

Edmund Przekop

Nielegalność wyborów patriarchów w pierwszym tysiącleciu Kościoła

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 19/1-2, 129-147

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. EDMUND PRZEKOP

NIELEGALNOŚĆ WYBORÓW PATRIARCHÓW W PIERWSZYM TYSIĄCLECIU KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — I. Nielegalność wyborów ze strony podmiotu biernego, czyli brak warunków u kandydata: 1. Brak przynależności do stanu duchownego. 2. Uprzednia konsekracja dla innego Kościoła lokalnego. 3. Brak kanonicznego wieku. II. Nielegalność wyborów z braku formy: 1. Niekanoniczne wyznaczenie Ignacego z Konstantynopola. 2. Konsekracja patriarchy dokonana przez jednego lub dwóch szafarzy. III. Wybory patriarchów „sede plena”. Zakończenie.

Wstęp

W jednym z poprzednich artykułów¹ usiłowaliśmy wykazać, iż wybór patriarchy dokonywał się poprzez kanoniczną elekcję i — jeżeli elekt nie posiadał jeszcze sakry biskupiej — następującą po niej konsekrację. Elekcję i konsekrację zakwalifikowaliśmy w kompleksowej procedurze wyborów do elementów istotnych nadawania urzędu patriarchalnego w I tysiącleciu Kościoła. Communio z papieżem natomiast było jedynie urzędowym stwierdzeniem istniejącego między Stolicą Apostolską a nowo wybranym patriarchą węzła tej samej wiary, kultu i dyscypliny². Konsekwentnie zatem warunki prawem wymagane do przeprowadzenia wyborów patriarchy nie pokrywały się z tymi, jakich papież wymagał od nowego patriarchy, by mógł udzielić mu communio. I podczas gdy pierwsze z nich były wymogami stricto sensu prawnymi, to drugie, nie negując ważnych wyborów i ortodoksyjnej wiary elekta, zmierzały w kierunku ustalenia postawy patriarchy wobec Kościoła rzymskiego i innych Kościołów, a także jego własnej pozycji wewnątrz patriarchatu.

W niniejszym artykule — w oparciu o obowiązującą dyscyplinę na Wschodzie w I tysiącleciu — zamierzamy zbadać, w jakich wypadkach wybory patriarchów były prawomocne i tym samym wywierały wszystkie skutki prawne. Z nielegalnością wyborów na jakikolwiek urząd kościelny mamy do czynienia wtedy, gdy w ca-

¹ Por. mój artykuł: *Wybór patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła*, „Studia Warmińskie”, 10 (1973) 259—274.

² Tamże, s. 273 n.; V. Parlato: *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*, Padova 1969, s. 121, 179 n.

lej procedurze elekcyjnej zostanie pominięty jakiś warunek określony przepisami prawa, w naszym wypadku kanonicznego prawa wschodniego w I tysiącleciu. Jedne z nich określały warunki, czyli przymioty, jakimi miała się odznaczać zarówno osoba urząd nadająca, jak i sam kandydat na dany urząd, inne zaś dotyczyły samego urzędu patriarszego, a jeszcze inne — kanonicznej formy, jaką trzeba było zachować przy elekcji i konsekracji biskupiej. By nie poszerzać ram niniejszego artykułu zrezygnujemy z omówienia przymiotów, jakich prawo wschodnie wymagało od ministrów-konsekratorów. Problem ten wymaga bowiem osobnego studium, w którym należałoby poczynić dociekania w materii wartości święceń udzielanych przez heretyków i schizmatyków oraz biskupów nie mających *communio* z papieżem ³.

Trzeba też wreszcie mieć na uwadze i to, że przepisy prawa wschodniego będą niejednokrotnie odbiegać od analogicznych norm prawa zachodniego. Ta odmienność przepisów w tej materii sprawi, że przynajmniej niektóre wybory patriarchów, całkowicie legalne na Wschodzie, w oczach Rzymu uchodzą będą za nielegalne, a ewentualna odmowa patriarsze *communio* nierzadko stanowić będzie motyw nieufności, a nawet niezgody między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem.

I. Nielegalność wyborów ze strony podmiotu biernego, czyli brak warunków u kandydata

Wszystkie kwestie, jakie zostaną tu poruszone, dotyczyć będą wyłącznie braku zdatności ze strony kandydatów na urząd patriarszy. Braki tego typu zdatności zachodziły wówczas, gdy kandydaci na ten urząd nie przynależeli jeszcze do stanu duchownego, albo, będąc już osobami duchownymi, przyjęli wcześniej konsekrację dla innego Kościoła partykularnego bądź też i wtedy, gdy nie posiadali oni kanonicznego wieku.

1. Brak przynależności do stanu duchownego

Kan. 10 synodu w Sardyce ⁴ zabraniał wyraźnie wybierać na biskupa osobę świecką — święceń biskupich dostąpić może jedynie

³ Zagadnienie, czy konsekracje udzielane przez heretyków lub schizmatyków mogą ważnie formować władzę sakramentalną, zwaną dzisiaj władzą święceń (*potestas ordinis*), oraz czy takie konsekracje są zdadne przekazać urząd patriarszy por. Parlato, *iw.*, s. 132—170; E. Przekop, *Problem legalności wyboru patriarchów wschodnich w I tysiącleciu Kościoła*, Lublin 1973, s. 147—198.

⁴ *Les canons des Synodes Particuliers*, ed. P.P. Joannou, *Fonti, Series II*, t. 1, fasc. 9: *Discipline générale antique* (Pont. Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis), Grottaferrata 1962, s. 173. (= CSP); P. Batiffol: *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938, s. 74.

ten, kto otrzymał już przynajmniej niższe święcenia i okazał się godny przyjęcia na siebie obowiązków płynących z sakry.

Zarówno Duchesne, jak i Dvornik twierdzą, że ustawodawstwo wschodnie takiego zakazu nie znało w ogóle. Pierwszy z nich utrzymuje, że o postanowieniach sardyckich mówiło się na Wschodzie dopiero w dwa lub trzy wieki po rozwiązaniu tego synodu i że były one raczej dokumentem niż obowiązującym prawem⁵. Dvornik z kolei pisze, że w Konstantynopolu był w użyciu „Zbiór Jana Scholastyka”, który zawierał kilka kanonów sardyckich, między innymi i te, które dotyczyły apelacji do papieża, lecz nie było w nim kan. 10⁶.

Mamy więc tutaj do czynienia z odmiennością dyscypliny prawnej — według Rzymu wyniesienie na stolicę biskupią osoby świeckiej było nielegalne, przeciwnie natomiast sądzili w tej materii bizantyjscy. Stąd nie można mówić o nielegalności wyborów takich patriarchów Konstantynopola, jak Nektariusz, Paweł III, Tarazjusz, Nicefor, Teodat i Focjusz, którzy w chwili wyboru byli jeszcze laikami.

