

WYBÓR PATRIARCHÓW WSCHODNICH  
W PIERWSZYM TYSIĄCLECIU KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — 1. Procedura wyborcza patriarchów. 2. Zawartość i znaczenie listów synodalnych. 3. Opinie autorów na temat zawartości i znaczenia listów synodalnych. 4. Identyfikacja elementów formalnie istotnych urzędu patriarchszego. — *Résumé.*

## WSTĘP

Sprawa wyboru patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła nabiera szczególnego znaczenia zarówno jako problem historyczny, jak i aktualny. Jego rozwiązanie w aspekcie historycznym może wyjaśnić niektóre kwestie dotyczące samej natury Kościoła tamtych czasów, jak pochodzenie i naturę władzy patriarchalnej, rolę i znaczenie instytucji *communio* w życiu Kościoła czy też wykonywanie prymatu papieskiego. Zagadnienie wyboru patriarchów, które ostatecznie jest badaniem stosunków pomiędzy Stolicą św. a Kościołami katolickiego Wschodu, pozwala też dojść do pewnych konkluzji pożytecznych dla przyszłego kanonicznego prawa wschodniego, a nawet samych norm konstytucyjnych Kościoła powszechnego. Stąd właśnie płynie aktualność tego tematu.

W poniższych wywodach zajmujemy się samą procedurą wyborczą patriarchów, treścią listów synodalnych, którymi nowo wybrani patriarchowie powiadamiali o swoim wyniesieniu na katedrę papieża i pozostałych braci na urządzie patriarchalnym, oraz opiniami niektórych przynajmniej autorów na temat zawartości i znaczenia tychże listów, wreszcie zestawimy elementy formalne i istotne, które składały się na objęcie urzędu patriarchalnego.

## 1. PROCEDURA WYBORCZA PATRIARCHÓW

Wybór patriarchów w interesującym nas okresie znamionowała ta sama procedura, jaką stosowano przy elekcji metropolitów i biskupów<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> V. Parlato: *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo.* Padova 1969 s. 80. P. Batiffol: *La paix constantinienne.* Paris 1914 s. 79 pisze na temat wyboru biskupów: „Quand une Eglise a perdu son évêque, les évêques voisins s'y donnent rendez-vous, et les évêques assemblés élisent le nouvel évêque en présence de la plebs du lieu [...] Cyprien voit dans cette procédure une tradition

z tą jedynie różnicą, że zbyteczne tu było zatwierdzenie patriarchy — elekta przez wyższego przełożonego, w naszym wypadku papieża<sup>2</sup>.

Badanie i analiza źródeł pozwalają stwierdzić, iż każdy patriarchat Wschodu miał własną utartą praktykę co do terminu i sposobu zwoływania synodu wyborczego, liczby elektorów i kwalifikacji od nich wymaganych, konsekracji elekta i jego intronizacji.

I tak elektorat aktywny w patriarchacie antiocheńskim i jerozolimskim składał się tylko z biskupów konprowincjonalnych<sup>3</sup>, natomiast w Aleksandrii udział w elekcji mieli nadto kler i świeccy, a wybierano tego, który otrzymał większą liczbę głosów<sup>4</sup>. Podobną praktykę stosowano

divine et apostolique; prévue au moins que cette procédure est immémoriale [...] Ainsi l'acte pour lequel une Eglise se donne un évêque est un acte qui, pour être valide, de temps immémorial requiert la participation des évêques voisins, non pas seulement pour imposer les mains à l'élu, mais pour l'élire et donner à cette élection la valeur d'une sorte de jugement de Dieu et du Christ. L'élection et l'ordination d'un évêque sont un acte que l'on qualifie de synodal, une anticipation des synodes proprement dits".

Por. Gaudemet: *L'Eglise dans l'empire romain*. Paris 1958 s. 331. P. G. Caron: *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*. Milano 1948 s. 198 n. F. Ganshof: *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV et pendant la première moitié du V siècle*. *Revue internationale des droits de l'antiquité* 3(150)494 n. Euzebiusz: *Hist. Eccl.*, 6, 10, 11; PG 20, 541 n., can. 18 synodu w Ancyrze. *Les canons des synodes particuliers*. Ed. P. P. Joannou. (Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique*, t. I, pars II). Grottaferrata 1962 (=CSP) s. 69; can. 18 synodu w Antiochii — CSP, s. 118. Bonifacy I: Ep. 12; PL 20, 772 n. Celestyn I: Ep. 4; PL 50, 431. Leon I: Ep. 10 i 14; PL 54, 634, 673. *Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*. *Recognovit H. Th. Brunns*. T. I. Berolini 1939 s. 141, gdzie w kan. 1 Statutów Kościoła starożytnego czytamy, iż wybór biskupów odbywał się „cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praestantia”.

<sup>2</sup> B. Kurtscheid: *Historia Iuris Canonici*. T. I: *Historia Institutorum*. Romae 1951 s. 126. „Electio patriarcharum specialibus legibus non regebatur sed plerumque in synodis maioribus fieri solebat, more byzantino, imperatores non raro partes in electionibus, praesertim patriarchae Constantinopolitani, sibi vindicabant”. Por. V. Parlato, *iw*. s. 103.

<sup>3</sup> Odnośnie do praktyki elekcyjnej biskupów antiocheńskich pap. Symplicjusz pisze do Zenona zdanie o następującej treści: „Quoad posthac in Antiochena urbe, veteri more servato, a comprovincialibus suis episcopis ordinetur, ne quod nunc frater et coepiscopus meus Acacius vobis est iubentibus executus”. *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I ad Coelestinum III*. Vol. I: *Introductio textus actorum, additamentum, appendix* (Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, *Fontes, Series III*). Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (=ARP. I) n. 161, s. 316.

Tamże, n. 2: Zachował się również list synodalny Soboru Konstantynopolitańskiego I, zawierający relację o elekcji patriarchów w Antiochii i Jerozolimie: „In seniore autem et vere apostolica ecclesia Antiochiae Syriae [...] de universa provincia et orientali Diocesi concurrentes, regulariter ordinarunt, omni ecclesia pariter decernente et quasi sub una voce hunc honorante visum. Quam ordinationem tamquam legalem suscepit commune concilium. In matre vero cunctarum Ecclesiarum Hierosolymis [...] episcopum esse significavimus, qui regulariter olim a provincialibus ordinatus plurima propter Arianos diversis temporibus certamina passus est. His igitur tam legaliter et canonice apud nos gestis etiam vestram reverentiam congaudere deprecimus”.

<sup>4</sup> Dostępne dla nas źródła zawierają na pozór sprzeczne wiadomości o sposobie wyboru i konsekracji biskupów w Aleksandrii.

Św. Hieronim: Ep. 146; PL 22, 1149 przypomina, że: „Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysius episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collatum, episcopum nominabant: quomodo si exer-

i w Konstantynopolu, gdzie — za zgodą cesarza — przy współudziale duchownych i ludu wybierano patriarchę<sup>5</sup>. Z czasem imperator bizantyjski całkowicie przywłaszczył sobie prawo interwencji w elekcję patriarchy. Ingerencja ta sprawiła, że w okresie między IX a XV w. procedura elekcyjna w patriarchacie bizantyjskim uległa diametralnej zmianie. Praktyka wyborcza nowego patriarchy wyglądała następująco. Przed właściwą elekcją zbierał się tzw. synod przygotowawczy (*synodus praeparatoria*), na którym sami metropolici jako elektorzy, po wysłuchaniu (*audito*) zdania imperatora i znamienitszych obywateli, ustalali listę kandydatów, na których oddawano głosy na synodzie wyborczym we właściwym tego słowa znaczeniu. Synod właściwy zwoływał sam cesarz. Jego uczestnikami

*citus imperatore faciat*". Sozemen: *Hist. Eccl.*, 2, 17; PG 67, 977 przekazuje nam interesującą wiadomość, że przy śmierci Aleksandra (328), celem położenia kresu schizmie, ortodoksi i melecjanie zgodzili się na ustanowienie wspólnego biskupa w przekonaniu, że tak wybrany znajdzie posłuch u wszystkich, ponieważ będzie to elekcja dokonana przez zgromadzenie, złożone ze wszystkich biskupów Tebajdy i całego Egiptu w liczbie 54. Por. Oritz de Urbina: *Dinitti del vescovo alessandrino prima del Concilio di Calcedonia. W: I patriarcati orientali nel primo millennio. (Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27—30 Dicembre 1967). Roma 1968 s. 74.*

W V w. Sewer antiocheński pisze do ortodoksyjnych katolików Emasy, że biskup Aleksandrii w swoim czasie wybrany przez prezbyterów, został następnie ustanowiony przez biskupów. Zdaniem Sewera Kościół aleksandryjski postąpił w tym wypadku zgodnie z panującą praktyką. Por. V. Parlato, *iw.* s. 104, przyp. 4.

