

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

OD „TRONU ŚWIĘTEGO JAKUBA” DO PATRIARCHATU JEROZOLIMSKIEGO

Jerozolima jako *Civitas christiana* rozpoczęła złoty okres swojej historii w 2. poł. IV wieku. Wówczas dokonano się przewartościowanie perspektyw w postrzeganiu świętego miasta. To właśnie ten proces doprowadził do uznania stolicy Judei za godną miana patriarchatu. Nie mamy tu jednak do czynienia z nagłym i niespodziewanym wydarzeniem, ale z długim procesem, w którym nie zabrakło wzlotów i upadków, stagnacji i przyspieszenia. Rozwój chrześcijaństwa w ziemi, gdzie się ono narodziło, aż do epoki konstantyńskiej przebiegał dosyć opornie. Później ewangelizacja nabrała tempa, a w czasach Teodozjusza II (408-450) chrześcijanie na obszarze Palestyny stanowili już większość. W Palestynie znalazły się obok siebie różne tradycje religijne, a obecność pielgrzymów dodawała nowe elementy do tej mozaiki. Porównanie Kościoła jerozolimskiego ze wspólnotami Syrii i Egiptu wskazuje, że był on o wiele mniej jednorodny, co jednak zmniejszało w sposób znaczny jego podatność na zawirowania i sprzeciw podsycane zmasowanym nacjonalizmem. Jednak w V i VI w. młody patriarchat musiał stawić czoła kryzysowi pochalcedońskiemu.

1. Judeochrześcijanie i ich pasterze na „tronie Jakuba”. W związku z początkiem Kościoła jerozolimskiego mówi się o „judeochrześcijanach”. Jednak jeśli chodzi o sprecyzowanie treści tego pojęcia, trudno o jednomyślność. Podkreślano poszczególne aspekty i rysy tej charakterystycznej grupy chrześcijan. Wydaje się, że stałym elementem jest przynależność etniczna, bowiem za judeochrześcijan uważa się wyznawców Chrystusa wywodzących się z Żydów. Z tożsamością narodową wiąże się specyfika języka, kultury i mentalności. Za decydujący element uważano także fakt przestrzegania przez ochrzczonych nakazów prawa Mojżeszowego, a więc kwalifikowano ich jako zamknięte grupy wiernych, przywiązanych do praktyk judaizmu. Nie brakowało opinii utożsamiających tę gałąź Kościoła z ebionitami, a więc z grupami znajdującymi się poza prawowiernością¹. Genezę judeochrześci-

* Dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK – kierownik Zakładu Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestynp@hotmail.com.

¹ Wyodrębniono w tej sferze osobne nurty: judaizm, judaizm chrześcijański i chrześcijaństwo

jaństwa tłumaczono na podstawie wtórnego wpływu judaizmu na religię chrześcijańską.

Powyższe elementy można by uzupełnić o zasady teologii, choć może się to wydawać nieco sztuczne i powoduje ryzyko, gdyż w zasadzie jako judeochrześcijańską należałoby określać całą myśl wczesnego Kościoła². Stosunek wierzących *ex circumcissione* do instytucji judaistycznych był różnorodny, a wzajemne przenikanie elementów było częstym zjawiskiem³. Źródła literackie określają często grupę chrześcijan wywodzących się z judaizmu jako nieszkodliwych sekciarzy⁴. Bardziej wyraziste były natomiast grupy czyniące z praktyk judaistycznych główną zasadę wiary i kryterium dyskryminacji. W tym kręgu miałby powstać zbiór pism z IV w. znany *Pseudoklementynami*⁵. Ojcowie Kościoła już w okresie pokonstantyńskim wzmiankują różne sekty judeochrześcijańskie, egzystujące w obrębie oficjalnego Kościoła⁶.

Kościół judeochrześcijański na terenie Syrii i Palestyny nie był jednolity. Historycznie rzecz ujmując, w obrębie tej wspólnoty należy wyróżnić ebionitów i nazarejczyków. Przedstawiciele pierwszej grupy uważali się za duchowych spadkobierców Jakuba Starszego, chociaż z czasem ich doktryna przyjęła heterodoksyjny charakter. Ebionici⁷ pochodzili ze starych kręgów hebrajskich, ściśle przestrzegających Prawa Mojżeszowego. Chrystus był dla nich jedynie człowiekiem wyróżniającym się szczególną mocą⁸. Przedstawiciele tej grupy byli związani z Jerozolimą, którą czcili jako „dom Boży”⁹. U ebionitów widać przedłużenie mesjanizmu judaistycznego o charakterze materialnym,

judaistyczne, por. C.S. Mimouni, *Pour une definition nouvelle de Judeo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161-186.

² Definicja J. Daniélou określa judeochrześcijaństwo jako rodzaj „parasola” okrywającego wszelkie formy chrześcijaństwa związane z judaizmem, por. R.A. Kraff, *In Search of „Jewish Christianity” and its „Theology”*, w: *Judeo-christianisme. Recherches historiques et theologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou* Paris 1972 = RSR 60 (1972) 87-88.

³ Por. B.J. Malina, *Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*, „Journal of the Study of Judaism” 7 (1976) 46-57. Z kolei S.K. Riegel (*Jewish Christianity: Definitions and Terminology*, NTS 24 (1978) 410-415) wskazał na istnienie „judeochrześcijaństwa”, „chrześcijaństwa hebrajskiego” i „chrześcijaństwa żydowskiego”.

⁴ Takimi byli judeochrześcijanie spotkani w Aleppo przez św. Hieronima.

⁵ Por. G. Strecker, *Judentum und Gnosis*, w: *Altes Testament Frühjudentum Gnosis*, hrsg. K.W. Troger, Giltersloh 1980, 262-265. Autor przypomina charakterystyczne rysy judeochrześcijaństwa, zob. tamże, s. 263.

⁶ Doskonałą monografią na ten temat jest praca A.F.J. Klijn – G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

⁷ Dziś uważa się, że ruch ten nie został założony przez samego Ebiona, ale miał innych fundatorów. Postać, od której sekta przyjęła nazwę, to jedynie najważniejszy jej przedstawiciel i ideolog.

⁸ Orygenes, opierając się na grze słów (*Ebion* – ubogi), ukazuje „ubóstwo” ebionitów w zakresie interpretacji duchowej (chrześcijańskiej) Pisma Świętego.

⁹ Por. Irenaeus Lungdunensis, *Adversus haereses* I 26, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, 346.

uzależnionym od dosłownej interpretacji prorocत्व¹⁰. Nazarejczycy natomiast to grupa ortodoksyjna, chociaż ich teologia i formy kultu pozostawały archaiczne. Czciłi Jerozolimę ze względu na związek tego miasta z wydarzeniami ziemskiego życia Chrystusa, Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem, a także Wniebowstąpieniem.

Judeochrześcijanie nie odczuli bezpośrednio tragedii upadku Jerozolimy i klęski powstania żydowskiego¹¹, gdy w 70 r. po Chr. stolica Judei została zajęta, złupiona i zniszczona przez rzymskie wojska pod dowództwem Tytusa. Ci z nich, którzy zamieszkiwali święte miasto przed oblężeniem i zdobyciem miasta, opuścili teren Judei w roku 70 i udali się na teren Perei, do Pelli¹². Stało się to „dzięki wyroczni bożej, objawionej najpoważniejszym członkom [Kościoła]”¹³. Być może decyzję tę podjęła grupa składająca się w większości z chrześcijan – hellenistów, pragnąca definitywnie oddzielić swoje losy od wspólnoty judaistycznej. Część z judeochrześcijan powróciła później do Jerozolimy, gdzie ich wspólnotą zarządzał Szymon, „kuzyn Pański”.

Z kolei 135 r. stanowił wstrząs dla wiernych w Judei, którzy razem z Żydami zostali zmuszeni do opuszczenia Jerozolimy¹⁴. Euzebiusz relacjonuje, że do czasu zniszczenia Jerozolimy przez Hadriana biskupi byli rodowitymi Żydami:

„którzy [Żydzi] zupełnie szczerze przyjęli naukę Chrystusową [...]. Cały zresztą Kościół jerozolimski składał się wówczas z Żydów wierzących [w Chrystusa]; tak było od czasów apostołskich”¹⁵.

Euzebiusz wylicza w kolejności chronologicznej biskupów Jerozolimy. Byli nimi: Jakub, zwany bratem Pańskim, Symeon, Justus, Zacheusz, Tobiasz, Beniamin, Jan, Maciej, Filip, Senekas, Justus, Lewi, Efres, Józef¹⁶. Według niektórych źródeł ostatnim biskupem pochodzenia żydowskiego był Juda, zamordowany w czasach Hadriana¹⁷. Od tego czasu Kościół w mieście świętym

¹⁰ Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Paris – New York – Roma 1958, 343.

¹¹ Na temat Jerozolimy jako duchowego centrum judaizmu, a następnie judeochrześcijaństwa por. F. Manns, *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie*, ThH 112, Paris 2000, s. 227.

¹² O świadectwach tego faktu i ich interpretacji por. B. Bagatti, *L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 69-70*, w: *La distruzione di Gerusalemme del 70*. Atti del V Congresso Biblico Francese, Assisi 1971, 159-166; Manns, *Le Judéo-Christianisme*, s. 54-56.

¹³ Eusebius Caesariensis, HE III 5, 3, ed. G. Bardy, SCH 31, 102-103, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 96.

¹⁴ W 132 r. po Chr. legiony rzymskie stłumiły polityczno-religijne powstanie pod wodzą Bar-Kochby.

¹⁵ Eusebius Caesariensis, HE IV 5, 2, SCH 31, 164, POK 3, 148-149; por. także IV 5, 3.

¹⁶ Por. także IV 5, 3, SCH 31, 164, POK 3, 149.

¹⁷ Por. *Chronicon Ps-Dionysianum* Anno 2132, ed. J.B. Chabot, CSCO 91, 124, tłum. łac. J.B. Chabot, CSCO 121, 93. Postać ta pojawia się w legendach i fantastycznych relacjach greckich *Melogionów*, stąd trudno określić, czy tradycja jest prawdziwa.

„zaczął się tworzyć z pogan”¹⁸. Warto przypomnieć, że pojawia się idea zastąpienia Izraela „według ciała” Kościołem – „prawdziwym Izraelem” oraz przejścia przywilejów narodu wybranego na chrześcijan¹⁹. Tak więc mówiąc o Syjonie, podkreślano na przykład fakt związku z Apostołami – „kolumnami Kościoła”²⁰ i formowania się załóżka pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej *ex circumcissione*. Ciekawostką stanowi fakt, że z tradycji judaistycznych chrześcijanie przejęli „relikwię” pierścienia króla Salomona²¹. O innej „relikwii” wspomina Euzebiusz, mówiąc, że „tron Jakuba [...] aż do naszej się przechował chwili”²².