Patriarcha bizantyjski Nektariusz w momencie wyboru nie był nawet ochrzczony⁷. O elekcji Nektariusza, ale już po przyjęciu przez niego konsekracji, zawiadomił Rzym w r. 382 sam cesarz Teodozjusz. Jest rzeczą charakterystyczną, że w liście cesarskim pomija się milczeniem istnienie dwóch przeszkód kanonicznych (Nektariusz był bowiem człowiekiem świeckim i w dodatku neofitą), tym bardziej nie prosi się papieża o udzielenie dyspensy od nich, lecz tylko o *communio* dla nowego patriarchy, czyli o publiczne uznanie przeprowadzonych wyborów i stwierdzenie jego ortodoksji⁸. Papież odpowiedział na tę prośbę pozytywnie.

Paweł III, wyniesiony na katedrę patriarszą w r. 686, także był laikiem. Wprawdzie nie mamy bezpośrednich dowodów uznania tego patriarchy przez Stolicę Apostolską, jednakże wolno przypuszczać, że i Paweł również otrzymał *communio* od papieża. Upoważnia nas do takiego sądzenia wzmianka zawarta w *Liber pontificalis*⁹, gdzie — wśród biskupów biorących udział w synodzie w Trullo — w towarzystwie legatów papieskich jest wymieniony

⁵ L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris 1923, s. 226 n. Por. *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, ed. A. Fliche — V. Martin, trad. M. Frutar (=SDC), t. III, Torino 1957, n. 121, s. 159.

⁶ F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, s. 99, przyp. 1.

⁷ SDC, III, n. 301, s. 365. Ci, którzy dopiero co zostali ochrzczeni, byli nazywani neofitami.

⁸ J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, Paris 1958, s. 449.

⁹ Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, t. I, Paris 1956, s. 373, n. 160.

i patriarcha Konstantynopola Paweł III¹⁰. Było wtedy rzeczą wprost niemożliwą do pomyślenia, by legaci papieża mogli zasiadać na synodzie z biskupem, który nie był z nimi w katolickiej communio.

Tarazjusz z kolei był konsekrowany na patriarchę Konstantynopola z woli ces. Ireny (750), będącej zwolenniczką polityki pacyfikacyjnej wewnątrz Kościoła bizantyjskiego, wstrząsanego w tym okresie herezją ikonoklastów. Kościół konstantynopoliński przez długi czas był pozbawiony communio z Rzymem i pozostałymi patriarchatami Wschodu. Tarazjusz — świecki urzędnik na dworze cesarskim — zaledwie zdążył przyjąć święcenia, natychmiast skierował listy communio do papieża zapewniając go o swojej ortodoksji. Papież równocześnie odpowiedział i ces. Irenie¹¹, i patriarche Tarazjuszowi¹². W obu tych listach biskup Rzymu stwierdził, że nie mógłby wejść w communio z patriarchą, gdyby ten nie wyznał prawdziwej wiary i nie złożył obietnicy przywrócenia porządku w sprawie kultu obrazów.

Na następcę Tarazjusza powołano Nicefora, również laika. Początkowo nie mógł on zawiadomić Rzymu o swojej elekcji, gdyż na nowo dała znać o sobie herezja ikonoklastów. Wszelako w 5 lat później, gdy w r. 811 zdołano wysłać — razem z pokojowym poselstwem do Karola Wielkiego — list synodalny do papieża, ten ostatni bez trudu zgodził się na communio z patriarchą Konstantynopola¹³.

Teodat będąc podobnie człowiekiem świeckim, objął tron patriarchalny po Niceforze w r. 815. Jako zwolennik herezji ikonoklastów w ogóle nie przesał listów synodalnych do papieża, ponieważ nie wyznawał tej samej wiary, co Kościół rzymski¹⁴.

W wypadku Focjusza jego stan świecki był tylko jednym z motywów, na które powołał się papież, gdy nie chciał udzielić mu communio i składał go z urzędu. Nie wchodząc w wiele innych szczegółów dotyczących wyboru Focjusza, trzeba mocno podkreślić, że Kościół bizantyjski do tego czasu nie przyjął żadnej normy prawnej, która by zabraniała wyboru osoby świeckiej na urząd biskupi czy też patriarchalny. Listy Mikołaja I, w których papież podważał kanoniczność elekcji Focjusza, nie opierały się na obowiąz-

¹⁰ A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, t. I, Roma 1948, s. 115.

¹¹ Chodzi o pap. Hadriana I — *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I* [an. c. 90] *ad Coelestinum III* [† 1198], Fontes, Series III, vol. I (= ARP 1), Typis Poliglotti Vaticanis 1943, n. 311, s. 588 n.

¹² ARP 1, n. 312, s. 592. Zarówno z tego listu, jak i z poprzedniego wynika, że papież uznaje Tarazjusza za prawowitego patriarchę. Niniejszy list jest odpowiedzią na list Tarazjusza z 25 XII 785 r.

¹³ *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, ed. A. Fliche — V. Martin, t. 1—21 (= Fliche-Martin), Paris 1934—1952, t. VI, s. 173.

¹⁴ Tamże, s. 231.

zującym prawie wschodnim, jakkolwiek — na podstawie 10 kan. w Sardyce — mylnie uważano, że przepis ten obowiązuje i na Wschodzie. Papież wspominał nadto i o innych wyrokach i decyzjach Stolicy św., lecz wszystkie one dotyczyły Kościoła zachodniego¹⁵. Mikołaj I odrzuca i zbija argumenty broniące legalności promocji osób świeckich na urzędy w Kościele, nie dopuszczając takiej możliwości nawet in casu necessitatis¹⁶. Dvornik w swej doskonałej pracy wykazał, że postawa papieża wobec nieprawidłowości wyboru Focjusza została podyktowana chęcią nakłonienia patriarchy Konstantynopola, by wyrzekł się on jurysdykcji nad Bułgarią, dokąd zostali już wysłani bizantyjscy misjonarze. Papież miał nadzieję, że Focjusz, w zamian za communio ze Stolicą św., zrzeknie się Bułgarii¹⁷.

W oparciu o powyższe dane można nasze rozważania zakończyć wnioskiem, że brak u kandydata na urząd biskupi, a więc i patriarszy, przynależności do stanu duchownego nie stanowi żadnej przeszkody do ważnego przyjęcia władzy w Kościele partykularnym, dla którego wyznaczona osoba przyjęła konsekrację¹⁸.

2. Uprzednia konsekracja dla innego Kościoła lokalnego

Przechodzenie z jednego Kościoła do drugiego było wzbronione dla wszystkich duchownych, szczególnie biskupów, już od pierw-

¹⁵ ARP I, n. 324, s. 651; Mansi, XVI, 59—64.

¹⁶ Mansi, XV, 168; XVI, 78. Por. także D. Stiernon, *Constantinople IV*, Paris 1967, s. 43 n.

¹⁷ F. Dvornik, *Le schisme de Photius*, Paris 1951, s. 137 n. i 147 n.