Św. Leon I tak pisze do patriarchy aleksandryjskiego Tymoteusza Solofaciola o jego elekcji: „Unde de eo, quod instinctu fidei in fraternitate tua cleri et plebis atque omnium fidelium egit electio, universam mecum ecclesiam Domini gaudere rescribo, utque hoc benignitas divinae pietatis multiplicata gratia confirmet” (ARP 1, n. 149). Podobnej treści słowa o elekcji i konsekracji biskupów aleksandryjskich skierował ten sam papież do patriarchy Konstantynopola (por. tamże, n. 148).

W X w. melchicki patriarcha Aleksandrii Eutychiusz dodaje w tej materii nowe szczegóły: „Constituit autem evangelista Marcus, una cum Iannania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent” (PG 140, 982).

Mając na uwadze wyżej przytoczone teksty, trzeba w procedurze wyborczej na patriarchę odróżnić przede wszystkim elekcję od konsekracji. Ta ostatnia bowiem należała do biskupów. Dlatego nie można się dziwić temu, że w źródłach jest mowa o prezbyterach jako elektorach i konsekratorach nowego patriarchy, ponieważ początkowo wspólnoty chrześcijańskie kierowane były przez jednego zwierzchnika i kolegium. „Członkowie kolegium nosili dwa specyficzne imiona: 1. prezbyterzy, 2. biskupi. Obie nazwy były w tym czasie synonimami i posługiwano się nimi dowolnie”. (G. D'Ercole: *Iter storico della formulazione delle norme costituzionali e della dottrina sui Vescovi Presbiteri Laici nella Chiesa delle origini. Roma 1963 s. 57*). A stało się tak dlatego, że, jak słusznie wyjaśnia J. Colson: *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulienne et tradition johannique de l'Épiscopat dès origines à saint Irénée. Paris 1951 s. 117 n.*, prezbyterzy to ci, którzy nie znali osobiście Chrystusa, lecz byli uczniami apostołów i depozytariuszami ich tradycji, pamiętali o ich czynach i działalności. Stąd całkiem słusznie współpracownicy św. Marka kwalifikują się jako prezbyterzy.

Natomiast elekcja była aktem kolektywnym; por. V. Parlato, *iw.* s. 81 n. Uczestniczyli w niej kler i wierni Aleksandrii oraz biskupi Egiptu. Ci ostatni właśnie decydowali o elekcji definitywnie. To nam dopiero wyjaśnia, dlaczego pap. Leon I mówi o elekcji dokonanej przez kler i wiernych Aleksandrii, a inni o elekcji przez biskupów egipskich. Tamże, s. 105.

<sup>5</sup> We fragmencie listu synodalnego Anatola z Konstantynopola do pap. Leona (J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 voll. *Florentiae-Venetiae-Lipsiae 1759 (=Mansi), t. VI s. 43*) czytamy: „Etenim piissimus et Christi amans noster imperator Theodosius, qui cuncta in secundis post res ad

z prawem głosu byli tylko sami metropolici, w liczbie 12 elektorów, którym przewodził metropolita Cezarei, a w razie jego nieobecności, metropolita Efezu. Zadanie synodu elekcyjnego sprowadzało się do wybrania trzech kandydatów i zaprezentowania ich cesarzowi. Nowym patriarchą Konstantynopola zostawał ten, którego — według własnego uznania — wybrał sam władca<sup>6</sup>.

Po dokonaniu elekcji i przyjęciu wyboru przez przyszłego patriarchę następowała jego konsekracja biskupia<sup>7</sup> dla wyznaczonego Kościoła lokalnego. Aktu konsekracji mogło dokonać trzech, a tylko wyjątkowo dwóch ministrów<sup>8</sup>, obdarzonych godnością biskupią. Najczęściej jednak przy tego rodzaju ceremonii asystowało liczniejsze grono biskupów danego patriarchatu.

Następnym elementem w procedurze wyborczej była intronizacja, czyli objęcie w posiadanie katedry patriarchalnej (lub biskupiej), na którą elekt został konsekrowany<sup>9</sup>. Opis, jak wyglądała ceremonia intronizacji nowego patriarchy, wykracza poza ramy naszego studium, dlatego go tutaj pomijamy.

Wreszcie, po dokonaniu intronizacji, nowy patriarcha specjalnym piśmie, zwanym często listem *communio* lub synodalnym<sup>10</sup>, powiadamiał

rem pertinentes possit, cum sanctissima Constantinopolitana Ecclesia Pastore orbata esset deberetque accipere qui eam posset regere plurimam eiusdem rei curam suscepit. Ac primo quidem demandavit religiosissimo eiusdem urbis clero, ut ad gubernationem aptiores decernerent cum probatione, sibi electionem omnium praecipui reservens. Deinde in his exhorta immoderata dissecessione cunctique hinc erga multos in varia studia scissis iubet Imperator conquiri clericos in regia urbe etiam et aliis civitatibus ob quaedam (ita ut fit) negotia degentes, quo inter illos praesertim absque ullo affectum fuisset postea placuit iis qui in cuncta potestate obtinent permitti clero electionem primatis. Et ecce suffragia in me omnem nimirum venerunt non propter iustitiam meam sed ut Christus Jesus in me ostenderet omnem patientiam suam iuxta Apostolum. Unde id operis incubuit sanctae Synodo Episcoporum Constantinopoli versantium ut ad me ordinandum sine mora procederent". Z listu pap. Agapita do patriarchy Jerozolimy dowiadujemy się, że Menas został wybrany, za zgodą imperatora, na patriarchę bizantyjskiego przez kler i lud Konstantynopola (ARP 1, n. 227).

<sup>6</sup> Na temat procedury wyborczej w tym okresie A. Coussa: *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*. T. I. Roma 1948 s. 243 podaje następującą relację: „A saec. IX ad XV electioni Patriarchae proemittebatur synodus praeparatoria in qua metropolitae electores audito imperatore aliisque optimatibus populi conveniebant de candidatis in quos suffragia fructuose ferri possent. Synodum autem proprie dictam ad electionem Patriarchae convocavit ipse Imperator. Electores non admittebantur nisi metropolitae throni patriarchalis (numero 12) praesente metropolitae Caesarensi, eoque deficiente Ephesino. Synodo munus incumberebat praesentandi imperatori ternam candidatorum, a synodo suffragiorum maioriata relativa designatorum inter quas imperator seligebat illum qui ei magis placebat. Si nullus videretur idoneus, synodus denuo a suffragia veniebat”.

<sup>7</sup> W Konstantynopolu ministrem konsekratorem był metropolita Heraklei.

<sup>8</sup> Zgodnie z normą ustaloną w 4 kan. nicejskim z 325 r. konsekracji biskupiej mogło dokonać nie mniej jak 3 ministrów: „Episcopus convenit maxime quidem ad omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem difficile fuerit [...] tamen tribus in id ipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur” (Mansi, II, 670). Tę samą normę powtórzył IV synod w Kartaginie (por. kan. 13 — CSP, s. 226 i kan. 49 — CSP, s. 267). Kan. 1 „Canones Apostolorum” wprowadził w dotychczasowej praktyce zmianę, zezwalając na dokonywanie konsekracji przez dwóch ministrów: „Episcopus a duabus vel tribus episcopis ordinetur” (CSP, s. 8).

<sup>9</sup> V. Parlato, jw. s. 107.

<sup>10</sup> W. de Vries: *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg — München 1963 s. 18.

Rzym o swoim wyniesieniu na katedrę patriarszą. (Pismo takie nowo wybrany wysyłał także do trzech pozostałych patriarchów Wschodu<sup>11</sup>). W odpowiedzi papież wyrażał swoją radość z dokonanego wyboru, składał nowemu patriarsze gratulacje i przyznawał mu *communio*<sup>12</sup>.

Z uwagi jednak na różne poglądy autorów na temat zawartości i znaczenia tego rodzaju listów zagadnienie to wymaga dokładniejszego przebadania.

## 2. ZAWARTOŚĆ I ZNACZENIE LISTÓW SYNODALNYCH

Poczynając od IV stulecia zaprowadzono zwyczaj wysyłania do papieża i pozostałych patriarchów zawiadomienia o wyniesieniu na katedrę patriarszą<sup>13</sup>. Przy tej okazji nowo wybrany składał krótkie *curriculum vitae* oraz wyznanie wiary<sup>14</sup>. Papież i pozostali patriarchowie, po sprawdzeniu legalności wyboru i ortodoksji załączonego *credo*, odpowiadali listownie, udzielając elektowi *communio*<sup>15</sup>.

