

KS. EDMUND PRZEKOP

KATOLICKIE PATRIARCHATY WSCHODU

CZYNNIKI DECYDUJĄCE O ICH POWSTANIU

Powstanie patriarchatów w pierwszych wiekach istnienia Kościoła oznaczało pewną centralizację na płaszczyźnie regionalnej. Na dłuższy bowiem czas nie można było zadowolić się istnieniem obok siebie pojedynczych Kościołów biskupich, całkowicie sobie równych, które zespalał jedynie autorytet biskupa Rzymu; przy czym autorytet ten pod względem prawnym nie był jeszcze jasno określony. Papież wówczas nie był w stanie sam wykonywać skutecznej kontroli nad wszystkimi wspólnotami lokalnymi. Dobro Kościoła zatem wymagało skupienia pewnej liczby Kościołów biskupich pod kierownictwem jednego, wspólnego zwierzchnika, właśnie pewnej centralizacji, która z natury rzeczy mogła dokonać się tylko na płaszczyźnie regionalnej. W ten sposób mogło być zapewnione zachowanie odrębności właściwych różnym kręgom kulturowym istniejącym na Wschodzie.

Ta centralizacja dokonała się równolegle zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz imperium rzymskiego. W obrębie granic państwa powstały jako pierwotne jednostki organizacyjne patriarchaty: Aleksandria, Antiochia i Konstantynopol. Od Antiochii stosunkowo późno, bo dopiero w 451 r., oddzielił się patriarchat jerozolimski. Poza granicami imperium uformowały się katolikaty w Persji i Armenii, które winny być uważane za równie pierwotne, jak patriarchaty w obrębie państwa.

Tak powstałym jednostkom przysługiwała w ramach całego Kościoła znaczna autonomia, której nie należy jednak utożsamiać z autokefalią czy też z zupełną niezależnością od Rzymu. Tak pojmowana autonomia oznaczałaby niezgodność z katolickim dogmatem prymatu papieskiego. Autonomia patriarchatów wschodnich była wówczas niczym innym, jak zupełnie naturalną konsekwencją daleko idącej samodzielności pojedynczych Kościołów biskupich. Wyjaśnienia tego zjawiska należy szukać w fakcie, że w pierwszych wiekach Kościoła nie było jeszcze systemów rządzenia tak silnie scentralizowanych, jakie się w następstwie rozwinęły, innymi słowy — nie istniał jeszcze scentralizowany Kościół powszechny. Stanowisko patriarchów było uprzywilejowane nie ze względu

na biskupa Rzymu, który ewentualnie osobiście musiałyby wykonywać prawa patriarchów, lecz ze względu na pojedynczych biskupów, którzy — z uwagi na dobro Kościoła określonego regionu — milcząco zrezygnowali z części swoich uprawnień na korzyść patriarchów i stali się od nich zależni. W każdym razie to spostrzeżenie wydaje się najbardziej przekonującym wyjaśnieniem prawa zwyczajowego, które zgodnie z 6 kan. Soboru Nicejskiego (325) stanowi podstawę przywilejów biskupów Aleksandrii i Antiochii¹. Z norm ogólnych wiemy, że aby zwyczaj w jakiejś społeczności nabył mocy prawa, konieczna jest co najmniej milcząca zgoda zwierzchnika tej społeczności. W naszym wypadku musi być postulowana zgoda biskupa Rzymu. Bezpośredniego bowiem przekazania pełnomocnictw patriarchom, przynajmniej aleksandryjskiemu i antiocheńskiemu, nie da się udowodnić dokumentem historycznym, ale nie jest też i konieczne; liczenie na to byłoby nawet zapoznaniem faktycznej sytuacji Kościoła w pierwszych wiekach².

Jeśli teraz zapytamy o decydujące czynniki, które doprowadziły do utworzenia patriarchatów, to na pierwszym miejscu należy wymienić świadomość biskupów o ich współodpowiedzialności za dobro całego Kościoła, co dziś nazywa się świadomością kolegalności. Następnie sporą rolę w organizowaniu się patriarchatów odegrały czynniki etniczno-polityczno-kulturowe ówczesnego imperium rzymskiego, wreszcie zasada apostołskiego pochodzenia stolic biskupich, która — zdaniem niektórych papieży — miała być jedyną podstawą wyniesienia jakiejś siedziby do rangi patriarchatu³.

W poniższych badaniach zostaną omówione kolejno te wszystkie czyn-

¹ Can. 6; „Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia servantur ecclesiis” (J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae-Venetis-Parisiis-Lipsiae 1759 — (skrót: Mansi), t. II, kol. 679). Na temat interpretacji 6 kan. nicejskiego por.: T. Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, Washington 1949, s. 10 n.; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia Institutorum*, Romae 1951, s. 124; W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963, s. 7 n.; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, s. 101 n.; tenże, *Diritti del vescovo Alessandrino prima di Calcedonia*. [W:] *I patriarchati Orientali nel primo millenio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 Dicembre 1967*, Roma 1968, s. 72-85; Loutfi Laham, *Le patriarchat d'Antioche au premier millénaire*, [W:] *I patriarchati Orientali*, s. 115-136; V. Parlato, *L'ufficio patriarcale nelle Chiese Orientali dal IV al X secolo*, Padova 1969, s. 11 n.

² De Vries, dz. cyt., s. 8; Tenże, *La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente*, „Orientalia Christiana Periodica”, 27 (1961), z. 2, s. 319 n.

³ Tenże, *Die Patriarchate des Ostens. Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung*, [W:] *I patriarchati Orientali*, s. 13 n.

niki, które decydująco wpłynęły na uformowanie się 4 patriarchatów Wschodu.

Motywy wyboru takiego tematu można streścić następująco: 1. paląca aktualność historyczno-teologiczna tego problemu; 2. jego wielkie znaczenie pod względem ekumenicznym; 3. brak należytego przygotowania tych zagadnień na obrady Vaticanum II.

Wiadomo, że Sobór zalecił jedynie, aby prawa i przywileje wschodnich patriarchów zostały przywrócone do życia zgodnie z najdawniejszą tradycją ich Kościołów i dekretami soborów ekumenicznych⁴. Jest to zatem tylko ogólnikowe — z wyjątkiem odniesień chronologicznych — sformułowanie. Tłumaczyć to należy tym, że w chwili redagowania *Dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich* nie chciano jeszcze antycypować określeń władzy patriarszej, jaką ona będzie w nowym kodeksie. Dlatego poszukiwania na tym odcinku są jak najbardziej aktualne z uwagi na ich ekumeniczny charakter. Mogą się one również walnie przyczynić do wyjaśnienia stosunków pomiędzy prymatem papięskim a urzędem patriarszym, Kościołem powszechnym a autonomią Kościołów lokalnych; w końcu do znalezienia definicji, a przynajmniej lepszego zrozumienia tak fundamentalnych w strukturze organizacyjnej Kościoła pojęć, jak *potestas*, *auctoritas*, *collegialitas* i *communio*.

Na razie w poniższych dociekaniach — jak już zasygnalizowano — zostaną jeszcze pominięte te wszystkie problemy, będą one za to w najbliższym czasie przedmiotem badań następnych artykułów pod ogólnym tytułem: *Patriarchaty Wschodu w I tysiącleciu*.

1. KOLEGIALNOŚĆ EPISKOPATU

Z chwilą, gdy w organizującym się Kościele zaczęły się pojawiać problemy, których pojedynczy biskupi nie potrafili rozwiązać, a które domagały się takiego rozwiązania na płaszczyźnie regionalnej, prowadziło to najpierw do zwoływania synodów, na których podejmowane były konieczne decyzje. Na synodach ustalano formuły doktrynalne, wyznania wiary i zasady moralności. Tam ścierały się z sobą różne kierunki, poglądy i stanowiska, tam kształtowała się linia polityki kościelnej we wszystkich sprawach: ustrojowych, liturgicznych, dogmatycznych i moralnych.

⁴ *Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich (Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis)* został promulgowany 21 XII 1964 r. (AAS, 57 (1965) 76-89). Odnośna część *Dekretu* (n. 9) zaznacza: „Ideo statui haec Sancta Synodus, ut eorum iura atque privilegia instaurentur, iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae et Synodorum Oecumenicarum decreta”.

