

HISTORIA ROZŁAMU KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO I ZACHODNIEGO



OD CZASÓW APOSTOLSKICH
DO SOBORU FLORENCKIEGO

Henry Chadwick

Przekład
Paweł Sajdek

Wydawnictwo WAM
Kraków 2009

Tytuł oryginału

OXFORD HISTORY OF THE CHRISTIAN CHURCH
East and West: The Making of a Rift in the Church
From Apostolic Times Until the Council of Florence

© Henry Chadwick 2003

East and West: The Making of a Rift in the Church
was originally published in English in 2003.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press

© Wydawnictwo WAM, 2009

Redakcja naukowa
i opracowanie indeksu
Prof. dr hab. Stanisław Szczur

Korekta
Zofia Palowska

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-286-2

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260, 012 62 93 446-447
faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

wydawnictwowam.pl

Spis treści

Nota wstępna.	7
Skróty	9
1. WSTĘP	11
2. RÓŻNICE WŚRÓD PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN. POSZUKIWANIE SPÓJNOŚCI	13
3. ŹRÓDŁA ROZBIEŻNOŚCI	19
Wielkanoc	21
Rzym jako gwarant jedności.	22
Brody.	25
4. RÓŻNICE TEOLOGICZNE	27
I sobór nicejski (325 r.)	28
Kontrowersja ariańska. Sardyka	29
Kanony nicejskie i sardyckie: ostry spór	31
Papież Damazy.	32
5. CESARZ TEODOZJUSZ: SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI (381).	35
Sobory w Konstantynopolu i Akwilei	36
Konflikt Paulina z Antiochii z Melecjuszem.	41
Credo poprawione	42
6. AUGUSTYN: FILIOQUE?.	45
7. ROSNĄCA POTĘGA KONSTANTYNOPOLA. SOKRATES HISTORYK	53
Sokrates.	54
8. JEDNOŚĆ CHRYSYTA: KULT MARYI.	61
Kult Maryi	64
9. HENOTIKON ZENONA, GNIEW RZYMU I SCHIZMA AKACJAŃSKA: DIONIZJUSZ MAŁY (EXIGUUS)	73
10. TRZY ROZDZIAŁY: V SOBÓR (553).	79
11. JEDNO DZIAŁANIE, JEDNA WOLA	85
12. VI SOBÓR (680-681). SYNOD <i>IN TRULLO</i>	91
13. IKONY	99

14. PAPIESTWO A FRANKOWIE	107
15. AKWIZGRAN JAKO TRZECI RZYM: KSIĘGI KAROLIŃSKIE; <i>FILIOQUE</i> ; ERIUGENA	115
Papież Leon III.	119
16. PAPIEŻ MIKOŁAJ I	129
Donacja Konstantyna	134
17. HINKMAR Z REIMS	139
18. JURYSDYKCJA: ILIRIA, BUŁGARZY. PAULICJANIE	143
Bułgarzy	146
Paulicjanie	149
19. RADA PAPIEŻA MIKOŁAJA DLA BUŁGARSKIEGO CHANA. RZYMSKI POST SOBOTNI	151
Rzymski post sobotni	156
20. PROBLEMY W KONSTANTYNOPOLU: PATRIARCHA IGNACY.	159
21. FOCJUSZ	165
Zwolennicy Ignacego	175
22. PAPIEŻ MIKOŁAJ I POPIERA IGNACEGO	177
Ponowne rozpatrzenie sprawy Ignacego.	181
23. PONOWNY PROCES IGNACEGO: MIKOŁAJ EKSKOMUNIKUJE FOCJUSZA	183
24. POGORSZENIE STOSUNKÓW	193
25. OSKARŻENIE ŁACINNIKÓW: <i>MYSTAGOGIA</i> FOCJUSZA.	199
<i>Mystagogia</i> Focjusza.	200
26. ZERWANIE FOCJUSZA Z MIKOŁAJEM. MIKOŁAJ WZYWA NA POMOC HINKMARA. BAZYLI MACEDOŃCZYK. FOCJUSZ DEPONOWANY	205
Bazyli Macedończyk.	209
27. BAZYLII: POWRÓT IGNACEGO. SYNOD W 869 R. PAPIEŻ HADRIAN II.	213
Bułgarzy	219
28. POWRÓT FOCJUSZA. PAPIEŻ JAN VIII. SOBÓR W 879 R.	223
Rzym aprobuje Focjusza.	225
29. CESARZ LEON VI FILOZOF. FOCJUSZ ODDALONY	235
30. GRECKA KRYTYKA FOCJUSZA: FOCJUSZ CZCI PAMIĘĆ IGNACEGO	239
31. LIUTPRAND Z CREMONY W KONSTANTYNOPOLU.	247

32. NORMANOWIE NA POŁUDNIU. KARDYNAŁ HUMBERT. SOBÓR RZYMSKI (1059): CHLEB PRZAŚNY.	255
Kardynał Humbert	257
33. LEGACJA PAPIEŻA LEONA IX DO KONSTANTYNOPOLA (1054): HUMBERT I CERULARIUSZ	263
Resztki Eucharystii.	265
Piotr patriarcha Antiochii	271
34. PIOTR DAMIANI. GRZEGORZ VII. TEOFILAKT Z OCHRYDY.	279
Grzegorz VII	280
Teofilakt z Ochrydy	281
35. PAPIEŻ URBAN II. ANZELM Z CANTERBURY W BARI	283
36. ANZELM Z HAVELBERGU	291
37. WYPRAWY KRZYŻOWE. UPADEK KONSTANTYNOPOLA (1204). INNOCENTY III. BALSAMON	297
Innocenty III	298
Balsamon.	299
Patriarcha łaciński	300
38. DYSKUSJE WSCHODU Z ZACHODEM W NICEI I W NIMFAJONIE	303
39. CZYŚCIEC	311
40. PONOWNA PRÓBA ZJEDNOCZENIA MICHAŁA PALEOLOGA. PAPIEŻ GRZEGORZ X. SOBÓR LYOŃSKI. BEKKOS	313
Sobór lyoński	315
Bekkos	318
Barlaam	322
41. SOBORY W BAZYLEI ORAZ W FERRARZE / FLORENCJI. PAPIEŻ EUGENIUSZ IV.	327
Sobór w Bazylei	327
Ekumenizm soborowy	331
Z Wenecji do Ferrary.	333
Florencja	338
Definicja	342
Pojednanie Ormian w Polsce	345
EPILOG	347
BIBLIOGRAFIA.	349
INDEKS	354

Wstęp

Niewiele istnieje więzi społecznych silniejszych niż wspólnie wyznawana religia. Gdy pojawiają się różnice, czy to dotyczące obrządku czy kalendarza, zwyczajów czy liturgii, a zwłaszcza niezbędnego posłuszeństwa, owa potężna dotąd więź staje się źródłem głębokich podziałów. Szczególnie wyraźnie są one widoczne w religiach monoteistycznych. W judaizmie różnice między synagogą ortodoksyjną a reformowaną stanowią tak silnie odczuwaną barierę, że Żydowi ortodoksyjnemu łatwiej czasem znaleźć wspólny język z gojem-chrześcijaninem niż z liberalnym rabinem synagogi reformowanej. W islamie różnice między sunnizmem a szyizmem rodzą nieraz wzajemny gniew i poczucie obcości, a nawet prowadzą do prześladowań. Historia chrześcijaństwa naznaczona jest podziałami – na chrześcijan chalcedońskich i monofizytów (czyli chrześcijan przedchalcedońskich), na katolików rzymskich i na ewangelicznych protestantów (są i katolicy ewangeliczni), na luteranów i kalwinistów czy też na wyznawców urzędowego kalwinizmu i arminian.

Największym rozłamem w chrześcijaństwie jest jednak podział na Wschód i Zachód, na chrześcijaństwo rzymskokatolickie i prawosławne. Średniowieczne milenium było świadkiem zarówno ostrych sporów, jak i szlachetnych prób uzdrowienia stosunków. Punkty sporne istnieją jednak nadal. W łonie Kościoła rzymskokatolickiego pojawiły się znaczne rozbieżności, wciąż żywe, między (*a*) tymi, którzy uważają utrzymanie ogólnoświatowej jedności we wspólnej komunii za dopuszczalne, możliwe do pomyślenia i realizacji wtedy i tylko wtedy, gdy biskup jednego Kościoła rzymskiego, założonego przez apostołów Piotra i Pawła w stolicy pogańskiego niegdyś świata, zostanie uznany za uosobienie jedyne, w pełni niezawodnego i autentycznego źródła doktryny i moralności, oraz (*b*) tymi, dla których ograniczona z konieczności zdolność pojmowania pojedynczego człowieka, choćby nawet mądrego i świątobliwego (a nie wszyscy papieże tacy byli), stanowi oparcie zbyt nikłe i dla których wspólna głowa Kościoła powszechnego musi mieć postać bardziej soborową i kolegialną.