Już I Sobór Konstantynopoliński z r. 381 zawiadomił papieża oraz rządców innych ważniejszych stolic na Zachodzie, takich jak np. Mediolan i Akwilea, że dla Antiochii Flawian, a dla Jerozolimy Cyryl zostali wybrani biskupami legalnie i kanonicznie. Ojcowie Soboru z tej okazji proszą, aby odbiorcy ich listu okazali z dokonanej elekcji swoją radość<sup>16</sup>.

Z kolei pap. Celestyn I w 432 r. — w odpowiedzi na list Maksymina z Konstantynopola — oświadcza, że został on wybrany na patriarchę bi-

<sup>11</sup> Przykłady pism zawiadamiających o wyniesieniu na katedrę patriarszą odnajdujemy w rejestrach dla patriarchatu w Konstantynopolu, wydanych przez V. Grumel: *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. T. I: Les actes des patriarches Kadicöy-Istambul 1932—1936 (=Grumel)*; nr: 14, 37, 66, 111, 173, 175, 217, 244, 299, 307, 351 itd. Niekiedy tego rodzaju listy były wysyłane przez synod elekcyjny, jak np. w wypadku Nektara, Anatola, Maksymiana, Epifaniasza i innych. Sobór Konstantynopoliński I (381) zawiadomił pap. Damazego o wyborze na stolicę bizantyjską Nektara, prosząc równocześnie o *communio* dla niego (ARP 1, n. 2).

<sup>12</sup> Przykłady pism papieskich z odpowiedzią na listy synodalne w: ARP 1, n. 57, 59, 71, 103, 149, 151, 163, 223, 369. Por. A. Coussa, jw. s. 248. W. de Vries, jw. s. 18.

<sup>13</sup> J. Gaudemet: *L'Eglise dans l'empire romain*. Paris 1958 s. 449.

<sup>14</sup> Jeden z listów, w którym zamieszczony jest pełny tekst wyznania wiary patriarchy Konstantynopola Epifaniasza, wysłany do Rzymu i do swoich kolegów na urządzie patriarszym, podaje Mansi, VIII, 502. Por. także *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866 — (=CSEL), 35, 2, s. 707, 710.

<sup>15</sup> Odpowiedź Rzymu z całą jasnością jest wyrażona np. w liście pap. Symplicjusza do Akacjusza z Konstantynopola. Papież został zawiadomiony o wyborze na stolicę bizantyjską Nektara, prosząc równocześnie o *communio* dla niego przyjmując Kalondiona do powszechnego kolegium biskupów tymi słowami: „[...] litteris quoque tuae dilectionis acceptis alterni vicissitudinem sermonis tuae reddimus caritati: necessario fratris et coepiscopi nostri Calendionis sacerdotium gremio Apostolicae Sedis amplexi in consortium nostrum per gratiam Christi Dei nostri tantae urbis antistitem collegii unione numeramus”. (List z 15 VII 482 r. — ARP 1, n. 163). Por. PL 58, 55. Natomiast Leon Wielki, udzielając Anatoliuszowi z Konstantynopola „*communio*”, stwierdza, że „przez cały świat ma przetrwać nasza (obu biskupów) nienaruszalna jedność i czysta wspólnota. W niej obejmujemy wspólnotę twojej miłości”. (List z 13 IV 451 r. ARP 1, n. 103). Por. PL 54, 913.

<sup>16</sup> W. de Vries: *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*. *Scholastik* 37 (1962) 349, przyp. 20.

zantyjskiego „z wyroku Bożego”<sup>17</sup>. W podobnych słowach zawiera się odpowiedź Leona Wielkiego z 460 r. do Tymoteusza, wybranego na stolicę aleksandryjską. Papież najpierw stwierdza, iż wyboru tego dokonał *instinctu fidei* kler i lud Aleksandrii, a następnie życzy, aby łaska Boża wybór ten potwierdziła<sup>18</sup>.

Tej samej treści listy wysyłają pap. Hormizdas do Epifaniasza w Konstantynopolu<sup>19</sup> oraz pap. Grzegorz Wielki do bizantyjskiego patriarchy Cyryjaka<sup>20</sup>.

Listów papieskich skierowanych do patriarchów Wschodu jest znacznie więcej, ale już tych kilka przykładów w zupełności wystarczy, by się przekonać, że pisma te nie zawierają niczego innego, jak tylko stwierdzenie identyczności wiary, przekazanie gratulacji wybranemu na urząd patriarchy, zachętę do wytrwania w ortodoksji, wreszcie rady i wskazówki dla nowego patriarchy w zakresie jego pastoralnej aktywności<sup>21</sup>.

Jeżeli jednak listy papieskie z I tysiąclecia porównamy np. z bullą pap. Juliusza III, którą tenże w 1533 r. zatwierdził Jana Sulaqę na patriarchę organizującego się Kościoła chaldejskiego<sup>22</sup>, zauważymy istotną różnicę w pojmowaniu praw patriarchalnych przez Rzym między I a II tysiącleciem. W I tysiącleciu uprzywilejowana pozycja patriarchów była faktem, z którym Stolica św. się liczyła. Chodziło w tym pierwszym okresie nie tylko o jakąś liczbę dokładnie określonych przywilejów, lecz

<sup>17</sup> „Vidimus — pisze pap. Celestyn do Maksymina z Konstantynopola — et amplexi sumus fraternitatem tuam letteris tuis [...] redit in se atque in statum suum, de cuius status semper gloriabamur, Ecclesia, quae nunc te praesulem divino indicio, postquam illum, qui eam obsidebat [Nestorium haereticum] elecit [...] accepit” (ARP 1, n. 59).

<sup>18</sup> Tamże, n. 149. Por. W. de Vries, Rom, jw. s. 350.

<sup>19</sup> Pap. Hormizdas w ten sposób odpowiada Epifaniaszowi: „Benedicimus dominum fraternae charitatis affecti quia non solum synodicam relationem ad sacerdotium te digne pervenisse cognovimus, sed factis et moribus comprobamus et ita te meriti tui gradus patefecit effectibus ut antea fratrum et coepiscoporum nostrorum testimonium cuncta crederemus. Quod enim illi te promittunt posse omnia agere nos videmus implese” (Mansi, VIII, 513).

<sup>20</sup> Pap. Grzegorz Wielki wysłał list synodalny do bizantyjskiego patriarchy Cyryjaka następującej treści: „Vosque ab ecclesiasticarum rerum cura ad animarum regimen venisse gaudemus” (Mansi, X, 47).

<sup>21</sup> Papież, po oświadczeniu, iż przyjmuje do wiadomości, że Maksymin został patriarchą bizantyjskim, kierując do niego następujące słowa zachęty i prośby: „[...] Congrega sparsas piumque animum, qualem te habere novimus, in eos quos dissiparat perturbator, exerce. Congrega populos tuos ad matris suae ubera, revoca quos invito veneni sapore abstraxerat inimicus. Confirma in fide quos videris appetitos, cura quos inspexeris vulneratos, remove qui non sentiunt medicinam” (ARP 1, n. 59).

<sup>22</sup> Papież na konsystorzu 20 II t. r. wyraził to zatwierdzenie w następujących słowach: „[Pontifex] ecclesiae patriarchali [...] providit, ipsumque [Johannem Sulaqam] illi in patriarcham praefecit et pastorem curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie commitendo” (W. van Gulik: Die Konsistorialakten über die Begründung des unierte chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III. *Oriens Christianus* 4(1904)266). Patriarcha zostaje się osądzić nie przez elekcję, lecz przez papieskie zatwierdzenie, które jest jednoznaczne z wprowadzeniem na urząd. Z okazji tego zatwierdzenia Juliusz III przyznał jednakże Janowi Sulaqowi prawo do samodzielnego ustanawiania biskupów, a nadto Kościołowi chaldejskiemu wyjątkowy przywilej ustanawiania — po wszystkie czasy — własnych patriarchów bez interwencji Rzymu. Należało tylko po dokonaniu wyboru nowego patriarchy zawiadomić Stolicę św. o tym fakcie. W rzeczywistości przywilej ten długo się nie utrzymał i już w r. 1581 w Rzymie o nim zapomniano. Por. W. de Vries, Rom, jw. s. 262 n.

o samodzielne, na prawie zwyczajowym bazujące, zarządzanie miejscowymi Kościołami. W II tysiącleciu natomiast znajdujemy już inną koncepcję na temat władzy patriarszej, która obecnie jest pojmowana jako uczestnictwo patriarchów w pełni władzy papieskiej. Stosownie do tego zatwierdzenie patriarchów, logicznie rzecz biorąc, stało się wprowadzeniem ich na urząd. Pozycja współczesnych patriarchów nie jest ogólnym prawem do samodzielnych rządów w dziedzinie liturgii, kanonicznego ustawodawstwa i dyscypliny, lecz tylko sumą dokładnie już określonych, przez Stolicę Apostolską *benigniter* przyznanych, pojedynczych przywilejów, które nawet wszystkie razem zebrane oznaczają o wiele mniej niż dawna autonomia I tysiąclecia. Dzieje się tak dlatego, że patriarchą zostaje się obecnie nie przez sam wybór, jak dawniej, lecz na mocy papieskiego zatwierdzenia lub wprowadzenia na urząd<sup>23</sup>.

