

# Przekop, Edmund

---

## Problem wspólnego Kodeksu Prawa Kanonicznego dla kościołów prawosławnych

---

Studia Płockie 5, 173-183

---

1977

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Edmund Przekop

## PROBLEM WSPÓLNEGO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO DLA KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH

### WSTĘP

W okresie gdy Kościół katolicki — zarówno obrządku łacińskiego, jak i wschodniego — prowadzi zaawansowane prace nad rewizją swego Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>1</sup>, Kościół prawosławny (inaczej: ortodoksyjny) zajmuje się — na miarę swoich aktualnych możliwości — badaniem własnych kanonów i różnych instytucji prawnych z widokiem na wspólną i jednolitą ich kodyfikację. Zagadnienie nowego kodeksu dla ortodoksji znajdzie się bez wątpienia na porządku obrad zapowiadanego od dawna ekumenicznego soboru ortodoksyjnego<sup>2</sup>.

Powyżej mówi się o kodeksie dla Kościoła katolickiego oraz kodeksie dla Kościoła prawosławnego nie dlatego, że Kościoły te różnią się przyjmowaną koncepcją eklezjologiczną. W zasadzie posiadają one tylko odmienne systemy administracyjne, zewnętrzne formy i struktury; Kościół katolicki, zwłaszcza obrządku łacińskiego, posiada strukturę monarchiczną, Kościoły zaś ortodoksyjne opierają się na zasadzie autokefalizmu, co wyjaśniamy bliżej w punkcie pierwszym naszych rozważań. Żaden z Kościołów autokefalicznych nie góruje nad innym, wszystkie one tworzą jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Przynajmniej taka opinia panuje powszechnie wśród autorów ortodoksyjnych. Ich jedność polega na posiadaniu tego samego credo, wspólnych tradycji i kanonów z okresu ośmiu pierwszych wieków chrześcijaństwa, a także tej samej hierarchii, która bezspornie jest pochodzenia apostołskiego. Stąd

<sup>1</sup> Papieska Komisja d/s Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego została ustanowiona jeszcze przez pap. Jana XXIII w dn. 28 III 1963 r., natomiast taką samą Komisję d/s Rewizji Wschodniego Prawa Kanonicznego ustanowił pap. Paweł VI w dn. 10 VI 1972 r. (Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Città del Vaticano 1974 s. 59). Czym dla Komisji Papieskiej przygotowującej kodeks łaciński jest czasopismo „Communicaciones”, które na bieżąco informuje o wykonanych i zamierzonych pracach nad reformą obowiązującego prawa, tym dla prac Komisji Wschodniej jest periodyk „Nuntia” (wyd. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo). Dotąd ukazał się zaledwie pierwszy numer za r. 1973. Zawiera on listę członków Komisji (27 konsultorów oraz 65 kanonistów i teologów różnych narodowości) oraz zestawienie 10 grup konsultorskich opracowujących poszczególne działy kodeksu wschodniego. Numer zamyka 12 zasadniczych norm i kryteriów (norme per la ricognizione diritto canonico orientale), które należy przestrzegać przy opracowywaniu nowych kanonów prawa (por. „Nuntia” 1:1973 s. 1—33).

<sup>2</sup> B. Archondonis. A Common Code for the Orthodox Churches. „Kanon”. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 1:1973 s. 45; tenże: On the Codification of the Sacred Canons and the Canonical Institutions in the Orthodox Church. Thessaloniki 1970 (tłum. z jęz. greckiego).

poprawnie jest mówić zarówno o kodeksie dla Kościołów prawosławnych, jak i o kodeksie dla Kościoła prawosławnego<sup>3</sup>.

Tytułem uwag wprowadzających trzeba jeszcze podkreślić, że ortodoksja albo prawosławie (obu tych pojęć używa się zamiennie) to nazwa, którą określa się dziś wszystkich chrześcijan niekatolików wschodnich. Wśród nich Koptowie egipscy, Etiopczycy, Ormianie i inni chrześcijanie, którzy przyjmują uchwały trzech pierwszych soborów ekumenicznych, nazywani są ortodoksami przedchalcedońskimi, ponieważ oficjalnie odrzucają chrystologię zdefiniowaną na IV soborze powszechnym w r. 451 w Chalcedonie. Natomiast w niniejszym artykule pojęcie „ortodoksyjny” albo „prawosławny” — chociaż może to wprowadzać w błąd — będziemy stosować na oznaczenie tych jedynie Kościołów odłączonych, które uznają siedem pierwszych soborów ekumenicznych, odrzucając wszystkie następne. Nazywa się je także bizantyjskimi Kościołami prawosławnymi<sup>4</sup>.

## I. AUTOKEFALIA KOŚCIOŁÓW ORTODOKSYJNYCH

Wśród Kościołów ortodoksyjnych za autokefaliczne uchodzą jedynie te, które pod względem „urzędowego autorytetu są od siebie całkowicie niezależne”<sup>5</sup>. Wprawdzie brakuje jakichś ogólnych ustaleń co do precyzyjnego rozgraniczenia owej niezależności, ale na pewno przyjmują one i godzą się na dwie cechy szczególne, które wyróżniają każdy Kościół prawosławny jako autokefaliczny. Według A. Bogolepowa, na którego powołuje się Zuzek, są nimi: samodzielne, a więc własną powagą, rozwiązywanie wszystkich problemów wewnątrzkościelnych oraz prawo ustanawiania dla siebie biskupów łącznie z głową Kościoła<sup>6</sup>.