Najstarsze znane nam synody, datowane z 2. poł. II w., o których wspomina Euzebiusz⁵, zajmowały się sprawą montanizmu. Warto zauważyć, że synody te odbywały się wówczas, gdy w Azji Mniejszej nie było jeszcze organizacji metropolitalnej ani patriarszej czy też prawa kościelnego z określonymi normami dla zwoływania tych synodów. Jedynym wytłumaczeniem zwoływania tych zgromadzeń — co podkreśla J. Ratzinger wspólnie z K. Rahnerem⁶, a za nimi W. de Vries⁷ — jest świadomość wszystkich biskupów o ich wzajemnej współodpowiedzialności za sprawy całego Kościoła. Wspólną decyzją podjętą na synodzie mogli wprowadzać na szerszym obszarze jednakową dyscyplinę, co ułatwiało z kolei organizowanie życia religijnego. Dokonywało się to przez podpisywanie wspólnych ustaw synodalnych lub uroczyste przyrzeczenie zastosowania się do nich. Zasadniczy akcent — na ile to można dzisiaj stwierdzić — był położony w pierwszych wiekach na to, by wszyscy biskupi razem i każdy z osobna zgodzili się na decyzję końcową⁸. Synody będące więc wyrazem kolegialnej działalności wymagały od pojedynczych biskupów, nawet nieobecnych w czasie obrad, podporządkowania się podjętym na nich uchwałom. Najwyraźniej daje się to zauważyć na tych synodach, które dokonywały złożenia z urzędu pojedynczych biskupów⁹ albo czasowego czy definitywnego pozbawienia ich wspólnoty z danym Kościołem¹⁰.

Sporadyczne i bez systemu zwoływane synody okazały się na dłuższą metę niewystarczające, aby mogły zapewnić Kościołowi jakiegoś regionu konieczną odporność i siłę, zwłaszcza wobec powstających herezji. Konieczne tu było regionalne zespolenie pod kierownictwem jednego, głównego biskupa, czego Rzym — według ówczesnego stanu rzeczy — nie mógł sam zapewnić. Przede wszystkim herezje zmusiły Kościół do skoncentrowania pojedynczych Kościołów biskupich w jeden mocny związek,

⁵ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 14, przyp. 1; J. Keller, *Kształtowanie ortodoksji katolickiej na tle działalności synodalnej*, [W:] *Katolicyzm starożytny*, Warszawa 1969, s. 241 n. Inną sprawą rozpatrywaną na synodach II w. była data święcenia Wielkanocy. Po stu latach dyskusji na różnych synodach kwestia ta na Soborze Nicejskim (325) nie przedstawiała już większego problemu (Euzebiusz, *Vita Constantini* — PG, 20, 1073-1080).

⁶ *Episkopat und Primat*, Freiburg 1961, s. 55 n.

⁷ *Bestimmende Faktoren*, s. 14.

⁸ J. Gaudmet, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, t. III: *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1958, s. 217 n.

⁹ Pierwszym takim synodem, na którym z powodu herezji skazano i złożono z urzędu biskupa Noeta, był synod w Smyrnie (Epifaniusz, *Haereses* — PG, 41, 993 n.).

¹⁰ Keller, art. cyt., s. 239 n.; M. Żurowski, *O duchowieństwie w szczególności, cz. I: Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, ATK, Warszawa 1970, s. 57 n.

który by lepiej gwarantował wykonywanie uchwał synodalnych. Było więc rzeczą zupełnie naturalną, że kierownictwo zorganizowano na bazie regionalnej, gdyż w ten sposób została nadto zabezpieczona odrębność poszczególnych regionów, czyli zdrowy pluralizm w Kościele, który nigdy nie może być sprzeczny z pojęciem jedności.

Napotykałyśmy tutaj monarchiczną zasadę w Kościele, która — obok synodalnej lub kolegialnej — jest charakterystyczna dla jego hierarchicznej struktury. Jak wiadomo, o istnieniu monarchicznego episkopatu wyraźnie świadczą listy Ignacego z Antiochii, a więc już na początku drugiego wieku chrześcijaństwa. Wkrótce po 150 r., jak się wydaje, monarchiczny episkopat w znacznym stopniu przyjął się na całym terenie rozszerzania się chrześcijaństwa¹¹. Stąd bliska była myśl znalezienia dla związków regionalnych, powoli się kształtujących, monarchicznego i najwyższego szczebla w osobie głównego biskupa, który następnie w kodeksie Justyniana otrzymał tytuł patriarchy. Główny biskup czy też patriarcha nie sprawował jednak swej władzy jako absolutny zwierzchnik na podległym mu terytorium, lecz kolegialnie lub synodalnie, a więc wspólnie z zależnymi od niego biskupami¹².

2. CZYNNIKI ETNICZNO-GEOGRAFICZNO-KULTUROWE

Na kształtowanie się związków regionalnych oddziaływała także geograficzna i ludnościowa odrębność poszczególnych terytoriów. Znaczenie tych odrębności dla rozszerzania jednej wiary dostrzegł już w II w. polemista Ireneusz. W swoim dziełku *Przeciw Herezjom* pisze, że „choć na świecie istnieją różne języki, to jednak siła przekazu jest jedna i ta sama. Kościoły założone w Germanii wyznają tę samą wiarę i przekazują to, co Kościoły założone w Hiszpanii lub wśród Celtów, na Wschodzie czy w Egipcie, Libii czy pośrodku świata”¹³. W zdaniu tym jest wyrażona myśl, że Kościół jednoczy wszystkie rozproszone ludy i wszystkie języki, że nosicielami depozytu wiary w procesie Tradycji są wszyscy wierni.

Niemale znaczenie przy tworzeniu się patriarchatów — jak zobaczymy poniżej — miał dokonany przez Dioklecjana podział cesarstwa na większe jednostki administracyjne, nazwane przez niego „diecezjami”. P. Batiffol sądzi, że ten nowy podział imperium wyróżniał się „bezwarunkowym uwzględnieniem odrębności ludów, ich tradycji i historycznej przeszłość-

¹¹ K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. I: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg 1922, s. 176; J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, [W:] *Katolicyzm starożytny*, s. 160 n.

¹² De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 15.

¹³ Ireneusz, *Adversus Haereses*, 1, 10 — PG, 7, 552 n.

ci”¹⁴. Trzy pierwotne patriarchaty, które powstały w obrębie państwa, reprezentowały właściwe sobie kręgi kulturowe: patriarchat aleksandryjski — kulturę egipską; antiocheński — syryjską; konstantynopolitański — grecką¹⁵. To rozróżnienie wydaje się na pierwszy rzut oka robić wrażenie jakby sztucznej konstrukcji, nie jest ono jednak pozbawione słuszności. W patriarchacie antiocheńskim w miastach położonych blisko wybrzeża, a zwłaszcza w samej Antiochii, na pewno dominowała jednolita kultura hellenistyczna, natomiast w miastach usytuowanych w głębi kraju, jak np. w Edessie, i na wsiach zachowała swoją żywotność syryjskość. Tam też w stosunkowo krótkim czasie wytworzyła się niezależna literatura syryjsko-chrześcijańska. Zupełnie podobnie ma się sprawa z Egiptem, gdzie w Aleksandrii był żywotny hellenizm, a na wsiach panowała niepodzielnie kultura egipska. Te przeciwieństwa kulturowe, istniejące w obu patriarchatach, odegrały pewną rolę w późniejszym rozdwojeniu po Soborze Chalcedońskim¹⁶.

Tak więc chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się na terytoriach, które pomimo swej zależności od imperium rzymskiego zachowały swoją własną indywidualność, tradycję, język i kulturę. Ten właśnie fakt w znacznym stopniu zaważył na losach organizacji Kościoła. Nie jest przeto przypadkiem, że 5 wschodnich rytów odpowiada 5 pierwotnym Kościołom. Obrządek bizantyjski jest rytym patriarchatu konstantynopolitańskiego i tych Kościołów, które zostały przezeń założone lub były w zasięgu jego wpływów. Obrządek aleksandryjski należy — jak sama nazwa wskazuje — do patriarchatu aleksandryjskiego. Ryt zachodniosyryjski, właściwy dla Antiochii, był w użyciu również w Jerozolimie, która stosunkowo dość późno odłączyła się od patriarchatu antiocheńskiego, bo dopiero w 451 r. Obrządek wschodniosyryjski został wytworzony przez Kościół w Persji¹⁷, a ojczyzną obrządku armeńskiego była Armenia¹⁸.

¹⁴ *La Paix Constantinienne et le Catholicisme*, Paris 1914, s. 125.

¹⁵ V. T. Istavridis, *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate in Relation with the other Oriental Patriarchates*, [W:] *I patriarchati Orientali*, s. 37.

¹⁶ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 16.

