

## **Bp Edward Ozorowski: Wschód chrześcijański na Soborze trydenckim**

Przeprowadzone badania wykazały żywą obecność chrześcijańskiej tradycji wschodniej na Soborze Trydenckim, który ją uważał po prostu za wspólne patrimonium. Potwierdzały one nadto niegasnące zainteresowanie Kościoła rzymsko-katolickiego siostrzanymi Kościołami na Wschodzie. Uważano je wtedy za Kościoły pozostające w odłączeniu i na swój sposób chciano schizmę usunąć. Dążenie do przywrócenia jedności nie wykluczało obustronnych wpływów na siebie.

Sobór Trydencki (1545-1563) został zwołany głównie celem przeprowadzenia reformy w Kościele rzymsko-katolickim i udzielenia odpowiedzi na pytania stawiane przez protestantów[1] Zdawać by się przeto mogło, iż był on typowym soborem zachodnim, obojętnym na dziedzictwo chrześcijańskie wschodnie. Bliższe poznanie jednak akt soborowych[2] oraz powstałych w tym względzie opracowań<sup>3</sup> rozwiewa te złudzenia. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Kościół katolicki, nawet po schizmie 1054 r. nigdy nie zapomniał o tym, że jest dziedzicem dziesięciowiekowej tradycji zarówno zachodniej jak i wschodniej. Dawał temu wyraz niejednokrotnie w swoich urzędowych wypowiedziach oraz w pracach katolickich teologów. Nie zrezygnował też z wysiłków przywrócenia jedności, czego wymownym przykładem były zwłaszcza sobory: lyoński (1274 r.) i florencki (1439 r.). Nie tylko wszakże te ogólne trendy można zauważyć na tym Soborze. Był on bardziej skierowany ku Wschodowi chrześcijańskiemu niż dla wielu się zdaje, chociaż na miarę swojej epoki. Takie też były tego rezultaty. Idea

ekumeniczności Soboru nie była obca obradom trydenckim. Brali w nim też udział biskupi łacińscy, którzy pełnili posługę pasterską na terenach wschodnich dawnego Bizancjum. Wśród uczestników obrad było nadto wielu humanistów, którzy swoje zainteresowania kierowali zarówno do starożytności zachodniej jak i wschodniej. Wreszcie dziedzictwo wschodnie stawało się punktem odniesienia w dyskutowanych kwestiach.

### **Kontakty z Kościołami Prawosławnymi**

Jakkolwiek ogłoszona 6.07.1439 r. we Florencji unia Kościoła katolickiego z prawosławnym okazała się równie nieskuteczna i nietrwała jak unia lyońska[4] to jednak pozostawiała ona wyraźny ślad wysiłków zjednoczeniowych i dostarczała w tym względzie konkretnego modelu na przyszłość. Utrzymywał się on przez następne wieki i był podstawą aktów unijnych w tej dziedzinie.<sup>5</sup> Wyznaczał on nadto kierunek myślenia u ich propagatorów. Ogólnie model ten można scharakteryzować następująco: przyjęcie „Credo” Kościoła rzymsko-katolickiego, a zachowanie własnej liturgii, prawodawstwa i zwyczajów religijnych. Sytuacja prawosławna w tym czasie pogarszała się coraz bardziej na skutek najazdu Turków, którzy w 1453 r. zdobyli ostatecznie Konstantynopol – stolicę cesarstwa bizantyjskiego i symbol prawosławia. Powodowało to, że hierarchowie prawosławni zwracali się czasem do Stolicy Apostolskiej o pomoc, deklarując przy tym jedność nie tyle z przekonań wyznaniowych, ile z potrzeb politycznych. Ponieważ jednak od czasów wypraw krzyżowych nagromadziło się wśród Greków wiele uprzedzeń do łacinników, ponadto istniały duże różnice w poglądach na unię między mnichami, teologami

humanistami, hierarchami i prostym ludem na tym terenie, zwykle wszelkie akcje zjednoczenia kończyły się ostatecznie niepowodzeniem[8].

Nie przecinało to oczywiście obustronnych kontaktów kulturowych i handlowych ani też nie kładło tamy teoretycznym rozważaniom nad możliwością przywrócenia jedności. Papież Kalikst III i Pius II nawoływali Zachód do wojny z Turkami i nałożyli nawet dziesięciny na ten cel[7]. Jedność obu Kościołów miał też przed sobą jako zadanie Sobór Laterański V (1512-1516).s Wewnętrzne jednak kryzysy, jakie Kościół katolicki przeżywał w tym czasie, oraz powstanie odłamu protestanckiego nie pozwoliły mu na bardziej skuteczną działalność względem siostrzanego Kościoła na Wschodzie.

M. Luter, atakując struktury Kościoła rzymskiego, nie widział zarazem podstaw do tego, by przyznawać Konstantynopolowi prawo do przewodnictwa w chrześcijańskiej hierarchii. Był raczej skłonny uważać zajęcie tego miasta przez Turków za karę Bożą za jego grzechy[9]. Już jednak F. Melanchton, humanista z ducha i wykształcenia, szukał różnych sposobów porozumienia się z Grekami. Przed zwołaniem wszakże Soboru Trydenckiego i w czasie jego trwania kontakty te były raczej sporadyczne i bez większego znaczenia dla wyznaniowych relacji. Dopiero pod koniec XVI w. i w I poł. XVII w. w świecie chrześcijańskim rysowały się jakby dwa obozy: z jednej strony łacinnicy i zespoleni z nimi grekokatolicy, z drugiej — protestanci i idący im w sukurs prawosławni. Naturalnie, te drugie związki, w przeciwieństwie do pierwszych, nie były instytucjonalnymi i opierały się na wzajemnych sympatiach lub koniunkturach między poszczególnymi ludźmi.