Różnice wśród pierwszych chrześcijan. Poszukiwanie spójności

Apostoł Paweł pisał do społeczności w Koryncie, w której podziały okazały się silniejsze od jedności (1 Kor 11, 18): „Przede wszystkim słyszę, że (...) dochodzi wśród was do podziału”¹. Czytelnik listu dowiaduje się, że podziały były głębokie. Czy rzeczywiście Koryntianie byli jednym ciałem? Z pewnością tak do nich podchodzi apostoł. Nic np. nie wskazuje na to, aby rozdział 6 jego listu, skierowany do tych, którzy uważali, że duchowy charakter łaski zwalnia ich z przestrzegania zasady ograniczającej pożycie płciowe do małżeństwa, nie miał też ganić grupy ascetów, do których adresowany jest rozdział 7, twierdzących, że duchowe doświadczenie łaski zabrania nawet pożycia małżeńskiego. Św. Paweł traktuje oba niedające się pogodzić stronnictwa jako należące wspólnie do Chrystusa, choć wymagające zdyscyplinowania i poprawy. Jednakże później w tym samym liście (11, 19) mowa jest o tym, że różnice w łonie wspólnoty pozwalają na rozsądzenie, kto ma rację, a kto jest w błędzie. Nie ma mowy o tym, aby każda dowolna opinia nadawała się do zaakceptowania dlatego tylko, że głosi ją jakaś grupa wiernych w łonie społeczności chrześcijan. Tak oto dzięki odstępstwu stawało się jasne, czym jest ortodoksja.

Grecki wyraz *haeresis* oznacza zwykle szkołę myśli, kierunek filozoficzny, i niekoniecznie musi być używany w sensie pejoratywnym. Używany przez chrześcijan na określenie odłamu oddzielonego od wspólnoty macierzystej, już to przez dobrowolne odejście, już to przez wydalenie z niej, albo też w późniejszym czasie stosowany po prostu na określenie charakterystycznych doktryn głoszonych przez jakąś odstępczą grupę, nabrał konotacji negatywnych. Pierwotne znaczenie etymologiczne wyrazu

¹ Biblia Poznańska. Wszelkie cytaty biblijne nieoznaczone inaczej pochodzą z Biblii Tysiąclecia (przyp. tłum.).

haeresis – „wybór” – powróciło i terminem tym zaczęto określać odstępów dobrowolnie i uparcie odmawiających poprawy, przedkładających swoje prywatne, przez siebie wymyślone opinie nad poglądy przyjęte przez całą wspólnotę, która uważała ich za zagrożenie.

Rozwój Kościołów w I w. przebiegał rozmaicie. Powstały cztery odrębne opowiadania o życiu i nauczaniu Jezusa, z których jedno (Jana) do tego stopnia różniło się od trzech pozostałych, że w II w. poważnie spierano się, czy je zaakceptować. Tradycja z II w., znana Papiaszowi z Hierapolis, przypisywała apostołowi Mateuszowi zbiór wypowiedzi Jezusa w języku aramejskim. Z porównywalnego zbioru czerpały na różne sposoby Ewangelie, które, po pewnym sporze co do kolejności, ustalono w końcu jako pierwszą i trzecią na liście czterech. Najwcześniejsza z czterech Ewangelii znana było powszechnie (być może prawidłowo) jako Ewangelia Jana Marka. Z pierwszej Ewangelii wynika istnienie Kościoła, do którego należeli, przynajmniej w sporej większości, chrześcijanie narodowości żydowskiej. Podkreśla ona ciągłość z prorokami Starego Testamentu i z judaizmem, ukazując Jezusa jako nowego Mojżesza, nauczającego ostatecznej drogi do Boga.

Na przeciwnym od Mateusza biegunie stoi Paweł, żarliwie głoszący, że zmartwychwstały Chrystus powołał go na apostoła narodów i zdający sobie słusznie sprawę z tego, że uznanie go za apostoła związane jest z równoczesnym uznaniem prawowitości jego misji do pogan. Z jego listów wynika, że prócz niego w pogańskim świecie działali też inni misjonarze, a lokalny Kościół w Koryncie podzielił się na stronnictwa uznające autorytet różnych przywódców – Piotra, Apollosa czy w końcu samego Pawła. Polemika (1 Kor 3, 11) z poglądem, jakoby Kościół mógł mieć inny fundament prócz Chrystusa, oznaczała być może, że stronnictwo Piotra powoływało się na wypowiedź Jezusa (Mt 16, 18), przypisującą Piotrowi rolę skały-fundamentu.

Żydów obowiązywały przepisy chroniące ich przed nieczystością, co utrudniało wspólne spożywanie posiłków z poganami. Zagadnienie wspólnoty stołu wierzących Żydów i pogan było problemem, zmuszało bowiem do odpowiedzi na pytanie o obowiązywanie autorytetu prawa starotestamentowego dla ludu Bożego żyjącego pod Nowym Przymierzem Mesjasza. Porzucenie żydowskich zwyczajów i świąt zagrażało tożsamości żydowskiej, a Kościół żydochrześcijan stanowił coś w rodzaju judaizmu reformowanego, na który ortodoksyjni konserwatyści musieli patrzeć z niechęcią, zwłaszcza gdy z sygagogi wykradano im pogańskich prozelitów. Niektórzy wierzący poganie uważali, że prawo Mojżeszowe do tego stopnia zostało wyparte przez Nowe Przymierze, że w ogóle nie poddaje się interpretacji

chrześcijańskiej. Paweł zaproponował Galatom *via media*, uznając prawo Mojżeszowe za cennego nauczyciela aż do nadejścia Mesjasza. Po Jego nadejściu jednak normą etyczną jest naśladowanie Jezusa, wyrażające się nie tyle przestrzeganiem jakiegoś ustalonego kodeksu praw, co miłością, polegającą bardziej na życiu wewnętrznym w Duchu niż na zewnętrznych tylko aktach miłosierdzia i dobrych uczynkach, które miały być odtąd spontanicznym wyrazem wnętrza serca.

Źródłem tak głębokiej zmiany było misterium Chrystusa, proroka z Nazaretu, w którym obecny był Ojciec, pragnący pogodzić świat z Sobą, a przez Swego Ducha obecny we wspólnocie ludu Bożego.

To ostatnie zapewnienie interpretowano w świetle dwóch przeciwstawnych tradycji. Pierwsza z nich dostrzegала w Odkupicielu pełne i spontaniczne człowieczeństwo, całkowicie solidarne z rodzajem ludzkim, który przyszedł uleczyć i zbawić. Wiemy od Orygenes², że w II w. pewni chrześcijanie nie chcieli przyznać, iż Jezus był kimś więcej niż zwykłym człowiekiem, i aby uzasadnić ten pogląd powoływali się na Ewangelię św. Mateusza. Z drugiej strony, aby Odkupiciel miał moc niesienia ludziom zbawienia, niezbędna była obecność Ducha samego Stwórcy. Zdaniem Justyna Męczennika adoracja Dzieciątka Jezus przez Mędrców ze Wschodu dowodzi, że Jezus od urodzenia był kimś więcej niż tylko człowiekiem. Nie stał się Boskim bohaterem dzięki adopcji ani w nagrodę za cnotę.

Gdy w latach siedemdziesiątych II w. pogański krytyk chrześcijaństwa Celsus zestawiał „wielki Kościół” z rozdrobnionymi sektami, głównie gnostyckimi, o których miał sporą bezpośrednią wiedzę, sam Kościół większościowy skupiał w sobie wiele nurtów, znanych z historii chrześcijaństwa dwóch pierwszych stuleci. Dla Celsusa różnicowanie stanowiło jedną z głównych cech chrześcijaństwa. Pozostawał jednak pod wrażeniem dążenia chrześcijan do wspólnoty w tym, co określali mianem „agape”. Różnorodność stanowisk we wczesnym stadium rozwoju Kościoła była faktem jasno wynikającym z lektury listów św. Pawła. Kościół rzymski drugiej połowy II w. chlubił się pamięcią umęczonych apostołów Piotra i Pawła i przechowywał ich relikwie, ale nieco ponad sto lat wcześniej ci sami apostołowie reprezentowali dwa odmienne stanowiska i, jak pokazuje List do Galatów (2, 1 i nast.), różnicy zdań towarzyszyła spora doza emocji i napięć. Kościoły drugiego stulecia miały pewność, że odziedziczyły jedno powszechne ciało Kościoła, sięgającego już, według Justyna, do najbardziej odległych rubieży imperium. Apologeci z upodobaniem przeciwstawiali tarcia wśród

² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, WAM, Kraków 1998, 12, 6.

filozofów jednomyślności Kościoła, który otrzymał objawienie w Słowie Boga. W rzeczywistości w połowie II w. nadal trwały ożywione spory, np. o to, czy Ewangelia i Apokalipsa św. Jana to autentyczne pisma apostołskie, lub o to, jak pogodzić dość odmienny obraz Jezusa w Ewangelii św. Jana z Ewangeliami synoptycznymi, których kanoniczność najwyraźniej uznana została wcześniej. Za życia św. Pawła wiele też było dyskusji w Koryncie, zwłaszcza nad problemem powołania do celibatu i „drugorzędnego”, choć akceptowanego statusu wiernych, którzy weszli w związki małżeńskie i założyli rodziny. Popularną lekturą były apokryficzne teksty ascetyczne, takie jak *Dzieje Pawła i Tekli*.

