és a teremtést ezután nem egyedül neki, hanem kettejüknek, vagyis az Atyának és a Fiúnak tulajdonítja. Mindezt azonban megelőzi az Atya és a Fiú örökkévalóságának hangsúlyozása, amit a *semper*, az *ante originem saeculi* és az *ante omne principium* kifejezésekkel nyomatékosít, miközben olyasmiket mond még, amik a tanítás bizonyos pontjainak homályban hagyását jelentik. Ilyen, amikor azt mondja, hogy a Fiú – és ez némileg a János-evangéliuma bevezetője parafrázisának tűnik – *spiritualiter* az idők kezdete előtt az Atyánál volt, vagyis az *in principio*-t időhatározói értelemben fogta fel Patrik, és ha innen nézzük, akkor a hitvallásnak megfelelően János kijelentése alapján mondja, hogy *per ipsum facta sunt* minden, de ezzel együtt a teremtést is idevonja, viszont nem beszél az Atyával való egy-lényegűségről. Könnyen megmagyarázható azonban, miért került az egy-lényegűség kijelentését: a pogány kelta fogalomrendszerből teljességgel hiányzott a *hüposztaszis/substancia* fogalma.

Nagyon fontos azonban fölhívni arra a figyelmet, hogy a Fiú megtestesüléséről szóló hosszú részt is kihagyja Patrik. A nicaei hitvallás szövege így fogalmaz:

Értünk, emberekért, a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből. Megtestesült a Szentlélek erejéből, Szűz Máriától, és emberré lett. Poncius Pilátus alatt értünk ke- resztre feszítették, kínhalált szenvedett és eltemették. Harmadnapra föltámadott a halot- tak közül; az Írások szerint, fölment a mennybe, ott ül az Atyának jobbán, de újra eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat, és országának nem lesz vége.	Qui propter nos homines et propter nostram salutem descen- dit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est, et resurrexit tertia die, secun- dum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.
---	--

Patrik a Fiú Isten megtestesülésének, halálának és föltámadásának, majd a végítéletkor való eljövételének a hitvallásban szereplő összefoglalását tömören adja vissza, kerülve a félreérthető vagy hosszás magyarázatot igénylő részeket.

emberré lett, legyőzte a halált, visszatért az Atyához a mennyekbe.	hominem factum morte devicta in caelis ad Patrem receptum.
--	---

A megtestesülésről mindössze annyit mond, hogy a Fiú emberré lett, de azt, hogy a Szentlélek erejéből testesült meg érthető okokból valószínűleg nem próbálta megmagyarázni, ahogy alighanem félreérthető vagy érthetetlen lett volna a pogányságból éppen megtérő hívei számára, hogy a szűz Mária szülte a világra. Ezeknek a részeknek az elhagyása egyben arrafelé mutat, hogy Patrik ránk maradt hitvallása a pogány íreknek szólt, őket nem akarta eleve számukra abszurdnak tűnő állítá-

sokkal elidegeníteni. Ugyanez a szempont vezethette akkor is, amikor mind Poncius Pilátus, mind a keresztrefeszítést elhagyta: egy római tisztviselő neve a Római Birodalmon kívül élő írek számára alkalmatlan volt az esemény történeti kontextualizálására, a keresztrefeszítés – mint általában a halálbüntetés – teljességgel ismeretlen volt körükben. A római világot nem ismerő ember számára egy olyan kijelentés, hogy az Isten e világra született egyetlen Fiát egy számukra ismeretlen hivatalnok idején keresztre feszítették, bizonyára értelmezhetetlen barbárságnak és kegyetlenségnek tűnt.

Ráadásul a kelták ősi vallásosságában is létezett a másvilág, a halál utáni lét képzetét is ismerték, de olyan fogalmakkal mint a megváltás és feltámadás Patriknak óvatosan kellett bánnia, hiszen hiedelemviláguk alapján az utóbbi – minthogy a halálról alkotott fogalmuk is más volt – érthetetlen volt számukra, ha úgyszincs valódi halál, csak elköltözés a túlvilágra, a megváltás pedig szintén érthetetlen egy olyan környezetben, amely nem ismeri az ember egyetemes bűnösségének fogalmát. Patrik tehát itt megint azt mondja inkább el, hogy mit hirdet, ami arra is rávilágít, hogy pontosan tudta, milyen határig mehet el. *A morte devicta*, vagyis a halál legyőzése kifejezés így nyer értelmet: feltámadás helyett a fogalmilag meg nem határozott halál hősi cselekedet, amely minden kelta harcos becsületére válna. Krisztus halálát és feltámadását tehát – a fogalmi keretek homályos volta miatt – Patrik képes volt egyfajta hőstettnek feltűntetni, és a hősi vállalkozás végén értelemszerűen tér vissza a Fiú az Atyához, aki akár egy klán vezetője, visszafogadja ugyan, de nem ülteti a jobbára, aminek talán az lehetett az oka, hogy a törzsfő jobb oldalán lévő hely nem az elsőszülött fiúgyermeknek volt fenntartva.

Ugyanígy a hősi, uralkodói nagyság kifejezése és körülírása jellemzi a folytatást is, hiszen, míg a hitvallás azt mondja, hogy „de újra eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat, és országának nem lesz vége” (καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος/ Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.), addig Patrik hosszan ír arról, hogy a hazatérő hősré, a Fiúra ruházza rá a hatalmat az Atya:

Teljes hatalmat adott neki minden név fölött, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, és minden nyelv engedelmeskedjék neki, mert Jézus Krisztus az Úr és Isten, akiben hiszünk és akinek jövőendő eljövetelet várjuk. Élők és holtak bírāja, aki kinek-kinek tettei szerint ad vizszonást,	Et dedit illi omnem potestatem super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, et terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur ei, quia Dominus et Deus est Iesus Christus: quem credimus et expectamus aduentum ipsius, mox futurum. Iudex uiuorum atque mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua,
---	--

Pál apostolnak a Filippiekhez írt levelét idézi hitvallása szövegében Patrik: „hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.” (Fil 2,10), Patrik szövege azonban eltér a *Vulgata* szövegétől, amennyiben itt a szöveg kiegészül egy *ei* személyes névmással, ami a szövegösszefüggés szerint az Atyára vonatkozik, vagyis előtte kell megvallani, hogy Jézus Krisztus Isten és Úr. Ezt követi annak kijelentése, hogy „várjuk majdani eljöveteletét, s hogy ő az élők és holtak bírāja” – mivel a kelták hittek a túlvilágban, a túlvilági jutalmazás és büntetés gondolata nem tűnt elfogadhatatlannak számukra –, de Patrik nem a *iudicare*, hanem a „megfizet” jelentésű *reddere* igét használja. Az ítélezés nem volt ismeretlen az írek körében, de a büntetés elsődleges formája nem a fegyelmezés, hanem a kártérítés volt. Úgy tűnik tehát, hogy az ítélezés esetén itt a kártérítés kiszabásának ír gyakorlatát figyelembe véve, Patrik Krisztusnak mint bírónak a tisztét az ősi ír jogszolgáltatókkal, a brehonokkal kapcsolta össze.

A Fiú Istenről szóló rész után következik Patrik hitvallásának harmadik egysége, amely a Szentlélekről szól. A niceai hitvallással ellentétben Patriknál nem az Atyától való a Szentlélek, hanem a Fiú árasztja bőségesen. A hagyományozott szöveg szerint Patriknál a Szentlélek a halhatatlanság ajándéka és záloga, de könnyen lehet, hogy szövegromlásról

van szó, és a hitvallás latin fordításának megfelelően, a *donum* helyett *dominum*-ot kell olvasni, ez ugyanis jobban megfelelne a nicaei hitvallásban olvasható szövegnek: *καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν/ Et in Spiritum sanctum, Dominum ac vivificantem*. Különösen fontos azonban az, amit ezután mond, vagyis, hogy a Szentlélek tesz Isten fiaivá és Krisztus társörököseivé, és őt is egy Istennek valljuk a szent nevű Háromságban.

és bőségesen kiárasztja bennünk a Szentlelket, a halhatatlanság ajándékát és zálogát, aki engedelmessé és hívóvé tesz, hogy legyenek Istennek fiai és Krisztusnak örököstársai, akit megvallunk és imádunk, az egy Istent a Szentháromság nevében.	et effudit in nobis habunde Spiritum Sanctum donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et oboedientes, ut sint filii Dei Patris et coheredes Christi; quem confitemur et adoramus, unum Deum in Trinitate sacri nominis.
---	---

Ugyancsak bővebben értelmezi az „Ő szólt a próféták szavával” sort is, amennyiben két szentírási helyet is idéz, az 50. zsoltárt és Tóbiás könyvét.

Mert így szólt ő a próféta által: „Akkor kiáltl hozzá a csapások napján, megmentelek és te áldani fogsz.” (Zsolt 50(49),15), és ezt is mondta: „Isten tetteit azonban fölfedni és hirdetni tiszteletreméltó.” (vö. Tób 12,11)	Ipse enim dixit per profetam: Inuoca me in die tribulationis tuae, et liberabo te, et magnificabis me. Et iterum inquit: Opera hautem Dei reuelare et confiteri honorificum est.
--	---

Ezzel a két sorral ismét aktualizálja a hitvallás szövegét Patrik. Miközben a hitvallásnak megfelelően azt mondja, hogy a Szentlélek szólt a próféták által, a két idézettel a maga támadásoknak kitett személyének a helyzetére reflektál: a csapások, a támadások idején fohászkodik a

Szentlélek Istenhez, és a maga térítő tevékenységét szintén a Szentlélek mondatta szentírási szövegrésszel igazolja: „Isten tetteit azonban fölfedni és hirdetni tiszteletreméltó.” Ezen a ponton tér vissza az apológiájához Patrik, s ezzel az idézettel igazolja térítőtevékenységét.⁸

Az elmondottak alapján világossá vált, hogy Patrik hitvallása a nicaei hitvalláson alapul, és meghatározó eleme a Szentháromság tana. Ezt azért különösen fontos hangsúlyozni, mert az ír hagyomány – amelyet ezek szerint a *Confessio* szövege is megerősít – Szent Patrik tanításának központi eleme volt a Szentháromságtan, amelyet – szintén a hagyomány szerint – az ír nemzeti szimbólumként használt *háromlevélű lóherével* szemléltetett. Más szempontból azonban nem követte szóról szóra a nicaei hitvallást, hanem részben védekezésre használta a keresztény előjárók részéről őt ért bírálatokkal szemben, másrészt hozzáigazította hallgatósága fogalomvilágához, hogy a sajátos pogány vallású kelták számára befogadhatóvá és elfogadhatóvá tegye a krisztusi tanítást. Azt azonban, hogy a levél mégis elsősorban védekezés volt, a hitvallás utáni szövegrész is igazolja, amelyben szintén Patrik jelentéktelen személye és tökéletlen képzettsége áll a középpontban: „Noha sok tekintetben tökéletlen vagyok, mégis azt kívánom testvéreimnek és rokonaimnak, ismerjék meg képességeimet, hogy megérthessék lelkem elhatározását. Jól ismerem Uram tanúbizonyosságát, aki kijelenti a zsoltárban: „Elpusztítod azokat, akik hazugságot beszélnek”, (Zsolt 5,7) valamint ezt mondja: „A száj, amely hazudik, megöli a lelket”. (Bölcs 1, 11) És ezt is mondja az Úr: „Az emberek az ítélet napján minden fölösleges szóról számot adnak, amit kiejtenek a szájukon.” (Mt 12, 36) Emiatt nagyon kell remegő félelemmel félnem ettől az ítélettől azon a napon, amikor senki sem tud elmenekülni vagy elrejtőzni, hanem mindannyian teljességgel számot fogunk adni még a legkisebb vétkünkért is az Úr Krisztus ítélőszéke előtt. Emiatt már régóta fontolgattam, hogy írni fogok, de egészen mostanáig haboztam. Félttem ugyanis, hogy az emberek nyelvére kerülök, mivel nem tanultam úgy, ahogy a többiek, akik kiválóan és alaposan egyként, azonos módon magukba szívták a Szentírást, és gyermekkoruktól kezdve sohasem változtatták meg a nyelvüket, hanem mindig csak tökéletesítették. Mert anyanyelvemet és beszédemet idegen nyelvre cseréltem, amint könnyen meg lehet ítélni írásom ízeről, hogy mennyire vagyok tanult és képzett a beszédben, hiszen azt mondja [az Írás]: „Mert a bölcs szó, a tudás és tudomány a szó révén ismerszik meg”.(Sir 4, 24; 29)

⁸ Az idézetek jelentőségéről részletesen értekezik CONYBEARE, CATHERINE, *Re-Reading St. Patrick*, in *The Journal of Medieval Latin*, 4 (1994), 39–50.

TAMÁS HAJNALKA

Nicaea and Sirmium: Mid-Fourth Century Synodal Formulae

1. Introduction

When Constantine the Great called bishops in 325 to meet at a decisive synod held at Nicaea, he fully expected that such a gathering would resolve existing disagreements within the Church. Constantine sought to build the unity of the empire around Christianity as accepted religion, especially since Christianity expressed from its beginnings a claim at universality. As such, Constantine understood well the potential and the impact of a harmonious Christian theology and practice for the welfare of the empire.

As the course of events attests, however, the emperor's expectations were frustrated in every sense. The council of Nicaea not only failed to achieve the theological unity Constantine envisioned, but in the following decades it gave rise to a broader theological fragmentation: what started as a local disagreement between Arius and his bishop, Alexander of Alexandria, became empire-wide debate. In the long run, this was a process of articulating Christian doctrine, especially that of the Trinity. In this sense, the intense synodal activity of the middle decades of the fourth century, in spite of the frequent mutual labelling, excommunication and anathematisation of different parties, contributed to sifting through various theological alternatives.

In this paper, I shall examine more closely the synods that took place in Sirmium in the sixth decade of the fourth century. I shall argue that these synods illustrate well a broader and more complex dynamic of trying to find and testing compromise creedal solutions that were formulated in such a way as to placate, at least in appearance, both *homoousian* and subordinationist positions. As such, these synods took advantage of

the compromise-seeking climate of the time to gradually steer the direction towards a decidedly subordinationist theology. For, in spite of the apparent monolithic and uncompromising stance that the Nicene side strived to display, prominent representatives, such as Hilary of Poitiers, equally sought an interpretation of the Nicene creed that would set the foundation for reaching some sort of agreement.