Biorąc to wszystko pod uwagę, można stwierdzić, że Kościół rzymsko-katolicki, przystępując do zwołania soboru powszechnego w Trydencie, bardziej był zajęty własnymi wewnętrznymi kłopotami niż sprawą przywrócenia jedności z prawosławiem. Ta ostatnia uwikłana była w problemy polityczne i narodowe, które nieraz okazywały się bardziej trudne niż wyznaniowe. Nie miał też bodźca ku temu ze strony protestantów. Mimo jednak owych niesprzyjających okoliczności, idea jedności nie stała się obcą zarówno papieżom w tym czasie, jak i uczestnikom Soboru.

Dał jej szczególny wyraz pap. Pius IV (t 1565). Wyniesiony na Stolicę Piotrową w 1559 r., czynił starania, by trwający Sobór był powszechnym w sposób, jaki tylko jest możliwy. W tym celu prowadził on pertraktacje z patriarchą koptyjskim w Aleksandrii Gabrielem, który pozostawał już w dobrych kontaktach z Pawłem IV. Papież pragnął, aby patriarcha osobiście lub przez delegata wziął udział w Soborze. Nie wiadomo dokładnie, czy podobne zaproszenie zostało przekazane patriarsze konstantynopolskiemu Joazafowi II. Wykazywał on w stosunku do Rzymu znacznie większą rezerwę niż jego poprzednik Dionizy II (1546-1555). Wiadomo natomiast o pismach, jakie papież wysłał do cesarza Etiopii Menasa i patriarchy armeńskiego, a także o staraniach, jakie czynił, aby nastawić przychylnie do Soboru wielkiego księcia moskiewskiego Iwana IV. Jakkolwiek apele te nie przyniosły widocznych rezultatów, to jednak podtrzymywały ducha jedności[10].

Inny natomiast przebieg miały kontakty z Rzymem patriarchów chaldejskich ze wschodniej Syrii Jana Sulaki i Abd Jesu (Ebedjesu). Pierwszy z nich otrzymał 9 IV 1553 r. w Rzymie potwierdzenie swej patriarszej godności. Drugi natomiast — początkowo mnich, potem

metropolita Djeziret ibn Omar, wreszcie od 1555 r. patriarcha — przybył w 1562 r. do Rzymu, gdzie 7 III przed kardynałami M. Ghislierim (późniejszym Piusem V) i Marcantonio da Mula (Arnulio) złożył katolickie wyznanie wiary, a następnie udał się do Trydentu i uczestniczył w ostatniej sesji Soboru. Oświadczył on przy okazji, że jego patriarszej jurysdykcji podlegało 20 biskupów w strefie tureckiej, 13 — w perskiej i 4 — w portu galskiej i że jego Kościół posługiwał się wszystkimi księgami Starego i Nowego Testamentu, pismami ojców Kościoła greckich i łacińskich, kanonem mszalnym bardzo podobnym do Rzymskiego, stosował spowiedź uszną, sprawował prawie te same sakramenty co w Kościele rzymskim, czcił obrazy świętych oraz modlił się za umarłych[11]. Różnice więc między tym patriarchatem a Kościołem rzymskim były właściwie znikome.

## **Wschodni biskupi katoliccy**

Kontakty Kościoła rzymskokatolickiego z chrześcijanami na Wschodzie nawiązywane były także przez ustanawianych tam hierarchów łacińskich. Praktykę tę zaczęto stosować od czasu wypraw krzyżowych. Odnosiła ona różnorakie skutki we wzajemnym współżyciu[12]. Cieniem zwłaszcza położyły się na tym wydarzenia z 1182 r. (masakra przebywających w Konstantynopolu łacinników przez ludność grecką) i z 1204 r. (splądrowanie stolicy Bizancjum przez uczestników czwartej krucjaty). Przypieczętowały one ekskomuniki patr. Cerulariusza i kard. Humberta z 1054 r. W XVI w. wzajemna animozja między patriarchatami wschodnimi a Rzymem znacznie osłabły. Przyczyniły się do tego w dużym stopniu najazdy Arabów i Turków, wyznawców Mahometa i przeciwników chrześcijaństwa jako takiego. Kościół katolicki zdołał jednak utrzymać wielu swoich hierarchów na Wschodzie. Liczne kraje greckie ponadto pozostawały

nadal pod panowaniem łacinników: „Nassos, księstwo Archipelagu, genueńskie wyspy Chios, Rodos pod panowaniem zakonu Świętego Jana Jerozolimskiego, królestwo Cypru”, będące we władaniu Wenecjan oraz inne ich posiadłości, jak Kreta, Wyspy Jońskie i porty na całym obwodzie greckiego półwyspu[13]. Sytuacja ludności prawosławnej na tym terenie wyglądała rozmaicie. Bywały miejsca, gdzie przyjmowała ona zwierzchnictwo Rzymu bez większego sprzeciwu, ale też zdarzało się, iż stawiała ona opór wszelkim próbom narzucenia jej hierarchii łacińskiej, a wejście Porty Ottomańskiej odbierała jako przywrócenie wolności. Oczywiście nie była to wolność w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ Turcy odnosili się do chrześcijan wrogo, a jeżeli ich tolerowali to tylko z racji politycznych.