Pierwsi chrześcijanie, być może za przykładem św. Pawła, okazywali wiele tolerancji dla różnic, która to cecha sprzyjała ich jedności i „katolickości”. Nawet Orygenes w III w. porównuje w pewnym momencie sekty heretyckie do różnych szkół w filozofii, medycynie czy w judaizmie³. Współczesny mu Cyprian z Kartaginy przyznaje nawet prawo każdemu pojedynczemu biskupowi, w swoim sumieniu przed Bogiem, do własnego rozstrzygnięcia kontrowersji związanych z kwestią chrztu. Jednakże różnice doktrynalne w większym stopniu ujawniały się w chrześcijaństwie niż w judaizmie i zajmowały centralne miejsce, co nie zdarzało się w przypadku pogańskich mitów. Kultury politeistyczne nie wykluczały się wzajemnie. Chrześcijanie jednak szybko zaczęły odczuwać spekulacje teozoficzne czy też gnostycyzm jako zagrożenie, częściowo dlatego, że sekty z upodobaniem głosiły swoją wyższość nad zwykłymi wiernymi.

Gnostycyzm pojawił się wcześniej. Większość grup gnostyckich opowiadała się za Odkupicielem Boskim, nie ludzkim, i w większości przypadków nie wierzyła w realność ludzkiego ciała Chrystusa. Wydawało się oczywiste, że to co boskie nie mogło stykać się z czymś tak brukającym. Pierwszy List św. Jana (1J) zawiera ostrą polemikę z tymi, którzy przeczą cielesności Jezusa, i stanowi tym samym najstarszy dokument stwierdzający, że Odkupiciel musi być równocześnie Boski i ludzki. Gnostykom wydawało się, że śmierć na krzyżu jest nie do pogodzenia z obecnością Boga. Na początku II w. Ignacy Antiocheński zwalczał grupy chrześcijan przeczące fizyczności ukrzyżowania. Temat ten miał być w przyszłości długo jeszcze omawiany przez manichejczyków i muzułmanów.

W skrajnej postaci podobni gnostycy wyznawali doktrynę pokrewną późnemu platonizmowi, choć neoplatonicy (np. Porfiriusz, Symplicjusz)

³ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, E. Stanula, W. Myszor, PSP 17, ATK, Warszawa 1977 (wyd. 2: tłum, wstęp i opr. S. Kalinkowski, Warszawa 1986), 3, 12-13).

mieli gnostycyzm w nienawiści, upatrując w nim rywala. Porfiriusz w III w. wyznawał zasadę unikania wszelkich popędów ciała – *omne corpus fugiendum* – a pozytywny stosunek do ciała, wynikający z chrześcijańskiego rozumienia stworzenia i wcielenia, nie mówiąc już o przeżyciu przez jednostkę własnej śmierci, określanym jako „zmartwychwstanie”, wydawał mu się nie do pogodzenia z platońską etyką i metafizyką.

Starożytni autorzy, tak pogańscy jak i chrześcijańscy, przyjmowali na ogół, że teksty święte, poza sensem dosłownym, mają też znaczenie ukryte lub alegoryczne. Uważano, że pisma Homera i Platona, choć pozornie opowiadają o czymś innym, zawierają ukryte znaczenia duchowe. Uczni żydowscy stosowali alegoryczną wykładnię zdobycia Kanaanu, przedstawiając je jako konflikt duszy z namiętnościami. Chrześcijanie dostrzegali w Starym Testamencie proroczą wizję rozszerzenia Królestwa Bożego na pogan, a parę tekstów, tak w Prawie jak i u proroków, odnosili do odkupieńczego dzieła Jezusa.

Alegorie stwarzały jednak problemy. Egzegeci mogli się znacznie różnić co do znaczenia odczytywanego w tekście. Krytycy Orygenes, którego komentarze i homilie biblijne zawierają wspaniałe, pełne głębokiej wrażliwości religijnej alegorie, zarzucali jego metodzie bezwartościowy subiektywizm, „zwykłe wróżbiarstwo”. Z ich krytyki wynikało, że alegoryczna interpretacja Pisma była mało przydatna w rozstrzyganiu sporów o znaczenie Biblii. A przecież chrześcijańskie odczytanie Starego Testamentu i Apokalipsy Jana z Patmos zależało praktycznie od zrozumienia ukrytego znaczenia słów proroków.

W księgach, które aż do czasów Ireneusza (ok. 180 r.) przybierały postać Nowego Testamentu, napotymano problemy niełatwe do interpretacji, zwłaszcza w listach Pawłowych, w których są „trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę” (2P 3, 16).

Krytyków interpretacji Orygenes szczególnie gniewały odnajdywane przezeń w Piśmie znaczenia, które wydawały się nadto platońskie, zwłaszcza jego przekonanie, że kara Boska jest i będzie uleczeniem, nie zaś ostateczną odpłatą. Całkowita deprawacja upadłej ludzkości, a także upadłych aniołów pod wodzą Szatana, była w jego odczuciu doktryną gnostycką. „Istota całkowicie zepsuta nie mogłaby być karana, należałoby się nad nią litować jako nad biednym nędznikiem”⁴. Możliwość zbawienia upadłego anioła zwanego Lucyferem lub diabłem przerażała tych, których Klemens Aleksandryjski określał mianem „ortodoksyjnych”. Zarówno dla Klemensa

⁴ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, ŻMT 27, WAM, Kraków 2003, 20, 28.

jak dla Orygenesesa zasadą ostateczną była Boska miłość i wolność wyboru u wszystkich istot rozumnych. Dlatego też patrzyli na stan pośmiertny duszy wierzącej jako na przejściowe oczyszczenie, mające uczynić ją godną stawienia się w obecności Boga. Pominąwszy Grzegorza z Nyssy, pod koniec IV w. pogląd ten wydawał się Grekom kontrowersyjny. Na łacińskim Zachodzie Augustyn z Hippony krytykował uniwersalizm Orygenesesa, dostrzegając w nim groźbę „taką, iżby się prawdziwe nieszczęście kończyć nie miało, przerywane tylko często i ustawicznie okresami fałszywej szczęśliwości”.⁵ On sam jednak zdawał sobie sprawę, że słowa Pawła o oczyszczeniu przez ogień (1 Kor 3, 13-15) niedalekie były od tej idei.

⁵ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 1998, XII, XXI.

Źródła rozbieżności

W historii chrześcijaństwa najpoważniejszym rozłamem, spowodowanym przede wszystkim przez związek wczesnych Kościołów z tym czy innym wielkim ośrodkiem miejskim i jego położeniem, było, i jest do dziś, rozejście się greckiego Wschodu i łacińskiego Zachodu, z których każdy dysponuje znaczną diasporą na terenie drugiego. Do tego rozłamu przyczyniło się wiele czynników teologicznych i pozateologicznych, a jego źródła można dostrzec już w wieku apostoelskim. Istniała różnica między (a) tymi, którzy uważali Jerozolimę za centrum Kościoła uczniów Jezusa, gdzie wspólnocie wierzących, etnicznych Żydów, przestrzegających nadal Prawa Mojżeszowego, przewodzili członkowie rodziny Jezusa, być może w niełatwej współpracy z apostołami, a (b) tymi, którzy wraz ze św. Pawłem skłonni byli raczej postrzegać Kościół jako zgromadzenie o wymiarze ogólnoswiatowym, złożone w przeważającej mierze z pogan. Paweł i nawróceni przezeń poganie w sposób naturalny uważali wspólnotę w Rzymie, stolicy pogan, za ośrodek władzy równorzędny z ośrodkiem w Jerozolimie. Utrzymanie pogan i Żydów w jednej wspólnocie i braterstwie na żadnym etapie nie było łatwe. Ewangelia św. Mateusza, wyraźnie adresowana do wspólnoty chrześcijańskiej złożonej przeważnie z Żydów, potwierdza ciągłość najważniejszych tradycji judaizmu, ukazując Jezusa jako nowego Mojżesza: Mesjasza, który nadszedł, i dlatego, zgodnie z proroctwem Izajasza, obejmuje pogan swoim królowaniem. Włączenie pogan zaogniło jednak stosunki z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami. W Liście do Efezjan, który jest bardziej encykliką niż listem skierowanym do jednego tylko miejsca, jakiś wczesny uczeń apostoła widzi, że zjednoczenie tej jawnie heterogenicznej społeczności wymaga eklezjologii biorącej pod uwagę zarówno historyczny przekaz wiary od Jezusa, jak i apostołów, a także profetyczne i charyzmatyczne powołanie Kościoła powszechnego. Już wkrótce ten list musiał się wydawać nierealistyczną mrzonką.