Z natury rzeczy powstaje pytanie, w jaki sposób mogło dojść do takiej zmiany w pojmowaniu praw patriarszych. Wydaje się, że klucza do rozwiązania tego problemu należy szukać w historii łacińskich patriarchatów na Wschodzie, a nawet jeszcze wcześniej. Już pap. Innocenty III — jak wiemy — uzasadniał prawa patriarchów apostołskim pochodzeniem ich stolic biskupich, podczas gdy godność patriarszą Konstantynopola, który nie mógł się wykazać apostołskim pochodzeniem swej siedziby, tłumaczył wyraźną koncesją Rzymu<sup>24</sup>. Sobór Laterański IV (1215) odnowił kolejność pierwszeństwa stolic patriarszych i przyznał im nowe prawa i przywileje lub — jak kto woli — sprecyzował dawne<sup>25</sup>. Jest rzeczą pewną, że zarówno papież, jak i Sobór uważali ówczesne patriarchaty łacińskie powstałe na Wschodzie nie za jakieś nowe dzieło, lecz za dalszy ciąg dotychczasowych schizmatyckich patriarchatów wschodnich. Wprowadzenie zaś łacińskiego patriarchy na stolicę konstantynopolitańską oznaczało dla Rzymu powrót tego Kościoła do jedności i posłuszeństwa względem Stolicy Apostolskiej<sup>26</sup>. Sobór, potwierdzając prawa stolic patriarszych, rozpatrywał rzecz samą w sobie, niezależnie od tego, czy stolice te były obsadzone przez łacińskich czy też przez wschodnich patriarchów. Wynika to m.in. choćby z tego faktu, że Ojcowie Soboru wydali także zarządzenia i dla patriarchatu Aleksandryjskiego, który wówczas jeszcze nie posiadał tytułu łacińskiego<sup>27</sup>.

Właśnie ta identyfikacja łacińskich patriarchów ze wschodnimi doprowadziła z biegiem czasu do przyjęcia i przez Wschód zachodniej koncepcji praw i przywilejów patriarszych. Stało się to w kilkadziesiąt lat po Soborze Laterańskim IV, za czasów II soboru w Lyonie (1274). W wy-

<sup>23</sup> W. de Vries, *Die Entstehung*, jw. s. 359. Tenże: *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958)400 n.

<sup>24</sup> PL 215, 574.

<sup>25</sup> Can. 5: „Antiqua patriarchalium sedium renovantes, sancta universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, [...] Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant” (Mansi, XXII, 989—992). Por. Th. A. Kane: *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*. Washington 1949 s. 85. J. Gill: *The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence*. *The Heythrop Journal* 2(1961)23. G. Hofmann: *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438—1439)*. *Miscellanea Historiae Pontificiae* 2(1940)69 n.

<sup>26</sup> PL 215, 575. Por. W. de Vries, *Rom*, jw. s. 248.

<sup>27</sup> Tenże, *Die Entstehung*. jw. s. 360.

znaniu wiary ces. Michała Paleologa Sobór przedstawia naukę, że Kościół rzymski użyczył siedzibom wschodnich patriarchów część swoich praw i przywilejów<sup>28</sup>.

Nie może być chyba przypadkiem, że ta nowa koncepcja rozwijała się właśnie w okresie, gdy dokonywała się coraz silniejsza centralizacja władzy wokół stolicy rzymskiej na Zachodzie. Ważną bez wątpienia rolę odgrywała przy tym walka Innocentego III przeciw ces. Fryderykowi II<sup>29</sup>. Innocenty III, jak już wykazano, uznawał, że przywileje patriarchów mają swoją podstawę w apostołskim pochodzeniu. Sobór Laterański te przywileje jeszcze potwierdził ze względu na prastarą tradycję. Dla soboru w Lyonie natomiast pełnia władzy Stolicy św. jest jedynym źródłem wszystkich praw i pełnomocnictw patriarchów.

Bonifacy VIII naukę Soboru Lyońskiego w tym względzie doprowadził ostatecznie do najwyższego punktu. *Stolica św. — nauca papież — założyła patriarchaty, metropolie i siedziby biskupie: Romana sedes [...] hinc sive patriarchatus cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem instituit*<sup>30</sup>. Papież zapewne nie chce tutaj powiedzieć, że sam autorytet biskupi, który pochodzi z prawa Bożego, został ustanowiony przez Stolicę św. Z pełni jednak papieskiej władzy wyprowadza on *a priori* zdanie, że wszyscy piastujący w Kościele urząd niższy od papieża otrzymali swoje pełnomocnictwa od Rzymu.

Koncepcja Soboru Lyońskiego stała się w późniejszych czasach dominująca. Pełnia papieskiej władzy, jaka w II tysiącleciu była coraz bardziej i jaśniej poznawana, wydawała się teraz wprost nie do pogodzenia z ideą autonomii patriarchatów, mocno zakorzenioną w tradycji pierwszych wieków i kanonach dawnych soborów, a którą nawet Rzym był zobowiązany uznawać. I jeżeli pap. Eugeniusz IV, na Soborze Florenckim (1439), zapewnił Grekom całkowite zachowanie wszystkich praw i przywilejów ich patriarchów, to zarówno on sam, jak i z nim Kościół łaciński mieli o tych przywilejach wyobrażenie różniące się radykalnie od wyobrażenia Greków. Wyraźnie ukazuje to interpretacja kard. J. Torquemady, podana w jego komentarzu do unijnego dekretu odnośnie do przywilejów i praw patriarchów. Przywileje — jego zdaniem — są te same, jakich udzielił patriarchom Sobór Laterański IV. Z „prawami” patriarchów wschodnich w ogóle nie wie, co ma począć. Zauważa tylko, że „Stolica

<sup>28</sup> W uchwale soborowej czytamy, iż pełnia władzy Stolicy św. jest jedynym źródłem praw i pełnomocnictw wszystkich patriarchów w ogóle: „Ad hanc autem sic potestatis plenitudo [Ecclesiae Romanae] consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas et patriarchales praecipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa” (Mansi, XXIV, 71). Pomijamy tu sprawę, czy wyrażenie „udział we własnej trosce pasterskiej” można zacieśnić i wyprowadzać stąd twierdzenie, że wszelka władza jurysdykcyjna w Kościele wypływa tylko i jedynie z papieskiej pełni władzy. W każdym razie została tutaj postawiona teza, że przywileje wszystkich patriarchatów mają swe korzenie w wyraźnej koncesji Stolicy św. Por. V. Parlato, jw. s. 113.

<sup>29</sup> W. de Vries, Die Entstehung, jw. s. 360.

<sup>30</sup> Fontes, Series III, vol. V/2 s. 204 n. 456 (List do Armeńczyków z 11 X 1298 r.). Ten sam papież zarezerwował Stolicę św. obsadzanie łacińskich patriarchatów tytułami w Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie właśnie z uzasadnieniem, że Kościół rzymski te 4 patriarchaty sam ustanowił. Tamże, s. 228 n. 533.



św. nie ma zamiaru pomniejszania tych praw, których sama udzieliła”<sup>31</sup>. Torquemada zna więc tylko te prawa i przywileje, które Stolica Apostolska przyznała patriarchom wyłącznie z dobrej woli; dla autonomii patriarchatów Wschodu płynącej z prastarej tradycji, nie potrafił kardynał znaleźć uzasadnienia ani zrozumienia. Grecy natomiast byli przekonani, że wraz z zagwarantowaniem ich dawnych praw i przywilejów (*salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*) została zapewniona im autonomia, jaka istniała od niepamiętnych czasów<sup>32</sup>.