Szczególnego rodzaju informatorem odnośnie do środowiska judeochrześcijańskiego jest Epifaniusz. Jego korzenie były z pewnością judeochrześcijańskie, lecz nie trzymał się ich za wszelką cenę i nie schlebiał tracącej na znaczeniu wspólnoty. Praktyka monastycyzmu wyrobiła w nim surowość, skłonność do ascezy i bezkompromisowość w sprawach wiary jako jej obrońca²³, a sławę zyskał dzięki swej wiedzy i świętości życia. Cieszył się powszechnym uznaniem jako asceta, charyzmatyk i teolog. Biskup Salaminy stał się autorytatywnym głosem Wielkiego Kościoła, którego tradycja i nauczanie były jedynym źródłem prawdy, wzorcem postępowania i ostateczną instancją prawowierności²⁴. Z niezrównaną jasnością utożsamiał prawowierną tradycję z magisterium Kościoła, który jako jedyny posiada władzę zachowania i przekazywania autentycznej wiary²⁵. Dla Epifaniasza ostoją prawdy jest urząd Piotra Apostoła, który w IV w. utożsamiano jednoznacznie z biskupem Rzymu, mającym te same przywileje i zakres władzy²⁶. Biskup Salaminy pracował gorliwie według wskazówek danych

¹⁸ Eusebius Caesariensis, HE V 12, 1, SCh 41, 65, POK 3, 221. Euzebiusz wspomina tutaj również, że pierwszym biskupem pochodzącym z pogan był Marek.

¹⁹ Wspólnota judeochrześcijańska uważała się za „resztę Izraela”, którą przepowiedzieli prorocy, prawdziwi domownicy Boga, por. Hieronimus, *In Joelem* II 32, ed. M. Adriaen, CCL 76, 191-198.

²⁰ Por. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* VI 17, PG 22, 449.

²¹ Por. B. Bagatti, *I giudeo cristiani e l'anello di Salomone*, RSR 60 (1972) 150-160.

²² Eusebius Caesariensis, HE VII 19, SCh 41, 193, POK 3, 328. Paweł z Samosaty zasłużył na potępienie biskupów między innymi dlatego, że postawił „dla siebie trybunę i tron wysoki, zgola nieodpowiedni dla ucznia Chrystusowego” (tamże VII 30, 9, SCh 41, 216-217, POK 3, 347). Można stąd wysnuć wniosek, że ozdobna katedra biskupia, bardzo popularna w okresie postnicejmskim, nie była zbyt powszechna we wcześniejszej epoce.

²³ Według św. Hieronima (*Contra Joannem Hierosolymitanum* 1,4) fakt ten wpłynął na jego nietykalność podczas prześladowań ariańskich za cesarza Walensa w latach 363-378.

²⁴ Epifaniusz (*Panarion* I 3, 40) zauważa z przekąsem, że pobyt w Ziemi Świętej nie wszystkim wychodzi na dobre. Miałby świadczyć o tym fakt, że Eutaktus z Satali w Armenii Mniejszej wracając do ojczyzny powlókł za sobą herezję, por. M.E. Stone, *An Armenian Pilgrim to the Holy Land in the Early Byzantine Era*, REArm NS 17 (1985) 173-178.

²⁵ Por. C. Varschaffel, *S. Epiphane*, DThC V 363-365.

²⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 59, 7-8; tenże, *Ancoratus* 9. Jasny wywód w tym względzie przed-

przez następcę Piotra. Interweniował więc podczas schizmy antiocheńskiej i stanął w szeregach biskupa Paulina, przeciwko biskupowi apolinaryście – Witalisowi²⁷. Angażował się również w kwestię schizmy melecjańskiej, a w 382 r. wziął udział w rzymskim synodzie zwołanym przez papieża Damazego I. Biskup Salaminy miał niemal wrodzoną awersję do hellenizmu²⁸, stąd starał się relacjonować najdawniejsze dzieje wspólnoty palestyńskich chrześcijan w oparciu o elementy judeochrześcijaństwa, a nawet podzielał niektóre z archaicznych już wtedy przekonań Kościoła palestyńskiego²⁹, jeśli oczywiście zgadzały się one z prawowiernością. Epifaniusz zdawał sobie sprawę z różnicy pomiędzy niewłaściwym postępowaniem a błędem doktrynalnym³⁰. Ponadto stanowczo odrzucał bezzasadne i szkodliwe tradycje judeochrześcijańskie³¹.

Cyryl Jerozolimski będzie mówił już raczej z przekąsem o kulcie judeochrześcijańskim w Jerozolimie³², chociaż niejednokrotnie nawiązywał do ich tradycji³³. Niezrozumienie dla judeochrześcijańskich wykazuje także Grzegorz z Nyssy, widząc w nich tych, którzy nie rozumieją prawdziwej doktryny³⁴. Na Soborze Nicejskim (325) biskupi judeochrześcijańscy rodem z Palestyny lub należący do *Ecclesia ex circumcissione* będą nieobecni³⁵. To być może nie tyle efekt wykluczenia, co zaniku i marginalizacji wspólnoty.

stawił Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* III 3, 2).

²⁷ Epifaniusz (*Panarion* II 77, 36) wykrył jako jeden z pierwszych błędy apolinarystów. Był przekonany o elementach prymitywnego millenaryzmu w doktrynie Apolinarego. W zbiorze listów bazylikańskich znajduje się odpowiedź dana Epifaniuszowi na pytania dotyczące kwestii apolinarystycznej i prawdy o wcieleniu. Bazylia (Epistula 258, 2-3) woli jednak stać na uboczu polemik, które w 2. poł. IV w. rozgorzały w Palestynie.

²⁸ To być może powód, dla którego Epifaniusz występował przeciwko Janowi Chryzostomowi i Janowi Jerozolimskiemu, por. C. Riggi, *La figura di Epifanio nel IV secolo*, StPatr 8 (1966) 86-107.

²⁹ Tradycja judeochrześcijańska upatrywała w miejscu ukrzyżowania Chrystusa Pana także grobu praojca Adama. Myśl ta potwierdzona jest przez Epifaniusza (*Panarion* II 1, 5), opisującego wędrówkę Adama po wygnaniu z raju i jego pochówek u stóp Golgoty.

³⁰ Por. Epiphanius, *Ancoratus* 14; tenże, *Panarion* 1, 11.

³¹ Chodzi tu o znaczenie cyfry czternaście, ponieważ na Soborze Nicejskim zakazano obchodzenia Paschy czternastego Nisan, por. Epiphanius, *Panarion* 50, 2-3; 70, 14; E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior 14, Jerusalem 1981, 529.

³² Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* XVIII 26.

³³ Por. tamże XIII 28.

³⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* II 19; III 6-10; 24. Tezy judeochrześcijańskie i millenarystyczne były przypisywane także Apolinaremu z Laodycei. Niekoniecznie więc Grzegorz musiał dyskutować z judeochrześcijańskimi, jak tego chce Igino Grego (*San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa*, „Salesianum” 38 (1976) 109-125).

³⁵ Por. B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa. Le comunità giudeo-cristiane*, Storia e attualità 5, I, Vaticano 1985², 90-98. Wiadomo, że w Tyberiadzie w okresie Soboru Nicejskiego urzędował biskup, który był judeochrześcijańskim, lecz pod aktami pierwszego soboru Kościoła nie ma jego imienia, por. Epiphanius, *Panarion* I 2, 30.

2. *Ecclesia ex gentibus w Palestynie.* Okres rzymski nie był dla Jerozolimy i dla tamtejszej wspólnoty wiernych najpomyślniejszy: miasto nie tylko straciło na znaczeniu, ale także w sferze eklezjalnej niewiele się liczyło. Jest rzeczą znamioną, że dzieje Kościoła-matki w epoce poapostolskiej znane są tylko z niepisanych przekazów i źródeł pośrednich³⁶. Poganizacja dawnej stolicy narodu wybranego poważnie naruszyła duchową pozycję Jerozolimy także u chrześcijan. Fakty historyczne wytrącały argumenty z rąk tym wszystkim „judaizującym”, którzy chcieli utrzymać status tego miasta jako centrum religijnego.

Dla pogan Jerozolima była poślednim ośrodkiem małego narodu, podbitego przez Rzymian w odwecie za kolejne bunty. Nieodparcie przemawiały także fakty, gdyż Palestyna stawała się cichym zakątkiem, którego nikt nie niepokoił pod warunkiem płacenia podatków. W końcu Aelia, osławiona jako ognisko zapalne, stała się w oczach pogan garnizonowym miastem, które straciło jeszcze bardziej na znaczeniu, gdy wstawiony szturmem na zbuntowanych obrońców Jerozolimy legion „Fretensis” przeniósł się do Eilotu (Ejlatu) nad Morzem Czerwonym.

Cesarz Hadrian uczynił z Jerozolimy typową kolonię rzymską³⁷ i nadał jej nazwę „Aelia Capitolina”³⁸. Regularny układ ulic oraz nowe budynki nadały dawnej stolicy narodu wybranego wygląd „małego Rzymu”³⁹. Na temat zmiany nazwy Jerozolimy istnieją dwa przekazy różniące się od siebie. Dion Kasjusz relacjonuje, że cesarz Hadrian planował budowę nowego miasta już w 130 r. Według rzymskiego historyka powstanie Bar-Kochby wybuchło przeciwko tej inicjatywie⁴⁰. Natomiast u Euzebiusza czytamy, że miasto święte otrzymało „titulus” *Colonia Aelia Capitolina* w 136 r., czyli po stłumienia powstania żydowskiego⁴¹.

Autorzy chrześcijańscy używali powszechnie nazwy „Aelia” i niekiedy stosowali ją zamiennie z określeniem „Jerozolima”. Rzymskie nazewnictwo przetrwało jeszcze stulecia, co dziwniejsze nawet wtedy, gdy Jerozolima od-

³⁶ Por. S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1957, 31.

³⁷ Tłumacz apokryfu *Ascensio Isaiae* (III 2) określa Jerozolimę jako „kolonię”, chociaż mówi o bardzo dawnej historii Miasta Świętego, por. B. Bagatti, *The Church from the Gentiles in Palestine, History and Archaeology*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 4, Jerusalem 1971, 10.

³⁸ Także dawna nazwa „Judea” została zmieniona na „Syria Palaestina”. Hieronim (*In Hieremiam* IV 15, ed. S. Reiter, CCL 74, 186) tak oto tłumaczy nazwę „Aelia”: „Ab Aelio Hadriano Aelia dicitur”. Egzegeta łaciński wyjaśnia: „razem z dawnymi mieszkańcami [Jerozolima] straciła także dawną nazwę, aby została ponizona pycha jej mieszkańców” (tamże, tłum. własne), por. tenże, *Commentarii in Daniele* III 9; *In Joelem* I 4; *De nativitate Domini*; *Epistula* 108, 9; 129, 5.

³⁹ Centrum miasta stanowiło *forum* z dominującym nad nim kapitołem. Oprócz tego zostały wzniesione termy, teatr, *tricamaron*, *dodecapilon*, *tetraniŃfon* i *quadra*. O budowlach w Aelia Capitolina mówi Euzebiusz w *Chronicon Paschale*.

⁴⁰ Por. Cassius Dio, *Historia Romana* 69, 12.

⁴¹ Por. Eusebius Caesariensis, HE IV 6.

zyskała swoją dawną biblijną nazwę⁴². Zniknięcie nazwy „Jerozolima”, jak również „Judea” miało niewątpliwie długotrwałe następstwa. Nieprzypadkowo źródła historyczne łączą nowe określenie miasta z faktem objęcia stolicy biskupiej w Jerozolimie przez chrześcijanina pochodzenia pogańskiego – Marka⁴³.