Organizowana przez Pawła w kościołach nowo nawróconych pogan zbiórka pieniędzy na rzecz zubożałych wiernych w Jerozolimie miała na celu stworzenie więzów solidarności między chrześcijanami pochodzenia pogańskiego i żydowskiego. Apostoł musiał prosić chrześcijan rzymskich o wstawiennictwo do Boga, aby przybywszy do Judei ująć cało z rąk niewiernych i aby „święci” kościoła w Jerozolimie zechcieli przyjąć zebrane pieniądze (Rz 15, 30-31). Widocznie prawdopodobieństwo, że odmówią, było wysokie.

Istotnym źródłem trudności w relacjach między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego i pogańskiego było pytanie, czy nawróceni poganie mają obowiązek, czy tylko prawo do przestrzegania żydowskich obrzędów i świąt, tak samo jak to czynili wierzący Żydzi; albo też, czy z takiego przestrzegania wynika uznanie prawa Mojżeszowego za wciąż obowiązujące, co według apostoła Pawła było poważnym błędem, przynajmniej w odniesieniu do pogan. Wspólne posiłki Żydów z poganami również były źródłem napięć. W początkowym okresie głoszenia Ewangelii poganom najbardziej pojednawczą postawę przejawiał bez wątpienia apostoł Piotr, ponieważ został skrytykowany przez Pawła za kompromisowe postępowanie w Antiochii (Ga 2, 11-12). Justyn Męczennik w II w. uznawał prawo wierzących Żydów do przestrzegania tradycyjnych żydowskich zwyczajów. Nie było jednak w tej kwestii jedności wśród tych członków Kościoła, którzy wywodzili się z pogan.

Pierwszych pokoleń chrześcijan nie dzielił przynajmniej język. Mówiono i pisano w grece, która był wspólnym językiem wschodniego świata śródziemnomorskiego, choć Paweł (Żyd z diaspyry) zadziwił oficera rzymskiej armii jej znajomością w Jerozolimie (Dz 21, 37). Chrześcijanie używali aleksandryjskiej wersji Pisma zwanego Septuagintą, której księgi czytane były w synagogach greckojęzycznych, lecz nie w aramejskojęzycznych wspólnotach w Palestynie.

Bardzo długo nie było znaczących różnic językowych między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem. W 200 r. Tertulian w północnej Afryce był pionierem pism teologicznych w języku łacińskim, lecz publikował je równoległe po grecku. Do połowy III w. łacina stała się dominującą mową zachodnich chrześcijan, choć długi jeszcze czas istniały kolonie greckie w Rzymie, w Kartaginie, w dolinie Rodanu, a nawet w Hiszpanii. Niektóre z nich na południu Italii i na Sycylii pozostały greckojęzyczne jeszcze przez następne tysiąclecie. Uchodźcy przed napadami perskimi i arabskimi przyczynili się do znacznego zwiększenia greckojęzycznej populacji na Zachodzie w VI i VII w.

WIELKANOC

Sporo w połowie II w. między Azją Mniejszą a Rzymem o prawidłowy sposób obliczania daty Wielkanocy brały się częściowo z różnicy między tymi, którzy uważali to święto za pamiątkę Męki, a tymi, którzy świętowali rocznicę Zmartwychwstania. W Azji Mniejszej zachowano też świadomość podtrzymania pierwotnego obyczaju, obchodząc tę uroczystość w dniu żydowskiej Paschy. W Rzymie zwyczaj obchodów Zmartwychwstania Pańskiego w pierwszą niedzielę po pełni księżyca po równonocy wiosennej został tak ustanowiony, aby się wydawało, że pochodzi od św. Piotra i św. Pawła. Obecność chrześcijan z Azji Mniejszej w rzymskiej wspólnocie mogła uczynić z tego kwestię sporną i ok. 190 r. papież Wiktor ogłosił, że odstąpienie od daty rzymskiej Wielkanocy jest jednoznaczne z utratą łączności z biskupem Rzymu i z wyłączeniem z braterskiej wspólnoty. To co w Smyrnie wydawało się autokratyzmem, w Rzymie było duszpasterską koniecznością. Dla Wiktora nie był to jednak tylko problem lokalny. Czyż głowa Kościoła świętych Piotra i Pawła nie miała prawa i obowiązku przemawiać w imieniu wszystkich braci i dawać zalecenia Kościołowi powszechnemu? Nic nie dzieli bardziej niż przestrzeganie różnych kalendarzy.

W V w. historyk Kościoła Sokrates¹ komentując różnorodność praktyk w różnych miejscach, uważał, że skoro Zbawiciel i Jego apostołowie nie pozostawili żadnych rozporządzeń odnośnie obchodzenia świąt, różnorodność nie jest niczym dziwnym ani niezdrowym. Polikarp ze Smyrny i Anicet z Rzymu mogli się różnić, pozostając ze sobą we wspólnocie. Uważano, że zarówno tradycja Azji Mniejszej, jak i tradycja Rzymu są pochodzenia apostołowskiego. Według Sokratesa ustalanie jednej dla wszystkich daty Wielkanocy należy do rzeczy niekoniecznych, o których wspomina apostołowskie zarządzenie zapisane w *Dziejach Apostolskich* (15, 28). Pochwalał decyzję wspólnot nowocajskich we Frygii, aby w tym względzie pozostawić wolność poszczególnym Kościołom.

Inny pogląd reprezentował w II w. papież Wiktor, a także cesarz Konstantyn na soborze nicejskim w 325 r., uważając różnice dat w kalendarzu Kościoła za potencjalne zagrożenie dla jego jedności. Głównym orędownikiem pokoju i dopuszczenia różnorodności był Ireneusz, który otwarcie ubolewał nad dążeniem Rzymu do uniformizmu. Niezgoda dotyczyła nie tylko daty Wielkanocy, lecz także długości poprzedzającego ją postu (później Wielkiego Tygodnia i Wielkiego Postu). Ireneusz śmiało (a raczej obo-

¹ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. Stefan J. Kazikowski, Warszawa 1972, 5, 20-21.

jętnie) stwierdzał, że sam fakt istnienia „różnic dotyczących postu sprzyja jednomyślności w wierze”². Rzymskie dążenie do uniformizacji niepokoiło także Firmiliana, wschodniego korespondenta Cypriana, biskupa Cezarei Kapadockiej, który nie widział powodu, aby rozmaitym Kościołom narzucać jedną liturgię.

RZYM JAKO GWARANT JEDNOŚCI

Pierwszy list papieża Klemensa I (88-97) napisany w imieniu Kościoła rzymskiego do chrześcijan w Koryncie, podróż Polikarpa do Rzymu w celu omówienia różnego datowania Wielkanocy oraz świadectwo Ireneusza o oczekiwaniach innych kościołów, że wspólnota rzymska i jej biskupi staną na czele walki z herezją gnostycką i innymi herezjami – wszystko to pokazuje nam, jak to się stało, że ów lokalny kościół, ze swym bogactwem i relikwiami umęczonych apostołów Piotra i Pawła, podjął się w pewnej chwili pełnienia roli fundamentu jedności Kościoła. To oczekiwanie przywództwa było dużo wcześniejsze niż odniesienia do tekstów biblijnych (takich jak Mt 16, 16-18), które pojawiły się po raz pierwszy w połowie III w. w ostrym sporze między Cyprianem z Kartaginy a biskupem Rzymu Stefanem.

Postawienie Piotrowi pomnika w nekropolii na *mons Vaticanus*, Pawłowi zaś przy drodze do Ostii, w miejscach, gdzie dzisiaj stoją ich bazyliki (Piotrowa zbudowana ok. 165 r.), umocniło w społeczności rzymskiej świadomość, że jej przywództwo kościelne w całym imperium jest oparte nie na godności świeckiej, lecz na posiadaniu skarbu religii, jakim były groby jej bohaterów.