¹⁸ Dopiero po elekcji Focjusza Kościół bizantyjski będzie przestrzegał zakazu wynoszenia do godności patriarszej osób świeckich. Druga redakcja „Nomokanonu XIV tytułów” (I, c. 10) wymienia ten zakaz wyraźnie: „Lex. secunda constituto primi tit. Novellarum non permittit ut ex laicis statim episcopus ordinetur, sed fiat prius clericus et maneat tribus mensibus discens scripturas et canones. Prima autem eiusdem libri et tituli constitutio non vult ipsum minus quam sex mensibus prius clericum vel monachum factum esse” (*Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. 1—2, Romae 1864—1868 (= Pitra), t. II, s. 469. Wśród źródeł wschodnich cytuje się kan. 10 sardycki i kan. 12 Soboru odbytego w Konstantynopolu w r. 861, a więc już po wyborze Focjusza (CSP, s. 445 n.). Sobór Konstantynopolitański IV w kan. 5 ustanowił ad validitatem zakaz wyboru świeckich na stolicę patriarsze: „Si vero praeter hanc definitionem nostram quisquam ad jam fatum supremum honorem proventus exstiterit, reprobetur [...] utpote qui extra canones sit promotus” (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edidit Centro di Documentazione Istituto per la Scienza Religiosa, Bologna, ed. altera (= COD), Friburgi 1962, s. 147). Ten, kto nie zachowa tego przepisu, zostanie zdeponowany i ekskomunikowany. Trzeba pamiętać, że Sobór ten został przez pap. Jana VIII unieważniony, podobnie zresztą, jak i kanony przezeń ogłoszone. Tenże papież w liście do cesarza stwierdza „[...] sanctam Constantinopli synodum contra eundum sanctissimum Photium, definimus omnino damnatam et abroga-

szych początków Kościoła z tej racji, że poprzez święcenia dla określonego Kościoła lub w określonym Kościele każdy duchowny nabywał tzw. *executio*, czyli legalne wykonywanie przyjętych święceń. Biskupi byli nadto zobowiązani do zawarcia z własnym Kościołem jakby duchowego związku (*coniugium spirituale*)¹⁹.

Pierwsze pisane prawo w tej materii stanowi kan. 15 Soboru Nicejskiego, który piętnuje praktykę, stosowaną w niektórych regionach, przechodzenia biskupów, kapłanów i diakonów z miast, dla których przyjęli święcenia, do innych miejscowości. Cytowany kanon poleca wszystkim zainteresowanym wykorzystać ten zwyczaj²⁰. Dziś powszechnie się przypuszcza, że prawo przeciwko translacjom duchownych istniało znacznie wcześniej. Znanca instytucji dawnego prawa Kurtscheid²¹ wprost pisze, że Konstantyn wkrótce po 330 r. prawo to powtórzył na mocy dawnej tradycji apostoelskiej²². Przekroczenie przepisów w tej materii powodowało nieważność dokonanej czynności²³. Normy prawne w tym zakresie zostały kolejno powtórzone w kan. 21 synodu antiocheńskiego (341) i w dwa lata później w kan. 1 synodu w Sardyce²⁴. Z czasem jednak zakaz przenoszenia biskupów został złagodzony. Świadczy o tym choćby kan. 14 ze zbioru „Kanonów apostoelskich”, dopuszczający możliwość dyspensy od dotychczasowej zasady, jeśli tylko większa liczba biskupów, zebranych na synodzie, zadecyduje, że można jej

tam esse” (Mansi, XVII, 490). Kanonów tego Soboru nie znajdujemy w żadnej kolekcji kanonicznej na Wschodzie (Parlato, dz. cyt., s. 176, przyp. 164).

¹⁹ B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia Institutorum*, t. 1: *Ab Ecclesiae fundatione ad Gratianum*, Romae 1941, s. 115 n. Norma ta opierała się także na dosłownej interpretacji, podtrzymywanej przez szkołę aleksandryjską, fragmentu Pisma św. (Tm 3, 2): „Oportet episcopum esse [...] unius uxoris virum”. Pap. Ewaryst również uważa przenosiny biskupa za nielegalne utrzymując, że związek między biskupem a jego Kościołem powinien być traktowany jako duchowe małżeństwo. Ep. 2: „Sicut vir non debet adulterare uxorem suam, ita nec episcopus ecclesiam suam id est ut illa dimittat ad quam sacratus est, absque inevitabili necessitate, aut apostolica vel regulari mutatione et alteri se ambitus causa coniungat” (Mansi, I, 627). Por. także P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Bd. II: *System des katholischen Kirchenrechts*, Berlin 1878, s. 39; P. G. Caron, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica*, Milano 1946, s. 37.

²⁰ COD, s. 12: „[...] quae preter regulam in quibusdam partibus videtur admissa”.

²¹ Dz. cyt., s. 116.

²² Euzebiusz, *Vita Constantini*, 3, 61 — Migne, PG 20, 1130.

²³ „[...] Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii, tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae cui fuit episcopus [...] ordinatus” (COD, s. 12).

²⁴ CSP, s. 159.

udzielić z uwagi na dobro Kościoła²⁵. Wreszcie kan. 5 Soboru Chalcedońskiego zatwierdził wszystkie dotychczasowe normy w tym przedmiocie ustalone²⁶. Także pap. Anterus przewiduje możliwość wyjątku od obowiązującej reguły, jeżeli istnieje słusza i odpowiednia ku temu przyczyna. Papież poucza, że takie przenosiny nie tylko są ważne, lecz i dozwolone, jeśli tylko zostaną dokonane „communi utilitate atque necessitate”²⁷. Nieco inaczej sprawę tę widzi pap. Ewaryst, który utrzymuje, że tak jak mężczyzna nie może porzucić własnej żony, podobnie biskup swego Kościoła²⁸. Wszystkie wyżej przytoczone zarządzenia, zwłaszcza soborowe, znalazły też odbicie w „Nomokanonie 14 tytułów”²⁹ i dlatego stały się one również obowiązującymi źródłami prawa dla dyscypliny bizantyjskiej³⁰.

Z powyższego widać, że normy prawne tu przytoczone traktują w zasadzie tylko o samych biskupach, nie mówią zaś o patriarchach, o których głównie nam chodzi. Trzeba jednak pamiętać, że patriarcha jest przede wszystkim biskupem i stąd przeszkody odnoszące się zarówno do jego elekcji, jak i do konsekracji pokrywają się przeważnie z tymi, jakie źródła podają dla wszystkich innych biskupów.

Przed wszystkim Melecjusz, o którym była już mowa, jest pierwszym przykładem biskupa wcześniej konsekrowanego na stolicę w Sebaście, a następnie wybranego na patriarchę Antiochii³¹. Rzym, udzielając pasterzowi Antiochii *communio*, ani słowem nie wspomina o tym, że Melecjusz był przedtem biskupem innego Kościoła partykularnego. Tym bardziej zwracamy uwagę na brak takowej wzmianki, ponieważ w tej epoce nie było jeszcze usankcjonowanej możliwości dyspensowania od obowiązującego w tym względzie prawa, „Kanony apostołskie” bowiem sięgają dopiero początków V w.³² Wynika stąd prosty wniosek, że już w wieku poprzednim norma ta nie była absolutna i nie do przekroczenia ani na Zachodzie, ani na Wschodzie. Według Kurtscheida³³ same sy-

²⁵ [...] nisi forte quis eum rationabilis causa compellat, tamquam qui possit ibidem constitutus plus lucri conferret in causa religionis aliquid profecto prospicere, et hoc non a semetipso praesumat; sed multorum episcoporum iudicio et supplicatione maxime perficiat” (CSP, s. 14).

²⁶ COD, s. 66.

²⁷ Anterus, *Epistola* — Mansi, I, 764: „[...] communi utilitate atque necessitate [...] sed non libitu cuiusquam, aut dominatione”.