When Constantine died in 337, his sons inherited the complex relationship between Church and empire that their father set a precedent to, and with it the need to reconcile theological disagreement. At the time, this seemed to focus on the identity of the Son, a debate which proliferated in several strands of thought. Scholarship has long since observed the diversity of opinions within what the authors of the time polemically labelled the 'Arian' party, on the one hand, and 'Nicene' or *homoousian*, on the other hand.¹ Fully recognising the reductions operated by any classification, we now speak of subordinationist, *heterousian*, *homoiousian*, *homoian*, *anomoian* positions, but it should also be remembered that the Nicene *homoousion*, too, received different interpretations by its defenders, at least some of whom were open to understanding it as more or less synonymous to *homoiousion*.²

It did not help that the stakes were not purely theological: there was also an element of Church discipline and jurisdiction. This was not limited to the reception of the decisions of Nicaea as authoritative – and binding. It also concerned synodal activity in general. In other words: which organ had the authority in deciding in matters of faith and doctrine; and how to resolve conflicting synodal decisions? Notably, to give just an example, when another attempt at a general council was made, at Serdica in 343, the first and most important stumbling-stone was that the Western clergy gathered at Serdica readmitted to communion Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria, both excommunicated by previous Eastern synods.³ Both have been acquitted of charges by Iulius,

¹ See the still authoritative works of HANSON, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, 2nd ed., Baker Academic, Grand Rapids, MI 2005; AYRES, LEWIS, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2006; ANATOLIOS, KHALED, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011.

² See, e.g., FLOWER, RICHARD, *Imperial Inveictives against Constantius II: Athanasius of Alexandria, Hilary of Poitiers and Lucifer of Cagliari* (Translated Texts for Historians 67), Liverpool University Press, Liverpool 2016, 14–15.

³ At the council of Tyre, 335 (Athanasius) and Constantinople, 336 (Marcellus of

bishop of Rome, but this was perceived by their opponents as having invalidated the decisions lawfully brought by regional synods. For the time, at least, the theological stakes appeared intrinsically linked to the problem of Athanasius and Marcellus.⁴

Beyond its failure to reach an agreement, the synod of Serdica is a good example for the fact that one cannot draw a clear line between the apparently subordinationist East and the *homoousian* West. Setting aside the major problems of interpreting the *homoousion* in Latin thought, amongst the so-called 'Eastern' bishops we find two figures from Illyricum who would go on to play a significant role in the 350's: Ursacius of Singidunum and Valens of Mursa.

2. Valens of Mursa, Ursacius of Singidunum and subordinationist tendencies in the West

Little is known of the life of the two bishops from Illyricum, their theology, and the length of their tenure.⁵ It seems they acted, for the most part, in tandem. Together, they are held responsible for much of the synodal activity that took place in Sirmium in mid-fourth century, as well as for the proliferation of Arianism in Illyricum – albeit of the two, Valens appears to have been more decisive and influential.⁶ Pro-Nicene

Ancyra), respectively. See, e.g. the letters sent by the opposing parties from Serdica in Hilary, *Fragmenta* A IV 1, and B II 1, in FEDER, ALFREDUS, SJ (ed.), *S. Hilarii Pictaviensis opera pars IV: Tractatus mysteriorum, Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium), Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium), Hymni, Fragmenta Minora, Spuria* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 65), Tempisky and G. Freytag, Vienna and Leipzig 1916, 48-67 and 103-126, respectively.

⁴ Cf. Hilary's caveat in *Fragmenta* B I.6 (CSEL 65, 102.14-16) against viewing the problem as personal favouritism instead of a matter of correct faith: *ex his primum confessio potius fidei quam fauor in hominem intellegatur, ex quibus in eum, qui adsensus his non est, coepit iniuria*. (Tr. WICKHAM, LIONEL R., *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church* (Translated Texts for Historians 25), Liverpool University Press, Liverpool 1997, 19: "what is to be understood from the events which began the injustice towards someone who did not agree with them is confession of faith rather than personal partiality").

⁵ STAMMKÖTTER, FRANZ-BERNHARD, art. *Ursacius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3rd ed., vol. 10, Herder, Freiburg et al. 2001, 481.

⁶ SIMONETTI, MANLIO, art. *Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. DI BERARDINO, ANGELO, 2nd ed., vol. 3,

polemicists held them as the ringleaders of the subordinationist faction in the West, going as far as considering them direct disciples of Arius.⁷ In the documents related to the synod of Serdica, they are labelled as “irreligious and immature”, “young and foolhardy”.⁸

Perhaps we should see in this more an attempt at discrediting them than a reference to their actual age, since we know that they attended the synod at Tyre in 335 in some sort of clerical capacity, and were members of the Mareotis commission that investigated Athanasius’ alleged misdemeanours.⁹ If we are to give credence to the anti-subordinationist sources (to which we owe almost everything we know of these bishops), Ursacius and Valens preached a Homoian theology, possibly in written form, probably *viva voce*, not just in their churches, but elsewhere as well in the West.¹⁰ If they had written theology, it has been lost; all that was preserved reflecting their views consists of the creedal formulae elaborated at the Sirmian synods in the 350’s. And these, as I hope to show, reflect an evolution towards articulating a subordinationist theology in terms of similitude rather than trying to impose that formula from the outset.

Both Athanasius and Hilary accuse Ursacius and Valens of hypocrisy. In the aftermath of Serdica, when the West repeatedly endorsed the decrees of Nicaea and defended Athanasius, Ursacius and Valens appear to have sought reconciliation with the Nicene party. At a synod in Milan, in 347, they were readmitted into communion, upon which occasion they

Casa Editrice Marietti, Milano 2008, 5526.

⁷ Cf. Athanasius, *Epistula ad episcopos Aegypti et Lybiae* 7 (PG 25, 554). See also MARONE, PAOLA, art. *Ursacio di Singiduno*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. DI BERARDINO, ANGELO, 2nd ed., vol. 3, Casa Editrice Marietti, Milano 2008, 5517.

⁸ See the letter of Western bishops to Iulius of Rome in Hilary, *Fragmenta* B II 2.4 (CSEL 65, 129.7-8): *Quid autem de impiis et de imperitis adulescentibus Ursacio et Ualentē statutum sit...* (tr. WICKHAM, 49: “... what has been decided about the irreligious and immature young men Ursacius and Valens”).

⁹ Cf. the letters of the clergy of Alexandria and Mareotis against this commission cited in Athanasius, *Apologia contra Arianos* 73-75 (PG 25, 379-384). See MARONE, *Ursacio*, 5517; SIMONETTI, *Valente*, 5525; WICKHAM, *Hilary of Poitiers*, 30 n. 1.

¹⁰ See Hilary, *Fragmenta* B II 2.4 (CSEL 65, 129.10-15), where they are accused of instigating (sometime prior to the synod of Serdica) riot in Aquileia, which resulted in the death of a Christian named Viator. Hilary implies that the reason for the riot was that Valens was trying to usurp the episcopal see of Aquileia for himself. Cf. SIMONETTI, *Valente*, 5526.

travelled to Rome and presented recantation letters to Iulius of Rome.¹¹ On their return journey to Illyricum, they also sent letters of peace to Athanasius from Aquileia.¹² Allegedly, this move was prompted by the fact that the reigning emperor in the region, Constans, was an open sympathiser of Nicene Christianity, and was pressuring the various factions to reconcile. One should note, however, that in none of these documents did Ursacius and Valens subscribe to the Nicene *homoousion*.

Instead, they sought communion, declaring that their previous accusations were unfounded, and condemning certain tenets of the 'Arian heresy' thus: *hereticum uero Arrium, sed et satellites eius, qui dicunt: 'erat tempus, quando non erat filius', et qui dicunt ex nihilo filium, et qui negant dei filium ante saecula fuisse, sicut per priorem libellum nostrum, quem apud Mediolanum porreximus, et nunc et semper anathematizasse hac manu nostra, qua scripsimus, profiteamur*.¹³ Whilst this anathema may just constitute sufficient ground for readmission into communion, it is in no way tantamount to accepting the identity of *ousia* between the Father and the Son. In fact, it stands perfectly in line with the creed adopted by the 'Eastern' party at Serdica in 343 – that repeats the fourth creed of Antioch (341), originally sent for approval to Constans – and, more importantly, the anathemas annexed to it.¹⁴ Although sources report that Ursacius and Valens also signed a creedal statement,¹⁵ based on the available evidence, there is no reason to suppose that they went beyond the formulation of the fourth creed of Antioch or of the creed they subscribed to at Serdica.

¹¹ Hilary, *Fragmenta* B II 6 (CSEL 65, 143-144) = Athanasius, *Apologia contra Arianos* 58 (PG 25, 353C). Cf. also Athanasius, *Historia Arianorum* 26 (PG 25, 732A-B).

¹² Hilary, *Fragmenta* B II 8 (CSEL 65, 145) = Athanasius, *Apologia contra Arianos* 58 (PG 25, 356A). Cf. also Athanasius, *Historia Arianorum* 26 (PG 25, 723B-C).

¹³ Hilary, *Fragmenta* B II 6 (CSEL 65, 144.6-11). Tr. WICKHAM, *Hilary of Poitiers*, 55-56: "But as for the heretic Arius and his accomplices who say 'there was a time when the Son did not exist'; who say 'the Son is from nothing' and who deny that God's Son existed before the ages: we declare that both now and always we have anathematized them by this very hand with which we write, just as we did through our earlier document which we presented at Milan."

¹⁴ Hilary, *Fragmenta* A IV 2 (CSEL 65, 72.4-7): *illos uero, qui dicunt ex 'id, quod non fuit' filium aut ex alia substantia et non ex deo aut qui dicunt fuisse aliquando tempus uel saeculum, quando non fuit filius, haereticos damnat sancta et catholica ecclesia*. On this creed as a carefully cultivated ambiguity attempting to find some middle ground between the two extremes, see HANSON, *The Search*, 298-299.

¹⁵ Hilary, *Fragmenta* B II 6 (CSEL 65, 144.9-10).

Once Constantius II became sole emperor, both Athanasius and Hilary accuse Ursacius and Valens of undue influence over Constantius' ecclesiastical policy. It cannot be denied that they acted with the emperor's approval and, to a certain extent, as the representatives of his aspirations.¹⁶ To what extent they managed to steer Constantius II's religious policy, remains debatable. It is likely that Constantius considered the *ousia* terminology as the root of all upheaval, and the constant attempt to avoid it in these early stages of the controversy must have aligned with his aspirations. Ursacius and Valens, however, did on occasion take advantage of the emperor's proximity to further their own agenda.

3. Photinus and the Synod of Sirmium in 351

In 351, we find Constantius, now the only surviving son of Constantine, in Pannonia, waging war against the usurper Magnentius. A first decisive battle occurred near Mursa, the see of Valens. That same year, the emperor summoned a synod at Sirmium. Regardless whether the synod took place before the battle of Mursa in late September,¹⁷ or afterwards, when Constantius was in Sirmium for the winter,¹⁸ it is plausible that Constantius' primary motive in summoning this synod was to secure the allegiance of the Church to his imperial rule.¹⁹ He would proceed in the same way at the synod of Arles in 353. Ursacius and Valens, however,

¹⁶ If we are to believe Athanasius, *Historia Arianorum* 31 (PG 25, 727D), in the later 350's they had the power of *agentes in rebus*, enforcing Constantius' coercive religious policy. Cf. also FLOWER, *Imperial Invectives*, 11.

¹⁷ AYRES, *Nicaea and Its Legacy*, 134-135; HUNT, D., *The Successors of Constantine*, in *The Cambridge Ancient History*, vol. 13: *The Late Empire, A.D. 337-425*, ed. by CAMERON, AVERIL and GARNSEY, P.D.A., Cambridge University Press, Cambridge 1998, 17.

¹⁸ HANSON, *The Search*, 325; BARNES, TIMOTHY D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 1993, 109.

¹⁹ His long-standing confrontation with Athanasius showed him what power a well-connected bishop could wield, and to what extent it was detrimental for the authority of the emperor. It should also be noted that in the previous year, Illyricum was held by another usurper, Vetranio, whom Constantius eventually persuaded to renounce his claim.

seized the opportunity to obtain the deposition and exile of the resident bishop, Photinus.²⁰

Former deacon and disciple of Marcellus of Ancyra, Photinus²¹ probably arrived to the West with his bishop. We do not know exactly in what circumstances or when he became bishop of Sirmium; the current supposition is sometime after the council of Serdica.²² Photinus held some sort of Adoptionist theology, according to which the Son's existence began with the Incarnation and he became the Son through adoption. Prior to the Incarnation, he had no personal existence, but rather at the level of foreknowledge and predestination on the part of God.

Photinus' teachings seem to have enjoyed some popularity in the region, since Photinian groups lasted in Illyricum well into the fifth century,²³ and he was condemned in several synods prior to Sirmium 351. His teachings caused a stir as early as 344, when a synod in Antioch condemned them. This was followed by two other synods held in Milan, in 345 and 347, respectively, which reiterated Photinus' condemnation. The latter is the event that marked the above-mentioned conciliatory efforts of Ursacius and Valens with Nicene bishops. Scholarship also mentions a synod held in Sirmium in 347/8, which approved earlier condemnations and noted Photinus' association to Marcellus of Ancyra. Evidence for this synod is scarce, and it should be viewed at best as a local gathering.²⁴

None of these endeavours were successful in removing Photinus from Sirmium. Perhaps this explains why one can observe a concerted effort, at least on the part of his two more influential episcopal neighbours, to oust the troublesome bishop from the see of Sirmium. Ursacius and Valens' overtures, their olive branch extended to the Nicenes in 347,

²⁰ BARNES, *Athanasius and Constantius*, 109, considers that the synod of 351 was carefully prepared to ensure precisely this outcome against Photinus. Barnes refers here to Basil of Ancyra's officially recorded 'interrogation' of Photinus on his views mentioned in Epiphanius, *Panarion*, 71.1.5-8.

²¹ On Photinus' role in the Christological controversies of the fourth century, see WILLIAMS, DANIEL H., *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, in *The Harvard Theological Review*, vol. 99 (2006/2), 187-206. See also HANSON, *The Search*, 235-238; UTHEMANN, KARL-HEINZ, art. *Photinos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3rd ed., vol. 8, Herder, Freiburg et al. 1999, 267.

²² WILLIAMS, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, 196.

²³ See, e.g., DUNN, GEOFFREY D., *Immaculate I's Letter to Lawrence: Photinians, Bonosians, and the "Defensores Ecclesiae"*, in *The Journal of Theological Studies. New Series*, vol. 63 (2012/1), 136-155.