Status autokefalii może być przyznany jedynie przez Kościół-matkę, to znaczy przez Kościół, do którego nowo utworzony Kościół autokefaliczny pierwotnie należał. Tak więc przynajmniej początkowo zachodzi relacja Kościół macierzysty — Kościół filialny. Z chwilą jednak osiągnięcia autokefalii przez Kościół filialny, ten ostatni zwie się Kościołem siostrzanym i uzyskuje takie same uprawnienia jak Kościół macierzysty z wyjątkiem honorowego pierwszeństwa. Z reguły Kościół-matka niechętnie przyznaje status autokefalizmu Kościołowi znajdującemu się w zasięgu jej jurysdykcji. Taka postawa doprowadza zazwyczaj do jednostronnego ogłoszenia niezależności, a w konsekwencji pozostawania przez długie lata w ekskomunice, zanim Kościół macierzysty w sposób formalny uzna nowy Kościół siostrzany<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Archondonis, A Common Code for the Orthodox Churches s. 45.

<sup>4</sup> F. J. Vogel, Rom und die Ostkirchen, 2. Aufl. Aschaffenburg 1961 s. 33, 39; Sourial, The Sources of the Modern Canon Law (Personal Statute) of the Coptic Orthodox Church, „Kanon” 1:1973 s. 97—108; P. Dumont, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique, T. 1, Burges 1966 s. 164; K. Ware, The Ecumenical Council and the Conscience of the Churches, „Kanon” 2:1974 s. 216 n.; V. J. Pospishil, The Marriages of Eastern Non-Catholics entered outside their Churches. — A Problem for Catholics, Canada 1975 s. 1 n.

<sup>5</sup> I. Zuzek, Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen, „Concilium” 5:1969 nr 10 s. 637.

<sup>6</sup> Conditions of Autocephaly, „St. Vladimir's Seminary Quarterly” 3:1961 s. 11—37.

<sup>7</sup> Zasada autokefalizmu bazuje na kan. 34 apostołskim, który stanowi, że biskupi każdego narodu zobowiązani są uznać któregoś z biskupów ze swego grona za zwierzchnika, oraz kan. 17 chalcedońskim i kan. 38 trullańskim, które nakazują, aby struktura organizacji kościelnej odpowiadała strukturze politycznej (por. I. Zuzek, The Determining Structure of the Slavic Syntagma of Fifty Titles, „Orientalia christiana periodica” 23:1967 s. 152).

Aktualnie istnieje 15 Kościołów autokefalicznych, w tym 9 patriarchalnych (Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima, Bułgaria, Serbia, Rosja, Rumunia i Gruzja), 3 Kościoły arcybiskupie (Cypr, Grecja i Finlandia), 3 Kościoły metropolitalne (Albania, Polska i Czechosłowacja) oraz amerykański Kościół prawosławny, który otrzymał niedawno autokefalię od prawosławnego patriarchatu Moskwy<sup>8</sup>. Pozostałe Kościoły, np. macedoński czy francuski, nie uzyskały dotąd autokefalii. Wśród wyżej wymienionych Kościołów autokefalicznych, nie wyłączając patriarchalnych, ekumeniczny patriarcha Konstantynopola uważany jest za „primus inter pares”, czyli poza honorowym pierwszeństwem nic więcej mu nie przysługuje. Wszystkie Kościoły prawosławne, jeżeli chodzi o widzialny i najwyższy dla nich autorytet, wyznają ściśle soborowość<sup>9</sup>. Sobór według eklezjologii prawosławnej stanowi najwyższą zewnętrzną władzę Kościoła.

## II. ZMIANA DAWNYCH KANONÓW

Jedynym zatem i właściwym dla ortodoksji autorytetem upoważnionym do definiowania kanonów, zarówno dogmatycznych, jak i dyscyplinarnych jest wyłącznie sobór powszechny<sup>10</sup>. Działanie tej podstawowej zasady na ortodoksyjne prawo kanoniczne z jednej strony jest korzystne, ponieważ jest ona czynnikiem jednoczącym wszystkie Kościoły-siostry; mniej fortunate z drugiej strony, gdyż jakakolwiek zmiana czy tylko przystosowywanie struktur kościelnych do warunków dzisiejszego życia pozostaje w mniejszej lub większej sprzeczności z kanonami ogłoszonymi oficjalnie za obowiązujące jeszcze na synodzie w Trullo (ok. 691 r.), znanym powszechnie w historii pod nazwą „Quinisextum”<sup>11</sup>.

Potrzeba zrewidowania wspólnego kodeksu trullańskiego, ustalonego kan. 2 tegoż synodu<sup>12</sup>, jest dla ortodoksji w chwili obecnej sprawą pilną i konieczną. Podtrzymywanie uprzejmych nauk o niezmienności dawnych kanonów — zdaniem N. Afanassieffa — równa się odrzuceniu twórczej postawy i sposobu postępowania wobec dzisiejszego życia<sup>13</sup>. Chrześcijaństwo prawosławne zdaje sobie sprawę, że ich Kościół jest żywym organizmem, który w swej istocie i poszczególne zjawiska już dawno wyrósł z warunków i sytuacji życiowych pierwszych wieków, jakie odzwierciedla powszechny kodeks trullański. Nie oznacza to wcale, by jakiś dawny kanon nie mógł być niekiedy również i dla obecnych warunków życia mądrym wskazaniem, jednak panująca opinia — znowu według Afanassieffa — uważa, iż zdecydowana większość dawnych kanonów „nie może w swoim dosłownym znaczeniu znaleźć zastosowania w dzisiejszym życiu kościelnym”<sup>14</sup>. Te zaś — stwierdza Archondonis — „muszą

<sup>8</sup> Tenże. *Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen* s. 638.

