

KS. MARIAN STASIAK

WAŻNIEJSZE ZAGADNIENIA
Z TEOLOGII PRAWA KANONICZNEGO
W DOKTRYNIE PRAWOSŁAWNEJ

Zagadnienie fundacji teologicznej prawa kanonicznego może być rozważane w sposób poprawny jedynie w szerszym kontekście doktryny teologicznej danego systemu religijnego, a nawet określonego kręgu kultury religijnej w ogólności¹. Chodzi konkretnie o te przesłanki kulturowe, na których opiera się człowiek w różny sposób poszukując prawdy religijnej o sobie i własnej historii. Stąd też interesujące nas zagadnienie należy rozpatrzyć na kanwie węzłowych problemów teologii prawosławnej.

Zaznaczyć jednakże należy, że problem teologii prawa kanonicznego w doktrynie prawosławnej nie został nigdy postawiony w tak ostrym świetle, jak to ma miejsce w protestantyzmie bądź teologii katolickiej. Można by wskazać na różne powody takiego stanu rzeczy, wśród których z pewnością nie bez znaczenia są również uwarunkowania natury historycznej. Kościół prawosławny od czasów Justyniana aż po dzień dzisiejszy posiada bowiem taki system powiązań z państwem, że w ciągu swojej długiej historii nigdy nie zachodziła konieczność zanegowania podstaw jego autonomii instytucjonalnej.

1. CHARAKTERYSTYKA EKLEZJOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Ważniejszy wszakże wydaje się inny fakt, dominujący w ogólnym ukierunkowaniu myśli prawosławnej, mianowicie jej kontemplacja rzeczywistości niebieskich. Tę predylekcję prawosławia do kontemplacji

¹ R. Sobański. *Sytuacja metodologiczna prawa kościelnego*. PK 22: 1979 nr 1-2 s. 9: „Jest prawdą, że zagadnienia wchodzące dziś w problematykę fundamentalną prawa kościelnego stanowiły domenę teologów nie tykaną przez kanonistów, ale działo się tak właśnie na skutek nie dostrzegania teologicznej jakości prawa kościelnego”.

transcendencji tłumaczy zarówno geneza jej związków z neoplatonizmem, jak też wpływy mentalności ludów słowiańskich charakteryzujących się szczególną wrażliwością mistyczną². Ilustracją duchowości prawosławia może być model życia zakonnego. Według formacji benedyktyńskiej powołanie zakonne inspirowane duchem pracy zmierzający do przemiany i panowania nad ziemską rzeczywistością. Przeciwna natomiast postawa cechuje mnicha Wschodu. Zrywa on ze światem zewnętrznym, ze społeczeństwem, bo nie wierzy po prostu w jego przemianę poprzez pracę. Stawia on zatem na szansę własnego oczyszczenia, przemiany w doświadczeniu kontemplacyjnym³.

Teologia prawosławna wyrasta więc z różnej podstawy antropologicznej. Nie idzie ona za typem poznania dedukcyjnego właściwego dla mentalności Zachodu. Można nawet powiedzieć, że dla myśli prawosławia właściwy jest ten model poznania, który nie potrzebuje definiowania. Myśl ta pozostawała bowiem w swoim rozwoju w inspiracji stanowiska Ojców Kościoła, którzy w podejściu do Tajemnicy Kościoła nie definiowali jego rzeczywistości, lecz po prostu opisywali⁴. Trudno zatem w tradycji prawosławnej wskazać na taką definicję Kościoła, która byłaby powszechnie przyjęta jako posiadająca niezaprzeczalny autorytet doktrynalny. Definicje zaś redagowane w podręcznikach teologii i katechizmach zależą w swojej treści od poszczególnych szkół i tendencji eklezjologicznych, nie mogą zatem pretendować do pełnego ujęcia świadectwa Kościoła o samym sobie. Według sławnej formuły S. Bułgakowa „przyjdź i oglądaj” poznanie Kościoła dokonuje się poprzez doświadczenie, łaskę i uczestnictwo w jego życiu. Widać to choćby w teologii ikony, która stanowi widomy znak niewidzialnej transcendencji, świadczącej o obecności Boga na świecie. Teologia prawosławna pojmując zatem Kościół jako żywy obraz, ikonę Trójcy Św., która stanowi odzwierciedlenie tajemnicy jedności w wielości⁵. Zdaniem P. Evdokimova Kościół w sensie misteryjnym jest „ikoną” Trójcy Św. czyli odzwierciedleniem tajemnicy Trójjedynego Boga. „Absolutny Kościół Trójcy Boskiej” stanowi według niego naczelną zasadę normatywną dla „Kościoła ludzi” Na wzór trynitarnej perychorezy Osób Boskich pojmując się także kolegial-

² J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique*. Paris 1944 s. 72.

³ E. Corecco. *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*. Paulinus—Verlag Trier 1980 s. 48.

⁴ E. Evdokimov. *L'ortodossia*. Bologna 1965 s. 134; tenże. *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX siècle*. W: *L'ecclésiologie au XIX siècle*. Paris 1960 s. 57.

⁵ T. Ware. *L'orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*, Bruges 1968 s. 234; G. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*. Milano 1970 s. 78; P. Duprey. *Le structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, „Proche Orient Chrétien” 20: 1970 s. 123-145.

ność, synodalność i strukturę autokefaliczną Kościoła. Autorytet w Kościele wyraża się również na wzór Miłości Trynitarnej w kategoriach czci, służby i odpowiedzialności. Natomiast wymiar instytucjonalny i strukturalny Kościoła pozostają podporządkowane uwielbieniu Boga Trójjedynego. W takiej perspektywie trynitarnej interpretuje się również dzieje Kościoła, który realizuje się jako zbiorowy sakrament chrztu ludzkości w imię trzech Osób Boskich. Teologia ta odrzuca więc pojęciowe przedstawienie misterium Boga, przejście zaś od wymiaru Boskiego do ludzkiego dokonuje się na drogach bardzo różnych od sposobów myślenia teologii łacińskiej. Z tych powodów prawosławie nie przyjmuje na przykład łacińskiego pojęcia łaski nadnaturalnej stworzonej bądź też scholastycznego pojęcia *ex opere operato* ⁶.