W III w. Cyprian kategorycznie odrzucił twierdzenie Stefana, że gdy ktoś pragnie pojednać się z jedynym Kościołem powszechnym, nie należy powtarzać jego chrztu, udzielonego z wody w imię Trójcy Świętej, mimo że miał miejsce poza Kościołem katolickim. Cypriana poparł grecki Wschód. Firmilian, biskup Cezarei i metropolita Kapadocji, zapewnił Cypriana, że zwyczaje liturgiczne Rzymu nie mogą być narzucane jako jedyna tradycja apostołska, skoro różnią się od zwyczajów w Jerozolimie. Schizma donatystów w IV w. w północnej Afryce dała Rzymowi w 313 r. sposobność, aby z odrzucenia teologii chrztu Cypriana uczynić warunek łączności z kongregacjami katolickimi w Kartaginie i w tych miejscach w Afryce, które po-

² *Historia kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*. Z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, skorowidzami ks. Arkadiusz Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924, 3, 5.24.13.

zostawały pod jurysdykcją Rzymu. Ostateczne zwycięstwo opinii Rzymu oznaczało przede wszystkim to, że w przeciwieństwie do Kościołów greckiego Wschodu, tradycji zachodniej łatwiej było uznać, jeśli nie wszystkie sakramenty, to przynajmniej chrzest udzielony w prawdziwej wierze w odrębnych społecznościach kościelnych.

Można w tym dostrzec związek z opinią, że prawosławny Wschód w sposób instynktowny i naturalny postrzegał Kościół na ziemi jako odbicie chwały bezustannie oddawanej Panu w Niebie, natomiast Kościół zachodni miał we krwi silne poczucie ruchu i zmiany, gdy z pomocą łaski Bożej walczył o zjednoczenie ludzi z Bogiem.

Rozbieżności między Wschodem a Zachodem mogły się pogłębiać nie powodując podziałów. Żaden inny rozłam nie wydawał się łatwiejszy do wyleczenia, a równocześnie w praktyce nie okazał się bardziej oporny na wszelkie próby pojednania. Po części rozbieżność między Wschodem a Zachodem sięgała korzeniami czasów przedchrześcijańskich. W starożytności Rzymianie i Grecy świadomi byli napięć we wzajemnych relacjach. Rzymianie odczuwali swoją niższość wobec greckich filozofów przy rozstrzyganiu kwestii etycznych, z kolei znacznie przewyższali Greków w sztuce wojennej, sprawowaniu rządów i w dziedzinie prawa.

Rzymianie pogardzali mieszkańcami Egiptu i Syrii za ich zniewieściałość i upodobanie do nadmiernego zbytku. Na wojnie dowódcy zapewniali legionistów, że górują nad „Cylicjanami, Syryjczykami, Żydami i Egipcjanami”³. Pod koniec IV w. *Historia Augusta* z upodobaniem i złośliwie dyskredytowała Syryjczyków i Żydów. Krzyżowców, którzy wypowiadali podobne opinie, poprzedzała więc długa tradycja⁴.

Niektórzy Rzymianie uważali, że Grecy, zwłaszcza ci z wykształceniem filozoficznym, byli nieco zbyt przemądrzali. Echa tych starożytnych przedzeń pojawiały się jeszcze w listach papieża Grzegorza Wielkiego (590-604)⁵. Gdy Grzegorz powrócił do Rzymu z Konstantynopola, gdzie przebywał u cesarza jako apokryzjariusz, czyli nuncjusz, krytykowany był przez laikat za używanie greckiego: „Kyrie elejson, Christe elejson, Kyrie elejson”. Bronił się, używając argumentu, że Grecy nie mają zwyczaju wymieniać Chrystusa w drugiej prośbie⁶.

³ Kasjusz Dion 71.25.1.

⁴ Wilhelm z Tyru, *Historiam rerum in partibus transmarinarum gestarum*, 22.15. W takim kontekście ukazał to prof. Benjamin Isaac w *The Near East under Roman Rule*, Leiden 1998, rozdz. 18.

⁵ S. Jeffrey Richards, *Consul of God* (1980), wg. E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, Tübingen 1933, II, 347-348.

⁶ *Reg.* 9, 26 (do Jana, biskupa Syrakuz).

W IX w. patriarcha Focjusz, któremu przyszło znosić wiele kąśliwych uwag ze strony Zachodu, pisał w jednym z listów, że dawny pogański Zachód hołdował obżarstwu i rozpucie, a nie inteligencji i osiągnięciom technicznym. Sugerował przy tym, że ta prawda pozostaje wciąż aktualna.

Dodatkowym czynnikiem, który wpłynął na rozejście się greckiego Wschodu z łacińskim Zachodem, była pamięć przeszłości. Tożsamość łacinników osadzona była na historii Republiki Rzymskiej, z jej wielkimi wojownikami i pisarzami. Dla Greków klasyczna przeszłość zawarta była w opowieściach Homera, Herodota i Tucydyesa, autorów, którzy, jak zauważył uszczypliwie Józef Flawiusz⁷, nigdzie nie wspominają o Rzymie. Grecy nie zapomnieli, że to oni wynaleźli filozofię, z Platonem, Arystotelesem, stoikami, sceptykami i epikurejczykami, których Rzymianie mogli być zaledwie naśladowcami, oraz że to samo odnosi się do poezji epickiej, tragedii i komedii. W świadomości grekojęzycznych mieszkańców wschodnich prowincji śródziemnomorskich potęga rzymska zaistniała wraz z imperium Pompejusza, Juliusza Cezara i Augusta, które narzuciło im biurokrację i prawo.

W VI w. po Chr. w Konstantynopolu, za rządów Justyniana, urzędnik Jan Lydos był przekonany, że imperium, któremu służył, zapoczątkował Eneasz, natomiast Malalas, kronikarz grecki z Antiochii, wywodził jego początki od Romulusa i Remusa. Jednakże do VI w. środek ciężkości imperium rzymskiego znajdował się na Wschodzie, a ludność nazywała siebie *Rhomaioi*, zamieszkiwane zaś przez siebie terytorium – Romania. Tytuły noszone przez niemal wszystkich ważniejszych urzędników państwowych były transliteracją terminów łacińskich. Janowi Lydosowi znana była nawet wyrocznia przepowiadająca, że gdyby kiedykolwiek wschodniorzymska stolica, Nowy Rzym, utraciła znajomość łaciny i przestała jej używać, imperium upadłoby⁸. Zachód, choć w prawie i w administracji używał łaciny, w czasach Lydosa składał się z odrębnych barbarzyńskich królestw, utworzonych przez germańskich najeźdźców. Nie czuli się oni Rzymianami, chyba że przez przypadek w Rzymie mieszkali. Żydzi nie czuli się Rzymianami niezależnie od tego, w której części imperium przyszło im mieszkać.

⁷ Józef Flawiusz, *Przeciwko Apionowi. Autobiografia*. Wstęp i objaśnienia Jan Radożycki, Poznań 1986, 1, 66.

⁸ Iohannis Laurentii Lydi Philadelphieni, *De magistratibus reipublicae Romanae libri tres*, 2.12, powtórzone 3.42.

BRODY

Co ciekawe, różnice społeczne między niektórymi Grekami i Rzymianami przetrwały jeszcze z czasów Republiki Rzymskiej, aby wywoływać tarcia między Kościołami greckimi i łacińskimi. W I w. przed Chr. Cyce-ron⁹ uważał noszenie brody za cechę kultury greckiej. Nauczający filozofii nosili brody¹⁰. Na początku II w. dla greckiego oratora Diona z Prusy zw. Chryzostomem i Apoloniusza z Tiany brak zarostu był oznaką zniewieściałości. Filozof-cesarz Marek Aureliusz miał imponującą brodę, o której mówi Herodian¹¹ i Julian¹², lecz gładko ogolony Karakalla nie wydał się w Antiochii bohaterem¹³. Pod koniec IV w. Hieronim¹⁴ uznał za warte odnotowania, że mężczyźni z plemienia gockiego, które najechało Bałkany, okazali się wbrew oczekiwaniom gładko ogoleni. Broda była oznaką męskości. Jednakże broda zaniedbana mogła wywoływać różne komentarze, a cesarz Julian w Antiochii naraził się na drwiny, na które odpowiedzią był niezręczny esej satyryczny *Misopogon (Nieprzyjaciel brody)*.