<sup>9</sup> Na temat ekumeniczności soboru, który według eklezjologii ortodoksyjnej stanowi najwyższą władzę zewnętrzną w życiu Kościoła, por. interesujący, cytowany już, artykuł Ware'a pt. *The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church*.

<sup>10</sup> Zuzek. *Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen* s. 638.

<sup>11</sup> A. Coussa. *Animadversiones in can. LXXII Trullanae Synodi*. „*Apollinaris*” 31:1959 s. 170—172; E. Przekop. *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*. „*Prawo Kanoniczne*” 14:1971 nr 3—4 s. 33.

<sup>12</sup> A. Coussa. *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. T. 1. Romae 1948 s. 9; J. B. Pitra. *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. T. 2. Romae 1868 s. 21—23; A. M. Petru. *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Romae 1952 s. 3—5.

<sup>13</sup> *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable*. „*St. Vladimir's Seminary Quarterly*” 2:1967 s. 54—58, 61 n., 68. Por. także: J. Meyendorff. *The Holy Spirit in the Church*. W: *John XXIII Lectures*. Vol. 1. New York 1966 s. 75.

<sup>14</sup> Jw. s. 55.

zawsze służyć celowi Kościoła i jego zadaniom”<sup>15</sup>. Tym bardziej, że wiele z tych kanonów jest zupełnie zbędnych, powtarzających się, niejasnych, archaicznych, nawet sprzecznych ze sobą, a niekiedy wprost stanowiących przeszkodę w zbawieniu dusz. Dlatego kodyfikacja świętych kanonów stała się konieczna zarówno ze względu na ich „ilość”, jak i „jakość”. Cóż można np. począć z kan. 11 wspomnianego już synodu w Trullo, który pod karą ekskomuniki zabrania przyjmowania od Żydów lekarstwa albo „nawiązywania z nimi jakichkolwiek przyjaznych kontaktów”. Albo jakież znaczenie mają jeszcze dziś kanony wykluczające małżonków od przyjmowania komunii św. w dniu skorzystania ze swych praw małżeńskich czy też niewiast w okresie menstruacji (kan. 5, 6, 7 i 13 św. Grzegorza z Nyssy). W jaki sposób można pogodzić sprzeczne kanony? Na przykład 67 kan. apostołski zobowiązuje mężczyznę dokonującego na pannie gwałtu do jej poślubienia, gdy tymczasem 26 kan. św. Bazylego poucza, że „nierząd ani się równa małżeństwu, ani nie jest początkiem małżeństwa” i dlatego „najlepiej jest rozłączyć ludzi żyjących poprzednio w konkubinacie”. Zuzek wykazuje dalej, że za jedno i to samo wykroczenie pewne kanony nakładają na winnego bardzo surowe kary, podczas gdy inne mogą być interpretowane w takim sensie, że winny może ujść zupełnie bezkarnie. Niektóre starożytne kanony dotyczące schizmatyków, hereetyków i interkomunii, gdyby je miano stosować dzisiaj, hamowałyby wszelki aktywny udział w ruchu ekumenicznym, inne zaś niezliczone dawne przepisy normujące dyscyplinę postną i pokutną albo te, które np. nie zezwalają niewiastom na farbowanie i obcinanie włosów (kan. 17 synodu w Gangrze), wprost utrudniałyby współczesne życie<sup>16</sup>.

Takie są fakty. Ale faktem jest też, że Kościół prawosławny dotąd oficjalnie niczego nie postanowił o liczbie i treści tych kanonów, które nie są lub nie mogą być stosowane. Dlatego kodyfikacja kanonów stała się dziś konieczna. Szczególnie praca rewizyjna winna doprowadzić do: 1. Ujednolicenia kanonów o tej samej lub podobnej treści; wiele z nich nie ma żadnego praktycznego znaczenia, są bowiem powtórzeniami kanonów dawniej wydanych. 2. Usunięcia kanonów bezużytecznych, gdyż „cessante ratione legis, cessat lex” lub „ubi deficit ratio legis, deficit lex ipsa”. Zgodnie z tą zasadą kanony, których „ratio” już nie istnieje, uchodzą za martwe, gdyż „ratio legis est anima legis” i — chociaż nie straciły one wartości naukowej i historycznej — winny być z kodeksu usunięte. 3. Zmodyfikowania niektórych kanonów po linii późniejszych koncepcji eklezjologicznych, aby Kościół ortodoksyjny mógł być żywotnie obecny we współczesnym świecie. Głównie modyfikacja kanonów, które regulują całokształt stosunków ortodoksów z chrześcijanami odmiennych wyznań oraz wyznawcami innych religii, jest dziś niezbędna. 4. Wreszcie wymagają uzgodnienia przepisy kanoniczne i zarządzenia państwowe dotyczące Kościoła ortodoksyjnego. Zwłaszcza starożytne prawa państwowe wydane w kwestiach kościelnych będą musiały przejść te same procesy co kanony kościelne. Ponieważ prawa państwowe, będące w użytku w każdym z Kościołów autokefalicznych mogą być różne, winny być przeniesione do prawa partykularnego.

<sup>15</sup> A Common Code for the Orthodox Churches s. 46. Zdaniem tego autora zmian winno się dokonywać bardzo ostrożnie i tylko tam, „when there is utilitas evidens and necessitas urgens and with the aim of serving the salvation and the progress of the peoples, as stated in the 12th canon of the Council in Trullo” (tamże s. 47).