Ogólnie można powiedzieć, że odcina się ona od zasady hylemorficznej przyczynowości. Z upodobaniem natomiast odwołuje się do pojęcia transmutacji ubóstwiającej „theosis” (przebóstwienia całego stworzenia), które stanowi ostateczny cel Kościoła. Dzieło przebóstwienia dokonuje się za pośrednictwem Chrystusa i Ducha Świętego. Słowo Boże poprzez wcielenie przebóstwienia naturę ludzką, Duch Święty zaś każdą poszczególną osobę. Z przesłanek tych wyłania się zarazem sposób, w jaki Kościół prawosławny patrzy na rzeczywistość ziemską. Uważa on tę rzeczywistość po prawosławnemu za efemeryczny teatr istnienia świata o trwałości tylko tymczasowej. Kościół ziemski posiada charakter przejściowy, pielgrzymujący. Jest on w ustawicznym napięciu i rozdarciu w realizacji swojej misji ukazywania idealnego obrazu Kościoła w uwarunkowaniach historii ludzkiej. Z jednej strony poprzez Boga, który wzywa ludzi do świętości i sprawiedliwości, posiada on niezwykłą moc uzdrawiającą, z drugiej zaś doświadcza ograniczeń ludzkiej słabości i grzechu, które nie pozwalają na realizację swego ideału w historii ludzkiej. Kościół wymaga zatem ustawicznej reformy w jego wymiarze ludzkim i przepełnienia życia człowieka tajemnicą życia Bożego. Z tych więc względów Kościół stanowi właściwe środowisko dla kształtowania i rozwoju życia chrześcijanina. W świetle swojej wizji kosmicznej Kościół nie stanowi celu dla siebie, lecz służy przemianie i przysposobieniu człowieka i świata do eschatologicznego uczestnictwa w Bogu ⁷. Prawosławie zatem w swojej najgłębszej warstwie nie jest ukierunkowane na realizację społeczno-politycznego porządku Kościoła na świecie. Z drugiej jednak strony taka postawa nie neguje akceptacji świata jako narzędzia stworzonego przez Boga dla realizacji Jego królestwa. Historycznie rzecz ujmując należy zauważyć, że taka wizja teologiczna pozwoliła

⁶ Corecco, jw. s. 49.

⁷ V. Lossky. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1960 s. 151-182.

prawosławiu na zgodne współzycie Kościoła z różnymi formami władzy świeckiej od czasów cesarstwa bizantyjskiego aż po czasy współczesne.

Problematyka, która tu zostaje podjęta, w sposób bardzo ogólny przeprowadza porównanie i niektóre analizy różnic zachodzących pomiędzy teologią prawosławną i łacińską. Ta ostatnia bywa zresztą obciążana zarzutami zbytniego jurydyzmu. Wydaje się jednak, że podjęty tok rozważań okaże się pomocny do ukazania zależności omawianych tu kwestii od całego systemu teologicznego wyznawanego przez Kościół wschodni.

2. STRUKTURY KOŚCIELNE

Z przedstawionej skrótowo charakterystyki prawosławnej refleksji teologicznej wynikają wielorakie konsekwencje w traktowaniu podstawowych zagadnień eklezjologicznych. Jedną z nich jest odmienny sposób, w jaki teologia prawosławna ustala stosunek pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. W prezentacji tego zagadnienia należy najpierw odwołać się do podkreślanej na wstępie trynitarnej wizji Kościoła, wedle której współistotność natury nie narusza odrębności i samodzielności poszczególnych Osób Boskich. Ta wzorcowa jedność osób w Trójcy Św. stanowi najgłębszą podstawę normatywną dla jedności eklezjalnej. W świetle tej wizji jedność Kościoła powszechnego nie może naruszać niezależności poszczególnych Kościołów lokalnych. W konsekwencji zatem podporządkowanie poszczególnych Kościołów lokalnych jednemu Kościołowi lokalnemu naruszałoby, wobec oparcia się na tej zasadzie trynitarnej, logikę wczesnego chrześcijaństwa, które zwalczało poglądy subordynacjonizmu odnośnie do poszczególnych Osób Trójcy Św. Współczesna eklezjologia prawosławna dowartościowuje zatem pozycję Kościoła lokalnego, widząc w nim realizację i manifestację Kościoła Bożego. Stanowisko takie znajduje w głównej mierze oparcie w nauce św. Pawła o Kościele lokalnym pojmowanym jako Ciało Chrystusa w połączeniu z Jego nauką o Eucharystii⁸. Podkreśla się przy tym, że eklezjologia pierwotna istniejąca w Kościele do III wieku nie знаła idei powszechności Kościoła jako takiej. Eklezjologia ta opierała się na idei pełni Kościoła Bożego realizowanej w każdym Kościele lokalnym zgromadzonym wokół Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem biskupa. Kościół lokalny nie jest wobec tego traktowany jako część Kościoła powszechnego, lecz jako Kościół Boży w pełni⁹.

⁸ Por. 1 Kor. 11, 17-34; 12, 12-31 oraz 1 Kor. 1, 2; 1 Tes. 1, 1.

⁹ N. Afanassieff. *L'Eglise qui préside dans l'Amour*. W: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*. Neuchatel 1960 s. 9-64; tenże. *L'Eglise de Dieu dans le Christ*, „La Pensée orthodoxe” 2: 1968 s. 1-36.

Pełnia ta i jedność Kościoła lokalnego opierają się na pełni i jedności Ciała Chrystusa, który pozostaje zawsze i wszędzie ten sam tak dla poszczególnych Kościołów lokalnych, jak też dla całego Kościoła. W świetle tej koncepcji Eucharystia byłaby w ogóle niemożliwa do sprawowania w Kościele lokalnym, gdyby stanowił on jedynie cząstkę Kościoła Bożego¹⁰. Kościół lokalny jest więc konstytuowany i realizowany dzięki Eucharystii.

Sprawowanie Eucharystii w Kościele lokalnym dokonuje się pod przewodnictwem biskupa. Eucharystia ujawnia zatem znaczenie i rolę biskupa we wspólnocie lokalnej. Dla danej wspólnoty biskup jest reprezentantem Chrystusa, następcą apostołów i świadkiem życia kościelnego danej wspólnoty wierzących. Z tego wynika, że nie może być wyżej ponad biskupa władzy w Kościele lokalnym. Jest to jednakże władza święta, spełniana w Kościele, a nie nad Kościołem. Wspólnota kościelna stanowi bowiem najgłębszą i jedyną rację sprawowania pasterskiej i sakramentalnej posługi biskupiej¹¹.