¹⁷ Chrześcijaństwo pojawiło się w Persji bardzo wcześnie, bo już na początku II w. Pogląd, że Kościół w Persji jako samodzielny katolikat powstał dopiero z chwilą przyjęcia przez część patriarchatu Antiochii nestorianizmu, nie może być utrzymany ze względów historycznych. Po pierwsze dlatego, że Kościół w Persji — już na długo przed przyjęciem nestorianizmu — był całkowicie samodzielny; po drugie, z tej racji nigdy nie należał on do patriarchatu antiocheńskiego (por. W. Hagemann, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochen*, „Ostkirchliche Studien”, 13 (1964), z. 2-3, s. 185 n.; de Vries, dz. cyt., s. 9). Już w 1 poł. IV w. zwierzchnik Kościoła perskiego, którym był arcybiskup Seleucji Ktesifon, za poparciem „Ojców zachodnich”, tzn. biskupów sąsiednich prowincji rzymskich, zdobył jurysdykcyjny prymat nad całym Kościołem w Persji. Tenże Kościół nawiązał z kolei stosunki z Zachodem (Zachodem dla perskiego Ko-

Później powstanie patriarchatów usiłowano wyjaśnić za pomocą tylko jednej zasady. W tym celu ustawiono naprzeciwko siebie dwie, nawzajem przeczące sobie teorie, obie jednostronne, z których — trzeba z góry powiedzieć — żadna nie jest w stanie rozwiązać tego problemu adekwatnie. Jedna z nich dotyczy politycznej zasady w kierowaniu Kościołem, druga natomiast odnosi się do zasady piotrowej lub przynajmniej apostołskiej tradycji pochodzenia stolic biskupich.

Zasada politycznego znaczenia miast została bardzo wyraźnie wypowiedziana w 28 kan. Soboru Chalcedońskiego, gdy jego Ojcowie orzekli, że takie przywileje, jakie posiada Stary Rzym, winny być nadane najświętszej stolicy Nowemu Rzymowi (Konstantynopolowi), ponieważ „mia-

ściola była przede wszystkim najbliższej leżąca Syria) na synodzie w Seleucji (410), na którym uznano prawo apelacji do „zachodnich Ojców”, a więc biskupów z terenu Antiochii i północnej Mezopotamii (por. W. de Vries. *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, „Orientalia Christiana Analecta”, 145 (1955) 40). Dokumenty synodalne wymieniają również tytuł „katholikos”, tzn. powszechny zwierzchnik, który od 424 r. będzie równoznaczny z tytułem „patriarcha”. W tymże bowiem roku synod w Markbata ogłosił Kościół w Persji jako całkowicie samodzielny. Prawo apelacji do „zachodnich Ojców” zostało uchylone i postawiono fałszywą zasadę, że odtąd katholikos Wschodu nie może podlegać żadnemu innemu zwierzchnikowi, nawet patriarchom Zachodu, albowiem jest im równy (Por. J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902, s. 259; de Vries, dz. cyt., s. 9 n.).

¹⁸ Chrześcijaństwo zaczęło przenikać do Armenii z sąsiednich prowincji już w II w. Około 200 r. Tertulian wymienia Armenię jako kraj chrześcijański. Jednak właściwym apostołem i organizatorem Kościoła w Armenii był św. Grzegorz Oświeciciel, który nawrócił ok. 314 r. króla Tyridatesa oraz znaczną część Ormian. W latach 314—315 został on konsekrowany na biskupa w Asztiszat (po 440 r. przeniesiono ją do Wagarszapat w Armenii Większej) oraz mianowany generalnym przedstawicielem (katholikos) w Armenii egzarchy Cezarei św. Leoncjusza. Z reguły także następców św. Grzegorza egzarchowie Cezarei konsekrowali na biskupów i powierzali im stanowisko katholikosów. W 365 r. odbył się pierwszy (historycznie pewny) synod biskupów ormiańskich, który zreorganizował od podstaw Kościół ormiański. W 384 r. Armenia, o którą od I w. toczył się spór między imperium rzymskim a Persją, podzielona została na Armenię Większą, opanowaną przez króla Sabora III, i Armenię Mniejszą, którą zajął cesarz bizantyjski Teodozjusz Wielki. W takiej sytuacji zwracanie się nowo wybranych katholikosów ormiańskich do egzarchów Cezarei po konsekrację i inwestycję stało się ze względów politycznych niemożliwe. Katholikos św. Izaak (389—440) zastąpił tę praktykę utrzymywaniem jedności w wierze (communio) z Konstantynopolem, który od 381 r. zaczął powoli przejmować uprawnienia metropolii w Cezarei. W ciągu V w. nie wystąpiła żadna opozycja przeciw tej praktyce, która odtąd ustaliła się jako prawo zwyczajowe Kościoła ormiańskiego (por. L.S. Kogyan, *Kościół Ormiański do Soboru Florentyńskiego*, Bejrut 1961; J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Eglise Arménienne*, Beyrouth 1965; G. Amadouni, *L'autocéphalie du Katholikat arménien*, [W:] *I patriarchati Orientali*, s. 137-178).

sto to jest zaszczycone obecnością cesarza i senatu”¹⁹. Tym samym powstała zasada, że kościelne znaczenie jakiegoś miasta biskupiego ma być uwarunkowane jego rolą polityczną. Papież Leon Wielki, który powyższy kanon zdecydowanie odrzucił, gdyż w Bożych rzeczach rozstrzyga on ze stanowiska świeckiego²⁰, ustanowił zasadę jemu przeciwną, mianowicie że jedyną i miarodajną przyczyną kościelnej godności jakiegoś miasta jest apostołskie, a ściślej mówiąc, piotrowe pochodzenie stolicy biskupiej²¹.

W sporze, prowadzonym nawet do dziś, wokół 28 kan. chalcedońskiego trudno jest dopatrzeć się całej prawdy historycznej, jaka kryje się za powstaniem patriarchatów. Nie ulega jednak wątpliwości, że obie zasady — zarówno apostołska, jak i polityczna — odegrały swoją rolę przy tworzeniu się starożytnych patriarchatów Wschodu.

Spróbujmy zatem ustalić skuteczność obu tych zasad odnośnie do 4 wschodnich patriarchatów, by dać odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu każdy z nich zawdzięcza swoją godność patriarszą politycznemu znaczeniu miasta lub jego apostołskiemu pochodzeniu. Tego rodzaju badanie uzasadnione jest jeszcze i tą okolicznością, że nie można dać wspólnego rozwiązania tej kwestii dla wszystkich patriarchatów. Najpierw rozpatrzmy zasadę o powiązaniu niektórych miast biskupich z apostołami.

¹⁹ Mansi, VII, 370. Por. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Friburgi 1962², s. 71. Kan. 28 został podpisany przez Anatola z Konstantynopola, Maksyma z Efezu, Juwenala z Jerozolimy i przez 172 innych biskupów. Delegaci papiescy zaprotowali przeciwko temu kanonowi. W tej sprawie por. P. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1961, s. 165 n.; G.A. Coussa, *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, t. I, Roma 1948, s. 56 n.; E. Eid, *La figure juridique du patriarche*, Romae 1962, s. 10; E. Lanne, *Eglises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, „Irenicon”, 34(1961) 292-321; F. Dwornik, *Byzance et la primauté Romaine*, Paris 1964, s. 45; E. Hermann, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im Byzantinischen Reich*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris”, 2(1937) 253-255; C. de Clerq, *Diversitas iuridica Ecclesiarum Orientalium*, „Apollinaris”, 38(1965) 348 n.; Parlato, dz. cyt., s. 19 n.

²⁰ „Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum, nec praeter illam petram, quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio” (*Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) ad Coelestinum III († 1198)*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, series III, vol. I, Vaticanum 1943, kol. 247 (skrót: ARP).

²¹ Tamże, 253. P. Stephanou w swoim artykule *Sedes Apostolica, Regia Civitas* („Orientalia Christiana Periodica”, 33(1967) 575 n.), gdzie podaje bogatą literaturę, wyjaśnił wyczerpująco, że Konstantynopol po Soborze Chalcedońskim starał się zakwalifikować jako stolica apostołska. Na temat uprawnień i przywilejów patriarchy bizantyjskiego por. J. Hajjar, *Le synode permanent dans l'église byzantine dès origines au XI^e siècle*, Roma 1962, s. 187; Istavridis, art. cyt., s. 49-51.