Te ostatnie rzutowały także na stosunek Greków do łacinników w dobie Soboru Trydenckiego. Pokładali oni nadzieję zwłaszcza w cesarzu Karolu V, jedynym — ich zdaniem — władcy, który mógłby przeciw stawić się potędze tureckiej. I chociaż cesarz nie podjął żadnych kroków w tym kierunku, to jednak pozostawał dla nich widzialnym znakiem możliwej do odzyskania niepodległości. Wielu nadto Greków studiowało na uczelniach zachodniej Europy, co na ogół usposabiało ich pojednawczo do Kościoła rzymskokatolickiego, wielu zaś łacinników, zwłaszcza duchownych, starało się przyjść z pomocą w dziedzinie oświaty uciśnionej ludności greckiej. W ten sposób prywatne obustronne kontakty wznosiły się ponad bariery oficjalnej schizmy między tymi Kościołami.

Udział hierarchów łacińskich ze Wschodu w Soborze Trydenckim — proporcjonalnie rzecz biorąc — był liczny i znaczący. Jakkolwiek charakteryzowało ich łacińskie stanowisko w wierze i myśleniu teologicznym, to jednak sama ich obecność przypominała

uczestnikom Soboru istnienie chrześcijaństwa wschodniego ze wszystkimi wynikającymi z tego problemami. Dawano temu wyraz zarówno w przestrzeganiu precedencji między poszczególnymi stolicami biskupimi, jak też w zabieraniu głosu. Tak np. dużym szacunkiem cieszył się na Soborze łaciński patriarcha Jerozolimy Antoni Helius (1560-1562), zaprzyjaźniony z rodem Farnesi. Celebrował on w Trydencie uroczystą Mszę św. na Boże Narodzenie w 1562 r. poza tym bronił prymatu papieża, opowiadał się za rezydencją biskupów i sprzeciwiał się dopuszczaniu ludzi świeckich do kielicha[14]. Niemałą też rolę odgrywali łacińscy biskupi z Krety. Wyspa ta w 1204 r. dostała się pod panowanie Wenecjan. Istniało na niej arcybiskupstwo łacińskie w stolicy wyspy Kandii (Herakleion) oraz 10 biskupstw: Chissamo, Agio, Calamona, Ario, Milopotamo, San Mirone (Cnossos), Chirone, Arcadia, Gerapetra (Hierapetra) i Sittia. Ilość biskupstw ulegała z czasem zmianie, na skutek ich znoszenia przez papieża lub łączenia z innymi[15].

W Soborze uczestniczył arcybiskup Kandii Piotr Landus (1536-1576). Po zostawieniu on obszerną relację z obrad, przechowywaną w Bibliotece św. Marka[16]. Obok niego występował arcybiskup Gerapetry Hipolit Arrivabente (od 1542 r.)[17] biskup Calamony Tymoteusz Justinianus,[18] biskup Chissamo Augustyn Stenco i biskup Chirnisy i Milopotamo Dionizy Zanettini. Ten ostatni, Grek z pochodzenia, zwany dla swej postury „Grechetto” (Greczyn), był franciszkaninem, do Trydentu przybył 29 III 1545 r. i zabierał często głos w obradach, których to wystąpień jednak nie zawsze słuchano z uwagą ze względu na niestałość jego charakteru. Reprezentował on stanowisko szkotystyczne, pomagał w zdobyciu greckich rękopisów[19]. Duże znaczenie dla Kościoła łacińskiego posiadała wyspa Korfu (Corcyra). Nie wiadomo dokładnie, kiedy Rzym ustanowił tam arcybiskupstwo łacińskie. Lista biskupów zaczyna się od 1310 r.[20]. Mieszkańcy tej wyspy uchodzili na ogół za przyjaznych Kościołowi rzymskokatolickiemu i wielu z nich było (zwłaszcza w XVII

w.) propagatorami unii. Na Soborze był obecny z Korcyry arcybp Jakub Coco (Coccus), piastujący tam tę godność w latach 1528-1560 (w 1560 otrzymał koadiutora w osobie swego kuzyna Antoniego Coco). Przybył on do Trydentu już w 1543 r. zachorował jednak i musiał wyjechać. Wrócił 15 V 1545 r., i po rocznej przerwie, spowodowanej znowu chorobą, uczestniczył we wszystkich sesjach soborowych, starając się być wiernym sługą Stolicy Apostolskiej.

Znaczącym zwłaszcza pozostały jego wystąpienia w kwestii bierzmowania i namaszczenia chorych [21] Uczestniczył też w Soborze bp Pafos na Cyprze Piotr Contarini jako sędziwy już staruszek [22]. Wyspa ta od 1489 r. znajdowała się pod panowaniem Wenecjan, którzy uzyskali od pap. Piusa IV prawo patronatu religijnego nad miejscową ludnością[23]. Poza nim byli obecni w Trydencie biskupi diecezji położonych na wybrzeżu dalmatyńskim, w których mieszkało wielu wyznawców prawosławia. Hierarchowie łacińscy z tych terenów byli utrzymywani z wydatków Stolicy Apostolskiej[24]. W sumie więc można powiedzieć, że cały Wschód chrześcijański łaciński był reprezentowany na Soborze.

## **Humaniści trydency**

Duch wschodni przenikał do Trydentu nie tylko przez usiłowanie ściągnięcia doń hierarchów prawosławnych i obecność biskupów łacińskich z terenów cesarstwa bizantyjskiego, lecz również — i to o wiele głębiej — przez biorących udział w Soborze humanistów. „Studia humanitatis” osiągnęły swoje apogeum w XVI w. Właściwie nie przeciw stawiały się one studiom „divinitatis”, a jedynie je modyfikowały i poszerzały o nowe tereny zainteresowań. Kult dla

starożytności zaowocował zwłaszcza rozwojem filologii (hebrajskiej, greckiej i łacińskiej), wzmożonym wydawaniem źródeł greckich i łacińskich oraz nowym sposobem ich wykorzystania. O ile w średniowieczu traktowano literaturę starożytną jako swego rodzaju dekorację, „wytworny strój – powtórzmy za W. Ullmanem – dla tematyki w istocie religijnej – to teraz co raz częściej czytano ją i komentowano z koncentracją na treści i poszukiwaniem w niej odpowiedzi dla wyłaniających się pytań[25].