Między poszczególnymi Kościołami lokalnymi nie zachodzi więc stosunek podporządkowania władzy lub poddaństwa, lecz łączy je między sobą wzajemna zależność rodząca się z potrzeby wspólnego świadectwa Kościoła wobec świata. Realizacja tego świadectwa dokonuje się poprzez więź wzajemnej wiary, miłości i zgody pomiędzy poszczególnymi Kościołami lokalnymi. Z woli Chrystusa niektóre z tych Kościołów cieszą się autorytetem szczególnego świadectwa, który wyraża się w świadectwie miłości¹². Autorytet taki przysługiwał najpierw Kościołowi w Jerozolimie, a następnie przeszedł na Kościół rzymski, który pozostał dzięki temu powszechnym centrum odniesienia dla innych Kościołów. Taki tok myślowy ujawnia zarazem jedną z oryginalnych prób rozwiązania w eklezjologii prawosławnej zagadnienia prymatu w Kościele.

Sobór natomiast zdecydowanie potwierdza zasadę, że Kościół powszechny realizuje się w Kościele lokalnym oraz zasadę, że Kościół pow-

¹⁰ P. Evdokimov. *Eucharistie — Mystère de l'Eglise*. „La Pensée orthodoxe” 2: 1968 s. 65; O. Clement. *Orthodoxe Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion*. „One in Christ” 6: 1970 s. 109-111; J. D. Zizioulas. *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*. „Istina” 14: 1969 s. 67-88; B. Bobinskoy. *L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise*. W: *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*. Paris 1969 s. 16-18.

¹¹ S. Verkhovskoy. *The Highest Authority in the Church*, „St. Vladimir's Seminar Quarterly” 4: 1960 nr 2-3, s. 76-88; D. T. Strotmann. *L'éveque dans la tradition orientale*, „Irenikon” 34: 1961 s. 147-164; M. de Sardes. *Episcopat et primauté dans L'Eglise orthodoxe*. „Contacts” 25: 1973 s. 75-92.

¹² Afanassieff. *L'Eglise qui préside* s. 34 n.; A. Schmemmann. *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*. W: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*. Neuchatel 1960 s. 131-135.

szechny jest tworzony przez Kościoły lokalne — *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia universalis existit*¹³. Ponadto według myśli Soboru Watykańskiego II Kościół lokalny jest uważany za część Kościoła powszechnego „*portio Ecclesiae universalis*”¹⁴. Stwierdzenie soboru choć proste w swojej redakcji nasuwa jednak spore trudności w interpretacji zawartej w nim treści. Oba człony wchodzące w skład tej formuły należy traktować jako jednakowo istotne, gdyż zwrot *in quibus* brany oddzielnie wskazywałby na realizację Kościoła w partykularnych Kościołach lokalnych, traktowanych jako samodzielne organizmy, natomiast sam zwrot *ex quibus* reduktowałby Kościół lokalny do zwykłego kręgu administracyjnego. Tymczasem sens tej formuły soborowej wskazuje na istotny związek Kościoła powszechnego z Kościołem lokalnym, który stanowiąc część całości wyraża zarazem i zawiera tę całość w sobie¹⁵. Rozróżnienie to wskazuje na potrzebę znalezienia kryterium dla ukazania tej różnicy między Kościołami. Powszechnie przyjętym dziś kryterium, które wyróżnia poszczególne wspólnoty kościelne w ramach Kościoła powszechnego jest element terytorialny bądź też miejsce *locus* w sensie geograficznym. To kryterium znajduje swoje oparcie w Nowym Testamencie, gdzie poszczególne gminy chrześcijańskie wymieniane są na zasadzie różnic czysto geograficznych¹⁶. Kościół lokalny pomimo to, nie zostaje zdeterminowany w swojej istocie przez jakikolwiek czynnik porządku czysto naturalnego i ludzkiego. Kryterium Kościoła partykularnego należy do zakresu porządku teologicznego, gdyż tylko poprzez wiarę można zrozumieć, w jaki sposób Kościół partykularny uobecnia i urzeczywistnia w sobie cały Kościół Chrystusowy. Kościół lokalny widziany w optyce wiary nie może być przyrównywany z jakąkolwiek inną społecznością porządku czysto naturalnego. W relacji do Kościoła powszechnego nie można go traktować w kategorii jednostki administracyjnej bądź terytorialnej. Podobnie jak Kościół powszechny nie może być rozpatrywany na wzór unii federacyjnej poszczególnych Kościołów lokalnych, które należy uznać za pierwotne w stosunku do Kościoła powszechnego i które po połączeniu w całość utworzyły jeden Kościół powszechny. Model konfederacji nie może mieć żadną miarą zastosowania do wyjaśnienia rzeczywistości Kościoła powszechnego w relacji do Kościołów lokalnych¹⁷. Cechą wyróżniającą Kościół Chrystusowy jest to,

¹³ *Lumen Gentium* 23, 1.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ E. Przekop. *Autonomia i autokefalia a problem władzy po Soborze Watykańskim II*. ZN KUL 22: 1979 nr 4 (88) s. 46.

¹⁶ M. Kołodziejczyk. *Kościół partykularny, Kościół lokalny a diecezja*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3: 1975 s. 244.

¹⁷ H. De Lubac. *Les églises particulières dans l'Église universelle*. „La Documentation Catholique” 54: 1972 s. 126-133.

że w każdej prawowiernej wspólnotcie i na każdym miejscu może on realizować siebie jako integralna całość.

Kościół powszechny według eklezjologii soborowej jest więc ontologicznie ukonstytuowany w wielości Kościołów lokalnych¹⁸. Nie chodzi tu o dodatkowe kategorie natury socjologicznokulturalnej bądź geograficznej, lecz o tę rzeczywistość, którą w sposobie myślenia Zachodu wyrażamy poprzez kategorię pluralizmu. Z punktu widzenia teologii łacińskiej nie byłoby zatem do przyjęcia, aby sam i jedyny poszczególny Kościół mógł realizować w pełni Kościół powszechny; ponieważ ten ostatni nie jest abstrakcyjną ideą, ale rzeczywistością kościelną konkretną nie tylko historycznie, lecz i ontologicznie, jako wypływający z jedności wszystkich poszczególnych Kościołów¹⁹. Podobnie jak w kolegium apostoelskim obecna była w zarodku cała wielość Kościołów lokalnych, tak również w pierwotnym Kościele jerozolimskim w wymiarze teologicznym istniał Kościół lokalny i powszechny w tym samym czasie.