<sup>16</sup> Przykłady te zbiera Zuzek (Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 638), cytowany zaś wyżej Archondonis (A Common Code for the Orthodox Churches s. 48) za taki stan rzeczy nie waha się obwiniać samą ortodoksję: „But we are bold to say that in the creation of this disorder the Church herself has had her part to play since, in the Corpus of her canons, she has preserved canons no longer in use or applicable”.

## III. ZASADA EKONOMII

Tych kilka przykładów i dotychczasowe wypowiedzi na temat konieczności kodyfikacji oraz rychłego podjęcia prac na jej rzecz pozwalają zrozumieć fakt stosowania przez ortodoksyjną hierarchię względem wielu kanonów tzw. ekonomii w ich interpretowaniu. Wchodzi ona przede wszystkim w zakres problematyki kanonicznego prawa ortodoksyjnego, ale wiąże się także z zagadnieniami kościelnymi szerszej natury do dogmatyki włącznie<sup>17</sup>. Aby zrozumieć, na czym właściwie polega ekonomia kościelna, której zastosowanie pozwala biskupowi zachować oficjalną ważność kanonu wraz z jego niezmiennością, a równocześnie w konkretnym wypadku go pominąć<sup>18</sup>, należy wziąć pod uwagę podstawowe założenie prawosławnej teologii sakramentalnej, zgodnie z którym Kościół — jako szafarz i dysponent łaski — jedynie sam jest władny administrować sakramenty<sup>19</sup>. Poza nim, a więc ani u schizmatyków, ani u heretyków, nie ma ważnego udzielania sakramentów. Ma to znaczenie w dobie dialogu ekumenicznego szczególnie w odniesieniu do ważności kapłaństwa. Ilustracją tego może być motywacja deklaracji Synodu Greckiego z 1939 r. Po zasięgnięciu opinii profesorów Wydziału Teologicznego Ateńskiego (była jednomyślna), Synod orzekł, że w wypadku przyjęcia prawosławia przez duchownego anglikańskiego może on nie przyjmować powtórnie święceń „ze względu na zastosowanie ekonomii”<sup>20</sup>.

Kościół prawosławny uciekając się w swej praktyce do zasady ekonomii widzi jej uzasadnienie w łagodnym i pełnym miłosierdzia postępowaniu Chrystusa. W swej najwyższej akceptacji zasada ekonomii jest ukazywaniem — poprzez sytuację Kościoła i jego trwanie w czasie — boskiej pedagogii zbawienia. Innymi słowy, zasada ekonomii chce odzwierciedlać dzieje zbawienia, które Ojcowie greccy nazywają ekonomią zbawienia, podkreślając przy tym aktualny aspekt objawienia. Dlatego ekonomia w teologii prawosławnej przeciwstawiana jest tzw. akrybii, tzn. ścisłemu i rygorystycznemu stosowaniu normy prawnej<sup>21</sup>. Ekonomia bowiem dopuszcza uchylenie surowej normy w pojedynczych wypadkach bądź na pewien okres czasu zgodnie z ogólnym nastawieniem Kościoła i w duchu miłości, bądź ze względu na dobro wiernych. Stwierdzenie jednak, czy w jakimś konkretnym wypadku dany kanon sprzyja dobru wiernych, jest pozostawione każdemu pojedynczemu Kościołowi,

<sup>17</sup> E. Melia (Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe. „Revue de droit canonique” 21:1971 s. 193) przyjmuje, że zasada ekonomii wraz ze współdziałaniem łaski jest jednym z podstawowych filarów prawosławnej teologii, zwłaszcza moralnej. Ekonomia kościelna — jego zdaniem — ma dwa znaczenia lub raczej dwa wymiary: duszpasterski i kanoniczny (tamże, s. 194); autor ten zastrzega się jednak, że prawosławna doktryna ekonomii nie została dotąd formalnie wyłożona, zwłaszcza gdy chodzi o terminologię. Dlatego — jak pisze Zuzek (Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 639) — „praktycznie nikt nie wie, co oznacza ekonomia w tym względzie”. Bodajże najlepszą pozycję poświęcił zagadnieniu ekonomii kościelnej J. Kotsonis (Problèmes de l'économie ecclésiastique. Tlum. P. Dumont. Gembloux 1971), w której wyjaśnia pojęcie „ekonomia” i główne aspekty stosowania zasad, propozycje rozwiązań problemu oraz jego znaczenie praktyczne. Powołuje się przy tym na opinie teologów, zwłaszcza greckich, wśród których nie ma jednak jednomyślności w tym zakresie (tamże, s. 1—31).

<sup>18</sup> Melia, jw. s. 194.

<sup>19</sup> Tamże: „Ce recours à l'infinie bonté de Dieu ne doit se faire en dehors de l'Église dans tout la richesse de son action sacramentelle”.

<sup>20</sup> Kotsonis, jw. s. 20.

<sup>21</sup> W prawosławiu bowiem stosuje się normy, zwłaszcza prawne (kanony), według dwóch zasad: ścisłe i rygorystycznie (akrybia) oraz z pewną tolerancją (ekonomia). „L'économie est opposée à l'acribie — pisze Melia — c'est-à-dire à la rigueur, au point de vue strict de la norme” (jw. s. 195).

a dość często „zdrowemu rozsądkowi” poszczególnego biskupa. Niestety, ten „zdrowy rozum ludzki” nie potrafi dziś uchronić Kościołów prawosławnych przed zagubieniem się w dyskusjach na temat własnego i dowolnego stosowania ekonomii, co w rezultacie doprowadziło do nieufności względem hierarchii ortodoksyjnej i powszechnego lekceważenia kanonów, a nawet — głównie przez współczesną młodzież — odmowy uznawania czegokolwiek za niezmiennie czy to, gdy chodzi o kanony, czy nawet o dogmaty.