Duże znaczenie dla odrodzenia się na Zachodzie myśli greckiej miał Sobór Florencki. Uczni greccy bowiem, którzy towarzyszyli dworowi cesarskiemu i patriarszemu na Sobór, zabrali ze sobą wiele nieznanych na Zachodzie rękopisów, które florentczycy zaczęli natychmiast kupować lub kopiować. Stymulujący wpływ w tym kierunku wywierał także autorytet przybyłych do Florencji uczonych greckich: Jerzego Gemistosa zwanego Pletonem i Jerzego (w zakonie Genadiusza) Scholarchy[26].

Prądy humanizmu rozprzestrzeniły się właściwie na całą Europę zachodnią, w tym również na Polskę, zwłaszcza na środowisko krakowskie. Wśród jego przedstawicieli wymienić szczególnie należy: Mikołaja z Kuzy, Marsyliusza Ficino, Picco della Mirandola, Jana Reuchlina i Erazma z Rotterdamu, zwanego księciem humanistów[27]. W udostępnieniu chrześcijanom tekstów Biblii i literatury patrystycznej widzieli oni lekarstwo na niedomagania Kościoła[28]. Praca, którą wykonywali, była duża, chociaż jednocześnie zawierała ona uboczny produkt, jakim był duch liberalizmu, prowadzący ostatecznie do oświeceniowego racjonalizmu.

Humanizm miał wielu entuzjastów wśród uczestników Soboru Trydenckiego: kardynałów, biskupów, wyższych przełożonych zakonnych i teologów rekrutujących się z niższego duchowieństwa. Dał on znać o sobie już w staraniach o utworzenie biblioteki Soboru. Z projektem takim na wiele lat przed tym wystąpił biskup Wiednia Jan Fabri. Nie zdołał go jednak zrealizować. Korzystano przeto z przechowywanej na zamku w Trydencie biblioteki biskupiej, bibliotek klasztornych franciszkanów, dominikanów i augustianów oraz z książek przywożonych ze sobą na Sobór[28].

W tym ostatnim wypadku na uwagę zasługuje ambasador cesarza Karola V, pochodzący ze starego rodu hiszpańskiego, wytrawny humanista i kolekcjoner starych rękopisów Diego Hurtado de Mendoza.<sup>30</sup> Przywiózł on ze sobą do Trydentu swoją bogatą bibliotekę, mała tego — założył tam akademię arystotelesowską i dla skrócenia czasu oddawał się studiom, posługując się w tym licznymi pismami greckimi i łacińskimi.<sup>31</sup>

Duszą humanizmu chrześcijańskiego na Soborze Trydenckim był Marcello Cervini (1501-1555), filolog z talentu i zamiłowania, kardynał Świętego Krzyża Jerozolimskiego, bibliotekarz watykański i od 1545 r. legat przewodniczący Soboru. Wydał on krytycznie dzieła Cycerona, Ksenofonta, Arystotelesa i Witruwiusza, zajmował się nadto rewizją tekstów Teodoret z Cyru. Skupił on wokół siebie wielu ludzi pokrewnych duchem. Razem zbierali materiały patrystyczne do dyskutowanych kwestii. Humanizm przy tym nie był dla niego zwykłym powrotem do starożytności czy poszukiwaniem nowej religii lub krytyką Kościoła wobec jego błędów. Rozumiał on humanizm raczej jako udział w prawdzie i łasce Kościoła oraz zobowiązanie do pozostawienia w służbie Ewangelii[32]. Podobnie humanistą pośród legatów Soboru był Stanisław Hozjusz (1504-1569). Zetknął się on z

tym prądem już na studiach w Akademii Krakowskiej (od 1519 r.) i należał wraz z J. Decjuszem, A. Fryczem Modrzewskim i A. Trzeciekim do krakowskiego koła wielbicieli Erazma z Rotterdamu[33]. Potem wprawdzie, na skutek liberalizmu w kole, odsunął się od jego uczestników, ale pozostał wierny dziedzictwu starochrześcijańskiemu jako nieodzownemu ogniwu w Tradycji Kościoła. W swojej *Confessio*, wielokrotnie wznawianej, cytował on, obok ojców łacińskich, ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich greckich, a na końcu za mieścił po grecku i we własnym tłumaczeniu na język łaciński fragment czwartej katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego *O Ciele i Krwi Chrystusa*[31]. Legatem papieskim na Sobór, obok Hozjusza, był Hieronim Seripando (1493-1563), początkowo augustianin eremita, potem generał zakonu, od 1554 r. biskup Salerno, wreszcie od 1561 r. kardynał.<sup>35</sup> Przez 15 lat studiował on filozofię platońską, był świetnym znawcą św. Augustyna, pisał komentarze do Pisma św. traktaty teologiczne oraz dzieła związane wprost z Soborem Trydenckim.<sup>38</sup> Jego doradcą był Wilhelm Sirletto (1514-1585), kustosz biblioteki watykańskiej, potem kardynał św. Marka w Kalabrii. Osobiście nie brał on udziału w Soborze Trydenckim, dostarczał natomiast wiele wypisów z greckich ojców Kościoła. Był bowiem profesorem greki i miał dostęp do rękopisów w bibliotece watykańskiej[37].