²⁴ HANSON, *The Search*, 313; UTHEMANN, *Photinos*, 267.

might well stem from the need to find support against a common enemy, who was teaching a doctrine that was neither Arian nor Nicene. However, precisely his association to Marcellus of Ancyra ensured that in the background the stage could be set to place the figure of Photinus at the forefront of the anti-*homoeousian* polemic, as Daniel H. Williams rightly demonstrated.²⁵

According to Timothy D. Barnes, this synod of Sirmium in 351 produced three decisions: the joint condemnation of Photinus and Marcellus of Ancyra; the condemnation of Athanasius of Alexandria, not explicitly stated in the extant synodal documents, but deduced based on indirect sources; and a creed, which again reiterates the fourth creed of Antioch and extrapolates on its anathemas with twenty-six other items²⁶.

In spite of its importance, this synod is shrouded in mystery on many counts. Scholarship has debated even the number and name of bishops in attendance, for contemporary commentators do not mention them. Hilary, who wrote less than a decade after the event, only states that the creed and the anathemas were produced by 'the Easterns';²⁷ and Epiphanius reports a debate between Photinus and Basil of Ancyra.²⁸ Drawing probably on this information, fifth century ecclesiastical historians, such as Socrates and Sozomen, give the names of several Eastern bishops, amongst whom we find Basil of Ancyra, Mark of Arethusa, and George of Alexandria.²⁹ The latter two, at least, are rather the attendees of another synod held in Sirmium, possibly that of 357, but more probably that of 359. Hilary's 'the Easterns' should not be taken literally, as he counts Ursacius and Valens consistently amongst the subordinationist bishops, whom the polemic of the time labelled 'Easterns'. There is no

²⁵ WILLIAMS, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, esp. 188-204.

²⁶ BARNES, *Athanasius and Constantius*, 109-110.

²⁷ Hilary, *De synodis* 38 tit. (PL 10, 509B): *Exemplum fidei Sirmio ab Orientalibus contra Photinum scriptae*.

²⁸ Epiphanius, *Panarion* 71.1.5-8, in HOLL, KARL (ed.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, vol. 3, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1933, 250.10-251.2. Cf. BARNES, *Athanasius and Constantius*, 109, this 'interrogation' took place before the synod. Cf. HANSON, *The Search*, 325, this debate should be reported rather to 357.

²⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* II.29 (additional names: Pancratius of Pelusium, Hypatian of Heracleia); Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV.6.3. Both also mention Hosius of Cordoba, who was indeed summoned to Sirmium by Constantius, but in 357, not in 351 – a fact that stresses the argument against the attendance of these Eastern bishops at the synod of 351.

reasonable ground to suppose that this synod was more than a local gathering of bishops.

As mentioned above, the creed of 351 repeated with minimal modifications the fourth creed of Antioch and stated belief in the Son as follows:

*Credimus (...) in unicum eius (= Dei) Filium Dominum nostrum Iesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre natus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia in coelis et in terra, visibilia et invisibilia. Qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum; qui in novissimis diebus propter nos incorporatus est, et natus de sancta Virgine, et crucifixus, et mortuus est, et sepultus; qui et surrexit ex mortuis tertia die, et ascendit in coelum, et sedet in dextera Patris, et venturus est in consummatione saeculi iudicare vivos et mortuos, et reddere unicuique secundum opera sua; cuius regnum sine fine perseverans, permanet in perpetua saecula. Erit enim sedens in dextera Patris, non solum in hoc saeculo, verum etiam et in futuro.*³⁰

Three assertions are of interest to our analysis: that, according to this creed, the Son “was born of the Father before all ages” (*ante omnia saecula ex Patre natus est*), that “in the last days [he] took a body for our sake” (*in novissimis diebus propter nos incorporatus est*), and that his “kingdom, enduring without end, remains for perpetual ages” (*regnum sine fine perseverans, permanet in perpetua saecula*). Note also that a significant change of expression is *incorporatus*, which translates the ἐνανθρωπήσαντα of the fourth Antiochene creed.

On the surface, this creed could still lend itself to a reconciliatory interpretation. Yet, the fact that the bishops who produced the 351 Sirmium synodal documents understood this relatively sterile formulation in a strict subordinationist sense is confirmed by the ensuing anathemas.³¹ From these, it appears clearly that the terminology of birth as well as “before all ages” do not signify the coeternity of the Father and the

³⁰ Hilary, *De synodis* 38 (PL 10, 509B-C). Original Greek in Athanasius, *De synodis* 27 (PG 26, 736A-C). Anathemas at Athanasius, *De synodis* 27 (PG 26, 736C-740C) = Hilary, *De synodis* 38 (PL 10, 510A-512B), with Hilary’s commentary at *De synodis* 39-63 (PL 10, 512C-523). The creed and the anathemas are cited also in Socrates, *Historia ecclesiastica*, II.30.

³¹ A clear statement of this may be found in anathema XVIII. See Athanasius, *De synodis* 27 (PG 26, 737D): Οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ’ ὑποτεταγμένον τῷ Πατρὶ. (= Hilary, *De synodis* 38 [PL 10, 511B]: *Non enim exaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subiectum intelligimus*).

Son. Moreover, the expression *incorporatus est* does not imply, in this understanding, the assumption of human nature in its entirety. Overall, the anathemas sought to counter extreme understandings of the relationship between Father and Son, from Tritheism to Modalism. They indeed show that the aversion towards the *ousia* terminology stemmed from fears that it could be interpreted in a material sense³² (and earlier literature, just as the early Western painstaking distinction between *substantia* and *essentia* in translating *ousia*,³³ show that this material element was pregnant in the semantic sphere of the term), or in the sense of dilation or contraction of God's essence.³⁴ Several anathemas condemn views of the materiality of God's essence and that the Son would constitute an expansion of God's essence.³⁵

Yet, this countering of theological extremes was phrased in such a way as to link them to the Nicene interpretation. The anathemas bring to full expression the existence (in the view of the signatories) of a direct link between Photinus, Marcellus of Ancyra (to whom the continuation without end of Christ's kingdom applies), and pro-Nicene theology.³⁶ Just as Athanasius was prone to link his name to the defence of the true faith, so too the bishops gathered at Sirmium make it plain that Marcellus' name and, by association, that of Athanasius, is symptomatic of an erroneous understanding of the Trinity based on the dangers inherent to the *homousion*.

At this stage, there was no formal attack against the *ousia* terminology yet. The creed avoids speaking of it altogether, and the anathemas target only interpretations perceived as wrong. Taken at face value, the creed produced at Sirmium in 351 could be perceived as a sharper explanation of a tried and tested formula of compromise, acceptable to all. It also helped that it was directed against a common enemy, the theology

³² Interestingly, however, in the anathemas οὐσία as the substance of God is used only where the dilation or expansion of God's essence is condemned (anathema VI, VII). Elsewhere the term ὑπόστασις is used to denote the substance of God (anathema I, on the Son being from another substance than that of God). Thus, we can see that the synod of 351 attached a prominent materialistic sense to οὐσία.

³³ See, e.g., Hilary's efforts to show that *essentia* and *substantia* are the same in *De synodis* 12 (PL 10, 490A).

³⁴ WILLIAMS, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, 199–201.

³⁵ See, e.g., on expansion / dilation of God's essence: anathemas VI–VII; on Modalism: anathemas XVII–XXI; on Tritheism: anathema XXII; on Adoptionism: anathemas V, XXVII.

³⁶ WILLIAMS, *Monarchianism and Photinus of Sirmium*, 200.

Photinus. This seemed enough to Constantius, who was more interested in unity than theological refinement, and sought to have this creed received in the West, as the synods in Arles 353 and Milan 355 show.

4. The Statement of 357

Constantius' efforts, however, were frustrated by a lack of interest in the decrees of Sirmium 351 amongst Western clergy,³⁷ from the ranks of which, moreover, arose a number of stern opponents like Eusebius of Vercelli, Lucifer of Cagliari, or Hilary of Poitiers. In spite of their exile, these bishops mounted a rising resistance, centred precisely on the necessity of describing the relationship between the Father and the Son in terms of *ousia* and *homoousion*. The creative reception of the Nicene creed was not in full swing yet. Nonetheless, one can observe that in the broader discourse on the Trinity, the authority of that council – especially since it had been endorsed by Constantine – began to take centre stage. In this sense, Sirmium 351 represented an impetus, on both sides, to further theological reflection.

In 357, Constantius was again in Sirmium. By then, it was clear that exile and pressure could only go to certain lengths in procuring adherence to the decrees of 351. Furthermore, the tone of the debate had shifted: theological concerns were now more pregnant than the question of Athanasius's condemnation. As the pro-Nicenes worked to explain and endorse the *homoousion*, new currents were also emerging in the East: the so-called *homoiousians* and *anomoians*. By now, to the Western subordinationist faction it became clear that any talk of *ousia* was bound to end up in heresy. A new ecclesiastical meeting convened at Sirmium, this time with a larger attendance and probably taking advantage of the emperor's presence. Even though it is uncertain to what extent Constantius was involved in the process, he again approved of the results.

Among the participants, sources mention Ursacius, Valens, and Germinius, the bishop of Sirmium since 351, as well as at least two foreign attendees: Potamius of Lisbon and Hossius of Cordoba.³⁸ The latter had

³⁷ Cf. BARNES, *Athanasius and Constantius*, 115.

³⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* II.30, mentions also George of Alexandria, Mark of Arethusa, and Basil of Ancyra; however, Socrates conflates here the documents issued by several synods held at Sirmium in mid-fourth century. See also Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV.6.9-10.

been summoned to Sirmium by Constantius the year before. His participation to the proceedings is doubtful, albeit he did eventually sign the document issued by this meeting. This is not a creed, but rather a 'manifesto'.³⁹ Indeed, it is rather a statement clarifying / appending the creed of 351, probably in reaction to the synod of Milan in 355, the first Western synod that appealed to the authority of the council of Nicaea and to the Nicene faith as the established orthodoxy.⁴⁰ Nor can the event be received as a proper synod. It is likely that the trio Ursacius – Valens – Germinius drafted this statement, and that Potamius and Hossius were required to sign it. Having compelled Hossius, the venerable bishop who had played such an important role at the council of Nicaea, to sign the Sirmian 'manifesto' must have also been an intentional attack discrediting the legacy of the council.

Hilary dubbed the statement 'the blasphemy of Sirmium',⁴¹ and this is how it remained in public memory. It openly rejected, for the first time, the use of *ousia* language. It develops considerations starting from three aspects expressed in the creed of 351: the existence of the Son 'before the ages'; his subordination to the Father; and the Incarnation.⁴²

The statement begins by repeating that the Son was begotten of the Father "before the ages", specifying that the begetting of the Son is a mystery known only to God. Then cautions are added against using the language of "substance, called in Greek οὐσία, that is (that it may be understood more clearly), *homoousion* or what is called *homoiousion*". The authors were clearly aware of the new current of *homoiousian* interpretation.⁴³ The term οὐσία (with its derivatives) is rejected on the grounds that it does not appear in the Scriptures and "it is above man's capacity to understand", with reference to the mystery of the Son's begetting, known only to God himself:

³⁹ BARNES, *Athanasius and Constantius*, 139. See also HANSON, *The Serch*, 347, in spite of the fact that he considers the statement as 'the second creed of Sirmium'.

⁴⁰ Cf. FLOWER, *Imperial Invektives*, 11.

⁴¹ Hilary, *De synodis* 11 (PL 10, 487A).

⁴² The text of the statement, written in Latin, was preserved by Hilary, *De synodis* 11 (PL 10, 487A-489B). A Greek translation was included by Athanasius in *De synodis* 28 (PG 26, 740C-744A).

⁴³ However, BARNES, *Athanasius and Constantius*, 139 n. 26 considers the reference to homoiousianism a later addition, since, in his view, the term *homoiousios* appeared as a slogan after the synod of Ancyra, in 358.

*Unum constat Deum esse omnipotentem et patrem, sicut per universum orbem creditur; et unicum filium eius Iesus Christus Dominum salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum (...). Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece ousia appellatur, id est (ut expressius intelligatur) homousion, aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem; nec quemquam praedicare ea de causa et ratione quod nec in divinis Scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare (...) Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre.*⁴⁴

From the entire trajectory of the Christological debates in the course of the fourth century, it is clear that *ousia* required refined theological explanation, which most of the clergy were not equipped to give and most of the laity were not equipped to receive.⁴⁵ More important in this instance is that the 357 statement offers a decidedly subordinationist alternative to the Christology expressed by the *homoousion*. Accordingly, the Father and the Son are indeed two distinct *personae*, but “the Father is greater than the Son in honour, dignity, splendour, majesty, and in the very name of Father ..., and the Son is subordinated to the Father”. In this view, “the Father has no beginning and is invisible, immortal and impassible, but the Son was begotten from the Father, God from God, Light from Light”:

*Nulla ambiguitas est, maiorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, maiestate, et ipso nomine patris maiorem esse Filio (...) Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subiectum cum omnibus his quae ipsi Pater subiecit. Patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse. Filium autem natum esse ex Patre, Deum ex Deo, lumen ex lumine.*⁴⁶

As with the creed of 351, this statement expresses more with what it leaves in obscurity than with what it plainly states. It seems to imply that the attributes predicated of the Father (eternal, invisible, immortal, impassible) do not apply to the Son. Thus, the unknown and unknowable begetting of the Son by the Father does not exclude some sort of limitation. The distinction between Father and Son goes beyond that of two persons.

⁴⁴ Hilary, *De synodis* 11 (PL 10, 487B-489A).

⁴⁵ See also the comment of Hilary on οὐσία (*substantia*) in *De synodis* 68 (PL 10, 525C): *dum hoc verbum indefinita brevitate dubium est, proficiat ad errorem.*

⁴⁶ Hilary, *De synodis* 11 (PL 10, 489A).

The third aspect concerns the Incarnation: the Son of God himself our Lord “took flesh, that is, a body, that is, man of the womb of the Virgin Mary (...). He took of Mary the Virgin, man, through whom He suffered.” The *incorporatus* from the creed of 351 is explained here to signify that the ‘man’ taken up by the Son in the Incarnation is not human nature in its entirety, but rather in its corporeality.⁴⁷ The Son’s ‘taking on man’ is equated with ‘taking on a body’, in which he suffered: *Ipsum autem Filium Dei Dominum et Deum nostrum, sicuti legitur, carnem vel corpus, id est, hominem suscepisse ex utero virginis Mariae, sicut angelus praedicavit (Lc 1:31). Ut autem Scripturae omnes docent, et praecipue ipse magister gentium apostolus, hominem suscepisse de Maria virgine, per quem compassus est.*⁴⁸

It is difficult to situate this statement within the broader dynamics of doctrinal debate. The subordinationist view is formulated here more aggressively than in 351 and in the Sirmian creed that would shortly follow. Hanson sees in this statement, Arian in its essence, a “wake-up call” for pro-Nicene theologians, in that it showed to what repercussions was leading the policy of ambiguous formulations practiced throughout the 340’s and 350’s.⁴⁹ On the part of the authors of the statement, opposition to *ousia* has reached open expression, and was even demanded. Whilst this would become a cornerstone of anti-Nicene polemic, in the following year local clergy (at least) seems to have accepted a formula that did give a space to *ousia*.