#### IV. MOŻLIWOŚĆ WSPÓLNEGO KODEKSU

Wśród prawosławnych biskupów, teologów i kanonistów nie ma jednolitej i zgodnej opinii co do nowego i wspólnego kodeksu, oczyszczonego z kanonów nieprzydatnych. Przy tym taka „czystka” stanowiłaby, oczywiście, tylko część pracy koniecznej przy układaniu nowego kodeksu, gdyż ten musiałby zawierać wiele nowych kanonów celem podtrzymania jedności dogmatycznej, liturgicznej i dyscyplinarnej w Kościołach bizantyjsko-prawosławnych.

Według wypowiedzi S. Agouridesa ortodoksja — przynajmniej dla niektórych — „jest niczym więcej jak społecznością adoracji i nabożeństw”, które „podnoszą człowieka z ziemi do nieba w atmosferze wzniosłej mistyki”<sup>22</sup>. Gdyby tak było, to oczywiście prawosławie nie potrzebowałoby wspólnego porządku prawnego. Niektórzy prawosławni autorzy skłaniają się ku tego rodzaju antylegalistycznym pojęciom i nie tylko zaprzeczają możliwości istnienia wspólnego kodeksu dla ortodoksji, ale nawet wyrażają pogląd, że taki kodeks zawierałby tego rodzaju ujednoczenie dyscypliny Kościołów partykularnych, jakie „przeciży duchowi ortodoksji” — tyle P. Evdokimov<sup>23</sup>. Przy klasyfikowaniu jednak poglądów prawosławnych autorów na temat wspólnego kodeksu zarówno Archondonis, jak i Zuzek — wobec których czuję się bardzo zobowiązany w niniejszym artykule — umieszczają wyżej wymienionych na ostatnim miejscu<sup>24</sup>. Obecnie jest ich bardzo niewiele.

A. P. Christophilopoulos<sup>25</sup> wyraża pogląd, iż jednolity dla całego prawosławia kodeks prawa nie sprzeciwia się wprowadzie jakimkolwiek „duchowi” ortodoksji, ale mimo to jest niemożliwy z uwagi na autokefaliczność każdego pojedynczego Kościoła narodowego. Według Christophilopoulosa Kościoły te przedstawiają pewnego rodzaju „związek Kościołów” koncepcją zbliżonych do protestanckich idei „Kirchenbund”. Autor ten prawdopodobnie ma rację, gdy stwierdza, że prawosławne prawo kościelne może być rozumiane tylko na drodze studiów porównawczych. Stwierdzenie to jednak nie powinno skłaniać do myślenia, że wtedy nie pozostałoby wiele lub w ogóle nic z dawnego, wspólnego ortodoksyjnego prawa kanonicznego. Wprawdzie faktem jest, że do dziś niemal każdy pojedynczy Kościół dążył do utworzenia własnego kodeksu prawa, nie troszcząc się o dyscyplinę Kościołów siostrzanych, ale mimo wszystko wśród prawosławnych chrześcijan istnieje znacznie większa jedność prawna niż się zazwyczaj przypuszcza. Wszyscy ortodoksi wciąż jeszcze uważają, że kodeks wydany na synodzie w Trullo jest nadal obowiązujący, chociaż praktycznie niemożliwy do stosowania. Stąd każdy nowo-

<sup>22</sup> The Social Character of Orthodoxy. W: The Orthodox Ethos. Oxford 1964 s. 210 n.

<sup>23</sup> Prawosławie. Tłum. J. Klinger. Warszawa 1964 s. 208.

<sup>24</sup> Archondonis. A Common Code for the Orthodox Churches s. 48; Zuzek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 639.

<sup>25</sup> Hellenikon Ekklesiastikon Dikaion, Athen 1965 s. 12—17.

czesny kodeks partykularny usiłuje być de facto pod każdym względem ni mniej, ni więcej tylko przeróbką dawnych kanonów.

Szeroko rozpowszechniony pogląd o możliwości i potrzebie jednolitego kodeksu dla całego prawosławia podziela przede wszystkim A. S. Alivisatos. Ten wybitny kanonista grecki już co najmniej od 1930 r. był gorącym zwolennikiem takiego właśnie kodeksu. W tym samym roku Komisja Przygotowawcza planowanego (dotąd jeszcze nie odbytego) panortodoksyjnego synodu w klasztorze Vatopedi na Athos, na wniosek patriarchy aleksandryjskiego, przyzwoliła na przedłożenie przyszłemu synodowi planu wspólnego kodeksu dla Kościołów prawosławnych. Kilka miesięcy później tego samego roku prof. Alivisatos przedłożył w dokumencie, którego treść została zaprezentowana na III Kongresie Bizantynologicznym w Belgradzie, plan prac Komisji, w skład której mieli wchodzić naukowcy wszystkich Kościołów ortodoksyjnych. Zadaniem tejże Komisji miało być opracowanie projektu kodeksu celem przedłożenia go do zatwierdzenia synodowi panortodoksyjnemu. Dokument ten został opublikowany w następnym roku (1931) w książce wydanej ku czci abpa Chryzostoma Papadopoulosa z Aten<sup>26</sup>. Cały ten projekt nie wywołał jednak większego echa.