²⁸ Ewaryst, *Ep. 2* — Mansi, I, 627.

²⁹ Kan. 26, tit. I — Pitra, II, s. 475.

³⁰ Cousa, dz. cyt., I, s. 216.

³¹ SDC, III, n. 167. Na temat schizmy antiocheńskiej i patriarchatu Melecjusza por. SDC, III, n. 258 i 292.

³² CSP, s. 1.

³³ Dz. cyt., s. 118.

nody elektoralne, gdy tylko zachodziła tego potrzeba, zastrzegały sobie możliwość ewentualnej dyspensy.

Do początków VIII w. źródła wschodnie nie notują podobnych Melecjuszowi przypadków. Dopiero w r. 715 na patriarchę Konstantynopola wybrano Germana, dotychczasowego biskupa Cizikosu. Wydaje się prawdopodobne, że miała rolę w tym wyborze odegrał przedstawiciel samego papieża na dworze cesarskiego władcy³⁴. Faktem jest natomiast, iż Stolica św. nigdy wyboru Germana nie podważała.

Wreszcie w r. 925 na katedrze patriarchalnej w Konstantynopolu zasiadł Stefan, który uprzednio był metropolitą Amazji. Stefan jednak, z powodu krótkiego patriarchatu, który trwał zaledwie 3 lata, a być może jeszcze bardziej z uwagi na zakorzeniony w tym czasie zwyczaj niewysyłania listów synodalnych, w ogóle nie zdążył nawiązać łączności z papieżem³⁵.

Powyższe przykłady dają wystarczającą podstawę do twierdzenia, iż zakaz przeniesienia biskupów — usankcjonowany licznymi przepisami dyscypliny wschodniej i zachodniej — nie był traktowany jako bezwzględnie obowiązujący i nie podlegający władzy dyspensowania. Kurtscheid, który badał ten problem bardzo dokładnie, mógł się nawet wyrazić, iż norma ta z czasem stała się tylko martwą literą prawa³⁶. Wprawdzie poznaliśmy zaledwie 3 biskupów wyniesionych do godności patriarchów, jednak Stolica św. nigdy tego faktu, iż byli oni rządcami innych Kościołów, nie zgłaszała jako motywu nielegalnych wyborów³⁷, mimo iż brakowało w nich tak istotnego elementu, jakim jest konsekracja biskupia. Tę ostatnią zastępowała w takich wypadkach uroczysta intronizacja, zaś communio duchowieństwa i wiernych nadawało nowemu pasterzowi urząd w Kościele lokalnym. Biskupi sufragani — poprzez communio — powierzali nadto nowemu patriarche troskę (sollicitudo) o ich własne Kościoły³⁸.

³⁴ Protokół przeniesienia Germana z Cizikos do Konstantynopola, jak podaje Teofanes (Mansi, XII, 256), miał być sporządzony w obecności rzymskiego apokryzariusza Michała.

³⁵ SDC, IV, n. 140. O wygaśnięciu zwyczaju wysyłania listów synodalnych por. E. A m a n n, *Michèl Cérulaire*, DThC, X/2, kol. 1680; S. R u n c i m a n, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963, s. 33.

³⁶ Dz. cyt., s. 177.

³⁷ Ze strony kleru albo biskupów sufraganów. Nie bierze się tu pod uwagę elekcji św. Jana Chryzostoma — biskupa Konstantynopola — z nim tenże otrzymał godność prymasowską na podstawie kan. 3 konstantynopolitańskiego z r. 381 i późniejszej jego przymusowej abdykacji.

³⁸ Parlato, dz. cyt., s. 180.

3. Brak kanonicznego wieku

Pap. Syrycjusz już w r. 385³⁹ zarządził, by kandydat na urząd biskupa przynajmniej przez 5 lat zaprawiał się w diakonacie, a od 10 lat był kapłanem. Justynian⁴⁰ natomiast wymagał, by obejmujący urząd biskupi miał ukończone 35 lat życia⁴¹.

W badanym przez nas okresie spotykamy zaledwie dwóch patriarchów wyniesionych na stolicę bizantyjską w bardzo młodym wieku — Stefana I i Teofilakta, którzy byli książętami cesarskimi.

Ces. Leon VI, gdy w r. 866 naklonił Focjusza do zrzeczenia się patriarchatu, polecił natychmiast konsekrować na tak opróżnioną siedzibę Stefana, zaledwie 16-letniego, własnego brata. Wyniesienie Stefana było nielegalne jeszcze z innych względów. Małoletni Stefan otrzymał mianowicie diakonat od Focjusza, uznawanego przynajmniej przez ignacjanów za intruza na katedrze patriarchalnej i jako takiego — za niezdatnego do udzielania święceń diakonatu. Nadto wybór Stefana został dokonany z pogwałceniem norm, świętoż wznawionych w kan. 13 Soboru Konstantynopolańskiego IV, które nie zezwalały władzy świeckiej na ingerowanie w wybory biskupów⁴². Stefan jednak — mimo tych nieprawidłowości — bez trudu otrzymał uznanie i *communio* Rzymu. Wprawdzie brakuje w tym względzie bezpośredniego dokumentu, jednak w zupełności wystarcza tu choćby list pap. Jana IX adresowany w r. 899 do Stiliana, reprezentanta partii ignacjańskiej, w którym tenże papież wyraźnie oświadcza, że Ignacy, Focjusz, Stefan i Antoni są legalnymi patriarchami Konstantynopola⁴³. Nie można wykluczyć, że kuria rzymska w tym wypadku więcej zajęła się sprawą Focjusza niż młodym wiekiem Stefana. Zdaniem G. Hergenroethera⁴⁴ miano zabiegać w Rzymie i o dyspensę od przeszkody wieku, ale już po konsekracji Stefana. Nie wydaje się, by takie zabiegi miały być konieczne, jeśli Kościół bizantyjski w podobnych wypadkach sam przyznawał zarówno synodom elektorальnym, jak i konsekраторom władzę dyspensowania. *Communio* zaś papieża, o jaką u niego zabiegano, nadawała takim wyborom jedynie większą stabilizację⁴⁵.

Analogiczny jest również wypadek z Teofilaktem⁴⁶. Ces. Roman Leukapenos, by zabezpieczyć swojej rodzinie najlepsze posady, za-

³⁹ *Ep. ad Himerium Tarraconensem* — Mansi, III, 659.

⁴⁰ *Corpus Iuris Civilis*, t. 3: *Novellae et Reliqua*, ed. A. M. Kriegell — A. Herman, Lipsiae 1840, nov. 123, 1, 1.

⁴¹ Sobory zachodnie w Agata i Arles podają jako dolną granicę wieku 30 lat skończonych (por. Kurtscheid, dz. cyt., s. 112).

⁴² COD, s. 152.

⁴³ ARP 1, n. 361, s. 741.

⁴⁴ *Storia universale della Chiesa*, Firenze 1904⁶, t. III, s. 324.

⁴⁵ Parlato, dz. cyt. s. 181.