Zaznaczone tu różnice eklezjologiczne niosą ścisłe konsekwencje dla natury jedności istniejącej pomiędzy poszczególnymi Kościołami. *Communio Ecclesiarum* jest bowiem nie tylko mistyczna, ale także strukturalna, a więc prawna. Tymczasem teologia prawosławna rozpatruje to zagadnienie w innych zgoła kategoriach. Zdaniem Afanasiewa zagadnienie przewodniczenia, stania na czele wielu Kościołów lokalnych pojawiło się już w chrześcijaństwie pierwotnym i było ono rozwiązane na zasadzie „priorytetu”, przewodnictwa w miłości jednego z Kościołów lokalnych, na który były zorientowane, ukierunkowane, wszystkie Kościoły lokalne²⁰. Priorytet ten przejął z Kościoła jerozolimskiego Kościół rzymski. Zdaniem niektórych teologów prawosławnych autorytet Kościoła rzymskiego pozostawał na tej zasadzie przyjmowany i uznawany przez całe pierwsze tysiąclecie²¹. O niezaprzeczalnej wówczas pozycji Rzymu decydowały takie czynniki, jak: zajmowanie centralnej pozycji z racji tej, że był on stolicą cesarstwa, w Rzymie przebywali i tu ponieśli śmierć męczeńską apostołowie Piotr i Paweł, oraz biskupi Rzymu zachowali czystość wiary, niewzruszoną ortodoksję. W przeciwieństwie jednak do stanowiska katolickiego teologowie prawosławni wyraźnie odróżniają ten autorytet od władzy jurysdykcyjnej. Ich zdaniem autorytet Kościoła rzymskiego nie implikował żadnej władzy jurysdykcyjnej, lecz wyrażał się jedynie w przykładowym świadectwie wiary i miłości. Inne

¹⁸ S. Nagy. *Soborowa nauka o kolegialności władzy w Kościele*. W: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971 s. 237-240.

¹⁹ *Lumen Gentium*, 23.

²⁰ Afanassieff. *L'Eglise qui préside* s. 38-44.

²¹ Schmemmann, jw. s. 141; J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine* „Istina” 4: 1957 s. 463-482.

Kościół uznawały i przyjmowały to świadectwo Kościoła Rzymu nie na zasadzie zobowiązania działającego na sposób jurysdykcji, lecz z racji większego autorytetu posiadanego przez ten Kościół. Prymat Kościoła rzymskiego był więc pojmowany nie w kategoriach władzy, lecz w kategoriach świadectwa, wzoru i autorytetu moralnego²². W konsekwencji tego faktu teologowie prawosławni są w zasadzie zgodni w przekonaniu, iż nie spotyka się świadectw bezpośrednio negujących ukształtowaną i wyraźną świadomość tak pojmowanego prymatu biskupa rzymskiego. Jak widać eklezjologia prawosławna nie tylko że nie neguje, lecz uznaje wprost za bezsporny fakt historyczny pierwszeństwa stolicy rzymskiej. Rodzą się jednak zasadnicze trudności i znaczne rozbieżności w określeniu samej natury tego prymatu stolicy rzymskiej. Prawosławie odmawia bowiem biskupowi rzymskiemu zwierzchnictwa władzy jurysdykcyjnej w Kościele, uznając jego prymat w kategoriach szczególnego przywileju świadectwa, koordynacji i troski o to, aby każdy Kościół żył pełnią tradycji katolickiej. Ma on również chronić poszczególne Kościoły przed osłabieniem prawdziwie katolickiej więzi eklezjalnej²³. Teologia prawosławna odrzuca również wszelkie kategorie jurydyczno-kanoniczne w prezentowaniu zagadnienia nieomyślności papieskiej i recepcji soborowych orzeczeń doktrynalnych. Według nauki A. S. Chomiakowa Kościół stanowi duchowy organizm, który łączy wszystkich w jedności nie mocą zewnętrznego autorytetu, który jest obcy naturze Kościoła, lecz dzięki Duchowi Świętemu ożywiającemu cały Kościół. Nieomyślność zatem Kościoła nie stanowi atrybutu przysługującego w Kościele pojedynczej osobie papieża bądź biskupa czy też nawet biskupom zgromadzonym na soborze powszechnym, lecz jedynie całej wspólnocie wierzących zjednoczonej we wspólnej miłości i świętości. Formalne kryterium nieomyślności nie przysługuje zatem nawet soborowi powszechnemu, ponieważ aby jego orzeczenia stały się nieomyślne, muszą być przyjęte przez całą wspólnotę Kościoła²⁴. Według poglądów Chomiakowa na płaszczyźnie jurydycznej nie istnieje żadne formalne kryterium powszechności i nieomyślności soboru. Nie posiada tu zatem decydującego znaczenia ani kanoniczna poprawność soboru, ani jego ilościowa reprezentatywność, ani też aprobatą papieża. Żaden sobór nie posiada zagwarantowanego autorytetu sam przez się, lecz dopiero świadomość całego Kościoła musi wypowiedzieć się na temat uchwał soboru. Zgoda ludu Bożego po orzeczeniu soborowym może potwierdzić przez recepcję

²² Afannassieff. *L'Eglise qui préside* s. 54.

²³ N. A. Missiotis. *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*. W: *Orthodox Ethos*, Oxford 1964 s. 32-69; J. D. Zizioulas. *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, „Communio” 2: 1973 s. 133-147.

²⁴ Obszerną literaturę tego problemu zamieszcza W. Hryniewicz (*Recepcja*

eklezjalną orzeczenia soboru bądź też przez fakt ich nie przyjęcia pozabawić te orzeczenia wszelkiej mocy wiążącej.

Teoria recepcji eklezjalnej choć zgodnie z tradycją wschodnią przyznaje biskupom najwyższy autorytet w Kościele, to jednocześnie ogranicza ten autorytet poprzez wymóg zgody Kościoła jako całości. Pod działaniem Ducha Św., który jest ostatecznym kryterium prawdy, proklamacja prawdy dokonana przez biskupów zgromadzonych na soborze podlega weryfikacji przez rozpoznanie i akceptację orzeczenia soborowego w świadomości całego Kościoła.

Podkreśla się więc w teologii prawosławnej, że prawda w Kościele stanowi wynik współdziałania Boskiej woli objawienia i ludzkiej woli recepcji. Na wypadek gdyby biskupi rozminęli się z prawdą, ten synergizm gwarantuje wolność działania Ducha Św. i ludzkiego umysłu²⁵. W eklezjologii eucharystycznej stwierdza się, że decyzje biskupa rzymskiego tylko wówczas uważane są za nieomyślne, gdy wyrażają wiarę Kościoła rzymskiego, który działa w zgodzie ze wszystkimi innymi Kościołami lokalnymi. Pomędzy świadectwem Kościoła rzymskiego i świadectwem innych Kościołów lokalnych nie ma istotnej różnicy, lecz jedynie zachodzi tu różnica autorytetu.