3. APOSTOLSKIE (PIOTROWE) POCHODZENIE STOLIC BISKUPICH

Dokumenty z pierwszych wieków nie traktują wszystkich stolic biskupich jako sobie równych. Te bowiem stolice, które legitymowały się faktem założenia ich przez apostołów, przypisywały sobie większe znaczenie niż innym i były wyróżniane jako apostolskie. Na nie były zwrócone oczy innych Kościołów, do nich wysyłały one swoich przedstawicieli po rady i wskazówki. Kościoły apostolskie odgrywały rolę przewodników nie tylko w dziedzinie doktryny, moralności i liturgii, ale także pod względem organizacyjnym²². Z tego względu łatwo rozwijał się stosunek zależności i podporządkowania pomiędzy tymi Kościołami. Poza tym wspólnota z Kościołami apostolskimi była uważana za decydujące kryterium przynależności do Kościoła powszechnego. W szczególności sposób odnosiło się to do Rzymu, ale dotyczyło także i pozostałych stolic apostolskich²³.

a) ALEKSANDRIA

O apostolskim pochodzeniu Aleksandrii po raz pierwszy wzmiankuje w swojej *Historii Kościoła* Euzebiusz. Nie podaje jednak tej informacji w sposób pewny — pisze tylko, że „Marek miał jako pierwszy w Egipcie głosić napisaną przez siebie ewangelię i że w Aleksandrii jako pierwszy miał założyć Kościoły”²⁴. Starożytny historyk na innym miejscu stwierdza podobnie: „Ewangelista Marek, tłumacz Piotra, głosił Chrystusa w Egipcie i Aleksandrii”²⁵.

Epifaniusz († 403) uzupełnia świadectwo Euzebiusza zaznaczając, że Marek, który w Rzymie towarzyszył Piotrowi, po napisaniu swojej ewangelii został wysłany do Egiptu²⁶.

Hieronim († ok. 420) w sporządzonym przez siebie katalogu pisarzy kościelnych *O mężach sławnych* zaświadcza o Marku, że napisał on ewan-

²² Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, s. 172 n.

²³ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 19.

²⁴ *Historia Ecclesiastica*, II, 16, 1.

²⁵ PG, 19, 541. H. Grotz uważa, że Euzebiusz, zaczynając od Marka, sporządza tym samym niepewną listę biskupów Aleksandrii (*Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325)*, Rom 1964, s. 250).

²⁶ Epifaniusz, *Haereses* — PG, 40, 900. Już pap. Juliusz I (337-352) w jednym ze swoich listów, który znajduje się w *Apologii* św. Atanazego przeciw arianom, zdaje się mówić o Aleksandrii jako Kościele apostolskim. Papież uzala się, że biskupi, Kościołami których kierowali apostołowie, zostali ze swych stolic wypędzeni. W związku z tym jest następnie mowa o Aleksandrii. Z tego jednak nie wynika wyraźnie, czy poprzednia uwaga papieża odnosi się także do Aleksandrii (PG, 25, 308).

gelię według wskazówek Piotra, potem udał się do Egiptu i tam założył Kościół²⁷.

Nie jest więc niespodzianką, że rzymski synod z 382 r. wiedział o piotrowym pochodzeniu Aleksandrii poprzez Marka. W kilkadziesiąt lat po Hieronimie Dioskur z Aleksandrii szczyli się piotrowym pochodzeniem swojej siedziby biskupiej i opierając się na tym fakcie, wysuwa pretensje do należnych mu praw. Wiadomość ta pochodzi z listu Domnusa z Antiochii, który na krótko przed Soborem Efeskim (449) pisząc do Flawiana z Konstantynopola skarży się na Dioskura, że ten wywyższa się ponad Antiochię i chce ingerować w jej sprawy wewnętrzne. W uzasadnieniu Domnus przypomina, że Antiochia również może poszczycić się pobylem w niej Piotra, który był nauczycielem Marka, i dlatego winna stać wyżej od Aleksandrii²⁸.

Można tutaj przytoczyć jeszcze wcześniejsze świadectwo, przekazane nam przez egipskiego mnicha Izydora z Peluzji, który w liście do Cyryla aleksandryjskiego pisze o nim, że „przedstawia on wielkiego Marka”²⁹.

Świadomość więc o apostołskim pochodzeniu Aleksandrii była żywa w V w. u biskupów tego miasta. I to stwierdzenie należy odnotować jako historycznie uzasadnione. Rodzi się jednak pytanie, czy ta świadomość odegrała jakąś rolę przy organizowaniu się aleksandryjskiego patriarchatu. Głośny znawca tych kwestii, de Vries³⁰, jest zdania, że nie da się tego udowodnić. Opinia tego autora wydaje się całkowicie słuszna, gdyż znajduje ona potwierdzenie w źródłach z pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa. Jest rzeczą pewną, że Kościół egipski, przynajmniej na początku III w., cieszył się szczególnym prestiżem i że biskupi Aleksandrii, szczególnie Demetriusz i Herakles, zakładali stolice biskupie w całej diecezji cywilnej Egiptu³¹. Źródła podają także, że Demetriusz ok. 231 r. zwoływał synody biskupów i innych duchownych przeciwko Orygenesowi i osobiście im przewodniczył³². Grotz wypowiadając się na temat działalności synodalnej biskupów aleksandryjskich stwierdza wprost, że „nie wiemy o żadnym takim synodzie z pierwszych wieków Kościoła, któremu by nie przewodniczył biskup aleksandryjski”, i że każdy z tych synodów był doskonałą okazją „do nadania większej wagi i blasku jego decyzjom”³³. Wynika stąd, że biskup Aleksandrii już w tym czasie wy-

²⁷ PL, 23, 621.

²⁸ Teodoret, *Ep.* 86 — PG, 83, 1280.

²⁹ *Ep.* 370 — PG, 78, 392.

³⁰ *Bestimmende Faktoren*, s. 26.

³¹ Ortiz de Urbina, art. cyt., s. 71.

³² *Hist. Eccl.*, VI, 46 — PG, 20, 633; VII, 22 — PG, 20 689. Prawa biskupa aleksandryjskiego przed Soborem Chalcedońskim bardzo szczegółowo omawia Ortiz de Urbina (art. cyt., s. 71-85).

³³ Dz. cyt., s. 219.

konywał prawdziwą władzę zwierzchnią w sposób zupełnie oczywisty. Nie wiemy jedynie, czy wzmacniał tę jurysdykcję pochodzeniem jego stolicy od Marka.

Następca Demetriusza, Herakles, złożył z urzędu biskupa z Thmuis Ammoniusza i ustanowił nowego. Powodem depozycji było to, że Ammoniusz pozwolił Orygenesowi, którego wykluczył ze społeczności biskup aleksandryjski, na przemówienie w jego Kościele³⁴. Z kolei Dionizy z Aleksandrii (249—265) interweniował aż w Cyrenajce z powodu rozszerzającej się tam fałszywej nauki sabelianizmu³⁵. W jego korespondencji, z której co prawda zachowały się tylko fragmenty, nie znajdujemy żadnej nawet aluzji do piotrowego pochodzenia jego siedziby³⁶. To samo trzeba powiedzieć — co ma tym większą wymowę — o listach Atanazego, który na ów temat zupełnie milczy. Właśnie z piśmiennictwa tego Ojca wynika argument „ex silentio”, który dorzucamy na potwierdzenie naszej tezy. Także i z akt Soboru Nicejskiego — o czym już była mowa — który w swoim 6 kan. dokładnie określił już teren, na którym biskup Aleksandrii wykonywał swą władzę — nic nie wynika o założeniu aleksandryjskiego Kościoła przez Marka.

Analiza wyżej przytoczonych źródeł historycznych upoważnia — jak się wydaje — do szukania innych powodów powstania patriarchatu w Aleksandrii niż tylko apostołskie pochodzenie jej biskupstwa. Aleksandria bowiem była najliczebniejszym miastem imperium, a przy tym polityczną stolicą Egiptu. W Egipcie — ze względu na geograficzną jednolitość kraju — od dawna były stosowane centralne metody zarządzania. Można sądzić, że ośrodkiem, z którego chrześcijaństwo rozszerzało się na cały ten kraj, była Aleksandria i że pozostałe biskupstwa były zakładane przez nią. W Aleksandrii nadto schodziły się wszystkie drogi Egiptu, miasto miało zatem wszystkie dane, by i w dziedzinie kościelnej rozwinąć się na stolicę kraju³⁷.

b) ANTIOCHIA

Trzecią stolicą piotrową, po Rzymie i Aleksandrii, według teorii wielu papieży pierwszego tysiąclecia, jest Antiochia. W tym punkcie należy

³⁴ PG, 104, 1229; Hagemann, art. cyt., s. 173.