Kontrast pomiędzy rzeczywistością historyczną a oczekiwaniem eschatologicznym stanowi ważny element uduchowienia Jerozolimy i ziemi Odkupienia⁴⁴. Po zmianach poczynionych przez Hadriana miejsca święte (grób Chrystusa i Kalwaria) znalazły się w centrum miasta, ukryte w obrębie świątyni pogańskich. Ten stan rzeczy opisują autorzy żyjący w epoce późniejszej, w czasach poprzedzających cesarza Konstantyna lub w epoce chrześcijańskiej. Wśród nich jest współczesny Orygenesowi Dion Kasjusz⁴⁵. Pisarze chrześcijańscy okresu przednicejskiego nie krytykują transformacji urbanistycznej Jerozolimy i uczynienia z niej miasta pogańskiego. Dopiero później, już po przełomie konstantyńskim, ocena tych wydarzeń stała się bardziej krytyczna⁴⁶. Pisarze starożytnego Kościoła byli przekonani, że „Ziemie Świętą” stanowi osoba Chrystusa i wierzący w Niego, ponieważ zamieszkuje w nich Duch Święty. Tak więc to również „świątynia Boga i Jerozolima”. Jednakże myśli te znajdują potwierdzenie również w ziemskiej rzeczywistości Kościoła. Tertulian twierdzi na przykład, że heretycy są sierotami, ponieważ nie posiadają Kościoła, czyli matki, którą jest niebiańskie Jeruzalem⁴⁷. Także ten autor daje wyraźny przykład teologii zastąpienia Żydów przez Kościół Chrystusowy. Mówi o „nowym prawie z Syjonu” i „słowie Pańskim z Jerozolimy”, dodając przy tym, że w ten sposób „przeminały rzeczy stare i powstaną nowe”⁴⁸. Wielki Kościół przyjął tezę, że przybytek Starego Testamentu pozostanie zniszczony aż do wypełnienia się czasów, bowiem stłuczone naczynie nigdy nie powróci do stanu pierwotnego⁴⁹. Bóg zniszczył ziemską stolicę Hebrajczyków, jak le-

⁴² Euzebiusz (*De martyribus Palaestinae* 11, 4) identyfikuje miasto rodzinne jednego z umęczonych diakonów z Aelią. Świadectw tego typu dostarczają autorzy chrześcijańscy z okresu bizantyńskiego: Stefan z Bizancjum, Hierokles i Jerzy z Cypru, por. P.A. Kaswaller, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, 181, 254 i 264. W X w. piszący w Egipcie po arabsku chrześcijański kronikarz Eutychiusz (por. *Chronica*) znał tylko nazwę „Aelia”.

⁴³ Por. Eusebius Caesariensis, HE V 12.

⁴⁴ Z „ziemią” związane są dary chleba, oliwy, wody i wina, które dla Tertuliana (*De resurrectione* 26, 41) stają się zapowiedziami sakramentów Kościoła.

⁴⁵ Cassius Dio, *Historia Romana* 69, 12, ed. E. Cary: *Dio's Roman History*, VIII, The Loeb Classical Library 176, Cambridge (Massachusetts) – London 1968, 446-447.

⁴⁶ Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 26; Hieronymus, *Epistula* 58, 3; Rufinus, HE I 7; Paulinus Nolanus, *Epistula* 31, 3.

⁴⁷ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 42, 10.

⁴⁸ Tenże, *Adversus Marcionem* V 4, 3, ed. A. Kroymann, CCL 1, 672, tłum. S. Ryznar: *Tertulian, Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1993, 262. Podobna myśli pojawia się w *Adversus Iudaeos* III 8-9.

⁴⁹ Por. Hieronymus, *In Hieremiam* IV 15.

karz, który rozbił butelkę⁵⁰. Spekulacje judeochrześcijan i milenarystów traktowano z sarkazmem i dystansem.

Po zakończeniu konfliktów w Palestynie i wymazaniu Judei z mapy starożytnego świata, czyli w III w., Kościół jerozolimski posiadał strukturę bardzo podobną do innych wspólnot. W kwestiach dotyczących ortodoksji wspólnota jerozolimska bardziej była zwrócony ku Kościołowi w Aleksandrii niż ku swojej oficjalnej metropolii – Antiochii. Było to związane bez wątpienia ze skutkami pobytu w Palestynie Orygenes, który odwiedzał poszczególne wspólnoty chrześcijańskie i przy niektórych okazjach głosił również kazania do chrześcijan palestyńskich. Przed Adamancjuszem, pomijając ślady judeochrześcijan, brak wyraźnych znaków refleksji teologicznej. Był to stan, który nie zmienił się mimo starań Hegezypa i z pewnością również innych autorów, usiłujących stworzyć podstawy specyficznej teologii palestyńskiej. W miejscu swego pobytu wielki Aleksandryczyk prowadził nie tylko studia nad Biblią, ale również dyskusje publiczne, o czym świadczy *Dialog z Heraklidesem*. Orygenes pozostał na długi czas natchnieniem dla teologii i duchowości w Ziemi Świętej. Dopiero po nim Kościół w Ziemi Świętej będzie zdolny do interwencji we własnym imieniu w dyskusjach teologicznych. Stąd jego wpływ na oblicze Kościoła palestyńskiego jest niezaprzeczalny, także jeśli nie przydaje się podstawowej wagi jego dwudziestoletniemu pobytowi w Cezarei Nadmorskiej. Skądinąd był to dla niego okres bardzo płodny pod względem literackim. Bieg historii sprawił, że kultura teologiczna Aleksandrii wywarła wpływ na obszary syropalestyńskie, napotykając jednak na opór wszędzie tam, gdzie był zauważalny wpływ nurtu azjatyckiego⁵¹. Także w Palestynie ośrodek aleksandryjski oddał do dyspozycji religii Chrystusowej zdobycze retoryki i filozofii helleńskiej⁵². Z kolei zasięg wpływu postaci wielkiego Aleksandryczyka na refleksję teologiczną w Palestynie poświadczają kontrowersje dotyczące właśnie jego spuścizny, które miały miejsce na początku V w. i w 1. poł. VI w., a rozpoczęły się nieprzypadkowo od Palestyny.

Istnieje strona praktyczna związków Kościołów jerozolimskiego i aleksandryjskiego, co ukazała już kontrowersja dotycząca ustalania daty Wielkanocy. Biskupi palestyńscy pisali:

„Oznajmiamy wam, że w Aleksandrii obchodzi się Wielkanoc tego samego

⁵⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* III 6, PG 48, 880 (według starej numeracji Migne'a jest to *Mowa IV*).

⁵¹ Konflikty tego typu poświadczone są w 2. poł. III w. w Antiochii (Lucjan i Paweł z Samosaty). Sama zaś *Apologia* Pamfilosa dobrze nakreśla gwałtowność sporu powstałego wokół osoby Orygenes w Syrii i Palestynie.

⁵² O innych darach chrześcijaństwa egipskiego dla Kościoła powszechnego por. A.Y. Sidarous, *Les Coptes et le christianisme universel*, „Le Monde Copte” 25-26 (1995) 29-33.

dnia, co i u nas. Porozumieliśmy się bowiem listownie, tak że zgodnie i razem obchodzimy dzień święty⁵³.

W chwili, gdy Aleksandria zdobywała coraz ważniejszą pozycję w świecie chrześcijańskim, Jerozolima straciła już wiele na znaczeniu.

Ten okres historii biskupstwa jerozolimskiego nie jest białą plamą. Euzebiusz z Cezarei przytacza listy biskupów pochodzących z Kościoła *ex gentibus*. Są to: Kasjan, Publiusz, Maksym, Julian, Gajusz, Symmachus, Gajusz II, kolejny Julian, Kapiton, Walens i Dolichjanos⁵⁴. Lista ta nie była kompletna, gdyż sam Euzebiusz pomiędzy imionami Kapitona i Walensa wymienia Maksyma i Antonina⁵⁵. Cezarejczyk wspomina również Narcyza⁵⁶ oraz Aleksandra⁵⁷. Następcą tego ostatniego był Mazabanes, a „po nim zasiadł na tronie biskupim Hymenajos, który w naszych czasach zasłynął z wielu powodów”⁵⁸. Ten ostatni rządcą Kościoła jerozolimskiego brał udział w synodzie w Antiochii, na którym potępiono Pawła z Samosaty. Kolejnymi biskupami miasta świętego byli Zabdas, a następnie Hermon, „ostatni biskup przed prześladowaniem, które nastąpiło w naszych czasach”⁵⁹.

Za czasów cesarza Dioklecjana w Ziemi Świętej popłynęło wiele krwi męczeńskiej, jak opisuje Euzebiusz w *De martyribus Palaestinae*. Według Walkera Kościół jerozolimski i wspólnota osiadła później w Aelii to dwie różne rzeczywistości⁶⁰. Wspólnota chrześcijańska rozwijająca się w późniejszym okresie była już zupełnie inna pod względem etnicznym i uformowana inaczej pod względem teologicznym. Kościołowi miasta świętego trudno było odzyskać tak znaczącą rolę, jak w okresie apostołskim, mimo przywództwa nieprzeciętnych biskupów. Dawna Palestyna, mimo swego szczególnego znaczenia religijnego, nie mogła stać w jednym szeregu z innymi ośrodkami starożytnego Wschodu.

3. Powrót do świętości. Począwszy od IV w., Jerozolima była coraz częściej i coraz chętniej odwiedzana i doceniana z powodu obecności miejsc świętych. W związku z tym jeden ze współczesnych historyków pisze, że nastąpiła swego rodzaju zmiana stanu posiadania w stolicy Judei.

⁵³ Eusebius Caesarensis, HE V 25, SCh 41, 72, POK 3, 243.

⁵⁴ Por. tenże, HE V 12, 2, SCh 41, 42, POK 3, 221.

⁵⁵ Por. tenże, *Chronicon* 241, PG 19, 565-566.

⁵⁶ Por. tenże, HE V 13, 3. Narcyz, według relacji Euzebiusza, żył w okresie panowania cesarza Kommodusa.

⁵⁷ Dokumentacja na temat tych postaci w: G. Fedalto, *Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme*, Parte I: *Gerusalemme e Palestina prima*, OCP 49/1, Roma 1983, 14 i 17.

⁵⁸ Eusebius Caesariensis, HE VII 14, SCh 41, 188, POK 3, 325.

⁵⁹ Tamże VII 32, 29, SCh 41, 230, POK 3, 358. Chodzi o prześladowanie zapoczątkowane przez Dioklecjana (303).

⁶⁰ Por. P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford Early Christian Studies 2, Oxford 1990, 9.

„[Owa] «translatio», o której można przypuszczać, że istniała wcześniej lub o którą się starano, nie mogła dokonać się z jednej strony bez chrystianizacji Jerozolimy i budowy bazylik chrześcijańskich, a windykacją miejsca Jerozolimy na poziomie ideologicznym, z drugiej”⁶¹.