W nauczaniu prawd wiary przywilej nieomyślności nie przysługuje żadnej instytucji kościelnej ani też poszczególnemu biskupowi, dlatego konfrontacja z innymi biskupami stanowi kryterium zgodności i jedności oraz znak obecności i działania Ducha Św. we wspólnocie wierzących. Duch Święty, a nie autorytet kościelny decyduje w ostateczności o naturze Kościoła, zachowując tożsamość i ciągłość jego istoty i posłannictwa. Zdaniem Afanasiewa nieomyślność nie należy ani do soboru jako takiego, ani też do określonej osoby, lecz przysługuje ona samej prawdzie chronionej przez Kościół²⁶.

Ogólnie rzecz ujmując, należy dostrzec w poglądach teologów prawosławnych odcinanie się od czysto zewnętrznych kryteriów pewności w interpretacji prawdy objawionej. Z tych zapewne powodów w uwagach krytycznych odnośnie do teorii recepcji podkreśla się między innymi fakt, iż stanowi ona pewne niebezpieczeństwo dla ortodoksyjności nauki prawosławnej, gdyż eliminuje zewnętrzny organ stojący w Kościele na straży nieomyślności²⁷. Na płaszczyźnie doktrynalnej zaś, niezgodnie z nowotestamentalną strukturą Kościoła, następuje tu zrównanie laikatu z kompetencjami hierarchii kościelnej. Sam zaś proces re-

orzeczeń Magisterium Kościoła w świetle teologii prawosławnej. ZN KUL 18: 1975 s. 3 n.).

²⁵ Hryniewicz, jw. s. 14.

²⁶ N. Afanassieff. *L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*. W: *L'infaillibilité de L'Eglise*, Chevetogne 1963 s. 182-201.

²⁷ Hryniewicz, jw. s. 21.

cepcji orzeczeń magisterium pojmuje się nie w kategoriach prawnych, lecz w świetle ostatecznego autorytetu w sprawach wiary, którym jest Duch Św.²⁸

Obraz Kościoła według myśli teologów prawosławnych podkreśla zatem prymat elementu sakramentalnego i pneumatologicznego nad elementem jurydyczno-instytucjonalnym. Koncepcja, według której decyzje soboru i biskupa Rzymu nie są wiążące *ex sese*, lecz jedynie *post factum* neguje wykonywanie władzy kościelnej, która mogłaby ustalić prawdę dogmatu w sposób wiążący²⁹.

Rzutuje to również na naturę urzędu biskupiego, który zdaniem teologii prawosławnej polega bardziej na dawaniu świadectwa o prawdzie niż na decydowaniu o niej. Należy jednakże zauważyć, że ujęcie takie pomija zupełnie fakt, iż wartość świadectwa pochodzącego z sukcesji apostoelskiej posiada moc wiążącą tak samo, jak *locutio Dei attestans*.

3. PRAWDA TEOLOGICZNA A NORMY PRAWNE

Teologia prawosławna wychodząc z założenia, że Chrystus jest głową Kościoła, nie chce uznać żadnej hipotetyzacji władzy jurysdykcyjnej typu monokratycznego zarówno w wymiarze Kościoła powszechnego, jak i lokalnego. Nawet pozycja biskupa, który uważany jest za *membrum praecipuum* Kościoła lokalnego, bez którego Kościół nie mógłby istnieć, nie wyczerpuje całej pełni tego Kościoła, ponieważ za jego pośrednictwem Kościołem tym kieruje Chrystus³⁰.

Należy zauważyć w tym względzie, że w teologii prawosławnej brak rozróżnienia przyjętego na Zachodzie, przede wszystkim w Szkole *Ius Publicum*, według którego w sprawowaniu władzy w Kościele wyróżnia się *potestatem Ecclesiae propriam* i *potestatem vicariam* wykonywaną w imieniu Chrystusa. Wspomniane założenia są bez wątpienia jednym z elementów, które wyjaśniają pozytywistyczną koncepcję, jaką posiada prawosławie odnośnie do prawa kanonicznego i ukazują trudność na jaką napotyka ten Kościół w kwestii uznania, iż dogmat może być przekazany w języku prawniczym. Wykład teologii wschodniej o prawie kanonicznym nie ma na celu przedstawienia systemu prawnego jako ta-

²⁸ T. Hopko. *Criteria of Truth in Orthodox Theology*. „St. Vladimir's Seminary Quarterly” 15: 1971 s. 121-129.

²⁹ G. De Jaifve. *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*. W: *De doctrina Concili Vaticani I*. Romae 1969 s. 506-520; M. R. Gagnebet. *L'infailibilité du pape et le consentement de l'Eglise au Vatican I*. „Angelicum” 47: 1970 s. 428-455; Y. Cognar. *Le problème ecclésiologique de la papauté après Vatican II*. „Communio” 78: 1970 s. 85-100.

³⁰ Corecco, jw. s. 52.

kiego w kontekście jego uwarunkowań eklezjalnych, lecz traktuje o poszczególnych kanonach, czyli że zajmuje się egzegezą konkretnych norm. Podejście takie znajduje wyraz w podstawowym twierdzeniu, według którego kanony nie posiadają charakteru dogmatycznego, ani też nie mogą być podniesione do wartości dogmatycznej. Między dogmatem a prawem zachodzi bowiem tak istotna różnica, że nie można mieszać wymiaru dogmatycznego i prawnego. Wymiar prawny nie należy bowiem do dogmatu, do istoty jego treści zbawczej, lecz należy jedynie do zewnętrznej rzeczywistości Kościoła. Ten zewnętrzny porządek pozostaje więc przyporządkowany funkcji nauczania dogmatycznego i organizowania elementu charyzmatycznego oraz chronienia przed wszelkimi wypaczeniami niezmiennego bytu Kościoła.

Odmienność w traktowaniu tych dwóch wymiarów Kościoła: dogmatycznego i prawnego została określona przez Evdokimowa w charakterystycznym twierdzeniu, że dogmaty przedstawiają to, co jest niezmiennie w Objawieniu zaś kanony to, co zmienne w formach historycznych.