Atakując Jowiniana, mnicha i kapłana, Hieronim oświadczył, że Jowinian tym tylko różni się od kozy, że zgolił brodę¹⁵. Jest to najwcześniejsze świadectwo istnienia tego obyczaju wśród zachodniego duchowieństwa. Ci, w których odczuciu broda przydawała godności i autorytetu, chcieli, aby kapłani ją zachowywali, co znalazło wyraz w jednym z orzeczeń zawartych w *Statua Ecclesiae Antiqua*, wydanym w V w. przez kogoś z kanonistów w południowej Galii, a powtórzonym na synodzie w Barcelonie w 540 r. Z tych orzeczeń wynikało jednak, że golenie brody stało się normą w Kościele łacińskim.

Na greckim Wschodzie wieki VI i VII były okresem, w którym duchowieństwo i mnisi musieli nosić brody, a do X w. ten zwyczaj stał się drażliwym zarzewiem sporów między Kościołem greckim i łacińskim. W XI w. duchownym sardyńskim, którzy nie pozbyli się swoich bród, papież Grzegorz VII zagroził utratą mienia¹⁶. Być może był papieżem, który wszystko co niezakazane, uważał za obowiązkowe. Podobna kwestia nie mogła być

⁹ M. Tulli Ciceronis, *Pro M. Caelio Oratio*, 33.

¹⁰ Epiktet 3.1.24.

¹¹ Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław 1963, 5. 2. 3-4.

¹² 317 C.

¹³ Kasjusz Dion 78.20.

¹⁴ *In Isai* 3, 7.21-22, s. 115 w wyd. D. Vallarsi, *S. Hieronymi opera omnia post monachorum e congregatione S. Mauri recensionem quibusdam ineditis monumentis aliisque lucubrationibus aucta, notis et observationibus illustrata*, 11 t., Verona, 1734-42.

¹⁵ 2.21.

¹⁶ *Ep.* 8.10.

rozstrzygana wedle własnego uznania. Na początku XIII w. w Kalabrii, gdzie duchowni łacińscy żyli obok greckich, Joachim z Fiore sugerował, że w Piśmie Świętym figurą przepowiadającą tę różnicę był zarośnięty Ezaw i gładko ogolony Jakub¹⁷.

¹⁷ Na temat bród w średniowieczu zob. Giles Constable i R.B.C. Huygens w: *Apologiae duae* (Corpus Christianorum, Cont. Med. 62). Zob. także hasło 'Barbe' w: *Dict. d'arch. chr. et de liturgie*, II/1 (Paris 1910), 478-493, i P. Hofmeister, 'Der Streit um des Priesters Bart', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 62 (1943-1944), 72-94.

Różnice teologiczne

Niebawem pojawiły się podstawy do nieufności o charakterze bardziej teologicznym i technicznym, widoczne wyraźnie już w listach biskupa Ignacego z Antiochii.

Gdy Kościoły zachodnie stały się w przeważającej mierze łacińskojęzyczne, przyszło pokonać trudności z ustaleniem teologicznych odpowiedników terminologicznych. Łacińskie słownictwo teologiczne, np. takie terminy jak *Trinitas* lub „trzy Osoby w jednej substancji”, stworzył Tertulian. Słowo *persona* wywiódł z interpretacji tekstów biblijnych, jak Psalm 2, przypisując różne jego wersy raz Ojcu, raz Synowi. Jednocześnie stanowczo twierdził, że Syn jest w jedności z Ojcem, choć nie jest z Nim tożsamy. W ten sposób pozostawił do rozwiązania problemy dotyczące tożsamości i różnicy, poruszane też przez platoników rozprawiających o *Parmenidesie* Platona.

Nauki głoszącej, że Ojciec, Syn i Duch Święty to przymiotniki służące do opisanía aspektów jednego Boga, bronił w III w. zwłaszcza rzymski prezbiter Sabeliusz, od którego imienia wziął nazwę taki sposób interpretowania Trójcy (sabelianizm), choć on sam odszedł w zapomnienie. Sprzeciwiał się on pojęciom bardziej pluralistycznym takich pisarzy, jak Justyn Męczennik czy Hipolit, który mówił o Słowie i o Synu Bożym jako o różnych od Ojca, używając słów Justyna – „różnych numerycznie”. W III w. Orygenes pisał o Ojcu i Synu jako jednych w mocy, lecz „dwóch w hipostazach”. Biskupi na soborze nicejskim w 325 r. obawiali się takich sformułowań i dołączyli do swego Wyznania wiary anateme, wyłączając tych, którzy twierdziliby, że Syn „pochodzi z innej hipostazy lub z innej *ousia*”¹ niż Ojciec. Dla zwolenników Orygenesesa, takich jak Euzebiusz z Cezarei (w liście do swego kościoła cytowanym przez Atanazego) ta anatema, aby

¹ Wszystkie cytaty z dokumentów soborowych pochodzą z: *Dokumenty soborów powszechnych*, tomy 1-3, WAM, Kraków 2001-2004 (przyj. tłum.).

mogła zostać zaakceptowana, wymagała wcześniej szczegółowej i subtelnej egzegezy. Podczas sporu z arianizmem w IV w. wielu greckich biskupów podejrzewało Zachód, a zwłaszcza Rzym, albo wprost o sabelianizm, albo o bierność wobec tej doktryny. „Jedna substancja” Tertuliana to po grecku „jedna hipostaza”. Z kolei wielość hipostaz u licznych teologów greckich łacinnikom wydawała się po prostu tryteizmem. Zrodziło to nieufność, która miała trwać długo.

Jednakże w okresie starożytnym nie można po prostu przeciwstawić jako antytezy Wschodu Zachodowi. Marceili z Ancyry był Grekiem, który podchodził z dużą rezerwą do doktryny Orygenesusa i jego pluralistycznego pojmowania Ojca, Syna i Ducha. Wiele sympatii dla Marcelego miał jednak Atanazy, który nie był tak zagorzałym przeciwnikiem Orygenesusa, jak Marceili.

I SOBÓR NICEJSKI (325 R.)

Gratulacje biskupów dla Konstantyna z okazji objęcia przezeń tronu chrześcijańskiego cesarza, spory dotyczące obliczania daty Wielkanocy i burza wywołana poglądami aleksandryjskiego prezbitera Ariusza – wszystko to doprowadziło wczesnym latem 325 r. do zwołania wielkiego synodu, obejmującego wiele prowincji, który Konstantyn przeniósł z Ancyry do Nicei, pięknego miasta położonego nad jeziorem. Przedstawiciele Zachodu byli nieliczni, ale wpływowi. Wśród nich był biskup Kartaginy i dwóch prezbitarów wysłanych przez papieża Sylwestra, wprowadzonych w spór doktrynalny przez biskupa Aleksandrii Aleksandra i przez Hozjusza biskupa Kordowy, już raz zaangażowanego przez cesarza do mediacji w aleksandryjskim sporze i jego ostrych reperkusjach w syryjskiej Antiochii. Ariusz ułatwił komisji kierującej soborem zadanie, oświadczając, że alternatywa dla jego teologii sprowadza się do absurdalnego (jego zdaniem) mniemania, iż Syn Boży jest jednym bytem z Ojcem, jako *homoousios*, „jednej substancji”. Piszący formułę soborowego Credo sięgnęli po ten termin dla potwierdzenia ortodoksji. Słowo to było już wcześniej używane przez ortodoksyjnych pisarzy. Uznanie tożsamości bytu w Ojcu i Synu, w połączeniu z anatamą grożącą tym, którzy odróżniają *ousia* lub hipostazy w Bogu, było trudne do przyjęcia dla wielbicieli Orygenesusa. Okazało się ono jednak łatwiejsze do zaakceptowania dla Zachodu niż dla Wschodu. W 325 r. nie poruszano jeszcze drażliwej kwestii Ducha Świętego, więc trzeci artykuł nicejskiego Credo stwierdzał jedynie wiarę „w Ducha Świętego”, bez słów

o „pochodzeniu od Ojca”. Credo, uzupełnione treściami antyariańskimi, pochodziło z chrzcielnego wyznania wiary Kościoła w Jerozolimie.

Choć Credo nicejskie na łacińskim Zachodzie cieszyło się tak nikłą popularnością, że Hilary z Poitiers mógł być przez parę lat biskupem, nawet o nim nie słysząc, w Rzymie przyjęto je życzliwie. Sformułowanie „jednej substancji” pojawiło się już u Tertuliana². W Rzymie mile byli widziani obrońcy nicejskiego Credo przed atakami zwolenników Ariusza, zwłaszcza Marcelego z Ancyry. Grecki Wschód, bardziej wyrafinowany w roztrząsaniu zawyłych kwestii teologicznych, zdawał sobie, nie bez pewnej racji, sprawę, że Credo z 325 r. nie wyposaża w żadne środki obronne przeciw modalistycznemu lub sabelianistycznemu pogładowi, iż Ojciec, Syn i Duch to przymiotniki określające rzeczownik „Bóg”³. Między Wschodem a Zachodem zrodziła się nagle nieufność, która uległa nasileniu, gdy Atanazy z Aleksandrii, w 335 r. zesłany przez Konstantyna do Trewiru (z przyczyn pozadoktrynalnych), zdołał wykorzystać brak zaufania Rzymu do greckiego Wschodu, utożsamiając swoją sprawę z opozycją wobec zwolenników i przyjaciół Ariusza.