Kościół w epoce konstantyńskiej ogłosił się „córą Syjonu”, szerzącą pokój mesjański⁶² i prawdziwą „resztą Izraela”⁶³. Utrzymał zaszczytne miano „Kościoła – Matki”⁶⁴. Na szerszą skalę wprowadzono, między innymi, tezę o zastąpieniu Starego Przymierza przez Ewangelię, a Izrael „cielesny” ustąpił miejsca „duchowemu”, czyli prawdziwemu ludowi wybranemu – Kościołowi. Powstała linia łącząca wspólnotę uczniów Chrystusa, która narodziła się w Jerozolimie, w cieniu świątyni żydowskiej z Jerozolimą duchową – Kościołem wybranych. W tym samym czasie w świadomości chrześcijan Ziemia Święta, a szczególnie miasto święte, stawały się coraz wyraźniej ośrodkami duchowości i pobożności. Dzieło chrześcijańskich władców urasta do rangi apogeum historycznego wypełnienia się proroctw.

Ilustracją triumfu tej koncepcji były zmiany w miejscach świętych chrześcijaństwa, rozpoczęte z inicjatywy cesarza Konstantyna. Należy tutaj zaznaczyć, że w planie bazyliki konstantyńskiej widać niewątpliwą oryginalność. Nie chodzi bowiem wyłącznie o kościół stanowiący „dom modlitwy” przystosowany do potrzeb liturgii i dla swobodnego pomieszczenia ludu chrześcijańskiego⁶⁵. W Palestynie natomiast te funkcje łączyły się z charakterem „memoriału”, wspomnienia jakiegoś wydarzenia, miejsca lub osoby⁶⁶. W bazylice Grobu Świętego te aspekty znalazły swoje pełne odbicie⁶⁷. Inne kościoły o charakterze memoriału rozsiane po Ziemi Świętej były skromniejsze w rozmiarach i mniej bogate w wystroju, co daje pewne pojęcie o hierarchii znaczenia miejsc kultu. W przypadku Palestyny chrześcijańskiej należy wziąć pod uwagę aspekt liturgiczny, pielgrzymowanie i rozwój monastycyzmu.

⁶¹ J. Prawer, *Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages*, w: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 26, Spoleto 1980, 766.

⁶² Por. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* VI 9, 17.

⁶³ Por. Hesychius Hierosolymitanus, *Interpretatio Isaiiae* 11, 10-12, 6.

⁶⁴ Por. *Anafora* przypisywana św. Jakubowi: ed. F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 54.

⁶⁵ W Palestynie budynki sakralne nie związane z sanktuariami istniały w okresie przedkonstantyńskim. Świadczy o tym wzmianka Euzebiusza z Cezarei (HE VIII 1, 5, Sch 55, 4, POK 3, 360-361), który mówi, że przed wielkim prześladowaniem z początku IV w. „już nie wystarczały stare budowle, a we wszystkich miastach wznoszono od nowych fundamentów obszerne kościoły”.

⁶⁶ Por. E.A. Moore, *The Ancient Churches of Old Jerusalem. The Evidence of the Pilgrims*, Beirut 1961, 4.

⁶⁷ Znacznie później muzułmanie na wzgórzu świątynnym (Moria) wzniesli właściwe sanktuarium (Kopuła Skały) i oddzielny meczet Al-Aksa. Do modlitwy służył, jak i w dobie obecnej, wielki plac (Haram as-Szarif).

Piękno i wymowa obrzędów odprawianych w sanktuariach Palestyny promieniowały na cały Kościół, zarówno wschodni, jak i zachodni. Po powrocie w ojczyście strony pielgrzymi z pewnością pragnęli powtarzać i odnawiać sugestywne chwile przeżyte podczas liturgii jerozolimskiej⁶⁸. Kto zaś decydował się na pozostanie w świętym mieście, poświęcał swoje życie sprawowaniu kultu w miejscach Odkupienia, towarzysząc biskupowi i jego wspólnocie w liturgii, a pozostały czas wypełniał pochwalną modlitwą. Fascynacja Ziemią Świętą odbijała się echem w duchowości, liturgii i architekturze starożytnego chrześcijaństwa.

Chociaż pozostająca w cieniu Cezarei Nadmorskiej, Jerozolima zaczęła jednak nabierać znaczenia ze względu na swoją wyjątkową pozycją w historii chrześcijaństwa. Nie tylko chodziło o charakter apostołski Kościoła jerozolimskiego, lecz również o fakt, że w metropolii Judei rozegrał się dramat śmierci Chrystusa i dokonało się Jego chwalebne zmartwychwstanie. Z tego względu rola Jerozolimy nie mogła być w żaden sposób zakwestionowana, mimo iż chrześcijaństwo zapaściło silne korzenie także poza Judeą i w Galilei⁶⁹. Obecność palestyńskich biskupów na soborze w Nicei (Makary i Euzebiusz)⁷⁰ potwierdziła pozycję tego Kościoła lokalnego. W Palestynie reakcją na zdeklasowanie biskupa Jerozolimy i zmniejszanie się jego roli była fala gloryfikacji miejsc świętych.

Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że kwestia ariańska pojawiła się w Ziemi Świętej z całą ostrością. Biskupi palestyńscy w czasie Soboru Nicejskiego należeli do różnych ugrupowań. Makary, biskup Jerozolimy i Asklepiusz⁷¹ stali po stronie biskupów aleksandryjskich opowiadających się za potępieniem Ariusza. Z kolei Ecjusz z Liddy i Patrofilos ze Scytopolis⁷² byli zwolennikami herezji ariańskiej. Metropolita Cezarei, Euzebiusz starał się sprzyjać arianom, lecz w sposób na poły ukryty. Objęcie stolicy biskupiej w Cezarei przez Akacjusza⁷³ uczyniło z metropolii palestyńskiej punkt oparcia dla zwolenników arianizmu. W czasach sprawowania posługi w Jerozolimie przez biskupa Maksyma (333-348)⁷⁴ arianie starali się zdobyć przewagę. Udało im się zjednać biskupa miasta świętego, a hie-

⁶⁸ Na temat wpływu obrzędów w miejscach świętych na rozwój innych liturgii por. E. Bermejo Cabrera, *L'infusso della liturgia di Gerusalemme sulle altre Chiese*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, ed. G. Bissoli, Jerusalem 1996, 42-56.

⁶⁹ Por. G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, 49-51.

⁷⁰ Lista biskupów została opublikowana w: H. Gelzer – H. Hilgenfeld – O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina*, Leipzig 1898. Na temat Makarego por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14-15.

⁷¹ Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14-15, 33.

⁷² Dokumentację na temat tych hierarchów przedstawia Fedalto (*Liste vescovili*, s. 32, 37, 266).

⁷³ Akacjusz był znany jako mówca. Hieronim (*Epistula* 119, 6) przytacza fragmenty niektórych jego dzieł. Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 29-31.

⁷⁴ Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14, 32, 37.

rarchowie ariańscy uczestniczyli w konsekracji Bazyliki *Anastasis*. Nic więc dziwnego, że Cyryl Jerozolimski był oskarżany o sprzyjanie arianom, choć bardzo szybko go zrehabilitowano. Znacząca jest opinia Ojców Soboru Konstantynopolitańskiego:

„Najczcigodniejszy i miły Bogu Cyryl jest biskupem Jerozolimy, matki wszystkich Kościołów. Został on konsekrowany przez biskupa prowincji wcześniej, kanonicznie; wiele razy, w różnych czasach i okolicznościach, występował on przeciwko arianom”⁷⁵.

Takie postaci jak Euzebiusz z Cezarei i Cyryl Jerozolimski, mimo istotnych różnic, świadczą o ciągłości pewnego sposobu myślenia i pojmowania swojej posługi.

Atanazy, filar prawowierności przeciwko arianom, znalazł w Euzebiuszu najzacieklejszego oponenta⁷⁶. Biskup Cezarei ustawicznie i na szeroką skalę działał przeciwko niemu. Działo się tak mimo podeszłego wieku metropolity Palestyny, który dochodził do osiemdziesiątki, podczas gdy biskup Aleksandrii w owym czasie nie przekroczył jeszcze czterdziestki⁷⁷. Sam Atanazy wspomina o synodach w Jerozolimie⁷⁸, jak również o listach pisanych do niego z miasta świętego⁷⁹. W biskupach miasta świętego Atanazy znalazł oparcie. Działo się tak mimo faktu, że następca ortodoksyjnego Makarego – Maksym, podpisał w Tyrze akt przeciwko biskupowi Aleksandrii. Później jednak zwołał synod, aby móc godnie przyjąć Atanazego⁸⁰.

Chociaż Jerozolima otrzymała honorowe pierwszeństwo, to jednak zarówno Aleksandria, jak i Antiochia zostały uznane przez Sobór Nicejski (325) jako posiadające taką pozycję, która czyniła Jerozolimę podporządkowaną i zależną. Aleksandria została uznana za pierwszy Kościół Orientu. W dekretach Nicei Jerozolima nie jest nawet nazywana swą historyczną nazwą, lecz jest ciągle określana jako Aelia i podporządkowana Cezarei. Wnioski takie można wysnuć z decyzji Soboru Nicejskiego, który orzekał:

„Ponieważ utrzymał się zwyczaj i stara tradycja, że biskup Aelii powinien być honorowany, niech otrzyma wszystko, co z tej czci wynika z zachowaniem przywilejów metropolii [Cezarei]”⁸¹.

⁷⁵ *Concilium Constantinopolitanum. Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos* 8, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 85.

⁷⁶ Biskup Cezarei był inspiratorem pierwszego zesłania Atanazego w 331 r., a podobnie było w późniejszym okresie.

⁷⁷ Por. Walker, *Holy City, Holy Places*, s. 27.

⁷⁸ Por. Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 57, 1; 84, 1; *De synodis* 21, 1. Atanazy (*Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 8) wspomina także biskupa Jerozolimy Makarego.

⁷⁹ Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Joannem et Antiochum presbyteros* 1.

⁸⁰ Por. F. Cocchini, *Gerusalemme*, DPAC I 1485.

⁸¹ *Concilium Nicaenum* (325) can. 7, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 32. Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, 28.

Nie jest do końca jasne, na czym miało polegać „honorowanie” biskupa Świętego Miasta. Jak można przypuszczać, że przede wszystkim Euzebiusz z Cezarei przyczynił się do tego, aby jego metropolii nie stała się krzywda.

Nie należy zapominać przy tym, że w okresie panowania cesarzy chrześcijańskich ziemia palestyńska utrzymała swój aspekt pluralistyczny, zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym. Ponadto zaznaczała się obecność wspólnot żydowskich, które począwszy od IV w., zaczęły umacniać się w środkowej Galilei. W okolicach Flavia Neapolis (dzisiejszego Nablusu) i na terenie Samarii nie zabrakło Samarytan, których ośrodki zniszczył dopiero cesarz Justynian po serii krwawych buntów. Trudno nie domyślać się również obecności ognisk pogańskich, utrzymujących się przynajmniej przez jakiś czas⁸². Pluralizm nie wydaje się jednak najważniejszym problemem na terenie starożytnej Ziemi Świętej.