5. The Embassy of 358 and the ‘Dated Creed’ of 359

In 358, in fact, Basil of Ancyra hosted a synod which proposed the formula *homoios kat’ ousian*: the Son was like the Father in substance. He then headed an embassy to Sirmium and presented to the emperor this solution. Quite surprisingly, Constantius accepted it as the solution to all problems, even going so far as to affirm that this is what he had always believed and wanted.⁵⁰ And indeed, at first sight, being ‘like’ did leave space for a subordinationist interpretation, while the use of *ousia* could placate the pro-Nicenes, as both Hilary and Athanasius attest. There seems to have taken place some sort of meeting between the *homoiousian*

⁴⁷ HANSON, *The Search*, 345.

⁴⁸ Hilary, *De synodis* 11 (PL 10, 489B).

⁴⁹ HANSON, *The Search*, 347.

⁵⁰ HANSON, *The Search*, 348-357; BARNES, *Athanasius and Constantius*, 139-140.

delegation and local clergy, or at least Ursacius, Valens, and Germinius. Historical sources mention a synod which issued a (now lost) creed.⁵¹ This is perhaps an exaggeration, but it is not unlikely that the formidable trio did meet with the delegation and reached some sort of agreement.

For in the following year, on May 22nd, 359, as Constantius was preparing to finally end the controversy through a double council⁵², yet another Sirmian synod produced what is known as the 'Dated Creed'.⁵³ It is reasonable to suppose that the names of bishops given for the 351 synod (Mark, Basil, George) are, in fact, the attendees of this synod of 359. Basil was there as a delegate of the synod of Ancyra. Mark of Aretusa and George of Alexandria were, alongside Pancratius of Pelusium amongst the clergy summoned by Constantius to Sirmium with the express purpose of drafting another 'manifesto', this time, to be submitted to the joint council.⁵⁴ Leading the discussions was, alongside the Illyrian trio of Ursacius, Valens, and Germinius, Mark of Arethusa. The latter is credited with proposing the final formula, that the Son is ὁμοιος κατὰ πάντα ("similar in all things") to the Father.⁵⁵

Whilst the 'Dated Creed' (so named because it contained chronological indications) did represent a carefully worded compromise acceptable to moderate subordinationists and *homoiousians*,⁵⁶ Constantius had deliberately sought to bring together the moderate positions of each side, open at least to similitude of essence between the Father and the Son (the *homoiousian* and what would emerge as the *homoian* movements), in the hope that they would find a reconciling, middle-ground profession of faith that could be imposed on the extreme positions (*homoousians* and *anomoians*) as well. As such, the Dated Creed became Constantius' chosen solution in his bid to bring to an end the internal fractions of the Church. At the joint council of Rimini – Seleucia later that year, Constantius manoeuvred the outcome so as to have this creed accepted (or at least signed) by the representatives of the two episcopal gatherings, much to the dismay of both Athanasius and Hilary.

⁵¹ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV.13.4-5, IV.14. See HANSON, *The Search*, 357-359.

⁵² Rimini and Seleucia, 359.

⁵³ Greek text in Athanasius, *De synodis* 8 (PG 26, 692B-693B).

⁵⁴ Athanasius, *De synodis* 8 (PG 26, 692A) also mentions Auxentius of Milan, Gaius and Demophilus.

⁵⁵ HANSON, *The Search*, 363. Cf. the letter of Germinius to Rufianus in Hilary, *Fragmenta* B VI.3 (CSEL 65, 163.10-22).

⁵⁶ HANSON, *The Search*, 363.

The backbone of the Dated Creed consists of expressions we have encountered before in this paper. Essentially, it starts from the formula of the fourth Antiochene creed, but integrates reflections from the Sirmian proceedings of 351 and 357. Whilst it does not have a strong Arian flavour, it nonetheless has a subordinationist spirit, more clearly expressed, especially in the attributes given to the Father, but withheld from the Son. Thus, the Dated Creed states belief in the “one only and true God” the Father, and “in one only-begotten Son of God”, who was begotten “before all ages and before all beginning and before all conceivable time and before all comprehensible substance (*ousia*)”:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα τὸν μόνον καὶ ἀληθινὸν Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα (...) καὶ εἰς ἓνα μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς, καὶ πρὸ παντός ἐπινοουμένου χρόνου, καὶ πρὸ πάσης καταληπτῆς οὐσίας γεγεννημένον ἀπαθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ (...). γεγεννημένον δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ, κατὰ τὰς γραφὰς· οὐ τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ.⁵⁷

This formulation of the Son's origin had two implications. On the one hand, it removed notions of temporality from the discussion of the Son's generation, but without affirming his co-eternity with the Father. On the other hand, it showed that *ousia* was still perceived as materiality, but it did not reject the possibility of an incomprehensible substance of God. There is no express mention of subordinationist tenets, save that the generation of the Son remains a mystery – a central argument for the Sirmian subordinationists, as we have seen. Yet, the fact that the Son is not ‘true’ God, a name reserved only for the Father, as well as the fact that the Son is merely ‘like’ (ὅμοιος) the Father according to an unfathomable generation, leaves room for a derivative interpretation.

The final clause of the creed reinforces this idea of similarity by returning to the prohibition of *ousia* language:

⁵⁷ Athanasius, *De synodis* (PG 26, 692B-693A): “We believe in the one sole and true God the Father Almighty (...) and in the one Only-begotten Son of God, who was begotten impassibly from God before all ages, before all beginning, before all conceivable time, before all comprehensible substance (...); but who was begotten as the Only-begotten, sole from the sole Father, God from God, like to the Father who begot Him, according to the Scriptures; whose generation no one knows save only the Father who begot Him.” (English tr. cf. HANSON, *The Search*, 363-364, modified).

τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας διὰ τὸ ἀπλούστερον παρὰ τῶν πατέρων τεθεῖσθαι, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν λαῶν σκάνδαλον φέρειν, διὰ τὸ μήτε τὰς Γραφὰς τοῦτο περιέχειν ἤρесе τοῦτο περιαιρεθῆναι καὶ παντελῶς μηδεμίαν μνήμην οὐσίας ἐπὶ Θεοῦ εἶναι τοῦ λοιποῦ διὰ τὸ τὰς θείας Γραφὰς μηδαμοῦ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐσίας μεμνήσθαι.⁵⁸

The arguments against *ousia* remain the same: it is not present in the Scriptures, and it is not understood by ‘the people’, meaning the laity. The wording of the clause also alludes to the necessity of a careful interpretation of *ousia*, something that the pro-Nicene theologians understood only too well: without qualification, *ousia* could indeed mislead the conceptions on the essence of God. As to the fact that the term is absent from Scriptures (an objection cited time and time again against Nicaea), as Anatolios stated, it sought to preserve a “scripturally sanctioned ambiguity” through “a return to the free play of scriptural language without the imposition of the hermeneutical control of doctrine”.⁵⁹ This was dangerous, as it either invalidated scriptural hermeneutics or the grounds for a common doctrine.

Finally, the creed returns to the similarity of essence between the Father and the Son, which it strives to express in Scriptural terms – albeit without sound evidence from the Scriptures themselves: ὁμοιον δὲ λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα ὡς καὶ αἱ ἅγιοι Γραφαὶ λέγουσιν τε καὶ διδάσκουσι.⁶⁰ Thus, the creed advocates, for the first time, an openly *homoian* understanding of the nature of the Father and the Son, albeit motivated with the problematic interpretation of *ousia*.

This, however, was supposed to be understood in terms of the subordination of the Son to the Father, and it was certainly perceived so by Basil of Ancyra. Basil subscribed to this creed only after writing down his own

⁵⁸ Athanasius, *De synodis* (PG 26, 693B): “As to the word ‘substance’ (οὐσία), on account of the fact that it has been adopted by the Fathers indiscriminately (ἀπλούστερον) but, since it is not understood by the people, it gives offence, and on account of the fact that the Scriptures do not contain it, we have deemed it suitable that it should be removed and that in the future there should be no mention whatsoever of ‘substance’ (οὐσία) in relation to God on account of the fact that the divine Scriptures do not mention it anywhere concerning the Father and the Son.” (English tr. cf. HANSON, *The Search*, 364, modified).

⁵⁹ ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea* 68.

⁶⁰ Athanasius, *De synodis* 8 (PG 26, 693B): “But we declare that the Son is like [ὅμοιος] the Father in all respects [κατὰ πάντα], as the holy Scriptures also declare and teach.”

amendment that the Son is 'like in all things' to the Father "not just according to will, but according to hypostasis, and according to existence, and according to his being as Son (...); and the Son is like the Father in all things in every respect as Son to the Father."⁶¹ Nor did it satisfy Valens of Mursa, either, who also subscribed only to ὁμοιος, but not to κατὰ πάντα.⁶² Thus, even the synod that produced this creed failed to reach its goal; the cracks made themselves visible from the very beginning.

6. Conclusion

As I hope to have shown in this paper, the synodal activity carried out in Sirmium in the 350's is symptomatic for the evolution towards an essentially *homoian* doctrine stemming from a subordinationist theological reasoning and disguised by careful wording as conciliatory endeavours. All these events happened under the watchful eye of Constantius II. In spite of the pro-Nicene rhetoric of exaggeration, it cannot be denied that Ursacius of Singidunum and Valens of Mursa (and later Germinius of Sirmium) played an important role, not just as participants, but also as originators of the theological ideas expressed in the documents of the Sirmian synods. Yet, it can be argued that these events also denote the progressive crystallisation of Ursacius and Valens' views into what would eventually become *homoian* theology.

This was carried out on two fronts. On the one hand, the elimination of *ousia* from doctrinal speculation was progressively advocated. The problem of the authority of the Nicene creed emerged to the forefront of the Christological debate in Sirmium only after 355; whence, the reaction against the *homoousion* in 357 and 359. On the other hand, subordinationist tenets were progressively sharpened, alongside modulating – in the case of the 'Dated creed' – formulations to which the secular power showed sympathy. In the space of a few months, and with its originator in attendance, ὁμοιος κατ' οὐσίαν became ὁμοιος κατὰ πάντα: another fit of studied ambiguity at which these *homoian* theologians were by then expert.

⁶¹ Epiphanius, *Panarion*, 73.22.7-8 (ed. HOLL, vol. 3, 295.20-30, here 295.22-27): κατὰ πάντα δέ, οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι ὡς Υἱόν (...), καὶ καθάπαξ κατὰ πάντα τὸν Υἱὸν ὅμοιον τῷ Πατρὶ, ὡς Υἱὸν Πατρὶ. See also AYRES, *Nicaea and Its Legacy*, 158; BARNES, *Athanasius and Constantius*, 144-145.

⁶² Epiphanius, *Panarion*, 73.22.6 (ed. HOLL, vol. 3, 295.11-13).

TUTU, CLAUDIU

St. Nicholas of Myra: Between Myth and Reality

St. Nicholas of Myra / Bari is, without a shadow of doubt, one of the most venerated and beloved saints of the first millennium Church and one of the privileged figures of hagiography and sacred writings. It is particularly difficult to identify saints, especially between the 9th and 13th centuries, who could rival the cult of St. Nicholas, the patron saint of so many social classes: sailors, merchants, archers, penitent thieves, children, brewers, pawnbrokers, toy makers, the unmarried and students.

Who then, from a historical perspective, is St. Nicholas, one of the most cherished saints of both Eastern and Western Christianity? Did St. Nicholas truly exist? Where was he born, where did he live, and most importantly, did he actually participate in the Council of Nicaea in 325?

These are a series of questions we will attempt to answer in this presentation, even though the historical testimonies, especially the written ones, concerning the existence and personality of the Saint of Myra, are extremely scarce.

A statement such as *"we know almost nothing of his life. He was perhaps born in Patara. He died 6 Dec. 343"* (Di Berardino, *Encyclopedia*, 2911) risks destabilizing, from the outset, any attempt at historical-scientific analysis regarding the Saint of Myra. Although there is an overwhelming disparity between the number of literary texts and historical sources, we will not be discouraged in our endeavor!

Our attempt to rediscover the historical person behind the many liturgical and pious writings is made all the more difficult by the fact that most texts presenting the life of the Saint are an overlap between the life of Nicholas of Myra and Nicholas of Sion. The latter lived 200 years after the Saint Archbishop and was born in Pharros, Lycia. He became abbot of the monastery at Sion and was later ordained as Bishop

of Pinara during Emperor Justinian the I's reign (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 3).

St. Nicholas – Historical Sources

The oldest historical sources for attempting to reconstruct the social, cultural, and spiritual milieu of Nicholas of Myra are the *Praxis de Stratelatis* (340-370), written by an anonymous author and a list of participants at the Council of Nicaea in 325.

Until recently, the anonymous text of approximately five and a half pages of the *Praxis de Stratelatis* was historically placed somewhere in the 6th century a.C. Following a series of in-depth studies in prosopography, numismatics and late Roman institutional history, Father Cioffari O.P. dismantled the theory of situating this text in the 6th century, proposing instead a historical relocation to the period 340-370 a.C (Cioffari, *La Praxis de Stratelatis*, 241-270).

The *Praxis de Stratelatis* text, rather than meticulously describing aspects of the life and activity of the Saint Archbishop of Myra, aims to construct a positive image of a general named Nepotianus, a member of the Constantinian dynasty, who was tasked with quelling an uprising in the imperial territory of Phrygia, bordering Lycia. Despite the efforts of this anonymous text, the general is described by most non-Christian historians of the time as a tyrannical usurper of the imperial throne (Cioffari, *Sfântul Nicolae – Viața și Cultul*, 7-9).

In this context of General Nepotianus' intervention in Phrygia, the anonymous text briefly describes the providential intervention of Archbishop Nicholas of Myra, who, through his authority and renown, saves from death three young men who were to be executed outside the walls of Myra. Later, the same text informs us that three generals of the imperial army, who were present in Myra at the time and were witnesses to St. Nicholas's intervention, would ask the same favor from the Archbishop when they found themselves in Constantinople, accused by the Eparch or Prefect of the imperial capital of high treason (Cioffari, *La Praxis de Stratelatis*, 241-270).