Spośród biskupów humanistów na Soborze Trydenckim wymienić należy: biskupa Werony Alfonsa Lippomano, biskupa św. Marka w Kalabrii Coriołana Martirano i biskupa Akwinu Galeazo Florimonte. Byli oni znawcami języków klasycznych, posiadali dobrą orientację w literaturze patrystycznej i sami pisali utwory poetyckie oraz uczone traktaty[38]. Zakony miały również na Soborze swoich teologów humanistów: jezuita Alfonsa Salmerona i Jakuba Layneza, dominikanie Bartłomieja de Miranda i Ambrożego Catharinusa, bracia

mniejsi Alfonsa de Castro, Andrzeja de Vega, Ryszarda Cenomano, Mikołaja Grandis i Jana Concilii, franciszkanie konwentualni Jana Antoniego Delfino, serwici Wawrzyńca Mazachiego. Augustianie pozostawali pod wpływem swego generała Hieronima Seripando.<sup>39</sup> Wśród karmelitów natomiast wyróżniał się Wincenty z Leonu i doradca arcybiskupa Kolonii Everarda Billick[40]. Cenomano (Ryszard de le Mans), Grandis i Consilii byli doktorami Sorbony, co im dodawało powagi. Ten ostatni zwłaszcza, znawca nie tylko języków, lecz również Pisma św. i Tradycji, potrafił krytycznie oceniać zarówno poglądy protestanckie, jak i naukę katolickich teologów kontrowersyjnych[41]. Wspomnieć wreszcie należy w tej grupie o przedstawicielu zakonu kawalerów św. Jakuba Marcynie Perezie de Ayala, autorze dzieła o Tradycji[42].

Dużą rolę na Soborze odgrywał Hervet Gentian (t 1584), doradca M. Cerviniego i Reginalda Pole. Już w 1533 r. przyczynił się on do powstania w Bordeaux ogniska renesansu francuskiego, potem uczył greki na Uniwersytecie w Orleanie. Jako znawca tego języka wydawał on dzieła Klemensa Aleksandryjskiego, Jana Chryzostoma i Teodoretę z Cyru, nadto przełożył na łacinę Mikołaja Kabasilasa *De divino altaris sacrificio*[43]. Podobnym poważaniem cieszył się na soborze młody humanista hiszpański, sekretarz Mendozy Jan Paez de Castro.

Własnoręcznie nie przepisał on Bibliotekę F ocjusza oraz skopiował ze zbiorów watykańskich liturgię Jana Chryzostoma[44]. Klaudiusz de Sanctis przed udaniem się do Trydentu wydał w obronie Mszy św. liturgie wschodnie oraz odnośne teksty Justyna Męczennika i Jana Damasceńskiego[45]. Piotr Fontidonius natomiast nie tylko służył Soborowi swoją wiedzą patrystyczną, lecz także bronił go przed atakami ze strony protestantów[46]. Wymienieni humaniści potwierdzają z jednej strony fachowe przygotowanie uczestników Soboru do rozwiązywania wysuniętych problemów, z drugiej —

szacunek dla całej Tradycji Kościoła: zachodniej i wschodniej. Jakkolwiek wzrastali oni w kulturze łacińskiej, to jednak bez trudu stawali się także dziedzicami kultury greckiej[47].

## **Wschodnia spuścizna patrystyczna**

Znajomość wschodniego antyku chrześcijańskiego u uczestników Soboru dawała znać o sobie w prowadzonych dyskusjach i publikowanych dokumentach. Doszła ona do głosu nawet w debatach poprzedzających Sobór. Kiedy mianowicie papież zwlekali z jego zwołaniem, wysuwano projekt zwłaszcza w Niemczech, zwołania soboru przez cesarza, tak jak to w 325 r. uczynił Konstantyn Wielki[48]. Przypominano przy tym papieżowi, powołując się na wypowiedź Bernarda z Clairvaux, że jest on następcą św. Piotra Apostoła, a nie Konstantyna Wielkiego[49]. Proponowano nadto, aby w wypadku nie przybycia na Sobór protestantów, ich racje przedstawiał cesarz, znowu na wzór tego, co uczynił Konstantyn Wielki na Soborze Nicejskim.<sup>50</sup> Naukę Lutra zresztą uważano na początku za powtórzenie starych błędów i konsekwentnie nie widziano potrzeby jej zgłębiania. Sądono, że wystarczy ją poszufladkować tak, jak w starożytności zrobił to Epifaniusz z Salaminy w swojej Aptece. Dopiero teologowie kontrowersyjni przełamali tę opinię[51]. Sobór Trydencki w swoich założeniach nawiązywał do pierwszych soborów powszechnych. Początkowo nawet chciano na nim formułować naukę tylko w kanonach, co było niepisany prawem Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego i dopiero w trakcie obrad odstąpiono od tego zwyczaj[52]. Na III sesji soborowej potwierdzono Credo nicejsko-konstantynopolskie. W ten sposób naśladowano przykład starożytnego Kościoła, który na kolejnych soborach potwierdzał naukę soborów poprzednich[58].