Wzrost znaczenia Jerozolimy nie był wyłącznie zależny do sfery ideologicznej czy symbolicznej, ale przejawiał się wzrostem liczby mieszkańców. Co prawda miasto święte nie biło rekordów demograficznych, ale liczba ludności wynosiła w epoce chrześcijańskiej 50-80 tysięcy⁸³. Wielu mieszkańców żyło poza jego ciasnymi murami, a z czasem monastery zaczęły zajmować niemal każdy wolny skrawek Góry Oliwnej i otaczających miasto dolin. Począwszy od poł. IV w., ludność Jerozolimy w większości była chrześcijańska. Mimo tego, że wspólnota ta składała się z wiernych pochodzenia pogańskiego, czuli się jednak oni spadkobiercami wspólnoty apostołskiej, jak przypominał o tym biskup miasta świętego, Cyryl. Jednak jeszcze w IV w. wśród chrześcijan sporą grupę tworzyli potomkowie judeochrześcijan, którzy z czasem wmieszali się w szeregi Wielkiego Kościoła. Chrześcijanie palestyńscy nie tworzyli więc jednolitej grupy etniczno-językowej. Potwierdza to przekaz pątniczki Egerii, która o wiernych zgromadzonych w bazylice Grobu Pańskiego, mówi:

„Część ludu zna grekę i syryjski, część zaś tylko grecki, a inna część tylko syryjski, biskup – choć zna syryjski – mówi tylko po grecku⁸⁴, nigdy zaś po syryjsku. Stąd zawsze obecny jest kapłan, który to, co biskup powie po grecku, tłumaczy na syryjski, żeby wszyscy mogli zrozumieć, co się wyklada”⁸⁵.

⁸² Do takiego wniosku skłania *Vita Porphyrii*. Jest to dzieło wielokrotnie przerabiane. Zmian dokonano na podstawie prac historycznych Teodoretę z Cyru, ale zachowano żywy tok narracji oddający bardzo wiernie środowisko monastyczne Palestyny.

⁸³ Por. dane zawarte w: Y. Tsafirra, *The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map*, w: *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997*, Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 40, ed. M. Piccirillo – E. Alliata, Jerusalem 1999, 162.

⁸⁴ Był to więc język oficjalny liturgii hagiopolitańskiej. Nie wiemy jednakże, czy Cyryl Jerozolimski znał dialekt syryjski, gdyż nie wiadomo nic bliższego o jego korzeniach etnicznych i wykształceniu.

⁸⁵ Egeria, *Itinerarium* 47, 3, ed. P. Maraval, SCh 296, 314-315, tłum. P. Iwaszkiewicz, w: *Do*

Wieloletniczość to również cecha wspólnot monastycznych. Melania, Rufin i Hieronim to typowi przedstawiciele wspólnoty monastycznej, którą śmiało można określić mianem międzynarodowej. Mimo jednak obcego pochodzenia, ludzie ci byli uwikłani w problemy miejscowego Kościoła w okresie episkopatu Jana z Jerozolimy (386-417). Podobnie będzie w późniejszym okresie w przypadku mnichów z Pustyni Judzkiej, jak Eutymiusz, Saba i Teodozjusz, którzy nie byli Palestyńczykami⁸⁶.

W relacjach pomiędzy grupami religijnymi na terenie Palestyny nie pannaowała bynajmniej sielanka. Pod koniec 400 r. zgromadzony w Jerozolimie synod biskupów nakreślił ogólny obraz Kościoła palestyńskiego w tamtym okresie⁸⁷. W odpowiedzi Teofilowi Aleksandryjskiemu pasterze wspólnot chrześcijańskich w Ziemi Świętej opisują własne problemy. Niebezpieczeństwem dla ortodoksyjności wiary u schyłku IV i na początku V w. stanowiła obecność apolinarystów. O wiele większe trudności były związane z przedstawicielami innych religii na terenie Syrii i Palestyny, którzy wykazywali sporą aktywność. Chodziło przede wszystkim o Żydów⁸⁸ i Samarytan⁸⁹. Mnisi pochodzenia perskiego i ich duchowy przywódca – Barsauma wyrazili otwarcie swoje niezadowolenie z działań cesarzowej Eudokii⁹⁰, która po przybyciu do Jerozolimy dała Żydom większą wolność w sprawowaniu kultu. Rozruchy antyżydowskie uspokoiło działanie samej cesarzowej, nawróconej z monofizytyzmu przez mnicha palestyńskiego Eutymiusza⁹¹.

Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.), OŻ 13, Kraków 1996, 226-227.

⁸⁶ Mnisi, mimo głoszenia zasady „ucieczki od świata”, nie zrywali więzów z regionami, z których pochodzili, por. O. Hendriks, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, POC 10 (1960) 3-25.

⁸⁷ Synod zwołano przy okazji wielkiego święta poświęcenia bazyliki *Anastasis (Encaenia)*, a więc w połowie września. Niektórzy historycy przesuwają obrady tego synodu na 401 r.

⁸⁸ Najpoważniejszy epizod miał miejsce w 438 r., gdy doszło do zatargów pomiędzy mnichami kierowanymi przez Barsaumę a grupą Żydów zgromadzonych na Święcie Namiotów (Sukkot), por. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Études bibliques 1, t. 2, Paris 1952, 334-335.

⁸⁹ W Nablusie (Sychem), który był biskupstwem od IV w., chrześcijanie musieli ciągle odierać ataki Samarytan. Do historii przeszły dwa powstania samarytańskie w 481 i 529 r. W czasie tego ostatniego zamordowano biskupa, kapłanów i mnichów oraz zniszczono kościoły i klasztory (531 r.). Ostatnie ogniska buntu samarytańskiego zlikwidował cesarz Justynian.

⁹⁰ Z jej inicjatywy wzniesiono w Jerozolimie bazylikę pierwszego męczennika Szczepana. Jak racjonuje Cyryl ze Scytopolis (*Vita Euthymii* 35, ed. A.M. Festugière, w: *Les moines d'Orient*, III/1: *Moines de Palestine*, Paris 1962, 107, tłum. własne): „błogosławiona Eudokia wzniosła dla [chwały] Chrystusa wielką liczbę kościołów, monasterów i hospicjów dla biednych i starców, których nie jestem w stanie wszystkich wymienić”. Na temat tej postaci por. H.G. Beck, *Eudokia*, RCh VI 844-848.

⁹¹ Por. I. Grego, *Eudossia imperatrice, primadonna e santa*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea” 25 (1992) 335-360.

Do zatargów dochodziło również na tle ogólnej sytuacji doktrynalnej⁹², a w wyniku pierwszej fazy kryzysu orygenesowskiego biskupstwo w świętym mieście wizerunkowo straciło bardzo wiele. Trudno jednak ocenić, czy wizerunek wspólnoty chrześcijańskiej w Palestynie odczytany jako odczuwającej zagrożenie i osaczonej przez nieprzyjazne grupy religijne, oddawał ogólną sytuację czy po prostu nawiązywał do okresowych zatargów i konfliktów, których nie brakowało na tamtym niewielkim terytorium.

Mimo niepewności i faktu, że niektóre połacie Palestyny zamieszkiwały grupy nie mające wiele wspólnego z prawowiernym chrześcijaństwem, na początku V w. nie ustawała rywalizacja pomiędzy biskupami Jerozolimy i Cezarei Nadmorskiej. Poświadcza to zmiana kolejności podpisów pod aktami wspomnianego synodu w Jerozolimie. Na czele listy biskupów widnieje podpis Eulogiusza z Cezarei⁹³, a dopiero potem Jana z Jerozolimy⁹⁴. Jeszcze podczas soboru w Konstantynopolu kolejność była odwrotna, lecz wtedy Eulogiusz zaledwie rozpoczął swoją posługę biskupią w Cezarei.

Do podobnej sytuacji, w której widać wyraźną supremację Cezarei, doszło w 415 r., podczas synodu w Diospolis⁹⁵, gdzie rozpatrywano kwestię pelagianizmu. Wtedy to Jan Jerozolimski musiał znowu zadowolić się podpisem na drugim miejscu. Była to szczególnie bolesna chwila dla starszego już biskupa Jerozolimy⁹⁶, który w czasie sporów orygenesowskich przypominał o charakterze apostołskim stolicy swojej diecezji⁹⁷. Wydaje się, że biskup Jerozolimy posiadał pierwszeństwo przed swoim metropolitą w zgromadzeniach biskupów odbywających się poza terytorium metropolii. W synodach wewnętrznych Kościoła palestyńskiego pierwszeństwo przysługiwało z kolei biskupowi Cezarei Nadmorskiej. Niezdrowa sytuacja wytworzyła się z chwilą utworzenia (pomiędzy 378 a 395 rokiem) Palestyny I, II i III⁹⁸.

Rewindykacjom biskupa Jerozolimy sprzyjała w tym czasie konsekracja bazyliki na Syjonie, której dokonał Jan⁹⁹. Było to jego pierwsze dzieło, jeśli

⁹² Por. Hieronimus, *Epistula* 93. List pochodzi z ok. 400 r. i był adresowany do Teofila Aleksandryjskiego.

⁹³ Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 30.

⁹⁴ Por. Hieronimus, *Epistulae* 91 i 92. Egzegeta łaciński, pisząc do Teofila z Aleksandrii, wymienia imiona uczestników synodu podczas świąt *Encaenia*.

⁹⁵ Synodowi przewodniczył metropolita Cezarei Nadmorskiej Eulogiusz.

⁹⁶ Por. dokumentacja przedstawiona przez Fedalto (*Liste vescovili*, s. 15).

⁹⁷ Por. Hieronimus, *Epistula* 82, 10. W VI w. asceci z Pustyni Judzkiej *de facto* uznali apostołskość stolicy biskupiej w Jerozolimie bez ograniczeń, posuwając się bardzo daleko. Zapomnieli o „pierwszym Rzymie” i oddaleni od intrygi i kontrowersji „nowego Rzymu” – Konstantynopola, uważali Jerozolimę za katedrę apostołską *par excellence*.

⁹⁸ Stolicą metropolitalną Palestyny I była Cezarea Nadmorska, Palestyny II – Scytopolis, a Palestyny III – Petra i Bosra.

⁹⁹ Wiadomość tę podaje *Lekcjonarz gruziński*, a potwierdza ją mozaikowa mapa z Madaby, która przedstawia wielką bazylikę na Syjonie, a obok niej niewielki budynek oratorium judeochrześcijańskiego.

wierzyć relacji Hieronima o nawiedzeniu tego miejsca przez Paulę¹⁰⁰. Bazylika syjońska została otoczona pierścieniem murów miejskich w poł. V w. dzięki inicjatywie cesarzowej Eudokii. Zaslugą Jana był ponadto wspanialszy wystrój bazyliki w Ogrodzie Oliwnym¹⁰¹. W V w. Jerozolima rozrosła się również pod względem urbanistycznym, co widać przede wszystkim w poszerzeniu się jej obszaru ku północy (bazylika świętego Szczepana, pierwszego męczennika).