In addition to this anonymous historical testimony about St. Nicholas's interventions, there is another source—modest in content but extremely significant in authority—that attests to the historicity of the Archbishop

of Myra: one of the lists of Bishops who participated in the Council of Nicaea (325), authored by Theodorus Lector.

One of the most authoritative lists reproducing the names of Bishops at the Council of Nicaea (325) can be historically placed in the 6th century, specifically in 515. However, this list was faithfully copied from the historian Socrates of Constantinople, who lived and worked between 380-439 a.C. His list was lost, but survived in the form of the 6th-century copy. The list authored by Socrates must have been compiled within less than a century of the event at Nicaea. This suggests that the name of the Archbishop of Myra appears on one of the oldest, most faithful, and authoritative lists of the Council of 325.

To this day, these two historical sources can be considered regarding the existence of St. Nicholas of Myra. On the other hand, from the same historical perspective, informations about his childhood and youth, episcopal ordination, and most of his miracles could be categorized as part of the “ecclesiastical tradition,” which is as rich as it is imaginative, especially for the Christian East (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 5-7).

St. Nicholas and the Council of Nicaea (325)

What should have been a serene and engaging beginning of theological dialogue across the Empire — the Edict of Milan (313) — turned out to be the beginning of tensions within the Church. Over time, these tensions became constructive concerning ecclesiastical law and *kerygma*.

We revisit some major issues raised at Nicaea:

- **Juridical:** Should a Bishop, who abandoned his episcopal seat or offered incense to the gods of the Empire out of fear during persecutions still be accepted as a hierarchy, or should they be replaced (particularly since the existence of two Bishops in the same ubiety had become possible in numerous cases)?
- **Liturgical:** What should be the date of Easter’s celebration?
- **Theological-Doctrinal:** Was Jesus of Nazareth God of the same substance as the Father in Heaven, or was he a man so charismatic that he deserved to be deified alongside the Heavenly Father?

The doctrinal issue, of course, ignited and polarized Christian sentiments throughout the Roman Empire more than the juridical or liturgical ones

(Farrugia, *Encyclopedic Dictionary*, 1339-1341; Di Berardino, *Encyclopedia*, 2909-2910).

Unfortunately, the theological legacy of St. Nicholas, as evidenced by possible theological texts, does not exist. At this point, it is useful to reanalyse more closely the potential historical presence and orthodoxy of the Archbishop of Myra at this blessed Council.

To prevent the dispute over Jesus' divinity from spreading across the Empire and undermining (as much as it existed) social and territorial unity, Emperor Constantine the Great convened all Bishops at Nicaea in 325, offering to cover their travel expenses. Approximately 300 Bishops attended Nicaea. Although the most prominent historian of the time, Eusebius of Caesarea, was present at the Council, almost nothing was recorded about its proceedings. The Church Fathers were almost exclusively concerned with theological and dogmatic doubts and disputes, placing little to no value on the logistical and methodological details of the event's organization (Farrugia, *Encyclopedic Dictionary*, 1339-1341; Di Berardino, *Encyclopedia*, 2909-2910).

Regarding the physical presence of St. Nicholas at Nicaea (325), some authors support the idea, others refute it and others remain doubtful. Assuming that every Church Council has a list of participants, we might easily imagine that such a list exists for the Nicene Council as well. Unfortunately, that is not the case. Today, dozens of lists compiled by the different Churches represented at Nicaea survive, but their composition was influenced by the theological interests and dogmatic ideas of the Churches that compiled them. In 1898, three German researchers (H. Gelzer, H. Hilgenfeld, and O. Cuntz) concluded that 220 Church Fathers participated in the First Ecumenical Council of 325. However, in the *Index Restitutus*, the name of the Hierarch of Myra does not appear. The three researchers proposed the theory that St. Nicholas's name was added much later, following the first hagiographic writings dedicated to the Saint, beginning with the 6th century (*Vita Nicolai Sionitae* – approx. 570). Interestingly, in drafting the *Index Restitutus*, the three German researchers did not omit the episcopal seat of Myra, but instead placed a question mark next to the Bishop's name! G. Anrich, a staunch opponent of St. Nicholas of Myra's physical presence at Nicaea, overlooked this important detail, confidently stating that the Hierarch of Myra was not present at the Council (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 30; Cioffari, *Sfântul Nicolae – Viața și Cultul*, 50-56).

E. Schwartz, probably the foremost authority when discussing the lists of names from the Council of Nicaea (325), unlike Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz, and Anrich, asserts that the presence of St. Nicholas of Myra at the Council is attested by six of these lists, particularly the almost certain "source" of all other lists: the list copied by Theodorus Lector in 515 in his work (*Historia Tripartita*). This work was faithfully derived from the historical text of the same name by Socrates of Constantinople (also known as Socrates Scholasticus), who compiled the list of participants at the Council around 430. This is the oldest and most reliable (as far as possible) list of the more than 300 participants at the Council of 325 (Schwartz, *Über die Bischofslisten*, 63).

At this point in our modest inquiry, we might draw some conclusions.

Did the Holy Archbishop of Myra exist, or is he a product of the imagination and creativity of devout minds? Did he take part in the Council of Nicaea in 325, or did Orthodox historians use his name to support the Orthodox perspective? Was Nicholas a defender of the doctrine acknowledging the divinity of Jesus, or did he support Arius in his claims?

Based on the two historical sources analysed above, we can firmly affirm that the Holy Mediator of so many graces existed!

He was likely born around 270 a.C. in Patara of Lycia, a locality now situated in the Antalya region (Turkey), as various hagiographers inform us.

He was the Hierarch of Myra Lycia, performing miracles both in Myra and Constantinople, participated in the Council of Nicaea, and his name is recorded in six of the most authoritative lists of those who supported the divinity of Jesus of Nazareth. These are the details on which we can base the historicity of the person and personality of St. Nicholas.

All other knowledge we have about Nicholas of Myra likely contains a kernel of truth but is, for the most part, the product of the creativity of hagiographers who lived centuries after the time when we know Nicholas lived and performed miracles.

Szent Miklós Mürából: Mítosz és valóság között

Szent Miklós Mürából/Bari kétségtelenül az első évezred egyházának egyik legnagyobb tisztelettel övezett és leginkább szeretett szentje, a hagiográfia és a szent írók egyik kiváltságos alakja. Különösen nehéz azonosítani szenteket, akik különösen a 9–13. század között vetekedhet-

tek volna Szent Miklós kultuszával, aki a társadalmi osztályok széles körének védőszentje: a tengerészeké, kereskedőké, íjászoké, megtérő tolvajoké, gyermekeké, sörfőzőké, zálogház-tulajdonosoké, játékgyártóké, házasszatlanoké és diákoké.

Ki tehát történelmi szempontból Szent Miklós, aki a keleti és nyugati kereszténység egyik legkedveltebb szentje? Valóban létezett Szent Miklós? Hol született, hol élt, és ami még fontosabb, valóban részt vett a 325-ös niceai zsinaton?

Ezekre a kérdésekre próbálunk választ találni ebben az előadásban, annak ellenére, hogy a történelmi tanúságtételek, különösen az írottak, rendkívül korlátozottak Mürából származó Szent létezésével és személyiségével kapcsolatban.

Egy olyan állítás, mint „alig tudunk valamit az életéről. Talán Patarában született. 343. december 6-án halt meg” (Di Berardino, *Encyclopedia*, 2911) már a kezdetektől veszélyezteti bármilyen történelmi-tudományos elemzés próbálkozását Szent Miklós kapcsán. Bár hatalmas különbség van az irodalmi szövegek száma és a történelmi források között, nem adjuk fel a szándékunkat! Az a kísérletünk, hogy újra felfedezzük a történelmi személyt, aki a sok liturgikus és jámbor írás mögött áll, annál is nehezebb, mivel a szent életét bemutató szövegek nagy része Mürából származó Miklós élete és a Sionból származó Miklós élete között átfedés. Ez utóbbi 200 évvel a szent érsek után élt, Pharrosban, Lykia tartományában született. Sion kolostorának apátja lett, majd I. Justinianus császár uralkodása alatt Pinara püspökévé szentelték (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 3).

Szent Miklós – Történelmi források

A legkorábbi történelmi források, amelyek segítségével megpróbálhatjuk rekonstruálni Mürából származó Miklós társadalmi, kulturális és szellemi környezetét, a *Praxis de Stratelatis* (340–370), amelyet egy anonim szerző írt, valamint egy lista a 325-ös niceai zsinat résztvevőiről.

Nem is olyan régen a *Praxis de Stratelatis* anonim szövegét, amely körülbelül öt és fél oldalas, történelmileg valahova a 6. századba helyezték. Egy sor alapos proszopográfiai, numizmatikai és késő római intézménytörténeti tanulmány után Cioffari OP atya cáfolta azt az elméletet, hogy ezt a szöveget a 6. században írták, és a történelmi helyét inkább a 340–370 közötti időszakra helyezte (Cioffari, *La Praxis de Stratelatis*, 241–270).

A *Praxis de Stratelatis* szöveg, ahelyett, hogy részletesen leírná a Mürából származó Szent Érsek életének és tevékenységének aspektusait, inkább arra törekszik, hogy pozitív képet alkosson egy Nepotianus nevű tábornokról, aki a Konstantini-dinasztia tagja volt, és akinek feladata Phrygia régió lázadásának elfojtása volt, egy olyan császári területen, amely határos volt Lykiával. Az anonim szöveg erőfeszítései ellenére a tábornokot az időszak legtöbb nem keresztény történésze zsarnoki trónbitorlónak írja le (Cioffari, *Sfântul Nicolae – Viața și Cultul*, 7–9).

Ebben a Phrygiában való Nepotianus tábornok beavatkozásának kontextusában az anonim szöveg röviden leírja Mürából származó Miklós érsek gondviselő beavatkozását, aki saját tekintélye és hírneve révén megment három fiataalt, akiket Myra falain kívül végeztek volna ki. Később ugyanez a szöveg arról tájékoztat, hogy három császári hadsereg tábornoka, akik Myrában tartózkodtak és tanúi voltak Szent Miklós beavatkozásának, ugyanezt a szívességet kéri az érsektől, amikor Konstantinápolyban találják magukat, és az Eparchus vagy az imperialista főváros prefektusa hazaárulással vádolja őket (Cioffari, *La Praxis de Stratelatis*, 241–270).

A Szent Miklós közbenjárásáról szóló anonim történelmi tanúság mellett létezik egy másik forrás is – tartalmában szerény, de hitelességében rendkívül jelentős –, amely tanúsítja a mürai érsek történelmi létezését: a Theodorus Lector által összeállított lista a niceai zsinaton (325) részt vett püspökökről.

A püspökök neveit tartalmazó egyik legmegbízhatóbb lista, amely a 325-ös niceai zsinaton részt vett egyházi vezetőket sorolja fel, történelmileg a 6. századra, pontosabban 515-re datálható. Ez a lista azonban hű másolata volt a konstantinápolyi történetíró, Socrates által összeállított listának, aki 380–439 között élt és dolgozott. Az általa készített lista elveszett, de a 6. századi másolat formájában fennmaradt. Socrates listáját valószínűleg kevesebb mint egy évszázaddal a niceai esemény után állították össze. Ez arra utal, hogy a mürai érsek neve megjelenik az egyik legkorábbi, leghűségesebb és legtekintélyesebb listán a 325-ös zsinat résztvevőiről. Napjainkig ez a két történelmi forrás tekinthető hitelesnek Szent Miklós mürai létezésével kapcsolatban. Ezzel szemben ugyanebből a történelmi perspektívából nézve a gyermekkoráról és fiatalágáról szóló információk, püspöki felszentelése, valamint csodatételeinek nagy része az úgynevezett „egyházi hagyomány” részének tekinthető, amely rendkívül gazdag, de egyben nagyon fantáziadús, különösen ha a keresztény Keletről beszélünk (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 5–7).

Szent Miklós és a niceai zsinat (325)

Ami az egész birodalom teológiai párbeszédének nyugodt és ígéretes kezdetét jelenthette volna – a milánói ediktum (313) –, az egyházon belüli feszültségek kezdetévé vált. Idővel ezek a feszültségek konstruktívává váltak az egyházi jog és a *kerygma* tekintetében.

Újra felvetjük a niceai zsinaton felmerült néhány fő kérdést:

- **Joghatósági:** Elfogadható-e továbbra is püspökként az a hierarcha, aki elhagyta püspöki székét, vagy a birodalom isteneinek áldozott félelemből az üldözések idején, vagy le kell váltani őt (különösen, mivel sok esetben már nem volt lehetetlen két püspök jelenléte ugyanabban a városban)?
- **Liturgikus:** Mi legyen a húsvét ünneplésének időpontja?
- **Teológiai-dogmatikai:** Názáreti Jézus az Atyával azonos szubsztanciájú Isten volt-e, vagy egy olyan karizmatikus ember, aki isteni rangot érdemelt az Atya mellett?

A dogmatikai kérdés, természetesen, a Római Birodalom egész területén jobban felkavarta és polarizálta a keresztény érzelmeket, mint a jogi vagy liturgikus kérdések (Farrugia, *Encyclopedic Dictionary*, 1339–1341; Di Berardino, *Encyclopedia*, 2909–2910).

Sajnálatos módon Szent Miklós teológiai öröksége, amelyet esetleges teológiai szövegek bizonyítanak, nem létezik.

Ebben a pontban hasznos újra megvizsgálni Szent Miklós érsek törtenelmi jelenlétének és ortodoxiájának lehetőségét ezen a megáldott zsinaton.

Annak érdekében, hogy megakadályozza Jézus istenségével kapcsolatos vita elterjedését az egész Birodalomban, amely meggyengíthette volna a társadalmi és területi egységet (amennyire az fennállt), Nagy Konstantin császár 325-ben Nicaeába hívta az összes püspököt, felajánlva, hogy fedezi utazási költségeiket. Körülbelül 300 hierarcha vett részt a niceai zsinaton. Annak ellenére, hogy a korszak legnagyobb történetírója, Caesareai Eusebius is jelen volt a zsinaton, szinte semmit sem jegyeztek fel a zsinat lefolyásáról. Az egyházi atyák szinte kizárólag teológiai és dogmatikai kételyekkel és vitákkal foglalkoztak, szinte egyáltalán nem helyezve hangsúlyt az esemény szervezési és módszertani részleteire (Farrugia, *Encyclopedic Dictionary*, 1339–1341; Di Berardino, *Encyclopedia*, 2909–2910).