Nie może zatem mieć tu zastosowania typowa dla Kościoła łacińskiego idea wcielenia się prawdy dogmatycznej w normie prawnej³¹. W dogmacie np. prymatu jurysdykcji papieskiej teologia łacińska ustanowiła całkowitą identyczność pomiędzy prawdą teologiczną i jej wyrazem prawnym.

Przykładem różnicy z jaką tradycyjna doktryna wschodnia i zachodnia oceniają stosunek między dogmatem i prawem jest nierozzerwalność małżeństwa. Kościół katolicki stojąc na stanowisku, że prawdy teologiczno-moralnej nie można oddzielić od prawno-instytucjonalnej uznaje nierozzerwalność małżeństwa w wymiarze prawnym. Od strony dogmatycznej nierozzerwalność małżeństwa wyznaje w pełnym przekonaniu także Kościół Wschodni z tą jednakże różnicą, iż Kościół ten nigdy nie uważał za konieczne przełożyć wyznawaną prawdę teologiczną z pełną konsekwencją także w wymiarze prawnym³². Prawosławie stosuje bowiem w tym względzie zasadę ekonomii, dzięki której zezwala na ponowne zawarcie małżeństwa po rozwodzie. Drugie małżeństwo jest zatem dozwolone nie na mocy aktu administracyjnego, jak to ma miejsce w wypadku dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego, lecz poprzez zastosowanie zasady ekonomii w praktyce kościelnej. Procedura taka czyni oczywistym pozytywistyczne podejście prawosławia w traktowaniu zjawisk prawnych w życiu Kościoła.

Diametralnie odmienne stanowisko zajmuje w tym względzie Kościół

³¹ Y. Cognar. *Propos en vue d'une théologie de l'Economie* dans la tradition latine. „Irenikon” 1: 1971 s. 106.

³² Corecco, jw. s. 58.

łaciński, który dąży do ukazania wiążącej treści prawdy dogmatycznej w konkretnym funkcjonowaniu normy prawnej. Inaczej mówiąc chodzi o to, aby porządek prawny ujawnił całą teologiczno-moralną treść prawdy objawionej³³.

4. EKONOMIA I AKRYBIA JAKO NORMY DZIAŁANIA PRAWNEGO

Odmienne pojęcie, jakie ma o prawie myśl prawosławia, uwidacznia się ponadto z wyrazistością w charakterystycznej dla tego Kościoła zasadzie ekonomii i akrybii, którym Kościół prawosławny nadaje w swojej praktyce pastoralnej ogromne znaczenie. Trudno jednakże na podstawie doktryny teologiczno-kanonicznej wypracowanej w prawosławiu podać w precyzyjnych terminach definicję ekonomii i akrybii. Oba te pojęcia, choć znajdują praktyczny wyraz i zastosowanie w prawie kanonicznym, to jednak pozostają w wewnętrznym związku z prawosławną nauką o odkupieniu i eklezjologią.

Zasada ekonomii wywodzi się ze stanowiska utrzymywanego już przez Ojców Kościoła, według którego upatrywano w niej wyraźną dystynkcję pomiędzy przepisem prawnym i kontekstem jego zastosowania, pomiędzy literą prawa i duchem prawa, który inspirował prawodawcę przy jego promulgacji³⁴. Stąd też teologowie i kanoniści prawosławni przez zasadę ekonomii wyrażają takie stanowisko Kościoła wobec swoich wiernych, które cechuje miłosierdzie, przebaczenie, wyrozumiałość dla sytuacji życiowej, w której się znaleźli. Natomiast przez akrybię rozumie się dokładne i rygorystyczne aplikowanie normy kanonicznej.

Takie stanowisko pełne wyrozumiałości i miłosierdzia, dla których Kościół ze słusznego motywu i w poszczególnym wypadku deroguje z wymogów prawa kościelnego, wyrasta z przekonania, że życie Kościoła stanowi kontynuację zastosowania ekonomii zbawczej Chrystusa. Z tej też racji uważa się, że jedynie Kościół może sprawować szafarstwo sakramentów ważnie i godziwie, ponieważ realizuje on w ten sposób misję powierzoną przez Chrystusa dla apostołów i ich następców. W konsekwencji tego przekonania sakramenty poza Kościołem prawosławnym

³³ E. Corecco. „*Ordinatio Rationis*” o „*Ordinatio Fidei*”, „*Communio Jaca Book*” 1977 nr 36 s. 64.

³⁴ P. Rai. *L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI siècle*. „*Istina*” 3: 1973 s. 260-326; F. Falbi. *La „condiscendenza” divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo*. „*Biblica*” 14: 1933 s. 330-347; Y. Congar. *L'Economie dans la tradition Latine. II „Economie dans l'Orient Patristique et Orthodoxe*”. „*Irénikon*” 2: 1972 s. 177; K. Duchatelez. *La notion d'économie et ses richesses théologiques*. „*Nouvelle Revue Théologique*” 92: 1970 s. 267-291.

uważane są za nieważne, czyli że powinny być powtarzane bądź też uznane za ważne jedynie na zasadzie ekonomii w niektórych szczególnych przypadkach³⁵.

Sama koncepcja ekonomii wywodzi się zatem z przeświadczenia, które głosi mianowicie, że Kościół Chrystusa nie podlega podporządkowaniu systemowi prawnemu w takiej mierze, by przepis prawny posiadał zawsze tę samą wartość prawną i pozostał nietykalny. Zasada ekonomii implikuje zatem ustosunkowanie się Kościoła do poszczególnych przepisów prawa kanonicznego w perspektywie ostatecznego celu, jakim jest zbawienie wiernych. Ekonomia nie może być zatem rozumiana jako arbitralna wiołacja przepisu prawnego, nie jest również negacją bądź też abolicją akrybii, lecz czasowym zawieszeniem w konkretnych okolicznościach rygorystycznego zastosowania normy kanonicznej, która reguluje określony stan faktyczny³⁶.

Według powszechnie uznanej doktryny prawosławnej zasada ekonomii nie może mieć zastosowania w sprawach definicji dogmatycznych, które winny być interpretowane w duchu akrybii. Nie podpadają też pod stosowanie ekonomii te reguły i dyspozycje kanoniczne, które mają bezpośredni związek bądź też formułują prawdy wiary³⁷.