Do wzorców Kościoła starożytnego odwoływano się w kwestiach proceduralnych. Gdy 18 V 1546 r. na sesji generalnej kard. Del Monte stwierdził, iż prawo przedstawienia kwestii do dyskusji i głosowania nad projektami przysługuje tylko legatom, zareplikował mu biskup z Astorgi, przypominając, że zgodnie z tradycją soborów starożytnych każdy biskup ma równe prawo wysuwania propozycji pod obrady[54]. Samo pojęcie tradycji ustalono w oparciu o Pismo św. (zwł. 2 Tes 2, 4) i o dziełach starożytnych pisarzy. Pod uwagę wzięto zwłaszcza: *Pseudo Dionizego Areopagity – De ecclesiastica hierarchia*; Ireneusza z Lyonu – *Adversus haereses*; Euzebiusza z Cezarei – *De ecclesiastica historia*; Orygenesesa – Komentarze do Ewangelii według św. Mateusza i do Listu do Hebrajczyków; Epifaniusza z Salaminy – *Panarion* i Bazylego Wielkiego – O Duchu Świętym. Końcowa formuła sine scripto traditionibus opiera się właśnie na tekście Bazylego Wielkiego[58]. Podobnie postępowano przy rozstrzygnięciu kolejnych kwestii. Tak np. podczas debaty nad usprawiedliwieniem M. Cervini przytoczył plik argumentów, z których większość pochodziła z dzieł Orygenesesa, J. Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego, Teodoretta z Cyru i Teofilakta. Dostarczył mu ich Wilhelm Sirletto, sekretarz biblioteki watykańskiej.” Wiele czasu i energii pochłonęła debata nad sakramentami w ogólności i nad każdym z osobna. Tu także odwoływano się do tradycji Kościoła Wschodniego. Widać to zwłaszcza w kanonach dekretu o sakramentach św., uchwalonego 3 III 1547 r. podczas VII sesji soborowej. Kanony 4 i 5 o konieczności sakramentów do zbawienia, a nie tylko do ożywienia wiary (Denz 1804-1605), opierają się na homilii J. Chryzostoma do listu do Hebrajczyków. Kanon 6, o udzielaniu łaski przez sakramenty tym, którzy nie stawiają przeszkód (Denz 1606) – na Euzebiusza z Cezarei Komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza, Bazylego Wielkiego o chrzcie św. i Jana Chryzostoma homiliach do listu do Hebrajczyków i do Księgi Rodzaju.

Kanon 12 o sprawowaniu sakramentów przez szafarza w grzechu ciężkim (Denz 1612) — na wypowiedziach Grzegorza z Nazjanzu i Anastazego II, kanon 1 o bierzmowaniu jako sakramencie (Denz 1628) — na Bazylego Wielkiego o Duchu Świętym[68].

Wpływy tradycji wschodniej odnaleźć można w soborowej nauce o Eucharystii zarówno w jej przygotowaniu, jak i ostatecznej redakcji. Wokół niej zaś toczyła się ostra polemika z protestantami. Strona katolicka odwoływała się nie tylko do Biblii, lecz również do świadectw z przeszłości. Tak np. karmelita Wincenty z Leonu, broniąc rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina, cytował teksty Ireneusza, Grzegorza z Nyssy, Jana Damasceńskiego i Teofilakta z Ochrydy, a Euzebiusza z Cezarei i kan. 12 Soboru Nicejskiego — na to, że w starożytności przechowywano hostie i zanoszono do chorych, z czego wypływa wniosek, że były one otaczane kultem.<sup>59</sup>

Kiedy protestanci odrzucili termin *transsubstantiatio* dlatego, że nie jest biblijny, gorzej — jest straszny w swoim brzmieniu (*vocabulum portentosum*), franciszkanin Jan Consilii wykazywał, że Sobór Nicejski posłużył się terminem *homousios*, mimo że nie występuje on w Piśmie św. Słowo nowe — tłumaczył — ale treść stara[60] Biskup Kadyksu zaś Marcin Perez de Ayala w tej samej materii cytował, obok ojców zachodnich, Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma.<sup>61</sup> Biskup Modeny Idzi Foscararii postulował nadto, aby w dekrete o Eucharystii odwołać się wprost do poprzednich soborów: w art. 1 do Soboru Nicejskiego, a w art. 5 do Soboru Efeskiego.<sup>62</sup> W obronie Mszy św. Diego de Payva sięgał po teksty Ignacego Antiocheńskiego, Justyna Męczennika i Jana Chryzostoma[63]. W podtrzymaniu praktyki komunii pod jedną postacią M. Cervini uciekał się do Historii Kościelnej Euzebiusza z Cezarei i[64] W dyskusji zaś nad komunią dla niemowląt przypomniano m.in. wypowiedzi Pseudo-

Dionizego Areopagity[65]. Hieronim Lambardelii tłumaczył przy tym protestantom, że „prawdziwy sens Ewangelii, chociaż nigdy do końca nie zostanie wyczerpany, należy wyławiać przez odniesienie się do prawowiernych ojców i soborów starożytnych”[66].

Sakrament święceń kapłańskich pociągał za sobą na Soborze dyskusję nad koncepcją Kościoła i rolą, jaką w niej pełni hierarchia. Tu także szukano pomocy w starochrześcijańskiej tradycji wschodniej. Chodziło przy tym raczej o kwestie praktyczne, a nie o wypracowywanie traktatu eklezjologicznego. Takimi były zwłaszcza kwestie władzy papieskiej i biskupiej, tytułu do święceń oraz celibatu. Sobór opowiedział się oczywiście za pełnią władzy papieskiej, opierając się m.in. na argumentach czerpanych z soborów Chalcedońskiego i Konstantynopolskiego III oraz z pism Atanazego Wielkiego i J. Chryzostoma[67]. Do udzielania święceń kapłańskich wymagał tytułu beneficjum lub patrimonium, trzymając się w tym względzie 6 kanonu Sob. Chalcedońskiego[68]. Księżom zaś nakazywał zachowywanie celibatu, widząc oparcie dla tej praktyki nie tylko w Piśmie św. i zachodniej tradycji Kościoła, lecz również w nauczaniu Orygenesesa[69]. Sobór w ogóle brał w obronę stan kapłański. Regens studium francuskiego w Ferrarze imieniem Klemens, dostarczył w tym względzie teksty J. Chryzostoma o tjon, że Kościół opiera się na księżach, a nie na laikach i że jedni od drugich różnią się pełnionymi funkcjami[70].