Szent Miklós jelenléte a niceai zsinaton (325)

Szent Miklós fizikai jelenlétével kapcsolatban a zsinaton egyes szerzők támogatják az ötletet, mások cáfolják, míg néhányan kétségek között maradnak. Feltételezve, hogy minden egyházi zsinat rendelkezik egy résztvevői listával, könnyen elképzelhetjük, hogy a niceai zsinat esetében is létezik egy hivatalosan elismert lista – azonban sajnos nem ez a helyzet. Napjainkig tucatnyi lista maradt fenn, amelyeket a niceai zsinaton képviselt különböző egyházak állítottak össze. Ezek azonban az egyházak teológiai érdekei és dogmatikai nézetei szerint befolyásolták az összeállítást. 1898-ban három német kutató (H. Gelzer, H. Hilgenfeld és O. Cuntz) arra a következtetésre jutott, hogy az első ökumenikus zsinaton, 325-ben, 220 egyházi atya vett részt. Azonban ebben az *Index Restitutus*-ban nem szerepel a műrai hierarcha neve. A három kutató azt az elméletet javasolta, hogy Szent Miklós neve sokkal később került hozzáadásra, az első, Szent Miklósnak szentelt hagiográfiai írások megjelenése után, a 6. századtól kezdődően (*Vita Nicolai Sionitae* – körülbelül 570). Érdekes, hogy az *Index Restitutus* összeállításakor a három német kutató nem hagyta figyelmen kívül a műrai püspöki széket, hanem kérdőjelet helyezett a hierarcha neve mellé! G. Anrich, a műrai Szent Miklós fizikai jelenlétének nagy ellenzője a zsinaton, figyelmen kívül hagyta ezt a fontos részletet, és magabiztosan kijelentette, hogy a műrai hierarcha nem volt jelen a zsinaton (Cioffari, *San Nicola – La Vita*, 30; Cioffari, *Sfântul Nicolae – Viața și Cultul*, 50–56).

E. Schwartz, aki valószínűleg a legkiemelkedőbb tekintély a 325-ös niceai zsinat résztvevőinek listájával kapcsolatban, Gelzertől, Hilgenfeldtől, Cuntztól és Anrichtől eltérően azt állítja, hogy a műrai Szent Miklós jelenlétét hat lista tanúsítja, különösen az összes többi lista szinte bizonyos „forrását”: azt a listát, amelyet Theodorus Lector 515-ben másolt le *Historia Tripartita* című művében. Ez a mű hűen követte Konstantinápolyi Szókratész (más néven Szókratész Scholasticus) azonos című történeti szövegét, aki a zsinat résztvevőinek listáját körülbelül 430-ban állította össze. Ez a legrégebbi és legbiztosabb (amennyire lehetséges) lista a 325-ös zsinat több mint 300 résztvevőjéről (Schwartz, *Über die Bischoflisten*, 63).

A szerény kutatásunk ezen pontján néhány következtetést vonhatunk le. Létezett-e a műrai Szent Érsek, vagy ő csak a jámbor lelkek képzeletének és kreativitásának gyümölcse? Részt vett-e a 325-ös niceai zsinaton, vagy az ortodox történészek csak a nevét használták fel az ortodox ál-

láspon t támogatására? Véd elmezte-e Miklós a názáreti Jézus istensé gét elismerő tanítást, vagy Ariust támogatta kijelentéseiben?

A fent elemzett két történelmi forrás alapján biztosan kijelenthetjük, hogy az annyi kegyelem közvetítője, Szent Miklós létezett! Valószínűleg 270 körül született, a lykiai Patarában, amely ma a törökországi Antalya régióban található, ahogy azt különböző hagiográfiák is tanúsítják. Ő volt Myra Lycia püspöke, csodákat tett Myrában és Konstantinápolyban, részt vett a niceai zsinaton, és neve szerepel Jézus istensé gét támogató hat legtekintélyesebb listán. Ezek azok az információk, amelyek alapján a Szent Miklós személyének és személyiségének történeti hitelessé gét alapozhatjuk.

Minden más tudásunk Miklósról valószínűleg tartalmaz igazságele met, de nagyrészt a hagiográfusok kreativitásának terméke, akik évszázadokkal azután éltek, hogy tudjuk, Miklós élt és csodákat tett.

VINCZE KRISZTIÁN

Mit és hogyan mondhat a (keresztény) filozófia az isteni természetről?

1. Bevezetés

Aquinói Szent Tamásnak a természetes emberi értelem hatásköre és a kinyilatkoztatott igazságok közötti viszonyt bemutató modellje sokak számára ismert, ma is mérvadó, s a keresztény filozófia történetének mindenképpen az egyik legfontosabb mozzanata. E modellhez kötődő egyik határozott gondolata a következőképpen hangzik: „Krisztus eljövetele előtt egyetlen filozófus sem tudott annyit Istenről és az élethez szükséges dolgokról, amennyit egy idős asszony Krisztus eljövetele után a hitén keresztül tud.”¹ Az öregasszony ismeretének a filozófusok bölcselkedései felé való felemelése abból fakad, hogy egyfajta szintezettség állandó érzékeltetése jellemzi Tamást. „Az isteni dolgok megismerésére különböző módokon juthatunk el” – állítja a *Summa contra gentiles*ben, hiszen egyrészt az ész vizsgálódásán keresztül juthatunk fontos ismeretekhez, másrészt a kinyilatkoztatott igazságok pedig azok a hittitkokat és misztériumokat illető tartalmak, amelyek meghaladják az emberi értelmet. Másképpen mondva a hit dolgait illetően segítséget, támaszt, érvelő erőt kaphatunk az értelemtől, ugyanakkor a hittartalmak olyan mozzanatai is jelen vannak, melyek esetén az értelem tehetetlennek, elégtelennek bizonyul, hiszen a közlendő, a kinyilatkoztatásból nyert hittartalom, a közlendő igazság meghaladja az emberi értelmet. A Krisztus előtti filozófusok saját erőből eredő ismereteit ezért múlja felül az egyszerű és idős emberek tudása, melyet egyenesen, közvetlenül nyernek ki a kinyilatkoztatásból.

¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Sermon 14, Attendite a falsis, pars 2.*, 92. Idézi Bauerschmidt. Vö.: BAUERSCHMIDT, FREDERICK CHRISTIAN, *Thomas Aquinas, Faith, Reason, and Following Christ* (Christian Theology in Context), Oxford University Press, Oxford 2013. 92.

Szent Tamás biztos volt abban, hogy Isten létezésének bizonyítása, az ehhez szükséges és helyes érvelés az emberi természetes ész kapacitása, - éppen erről szól a mindenki által jól ismert öt útja. Például az első út lényege - amit tehát az emberi ész a maga erejéből ismer fel -, hogy az aktus-potencia feszültségében való, az egész világot jellemző változások összefüggéseinek hátterében a Nem-mozgatott-mozgató áll, akit legvégül Istenként azonosítunk. „Az emberi értelmet meghaladó dolgokat” azonban „kizárólag Isten kinyilatkoztatása révén hisszük”.² Amíg tehát az értelmén keresztül szerezhethetjük meg a természetes ismereteinket, addig a hittitkok esetén ész-érvek nem szolgálhatnak azok bizonyítására. Mi több, az Angyali Doktor szerint a hitetlenek gúnyolódásának tennénk ki a hitet, ha azokat nem kényszerítő erejű érvekkel kívánnánk bizonyítani, mert ezesetben azt a benyomást keltenénk bennünk, hogy ezekre az érvekre támaszkodunk, ezen érvek miatt hiszünk. Aki tehát felismeri Isten létezését, Istent magát, mint Nem-mozgatott mozgatót, az ne akarja azt bizonyítani, hogy *Ő egyúttal* a Szentháromság; aki pedig biztos filozófiai ismereteket tud magáénak az emberi és az isteni természet legfőbb jegyeit illetően, az ne akarja bizonyítani, hogy egyszerre mindkettőnek birtokosa volt Jézus Krisztus.³ Hogy Isten személyes, hogy Szentháromság, hogy az isteni Logosz emberré lett, e kijelentések már a kinyilatkoztatásból ismertek számunkra, nem pedig *értelmünk által bizonyított tények*. E hittitkok nem bizonyíthatók kényszerítő erővel, s fontos még egyszer megjegyeznünk Tamással, igazából nem is bizonyítandóak kényszerítő erejű érvekkel!

Jelen tanulmány kiindulópontnak tekinthető két kérdése a következő: Ha a Niceai Zsinat megállapítása szerint Jézus „egylényegű az Atyával”, ha az „Atya szubsztanciájából”⁴ való, akkor Jézusnak az Istennel való azonosítása közben mi az, ami az isteni természetről előzetesen elmond-

² Vö.: TORRELL, JEAN-PIERRE, OP, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris, Budapest 2007. 186.

³ Lásd például a *Summa Theologiae* két kérdésének egy-egy artikulusát, amely „hiteccikkelyként” beazonosítva állítja az isteni személyek háromságát (ST, I, 32q, 1a.) vagy azt, hogy a világnak van kezdete (ST, I, 46q, a2). Utóbbi esetén így int az Angyali Doktor: „Ézt hasznos figyelembe vennünk, nehogy esetleg valaki – valamilyen hitigazságot bizonyítani merészelve – olyan érveket hozzon fel, amelyek nem kényszerítőek és a hitetlenek számára nevetségül szolgálnak, mert azt gondolhatják, hogy ilyen érvek miatt hisszük a hitigazságokat. (Vö.: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatata* I., Gede Testvérek Bt, Budapest, 2002. 351.)

⁴ DS 125. (Niceai Hitvallás, 325. június 19.)

ható? Egyáltalán hogyan beszélhet az emberi értelem önjeléről az isteni természettel kapcsolatban?

2. Isten egyszerűsége

Röviden szeretném megidézni a VII. századi keleti kereszténység egyik rendkívüli, nagy filozófiai műveltségű alakját, aki mind az isteni természet attribútumainak kapcsán mind Jézus Krisztus egy személy és két természetét illetően maradandó, nagy befolyású teológiai örökséget hagyott hátra. A konstantinápolyi születésű Hitvalló Maximosz magas iskolázottságát nem a császári birodalom valamely magas hivatalnoki tisztségében kívánta kamatoztatni, hanem szerzetessé válván teológiai viták finoman árnyalt elméleteinek ütköztetésében hasznosította azt. Brian Daley jezsuita teológus úgy véli,⁵ Maximosz gondolkodásának, teológiájának fő jellemzője, hogy nagyrészt filozófiai fogalmakon, s azok összefüggésén keresztül fejtette ki a keresztény hagyományból és Szentírásból merített hittitkokat, s az ember keresztényi átalakulásának lehetőségeit. Ez nyilvánvalóan nem hirtelen, nem egy csapásra volt jellemző rá, illetve VII. századi tevékenységére. Daley analízise szerint az Istenről és a Jézus Krisztusról való gondolkodást a második század közepétől fogva bizonyos fokig a filozófiai diskurzusok határozták meg. Könnyen észlelhető, hogy amikor a keresztény teológusok a 360-as években olyan neo-ariánus gondolkodókkal kezdték meg elméleti vitájukat, mint Aetiosz (Aëtius Antiochenus) és tanítványa Eunomius, akkor már sokkal inkább a filozófiai iskolázottság érvelési módja jellemezte őket, nem pedig pusztán a biblia-kommentátori retorikai stílus. A niceai gondolatvilág megőrzésének folyamatában a definíciók és tézisek, a szillogizmusláncolatok, a kérdés-válasz dialógusok, a nagy tekintélyű szerzők szövegkivonatai töltöttek be fontos szerepet. Mire az V. század utolsó szakaszához érkezünk, ami természetesen egyben már a Kalcedoni Zsinat megfogalmazásainak védelmezési és kifejtési szakasza is egyben, addigra a keresztény igaz tanítás kifejtése és körül-bástyázása a neoplatonista Platont és Arisztotelészt taglaló kommentárokon edződött szerzők filozófiai műveltségének és stílusának keretén belül zajlott.

Amikor Hitvalló Maximosz az isteni természetéről értekezik, akkor megállapításainak első mérföldköve Isten egyszerűségének gondolata,

⁵ Vö. DALEY, BRIAN E. SJ., *Contemplating the Monad who saves us: Maximus The Confessor and John of Damascus on Divine Simplicity*, in *Modern Theology* 35:3, 2019, 467-481.

melyet nem pusztán csak filozófiai eredésű isteni jellemzőként tartunk számon, hanem a görög gondolatvilág egyik legfontosabb mozzanatáént azonosítunk be. Isten egyszerűségének tárgyalása a keresztény szerzők számára nem annyira bibliai inspiráltságú probléma volt, hanem az antik bölcseleti érlelődések eredménye. A filozófiai *isteni egyszerűség* gondolatának történetét nem tudjuk most rekonstruálni, de néhány szerző erejéig könnyen érzékeltethető, hogy mennyire fontos szerepet töltött be az istenségről való gondolkodásban. Arisztotelész *Metafizikája* szerint a létezők végső elvének egyszerűnek kell lennie úgy, hogy nem jellemezhető felosztható részekkel, nem lehet lehatárolt sem, s mivel közben anyagtalan is, így láthatatlannak kell lennie.⁶ A későbbi platonista tradícióban ez a gondolat egyre erősebbé vált – Plotinosz *Enneades*-a szerint:

*„Minden dolog létét megelőzően lennie kell valami egyszerűnek, - aminek másnak kell lennie, mint azoknak a dolgoknak, melyek csak ezt követően vannak. - Tudva levő, hogy maga által áll fenn, nem vegyül azokkal a dolgokkal, melyek származnak tőle. [...] Ha nem lenne egyszerű, ha nem lenne független minden egybeeséstől és összetettségtől, akkor nem lehetne első elv.”*⁷

Proklosznak, az 5. századi athéni újplatonistának az isteni egyszerűséget tekintve mérvadóak *A Teológia elemei* című művének sorai, melyek szerint mindaz, ami isteni, az mindenekelőtt és legfőképpen egyszerű, s ez okból teljes mértékben önálló.

*„Hogy isteni, az egységből érthető meg: minden isteni tökéletesen egységes, [...] amíg az összetett dolgok függenek mástól – ha nem is külsődleges dolgoktól, akkor legalábbis saját elemeiktől –, a tökéletesen egyszerű annak az egységnek a megmutatkozása, ami Istennel azonos.”*⁸

Hitvalló Maximosz az említett, az isteni természetet illető filozófiai belátásokat ismervén az isteni egyszerűséget az ellentétes tulajdonságok tagadásával egészíti ki. Isten ugyanis mint abszolút természet, jóság és

⁶ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, 1075 a7.