⁴⁶ SDC, VII, n. 140 i 141.

rezerwował patriarchat konstantynopoliński swemu małoletniemu synowi Teofilaktowi, który w 925 r., w chwili śmierci patriarchy Mikołaja, mając dopiero 10 lat, był już diakonem i synellem. W r. 931, po abdykacji patriarchy Tryfona, Teofilakt stał się jedynym kandydatem na stolicę w Konstantynopolu. Zanim jednak udzielono elektowi święceń, wysłano poselstwo do Rzymu z prośbą o prewencyjne uznanie małoletniego patriarchy. Załatwienie tej sprawy ciągnęło się przez 18 miesięcy, gdyż pap. Jan XI, uwięziony na rozkaz swego przyrodniego brata Alberyka, mógł odpowiedzieć bizantyjskim legatom dopiero po wyjściu na wolność. Ostatecznie papież, nie mając większych powodów, by sprzeciwić się nielegalnej promocji młodziutkiego Teofilakta, udzielił mu *communio*⁴⁷. Tak więc i w tym jeszcze jednym przypadku wolno utrzymywać, że *communio* i uznanie patriarchy przez papieża, choć udzielone jeszcze przed konsekracją, miały na celu tylko podniesienie znaczenia wcześniej dokonanych wyborów (bardziej aniżeli udzielenie dyspensy od jakiejś przeszkody kanonicznej), zwłaszcza gdy się zważy, że w liście do papieża wcale nie proszono o łaskę dyspensy, lecz tylko o samo uznanie nowego patriarchy.

II. Nielegalność wyborów z braku formy

1. Niekanoniczne wyznaczenie Ignacego z Konstantynopola

Władza cesarska niejednokrotnie oddziaływała na wybory patriarchów, zwłaszcza gdy chodziło o stolicę konstantynopolińską. I chociaż liczne uchwały soborów zdecydowanie występowały przeciwko takiej praktyce, to jednak elekcja nowego patriarchy z nakazu lub sugestii cesarza — jaka się zdarzała — nie powodowała nieważności wyboru, jeżeli tylko wyborcy zachowali przynajmniej formalnie przepisana formę⁴⁸.

W historii patriarchatu konstantynopolińskiego jedynie wyniesienie Ignacego na stolicę patriarszą mogłoby uchodzić w oczach współczesnych mu za całkowicie nielegalne. Zdaniem Dvornika⁴⁹ ces. Teodora, by zapobiec schizmie, jaka zaczęła zagrażać w tym czasie Kościołowi bizantyjskiemu z powodu szerzących się w nim sekt, bez zwoływania synodu elektoralnego, zasięgnął tylko

⁴⁷ ARP 1, n. 366, s. 760 n.

⁴⁸ „Kanony apostołskie” (kan. 30) przewidywały możliwość unieważnienia elekcji dokonanej pod naciskiem władzy cywilnej i ustalały, że biskup wybrany w takich okolicznościach zasługuje na depozycję i ekskomunikę (CSP, s. 21).

⁴⁹ *Le schisme de Photius*, s. 49.

rady kilku wpływowych biskupów, nakazała konsekrować na patriarchę mnicha Ignacego. W zachowanych źródłach nie napotyka się jednak, jak pisze sam Dvornik⁵⁰, żadnych wyraźnych dowodów na podtrzymanie rzekomo niebyłej elekcji synodalnej Ignacego ani też dowodów świadczących na korzyść jego kanonicznej desygnacji. Liczne natomiast źródła owo wyznaczenie przypisują wpływowi cesarzowej⁵¹.

Na nieprawidłowość wyboru Ignacego zwrócono uwagę dopiero w późniejszym okresie, mianowicie dopiero na synodzie focjańskim w r. 861, a więc wtedy, gdy zaistniała potrzeba znalezienia jakiegoś pretekstu do zdeponowania tego patriarchy. Wtedy to podniesiono zarzut, że Ignacy został wybrany nielegalnie i że przywłaszczył sobie w sposób niesprawiedliwy katedrę patriarszą⁵².

Nieprzestrzegania reguł kanonicznych przy wynoszeniu Ignacego na urząd patriarszy papież początkowo nie uważał za powód nieważności czy choćby tylko niegodziwości wyboru, jeżeli z miejsca uznał nowego biskupa legalnym patriarchą Konstantynopola i udzielił mu *communio*⁵³. Taką postawę papieża, który przecież zawsze stoi na straży praw kościelnych, można by tłumaczyć tym, iż Rzym w momencie udzielania Ignacemu *communio* nie był jeszcze zorientowany w procedurze jego wyboru. Faktem pozostanie jednak, że papież nawet i wtedy, gdy został już o wszystkim dobrze poinformowany, nie brał na serio napływających oskarżeń, lecz w dalszym ciągu bronił praw Ignacego. Dlatego synod focjański z 861 r., na którym zarządzono depozycję Ignacego z braku kanonicznej elekcji, był tylko formalnym pretekstem, by dać posmak legalności depozycji, zadecydowanej z całkiem innych względów. Zresztą warto tu przypomnieć, że gdy tylko Ignacy przyjął święcenia na patriarchę, wszyscy pośpieszyli do katedry, nie wyłączając nawet jego przeciwników, by złożyć mu hołd i uznanie w dniu jego uroczystej intronizacji⁵⁴.

2. Konsekracja patriarchy dokonana przez jednego lub dwóch szafarzy

Zgodnie z postanowieniem kan. 4 nicejskiego przy konsekracji biskupa winno być 3 konsekratorów i wszyscy oni powinni być

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. także: Nicetas, *Vita Ignatii* — Migne, PG 105, 201.

⁵³ Rzym natychmiast przyjął Ignacego do wspólnoty i zawsze bronił jego praw. Nawet gdy po jego powrocie na katedrę bizantyjską zaistniał spór między Ignacym a papieżem o jurysdykcję nad Bułgarią, nielegalności jego wyboru w ogóle nie podnoszono (por. Fliche-Martin, VI, s. 489).

⁵⁴ Grzegorz Asbestos, ze stronnictwa przeciwnego Ignacemu, doznał afrontu od patriarchy w sam dzień intronizacji w kościele, dokąd się

biskupami⁵⁵. Podobne zarządzenie powziął i IV synod w Kartaginie⁵⁶.

Euchologium greckie wymaga oprócz głównego konsekratora jeszcze 3 innych biskupów. Pozostałe księgi liturgiczne wschodnie przepisują ogólnie tylko 3 szafarzy⁵⁷. Liczba 3 nie zawsze jednak była wymagana w sposób bezwzględny przez dawną dyscyplinę; jeżeli kan. 1 „Kanonów apostołskich” zawiera przepis, iż „biskupa winno konsekrować 2 lub 3 biskupów”⁵⁸. To samo postanowienie powtarzają także i „Konstytucje apostołskie”⁵⁹. Trzeba zatem zbadać, czy w tym właśnie okresie, gdy jeszcze nie rozróżniano między władzą święceń a władzą jurysdykcji, a już zgoła nikt nie sądził, by mógł istnieć jakiś odrębny sposób przekazywania jednej i drugiej władzy, liczba 3 konsekratorów była podyktowana do ważności czy tylko do godziwości aktu.