## V. DALSZE KROKI W KIERUNKU NOWEGO KODEKSU

Na jednym ze zjazdów prawosławnych teologów w Atenach w r. 1936 prof. Alivisatos powtórzył swoją propozycję co do nowego kodeksu i uzyskał zgodę jego uczestników następującej treści: „Pierwszy Kongres ortodoksyjnych teologów w uznaniu potrzeby skodyfikowania świętych kanonów przedkłada świętym Kościołom ortodoksyjnym życzenie, by we wspólnym porozumieniu i za pośrednictwem patriarchy Konstantynopola zechciały powołać Komisję złożoną z nauczycieli prawa kanonicznego fakultetów teologicznych z zadaniem przygotowania kodeksu, który po opracowaniu zostanie przedstawiony do zatwierdzenia”<sup>27</sup>. Znowu jednak taka komisja nie została powołana, mimo to Alivisatos w dalszym ciągu nie ustawał w swoich wysiłkach<sup>28</sup>.

Dopiero w latach sześćdziesiątych Chryzostom Konstantinidis — metropolita z Myry — wypowiadając się na temat spraw, które łączą i dzielą ortodoksję, podkreślił na nowo potrzebę wspólnego kodeksu dla prawosławnych<sup>29</sup>. Ponieważ Konstantinidis jest także sekretarzem Synodu patriarchy ekumenicznego w Konstantynopolu, z artykułu jego można wnioskować, że Konstantynopol nareszcie zmierza poważnie w kierunku nowego kodeksu. I tak, w programie Konferencji Panortodoksyjnej, odbytej na Rodos w r. 1961, znalazł się również projekt dotyczący „rządów kościelnych i dyscypliny kościelnej”<sup>30</sup>. Projekt przyszłego kodeksu został przedłożony przez sekretariat Synodu patriarchy ekumenicznego. Z niewielkimi zmianami tenże projekt Konferencja przyjęła i włączyła go do ogólnego programu obrad przyszłego

<sup>26</sup> Zuzek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 640.

<sup>27</sup> Cyt. za: Zuzek. Tamże.

<sup>28</sup> Por. pisemne wywody tegoż autora w: He kodikopoiesis ton hieron kanonon. „Orthodoxos Skepsis” 3:1960 s. 37 n.

<sup>29</sup> Zuzek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 640.

<sup>30</sup> Jest to niemal kompletny szkic kodeksu, zatytułowany: Kodyfikacja świętych kanonów i innych przepisów kanonicznych ze względu na przyszłą jej ratyfikację przez sobór ekumeniczny, gdy nadejdzie stosowna pora (por. „Proche Orient chrétien 9:1961 s. 261—266).



prosynodu Kościołów prawosławnych. Treść jego w poszczególnych punktach jest następująca: orzecznictwo sądowe, postępowanie karne, biskupi, zakony, dyscyplina postna, wykształcenie kleru, przeszkody małżeńskie, seminaria i problem kalendarza<sup>31</sup>.

Zatwierdzenie powyższej problematyki wymagało z kolei powołania grupy naukowców wyposażonych we wszystkie środki, którzy byliby w stanie w ciągu paru lat opracować praktyczny i bardziej szczegółowy szkic kodeksu. Do dnia dzisiejszego uczyniono bardzo niewiele w tym kierunku, mimo iż Akademia Teologiczna w Atenach, przy współpracy profesorów z Salonik, powiadomiła 5 III 1965 r. miejscową prasę o swej decyzji utworzenia specjalnej komisji celem opracowania nowego ortodoksyjnego kodeksu. Decyzja ta została życzliwie przyjęta przez ekumenicznego patriarchę oraz Synod Kościoła w Grecji. W następnym roku we wrześniu powołano taką Komisję, składającą się z przewodniczącego i 5 członków, pod nazwą: Grupa Robocza dla Zebrania i Systematycznego Uporządkowania Świętych Kanonów. Grupie tej proponowano okres 6 lat na powierzona jej pracę. Upłynęło jednak znacznie więcej czasu i jak dotąd nie pojawiają się wiadomości na temat terminu ukończenia tej pracy. Jeżeli wierzyć relacji Archondonisa, dzieje się tak dlatego, iż Akademia Teologii w Atenach sprawą tą przestała się na razie interesować<sup>32</sup>.

## VI. POSTANOWIENIA KOMISJI INTERORTODOKSYJNEJ W 1968 R.

Celem posunięcia prac przygotowawczych do synodu panortodoksyjnego obradowała w dniach od 8 do 15 VI 1968 r. w Chambésy (w pobliżu Genewy) Komisja Interortodoksyjna, która miała za zadanie zrewidować ustalony jeszcze w r. 1961 program. Na Rodos uzgodniono, że każdy Kościół autokefaliczny ma przestudiować wszystkie punkty programu (a było ich znacznie więcej niż wyżej przytoczony odcinek III dotyczący kodeksu). W związku z tym miał być zwołany prosynod. Ten na podstawie wyników, do jakich doszedłby każdy pojedynczy Kościół, miał sporządzić tymczasowy dokument, który miał posłużyć do utorowania drogi do zwołania upragnionego synodu panortodoksyjnego. Jakkolwiek było to postępowanie idealne w teorii, praktycznie okazało się niemożliwe do przeprowadzenia. Główna przyczyna tkwiła w tym, że postawione zadanie przekraczało zdolności większości Kościołów autokefalicznych. Ponadto sporo czasu i wysiłku pochłonęły dwie konferencje na Rodos w latach 1963 i 1964 oraz spotkania dwóch teologicznych komisji w Belgradzie w r. 1967, które zajmowały się innymi sprawami, a nie kodeksem.