⁷ PLOTINOSZ, *Enneades*, 5.4 (7) 1. - A fordítás VK-tól, a fordítás alapjául szolgáló szöveg a Daley cikkében megadott: PLOTINUS, *Enneads* V., trans. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library 444, Harvard University Press, Cambridge 1984, 141. Vö.: DALEY, *Contemplating*, 469-470.

⁸ A prokloszi szöveget szintén Daley cikke nyomán jelenítem meg: PROCLUS, *The Elements of Theology*, Prop. 127., trans. E. R. Dodds, Oxford University Press, Oxford 1933, 113. Vö.: DALEY, *Contemplating*, 470.

bölcsesség nem hord magában ellentétes tulajdonságokat. Ezzel szemben a létezők, így maga az értelmes teremtmények jóságra és bölcseségre törekvő magatartása - a részesedés és a kegyelem okán - ellentmondásokat hord magában. „Hiszen a létezés a nemlétezéssel áll szemben, a jóságra és bölcsességre való törekvéssel szemben ott a bűn és a tudatlanság.”⁹ Hogy Isten tökéletes egyszerűségének tételét tovább erősítse Maximosz, még a gondolkodás lehetőségét is elveti Istennel kapcsolatban. A gondolkodás ugyanis legalább „kettős aspektust hord magában; a gondolkodás közvetítő kapcsolat két véglet között, amely összeköti az elgondolt dolgot és a gondolkodó személyt, így sem az elgondolt tárgy, sem a gondolkodó nem tudja teljesen megőrizni az egyszerűséget.”¹⁰ Istenben a gondolkodás aktuusa akkor lenne jelen, ha összetett lenne, egyszerű és részek nélküli monád mivolta azonban ezt kizárja. Végül Maximosz szerint még a neoplatonikus-arisztotelészi fogalmak - mint az οὐσία vagy a φύσις - sem illeszthetők Istenre.

Maximosz korát és teológiai munkásságát követően az Isten egyszerűségét taglaló vitákat Eleonor Stump vizsgálata szerint a „legnehezebb, leghevesebb középkori teológiai viták” között kell számon-tartanunk,¹¹ amelyről minden nagy szerzőnek feltétlenül értekeznie volt szükséges. Vajon miért éppen ez az az isteni tulajdonság az, amelynek elemzéséről egyik szerző sem kívánt lemondani? Isten „egyszerűségéről” beszélni valójában arra szolgál, hogy emlékeztessük magunkat arra a különleges nyelvhasználatunkra, amely a Róla való beszédet meghatározza. Isten egyszerűségéről beszélni azt jelenti, hogy Vele kapcsolatban bármit szóvá tenni csak úgy lehet, hogy tudatában vagyunk annak, hogy közben a „nyelvi referenciák másfajta nyelvtanára van szükségünk”.¹² Istent bárhogy is képzeljük el, egyszerűségének hangsúlyozásán keresztül világítjuk meg, hogy Ő nem a világ része, hanem azt meghaladja, s felülmúlja hétköznapi tapasztalatainkat. Másképpen megfogalmazva, mivel Isten nem része a valóságnak, hanem annak előfeltétele, mindig ún. mentális fenntartásokkal kell beszélünk Róla, beszélt nyelvünket

⁹ MAXIMUS CONFESSOR, *Centuries on Love* 3.27., in *Selected Writings*, trans. George C. Berthold, Paulist Press, New York 1985, 65. Vö.: DALEY, *Contemplating*, 471.

¹⁰ MAXIMUS CONFESSOR, *Centuries on Knowledge* 1.82-83, trans. George C. Berthold, Paulist Press, New York 1985, 143-44. Vö.: DALEY, *Contemplating*, 472.

¹¹ STUMP, ELEONORE, *God's simplicity*, in (ed. Brian Davies – Eleonore Stump) *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, 2012, 135-146, 135.

¹² DALEY, *Contemplating*, 479.

egyenesen „el kell hajlítani”, hogy Rá alkalmazzuk.¹³ Ha feltennénk a kérdést, hogy vajon az isteni egyszerűség „szükséges tanítás”-e, az egyház klasszikus írói, mind keleten mind nyugaton, bizonyosan azt válaszolnák: természetesen! Ha ugyanis Isten nem egyszerű, akkor Isten nem transzcendens, és így nem lenne Isten. Hogy Isten a Teljesen Más, az elsősorban, elsőként egyszerűségén keresztül volt hangsúlyozható a középkori teológiában. Ha Aquinói Szent Tamás öt útját olvassuk a *Summa Theologiae*-ben (ST. I. q2. a3.), akkor nem lepődünk meg az elhangzottak tükrében azon, hogy az Isten létét bizonyító érvek után a *Summa Theologiae* közvetlenül következő 3. questio-ja teljes mértékben Isten egyszerűségének van szentelve. Erre épül majd rá a 4. questio Isten tökéletességéről, a 6. questio Isten jóságát tárgyalja, a 7. végtelenségét, a 9. a változhatatlanságát, a 10. az örökkévalóságát. Tehát a legfőbb isteni attribútumok bemutatása úgy valósul meg, hogy az egyszerűségből indul ki a gondolatvezetés. Végül e fejezet végén megismételni szükséges, hogy az isteni egyszerűségről szóló tanítás nem a kinyilatkoztatásnak a része, hanem praeambula fidei-nek tekintendő Szent Tamás szerint, az emberi értelem által felismert, az isteni természet egyik tulajdonsága.

3, Az Istenről való beszéd lehetőségei

Brian Davies, hogy megvilágítsa az Istenről, az isteni természetről való beszéd nehézségeit a következő rövid fiktív párbeszéddel vezeti fel meg-látásait:

*„Szeretlek” - mondja a hölgy. „Komolyan?” - kérdezi udvarlója. „Nem” - hangzik a válasz. Az udvarlónak torkán akad a szó, és nem ok nélkül, hiszen szíve hölgye, úgy tűnik, összevissza beszél - amit egyik kezével ad, azt visszaveszi a másikkal.*¹⁴

Sokak szerint a hívő emberek erősen hasonlítanak a fenti hölgyhöz. Megállapításuk lényege, hogy az istenhit tulajdonképpen leküzdhetetlen problémát jelent azok számára, akik elméletben vizsgálják, miként tartható egyidejűleg Isten valóságos létének és tulajdonságainak képvi-

¹³ Uo. „Our language must be ‘bent’ to be applied to him.”

¹⁴ DAVIES, BRIAN, *Kortárs vallásfilozófia*, (ford. Rakovszki Zsuzsa, Vassányi Miklós) Kossuth Kiadó, 1999. internetes elérhetősége: <https://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2020/04/Brian-DAVIES-Vall%C3%A1sfiloz%C3%B3fia.pdf>. A hi-vatkozott szöveg az internetes verzió alapján a 20. oldalon található.

selete. Hiszen az egyik oldalon olyan tökéletességeket és kiválóságokat tulajdonítanak Istennek a Róla beszélő emberek, amelyek a hétköznapi világban előfordulnak és jól ismertek. A másik oldalon viszont Istenrel kapcsolatban azt is hangsúlyozzák, hogy radikálisan különbözik a hétköznapi világunktól, a teremtményektől. Olykor azt mondjuk, Isten bölcs és emberszerető, máskor pedig azt fogalmazzuk meg, hogy Isten egyedül áll a maga nemében, igazából nem is tudjuk definiálni természetét.¹⁵ Ha azonban érvénytelenek szokott módjukon a Neki tulajdonított állítmányok, akkor tehetünk-e Róla egyáltalán bármilyen értelmes kijelentést? Ha a *Teljesen Másnak* állítjuk be őt, akkor mondunk-e bármiféle elégségeset Vele kapcsolatban? Tehát az Istenről gondolkodó ember vajon „nem kényszerül-e arra a lehetetlen feladatra, hogy az Istenre vonatkozó kijelentések *értelmetlensége*, illetve *elégtelensége* között legyen kénytelen választani?”¹⁶

Ha csoportosítani szükséges az Istenről, (az isteni természetről) való beszédmódokat, akkor azt Brian Davies négy csoport felállításával teszi meg:

I, – Istenről beszélnek úgy szerzők, hogy a dolgokból, mint okozatokból következtetnek vissza az isteni okra, illetve Isten tulajdonságaira. Legismertebb verziója e beszédmódnak Szent Tamás negyedik útja, azaz a tökéletességi fokozatokból vett Istenérv. Az istenérvnek a kiindulópontját azonban csak a transzcendentálék, a transzcendentális, a kategoriális tulajdonságokat felülmúló tulajdonságok jelentik, azaz a dolgok *egy, igaz, jó és szép* mivolta. Ha megsérteném a szigorúan csak a transzcendentálékra vonatkozó alkalmazást, akkor zavarba jönnék, s a létező színes dolgokból kellene arra a következtetésre jutnunk, hogy a színes dolgok létének és tulajdonságainak oka a színekben, színesként létező Isten. A tökéletességi fokozatokból vett érv használhatósága tehát csak a transzcendentális tulajdonságokra terjed ki.

II, – Második csoportként jeleníthető meg az Istennel kapcsolatos metaforikus kijelentések használata. A metafora Arisztotelész meghatározása szerint annyit jelent, hogy egy nevet átviszünk egy másik létezőre. Ha azt mondom például, hogy „Erős vár a mi Istenünk”, akkor ezzel a

¹⁵ Lásd ehhez Szent Tamás megjegyzését, amely szerint „semmit sem lehet Istenről és a teremtményekről univok értelemben állítani.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST. I. q13. a5. (Vö.: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalat* I., Gede Testvérek Bt, Budapest 2002. 101.)

¹⁶ DAVIES, *Kortárs vallásfilozófia*, 20.

névátvitellel egy tulajdonságára utalok Istennek, de közben jól tudom, hogy Isten nem kőből van. Paul Ricoeur szerint a metafora viszonyok viszonya, így az említett mondat tartalma, hogy Isten és az istenhívő ember viszonya olyan, mint a várépület és a várlakó viszonya, amely a védelmezettséget, a megoltalmazottságot fejezik ki. Ha a ricouer-i meghatározás szerint gondolkodunk, úgy véljük, az Istenre illeszthető metaforikus nevek nagyon sokszor valamiféle viszonyról, (Isten - ember, Isten - világ, Isten - istenhívő, Isten - istentelen ember viszonyáról) szólnak elsősorban.¹⁷

III. - A harmadik beszédmód a negatív teológia beszédmódja, amelynek indoklása a következő. Ha valami hétköznapi, tárgyi vagy tapasztalati dologról tudjuk, hogy van, akkor megkérdezzük, hogy mely módon van, azt kérdezzük *Mi az?* Istennel kapcsolatban azonban inkább azt tudjuk, hogy mi nem, nem pedig azt, hogy mi.¹⁸ Ezért illetik Őt meg a jelzők, hogy láthatatlan, testetlen, felfoghatatlan, kifürkészhetetlen. A negatív teológiai beszédmód logikáját jól mutatja Mozesz Maimonidész (*A tévelygők útmutatója*) példája:

Tegyük fel, hogy valakinek a tudása tartalmazza a „hajó” létezését, de azt már nem tudja, hogy ezt a nevet közelebbről milyen tárgyra alkalmazták, szubsztanciára-e vagy akcicensre. Egy második személynek ezután tudomására jut, hogy a „hajó” nem akcicens; a harmadik megtudja, hogy nem ásvány; a negyedik, hogy nem földön termő növény; az ötödik, hogy nem olyan test, amelynek részei természetűtől fogva illeszkednek; a hatodik, hogy nem deszkához vagy ajtóhoz hasonlatos, sík felületű tárgy; a hetedik, hogy nem gömb; a nyolcadik, hogy nem hegyes; a kilencedik, hogy nem kör alakú, sem pedig nem egyenlő oldalú; a tizedik, hogy nem tömör. Nyilvánvaló, hogy ez a tizedik személy már-már helyes fogalmat képes alkotni magának a hajóról a korábbi negatív állítmányok alapján.¹⁹

A *Tévelygők útmutatója* című mű szerint Istenhez közelebb a negatív állítmányok használatán keresztül juthatunk. Maimonidész azonban nemcsak egyszerűen episztemológiai ajánlást tesz, hanem egy súlyos

¹⁷ Vö.: BOLBERITZ PÁL, *Bevezetés a logikába*, Jel Kiadó, Budapest, 1998, 43-46.

¹⁸ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST. I. q3. a1. „Mivel azonban nem tudhatjuk, hogy Isten mi, csak azt, hogy mi nem, nem vizsgálhatjuk azt, hogy Isten miként létezik, hanem inkább csupán azt, hogy miképpen nem létezik.” (Vö.: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatok I.*, Gede Testvérek Bt, Budapest 2002. 30.)

¹⁹ Vö.: DAVIES, BRIAN, *Kortárs vallásfilozófia*, 23.

következményre is utal közben, azt állítja ugyanis, „hogyan az, aki állító formájú kijelentéseket tesz Istenről, nem rendelkezik elégséges tudással a Teremtőről” sőt „az ilyen ember” egyenesen „elveszíti Istenbe vetett hitét, méghozzá úgy, hogy észre sem veszi”.²⁰

Maimonidész ellen, a negatív teológiának való kizárólagos elkötelezettség ellen három érvet szeretnék felhozni: 1) Az Istenről beszélő emberek képtelenek pusztán csak tagadó formájú kijelentéseket mondani Róla, egyes tulajdonságokat egyértelműen képviselnek Vele kapcsolatosan, például, hogy Ő a Teremtő, hatalmas, mindentudó, mindenütt jelenvaló és jóságos. 2) Továbbá, ha pusztán csak a negatív beszédmódot használnánk a hétköznapi, tapasztalati dolgokra, azt vennénk észre, hogy igen kevés információt hordoznak kijelentéseink. Ha azt mondjuk például, hogy *a hajó nem földön termő növény*, akkor ezzel a kijelentéssel még nagyon messze vagyunk a hajónak, mint tárgynak a megértéséről. 3) A harmadik érv igazából Szent Tamás megjegyzése, mely szerint a tagadás megértése mindig valami állításon alapul. Szerinte minden tagadás állításon keresztül igazolt. Ha nem lenne olyasmi, amit affirmative tudna az ember Istenről, akkor képtelen lenne vele kapcsolatban bármit tagadni.²¹

IV, – Negyedik, utolsó beszédmódként említjük az analógiás beszédmódot, amely sokak véleménye szerint sokkal ígéretesebb, mint a negatív teológia. Működési elve, hogy ugyanazon kifejezést bizonyos esetekben nem *univok* értelemben, hanem *ekvívok* értelemben használjuk. Mindenképpen segít bennünket kilábalni abból az esetleges megtorpanásból, hogy mivel Istent, az isteni természetet elsődlegesen misztériumnak tartjuk, így nem tehetünk Vele kapcsolatosan értelmes kijelentéseket. Kilábalni úgy segít a nehézségből, hogy hétköznapi tapasztalatunk, sőt inkább hétköznapi praxisunk, hogy bár nem ismerjük pontosan egy-egy szó jelentését, mégis rajta keresztül fogalmat tudunk alkotni egy-egy tárgyról. Tehát ha homályos is a dologról való ismeretünk, mégiscsak lényeges vonatkozó ismeretekkel bírunk róla. Ha például nem vagyok orvos, s nem tudom definiálni a fertőző betegségeket, nem ismerem azok pontos biológiai működését - mint a skarlát, himlő, influenza esetén - ettől függetlenül még megértem, hogy XY mondjuk skarlátos, így jobban teszem, ha kerülöm. Ha pedig nem ismerem a vulkán pontos fogalmát,

²⁰ Uo.