KONTROWERSJA ARIAŃSKA. SARDYKA

Kontrowersja wywołana w IV w. przez aleksandryjskiego prezbitera Ariusza (zm. 336 r.) uczyniła jego biskupa Atanazego (328-373) centralną postacią wydarzeń. Decyzja Konstantyna o wygnaniu Atanazego do Trewiru, gdzie znalazł życzliwe przyjęcie, przekształciła grecki spór w konflikt między Wschodem a Zachodem. W 340 r. papież Juliusz I (336-352) dopuścił do komunii, widocznie na podstawie wyznania prostego rzymskiego Credo chrzcielnego (poprzedzającego tzw. Credo apostołskie), nie tylko Atanazego, przeciwko któremu nie podnoszono żadnego zarzutu nieortodoksyjności, lecz także biskupa Ancyry Marcelego, którego teologia trynitarna wydawała się greckim Kościołom unitariańską. Po śmierci Konstantyna (22 maja 337 r.) jego najstarszy syn Konstantyn II odesłał Atanazego na powrót do Aleksandrii, lecz zamieszki w tym mieście (raz po raz w starożytności wywoływane przez awanturniczy motłoch) zmusiły go do ucieczki do Rzymu.

² Tertulian, *Adversus Praxean* 4 (Syn jest „*de substantia patris*”) i 13 („*unius substantiae*”). Przeciwno temu pogładowi, który był inspiracją dla nicejskiego Credo, zob. J. Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (Berlin 1994).

³ Tak uważał Hilary z Poitiers, *De synodis* 68.

Dla papieża Juliusza I było oczywiste, że stolica biskupia w Rzymie ma prawo oczekiwać, aby konsultowano się z nią tak w sprawie Atanazego, jak i Marcelego, niezależnie od tego co greckie synody w ich sprawie postanowiły. Atanazy mógł wysunąć argument, że jego oskarżycielami na synodzie w Tyrze w 335 r. byli heretyccy arianie, nieuprawnieni tym samym do sprawowania sądów. Uzurpowanie sobie przez Juliusza prawa do rozpatrywania jego apelacji doprowadziło do sporu z greckimi biskupami, którzy twierdzili, że ich wyrok synodalny jest wiążący i nie podlega rewizji biskupa zachodniego miasta, nawet tak czcigodnego jak Rzym, skarżąc się, że dyktatorska władza nad całym Kościołem nie jest częścią dawnej tradycji.

Groźba schizmy między greckim Wschodem a łacińskim Zachodem skłoniła cesarza Konstansa, zarządzającego prowincjami zachodnimi, i jego starszego brata Konstancjusza, rządzącego na Wschodzie, do zwołania synodu w Sardyce (dzisiejszej Sofii) w 342 lub 343 r. Konstans wyeliminował w 340 r. najstarszego z trzech synów Konstantyna i napierał na Konstancjusza, z którym nie zamierzał dalej dzielić rządów. Planował też poprzeć Juliusza i Atanazego.

W Sardyce cesarze ponieśli fiasko, do którego pragnęli nie dopuścić. Zachód i Wschód obłożyły się wzajemnie ekskomuniką. Zasadniczą dla Rzymu kwestią była jurysdykcja apelacyjna. Kanon V soboru nicejskiego (325) zarządził, że jeśli jeden biskup oskarża drugiego biskupa tej samej prowincji, głos rozstrzygający ma synod tejże prowincji, bez udziału biskupów spoza niej. Wykluczenie biskupów z zewnątrz zostało niebawem złagodzone kanonem o Antiochii, lecz nie przewidywano żadnej apelacji od jednogłośnego postanowienia. W Sardyce biskupi greccy w zasadzie kategorycznie odrzucili rzymską ideę, niezgodną ze „starodawnym zwyczajem Kościoła”, tyrańskiej dyktatury w Kościele (*principatus ecclesiae*) i uzurpowania sobie władzy należnej soborom⁴.

Biskupi zachodni, pod przewodnictwem Ossiusa z Kordowy, instynktownie spoglądali na Rzym jako na arbitra w sporach. „Aby uczcić pamięć najświętszego apostoła Piotra” zarządzili, że gdy ukarany biskup składa apelację, jego sędziowie obowiązani są przedstawić sprawę biskupowi Rzymu, który, jeśli uzna za właściwe jej ponowne rozważenie, przekaże ją biskupom pobliskiej prowincji. Kanon zachodni nie oczekiwał od Rzymu sprawowania władzy monarchicznej czy imperialnej, lecz jedynie utrzymywał zasadę, że apelacja od decyzji synodu powinna być przedstawiona innemu synodowi.

⁴ Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 65.65 (dalej cyt. CSEL).

KANONY NICEJSKIE I SARDYCKIE: OSTRY SPÓR

Szósty kanon soboru nicejskiego w 325 r. potwierdzał władzę stolicy biskupiej w Aleksandrii nad wszystkimi prowincjami Egiptu i Libii, co nie podobało się biskupom libijskim. Kanon ów powoływał się na analogię z Rzymem i Antiochią, których władza obejmowała kilka prowincji. Rzym, Aleksandria, Antiochia – to tradycyjny porządek precedencji wielkich miast imperium. W V w. i później kanoniści z papieskiej kancelarii, nie chcąc, aby autorytet papieża w Kościele opierał się na kanonie soborowym, nie zaś na sukcesji od św. Piotra, zmienili zdanie początkowe na: „Rzym zawsze miał prymat”.

W kancelarii papieskiej dodano kanony sardyckie do dwudziestu kanonów nicejskich, nie zaznaczając różnego źródła ich pochodzenia. Nie sposób rozstrzygnąć, czy stało się tak przypadkiem, czy też uczyniono to rozmyślnie, ze względu na pogląd, np. Innocentego I, że papieństwo uznaje autorytet tylko kanonów nicejskich. W 419 r. powstał zatarg między Kartaginą a Rzymem, gdy papież Zozym (417-418) przytoczył dwa kanony sardyckie, przypisując im autorytet kanonów nicejskich. Wymiana informacji, jaka nastąpiła między Kartaginą a Aleksandrią, umożliwiła biskupom afrykańskim, zatroskanym o utwierdzenie swojej autonomii w relacjach ze stolicą biskupią w Rzymie, skorygowanie Zozyma, a także dostarczenie patriarchatowi w Aleksandrii sardyckich tekstów. Kanony sardyckie spisane po grecku nie weszły do greckiego zbioru aż do VI w.

Błąd kancelarii papieskiej, polegający na przypisaniu autorytetu nicejskiego kanonom uchwalonym przez mniej czcigodne grono, da się wytłumaczyć. Niektóre rękopisy z wczesnymi kanonami zachodnimi rzeczywiście świadczą o tym, że wymieniano je razem, nie oddzielając jednych od drugich. W jednym ze swoich listów⁵ Ambroży cytuje 7 kanon synodu w Neocezarei jako kanon nicejski, w związku z kontrowersją, czy żonaty mężczyzna (w tym przypadku bogaty) może zostać biskupem.

Wschodni biskupi w Sardyce nie godzili się z zarzutem herezji. Następnego roku jeden ze wschodnich synodów wysłał Zachodowi długie oświadczenie wiary, odrzucające oskarżenie o nauczanie przezeń ukrytego tryteizmu w stwierdzeniu w Bogu trzech hipostaz. Różnice zdań w sprawie Trójcy i rzymskiego prymatu zwiastowały nadchodzący rozłam. We wschodnim rozumieniu zachodnie kanony o rzymskiej jurysdykcji apelacyjnej odnosiły się do patriarchatu łańcińskiego, nie do Wschodu.

⁵ *Ep. extra coll.* 14, wyd. Zelzer, CSEL 82, s. 263 = M 63, s. 64. Listy Ambrozego cytowane są z: Zelzer, CSEL 82-85, wraz z M, stara numeracja, jak w PL.