W okresie posługi Jana odkryto relikwie niektórych proroków: Micheasza, Habakuka i przede wszystkim Zachariasza¹⁰². Podczas synodu w Diospolis dotarła wiadomość o objawieniu we śnie prezbiterowi Lucjanowi miejsca, gdzie znajdowały się relikwie świętego Szczepana¹⁰³. Biskup Jerozolimy od razu opuścił obrady synodu i w towarzystwie biskupów Jerycha i Sebaste udał się na miejsce znalezienia cennych szczątków, czyli do Kafar Gamala, aby osobiście uczestniczyć w rozpoznaniu relikwii pierwszego męczennika (415)¹⁰⁴. Była to kolejna szansa na zwrócenie uwagi na wyjątkowość Ziemi Świętej i Jerozolimy¹⁰⁵. Cyryl Aleksandryjski udał się w 438 r. do Jerozolimy na uroczystość przeniesienia relikwii świętego Szczepana¹⁰⁶. Kult pierwszego męczennika w Palestynie był już wówczas niezwykle żywy. Tak oto obok cudownego charakteru Grobu Pańskiego pojawił się kolejny element taumaturgiczny, który należało połączyć ze zjawiskiem religijności „ludowej” i oczekiwaniami pielgrzymów odwiedzających miejsca święte¹⁰⁷.

Tę linię postępowania kontynuował następca Jana Jerozolimskiego – Prallus¹⁰⁸, a jak się zdaje, jego propelagiańskie nastawienie nie miało bezpo-

¹⁰⁰ Św. Hieronim (*Epistula* 108, 9, ŻMT 61 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2011, 165) zredagował mowę pogrzebową ku czci świętej Pauli, gdzie przedstawia wzorcową pielgrzymkę do miejsc świętych. Według tej relacji szlachetna Rzymianka, dopiero po wizycie w *Anastasis*, „wstąpiła na Syjon (co tłumaczy się jako «cytadela» lub «miejsce obserwacji») [...] Wskazuje się tam miejsce, gdzie Duch Święty [...] zstąpił na stu dwudziestu uczniów”.

¹⁰¹ Egeria (*Itinerarium* 36, 1, SCh 21, 230) nazywa ten kościół „pięknym (*ecclesia elegans*)”.

¹⁰² Dla uczczenia tego proroka wzniesiono bazylikę, do której przybywały rzesze pielgrzymów; por. I. Grego, *Giovanni II, vescovo di Gerusalemme: le controversie origenista e pelagiana*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea” 22 (1989) 102.

¹⁰³ Por. A. Strus, *La passione di Santo Stefano in due manoscritti greci*, „Salesianum” 58 (1996) 21-61; tenże, *L'origine de l'apocryphe grec de la Passion de S. Étienne: à propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés*, EL 112 (1998) 18-57.

¹⁰⁴ Por. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980, 49.

¹⁰⁵ Na temat odnalezienia relikwii św. Szczepana i ich rozdzielenia por. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982, 211-220.

¹⁰⁶ Por. Basilius Seleuciensis, *Oratio* 42, PG 85, 469A.

¹⁰⁷ W świetle faktów wydaje się nieprawdziwa opinia, że „miejsca święte Starego Testamentu były zbyt mocno związane z judaizmem, aby władza kościelna z lekkim sercem mogła pozwolić wiernym z Palestyny na otoczenie ich czciami” (*Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, ed. M. Simon, t. 2, Tübingen 1981, 562).

¹⁰⁸ Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 15.

średnich skutków umniejszających znaczenie stolicy biskupiej, którą zajmował. Początek V w. był czasem, w którym mnożyły się cudowne wydarzenia. W 419 r. nastąpiło powtórzenie cudu z czasów Cyryla Jerozolimskiego – nad Jerozolimą powtórnie ukazał się świetlisty krzyż. Z kolei Domnus został konsekrowany przez Praillusa i kanoniczność tego gestu nie podlegała dyskusji.

Wydarzenia Soboru Efeckiego (431) sprawiły, że biskup Jerozolimy Juwenal aspirował do zajęcia wyższej pozycji niż metropolita Antiochii. Prowadził on korespondencję z parą cesarską – Marcjanem i Pulcherią w kwestii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, co miało doprowadzić do kolejnego uwydatnienia świętości miejsc w Jerozolimie: tym razem miejsca Zaśnięcia na Syjonie i grobu Maryi w dolinie Cedronu, niedaleko Ogrodu Oliwnego. W Palestynie, gdzie brał początek kult maryjny¹⁰⁹ i istniały silne więzy z doktryną aleksandryjską, w V w. wytworzył się klimat niesprzyjający zwolennikom Nestoriusza. Dogmat Efezu stanowił tylko uwydatnienie zasadności istniejącego od dawna kultu Bogurodzicy na tym obszarze Wschodu¹¹⁰.

W opisywanym okresie ewangelizacja nabrała tempa, a w czasach Teodozjusza II (408-450) chrześcijanie na obszarze Palestyny stanowili już większość. Rozwój chrześcijaństwa w ziemi, gdzie się ono narodziło, aż do epoki konstantyńskiej przebiegał dosyć opornie. W Palestynie znalazły się obok siebie różne tradycje religijne, a obecność pielgrzymów dodawała nowe elementy do tej mozaiki. Porównanie Kościoła jerozolimskiego ze wspólnotami Syrii i Egiptu wskazuje, że był on o wiele mniej jednorodny, co jednak zmniejszało w sposób znaczny jego podatność na zawirowania i podsycane zmasowanym nacjonalizmem. Mimo to poł. V w. przyniosła zmianę ogólnej sytuacji religijnej Palestyny.

Siłą napędową sporów pomiędzy Jerozolimą a Cezareą były często czysto ludzkie ambicje biskupów i kleru. Urzeczywistnienie aspiracji Jerozolimy zostało zrealizowane etapami, a jego apogeum stanowiły manipulacje Juwenala. Na soborze w Efezie wraz z piętnastoma innymi biskupami palestyńskimi poparł on naukę Cyryla, chcąc podniesienia rangi swego Kościoła.

Mówiąc o ogólnej sytuacji chrześcijaństwa w Ziemi Świętej, warto pamiętać, że w okresie swoich rządów Juwenal praktycznie nie ustawał w wysiłkach na froncie politycznym.

Ruch monastyczny odcisnął swoje piętno także na hierarchii kościelnej.

¹⁰⁹ Por. S.C. Mimouni, *Dormition et assumption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, ThH 98, Paris 1995, 372. Por. również starsze opracowanie P. Clément, *Le sens chrétien et le maternité divine de Marie avant le conflit nestorien*, EThL 5 (1928) 599-613.

¹¹⁰ Dawne dokumenty określają jako miejsce celebracji święta Bożej Rodzicielki okolice Jerozolimy, a ściślej teren przy trzecim słupie milowym na szlaku do Betlejem. Por. B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au I^{er} siècle*, „Le Muséon” 56 (1943) 20-22. Tamtejszy kościół stanowił prawdopodobnie jedyną świątynię maryjną w Jerozolimie w połowie V w. Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Theodosii* 5, 14; A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/3: *Les moines de Palestine*, Paris 1963, s. 109.

Mimo niekompletnych świadectw, wcielanie mnichów w struktury Kościoła było procesem organicznym, przebiegającym nieustannie od poł. IV w. Zjawisko to miało miejsce również w Palestynie. Spośród biskupów jerozolimskich w 1. poł. V w. dwóch mogło poszczycić się formacją w kręgach monastycznych: Jan Jerozolimski i Juwenal. Podobnie rzecz się miała z Porfiriuszem, biskupem Gazy¹¹¹. W czasie oboru w Chalcedonie zjawisko to nasiliło się.

Nic więc dziwnego, że w kręgach hierarchii patrzono bardzo przyjaźnie na mnichów palestyńskich. Obraz ten maciły co prawda kontrowersje¹¹² i epizody niezbyt budujące¹¹³. O fakcie doceniania ruchu monastycznego świadczy pamięć o monasterze, gdzie żył Jan Jerozolimski, zanim został biskupem. Jan z Beth Rufina donosi, że Juwenal przyjął praktykę corocznego odwiedzania klasztorów w okolicach Jerozolimy. Odwiedziny metropolity przypadają na okres Wielkiego Postu¹¹⁴, stąd też można przypuszczać, że niektóre monastera na Górze Oliwnej strzegły ewangelicznych pamiątek związanych z męką Pańską i tym samym stawały się celem wielkopostnych pielgrzymek biskupa i jego współpracowników, do których niewątpliwie przyłączali się wierni. Trudno jednak zaprzeczyć, że Juwenal z uwagą śledził rozwój monastycyzmu na Pustyni Judzkiej, co być może było związane z jego aspiracjami uzyskania przewagi nad Cezareą. Nie brakowało jednak mnichów, którzy przejrżeli zamiary metropolity i patrzyli na nie nieprzyjawnym okiem¹¹⁵.

4. Patriarchat Jerozolimski. W kontekście polemiki z Janem Jerozolimskim św. Hieronim bronił stanowiska Epifaniusza z Salaminy i oskarżał biskupa świętego miasta o milczenie w zasadniczych kwestiach¹¹⁶. Gdy biskup Jerozolimy odwołał się do metropolity Aleksandrii, Strydończyk poruszając bieżące kwestie, przekazuje jednocześnie jak przedstawiał się obraz administracji kościelnej w Palestynie.

„Ty, który szukasz norm kościelnych i odwołujesz się do kanonów soboru w Nicei [...] odpowiedz mi: W czym Palestyna jest podporządkowana biskupowi Aleksandrii? Jeśli się nie mylę, te kanony określają, że Cezarea jest metropolią Palestyny, a Antiochia całego Wschodu. Tak więc, albo mieliście się zwrócić do biskupa Cezarei, z którym, jak wiecie, byliśmy w łączności, nie

¹¹¹ Szczegółowe informacje podaje J.M. Sauget, *Porfirio*, DPAC II 2878-2879.

¹¹² Chodzi tu o dyskusje orygenistów oraz kontrowersję pelagiańską.

¹¹³ Hieronim donosi, że w 416 r. betlejemskie monastera zostały napadnięte i spalone przez bandy mnichów pelagiańskich. W zamieszkach zginął jeden diakon.

¹¹⁴ L. Perrone (*La Chiesa di Palestina*, s. 41, przyp. 12) cytuje Jana z Majumy (*Plerophoriae* 16-17).

¹¹⁵ Przykład stanowi list Cyryla Aleksandryjskiego (*Epistula* 56) do archimandryty Gennadiusza.

¹¹⁶ Por. Hieronimus, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 14, PL 23, 374A; zob. J. Tandonet, *Epiphane de Constantia*, DSp IV 854-861.

zaś jak wy; lub, jeśli była potrzeba wyższej instancji, postąpilibyście lepiej informując pismem [katedrę] w Antiochii”¹¹⁷.

Hieronim był dobrze poinformowany i precyzyjnie odpowiada na rewindykację biskupa Jerozolimy wobec metropolii w Cezarei i Antiochii. Jan najwyraźniej przyjął linię Makarego w Nicei. Autor Wulgaty sarkastycznie nazwał go mnichem, który „chlubi się tym, że zasiada na katedrze apostołskiej”¹¹⁸. Jan Jerozolimski stara się jednak stonować swoje żądania odnośnie jurysdykcji, choć reaguje stanowczo, gdy Epifaniusz z Salaminy bez jego zgody udzielił święceń bratu św. Hieronima Paulinowi w monasterze w Eleuteropolis¹¹⁹.