Jak było wspomniane, zasada ekonomii znajduje w znacznej mierze swoje zastosowanie w dziedzinie sakramentalnej i jest powiązana z problemem istnienia rzeczywistości sakramentalnej poza Kościołem prawosławnym, czyli dotyczy sprawy **communicatio in sacris** z ludźmi nie należącymi do Kościoła prawosławnego. Problem ten stanowił przez całe wieki przedmiot wielu rozważań i dyskusji w łonie Kościołów wschodnich, zwłaszcza greckich, od starożytności aż po czasy współczesne³⁸. Również i dzisiaj zarówno w doktrynie, jak też w praktyce Kościoła prawosławnego zachodzą rozbieżności, a nawet formułuje się teorie odnośnie do tej zasady pozostające ze sobą w sprzeczności. Dla ilustracji tego zagadnienia warto przytoczyć przyjmowane dziś na ogół stanowisko Kościoła prawosławnego odnośnie do ważności chrztu udzielonego poza Kościołem prawosławnym.

- Chrzest udzielony przez nestorian i monofizytów uznawany jest za ważny i nie jest powtarzany przy przechodzeniu do Kościoła prawosławnego.
- Chrzest protestantów i anglikanów uważany jest za nieważny i jest powtarzany przy przechodzeniu na prawosławie.

³⁵ Congar. *L'Economie dans la tradition Latine* s. 180.

³⁶ P. L'Huillier. *Economie et théologie sacramentaire*, „Istina” 1: 1972 s. 17.

³⁷ Tamże.

³⁸ F. J. Thomson. *Economy*. „Journal of Theological Studies” 16: 1965 s. 418.

— Chrzest katolików jest uznawany jako ważny i nie jest powtarzany ³⁹.

Podobne rozbieżności w zastosowaniu zasady ekonomii zachodzą wśród Kościołów prawosławnych w kwestii autentyczności i ważności święceń anglikańskich.

Wspomniana wyżej bardzo rozbieżna praktyka Kościołów wschodnich w uznawaniu bądź zaprzeczaniu ważności chrztu i święceń kapłańskich w Kościołach innych wyznań posiada z pewnością swoje źródło w fakcie, że teologia wschodnia w przeciwieństwie do łacińskiej nie potrafiła wypracować rozróżnienia między władzą święceń a władzą jurysdykcji. Rozróżnienie to zostało wprowadzone w teologii zachodniej dopiero w drugiej połowie XII wieku, kiedy to w jednej *potestas sacra* rozróżniano terminologicznie i formalnie istnienie dwóch funkcji: święceń, które jako udzielone przez sakrament nie mogą być nigdy utracone, a zatem mogą być zawsze sprawowane ważnie, oraz władzy jurysdykcji, która będąc udzielona z *missio canonica* może być utracona. Warto również dodać, że teologia wschodnia nie zajmowała się ze zdecydowaniem równym teologii łacińskiej rozróżnieniem pomiędzy faktem prawnym nieważnym i niegodziwym. Należy jednakże zaznaczyć, iż taka rozbieżność w rozstrzygnięciu problemu ważności sakramentów nie może być utożsamiana z relatywizmem doktrynalnym bądź eklezjologicznym, lecz stanowi ona rezultat stosowania zasady ekonomii w zależności od statusu kościelnego poszczególnych wspólnot chrześcijańskich ⁴⁰. W prawodawstwie prawosławnym brak jest dokładnego sprecyzowania kategorii osób, którym przysługują kompetencje w wykonywaniu zasady ekonomii. Nie określa się również zakresu, w którym zasada ekonomii może być zastosowana. Ogólnie można stwierdzić, iż kompetentnym w tym względzie jest przełożony kościelny, który promulguje prawo kościelne i jest szafarzem łask Bożych. Uprawnienia te przysługują zatem głównie biskupowi lokalnemu i synodowi biskupów. Sprawy te regulowane są na ogół na zasadzie zwyczaju i poprzez praktykę kościelną danego Kościoła lokalnego. Należy dodać, że choć zastosowanie ekonomii w Kościołach wschodnich jest bardzo stare, to jednak nie zostały wypracowane żadne normy prawne regulujące jej stosowanie w praktyce pastoralnej Kościoła. Co więcej, sądzi się, iż stosowanie ekonomii nie może podlegać regulacji prawnej, gdyż w takim wypadku zachodziłoby ryzyko strukturalizacji kazuistycznej ekonomii, co równałoby się wypaczeniu jej prawdziwego sensu i uczynienia z niej w istocie akrybii ⁴¹. Powyższe racje usprawied-

³⁹ D. Salachas. *Oikonomia e Akribeia nella Ortodossia Greca Odierna*. „Nicolaus” 4: 1976 s. 312-313.

⁴⁰ L'Huillier, jw. s. 18.

⁴¹ P. Trembelas. *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*. „Atene” 1968 vol. 3 s. 336.

liwiają aplikację zasady ekonomii z różnych motywów w zależności od konkretnych przypadków.

Stosowanie zasady ekonomii przez Kościół prawosławny wyrasta również ze względów praktycznych. Wynikają one z faktu, że kanoniczne prawodawstwo prawosławne nie jest skodyfikowane. Istnieją natomiast rozliczne kolekcje praw obejmujące kanony soborów ekumenicznych, synodów lokalnych, zbiory listów kanonicznych Ojców Kościoła, różne nomokanony promulgowane w różnych okresach czasu. Z zasady wszystkie te postanowienia prawne uważa się za nadal obowiązujące, jakkolwiek wiele z nich już wyszło z użycia bądź też stały się anachroniczne. Wobec tak niepewnej i skomplikowanej sytuacji normatywnej Kościół prawosławny rozstrzyga wiele konkretnych sytuacji nie tyle opierając się na konkretnym przepisie prawa, lecz na zasadzie ekonomii. W dużym uproszczeniu przedstawiając ten problem, można powiedzieć, iż tam gdzie sprawy Kościoła nie mogą być rozstrzygnięte przez akrybię, pozostają rozwiązane przez ekonomię⁴². Stąd też zapewne bierze swoją genezę znane powiedzenie, iż prawosławie bardziej żyje zasadą ekonomii niż ją definiuje.

Wydaje się jednak, iż można zasadę ekonomii porównywać w pewnym sensie z takimi instytucjami prawa łacińskiego, jak dyspensa, epikeia, aequitas, przywilej, które choć wypracowane przez technikę prawną Zachodu oddają w jakimś stopniu sens zasady ekonomii.

Należy podkreślić, iż do Kościoła należy określenie czy w konkretnej sytuacji należy zastosować dla większego dobra duchowego zasadę ekonomii, czy też należy utrzymać akrybię w wypadku, gdyby ekonomia spowodowała w skutkach większą szkodę duchową. Można zatem powiedzieć, iż ekonomia i akrybia w terminologii teologicznej Kościoła prawosławnego oznaczają dwa różne stanowiska Kościoła w stosowaniu środków zbawienia będących w jego dyspozycji. Warto dodać, że Kościoły prawosławne w zakresie prawdy objawionej wymagały zawsze akrybii i że teza ta była stale podtrzymywana jako warunek umożliwiający realizację kontaktów ekumenicznych z innymi wyznaniem chrześcijańskimi.