PAPIEŻ DAMAZY

W Rzymie papież Damazy (364–384) odziedziczył Kościół podzielony na frakcje. Podczas wygnania Liberiusza władzę biskupią sprawował tu Feliks II (355–365), a gdy Liberiusz wrócił, niektórych jego zwolenników niełatwo było doprowadzić do zgody. Damazy zastał rywala, biskupa Ursyna, konsekrowanego parę dni przed nim. Powodem i źródłem zamieszek było oskarżenie Damazego przez zwolenników Ursyna, że jest „następcą Feliksa”. Gdy stronnicy Damazego zaatakowali zwolenników Ursyna, w walkach zginęło ponad sto trzydzieści osób. Prefekt miasta wygnał w końcu Ursyna, pozostali w nim jednak ci, którzy uważali, że to Damazy był odpowiedzialny za masakrę. Co więcej, grupa antyariańskich reformatorów nie wybaczyła mu podtrzymywania ugodowej polityki Liberiusza w stosunku do biskupów, którzy w 359 r. w Ariminum odstąpili od nicejskiego Credo.

Papież Damazy zdawał sobie sprawę, że jego suwerenna władza nad Kościołami zachodnimi, związana z zachodnim usytuowaniem jego stolicy biskupiej, niekoniecznie uznawana jest na Wschodzie. Schizma w Antiochii, zwłaszcza napięte stosunki między Paulinem, uznawanym w Rzymie i Aleksandrii, a Melecjuszem, uznawanym przez Kapodocjan, stwarzały zarzewie konfliktu między Bazylim z Cezarei a Damazym. Damazy miał świadomość świętości Kościoła rzymskiego i stolicy biskupiej w Rzymie, czemu dają wyraz zdobienia i inskrypcje umieszczone przezeń na grobowcach rzymskich męczenników.

W inskrypcji na wspólnym grobowcu świętych Piotra i Pawła, nieopodal trzeciego kamienia milowego przy Via Appia (obecnie San Sebastiano) papież Damazy przyznał, że apostołowie przybyli ze świata greckiego, lecz teraz dzięki posiadaniu ich relikwii to Rzym jest stolicą o największym autorytecie. W liście do biskupów Galii podkreślił z kolei swój sprzeciw wobec *diversitates* zarówno w wierze jak i w obrzędach. Według niego bowiem jedność wiary powinna przejawiać się w takim samym sposobie jej wyrażania. Zewnętrzne oblicze jedności było zaś dla niego znakiem świętości Kościoła. Był „*episcopus ecclesiae sanctae*” i przewodził „świętemu ludowi”, z prymatem zapewnionym przez obecność samego św. Piotra, patrona i stróża jednocześnie.

Papieża Damazego bardzo silnie popierał Ambroży, biskup Mediolanu, a ten odwzajemniał mu jego lojalność. Rodzina Ambrozego była wcześniej uczuciowo związana z papieżem Liberiuszem, który zerwał z Atanazym i łagodnie potraktował sygnatariuszy synodu w Rimini. Te przykłady nie sprzyjały bezkompromisowości mediolańskiego biskupa. Prawdopodobnie sam Damazy pouczał go, że sprzeciwianie się Auksencjuszowi i jego

przyjaciołom wymaga mniej tolerancyjnej postawy wobec środowiska nicejskiego.

Śmierć Konstancyjna w 350 r. umożliwiła przejście władzy Konstancjuszowi, którego doradcy w sprawach Kościoła nieufnie odnosili się do nicejskiego Credo i Atanazego z Aleksandrii. Jego niechęć do Atanazego była tym większa, że podejrzewał go o zdradzieckie kontakty z zachodnim uzurpatorem Magnencjuszem. Konstancjusza zdołano przekonać, że „współistotność” w Credo jest niebezpieczna oraz że określenie „współistotny” należy zamienić na „o podobnej istocie”. Aby udowodnić jedność greckiego Wschodu z łacińskim Zachodem zwołał on w Ariminum (Rimini) i w Seleucji w Issaurii (Silifke) dwa równoległe, uzupełniające się synody. Dzięki zręcznym zabiegom udało się zmarginalizować poparcie dla nicejskiego Credo i powszechne wyznanie wiary, które mieli przyjąć zarówno łacinnicy, jak i Grecy, mówiło już tylko o podobieństwie Ojca do Syna. Wydarzenia te sprowokowały później Ambrożego do komentarza, że w całym tym sporze lepiej dochowali wiary świeccy niż biskupi⁶. Myśl tę powtórzył później kardynał John Henry Newman.

Papież Liberiusz (352-366) ustąpił pola cesarzowi Konstancjuszowi, a próbując potępienie Atanazego, a nawet samego nicejskiego wyznania wiary. Doprowadził też do łączności z Auksencjuszem z Mediolanu, wrogiem nicejskiego Credo. Jego następca Damazy, wybrany w 366 r., po namiętnym i krwawym sporze między rywalizującymi frakcjami, utwierdził na nowo autorytet nicejskiego Credo, lecz musiał stawić czoło biskupowi Mediolanu Auksencjuszowi, który nieopodal rezydencji cezara uporczywie trzymał się formuły z Ariminum aż do swej śmierci w 374 r., kiedy to niespodzianie stolicę biskupią objął Ambroży, zarządca prowincji. Zdołał on zaprowadzić ład między frakcjami zwolenników i przeciwników nicejskiego Credo. Udało mu się stopniowo zmarginalizować antynicejskich biskupów w północnej Italii i w Ilirii. Twierdził konsekwentnie i z uporem, że to nie przyjmowanie rzymskich zwyczajów liturgicznych przez inne Kościoły, lecz łączność duchowa ze stolicą Piotrową jest oznaką katolicyzmu. W kazaniu o 40. Psalmie⁷ powołał się na tekst Ewangelii św. Mateusza (Mt 16, 18) słowami: „Gdzie Piotr, tam Kościół”. Uważał, że to Kościół rzymski wiernie strzegł Credo apostolskiego⁸. Po opuszczeniu wszystkich dodatków to Credo mogłoby się stać formułą godzącą zwalczające się frakcje w Mediolanie, gdyż jego treść wyprzedza powstanie kontrowersji.

⁶ W: *Expositio de Psalmo CXVIII*, 17.18.

⁷ CSEL 64. 250. 19.

⁸ *Ep. extra coll.* 15 = M 42; CSEL 82/3. 305. 51.

W Mediolanie Credo, którego uczyli się katechumeni przed chrztem, miało postać prostej, zachodniej formuły, identycznej z używaną w Rzymie. W czasach Ambrozego sformułowania Credo nicejskiego wprowadzane były tylko jako objaśnienia w biskupich homiliach przygotowujących do chrztu. Nie ulega wątpliwości, że poprzednik Ambrozego, Auksencjusz, niechętny Atanazemu i utrzymujący formułę z Rimini o „podobieństwie”, postępował podobnie, wprowadzając tylko inne od tamtych objaśnienia. W Mediolanie jednak Auksencjusz stanął w obliczu grupy odmawiającej przyjęcia komunii z jego rąk, zachęcanej do tego z zewnątrz, zwłaszcza przez biskupa Filastriusza z pobliskiej Brescii. Na tym tle doszło nawet do zamieszek. Tę mniejszościową grupę wspierały synody galijskie i papież Damazy. Gdy tron biskupi zwolnił się po śmierci Auksencjusza i w katedrze wybuchły frakcyjne rozruchy, wybór Ambrozego na głowę Kościoła mediolańskiego wydawał się opatrnościowy. Plebs, zainspirowany (jak głosi wieść) przez dziecko, którego głos, jak to nieraz bywało w starożytności, był dla ludzi wyrocznią, wołał do samego Ambrozego, aby został ich biskupem. Nieochrzczony dotąd Ambroży w końcu ustąpił, otrzymawszy pozwolenie od prefekta i cesarza Walentyniana I, który notorycznie odmawiał opowiadania się po którejkolwiek ze stron w kościelnych sporach. Ambroży mógł wykazywać podobną neutralność i prawdopodobnie ku zgromadzeniu ultraniejczyków uznawał duchownych wyświęconych i uformowanych przez swego poprzednika, o ile oni sami pozostawali z nim w łączności. Zapobiegało to wrogości ze strony większości. Stopniowo jednak pronicejskie sympatie Ambrozego stawały się coraz bardziej widoczne, zwłaszcza w rok później, po śmierci Walentyniana I. Nowy cesarz zachodni Gracjan okazywał mu ostrożną i niezdecydowaną przychylność. Oczywiście im bardziej otwartą wrogość okazywał Ambroży formułę o „podobieństwie”, tym mocniej zaostrzał się w Mediolanie antagonizm ze strony tych, którzy woleli bardziej „otwarty Kościół”, wspieranych w pałacu przez Justinę, wdowę po Walentynianie I, a niebawem przez konkurencyjnego biskupa w mieście.