Wydarzenia soboru w Efezie sprawiły, że biskup Jerozolimy Juwenal aspirował do zajęcia wyższej pozycji niż pasterze Kościoła antiocheńskiego, założonego przez św. Piotra Apostoła. Zasiadał przecież na „chwalebnym i wspaniałym tronie Jakuba”¹²⁰. Biskupowi świętego miasta pomagały okoliczności. Wezwanie do stawienia się na soborze w Efezie dla Jana z Antiochii dostarczył współpracownik metropolity Jerozolimy, „biskup namiotów” – Piotr¹²¹. Ponieważ Jan nie przyjmował poselstwa, Juwenal smaga go ostrymi słowami:

„Trzeba, aby Jan, najczcigodniejszy biskup Antiochii, pośpieszył się, aby się usprawiedliwić [...] i był posłuszny apostołskiemu tronowi w Jerozolimie, tym bardziej że jest zgodne z porządkiem i tradycją apostołską, aby stolica antiocheńska powinna być upominana i osądzana przez nią [Jerozolimę]”¹²².

Trudno dociec jaki „porządek i tradycję” Juwenal ma na myśli. Być może chodzi o konflikt w Antiochii opisany w *Dziejach Apostolskich* (15, 10-11; por. również Ga 2, 11-14) przez św. Łukasza, a który rozwiązało kolegium apostołskie. Mimo neutralnej postawy Cyryla z Aleksandrii metropolita Jerozolimy kroczył dalej tą samą drogą, występując przeciwko supremacji Antiochii, co uzasadniał, posługując się tekstami apokryficznymi.

¹¹⁷ Hieronymus, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 37, PL 23, 389C: „Tu qui regulas quaeris Ecclesiasticas, et Nicaeni concilii canonibus uteris, [...] responde mihi, ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet? Ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesaria sit, et totius Orientis Antiochia. Aut igitur ad Caesariensem episcopum referre debueras, cui, sprete communione tua, communicare nos noveras; aut si procul expetendum iudicium erat, Antiochiam potius litterae dirigendae”, tłum. własne.

¹¹⁸ Tenże, *Epistula* 82, 10, ŻMT 61, 21.

¹¹⁹ Miasto rodzinne Epifaniusza, obecnie Bet Guvrin.

¹²⁰ Basilius Seleuciensis, *Oratio* 42, PG 85, 469A, tłum. własne.

¹²¹ Był to filarcha arabski, który nawrócił się na chrześcijaństwo. Jego poprzednie imię to Aspetbet. Na temat tej postaci zob. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 39.

¹²² *Notae ad canones Concilii Ephesini*, actio IV, ed. J. Poisson: *Delectus actorum ecclesiae universalis, seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum ss. pontificum, capitularium, quibus ecclesiae fides et disciplina niti solent cum notis ad canones*, II, Lugduni 1738, 212, tłum. własne. Na ten cytat powołuje się M. Piccirillo (*La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bolonia 2008, 94).

W okresie „rozboju efeskiego” (449 r.) Juwenal bez skrupułów popierał Dioskorosa. Wspierali go towarzyszący mu biskupi palestyńscy. Nie ulega wątpliwości, że Juwenal nie przebierał w środkach, walcząc o zdobycie jak najlepszej pozycji dla miasta świętego. Przymierze z hierarchami egipskimi spowodowało, że Juwenal otrzymał z nadania cesarskiego tytuł patriarchy i jurysdykcję nad obszarem palestyńskim, Fenicji i Arabii. Zajął więc miejsce po Dioskorze i legacie papieskim, ale przed Domnusem z Antiochii i Flawianem z Konstantynopola. Sufragan patriarchy jerozolimskiego Alipiusz, biskup Bakaty, ogłosił uniewinnienie archimandryty Eutychesa¹²³, „według rozporządzenia Juwenala, naszego świętego arcybiskupa”. Papież Leon Wielki, po zapoznaniu się z aktami zgromadzenia biskupów, ogłosił je *latrocinium*¹²⁴.

Ciemne machinacje i otwarte poparcie dla Dioskorosa było powodem ostrych upomnień ze strony papieża Leona Wielkiego. Biskup Rzymu nie mógł przemilczeć faktu, że Juwenal przez swoje błędne działanie dał powody do okrzepnięcia oporu heretyków. Przyłączając się do potępienia Flawiana i popierając rehabilitację Eutychesa, pasterz Kościoła palestyńskiego stał się po prostu zwolennikiem błędu. Jest to tym bardziej bolesne, że dla Juwenala podstawowa prawda o wcieleniu powinna być szczególnie czytelna. Oto jak ujmuje powyższą kwestię biskup Rzymu:

„Jeśli żaden z biskupów nie powinien być nieświadomy tego, co przepowiada, jest rzeczą pewną, że najmniej usprawiedliwionym wśród nie znających wiary, jest każdy chrześcijanin mieszkający w Jerozolimie. Powodem jest to, że czerpie naukę nie tylko ze słów Pisma Świętego, ale ze świadectwa samych miejsc i w ten sposób może włączyć się w wewnętrzną moc Ewangelii. Tutaj nie można nie widzieć tego, co gdzie indziej jest godne wiary. Na cóż winna zdobyć się [ludzka] inteligencja, tam gdzie poucza bezpośrednie widzenie? Czyż mogą pozostać wątpliwości, co do tajemnic zbawienia ludzkości, o których się słyszało lub czytało, i to w tych miejscach, gdzie są one w zasięgu [zmysłów] wzroku i dotyku? Tutaj wydaje się, że Pan przemawia swoim cielesnym głosem do tych wszystkich, którzy się wahają (cytat Łk 24, 38-39)”¹²⁵.

Po tych ważnych wskazaniach, Leon zwraca uwagę na pełnię człowieczeństwa wcielonemu Słowu¹²⁶. Juwenal powinien przepowiadać z żarliwością tę szczególnie ważną prawdę, która okazuje się bardzo droga papieżowi. Leon zwraca się więc bezpośrednio do swego adresata, aby wykorzystał bliskość miejsc świętych dla pożytku duszy i intelektu.

„Powinieneś umieć posługiwać się, o najdroższy bracie, najpewniejszymi

¹²³ Odnośnie do problemów związanych z zarzewiem nowego konfliktu o podłożu chrystologicznym por. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 65-70.

¹²⁴ Por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 95.

¹²⁵ Leo Magnus, *Epistula* 139, 1, PL 54, 1103-1105, tłum. własne.

¹²⁶ Por. I. Grego, *San Leone Magno e la Terra Santa*, „Asprenas” 32 (1985) 331.

dokumentami wiary katolickiej, stając w obronie przepowiadania ewangelistów przez bezpośrednie świadectwa dawane przez miejsca święte, w których przebywasz”¹²⁷.

Leon Wielki wskazuje przede wszystkim na dwa aspekty: poznanie prawdy o wcieleniu Chrystusa, które odbywa się poprzez poznawanie Jego ziemskiej ojczyzny i doświadczenie duchowe obecności Chrystusa. Jeden i drugi aspekt wzajemnie uzupełniają się i ubogacają.

Być może świadectwa bardzo konkretne nie wystarczyły, aby przekonać biskupa Jerozolimy, bowiem kolejnym argumentem jest godna czci posługa pasterska Juwenala. Dlatego papież zaprasza do rozważenia tego wszystkiego, czym „żywił się” Juwenal przez prawie trzydzieści lat posługi w świętym mieście: świadectwa biblijne, tradycję Ojców i list samego Leona do Flawiana (sławny *Tomus ad Flavianum*). Pomoże to Juwenalowi w obronie „niewypowiedzianej tajemnicy naszego zbawienia i naszej nadziei” i pozwoli na strzeżenie tych, którzy w tym względzie „mają pomieszane pojęcia z powodu własnej niewiedzy lub, gorzej, zwalczają [te prawdy] przez złość”¹²⁸. Przekonania papieża Leona odnośnie do miejsc świętych jako środków i świadectw prowadzących do wiary nie znajdują bezpośredniego oddźwięku w środowisku palestyńskim¹²⁹. Biskup Rzymu poznał zresztą dużo wcześniej arogancję Juwenala, bowiem w okresie Soboru Efeskiego Cyryl skierował do niego list, w którym prosił, aby wpływowi już wówczas diakon Leon wpłynął na papieża w celu ukrócenia samowoli Juwenala¹³⁰.

Jednak to nie z pobudek duchowych Juwenal ostatecznie przeszedł na stronę Rzymu, Konstantynopola i Antiocheńczyków, opuszczając frakcję monofizycką. Było to stadium decydujące, jednakże nie należy go redukować do aspektów czysto politycznych, dostrzegając wyłącznie rysy negatywne¹³¹. Ta dramatyczna zmiana nastawienia wobec Aleksandrii zapewniła jednak Kościołowi w Palestynie przyjęcie decyzji dogmatycznych soboru w Chalcedonie¹³². Należy dodać, że w istocie względy polityczne odgrywały niebagatelną rolę, przede wszystkim w ogólnym kontekście chrześcijaństwa epoki post-

¹²⁷ Leo Magnus, *Epistula* 139, 2, PL 54, 1106, tłum. własne.

¹²⁸ Tamże 139, 3, PL 54, 1107, tłum. własne.

¹²⁹ Dopiero na początku VI w. mnisi z Ziemi Świętej przyswoją sobie wizję biskupa Rzymu i będą używać jego argumentacji przeciwko Sewerowi z Antiochii; por. Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 170-171.

¹³⁰ Por. Leo Magnus, *Epistula* 119, 4.

¹³¹ Pisząc do wdowy po Teodozjuszu II, papież Leon Wielki (*Epistula* 139) rozwija argumentację, która stanie się stałym elementem w jego ocenie wydarzeń i sytuacji w Palestynie. Leon wyraził życzenie, aby już sam fakt istnienia miejsc świętych i przebywania w nich stanowił dla wspólnot w Ziemi Świętej źródło niewypowiedzianych korzyści.

¹³² L. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annuus Studii Biblici Francescani*” 49 (1999) 384.

konstantyńskiej. Przyjęcie jakiejś prawdy wiary nie powinno być postrzegane jako wynik rozgrywki pomiędzy rywalizującymi i zwalczającymi się frakcjami. Z drugiej strony kwestie doktrynalne nie były wyłączną domeną teologów i hierarchów Kościoła. Tak było w IV w. w kwestii trynitarniej i chrystologicznej. V w. otworzył epokę, w której nieprzypadkowo najaktywniej w dyskusjach chrystologicznych uczestniczyli mnisi palestyńscy, poświęcający się poszukiwaniu doskonałości. Także biskupi Syrii i Palestyny wykazywali wielką aktywność, pojawiając się bardzo licznie na soborach w Efezie i Chalcedonie.

W czasie soboru w Chalcedonie metropolita Jerozolimy nie marnował swoich talentów zręcznego polityka. Wezwany do wyjaśnień odnośnie do swoich działań przed Soborem Efeskim, Juwenal zmienia strategię i opuszcza niedawnego sprzymierzeńca Dioskorosa, przyjmując później wszystkie decyzje Chalcedonu. Taka postawa biskupa Świętego Miasta spowodowała jednak zamieszanie w Palestynie i tragiczne w skutkach wypadki. Zmiana frontu teologicznego dla wielu była zdradą Efezu i prawowierności.