²¹ Vö. Eleonore Stump a *Questiones de veritate* részeire hivatkozva összegez így. Vö.: STUMP, *God's simplicity*, 137.

attól függetlenül még tehetek róla értelmes kijelentéseket, s hírt hallván a közelgő kitöréséről, jól teszem, ha azt is kerülöm.

Az Angyali Doktor szerint az analógia értelme, hogy általa a szavak nem tisztán ekvivok és nem tisztán univok értelemben szerepelnek, hanem éppen a kettő között, mégpedig a Teremtő és a teremtmények vonatkozására alapulva.

„Istennek ugyanis egyedül a teremtményekből kiindulva adhatunk nevet, miként fentebb mondtuk. Így bármit állítunk Istenről és a teremtményekről, azért állítjuk, mert a teremtménynek vonatkozása van Istenhez mint lételvéhez és okához, akiben magasabb rendű módon, előzetesen létezik a dolog minden tökéletessége. Ez az állíthatósági mód közbülső helyet foglal el a tiszta ekvivokáció és az egyszerű univokáció között. Az analóg állítmányoknak nem ugyanaz az értelmük, mint az univok állítmányoknak, nem is teljesen különböző, mint az ekvivok állítmányoknak, hanem a több értelemben mondott név különböző viszonyt fejez ki valami közös dologhoz...”²²

Az analógiás beszéd keresztény klasszikus, középkori tanát, s annak igazi működési elvét a 20. századi Wittgenstein által is alátámaszthatónak tartjuk. A *Filozófiai vizsgálódások* (*Philosophische Untersuchungen*) egyik részlete²³ - 66. paragrafus - azt vizsgálja, hogy a *játék* szavunk milyen esetben kerül használatra, s hogyan alakul értelme. Mitől nevezzük játéknak a labdajátékot, a kártyajátékot, a malmot vagy a sakktáblán vívott küzdelmet. Wittgenstein egyértelműen fogalmaz: nem azonos mozzanatokat találunk bennük, hanem rokonságokat és hasonlóságokat! A *játék* szavunk ezekben az esetekben ekvivok módon jelent, de nincs ezzel semmi baj, hiszen ezt a különböző jelenségekben fellelhető rokonságok és hasonlóságok teszik indokolttá.

²² AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST. I. q13. a5. (AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatja* I., Gede Testvérek Bt, Budapest 2002. 101.)

²³ Vö.: WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1998, 57. A 66. paragrafus egy hosszabb részlete: „Mi a közös mindezekben? - Ne mondd, hogy „Kell valami közösnek lennie bennük, különben nem hívnák őket „játékok”-nak” - hanem nézd meg, van-e valami közös mindben. - Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyasmit látni, ami *mindben* közös, de látsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, mégpedig egész halomnyit. Szóval: ne gondolkozz, hanem nézz!” - Nézd meg például a táblajátékokat és kiterjedt rokonságukat. Majd térj át a kártyajátékokra: itt sok megfelelést találsz ama első osztállyal, de sok közös vonás eltűnik, sok más viszont előtűnik.” Ha pedig áttérünk a labdajátékokra, akkor egynémely közös vonás megmarad, de sok el is vész.”

4, A niceai zsinatra tekintve

Amit az eddigiekben összegezni szerettünk volna azzal kapcsolatban, hogy mit mondhat az isteni természetről és hogyan mondhatja azt a filozófia, megtettük. De vajon mit jelent a tanulmány címében a keresztény filozófia kifejezés akkor, amikor a keresztény jelző zárójelezve van abban?

Ha a niceai hitvallás azon mozzanatait idézzük fel, melyek szerint az ember Jézus igaz Isten igaz Istentől, s az Atya szubsztanciájából ered, akkor azt feltételezzük, hogy pozitív ismeretünk, pozitív tudásunk, értelmes állításaink vannak mind az emberi mind az isteni természetet illetően, s e két természetet egyszerre tulajdonítjuk az egy személy Krisztusnak. Mind az isteni, mind az emberi természetet illetően úgy véljük, hogy azokról koherens módon tudunk beszélni, s a vonatkozó metafizikai implikációkkal is tisztában vagyunk. Jézus Krisztus esetében számontartjuk a két természetből adódó ontológiailag elkülönített attribútumokat, a hüposztatikus egység jegyében pedig, a comunicatio idiomatumon keresztül, az egy alanyhoz illetve használjuk egyidejűleg az isteni tulajdonságokat is az emberieken túl. Mindez úgy történik, hogy Krisztusnak nem kell úgy mond feladnia isteni mivoltát, hogy ember lehessen, s az isteni természet megtartása közben nem kell attól tartani, hogy Ő csak valamiféle csonka, rendellenes emberi természettel rendelkezne. A Niceai Zsinatot követő Kalkedoni Zsinat az, amely majd tisztázza, hogy e két természet nem lesz egymásnak sem vetélytársa, s nem is keverednek össze valamiféle harmadik természetté. A két természet egységét illetően sok teológus előre bocsátja, Isten nemcsak, hogy nem vetélytársa a teremtményének, hanem sokkal bensőségesebb viszonya van a létezővel, mint annak önmagával.²⁴ Bár Isten természetesen nem azonos egyetlen egy létezővel sem, nem azonos egy panteista keretrendszerben értett módon a világ egészével sem, de a teremtesen, a létadáson keresztül a legbensőségesebb viszonyban áll minden egyes létezővel. Innentől fogva Isten „kiléphet a teremtes színpadára”, és beléphet a teremtett világ drámájának történelmébe anélkül, hogy megszűnne Isten lenni, anélkül, hogy erőszakot tenne az emberi természetén.

Thomas Joseph White OP szerint a dogmáink, a hittitkokra vonatkozó állításaink nem lennének kijelenthetők és képviselhetők abban az esetben, ha a háttérben nem az ún. *metafizikai apostolkodás* jegyében tennénk

²⁴ Vö. WHITE, THOMAS JOSEPH OP, *Why Catholic Theology Needs Metaphysics: A Cristological perspective*, in *Teologia w Polsce* 13,2 (2019) 41-62, 50-51.

ezt. Szerinte a krisztológiának és minden katolikus teológiának feltételeznie és használnia kell a klasszikus metafizika elveit. Igaz, hogy a teológiai és a filozófiai reflexiók nem egy szintűek, de a filozófia sok esetben válhat a teológia előfutárává, illetve érdekes módon a filozófia már mindig is, mint a teológia szükséges szellemi környezete adott. Amikor elhangzanak a Krisztus két természetét illető kijelentéseink, akkor annak az a közvetlen előzménye, hogy előzetes, biztosnak tartott, a racionalitás által is belátott ismereteink vannak arról, hogy mit jelent az isteni és mit az emberi természet. Ha nem lenne fogalmunk arról, hogy mit tartunk általános emberi természetnek, nem lenne értelme azt hangoztatni, hogy Isten lett emberré. Továbbá - ahogyan elemeztük - az isteni természetről is vannak ismereteink, melyeket éppen az állítás vagy a tagadás vagy éppen az analógiás beszéden keresztül szereztünk meg.

„Csak a metafizikai realizmusnak elkötelezett katolikus teológia tudja úgy szemlélni az emberi természetet, hogy az megfelelő feltétele lesz az ortodox krisztológiának.”²⁵ – állítja White tézise. Krisztus misztériumának egyetemes hirdetése tehát nemcsak elméleti krisztológiát, hanem metafizikai apostolkodást is igényel.²⁶ Ha a Krisztusnak tulajdonított két természetet a megelőző filozófiai ismeretek nélkül képviselnénk, akkor a vonatkozó kijelentések igazából érthetetlenek lennének számunkra. A teljes Krisztusba vetett hitünk valamiféle erőszakolt extrinzikusan hozzánk csatolandó tartalom lenne, amit még az akaratumknak alávetett értelmünkkel sem lennének képesek asszimilálni. A Krisztusról való dogmatikai reflexiók mindennek tükrében elképzelhetetlenek metafizika nélkül!

5, Befejezés

Szent II. János Pál pápa már 1984-ben intett bennünket arra, hogy a filozófia nem elégedhet meg egyszerűbb feladatokkal abban az értelemben,²⁷ hogy feladná metafizikai perspektíváit. A *Fides et ratio* enciklika nyomatékosítja, hogy az a filozófia, amely lemond metafizikai jellegéről,

²⁵ Uo. 57.

²⁶ Uo. 60.

²⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Fides et Ratio*, 1998. szeptember 14. Különösen az 55. és a 83. pontok relevánsak; utóbbi szerint „egy olyan filozófiai gondolkodás, mely mellőzné e metafizikai nyitottságot, teljesen alkalmatlan volna arra, hogy a kinyilatkoztatás megértésében közvetítő szerepet játszhasson.”

alkalmatlan lesz arra, hogy a kinyilatkoztatás megértésének közvetítésében szerepet vállaljon. Mivel pedig a keresztény vallásnak egyetemes igénye van, az egyetemességre - mint olyanra - van igénye, így tartalmát csak olyan filozófia képes közölni, megérteni, megértetni, közvetíteni, amely egyetemes tartalmakat, lényegiségeket lát, észlel és tanulmányoz.

„Isten Igéje ugyanis folyvást arra utal, ami meghaladja az emberi tapasztalatot, sőt az emberi gondolkodást is; de ez a 'misztérium' nem tudna föltárulkozni, és a teológia sem tudná bizonyos fokig érthetővé tenni, ha az emberi megismerést az érzéki tapasztalatok korlátai megkötnék. A metafizika ezért bizonyos értelemben közvetítő a teológiai kutatásban. Ha a teológiát megfosztanák a metafizikai távlattól, nem léphetne túl a vallásos tapasztalat vizsgálatán, és lehetetlen volna az is, hogy az intellectus fidei, a 'hívó megértés' megfelelő módon kifejezze a kinyilatkoztatott igazság egyetemes és transzcendens értékét.”²⁸

A keresztény világ- és emberkép közlését érintő mai nagy kihívások éppen abból adódnak, hogy a keresztény filozófia metafizikai jellege azon szellemi áramlatok, kurrens filozófiák, továbbá az ún. új ateizmusok közepette megőrzendő, melyek szerkezeti jellemzője olyan naturalizmus, nominalizmus vagy anti-esszencializmus, melyek posztmetafizikainak aposztrofálják magukat.²⁹

²⁸ Uo. 83.

²⁹ A posztmetafizikai filozófia szerint nincs a dolgoknak megállapítható, a gondolkodás által megragadható esszenciája, így a filozófiai feladat inkább abban áll, hogy a tárgyak fogalmának történetét rekapitulálja, s felmutassa, nincs a dolgoknak általunk pontos megismerhető lényege. Vö.: RORTY RICHARD, VATTIMO, GIANNI, ZABALA, SANTIAGO, *Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik in Die Zukunft der Religion* (Rorty R. – Vattimo G.), Frankfurt am Main 2006., 65-96, 67.

A kötet szerzői

- ANDRÁS SZABOLCS – egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Római Katolikus Teológia Kar
- BUZÁSI GÁBOR – egyetemi adjunktus, Eötvös Lóránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar, Ókortudományi Intézet
- FENYVES KRISZTIÁN – mb. oktató, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara
- GYURKOVICS MIKLÓS – egyetemi tanár, Szent Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
- HUDÁK KRISZTINA – egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara
- KAJTÁR EDVÁRD – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara
- KRÁNITZ MIHÁLY – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara
- LAURINYECS MIHÁLY – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara
- NAGY LEVENTE – egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem Bölcsész-
és Társadalomtudományi Kara
- PERENDY LÁSZLÓ – Dékán, egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus
Egyetem Hittudományi Kara
- SOMOS RÓBERT – egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem Bölcsész-
és Társadalomtudományi Kara
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.PRAEM. DSc. - kutatóközpont vezető egyetemi
tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, International Canon Law
History Research Center (Budapest)
- TAKÁCS LÁSZLÓ – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara
- TAMÁS HAJNALKA – Babeş-Bolyai Tudományegyetem
- TUTU, CLAUDIU – tudományos munkatárs, Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Patrisztikai Tanulmányi és Ókeresztény Irodalmi Központ
- VINCZE KRISZTIÁN – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

VARIA THEOLOGICA

2025. január 23-án és 24-én került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán arra a nemzetközi teológiai konferenciájára, amelynek anyagát ebben a kötetben olvashatjuk. A tanárok és kutatók részvételével megrendezett konferencián az 1700 évvel ezelőtt összehívott I. Nikaiai Zsinattal kapcsolatos előadások hangzottak el. Az előadók nemcsak a PPKE Hittudományi és Bölcsészkaráról érkeztek, hanem a következő intézmények is képviseltették magukat: a kolozsvári Római Katolikus Hittudományi Kar, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Pécsi Tudományegyetem és a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. A kötetben az előadók nevének ábécé sorrendjében szerepelnek a tanulmányok, e bevezetőben azonban a tárgyalat témákat kronológiai szempontokat figyelembe véve ismertetem. A konferencia nemzetközi jellegét egyébként jól érzékelteti, hogy a kötetben található 15 tanulmány között van három angol nyelvű is.

A *Varia Theologica* c. sorozat 17. kötetébe foglalt tanulmányok átfogó képet alkotnak az I. Egyetemes Zsinat előzményeiről, a zsinat lefolyásáról, valamint egyedülálló teológiai és történelmi hatásáról, ezért jó szívvel ajánlom a kedves olvasó figyelmébe.

Perendy László

Ára: 3600 Ft



9 789636 122225