Na takim tle muszą być pojmowane dzieje stosunku Rzymu do katolickich patriarchatów Wschodu w II tysiącleciu. Rozwój ten — w kierunku coraz ściślejszego podporządkowania patriarchatów centralnej władzy w Rzymie — postępował powoli. Jego szczyt końcowy został w każdym razie osiągnięty już w 1533 r., gdy Juliusz III zatwierdził Jana Sulagą na patriarchę Kościoła chaldejskiego. Odtąd wszystkie zatwierdzenia patriarchów wschodnich przez Rzym będą odbywały się według tej właśnie formuły: *in patriarcham praefecit*. I dlatego nie dość zrozumiałe jest zdanie Coussy, z którego można wydedukować, iż zmiana regulacji prawnej w kwestii rozumienia praw patriarszych nastąpiła dopiero po r. 1837<sup>33</sup>, a nie na początku II tysiąclecia, według bronionej dotąd przez nas tezy. Jednakowoż studiując uważnie reskrypt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 23 V tego roku, którym Stolica św. zabroniła wykonywania urzędu melchickiemu patriarche przed zatwierdzeniem i wręczeniem mu paliusza, zauważamy w nim wyraźne aluzje do dawnej dyscypliny prawnej<sup>34</sup>. W tej sytuacji poglądu Coussy nie da się utrzymać. Nie wnikając jednak w to, czy pogląd tego autora jest zgodny z faktami historycznymi, trzeba zauważyć, że myśl tego przepisu rzuca dodatkowe światło na pojęcie Kościoła rzymskiego. Ten ostatni coraz bardziej uważa się za jedyne deponytariusza najwyższej władzy, a władzę patriarszą, która jako taka rodzi się z jurysdykcji urzędu papieskiego, dopuszcza jedynie — przez zatwierdzenie elekcji — do udziału we władzy papieskiej. Idea zaś autonomii patriarchów, jak ją pojmowali ludzie Wschodu, tj. jurysdykcja niezależna

<sup>31</sup> E. Candal: *Ioannes de Torquemada O.P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum* (Conc. Flor. Documenta et Scriptorcs). Romae 1942 s. 114. W. de Vries, Rom, jw. s. 259 n.

<sup>32</sup> Mansi, XXXI B, 1697 n. Por. Gill, jw. s. 28. Tenże: *The Council of Florence*. Cambridge 1959 s. 282 n.

<sup>33</sup> A. Coussa, jw. s. 248: „Ab exordiis usque ad annum 1837 quo S. C. de P. F. decretum de re edidit, Patriarchae legitime electi plenam potestatem patriarchalem exercebant, nulla ex parte confirmationis pontificae existente delimitatione. Unde ne fieri potest quaestio de eorum actuum validitate. De pacifice et canonice parata electione Romani Pontifices gaudium exprimebant, quod synodi electoralis patres peragerent agnoscebant et cum electo congratulabantur”.

<sup>34</sup> „Ad ipsius [patriarchae graeco-melchitae] memoriam revocando quae a sacris canonibus et constitutionibus Apostolicis praescribuntur [...] servata antiqua Sedis apostolicae et patriarchalium Sedium totiusque Ecclesiae consuetudine, antequam iisdem Patriarchis fas sit convocare concilium” (Codicis Iuris Canonici Fontes, t. VII, s. 289 n. 4768). Norma zaś, na którą powołuje się Kongregacja, to z całą pewnością ów usankcjonowany 5 kan. Soboru Laterańskiego IV, stanowiący, iż „[...] postquam antistites earum a Romano Pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne [...], licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se professionem canonicam, et pro Romana ecclesia sponsonem obedientiae ab eisdem” (Mansi, XXII, 992). Por. Th. A. Kane, jw. s. 87. W. de Vries, Rom, jw. s. 272 n. V. Parlato, jw. s. 113.

od autorytetu papieskiego, stała się odtąd nie do pogodzenia z pojęciem *plenitudo potestatis* papieża.

### 3. OPINIE AUTORÓW NA TEMAT ZAWARTOŚCI I ZNACZENIA LISTÓW SYNODALNYCH

Opinie autorów na temat zawartości i znaczenia listów synodalnych nie są jednomyślne. Ze względu na problem dużej wagi, omówimy przynajmniej niektóre z nich.

a. W. de Vries — głośny znawca patriarchalnego Wschodu, analizując treść listów synodalnych, uwidacznia kilkakrotnie, że w ciągu I tysiąclecia dostępne nam źródła nie notują ani jednego wypadku nominacji wschodniego patriarchy, która byłaby dokonana przez Rzym<sup>35</sup>. Interwencja Stolicy św. w elekcję patriarchów — zdaniem tego autora — ujawniła się tylko w odpowiedzi papieża na list synodalny, którym elekt (lub synod wyborczy) zawiadamiał Rzym o wyniesieniu go na katedrę patriarchszą. Tą drogą biskup Rzymu uznawał kanoniczność dokonanego wyboru nowego patriarchy i wchodził z nim w *communio*. Przyznanie patriarchsze *communio* nie oznaczało jednak — w badanym przez nas okresie — wprowadzenia nowego pasterza na urząd. „Było to tylko *conditio sine qua non* do wykonywania tegoż urzędu”<sup>36</sup>.

b. M. Sotomayor — w interesującym studium o kolegialności episkopatu w Kościele wschodnim przed schizmą, zgadzając się z tezą de Vriesa, utrzymuje podobnie, że w pierwszych dziesięciu wiekach patriarchowie Wschodu obejmowali swój urząd przez sam fakt elekcji, a notyfikacja ich wyboru w Rzymie miała na celu jedynie otrzymanie *communio* od papieża. Tenże autor zauważa jednocześnie, że w tym okresie nie tylko na Wschodzie, ale również i na Zachodzie wszyscy biskupi wchodzili w posiadanie swego urzędu bez zatwierdzenia papieskiego<sup>37</sup>.

c. A. Wuyts — sądzi podobnie pisząc wprost, że interwencja Rzymu w elekcję patriarchów wschodnich, gdyby takowa miała miejsce, sprzeciwiałaaby się wszelkim zasadom ustanowionym przez starodawny zwyczaj i kanony soborów I tysiąclecia. Nadto Wuyts wyraża pogląd, że Rzym nie dożał jeszcze zaprowadzić praktyki zatwierdzenia wyboru patriarchów wschodnich nawet na Soborze Florenckim<sup>38</sup>.

d. U. Lattanzi<sup>39</sup> — zajmuje w naszej kwestii stanowisko przeciwne. Zdaniem tego autora patriarchowie Wschodu obowiązani byli zaraz po swoim wyborze zawiadomić o tym fakcie papieża. Przy tej okazji pisali swoje *curriculum vitae* oraz składali wyznanie wiary. Natomiast papież, jeśli uznał dokonaną elekcję za kanoniczną, zatwierdzał ją spec-

<sup>35</sup> Nominacja Menosa na stolicę bizantyjską, uważana przez niektórych autorów za dzieło pap. Agapita, który w owym czasie przebywał w Konstantynopolu, nie wchodzi tu w ogóle w rachubę.

<sup>36</sup> La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente. *Orientalia Christiana Periodica* 27(1961)319: „[...] in tuto il primo millennio non esiste un solo caso di una nomina di patriarcha orientale da parte della S. Sede”. Por. tenżc, Die Entstehung, jw. s. 256.

<sup>37</sup> Concienca de collegialidad episcopal en el oriente antes de la separación W: El Colegio Episcopal. Madrid 1964 s. 340.

<sup>38</sup> De Ritibus Orientalibus et Personis. Romae 1964 s. 218.

<sup>39</sup> Il primato romano. Brescia 1961 s. 167 n.

jalnym: pismem, zwanym *formata*<sup>40</sup>. *Formatata* — twierdzi Lattanzi — to nie tylko czysta formalność, ale absolutna konieczność do legalnego wykonywania przez patriarchę swego urzędu.

e. Wreszcie często cytowany przez nas V. Parlato w odpowiedzi papieża na list synodalny nie znajduje nic więcej, jak tylko skonstatowanie o zaistniałym już wyniesieniu na urząd patriarszy dzięki dokonanej elekcji oraz stwierdzenie ortodoksji nowego patriarchy, która jest jedynym warunkiem do udzielenia proszącemu *communio*. Ona zaś nie tylko nadawała niejako większej stabilizacji samej elekcji, ale także umacniała wybór nowego patriarchy w oczach biskupów i podległego mu kleru<sup>41</sup>.