³⁵ „Ponieważ zostały mi przyniesione — pisze Dionizy — listy z obydwu stron i przybyli bracia, aby mnie poinformować, przesłałem jako nauczyciel kilka długich listów, jakie mogłem napisać najlepiej” (PG, 20, 689). Z ich treści, przytoczonej przez Atanazego, wynika, że omawiają one naukę wiary z punktu widzenia dogmatycznego (PG, 25, 485).

³⁶ P. Nautin, *Lettres et Ecrivains chrétiens des II et III siècles*, Paris 1961, s. 151-165.

³⁷ De Vries, dz. cyt., s. 8; Hagemann, art. cyt., s. 174.

najpierw zastanowić się, na ile i w jakim sensie Antiochia może być nazywana stolicą piotrową, następnie zaś czy jej powiązanie z Księciem Apostołów miało jakiś decydujący wpływ na powstanie patriarchatu.

Jedynym tekstem Pisma św., z którego wynika, że Piotr przebywał przez pewien czas w Antiochii, jest List do Galatów³⁸. P. Gächter uważa, że pobyt Piotra w tym mieście — przypadający na okres przed 55 r. — trwał krótko, nie dłużej jak kilka miesięcy, i że Antiochia była dla Apostoła tylko przystankiem w jego drodze do Rzymu³⁹. G. Downey zakłada jeszcze drugi pobyt Piotra w Antiochii pomiędzy r. 47 a 55. W czasie tego pobytu Piotr prawdopodobnie podejmował z Antiochii podróże misyjne⁴⁰. Nie wynika stąd jednak, aby Kościół antiocheński został założony bezpośrednio przez Piotra. Piotr zapewne tylko wyraził zgodę na założenie Kościoła⁴¹. Ale tego rodzaju „placet” ze strony Piotra można zauważyć jeszcze wyraźniej w odniesieniu do wielu innych Kościołów. Na przykład znacznie większy udział miał Piotr przy zakładaniu Kościoła w Cezarei Palestyńskiej⁴², a przecież z tego powodu nie nazywa się Cezarei stolicą piotrową. Z jednorazowego czy też dwukrotnego przejściowego pobytu Piotra w Antiochii — zdaniem de Vriesa⁴³ — wyprowadzanie ścisłego prawa tej stolicy do pierwszeństwa w Kościele powszechnym wydaje się być co najmniej zbyt śmiałym i ryzykownym posunięciem. Z listów Ignacego Antiocheńskiego, który w kilkadziesiąt lat po pobycie Piotra w Antiochii był biskupem tego miasta, nie wynika, aby Ignacy uważał siebie za następcę Piotra. Najstarszy tekst, w którym Piotr określany jest jako biskup Antiochii, znajduje się u Orygenesesa w jego 6 homilii do ewangelii Łukasza, gdzie jest wzmianka o Ignacym jako o „drugim biskupie Antiochii po Piotrze”⁴⁴. Tę samą myśl wyraża i Euzebiusz⁴⁵. Hieronim podobnie utrzymuje, że apostoł Piotr był pierwszym biskupem Kościoła w Antiochii⁴⁶. Chryzostom natomiast w mowie pochwalnej na cześć męczeństwa Ignacego mówi tylko o długim pobycie Piotra w tym mieście⁴⁷. W piśmie synodalnym I Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 r., skierowanym do pap. Damazego, Antiochia urzędowo została nazwana Kościołem apostołskim⁴⁸. Pap. Innocenty I prawa stolicy antio-

³⁸ 2, 11 n.

³⁹ P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958, s. 228, 254.

⁴⁰ G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961, s. 282.

⁴¹ Dz 10.

⁴² W. de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, „Scholastik”, 37(1962) 352.

⁴³ *Bestimmende Faktoren*, s. 28.

⁴⁴ PG, 13, 1815.

⁴⁵ *Hist. Eccl.*, III, 36; de Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 28.

⁴⁶ PL, 26, 341.

⁴⁷ PG, 50, 591.

⁴⁸ ARP, I, 822.

cheńskiej zupełnie wyraźnie wyprowadza z faktu, że Piotr, zanim przybył do Rzymu, działał najpierw w Antiochii; nie wspomina jednak, aby Piotr był biskupem tego miasta⁴⁹. List biskupa antiocheńskiego Domnusa, w którym tenże powołuje się stanowczo na piotrowe pochodzenie jego Kościoła, został już przytoczony wyżej⁵⁰. Ten sam biskup na synodzie odprawionym w Bejrucie w 448 lub 449 r. zaświadcza o apostolskiej siedzibie swego biskupstwa⁵¹.

Na początku VI w. określenie Antiochii jako stolicy apostolskiej, na co wskazują listy bpa Sewerusa (512—518), było już powszechnie znanym i przyjętym tytułem⁵². Natomiast Grzegorz Wielki nie waha się nawet podać, że Piotr przez 7 lat był biskupem Antiochii, i z tego właśnie pobytu wyprowadza oparte na „Boskim autorytecie” prawa tej stolicy⁵³.

Wyżej przytoczone dowody pozwalają z kolei postawić pytanie, czy i w jakim stopniu pobyt Piotra w Antiochii zaważył na wyniesieniu jej do rangi patriarchatu. Ażeby na to odpowiedzieć, należy z konieczności jeszcze raz zająć się choćby tylko pobieżnie sprawą, ale w nieco innym aspekcie, na jakie tereny rozciągała się jurysdykcja Antiochii.

Już Ignacy — jak pamiętamy — nazywał siebie „biskupem Syrii”⁵⁴. Czy można stąd wnosić o jurysdykcyjnym zwierzchnictwie biskupa antiocheńskiego nad całą Syrią, kwestię tę pozostawia się otwartą⁵⁵. W każdym razie wybitna działalność misyjna Antiochii musiała przyczynić się do rozszerzania się jej wpływów na te tereny. Z *Dziejów Apostolskich* wiemy, że gmina antiocheńska wysyłała na misję do pogan Pawła i Barnabę⁵⁶. Powracający misjonarze powiadamią gminę o swoich osiągnięciach⁵⁷. Wyżej cytowany Gächter relację apostołów rozumie w sensie sprawozdania i stąd wnioskuje, że nowo założone Kościoły są filialnymi dla Antiochii⁵⁸. W. de Vries dociekania Gächtera w tym punkcie podważa sądząc, że są one zbyt prawnicze⁵⁹. Równie mało przekonujące jest, gdy Gächter z adresu dekretu soboru apostolskiego w Jerozolimie, skierowanego do braci w Antiochii, Syrii i Cylicji, wyczytuje uznanie dla

⁴⁹ Jest nim list z 415 r. skierowany do Aleksandra z Antiochii (tamże, 103).

⁵⁰ Por. przyp. 28 tego artykułu.

⁵¹ Mansi, VII, 217.

⁵² Hagemann, art. cyt., s. 187. Odnośnie do listów Sewerusa zob. E.W. Brocks, *The sixth Book of the select Letters of Severus*, London 1903.

⁵³ ARP, I, 498.

⁵⁴ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 29, przyp. 70.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Dz 13.

⁵⁷ Dz 14, 27.

⁵⁸ Dz. cyt., s. 199.

⁵⁹ *Bestimmende Faktoren*, s. 29.

Dopiero w V w., a więc wtedy, gdy patriarchat Antiochii był już faktem dokonany, biskupi antiocheńscy, uzasadniając swoje prawa i przywileje, zaczęli powoływać się na piotrową sukcesję.

c) KONSTANTYNOPOL

Odnosnie do Konstantynopola jest najzupełniej jasne, że decydującym czynnikiem w powstaniu patriarchatu było wyłącznie polityczne stanowisko tego miasta. Tylko ten czynnik, a nie żaden inny, jest brany pod uwagę w 3 kan. konstantynopolitańskim i 28 chalcedońskim. Przyznany w 381 r. biskupowi Bizancjum honorowy na razie prymat z biegiem czasu rozwinął się do efektywnej zwierzchności nad określonym terytorium, mianowicie nad cywilnymi diecezjami Tracji, Azji i Pontu. 28 kan. chalcedoński usankcjonował to tylko, co było już zwyczajem. Po Soborze Chalcedońskim nastąpił rozwój Konstantynopola w kierunku ekumenicznego patriarchatu ⁷⁰.