Zdaniem znanego nam Parlata⁶⁰ norma, która przy udzielaniu święceń biskupich wymagała udziału aż 3 konsekratorów nie była przepisana do ważności konsekracji, gdyż „Kanon” i „Konstytucje apostołskie” zakładają legalność święceń udzielonych także przez 2 ministrów. Przeciwną tezę — z podaniem argumentów — postawił niedawno L. Mortari⁶¹, który — badając m. in. elekcję antiocheńskiego patriarchy Ewagriusza — opowiada się za nieważnością jego konsekracji. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem tego autora, ponieważ dowody jakie on przytacza, o czym za chwilę powiemy bliżej, wskazują co najwyżej na niegodziwość święceń Ewagriusza. Trzeba bowiem i o tym pamiętać, że w historii I tysiąclecia zdarzały się niekiedy i takie wypadki — jak słusznie

udał, by złożyć mu swoje homagium (por. Dvornik, *Le schisme, de Photius*, s. 50 n.).

⁵⁵ „Episcopus convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopus ordinari. Si autem difficile fuerit aut propter instantem necessitatem aut propter itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in id ipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur” (COD, s. 6).

⁵⁶ Kan. 13 (CSP, s. 226) i kan. 49 (CSP, s. 267).

⁵⁷ H. Denzinger, *Ritus orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, t. I, Würzburg 1863, s. 142.

⁵⁸ „Episcopus a duabus vel tribus episcopis ordinetur” (CSP, s. 8).

⁵⁹ „[...] aut ut minimum a duabus: non licere autem vobis ab uno constitui [...] Episcopus a tribus vel duabus episcopis ordinetur (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. Funk, t. 1—2, Paderbornae 1905 (= Funk), t. I, s. 531). Konstytucje, Lib. 8, 27) w dalszym ciągu zarządzają: „Si quis ordinatus fuerit ab uno episcopo, deponetur et ipse qui ordinavit eum. Quodsi necessitas contingens coegerit ab uno ordinari, quo quod propter persecutionem aut aliam simile causam plures interesse possint, afferat auctoritatem mandati plurium episcoporum” (tamże).

⁶⁰ Dz. cyt., s. 185.

⁶¹ *Consecrazione e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Firenze 1969, s. 89.

zauważa cytowany przez nas E. Amann⁶² — że przy święceniach biskupa był obecny zaledwie jeden konsekrator i nigdy tak udzielonej konsekracji nie powtarzano.

Z dostępnych dla nas źródeł wynika, że przynajmniej dwaj patriarchowie wschodni byli konsekrowani przez jednego lub dwóch biskupów. Są nimi: wspomniany przed chwilą Ewagriusz — patriarcha Antiochii oraz Tymoteusz Elur — znany już nam jako patriarcha Aleksandrii.

Wyżej uczyniliśmy wzmiankę, że patriarcha antiocheński Paulin, podczas schizmy melecjańskiej⁶³, na krótko przed swoją śmiercią sam jeden konsekrował Ewagriusza, by tenże kierował po nim grupą katolików antiocheńskich. Ci ostatni bowiem nie chcieli zgodzić się ani na Melecjusza, ani na jego prawowitego następcę Flawiana. Papież, mimo iż Ewagriusz wyznał ortodoksyjną wiarę, nie uznał go. Podobnie też postąpił i z Flawianem. Lecz ten właśnie fakt, że Stolica św. odmówiła i Flawianowi *communio*, wskazuje aż nadto dobitnie, że na równi z nim traktowała także i Ewagriusza, nie chcąc tylko w ten sposób rozstrzygać o większej lub mniejszej legalności jednego z nich.

Z kolei Tymoteusz Elur przyjął święcenia z rąk dwóch biskupów heretyckich, potępionych — jak pamiętamy — i zdeponowanych decyzją Soboru Chalcedońskiego. Konsekratorami w tym wypadku byli: Euzebiusz z Peluzji i Piotr z Iberii⁶⁴. Wiemy również i o tym, że Tymoteusz nie tylko nie otrzymał rzymskiej *communio*, ale został nadto całkowicie pozbawiony władzy wykonywania przyjętych święceń. Jako zasadniczy motyw takiego stanowiska papież podał, że konsekratorami Tymoteusza byli potępieni heretycy, którzy nie mogą ważnie nadawać — na drodze konsekracji — urzędów kościelnych⁶⁵. Źródła notując fakt konsekracji Elura, dokonanej tylko przez dwóch ministrów, nie mówią ani słowem na temat jej nieważności z uwagi na brak 3 konsekratora. Można stąd wnioskować, że niezachowanie kanonicznej formy i przy konsekracji Elura również nie spowodowało nieważności przyjętych przez niego święceń.

III. Wybory patriarchów „sede plena”

Już w uchwałach soborowych pierwszych wieków postanowiono, że nie wolno obsadzać biskupich katedr jak tylko po śmierci, abdykacji lub legalnej depozycji poprzednika i konsekwentnie nie można konsekrować nowego pasterza na nie opróżnioną jeszcze

⁶² *Réordinations*, DThC, XIII/2 kol. 2386.

⁶³ SDC, III, s. 558.

⁶⁴ Tamże, IV, s. 350.

⁶⁵ Por. Przekop, *Problem legalności wyboru patriarchów*, s. 178 n.

stolicę⁶⁶. Jak w wielu innych wypadkach, tak i tutaj, przytoczona norma nie obowiązywała bezwzględnie, gdyż za ważne i zdadne do sprawowania władzy biskupiej uważano konsekracje udzielone dla Kościołów legalnie jeszcze obsadzonych. Badania stanu faktycznego w tym zakresie wykazują, że na przestrzeni wieków zdarzały się — najczęściej z powodu herezji lub schizmy — dość liczne przykłady wyborów „sede plena”⁶⁷.

Na pierwszych stronach tego artykułu analizowaliśmy tylko niektóre problemy odnoszące się do wyborów patriarchów z okresu schizmy w Antiochii. Poniżej uwzględnimy pozostałe kwestie dotyczące tej stolicy.

Wiemy już o tym, że Paulin otrzymał katolicką *communio* przede wszystkim dlatego, że był wielkim obrońcą ortodoksji i że Rzym nie chciał początkowo uznać Melecjusza z uwagi na jego heretycką wiarę. Później jednak, przekonawszy się o jego ortodoksji, Rzym zmienił swoje stanowisko, odbierając *communio* Paulinowi na korzyść właśnie Melecjusza⁶⁸. Zmieniająca się kolejność zdarzeń na stolicy antiocheńskiej pozwala zobaczyć we właściwym świetle postawę papieża jako stróża i obrońcę prawdziwej wiary. Papież bowiem — chcąc za wszelką cenę doprowadzić do zakończenia schizmy — badał w tej sytuacji głównie czystość religijnego credo u rywalizujących między sobą patriarchów, nie zwracał natomiast uwagi na brak wolnej siedziby. To samo zjawisko obserwujemy również i po śmierci patriarchy Melecjusza, kiedy to papież — usiłując nakłonić katolików Antiochii do przyjęcia Paulina — udzielił temu ostatniemu ponownie *communio*, nie bacząc przy tym na wybranego legalnie Flawiana. Podobnie postąpił papież i z Ewagriuszem, który zajął miejsce Paulina. Dopiero z chwilą śmierci Ewagriusza, gdy zakończyła się schizma w Antiochii, a Flawian pozostał na placu jako jedyny już biskup, otrzymał on wreszcie *communio* papieża. Biskup Rzymu nie mógłby jednak tego uczynić, gdyby wybór Flawiana — przeprowadzony „sede plena” — uchodził od początku za prawnie nieważny i bezskuteczny.