Wyżej przytoczone opinie autorów są w zasadzie zgodne z naszą tezą, że w I tysiącleciu Stolica św. uznawała na ogół, że źródłem praw patriarszych i autonomii chrześcijańskiego Wschodu jest dawna tradycja i uchwały pierwszych soborów ekumenicznych. Natomiast autorzy ci różnią się między sobą w uwagach na temat znaczenia listów wymienianych pomiędzy patriarchami a papieżem, a zwłaszcza gdy chodzi o rozwiązanie problemu, czy odpowiedź papieża na list synodalny miała walor koniecznego zatwierdzenia dokonanej elekcji, czy tylko zawierała przyjęcie do wiadomości wyboru nowego patriarchy i nic poza tym. W tej ostatniej kwestii charakterystyczne są przede wszystkim opinie Lattanziego i de Vriesa, z którymi polemizuje Parlato<sup>42</sup>. Wydaje się, że krytyka tez obu tych autorów jest przekonywająca, znajduje ona bowiem pełne uzasadnienie w materiale źródłowym. Opowiadając się za wywodami Parlato, chcemy je tutaj pokrótce zreferować.

Parlato najpierw ustosunkowuje się do opinii Lattanziego, według którego papież zatwierdzał każdorazowy wybór wschodniego patriarchy, aby tenże mógł legalnie wykonywać swój urząd. Tym samym Lattanzi czyni z *communio*, udzielonej przez papieża istotny element w całej procedurze wyborczej patriarchy. Tenże autor stwierdza dalej, że *communio* z Rzymem oznaczała pełne nadanie jurysdykcji zewnętrznej owemu patriarsze (*significava pieno conferimento della giurisdizione di foro esterno*).

Gdyby przyznać w tym wypadku słuszność Lattanziemu, trzeba by — zdaniem Parlato — opowiedzieć się konsekwentnie za istnieniem już w I tysiącleciu podwójnej władzy: święceń i jurysdykcji (*potestas ordinis et iurisdictionis*), na co jednak nie znajdujemy w tej epoce żadnego potwierdzenia<sup>43</sup>. Oprócz tego, według Lattanziego, istniałaby już w tym okresie władza wyższego rzędu, nadająca jurysdykcji patriarszej jej fakultatywność, co, przekładając na język współczesny, oznaczać by mogło równorzędność instytucji *communio* z misją kanoniczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Postępując tokiem myśli Lattanziego trzeba by wnioskować, że elekcja patriarchy i jego konsekracja na daną katedrę wystarczały do przekazania nowemu pasterzowi jurysdykcji tylko *fori in-*

<sup>40</sup> „Formatata”, częściej zwana listem „communio” albo synodalnym, wzięła swoją nazwę od charakterystycznej formy. Czytamy o tym w Grumela, n. 39: „Règle pour authentifier les lettres canoniques dites formatæ établie à Nicée”. Por. także J. B. Pitra: *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, T. II, Romae 1868 s. 176 n.

<sup>41</sup> Jw. s. 32 nn., 119 n.

<sup>42</sup> Tamże, s. 116 n.

<sup>43</sup> Tamże, s. 117.

*terni*<sup>44</sup>. Konsekwentnie zatem patriarchowie-elekcji, nie posiadając jeszcze *communio* z papieżem, mieli już władzę ważnego administrowania sakramentu pokuty<sup>45</sup>.

Mając na żywo w pamięci konsekwencje, jakie płyną z tezy Lattanziego, trzeba zwrócić uwagę i na to, że listów synodalnych, zawiadamiających o wyborze nowego patriarchy, nie wysyłano do Rzymu natychmiast. Z odpowiedzią na nie Rzym również często zwlekał, niekiedy po prostu z braku środków komunikacji. Gdyby więc konkretny patriarcha przed odniesieniem się do papieża jeszcze nie posiadał władzy jurysdykcji, na mocy której mógłby ważne wykonywać swój urząd, papież w takiej sytuacji powinien konwalidować wszystkie czynności takiego patriarchy. Tymczasem podobnych dekretów, deklaracji czy też innych odpowiednich akt papieskich nigdzie się nie spotyka. Wydaje się przeto, że opinia Lattanziego nie liczy się wcale z rzeczywistością historyczną. Już choćby ten jeden fakt, że nie zawsze i nie po każdej elekcji nowego patriarchy były wysyłane listy do Rzymu z prośbą o *communio*, jest mocnym kontrargumentem przeciwko twierdzeniom tego autora<sup>46</sup>. Do tego jest rzeczą znaną, że w patriarchatach wschodnich, które znalazły się pod okupacją arabską, instytucja wysyłania listów synodalnych do papieża dość szybko poszła w zapomnienie.

Z kolei drugim autorem, którego opinia budzi pewne zastrzeżenia, jest sam de Vries. Kanonista ten bowiem przypisuje instytucji *communio* rolę warunku *sine qua non* w legalnym wykonywaniu przez patriarchów wschodnich ich rządów. W konsekwencji de Vries skłania się do stwierdzenia, że dopóki nowo wybrany patriarcha nie otrzymał od papieża listu *communio*, dopóty nie mógł on wykonywać swego urzędu legalnie, a stąd wszystkie jego czynności jurysdykcyjne, jeżeli nie były nieważne, to przynajmniej były niegodziwe.

De Vries, wypowiadając taki właśnie pogląd, zaprzecza sam sobie, gdyż na innym miejscu dwukrotnie stwierdza najpierw to, że Wschód sam, bez oglądania się na Rzym, wybierał swoich patriarchów i biskupów<sup>47</sup>, a następnie że w Kościele wschodnim elekt stawał się patriarchą „przez sam wybór, a nie przez zatwierdzenie papieża”<sup>48</sup>.

Gdyby zgodzić się z tezą de Vriesa, trzeba by zarazem uznać — tak sądzi Parlato — że elekcja i konsekracja udzielały patriarchszej władzy tylko *in habitu*, a dopiero *communio* papieża nadawała mu władzę *ad actum expedita*<sup>49</sup>. Wniosek taki jednak zupełnie kontrastuje z tą drugą konkluzją, do jakiej doszedł sam autor. Teza de Vriesa nie ma też oparcia

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Jest bezspornym faktem, że już pod koniec IX w. patriarchowie Antiochii zaprzestali wysyłania tego rodzaju listów. I dlatego, gdy w 1052 r. Piotr z Antiochii wysłał list synodalny do Rzymu, wzbudził przez to zdziwienie, ponieważ praktyka ta poszła w kompletnie zapomnienie. Nie wiadomo, do jakiego czasu patriarchowie Aleksandrii i Jerozolimy rozsyłali swoje listy synodalne. Wątpliwe zaś, czy po zajęciu ich terytoriów przez Arabów, utrzymywali dalsze stosunki z Rzymem. Jedynie w Konstantynopolu zwyczaj ten przetrwał dłużej, bo aż do XI w. Por. E. A m a n n; Michèle Cérulaire. DThC t. X/2. Paris 1929 kol. 1701 n.

<sup>47</sup> La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente, s. 318: „L'Oriente eleggeva liberamente i suoi patriarchi ed i suoi vescovi [...]”.

<sup>48</sup> Tamże, s. 320: „Il patriarcha diventa tale per l'elezione e non per la conferma del Pontefice”.

<sup>49</sup> V. Parlato, jw. s. 118.

w źródłach, z których jasno wynika, że Stolica św. odpowiadała na listy synodalne patriarchów wschodnich najczęściej dopiero po upływie dłuższego czasu od ich elekcji, a więc wtedy, gdy ci hierarchowie już od dawna byli w posiadaniu swoich urzędów. Tego rodzaju praktyka — co dobitnie wykazuje Parlato<sup>50</sup> — daje się wytłumaczyć tylko tym, że konsekracja sama przez się wystarczała do objęcia urzędu patriarszego czy też biskupiego w Kościele lokalnym, dla którego elekt został wyświęcony. Natomiast *communio* ze strony Rzymu była tym aktem, którym papież powierzał nowemu patriarsze całą troskę pasterską (*sollicitudo*) w patriarchacie i włączał go do kolegium biskupów<sup>51</sup>. Tak więc sama konsekracja elekta wystarczała w zupełności do przekazania mu pełni władzy. To z kolei implikuje i równocześnie tłumaczy legalność wykonywanych przez patriarchę czynności, nierozdzielnie z jego urzędem związanych.