Jest jednak godny naszej uwagi fakt, że w okresie Soboru Chalcedońskiego zaczęto odczuwać potrzebę uzasadnienia prymatu nowego miasta cesarskiego także zasadą apostolską. Ojcowie tego Soboru w liście przesłanym do Leona Wielkiego wskazują na to, że Nowy i Stary Rzym tworzą tego rodzaju jedność, że jakiś promień blasku Starego Rzymu powinien paść i na Nowy Rzym ⁷¹. Konstantynopol, ponieważ tworzy jedno z Rzymem, jest więc także apostolski. Ta sama idea, chociaż nie tak jasna, jest wyrażona w liście Anatoliusza do Leona Wielkiego ⁷². Tego rodzaju argumentacja aż nadto dowodzi, jak bardzo zaczęła wówczas dochodzić do głosu zasada apostolska, piotrowa. Papież oczywiście taki sposób dowodzenia zdecydowanie odrzucił, ponieważ Konstantynopol nie jest piotrową stolicą jak Rzym, Aleksandria i Antiochia ⁷³. Wynika stąd wyraźnie, że teoria o trzech siedzibach piotrowych była w swoim założeniu ostrzem skierowanym przeciw rywalowi biskupa Rzymu na Wschodzie, mianowicie patriarsze Konstantynopola. Teoria ta pojawiła się najpierw za pontyfikatu pap. Damazego, na rzymskim synodzie w 382 r., a więc w czasie, kiedy I Sobór Konstantynopolitański przyznał już temu miastu prymat honorowy zaraz po biskupie Rzymu. Tekst ten, który zamieszczony jest w *Dekrecie* Gelazjana ⁷⁴, brzmi następująco: „Pierwszą jednak

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ PL 54, 958.

⁷² Tamże, 984.

⁷³ ARP, I, 247.

⁷⁴ Tekst ten znajduje się wprawdzie w *Dekrecie* Gelazjana, zaczerpnięty jest jednak — jako to powszechnie się dzisiaj przyjmuje — z akt synodu z 382 r. (Por. Kane, dz. cyt., s. 8, przyp. 15; de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens*, s. 353).

stolicą apostoła Piotra jest siedziba rzymskiego Kościoła [...], druga stolica jest w Aleksandrii, która w imieniu Piotra została poświęcona przez jego ucznia Marka [...], trzecia siedziba zaś znajduje się w Antiochii, bardzo czcigodnej ze względu na Piotra, który tam działał, zanim przybył do Rzymu”⁷⁵.

Leon Wielki podkreśla, że Nowy Rzym nie jest stolicą apostołską i nigdy za takową nie może siebie uważać. 28 kan. chalcedoński ogłasza za nieważny, ponieważ w sprawach Bożych rozstrzyga ze stanowiska czysto świeckiego zamiast według piotrowego pochodzenia siedzib biskupich⁷⁶. Tutaj właśnie mamy widoczną tendencję skierowaną przeciw Konstantynopolowi i jego roszczeniom.

Tę samą teorię odnajdujemy później w pismach Grzegorza Wielkiego, który ostro przeciwstawiał się tytułowi ekumenicznego patriarchy, jaki sobie w 595 r. nadał biskup Konstantynopola. Teorię tę także wykorzystał Mikołaj I w rozprawie z Focjuszem⁷⁷. Wreszcie Leon IX przytoczył ją przeciw Michałowi Cerulariuszowi, gdy honorowe pierwszeństwo Konstantynopola uzasadnia tylko wielkoduszną koncesją rzymskich biskupów⁷⁸.

d) JERUZOLIMA

Dzieje powstania patriarchatu Jerozolimy — zdaniem większości autorów⁷⁹ — wykazują z jednej strony słabość, z drugiej jednak siłę zasady apostołskiej sukcesji. Jerozolima, która zawsze mogła się szczycić apostołskim pochodzeniem bezpośrednio piotrowym, do godności patriarchatu doszła stosunkowo dość późno, gdyż dopiero w 451 r. Jedynym — i przekonującym — argumentem, jaki Juwenal z Jerozolimy wysunął na poparcie swoich roszczeń, był apostołski charakter jego biskupiego tronu. Fakt, że tym właśnie argumentem osiągnął on swój cel, potwierdza tezę, że dopiero w V stuleciu zasada apostołskiego następstwa była powszechnie uznawana.

Gächter, znany nam z poprzednich wywodów, wydaje o piotrowym pochodzeniu Jerozolimy następującą ocenę: „Kościół jerozolimski był właściwym przedstawicielem przymierza miłości, [...] punktem wyjścia Radosnej Nowiny i siedzibą najwyższych autorytetów kościelnych, mianowicie Szymona Piotra i Dwunastu”⁸⁰. Zdanie to wydaje się sformuło-

⁷⁵ ARP, I, 75, n. 18.

⁷⁶ Tamże, 247, n. 117; 253, n. 119. Por. także PL, 3, 995; de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens*, s. 354, przyp. 37.

⁷⁷ ARP, I, 498, n. 268.

⁷⁸ Tamże, 776, n. 370.

⁷⁹ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 33.

⁸⁰ Dz. cyt., s. 174.

wane zbyt prawniczo, nie można jednak zaprzeczyć, że Jerozolima spośród wszystkich patriarchatów jest najbardziej piotrową siedzibą. A mimo to Rzym, matka wszystkich Kościołów, przyznał Jerozolimie rangę patriarchatu dopiero na Soborze Chalcedońskim. Przyczyna takiego stanu rzeczy może leżeć w tym tylko, że Jerozolima, po zburzeniu jej przez Tytusa, przestała być ważnym miastem w sensie politycznym. Fakt ten aż nazbyt dobrze ujawnia, że apostolskie pochodzenie samo w sobie nie miało dla powstania tego patriarchatu znaczenia decydującego. Małe pod względem liczebnym miasto nie mogło przez długi okres zdobyć sobie uznania, mimo iż jego apostolskie pochodzenie było jak najbardziej pewne.

Pierwszym biskupem Jerozolimy — jak sądzi de Vries⁸¹ — który zażądał dla siebie praw metropolitalnych, powołując się na apostolską sukcesję swojej stolicy, był Cyryl. Wspomina o tym w swojej *Historii Kościoła* (połowa V w.) Sozomenus. Pisze on m. in., że Cyryl po przyjęciu biskupstwa w Jerozolimie rozpoczął spór z Akacjuszem, biskupem Cezarei, o prawa metropolity. Cyryl w uzasadnieniu swoich roszczeń podał, że jest on „przedstawicielem apostolskiego tronu”⁸². Wiemy także, że Jerozolima i Antiochia zawarły układ „pro bono pacis” dopiero w Chalcedonie. Wtedy to Jerozolima — jako „miasto zmartwychwstania Chrystusa” — została ogłoszona patriarchatem⁸³.

Powyższe ustalenia pozwalają twierdzić, że zasada apostolskiej tradycji, a ściślej mówiąc teoria o trzech piotrowych siedzibach, sama w sobie nie może wystarczająco tłumaczyć powstania patriarchatów. Cały bowiem szereg apostolskich bez wątpienia Kościołów nigdy nie osiągnął jakiegoś godnego uwagi wpływu. I na odwrót, nie wszystkie patriarchaty są rzeczywiście pochodzenia apostolskiego. Wypada więc jeszcze przeanalizować kwestię, czy tzw. polityczna zasada, zdecydowanie odrzucana przez papieży, nie odegrała jakiejś roli przy tworzeniu się patriarchatów. Pytanie to będzie stanowić przedmiot badań następnego punktu.

4. ZASADA POLITYCZNEGO ZNACZENIA MIAST

Nie jest rzeczą pewną, czy Kościół, dopóki był prześladowany przez państwo rzymskie, upodabniał swoją organizację do cywilnej. Układ metropolitalny, który takie upodobnienie ma oznaczać — jak przekonywająco udowadnia Grotz przeciwko Lübeckowi⁸⁴ — powstał dopiero po za-

⁸¹ De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 33.

⁸² *Historia Ecclesiastica*, IV, 25 — PG, 67, 1196.

⁸³ E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II: *Concilium Universale Chalcedonense*, Berolini—Lipsiae 1932, vol. III, pars 3, s. 3.