Wkrótce po tzw. synodzie „zbójeckim”, jaki miał miejsce w Efe-

⁶⁶ Kan. 23 synodu antiocheńskiego tak ustala: „Episcopo non licere per se alterum successorem sibi constituere, licet ad exitum vitae perveniat. Quod si tale aliquid factum fuerit, irritum esse huiusmodi constitutum. Servetur autem ius ecclesiasticum, quod post obitum quiescentis potestatem habent eum promovere, qui dignus extiterit” (CSP, s. 122). Wprawdzie Paulin z Antiochii wyświęcił, jako swego następcę, Ewagriusza, i fakt ten miał miejsce w kilka lat po ogłoszeniu cytowanego kanonu, to jednak nieważności wyboru Ewagriusza nikt nie podnosił.

⁶⁷ Parlato, dz. cyt., s. 187.

⁶⁸ Przekop, *Problem legalności wyboru patriarchów*, s. 174.

zie (449), w miejsce nielegalnie zdeponowanego — za sprawą monofizytów — Domnusa⁶⁹ na patriarchę Antiochii wybrano i konsekrowano Maksyma. Sobór Chalcedoński pragnąc dokonać w r. 451 ratyfikacji Maksyma, musiał zająć się najpierw wyjaśnieniem wakansu antiocheńskiej stolicy⁷⁰. Ojcowie chalcedońscy, nie mogąc znaleźć ku temu żadnych argumentów, byli zmuszeni orzec, że Domnus w momencie, gdy dokonywano wyboru Maksyma, złożył dobrowolnie abdykację. Na tej podstawie Sobór mógł następnie ogłosić Maksyma prawowitym patriarchą Antiochii, przyjmując go do katolickiej communio biskupów oraz nadać mu tą drogą *solicitude* w całym Kościele powszechnym.

W rejestrach patriarchatu Konstantynopola napotykamy zaledwie jeden przypadek, kiedy Stolica św. groziła ogłoszeniem wyborów bizantyjskiego patriarchy „*sede plena*” za całkowicie nieważne. Mamy tu na myśli list Leona Wielkiego, w którym papież przestrzega duchowieństwo Konstantynopola przed elekcją nowego patriarchy za życia Flawiana, gdyż „*sacerdotium eius fuerit ausus invadere — pisze papież — nunquam in communione nostra habebitur, nec inter Episcopos poterit numerari*”⁷¹. Upomnienie papieskie musiało skutecznie podziałać, gdyż do wyborów nie doszło.

Później jednak, na co wyraźnie wskazuje choćby patriarchat Pawła II, postawa papieża ulegnie zmianie, który oficjalnie uzna wybory „*sede plena*” za całkowicie ważne i zdatne do nadawania urzędu biskupiego. Do wyrażenia przez papieża takiej opinii doszło właśnie za pontyfikatu wyżej wspomnianego Pawła II⁷², który przyjął wybór na patriarchę Konstantynopola po przymusowej abdykacji Pyrrusa. Papież, uznając wybór Pawła II, przyrzeka udzielić mu *communio*, gdy tylko Pyrrus zostanie legalnie zdeponowany. Papież, który zarządził tym sposobem kanoniczną depozycję Pyrrusa, uzasadnia swą decyzję następująco: „*ut [...] sacerdotalis robustior ordo [Pauli] permanent*”⁷³. Ponieważ — według słów papieża — nabiera siły i staje się trwalszym to, co już istnieje, dlatego trzeba przyjąć, że Paweł II otrzymał patriarchat na drodze ważnej konsekracji oraz poprzez *communio* z klerem i ludem Konstantynopola. Natomiast elekcja Pawła przeprowadzona „*sede plena*” bynajmniej nie spowodowała nieważności wyboru.

Te same słowa trzeba powiedzieć i o Focjusz, który został m.in. oskarżony i o to, że wybrano go „*sede plena*”. Wielki znawca tej sprawy Dvornik przebadał dogłębnie wszystkie okoliczności, w jakich Focjusz otrzymał patriarchat. Przede wszystkim autor ten wy-

⁶⁹ SDC, IV, n. 318, s. 285.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ List pap. Leona do duchowieństwa Konstantynopola — Mansi, VI, 31.

⁷² Fliche-Martin, V, s. 144.

⁷³ ARP 1, n. 325, s. 613.

kazał, że Ignacy — wprawdzie niechętnie — jednak zrzekł się patriarchy, pozostawiając wakującą stolicę swemu następcy. Po abdykacji Ignacy nawet nie próbował odnieść się do Stolicy św., by przed nią bronić swoich praw⁷⁴. Dvornik następnie dowiódł, że papież uzależniał udzielenie *communio* Focjuszowi zgoła inną kontrpropozycją, jaką Rzym chciał podsunąć Bizancjum, mianowicie jurysdykcją nad Bułgarią⁷⁵. I wreszcie sytuacja, jaka wytworzyła się w Konstantynopolu nazajutrz po wyborze Focjusza — zdaniem Dvornika — została ukazana papieżowi całkowicie błędnie przez niejakiego Teognasta⁷⁶. Ten ostatni nawet — bez wiedzy Ignacego i na własną rękę — wniósł w tej sprawie apelację do Rzymu⁷⁷.

Celem dokładnego wyjaśnienia sprawy Focjusza spójrzmy jeszcze raz na kilka ważniejszych epizodów dotyczących tego patriarchy. Wyboru Focjusza dokonano w r. 858, od tego czasu rozpoczęły się pertraktacje o przywrócenie *communio* między nim a papieżem. W 3 lata później odbywał się synod w Konstantynopolu (861), na którym posłowie papiescy dokładnie badali „casus” Ignacego. Papież, który zastrzegł wyłącznie samemu sobie prawo wydania w tej sprawie końcowej decyzji, nie podjął dotąd żadnego wyroku. Dopiero synod rzymski z 863 r. zdecydował, iż Focjusz — ponieważ przyjął konsekrację od biskupa zawieszzonego w swych czynnościach — zostaje pozbawiony wszelkiej władzy kościelnej, natomiast Ignacy winien powrócić na swój urząd⁷⁸. W listopadzie tego samego roku papież skierował list wprost do samego Focjusza stwierdzając, iż wybór tego patriarchy odbył się „*sede plena*”⁷⁹. Listy o podobnej treści Rzym wysłał kolejno do cesarza i duchowieństwa Konstantynopola⁸⁰.

Z chronologii przytoczonych przed chwilą faktów wynika, że Focjusz przynajmniej przez 5 lat, a więc od 858 do 863 r., mimo iż papież odmawiał mu *communio*, uznawany był za prawowitego patriarchę Konstantynopola. Wyjątek stanowili tutaj jedynie sami ignacjanie. Pozycja prawna Focjusza uległa diametralnej zmianie dopiero w r. 863, gdy synod rzymski przeprowadził formalnie depozycję bizantyjskiego patriarchy. Do tego czasu Focjusz pozostawał w spokojnym posiadaniu swego urzędu.