Konferencja w Chambésy w czerwcu 1968 r., która zgromadziła 25 uczestników, w większości biskupów, jako główne zadanie postawiła sobie znalezienie nowej metody, która mogłaby doprowadzić do rychłego „aggiornamento” ortodoksji i która znalazłaby uznanie na świętym i wielkim soborze prawosławnego Kościoła wschodniego. Wśród wielu postanowień tej Konferencji było utworzenie stałej interortodoksyjnej Komisji Przygotowawczej<sup>33</sup> (z 12 Kościołami Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Rosji,

<sup>31</sup> Program ten został jasno skomentowany przez P. Dupreya (Les résultats de la conférence interorthodoxe de Rhodes. Le programme du futur prosynode. Tamże s. 351—378).

<sup>32</sup> A Common Code for the Orthodox Churches s. 47.

<sup>33</sup> Abp Basile (Kriwocheine). Conférence Pan-Orthodoxe à Chambésy près de Genève. 8—15 juin 1968. „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 64:1968 s. 192—195; Ware, jw. s. 217.

Serbii, Rumunii, Bułgarii, Cypru, Grecji, Polski i Finlandii), do której każdy Kościół oddeleguje jednego przedstawiciela jako członka Komisji. Za centralny ośrodek pracy obrano Genewę, a patriarchę ekumenicznego obarczono odpowiedzialnością za koordynowanie prac związanych z przygotowaniem panortodoksyjnego synodu. Ponadto każdemu Kościołowi została powierzona tylko część programu z r. 1961 do sumiennego przestudiowania. Sprawozdanie z wykonanej pracy miało być przedłożone w jęz. greckim i rosyjskim w ciągu 10 miesięcy w biurze genewskim, które z kolei miało przedstawić całość zebranego tą drogą materiału wszystkim Kościołom celem zajęcia stanowiska; o swoim stanowisku znowu w ciągu 6 miesięcy należało pisemnie zawiadomić Genewę. Ale i tym razem, na ile można się zorientować, terminy nie zostały dotrzymane i nie wiadomo kiedy ogólny przebieg prac doprowadzi do skutecznego końca. Z góry jednak było wiadomo, iż nowy i wspólny kodeks nie może być opracowany w tak krótkim czasie. I rzeczywiście interortodoksyjna Konferencja w lipcu 1971 r. na nowo zrewidowała listę tematów przygotowaną przed 10 laty, ograniczając ją zaledwie do 6 punktów, zaś „kodyfikację świętych kanonów” odłożyła na czas późniejszy. Konferencja prawdopodobnie stanęła na stanowisku, iż praktyczne możliwości Kościołów prawosławnych nie pozwalają jeszcze na posunięcie prac nad przygotowaniem pełnego kodeksu. Niewykluczone jednak, iż z chwilą, gdy owych 6 punktów zostanie w określonym czasie przeanalizowanych i dostatecznie wyjaśnionych, wówczas droga do nowego kodeksu otworzy się ponownie. Tymczasem owe punkty dotyczą następujących zagadnień: 1. źródła objawienia Bożego, 2. udział świeckich w życiu Kościoła, 3. dostosowanie przepisów postnych do wymagań naszych czasów. 4. przeszkody małżeńskie, 5. problem kalendarza, 6. ekonomia i akrybia w Kościele prawosławnym<sup>84</sup>.

Od razu jest widoczne, iż opracowanie poszczególnych punktów zrewidowanego programu z 1961 r. będzie miało duże znaczenie dla przyszłego kodeksu, zwłaszcza można tego oczekiwać po przestudiowaniu pkt 3, 4 i 6 z uwagi na ich wagę i znaczenie dla wszystkich Kościołów ortodoksyjnych. Studium pkt 1 przekazano Kościołowi konstantynopolitańskiemu; Kościół bułgarski jest odpowiedzialny za pkt. 2, dotyczący świeckich; zagadnienie postu przejął Kościół serbski; Kościołowi rosyjskiemu i greckiemu powierzono sprawę przeszkód małżeńskich i kalendarza; najtrudniejsze zadanie do wykonania otrzymał Kościół rumuński, mianowicie opracowanie wytycznych do kwestii ekonomii albo akrybii, a więc podstaw do interpretacji świętych kanonów.

Niektórzy autorzy, zwłaszcza łacińscy, odnoszą wrażenie, że prawosławni niezbyt serio interesują się nowym kodeksem. Wrażenie takie opiera się jednak na nieznaomości faktycznego stanu rzeczy. W rzeczywistości przynajmniej niektóre Kościoły (grecki, serbski, rumuński czy rosyjski sprzed rewolucji) wykonały wiele wartościowych prac kanonistycznych, nie wyłączając kodeksów, które pod względem technicznym i praktycznej użyteczności<sup>85</sup> niedużo ustępują obydwu kodeksom z bieżącego stulecia: łacińskiemu i dla katolickich Kościołów wschodnich. Właśnie prawosławny Kościół rosyjski w latach 1917—1918 na swym panrosyjskim synodzie wydał kodeks dotyczący patriarchów, zarządzania diecezjami i parafiami, mnichów i różnych innych dziedzin, co było rezultatem 15 lat badań, studiów i dyskusji, które czerpały znowu z 50-letniego dorobku nauki kanonistycznej rozwijanej pod kierun-

<sup>84</sup> Zuzek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 642.