⁸⁴ Grotz, art. cyt., s. 93 n.

warciu pokoju pomiędzy Państwem a Kościołem, a więc na krótko przed 325 r. Znaczniejsze miasta imperium, ze względu na swoją wielkość i liczebność oraz bardzo korzystne położenie komunikacyjne, były naturalnymi ośrodkami życia określonego regionu. Nic więc dziwnego, że i Kościół z tych głównych miast usiłował rozszerzać Ewangelię i że w ten sposób zyskały one znaczne wpływy również i w dziedzinie kościelnej. Wprawdzie z punktu widzenia łaski episkopalnej biskupi są sobie równi, ale nie można tego powiedzieć o biskupich miastach. Na pewno nie jest przypadkiem, że właśnie największe miasta Wschodu: Aleksandria, Antiochia, a później i Konstantynopol zyskały sobie rangę stolic patriarszych. Już C. Lübeck nie bez słuszności zaobserwował, że apostoł Paweł wysyłał swoje listy do Kościołów w stolicach prowincji i sam działał w tych miastach; chodzi tu o Tesaloniki, Korynt, Efez, a później Rzym⁸⁵. Piotr także wybrał Rzym na swoją siedzibę dlatego, że był on stolicą imperium⁸⁶. Tak więc miasta uprzywilejowane racjami geograficzno-politycznymi stawały się ośrodkami rozszerzania się chrześcijaństwa. Baus podkreśla, że działalność misyjna rozprzestrzeniała się zazwyczaj z głównych miast prowincji, że prowincje państwowe stawały się powoli prowincjami kościelnymi⁸⁷.

To upodobnienie kościelnej organizacji do państwowej sankcjonuje po raz pierwszy urzędowo Sobór Nicejski⁸⁸. Tym samym potwierdzona została oficjalnie zasada politycznego znaczenia siedzib biskupich. Praktycznie w niejednym wypadku miało to miejsce już przed Soborem Nicejskim. Klasycznym przykładem jest tutaj Kartagina, której — mimo iż nie była ona siedzibą apostołską — ok. połowy III w. przypadła bezsprzecznie kierownicza rola w Kościele Afryki. Poza granicami imperium stolica Persji, Seleucja-Ktesifon, według wszelkiego prawdopodobieństwa jeszcze przed 325 r. uzyskała kościelne pierwszeństwo w Persji⁸⁹.

Tak więc organizacja prowincjonalna pod koniec III w. była już wszędzie znana. 4 kan. nicejski wyraźnie zakłada egzystencję kościelnych prowincji odpowiadających prowincjom państwowym i przyznaje biskupom stolic tych prowincji — dlatego, że są biskupami tych stolic — pewne prawa odnośnie do potwierdzania biskupów. W swoim 5 kan. Sobór Nicejski postanowił, że dwa razy w roku w każdej prowincji winny być

⁸⁵ *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts*, Münster 1901, s. 10 n.

⁸⁶ Baus, dz. cyt., s. 397.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Kirch, *Enchiridion Fontium*, n. 404.

⁸⁹ W. de. Vries, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos?*, „Mélanges Eugène Tisserant”, 3(1964) 437 n., 449.

zwoływane synody, w których mają uczestniczyć wszyscy biskupi danej prowincji⁹⁰.

W następnych latach zasada politycznego znaczenia miast została wypowiedziana jeszcze wyraźniej przez różne kanony synodalne. I tak np. 9 kan. synodu antiocheńskiego z 341 r. przypominał, że „biskup stojący na czele metropolii” — a więc głównego miasta prowincji — winien się troszczyć o całą eparchię⁹¹. Instytucję metropolitów zaaprobował z kolei 34 kan. apostołski stwierdzeniem, że „biskupi każdego narodu powinni wiedzieć, kto jest pomiędzy nimi pierwszy”⁹². Wreszcie 6 kan. synodu w Sardyce (343) określa wprost metropolitę zwrotem przyjętym dla świeckich urzędników jako „exarcha eparchii”, tzn. biskup metropolii⁹³.

W tych warunkach 3 kan. konstantynopoliński z 381 r. nie zawiera w zasadzie nic nowego, gdy honorowy prymat Konstantynopola uzasadnia politycznym znaczeniem tego miasta jako „Nowego Rzymu”⁹⁴. To, co już dotąd zyskało sobie prawo bytu na niższej płaszczyźnie, zostało teraz przeniesione na płaszczyznę najwyższą. Stąd wydaje się niezrozumiałe twierdzenie G. Bardy’ego, jakoby Sobór Konstantynopoliński całkowicie zerwał z dotychczasową tradycją, zgodnie z którą kościelna godność nigdy nie może być mierzona wielkością miasta, uwarunkowaniami politycznymi i historycznymi, lecz godnością swego pochodzenia⁹⁵. Autor ten zresztą przeczy sam sobie, gdyż na innym miejscu przyznaje, że Aleksandria i Antiochia zyskały znaczenie kościelne, ponieważ były wielkimi miastami imperium⁹⁶. Wiemy już, że „piotrowe” uzasadnienie awansu tych miast zostało podane znacznie później. Tak więc — obok zasady apostołskiej tradycji — istniała w tym czasie równie wyraźnie tradycja zasady politycznej.

3 kan. konstantynopoliński oczywiście z miejsca natrafił w Rzymie na ostry sprzeciw. Damazy I w odpowiedzi na uchwałę soborową zwołał do Rzymu w 382 r. synod, na którym po raz pierwszy została ogłoszona teoria o trzech piotrowych siedzibach, według której Rzym, Aleksandria i Antiochia — ponieważ są pochodzenia piotrowego — dlatego posiadają wyłączne prawo do szczególnego i kierowniczego stanowiska w Kościele⁹⁷. Leon Wielki, jak już wspomniano, odrzucił 28 kan. chalcedoński, ponieważ w sprawach kościelnych rozstrzygał on według poglądów świec-

⁹⁰ Kirch, *Enchiridion Fontium*, n. 405.

⁹¹ Tamże, n. 493.

⁹² De Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 22, przyp. 28.

⁹³ Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. I, Paris 1907, s. 777.

⁹⁴ Kirch, *Enchiridion Fontium*, n. 648.

⁹⁵ G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, s. 196.

⁹⁶ Tamże, s. 183.

⁹⁷ ARP, I, 75.

kich, innymi słowy — ponieważ akceptował zasadę politycznego znaczenia nowej stolicy cesarstwa. Niezbyt jednak jest zrozumiałe, dlaczego papież nie wystąpił równocześnie przeciw uchwale 17 kan. tegoż Soboru, który ową zasadę sformułował *expressis verbis*. Kanon ten brzmi następująco: „Jeżeli jakieś miasto z zarządzenia cesarskiego otrzyma nową godność [...], wówczas odpowiednio do cywilnych i publicznych zarządzeń winna się upodobnić także hierarchia kościelnych okręgów”⁹⁸.

Zasada politycznego statusu miast, wykorzystana niewątpliwie i dla celów organizacji kościelnej, znana była nie tylko na Wschodzie, ale także i na Zachodzie. Jeżeli bowiem Mediolan za czasów Ambrożego i jego najbliższych następców występował niemal w jednym szeregu pod względem wielkości razem z Rzymem, to tylko dlatego, że swoją pozycję zawdzięczał — jak słusznie dowodzi E. Caspar⁹⁹ — tej okoliczności, iż stał się rezydencją cesarza. A. Erhard podobnie utrzymuje, że awans kościelny Mediolanu, a potem i Rawenny nastąpił z tego samego powodu co Konstantynopola, jako że oba te miasta stały się rezydencjami cesarskimi¹⁰⁰.

Nie znaczy to wcale, by tu i ówdzie — zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie — nie było żadnych sprzeciwów co do przenoszenia politycznej zasady na grunt kościelny. Bazyli np. przeciwstawił się awansowi Antiomosa z Tiany, którego miasto biskupie — po podziale prowincji Kapadocji — stało się automatycznie stolicą jednej z części tej prowincji¹⁰¹. Również Innocenty I wystąpił przeciw sztywnemu przystosowywaniu kościelnej organizacji do wzorów państwowej administracji, tzn. przeciwko zwyczajowi, że przy podziale prowincji przez państwo biskup nowej stolicy prowincjalnej przesuwiał się na stanowisko metropolity¹⁰².

Nowa okazja do przystosowywania kościelnej organizacji do państwowej zaistniała z chwilą, gdy Dioklecjan pod koniec swego panowania podzielił imperium na 96 prowincji w miejsce dotychczasowych 60¹⁰³. I tutaj zasada polityczna okazuje się w pełni czynna. W. de Vries wyraża stąd pogląd, że cywilne diecezje odegrały pewną rolę przy organizowaniu patriarchatów¹⁰⁴. Niektórzy badacze, np. Monachino w swoim artykule o genezie powstania 28 kan. chalcedońskiego¹⁰⁵, uważają, że wyrażenie

⁹⁸ Kirch, *Enchiridion Fontium*, n. 942.