Mając na uwadze dotychczasowe rozważania, wynikające przede wszystkim z wywodów Parlato, na marginesie krytyk tez Lattanziego i de Vriesa, można wysunąć wniosek, że w Kościele wschodnim I tysiąclecia elekcja i — jeśli wybrany nie był biskupem — następująca po niej konsekracja, w zupełności wystarczały do przekazania patriarsze potrzebnej mu władzy do wypełniania urzędu. Oba te elementy czyniły tym samym nowego patriarchę najwyższym reprezentantem własnego patriarchatu wobec Kościoła powszechnego. Najpierwszą przeto czynnością takiego patriarchy, sięgającą poza terytorium jego patriarchatu, było właśnie powiadomienie papieża i innych kolegów na urzędzie patriarszym o swoim wyniesieniu na konkretną katedrę. Patriarcha, składając z tej okazji swoje *credo*, okazywał całemu Kościołowi powszechnemu, że trwa on w jednej i tej samej wierze ze wszystkimi Kościołami, na czele z rzymskim. Równocześnie przez fakt zwrócenia się do papieża i innych patriarchów elekt wyrażał swoją i podległych mu sufraganów gotowość przyjęcia istniejącej organizacji kościelnej i wspólnej dyscypliny oraz niezłomną wolę trwania, wraz z całym kolegium biskupów, w aktach *communio* międzykościelnej<sup>52</sup>. Listy z odpowiedzią papieża i pozostałych patriarchów stanowiły zaś uznanie dla nowego patriarchy i włączały go do kolegium biskupów. Wreszcie *communio* ze strony najwyższych hierarchów Kościoła nadawała elekcji większą stabilizację. I tak np. pap. Bonifacy I, wspominając list synodalny z 382 r., wysłany jeszcze do pap. Damazego z zawiadomieniem o wyborze Nektara na stolicę bizantyjską, wyraża swoją gotowość umocnienia tego wyboru<sup>53</sup>. Podobnie postępuje i pap. Feliks III w 490 r., gdy w liście do Frawita z Konstantynopola głosi zasadę, że godność wszystkich biskupów bywa utwierdzana przez Stolicę św. i że *communio* Rzymu stanowi *soliditas dignitatis sacerdotum*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Tamże, s. 80 n., 88 n.

<sup>51</sup> W 492 r. pap. Gelaży pisze do Eufemiusza z Konstantynopola: „Istae mihi sunt, quas dilectio tua commendat, certae fidei perpetuae cum eo, quicumque voluerit, in Christi visceribus amicitiae. Hinc non tam optamus praeponi aliis sicut praedictis, quam cum fidelibus cunctis sanctum et Deo placitum habere consortium. Haec mihi, quam mandat tua delictio, pax solida, inconsulta et perennis, hoc unum vinculum sicut etiam ipse desideras, salutare, quo cuncta uniri possit Ecclesia” (ARP 1, n. 181).

<sup>52</sup> V. Parlato, jw. s. 119.

<sup>53</sup> ARP 1, n. 48: „[...] formatam huic a sede Romana dirigere regulariter deposcit, quae eius sacerdotium roboret”.

<sup>54</sup> Tamże, n. 176 s. 338. Tekst listu Feliksa III jest przytoczony w bulli „Reversurus” (1867), z którego Pius IX wyciąga wniosek, że wszelkie uprawnienia wschod-

Tego rodzaju praktykę obserwuje się w Rzymie jeszcze nawet w IX w., a więc w epoce, kiedy to papieże rozpoczęli i na Wschodzie energiczną rewindykację wykonywania swego prymatu<sup>55</sup>. Między innymi pap. Mikołaj, pisząc swój list w 866 r. do imperatora Bardasa w sprawie depozycji patriarchy Ignacego, poucza, iż jego wybór został dokonany *consensu ac subscriptione provincialium sacerdotum et compatriarcharum communione roborata*<sup>56</sup>. Identycznej treści list skierował do władców: Bazylego, Konstantyna i Aleksandra pap. Jan VIII, wyrażając w nim zgodę na powrót Focjusza na stolicę bizantyjską z równoczesnym oświadczeniem, że nawiązuje z nim wspólnotę (*communio*)<sup>57</sup>.

W podsumowaniu powyższych rozważań należy jeszcze powiedzieć kilka słów na temat samej instytucji *communio* i jej znaczenia w kontaktach pomiędzy Kościołami. Badaną w tym aspekcie *communio* można najogólniej określić jako wzajemne uznanie, polegające na tożsamości wiary i sakramentów oraz na przyjęciu najważniejszych norm dyscyplinarnych, wspólnych dla wszystkich w organizmie Kościoła powszechnego<sup>58</sup>. W istocie swej *communio* opiera się przede wszystkim na węźle wiary (*vinculum fidei*), ponieważ dwa inne węzły: kultu i dyscypliny (*vinculum cultus et disciplinae*), są naturalną konsekwencją tego pierwszego i z niego czerpią rację swego istnienia<sup>59</sup>. Jedna i ta sama wiara, to samo religijne *credo* wymagają tego samego kultu, gdyż ten ostatni jest zawsze wyrazem wyznawanej wiary. Mówiąc jednak w tym miejscu o jedności kultu, trzeba mieć na uwadze wyłącznie jedność substancjalną czynności liturgicznych. Widać stąd jasno, że przy ustalaniu związków *communio-nis* czynnikiem najwyższej wagi jest identyczność wiary<sup>60</sup>. Natomiast tym, który może zagwarantować pewność i czystość wyznawanej wiary,

---

nich patriarchów są im udzielane przez Stolicę św.: „ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare”. Por. W. de Vries, *Die Entstehung*, jw. s. 351.

<sup>55</sup> „Les patriarchats — pise Y. Congar: *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*. W: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*. Paris 1962 s. 237 — de Photius et de Michèle Cérulaire coïncident avec deux moments d'affirmation renforcée, à Roma et en Occident, d'une ecclésiologie de l'Eglise conçue comme un domaine unique soumis à l'autorité du pape”.

<sup>56</sup> ARP 1, n. 327, s. 658.

<sup>57</sup> Tamże, n. 349, s. 723.

<sup>58</sup> V. Parlato, jw. s. 39. Chcąc jednak sprowadzić pojęcie *communio* i jego zasadniczą funkcję do jednej formuły, można przyjąć w tym względzie tezę G. D'Ercola: *Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*. Roma 1964 s. 157, który pisze, że „wszystkie Kościoły, pojedynczy wierni, grupy wiernych, ich zwierzchnicy w hierarchii i u samego szczytu biskup Rzymu działają in *communione*, per *communione*, pro *communione*”.

<sup>59</sup> V. Parlato, jw. s. 39.

<sup>60</sup> Wspólna wiara jest wprawdzie głównym, ale nie jedynym warunkiem otrzymania *communio* w Kościele. Wymaga się nadto — jak już zostało powiedziane — poszanowania praw pojedynczych Kościołów, ich biskupów oraz przyjęcia ustalonej organizacji kościelnej. Instytucja „*communio*” wymaga zatem form prawnych, choć stale żywi się ona miłością. „Jest ona — pise L. Hertling: *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*. Roma 1961 s. 32 — instytucja istniejącą niezależnie od woli lub myśli pojedynczych ludzi. Jest to instytucja sakramentalna. Dlatego ekskomunika grzesznika polega na tym, że zostaje on wyłączony ze wspólnoty eucharystycznej, a jego reintegracja do tejże wspólnoty dokonuje się poprzez dopuszczenie go z powrotem do eucharystii [...]. Równocześnie *communio* jest instytucją prawną. Owszem, owe dwa elementy, sakramentalny i prawny, są w niej nierozdzielnie związane. Jest to instytucja dlatego prawna, ponieważ inkorporacji i wykluczenia [ze wspólnoty] dokonuje władza”.

jest tylko każdorazowy biskup Rzymu. Jego działalność — zdaniem P. Batiffola<sup>61</sup> — przejawia się dwojako, a mianowicie: w sprawowaniu troski pasterskiej (*sollicitudo*) w całym Kościele oraz w wykonywaniu władzy jurysdykcji (*potestas*) we wszystkich jego częściach. Papież, jako jedyny stróż wiary i jedności kościelnej, posiada *iure proprio ac divino* troskę i władzę nad całym Kościołem, co z kolei daje mu prawo ingerencji w życie Kościołów lokalnych, nie wyłączając również patriarchatów Wschodu<sup>62</sup>. Na tej właśnie zasadzie biskup Rzymu przyjmuje i rozpatruje wszelkie apelacje, jakie są do niego kierowane z całego świata chrześcijańskiego<sup>63</sup>. *Vinculum communionis* polega przeto nie na centralizacji, lecz na koordynacji, która pozostawiła nienaruszoną, kanoniczną autonomię patriarchów wschodnich w I tysiącleciu, przyznając im w materii dyscypliny, liturgii i administracji.

#### 4. IDENTYFIKACJA ELEMENTÓW FORMALNIE ISTOTNYCH URZĘDU PATRIARSZEGO

Na zakończenie wypada jeszcze pokusić się o próbę zestawienia tych elementów, które są zbieżne w całym procesie nadawczym urzędu patriarchalnego, a skutkiem których jest udzielenie nowemu pasterzowi władzy biskupiej (*potestas episcopalis*) i powierzenie troski pastoralnej (*sollicitudo*) w Kościele patriarchalnym.