Dotychczasowa analiza wyborów patriarchalnych „*sede plena*” po-

⁷⁴ Dvornik, *Le schisme de Photius*, s. 80 n.

⁷⁵ Tamże, s. 147 n.

⁷⁶ Tamże, s. 150—153.

⁷⁷ Tamże, s. 137 n.

⁷⁸ ARP 1, n. 324, s. 642. Gdyby jednak Focjusz przeciwstawił się powrotowi Ignacego na urząd, zostanie wówczas ekskomunikowany (tamże, s. 646). Por. Dvornik, *Le schisme de Photius*, s. 153 n. <

⁷⁹ ARP 1, n. 325, s. 653.

⁸⁰ List do cesarza — ARP 1, n. 323; do duchowieństwa — ARP 1, n. 324.

zwala w konkluzji postawić tezę, iż konsekracja przyjęta na stolicę jeszcze nie wakującą legalnie, jakkolwiek odbywała się ona wbrew kościelnym kanonom, uchodziła w oczach Rzymu za ważną i zdatną do nadawania urzędów w Kościele partykularnym. Papież, oczywiście, mógł nie przyznać takiemu pasterzowi *communio* lub też jej udzielenie uwarunkować albo — co się rzadko zdarzało — zarządzić nawet depozycję takiego patriarchy. Tak więc wybory „*sede plena*” stanowiły — co najwyżej — przeszkodę do nawiązania łączności kościelnej ze Stolicą św. Natomiast nie uchodziły one za taką przeszkodę wewnątrz samego patriarchy, jeżeli tylko biskupi sufragani, duchowieństwo i wierni zgodzili się uznać nowego patriarchy za swego pasterza.

Zakończenie

Zbierając w tym punkcie pokłosie z nagromadzonego dotąd materiału, chcemy cały niniejszy artykuł zakończyć podsumowaniem osiągniętych wyników w przedmiocie naszych badań. Wyniki te układają się w sposób następujący.

Z analizy poszczególnych faktów wynika przede wszystkim, że wszelkie wybory patriarchów, przeprowadzone nawet z pogwałceniem norm prawnych, ustanowionych przez prawo celem regulowania kompetencji podmiotów zdatnych do działania, uważane były za ważne i zdolne do nadawania urzędu patriarszego. To bowiem sami wierni (kler i lud) Kościoła partykularnego oraz biskupi danego patriarchy udzielają nowemu patriarsze *communio*, naprawiają wszelkie błędy popełnione w procedurze wyborów, dotyczące kwalifikacji podmiotów (czynnych bądź biernych) oraz samego przedmiotu (urzędu) lub też niezachowanej formy. Uznanie i *communio* wiernych oraz biskupów oznaczało nadanie nowemu pasterzowi urzędu w Kościele lokalnym oraz udzielało mu *sollicitudinem* w Kościołach patriarchy.

Tylko w wypadku, kiedy nadanie urzędu zostało dokonane przez biskupów ekskomunikowanych i zdeponowanych, heretyków i potępionych, wówczas społeczność kościelna nie uznawała zupełnie takich wyborów, ponieważ konsekracja jako element formalny i istotny — na mocy której nadaje się urząd — nie powodowała skutków z powodu braku całkowitej zdatności u konsekratorów, pozbawionych jakiegokolwiek urzędu oraz władzy w Kościele i przywróconych do stanu świeckiego.

W żaden sposób nie można uzupełnić konsekracji nieważnej, a ci, którzy otrzymali takiego typu święcenia, byli uważani za całkowicie niezdatnych do objęcia jakiegokolwiek urzędu kościelnego, nawet jeśli kiedykolwiek powrócili do wyznawania wiary katolickiej. Objęcie urzędu patriarszego i związanej z nim władzy w Ko-

ściele partykularnym nie było uzależnione od communio z Rzymem; jeszcze raz wynika stąd niezbicie, że konsekracja i communio (wiernych i biskupów sufraganów) były podstawowymi elementami jurysdykcji biskupiej i ponadbiskupiej. Patriarcha był wyrazicielem kolegium biskupiego w patriarchacie, które go obarczało troską o wszystkie Kościoły okręgu patriarchackiego poprzez akty communionis. I właśnie dlatego, że był on wykonawcą władzy nie własnej ani tym bardziej powierzonej mu przez papieża, jego wybór zależał od biskupów patriarchy. Oni byli przyszłymi jego poddanymi, powierzali mu wyższy urząd, zwalniali go od przeszkód przewidzianych prawem, składali go z urzędu, pełniąc w ten sposób rolę najwyższych kierowników życia kościelnego w poszczególnych Kościołach partykularnych.

Do papieża zaś należało tylko stwierdzenie powstałej po wyborze sytuacji, interwencja — gdy tylko to możliwe — w obronie praw jednostek, które się do niego zwracały; przyjmowanie nowego pasterza do rzymskiej communio, jeśli zaistniały wymagane ku temu warunki, jak ważność święceń, wyznanie ortodoksyjnej wiary i nadto zdecydowana wola (ze strony patriarchy) uczestniczenia w międzykościelnej wspólnocie katolickiej.

Illégalité de l'élection des patriarches durant le premier millénaire de l'Eglise

RÉSUMÉ

L'illégalité de l'élection pour toutes les charges ecclésiastiques a lieu lorsque a été négligée dans toute la procédure de l'élection une condition requise par la loi. Dans notre cas, l'élection illégale pour une cathédrale patriarcale aura lieu lorsque ne seront pas respectées les normes établies pour cette fin par le droit canon oriental du premier millénaire. Certaines de ces normes définissaient les conditions, c'est-à-dire les qualités que devait posséder soit la personne de celui qui octroyait la charge, soit le candidat à la charge lui-même, d'autres concernaient la charge de patriarche elle-même, d'autres enfin étaient relatives à la forme canonique qu'on était obligé de respecter en procédant à l'élection et à la consécration. Ce n'est qu'après avoir analysé tous les éléments faisant partie de l'acte de la concession de la charge de patriarche qu'on peut se faire une idée juste dans la question si une élection dans laquelle ont été négligées les conditions requises par la loi, c'est-à-dire une élection illégale, a été valide ou invalide. Il est tout à fait sur qu'une élection, où l'on a omis une ou même plusieurs normes disciplinaires visant uniquement à assurer la congruité de l'acte, fut toujours valide, quoique illicite, et le pape, en échangeant les lettres communionis, recevait le patriarche à la communion catholique. Il en fut tout autrement quand l'élection fut à ce point illégale qu'on ne put d'aucune façon la tenir pour valide. Dans ce cas le pape refusait absolument la communion au patriarche élu, parce que même une administration à la communion catholique ne pouvait convalider une élection qui ne fut jamais accomplie du point de vue juridique.

Au cours de nos recherches nous avons pu également remarquer que les préceptes du droit oriental s'écartaient souvent des normes analogues du droit occidental. Cette disparité des préceptes fut la cause que certaines du moins des élections des patriarches tout à fait légales en Orient étaient considérées aux yeux de Rome comme illégales, et qu'un éventuel refus au patriarche de la *communio* devenait souvent l'occasion de méfiance et de discorde entre l'Orient et l'Occident chrétiens.