⁹⁹ *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I, Tübingen 1930, s. 287; W. de Vries, *Bestimmende Faktoren*, s. 23.

¹⁰⁰ *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten*, Bonn 1937, s. 161.

¹⁰¹ V. Monachino, *Genesi storica del canone 28 di Chalcedonia*, „Gregorianum”, 33(1952) 264.

¹⁰² PL, 20, 548 B — 549 A.

¹⁰³ J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, s. 168.

¹⁰⁴ *Bestimmende Faktoren*, s. 24.

¹⁰⁵ Art. cyt., s. 262.

„i inne eparchie” z 6 kan. nicejskiego jest aluzją do cywilnych diecezji. Opinia ta jest chyba mało prawdopodobna. Za to 2 kan. konstantynopoliński z 381 r. mówi już zupełnie jasno o tych diecezjach, które posłużyły Ojcom Soboru za zasadę kościelnego podziału. Nie jest jednak pewne, czy ten kanon udzielił biskupom 3 diecezji: Heraklei, Efezu i Cezarei stanowiska „nadmetropolitów” Baus np. twierdzi pozytywnie¹⁰⁶, Herman natomiast zajmuje stanowisko temu przeciwne. Jego zdaniem biskupom tych diecezji przysługiwało na pewno szczególniejsze znaczenie; z całą pewnością zostaliby oni nadmetropolitami, gdyby Konstantynopol nie zepchnął ich wkrótce na dalszy plan¹⁰⁷. Dopiero 9 i 17 kan. chalcedoński nadał biskupom tych diecezji, obok nowej nazwy „egzarchów”, jeszcze specjalną funkcję, mianowicie że w sporach z metropolitami mają oni stanowić instancję apelacyjną¹⁰⁸.

*

Badanie instytucji patriarchatu w jej źródłach i pierwotnym rozwoju jest rzeczą niełatwą. Nie wystąpiła ona bowiem od samego początku jako w pełni rozwinięta i zorganizowana. Zrodzona z odległej tradycji chrześcijańskiej, potwierdzona przez Sobór w Nicei, doznała licznych przeobrażeń: od episkopatu podległego apostołom do episkopatu zróżnicowanego, poprzez ustrój metropolitalny do egzarchatu, wreszcie — jakby naturalnym biegiem rozwoju historycznego — do odrębnej instytucji patriarchalnej. Liczne przekształcenia, jakim ulegała, były determinowane przez postanowienia soborów ponicejskich, przez wielorakie trudności religijne i polityczne oraz interwencje Stolicy Apostolskiej.

Decydujące czynniki, jakie leżą u podstaw instytucji patriarchatu, są więc różne. Na pierwszym miejscu spośród nich trzeba umieścić świadomość biskupów o ich odpowiedzialności za dobro całego Kościoła. Papieństwo bowiem, nie mając jeszcze wówczas dostatecznego autorytetu, nie mogło samo wykonywać skutecznej kontroli nad wszystkimi lokalnymi wspólnotami. Papież musiał z konieczności oprzeć się na episkopacie.

Następnie znaczną rolę przy formowaniu patriarchatów wschodnich odegrały czynniki etniczno-polityczno-kulturowe ówczesnego cesarstwa rzymskiego. Odrębny charakter poszczególnych regionów, religijna tradycja pewnych miast, wybitne znaczenie polityczne innych ośrodków, a przede wszystkim istniejące granice administracji państwowej w impe-

¹⁰⁶ Baus, dz. cyt., s. 399.

¹⁰⁷ E. Hermann, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, [W:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, Würzburg 1953, s. 472 n.

¹⁰⁸ Kirch, *Enchiridion Fontium*, n. 941 i 942.

rium dodawały pewnym stolicom biskupim wyjątkowego prestiżu, tworząc równocześnie autonomię regionalną.

Wreszcie jeden z najważniejszych czynników, który w oczach Rzymu decydował o wyniesieniu jakiejś siedziby biskupiej do rangi patriarchatu, to zasada apostołskiej sukcesji. Jednakże i zasada apostołskości sama w sobie nie może tłumaczyć powstania patriarchatów. Cały bowiem szereg bez wątpienia apostołskich Kościołów nigdy nie osiągnął jakiegoś szczególniejszego znaczenia. I na odwrót, nie wszystkie Kościoły, które faktycznie rozwinęły się w patriarchaty, są rzeczywiście pochodzenia apostołskiego.

Nie mogąc ustalić, jakie znaczenie w przedmiocie naszych badań przysługuje w szczegółach każdemu czynnikowi, trzeba mimo wszystko stwierdzić, że powstanie patriarchatów na Wschodzie było przejawem zdrowego rozwoju organizacyjnego, który doprowadził z kolei do organicznego podziału Kościoła powszechnego odpowiednio do wymagań różnych ludów i krajów. Natomiast na wstępie przytoczone sformułowania dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, który dostrzega wielość i odmienność różnych Kościołów wschodnich, dowodzą, że ideał jednolitego i centralistycznego zarządzania Kościołem powszechnym stał się dziś problematyczny. Uznanie, jakie II Sobór Watykański okazał patriarchatom Wschodu, mogłoby wytaczać drogę należytemu ustawieniu sprawy nowych wspólnot kościelnych Afryki i Azji w ramach Kościoła zachodniego, nadto mogłoby posłużyć za drogowskaz dla nowej organicznej struktury dzisiejszego Kościoła w ogóle.

LES PATRIARCATS CATHOLIQUES D'ORIENT

(Facteurs déterminant leur origine)

Résumé

L'article se propose d'étudier tous ces facteurs qui déterminèrent la naissance des patriarchats catholiques d'Orient dans les premiers siècles de l'existence de l'Eglise.

L'analyse de l'institution du patriarcat dans ses sources et son développement primitif n'est pas une entreprise facile. C'est que cette institution n'apparut guère d'emblée comme pleinement développée et organisée. Née d'une antique tradition chrétienne, confirmée par le Concile de Nicée (325), elle subit de nombreuses transformations: d'un épiscopat soumis aux Apôtres à un épiscopat différencié, à travers la structure métropolitaine vers l'exarchat, enfin — par une voie en quelque sorte naturelle de l'évolution historique — à une institution patriarcale constituée. Ces nombreuses transformations furent déterminées par des décisions de conciles postnicéens, par de multiples difficultés religieuses et politiques ainsi que par des interventions du Saint-Siège.

Les facteurs décisifs s'étant trouvés à la base de l'origine de l'institution patriarcale sont donc variés. Il faut d'abord faire état de la conscience qu'eurent les évêques de porter une partie de la responsabilité pour le bien de toute l'Eglise. La papauté notamment, dont l'autorité ne fut pas encore alors suffisante, ne put guère exercer un contrôle efficace de toutes les communautés locales. Le pape dut nécessairement s'appuyer sur l'épiscopat. Un rôle considérable dans la formation des patriarcats orientaux revint aussi à des facteurs géopolitiques et culturels de l'Empire romain de l'époque en cause. Le caractère peu homogène des régions particulières, les traditions religieuses de certaines villes, une grande importance politique d'autres centres, et avant tout l'existence de limites de l'administration impériale à l'intérieur de l'Etat, voilà les facteurs contribuant au prestige exceptionnel de certains sièges épiscopaux ce qui eut pour effet l'autonomie régionale de ceux-ci. Un élément de toute première importance fut sans doute la succession apostolique, élément qui passait pour décisif aux yeux de Rome lorsqu'il s'agissait d'élever un siège au rang de patriarcat. Pourtant le principe de caractère apostolique de sièges épiscopaux ne saurait, seul, expliquer l'origine des patriarcats. Il y a plusieurs églises sans aucun doute apostoliques qui n'atteignirent jamais un rang élevé. Et vice versa: les Églises qui de fait se développèrent en patriarcats, ne sont pas toutes de source apostolique.

Il est impossible d'établir quelle importance est à attribuer à chacun des facteurs en question, mais on est en droit de constater que la naissance de l'institution patriarcale en Orient fut la manifestation d'une saine évolution au niveau de l'organisation dans le sens d'une division organique de l'Eglise universelle en fonction des exigences de pays et de peuples. En tenant compte de tout ceci ainsi que de la considération que le Vatican II manifesta à l'égard des patriarcats d'Orient, il est légitime de penser que l'idéal d'une administration uniforme et centraliste de l'Eglise universelle devient de plus en plus problématique.