Juwenal postulował jednak, aby sobór w Chalcedonie usankcjonował jego pozycję jako patriarchy, którą otrzymał od cesarza Teodozjusza II. W czasie obrad dyskutowano na tematy dotyczące porządku hierarchii kościelnej. Kanon 28. odnoszący się do drugiego po Rzymie miejsca Konstantynopola, nie został przyjęty przez papieża. Nowe sformułowanie przeczyło bowiem tradycyjnemu porządkowi hierarchów ustanowionemu w Nicei. Podczas pierwszego soboru decydującego wpływu nie miało znaczenie polityczne danego ośrodka, lecz tradycja apostołska. Odnosiła się ona do „Kościoła w Antiochii, w której w następstwie przepowiadania Piotra apostoła, po raz pierwszy zabrzmiało miano chrześcijan”. Także wspólnota w Aleksandrii „niczego nie powinna utracić z tej godności, którą otrzymała dzięki zasługom ewangelisty świętego Marka, ucznia błogosławionego Piotra”¹³³. Nowy metropolita Antiochii Maksym zgodził się na przejęcie przez patriarchę Jerozolimy jurysdykcji nad terenem Palestyny, zachowując dla siebie Fenicję i Arabię. W związku z nowym tytułem Juwenal miał wybierać i konsekrować nowych biskupów Cezarei Nadmorskiej, Scytopolis i Petry¹³⁴.

Zdobycie przewagi przez biskupstwo jerozolimskie widoczne jest także w sferze oficjalnej. Na soborze w Chalcedonie Glykon¹³⁵, metropolita Cezarei Nadmorskiej, składa swój podpis po Juwenalu. Jest to jakby finał kwestii kolejności podpisów pod aktami synodalnymi i soborowymi, gdyż ostatecznie uznano pozycję Jerozolimy jako „katedry apostołskiej” i „matki wszystkich Kościołów”¹³⁶. Zachowano przy tym pozycję Antiochii. Sam tytuł Jerozolimy

¹³³ Hieronimus, *Epistula* 105, 3, *ŻMT* 61, 122; por. także *Epistulae* 106, 3; 123-127 (do palestyńskich mnichów).

¹³⁴ Por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 95.

¹³⁵ Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 30.

¹³⁶ Odnośnie do tych określeń por. M. Le Quien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur Ecclesiae, patriarchae caeterique praesules totius Orientis*, III, Parisiis

jako „matki wszystkich Kościołów” łączy się z wyrażeniem Ga 4, 26, tworząc w ten sposób analogię z Jerozolimą niebiańską. Trudno w tym miejscu powtarzać, jak mocno ugruntowana była ta wizja wśród ludu chrześcijańskiego i jego pasterzy¹³⁷.

Juwenal uzyskał godność, o którą jego poprzednicy zabiegali na bazie apostołskości stolicy biskupiej w Świętym Mieście. Więź z Kościołem apostołskim stawiała Jerozolimę obok Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Fundamentem tej cechy był „tron świętego Jakuba”, znajdujący się na Syjonie i czczony przez pielgrzymów¹³⁸. Wyniesienie Jerozolimy o rangi patriarchatu było więc historycznie i teologicznie uzasadnione, a to co niegdyś wydawało się wygórowanymi ambicjami biskupa Aelii Kapitołińskiej, stopniowo stało się faktem. Niewątpliwa zasługa w tym cesarza Konstantyna, który przez budowę kompleksu Grobu Pańskiego i innych kościołów w Ziemi Świętej nadał Miastu Świętemu nowego blasku. Zaczęły napływać do Palestyny rzesze pielgrzymów i rozpoczął się rozkwit życia ascetycznego na Pustyni Judzkiej. Jerozolima, stając się miastem chrześcijańskim, w świadomości wiernych zajęła centralne miejsce. Na oblicze monastycyzmu palestyńskiego wpływ miała nie tylko doktryna i duchowość, lecz przede wszystkim historia. Rozwój i żywotność monastycyzmu były możliwe dzięki prawodawstwu dotyczącemu życia monastycznego, ogłoszonemu przez Sobór Chalcedoński i cesarza Justyniana.

Natomiast konsekwencje praktyczne kroków i starań podejmowanych przez Juwenala oraz akceptacji Soboru Chalcedońskiego dawały o sobie znać przez kolejne dekady. Patriarcha jerozolimski robiąc krok przeciwko rzekomym antychalcedońskim przekonaniom Cyryla Aleksandryjskiego i jego następcy Dioskorosa, ściągnął na siebie i ugrupowanie „ortodoksów” w Palestynie niechęć mnichów i Augusty Eudokii. Do otwartego buntu frakcji antychalcedońskiej dołączyła miejscowa ludność. W ten sposób rozpoczął się w Palestynie kryzys monofizycki, w który zostali wciągnięci biskupi, mnisi, miejscowi notable i prosty lud. Fala niezadowolenia ze „zdrady” metropolity obejmowała coraz szersze kręgi.

Środowisko palestyńskich mnichów musiało być bardzo konserwatywne, bo tylko tym można tłumaczyć tak zdecydowany opór przeciwko dogmatowi Chalcedonu. Nie wszyscy byli fanatycznymi monofizytami, ale z trudnością pojmowali delikatną równowagę sił w ustaleniach chrystologicznych soborów. Przyjęcie kompleksowej chrystologii stało się możliwe dopiero wiek potem. Chociaż dogmatu z 451 r. w Palestynie nie uznawano bezwarunkowo, przede wszystkim ze względu na nowatorską formę definicji (ὁπoc), to

1740, 567; Kirch 377, nr 653, tłum. własne. Decyzję podjęto na siódmej i ósmej sesji soboru, czyli 26 października 451 roku.

¹³⁷ Na temat tego określenia zob. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 56; Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 170.

¹³⁸ Por. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1982³, 482, nr 738.

w końcu został i on wcielony w „harmonię” (συμφωνία) pierwszych czterech soborów. Na początku VI w. mnisi z Ziemi Świętej przyswoją sobie w pełni prawowierność i będą polemizować przeciwko zbyt radykalnym teologom spoza Palestyny.

Do historii przeszedł fakt interwencji św. Saby, który nie tylko udał się do cesarza, aby go prosić o podjęcie walki z wszelkimi błędnymi doktrynami, lecz wspólnie ze św. Teodozjuszem urządził „oblężenie Jerozolimy” przez 10 tysięcy mnichów (516-517). Ten sposób okazał się nader skuteczny i Palestyna stała się ostoją prawdziwej wiary¹³⁹. Cenobiarcha – św. Teodozjusz sformułował wtedy slogan: „cztery Ewangelie, cztery sobory”¹⁴⁰. Tylko wielkie postaci były w stanie wyrwać się z błędnego koła dyskusji teologicznych, preferując zamiast wyrafinowanych dyskusji dzieła miłości chrześcijańskiej. A te przemawiały dobitniej niż niezrozumiałe dla ogółu słowne potyczki. Praktyczna mądrość abby Eutymiusza pozwoliła zaakceptować to, co wydawało się wyraźnym przekroczeniem założeń tradycyjnej chrystologii. Po śmierci Eutymiusza, gdy Kościołem Jerozolimskim rządził patriarcha Martyriusz, dysydenci z kręgów monastycznych zostali zaproszeni do Betlejem, by w murach Bazyliki Narodzenia wysłuchać mowy biskupa Świętego Miasta. Uroczyste pojednanie nastąpiło w Bazylice Zmartwychwstania:

„Podniesieni na duchu, weszli wszyscy do Miasta Świętego i postanowili połączyć się ze świętym Kościołem. Arcybiskup przyjął ich i po zarządzeniu, by zapalić światła w *Anastasis* zrobił małe przyjęcie dla wszystkich mnichów i mieszkańców miasta. I była wielka radość na placach Jerozolimy i wielkie wesele z powodu ich pojednania”¹⁴¹.

Zgromadzenie przeniosło się później do kościoła św. Szczepana. Być może teren poza murami miasta stwarzał mniejsze niebezpieczeństwo dla tłumu, ciągle gotowego podchwycić niewłaściwe sugestie.

Echa podgrzewania atmosfery dyskusji teologicznych daje się wyczuć w hagiografii monastycznej, jak to udowadnia Cyryl ze Scythopolis piszący w epoce Justyniana. W swoich *Żywotach sławnych mnichów* preferuje obrońców prawowierności, podkreślając aspekt naśladowania Chrystusa. Dokumentację pisaną stanowią ponadto biografie najslawniejszych mnichów pióra Jana Moschosa (VI-VII w.)¹⁴². Przez kontynuowanie tradycji chalcedońskiej mnisi z Pustyni Judzkiej przez dłuższy czas wpływali w za-

¹³⁹ Opis i ocenę tych wydarzeń przedstawia Perrone (*La chiesa di Palestina*, s. 169-171).

¹⁴⁰ Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 57, ed. E. Schwartz, w: *Kyrrillos von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939, 153, tłum. własne.

¹⁴¹ Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 57, ed. Schwartz, 152, tłum. własne. Na temat tych wydarzeń por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 96.

¹⁴² Na temat tej postaci zob.: SWP, 227; T. Špidlík, *Giovanni Moschos*, DPAC II 1572-1573; B. Modzelewska, *Jan Moschos*, EK VII 923-924.

sadniczy sposób na chrześcijaństwo wschodnie, przede wszystkim dzięki monastyrowi Mar Saba. Było tak w dziedzinie doktrynalnej, liturgicznej i hymnologicznej.

Po śmierci św. Saby nastąpił kryzys orygenesowski związany z mnichem ławy Nea – Leoncjuszem. Potępił go Sobór Konstantynopliński II w 553 r. Chociaż nie opracował on teologii na bazie kontrowersyjnych twierdzeń Orygenes, lecz raczej Ewagriusza, jednak zmierzył się z problematyką, którą inni autorzy palestyńscy podejmowali w swoich dyskusjach¹⁴³. Posłuszeństwo w kwestii doktrynalnej Kościoła palestyńskiego pozostawało w pewnej mierze kwestią polityczną.

FROM THE „THRONE OF ST. JAMES”
TO THE PATRIARCHATE OF JERUSALEM

(Summary)

The place of beginning of the Christian community was called „the Upper Church of the Apostles” in Mount Zion. It became the seat of the Mother Church under the leadership of fourteen bishops of Jewish stock from the beginning until the reign of Constantine. The authority of the bishops was symbolized by the throne of St. James. The complete transformation of Jerusalem into a „Roman city” operated by Emperor Aelius Hadrian meant the end of the Jewish hierarchy in the Mother Church and the emergence of a new leadership of Gentile origin. Until the time of bishop Maximus the Holy Sepulcher became the center of the Gentile Church. In the IV century we can say the growing rivalry between Caesarea and Jerusalem and appearing of many members of the hierarchy and the monastic communities participated very energetically in the problems of the local Church. In the time of Cyril of Alexandria can be seen the support given to him by the Palestinian bishops. The alliance Jerusalem – Alexandria would last until the beginning of the council of Chalcedon. At that time Juvenal of Jerusalem was striving for the recognition of patriarchal status for the see of the Holy City, decided to go over to the opposite side, formed by Constantinople, Rome and the Antiochenes, thus abandoning the „monophysite party”. Thanks to this dramatic change, the Church of the Holy Land was able to associate itself officially with the dogmatic decision of Chalcedon and the Metropolitan of Jerusalem was elevated to the status of Patriarch.

¹⁴³ Na temat jego doktryny i działań por. Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 268-285.