<sup>85</sup> Taką opinię wyraża znawca tego zagadnienia wyżej cyt. Zuzek (Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 642).

kiem takich profesorów, jak: Pawłow, Benśewić, Berdnikow, Suworow, Gorćakow i in.<sup>36</sup>

Znaczną część pracy kanonistycznej wykonał także Kościół serbski, zwłaszcza w ostatnich 40 latach. Wydaje się, iż ten właśnie Kościół rozporządza bodaj najlepszym i najbardziej jednolitym kodeksem w dziedzinie: patriarchy, synodu, biskupów, małżeństwa, kar kościelnych itp.<sup>37</sup>

Studium prawa kościelnego rozwija się także w Rumunii, na co wskazują choćby liczne i gruntowne artykuły publikowane na łamach cenionych periodyków teologicznych oraz statuty ogłoszone przez tenże Kościół w r. 1948. Znany kanonista rumuński L. Stan ogłosił przed kilku laty dwa artykuły, które ukazują rozwój prawa kanonicznego w Rumunii i formułują zarazem podstawowe tezy dla ortodoksyjnego prawa w ogóle, mające stanowić myśl przewodnią przy opracowywaniu nowego kodeksu<sup>38</sup>. Według tego autora kodeks dla ortodoksji winien opierać się na 8 zasadach wiążących się z dogmatem i 4 dalszych wyłącznie kanonistycznej natury. Są to: Bosko-ludzka (1) natura Kościoła powszechnego (2), w którym każdy wierny (3) jest zaangażowany w dzieło zbawienia, pod kierownictwem (4) hierarchii zorganizowanej (5) według systemu synodalnego. W wykonywaniu rządów kościelnych winny być stosowane zasady (6) ekonomii, (7) niezależności, ale także (8) pełnej lojalności względem władzy świeckiej. Dalej (9) zasada autokefalizmu Kościołów, (10) autonomii względem wyższej władzy kościelnej, (11) włączenie państwowych praw do kodeksów kościelnych, a więc respektowanie tzw. zasady nomokanonicznej, wreszcie (12) zasada terytorialna, w wyniku czego granice diecezji i parafii pokrywają się z państwowymi jednostkami administracyjnymi.

Nie trzeba tutaj jeszcze raz przypominać zasług greckich kanonistów naszego wieku, znawców prawa kanonicznego z Aten i Salonik, takich jak: Alivisatos, Kotsonis (nowy arcybiskup Aten i całej Grecji), Mouratides, Christophilopoulos i inni.

Rzecz jasna, iż nowy kodeks prawa dla ortodoksji musi być zatwierdzony przez przyszły sobór ekumeniczny, ponieważ ten będzie anulował i zmieniał kanony poprzednich soborów ekumenicznych. O tym wspomnieliśmy już wyżej. Możemy tu dodać tylko, iż owo zatwierdzenie jest konieczne również dlatego, iż kodeks ten będzie zawierał nowe kanony, które rodzić się powinny na soborze ekumenicznym, będącym jedynym i właściwym organem ustawodawczym Kościoła prawosławnego. Ten ekumeniczny sobór zaaprobuje tylko kodeks, który będzie przygotowany przez teologów i kanonistów. Po jego przygotowaniu, a przed zwołaniem nowego soboru ekumenicznego, kodeks ten może być stosowany z siłą wiążącą wszystkie Kościoły prawosławne w wypadku, gdy wyrażą one nań powszechną zgodę, ponieważ „quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari”. Jest to zgodne z bardzo starą praktyką Kościoła, według której w kwestiach niedogmatycznych, a czasem nawet dogmatycznych, Kościoły prawosławne nie odbywały soborów, lecz sprawy te za-

<sup>36</sup> Na temat tego synodu por. N. Zernov. The Reform of the Church and the Pre-Revolutionary Russian Episcopate. „St. Vladimirs's Seminary Quarterly” 61:1962 nr 3 s. 128—138; M. G. Benigsen. The Year 1917 in the History of the Russian Church. Tamże 7:1963 nr 3 s. 115—132; A. Wuyts. Le patriarchat russe au Concile de Moscou de 1917—1918. Romae 1941.

<sup>37</sup> Bardzo cenną rozprawę w tym przedmiocie daje V. Pospishil. Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Wien 1966.

<sup>38</sup> La législation de l'Eglise Orthodoxe de Roumanie pendant le patriarcat de sa Béatitude le Patriarche Justynien. „Orthodoxia” 20:1968 s. 276—296 oraz Periton themeliodon kanonikon archon tes Orthodoxias. „Theologia” 39:1968 s. 7—18; Zuzek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen s. 642.

łatwiałoby na zasadzie powszechnego uzgodnienia za pomocą korespondencji i wizyt<sup>39</sup>.

Zasadnicze trudności w pracy nad kodyfikacją są następujące: brak u prawosławnych jakiegos głębszego studium teoretycznego, które mogłoby już obecnie posłużyć za podstawę do rozwiązania przynajmniej niektórych problemów, a na którym praca ustawodawcza mogłaby się oprzeć; rewizja całego ustawodawstwa, która ma być pierwszą tego rodzaju próbą po tylu wiekach stagnacji; wreszcie językowy problem wspólnego kodeksu.

Niemniej tych trudności nie należy przeceniać. Istnieje wiele czynników, które mogą wesprzeć i ułatwić tę pracę, jak np. partykularne kodeksy niektórych Kościołów autokefalicznych, badania prawosławnych kanonistów, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat, działalność obu Komisji Papieskich do rewizji kodeksu dla Kościoła łacińskiego i kodeksu dla katolickich Kościołów wschodnich. Wobec powyższego pesymizm co do możliwości przygotowania wspólnego kodeksu dla całej ortodoksji nie wydaje się uzasadniony.

<sup>39</sup> Ware, jw. s. 222—228; Archondonis. A common Code for the Orthodox Churches s. 52.