Przy sakramencie pokuty cytowano najczęściej 12 kanon Soboru Nicejskiego, Pseudo-Klemensa, Orygenesesa, Jana Chryzostoma i Nestoriusza, Pseudo-Dionizego Areopagitę, Sozomena, Jana

Damasceńskiego[71]. Przy sakramencie małżeństwa natomiast — Orygenes i starożytne synody wschodnie i zachodnie[72]. Podobnie postępowano w nauce o czyścju i kulcie obrazów[73].

Przeprowadzone badania wykazały żywą obecność chrześcijańskiej tradycji wschodniej na Soborze Trydenckim, który ją uważał po prostu za wspólne patrimonium. Potwierdzały one nadto niegasnące zainteresowanie Kościoła rzymsko-katolickiego siostrzanymi Kościołami na Wschodzie. Uważano je wtedy za Kościoły pozostające w odłączeniu i na swój sposób chciano schizmę usunąć. Dążenie do przywrócenia jedności nie wykluczało obustronnych wpływów na siebie. Ateny mimo wszystko pozostały bliskie Rzymowi, a Konstantynopol *non sine fundamento in re* nazywał się drugim Rzymem. Jeżeli jednak Sobór Trydencki pozostał w swoim ogólnym obrazie soborem typowo zachodnim, złożyło się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim był on spadkobiercą średniowiecza. W okresie tym natomiast Zachód chrześcijański oddalił się w myśleniu znacznie od Wschodu chrześcijańskiego. Oddalenie to powiększyła niewola turecka. Ojcowie Soboru poza tym byli uwikłani w polemikę z protestantami, którzy jeszcze bardziej odeszli od Kościoła wschodniego niż Kościół rzymskokatolicki w tym czasie. Oddalenia tego nie zdołali zmniejszyć humaniści chrześcijańscy, którzy w prawdzie znakomicie znali tradycję wschodnią, ale w duchu po" zostawali ludźmi Zachodu.

*Bp Edward Ozorowski*

[1] To zgromadzenie zastało zwołane, by zbudować tam ę zdolną powstrzymać i odwrócić niszczycielski napór reformacji luterańskiej, która wybuchła w Niemczech i szerzyła się w całym Kościele. Obok tej

akcji ratowania tradycyjnej nauki Kościoła zabrano się energicznie do reformy obyczajów, o którą wołano bezustannie, ale daremnie od ponad stu lat, a której jak uznali w reszcie sami i papież, nie należało dłużej odwlekać”. G. Alberigo, *Nowe poglądy na Sobór Trydencki*, Concilium, 1965/66 nr 1-10 s. 535.

[2] Stało się to możliwe dzięki otwarciu przez Leona XIII archiwów watykańskich i opublikowaniu przez uczonych z Gorres-Gesellschaft akt tego Soboru. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, t. 1-44, Freiburg im Br. 1901-1961. Zob. G. Alberigo, art. cyt., s. 531-542; E. Ozorowski, *Nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii*, Studia Theologica Varsaviensia, 26 (1988) nr 2 s. 13-27.

[3] Pominęliśmy w tej pracy opracowania starsze, oparte na niekompletnej bazie źródłowej. Wykorzystaliśmy natomiast prace, naszym zdaniem, bardzo cenne: P. Richarda (*Concile de Trente*). W: *Histoire de conciles d'après les documents originaux*, t. 9 cz. 1-2, Paris 1930-1931), A. Michela (*Les décrets du concile de Trente*, tamże, t. 10, Paris 1938) i H. Jedina (*Storia del concilio di Trento*, t. 1-4, Brescia 1973-1981).

[4] D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, Warszawa 1988, s. 250.

[5] Na tym modelu oparto m. in. unią Stolicy Apostolskiej z biskupami i prawosławnymi i w granicach Rzeczypospolitej, zawartą w Rzymie w 1595 r. i podpisaną w Brześciu w 1596 r. E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białym Stoku, 4 (1978) nr 4 s. 51-112; 5 (1979) nr 1 s. 47-106.

[6] Zob. S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973 s. 249-261.

[7] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 1. s. 58.

[8] Tamże, s. 147; G. Cerafogli, Roma. *Concilio ecumenico*. W: *Dizionario dei concili*, t. 4, Roma 1966 s. 308-319.