Elementem formalnie istotnym w tej procedurze jest przede wszystkim konsekracja, mocą której nowy pasterz otrzymuje urząd biskupi w Kościele lokalnym. W urzędzie biskupim — trzeba pamiętać — elementy ludzkie nierozzerwalnie łączą się z charyzmatami. Jeżeli te ostatnie są nadawane mocą aktu sakramentalnego, to również prawdą jest, że nie tylko sam sakrament, ale i charyzmaty od niego pochodzące są udzielane temu, kto został wybrany na urząd legalnie. Wyniesiony na urząd biskupi musi bowiem posiadać wszystkie charyzmaty właściwe danemu urzędowi. Sprawia to właśnie konsekracja biskupia. Sakrament ten nadaje nowemu pasterzowi specjalną łaskę, a społeczność kościelna uznaje go za element istotny urzędu patriarchalnego wraz z przynależnymi doń i koniecznymi funkcjami.

Elekcja to akt końcowy zgody między wybranym na dany urząd a jego wyborcami. Zakłada ona udzielenie koniecznej konsekracji, jeśli elekt nie posiadał święceń biskupich.

I wreszcie intronizacja to akt definitywny całej procedury wyborczej, pozbawiony jednak skutków prawnie ważnych odnośnie do nadania urzędu patriarchalnego. Intronizację — według Parlato<sup>64</sup> — można w tym wypadku uważać za publiczne i uroczyste uznanie nowego pasterza. Tylko w wypadku, kiedy nowy patriarcha był już biskupem na innej stolicy,

<sup>61</sup> *Cathedra Petri*. Paris 1938, s. 23.

<sup>62</sup> V. Parlato, jw. s. 44.

<sup>63</sup> P. P. Joannou: *Pape, Concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Eglise orientale jusqu'au IX<sup>e</sup> s.* W: CSP, s. 534.

<sup>64</sup> „[...] l'intronizzazione, atto conclusivo di tutto il procedimento di nomina, privo di effetti giuridicamente rilevanti quanto al conferimento dell'ufficio episcopale, va considerato piuttosto come pubblico riconoscimento del nuovo pastore” (V. Parlato, jw. s. 121).

elekcja i intronizacja stanowią akty formalne, przez które nowy pasterz wchodzi w urzędowanie <sup>65</sup>.

Dla nadania *sollicitudo* w Kościołach patriarchatu nie istnieje naturalnie żaden formalny przepis, ponieważ *sollicitudo ipso iure* należy do prałata tytularnego określonej stolicy. Jednakowoż biskupi danego patriarchatu mają możliwość zmanifestowania w tym względzie swej woli najpierw wtedy, gdy oficjalnie dokonują wyboru przyszłego pasterza, a następnie gdy go konsekrują i składają mu homagium w dniu intronizacji. W elekcji jednak interwencja biskupów patriarchatu oddziałuje w sposób bezpośredni na wybór przyszłego patriarchy. Natomiast w dwu następnych fazach, jakimi są konsekracja i intronizacja, biskupi objawiają mu jedynie *communio* oraz nadają *sollicitudo* w całym patriarchacie. Konsekracja nadto jest środkiem do inkorporacji nowego pasterza do kolegium biskupiego.

Wszystkie te elementy, formalnie istotne, urzędu biskupiego i patriarchalnego pozwalają przypuszczać, że nastąpiło przyjęcie, niejako prewencyjne uznanie przyszłego patriarchy bądź ze strony członków Kościoła lokalnego, bądź też przez biskupów patriarchatu.

Również *communio* z papieżem odgrywa określoną rolę w postępowaniu nadawczym urzędu patriarchalnego. Przyznanie jednak *communio* przez papieża nie jest zatwierdzeniem (*confirmatio*) dokonanego wyboru patriarchy ani też narzędziem przekazywania władzy jurysdykcyjnej w Kościele patriarchalnym. *Communio* jest tylko aktem, poprzez który zainteresowane strony upewniają się o zaistnieniu *vinculum fidei, cultus et disciplinae* pomiędzy właściwymi Kościołami a nowym patriarchą. Tego aktu dokonuje nie tylko papież, ale także i inni patriarchowie.

Wobec powyższego, że procedura wyborcza patriarchów w I tysiącleciu nie zawiera takiego aktu, jakim jest zatwierdzenie wyboru przez wyższego przełożonego (*confirmatio superioris ecclesiastici*), w naszym wypadku biskupa Rzymu, opowiadamy się za istnieniem tylko instytucji *electio-acceptatio*, kiedy to kandydat, legalnie wybrany przez kolegium, zyskuje *ius in re* już przez samą akceptację wyboru, zastępującą zatwierdzenie. W tej sytuacji przyjęcie wyboru na patriarchę ma zupełnie inną wartość, gdyż akceptacja stanowi tu jeden z warunków wejścia w urzędowanie. Warunek ten jest konieczny, ponieważ nie można nikomu powierzyć urzędu, kto go nie chce. Przyjęcie jednak wyboru — samo przez się — nie nadawało patriarchsze władzy do wykonywania swego urzędu. Przeciwnie rzecz się ma obecnie przy wyborze papieża, kiedy to już sama akceptacja — *ipso facto* — udziela przyjmującemu wybór władzy jurysdykcyjnej ze wszystkimi prawami właściwymi urzędowi papieskiemu, niezależnie od tego, czy elekt ma wymagane święcenia, czy jest tylko laikiem. W takim wypadku wystarczy, aby okazał wolę przyjęcia przepisanych święceń w oznaczonym terminie <sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Tamże, s. 179 n.

<sup>66</sup> Por. kan. 109. O konsekracji jako elemencie istotnym urzędu papieskiego por. J. Hortal Sanchez: *De initio potestatis primatialis Romani Pontificis, investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V. Romae 1968 s. 71 n., 158 n.*



ELECTION DES PATRIARCHES ORIENTAUX DANS LE PREMIER MILLENAIRE  
DE L'EGLISE

## RÉSUMÉ

La procédure de l'élection des patriarches d'Orient pendant le premier millénaire de l'Eglise fut analogue à celle de l'élection de métropolitains et d'évêques, à cette différence près que le patriarche élu n'eut pas besoin de confirmation d'un supérieur, dans ce cas, du pape.

L'examen des sources accessibles permet d'affirmer que chaque patriarcat oriental eut sa propre pratique quant au délai et les modalités de la convocation du synode d'élection, quant au nombre d'électeurs et leurs qualités requises, enfin quant à la consécration du nouvel élu et son intronisation. Ainsi p.ex. dans le patriarcat d'Antioche et dans celui de Jérusalem l'électorat actif ne comportait que les évêques des provinces voisines; à Alexandrie par contre, le clergé et des laïques participaient, eux aussi, à l'élection: y était élu celui qui avait réuni le plus grand nombre de suffrages. Une pratique semblable s'observe aussi à Constantinople où le clergé et le peuple, avec le consentement de l'empereur, prenaient part à l'élection du patriarche. Plus tard, surtout du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s., l'empereur byzantin s'arrogea le droit presque exclusif de décider de l'élection patriarcale.

Après que le futur patriarche eut accepté son élection, il fut sacré évêque de l'Eglise locale désignée. L'acte de la consécration fut accompli par trois, exceptionnellement deux ministres ayant caractère d'évêque.

L'intronisation, c'est-à-dire l'acte de prendre possession de la cathédrale patriarcale, pour laquelle l'élu avait été consacré, fut le suivant élément de la procédure d'élection.

Enfin, après l'intronisation, le nouveau patriarche informait le Saint-Siège de son élection par une lettre spéciale dite souvent *litterae communionis* ou lettre synodale. (Une missive analogue était expédiée également aux trois autres patriarches d'Orient). A cette occasion le nouveau patriarche déposait un bref *curriculum vitae* et faisait profession de foi. Le pape et les autres patriarches, après avoir vérifié la légitimité de l'élection et l'orthodoxie du *credo* annexé, répondaient par écrit en accordant leur *communio* à l'élu. La *communio* accordée par le pape n'eut pas, dans cette période, la valeur d'une confirmation de l'élection; elle ne fut pas non plus un instrument de transmission du pouvoir de juridiction au sein de l'Eglise patriarcale. La *communio* fut uniquement un acte par lequel les parties intéressées s'assuraient du *vinculum fidei, cultus et disciplinae* établi désormais entre les Eglises en cause et le nouveau patriarche. Ainsi donc au cours du premier millénaire l'Orient élisait ses patriarches sans attendre une décision de Rome. Les sources accessibles ne font état d'aucun cas de nomination de patriarche oriental par le Saint-Siège; ce qui plus est: dans l'Eglise orientale l'élu devenait patriarche par le fait même de son élection et par le fait de l'acceptation de l'élection, et non pas à la suite de la confirmation pontificale.