5. KONKLUZJE

Zaprezentowany tutaj w sposób skrótowy kontekst teologiczny Kościoła prawosławnego ukazuje na jakich przesłankach myślowych rozważa on problematykę prawa kanonicznego. W świetle takiego ujęcia pra-

⁴² Salachas, jw. s. 337.

wo uważane jest za element drugorzędny, który nie posiada własnej wartości soteriologicznej, lecz istnieje ono jako funkcja przyporządkowana innej rzeczywistości charyzmatycznej, uważanej za jedyną mającą znaczenie z punktu widzenia dogmatycznego. Dlatego też prawo kanoniczne ujmowane jest jako infrastruktura społeczno-instytucjonalna tej rzeczywistości, której prawda znajduje się w dogmacie. Dla wyjaśnienia tego stwierdzenia można odwołać się do koncepcji współczesnego prawa państwowego, które w zestawieniu z etyką rozumianą jako wyższa sprawiedliwość traktowane jest za mniej doskonałe w realizacji prawdziwej sprawiedliwości.

Tymczasem podobne podejście nie może mieć zastosowania w odniesieniu do prawa kościelnego. Nie może być ono deprecjonowane na rzecz przyznania wyższości dla dogmatu i zasad moralnych, jako jedynie zdolnych do wyrażania prawdy teologicznej. Prawo kanoniczne bowiem jako ta rzeczywistość, w której instytucjonalizuje się doświadczenie i tradycja Kościoła niesie samo w sobie tę część prawdy objawionej, którą wyraża za pośrednictwem własnej logiki i metod temu prawu właściwych. Według eklezjologii prawosławnej kontemplacja dogmatu odbijającego się w symbolicznym blasku ikony odsłania transcendencję jako jedyną prawdziwą rzeczywistość. Stąd też Kościół ten uważa, że rzeczywistość mistyczna, która jest ponadjurydyczna przewyższa całkowicie kościelną rzeczywistość instytucjonalną. W takiej wizji reguła kanoniczna pełni w pewnym sensie rolę przepisu terapeutycznego, poprzez który dąży się do osiągnięcia zgodności między dogmatem i życiem praktycznym w realizacji osobistego losu ⁴³.

Inaczej natomiast jest ustalana relacja między świadomością dogmatyczną a kościelnym porządkiem prawnym w doktrynie Kościoła łacińskiego. Relacja ta znajduje swoje fundamentalne podłoże w innym sposobie pojmowania samego dogmatu. W doktrynie łacińskiej dogmat jest nie tyle modelem do kontemplowania, aby osiągnąć transcendencję Boga aż do ubóstwienia go w *theosis*, lecz uważany jest za rzeczywistość kategoryjalną, która sama w sobie posiada formalną moc wiążącą. Ta moc wiążąca dzięki własnej dynamice skłania z konieczności do faktu prawnego ⁴⁴. Zatem według doktryny łacińskiej zachodzi identyczność pomiędzy prawdą teologiczną i prawdą wyrażoną w normie kościelnej. Inaczej mówiąc: sformułowanie prawnicze i prawda teologiczna są w tym współlistotne. Natomiast w kontekście wschodniego systemu teologicznego i praktyki prawnej prawosławia należy dostrzec trudności w usiło-

⁴³ E. Corecco. *Theologie des Kirchenrechts* s. 58.

⁴⁴ Szerzej uzasadnia to R. Sobański (*Kościół—Prawo—Zbawienie*. Katowice 1979 s. 250 n.).

waniach wciągnięcia instytucji prawnych i całego systemu prawa w obszerniejszy horyzont tajemnicy zbawienia.

Należy wreszcie podkreślić, iż zaznaczone tu rozbieżności i wyobcowywanie się dwóch wielkich tradycji wschodniej i zachodniej w interesującej nas dziedzinie pragnie służyć odnalezieniu żywej więzi w refleksji nad Kościołem i jego prawem.

ALCUNI ASPETTI DELLA TEOLOGIA DI DIRITTO CANONICO NELLA DOTTRINA ORTODOSSA

S o m m a r i o

Il problema della fondazione teologica del diritto canonico nella dottrina ortodossa si collega con il suo modo di interpretare delle realtà terrestri e della natura della Chiesa stessa. La Chiesa viene concepita sul simbolica dell'icone che manifesta la viva immagine della SS. Trinita. La dottrina ortodossa non definisce perciò la natura della Chiesa e non sente il bisogno di precizarla.

La visione trinitaria della Chiesa crea la base per il diverso modo d'intendere l'unione ecclesiale ed il rapporto reciproco tra le Chiese locali. Tra queste non riconosce nessuna subordinazione. La Chiesa locale a differenza dell'ecclesiologia vaticana non è considerata come la parte di quella universale, perchè realizza in se stessa la Chiesa nella sua pienezza. Tutte le Chiese locali sono uguali nel manifestare la pienezza della Chiesa universale.

La posizione primaziale della Chiesa di Roma viene intesa nelle categorie della fede, della testimonianza, della autorità morale. Il problema dell'infalibilità del Papa, la dottrina ortodossa contempla conformemente alla sua teoria della ricezione delle decisioni conciliari. Richiede quindi per questi il consenso di tutta la Chiesa. Secondo Afanassieff l'infalibilità non appartiene al Papa o al concilio ma alla verità stessa, custodita della Chiesa.

La dottrina ortodossa nega ogni potere giurisdizionale di tipo monocratico sia nella dimensione della Chiesa universale come in quella locale perchè solo il Cristo è capo della Chiesa. Da queste presupposizioni emerge la concezione positivista del diritto canonico che in conseguenza non possiede nessuna consistenza soteriologica.

L'istituto dell „oikonomia” e dell „akribeia” esprimono la dualistica prassi della Chiesa nel distribuire la grazia divina per ottenere il bene spirituale dei fedeli. L'ordine dogmatico e carismatico si distingue perciò nettamente da quello giuridico istituzionale, privando quest'ultimo qualsiasi valore soteriologico.

Le divergenze sopra notate vogliono servire a ravvivare questo legame che unisce le due grandi tradizioni cristiane anche sul livello giuridico.