- [9] S. Runciman, dz. cyt., s. 263.
- [10] Szczegółowo na ten temat pisze H. Jedin, dz. cyt., t. 4 cz. 1, s. 101-104.
- [11] G. Belyrami, *La Chiesa caldea nel secolo del'Unione, Oriens Christianus*, 29 (1933) s. 59-84; F. Nau, Ebedjesu (Abdjćsus, Abdiso), DThC, t. 4, kol. 1984 n.; H. Jedin, dz. cyt., t. 4 cz. 1, s. 321 n.
- [12] Zob. S. Runciman, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963 s. 99-210-, F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa 1985 s. 106-119.
- [13] S. Runciman, *Wielki Kościół*, s. 250.
- [14] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 40, 54, 143, 169, 196, 305.
- [15] R. Janin, *Crète*. W: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastique* (odtąd: DHGE), t. 13, kol. 1033-1037.
- [16] R. Janin, *Candie*, DHGE, t. 11, kol. 737-738; H. J e d i n, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 415.
- [17] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 221; t. 4 cz. 2, s. 104; F. Bonnard, *Arrivabene (Hippotyte)*, DHGE, t. 4, kol. 726.
- [18] R. Janin, *Calamona*, DHGE, t. 11, kol. 338; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 2, s. 150.
- [19] R. Janin, *Chiron*, DHGE, t. 12, kol. 746-747; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 103 n., 209, 289.
- [20] R. Janin, *Corcyre*, DHGE, t. 13, kol. 829-831.
- [21] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 1, s. 577, 584; t. 2, s. 445, 453 n.
- [22] Tamże, t. 4 cz. 1, s. 54.
- [23] R. Janin, *Chypr*, DHGE, t. 12, kol. 791-822.
- [24] H. Jedin, *Storia del concilio*, l. 2, s. 551.
- [25] W. Ullman, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985 s. 220 n.
- [26] WT. Rolbiecki, *Akademie włoskie w latach 1454-1667*, Wrocław 1977 s. 61-67.
- [27] Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.
- [28] J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1,

Warszawa 1983, s. 33-38.

[29] Biblioteka na zamku w Trydencie swój rozwój zawdzięczała dwóm miejscowym biskupom: Janowi Hinderbachowi (1465-1486) i Bernardowi di Clesio. Posiadała ona wiele rękopisów dotyczących koncyliarystyki u. G. A. Tarugi Secchi, *La biblioteca vescovile trentina*, Trento 1930; J. Lunelli, *La biblioteca comunale di Trento*, Trento 1937; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 546 n.

[30] A. Gonzalez, Palencia, E. Mele, *Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza*, t. 1-3, Madrid 1941-1943.

[31] H. J e d i n, *Storia del concilio*, t.2, s. 323, 541.

[32] B. Neri, Marcello II, Alba 1937; P. Paschini, *Un cardinale editore*, Marcello Cervini. W: *Miscellanea Luigi Ferrari*, Firenze 1952 s. 383-413; G. Mollat, Marceli II, DThC, t. 9, kol. 1992 n.; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 61.

[33] H. E. Wyczawski, Hozjusz Stanisław. W: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, s. 68-75, tam że obfita literatura.

[34] S. Hozjusz, *Confessio fidei catholicae Christiana*, Viennae 1560 s. 344-346.

[35] J. Mercier, Seripando Jérôme, DThC, t. 14, kol. 1923-1940.

[36] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 175.

[37] P. Paschini, II card. G. Sirleto in Calabria, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1 (1947) s. 23-37; H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 543 n.

[38] H. Jedin, *Storia del concilio*, X. 2, s. 34 n. 141; t. 3, s. 170.

[39] Tam że, t. 2, s. 76; H. Lennerz, *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*, Scholastik, 4 (1929) s. 38-53; Tenze, *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino*, Gregorianum, 26 (1945) s. 7-21.

[40] E. Mangenot, *Billick Everard*, DThC, t. 2, kol. 889 n.

[41] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 59.

[42] Tam że, t. 2, s. 147, 281; H. Jedin, *Die Autobiographie des Don Martin Pérez de Ayala*, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*,

11 (1955) s. 122-164.

[43] A. Humbert, *Hervet Gentian*, DThC, t. 6, kol. 2315-2320.

[44] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 542.

[45] *Liturgiae sive missae sanctorum patrum*, Antverpiae 1562.

[46] *Apologia pro Sacro Tridentino adversus Joannem Fabricium Montanum*. Wyd. w 1563 r. w Wenecji i Kolonii i potem kilkakrotnie wznawiana. H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 2, s. 45 n.

[47] Zob. G-. Toffanin, *L'umanesimo al Concilio di Trento*, Bologna 1955 s. 75-157.

[48] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 1, s. 313, 554.

[49] Tamże, s. 145.

[50] Tamże, t. 4 cz. 1, s. 163.

[51] Tamże, t. 1, s. 440.

[52] Tamże, t. 2, s. 276.

[53] Tamże, t. 2, s. 51. *Decretum de symbolo fidei 4 II 1546*.

[54] Tamże, t. 2, s. 138.

[55] A. Michel, *Les decrets du concile*, s. 6.

[56] Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 27. PG 32, kol. 187. Cyt. za: A. Michel, *Les decrets du concile*, s. 24.

[57] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 2, s. 340.

[58] A. Michel, *Les decrets du concile*, s. 180.

[59] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 55 n.

[60] Tamże, t. 3, s. 61 n.

[61] Tamże, t. 3, s. 390.

[62] Tamże, t. 3, s. 391. Por. też A. Michel, *Les decrets du concile*, s. 248.

[63] A. Michel, dz. cyt., s. 434.

[64] H. Jedin, *Storia del concilia*, t. 3, s. 58.

[65] A. Michel, dz. cyt. s. 403.

[66] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 3, s. 58.

[67] Tamże, t. 4 cz. 2, s. 28; A. Michel, dz. cyt., s. 476.

[68] H. Jedin, *Storia del concilio*, t. 4 cz. 1, s. 180, 267, 392.

[69] A. Michel, dz. cyt., s. 515.

[70] H. Jedin, *Storia del concilia*, t. 3, s. 90.

[71] Tamže, t. 3, s. 94, 449, 456; A. Michel, dz. cyt., s. 305.

[72] A. Michel, dz. cyt., s. 509; H. Jedin, *Storia del concilia*, t. 3, s. 208.

[73] Zob. H. Jedin, *Storia del concilia*, t. 3, s. 119; t. 4, cz. 2.