

KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO Z PRAWOSŁAWNEGO PUNKTU WIDZENIA

Zgodnie z przeświadczeniem Kościoła prawosławnego, nie było od roku 787 żadnego soboru ekumenicznego. A przecież tylko taki sobór może wypracować naukę miarodajną dla całego prawosławia. Skoro zaś od tego ostatniego soboru nastąpiły w Państwie i w Kościele głębokie i daleko posunięte zmiany, nie może zatem istnieć żadna sprecyzowana nauka o państwie i społeczeństwie, która byłaby miarodajna dla wszystkich Kościołów prawosławnych. Kościół prawosławny znajduje raczej po różnych historycznych przełomach odpowiednie na dany moment sposoby swojej dalszej egzystencji. Ze względu na wielką różnorodność historycznych uwarunkowań, w jakich żył i nadal żyje, odkrywał wciąż na nowo swoją własną drogę: w cesarstwie bizantyjskim i podczas wypraw krzyżowych, pod rządami średniowiecznych i nowożytnych, prawosławnych, katolickich, protestanckich i islamskich władców, a także w koloniach włoskich republik, nacechowanych każdorazowo własną polityką religijną, w wielonarodowościowych państwach arabskich, mongolskich, osmańskich, habsburskich, pod rządami petersburskich carów i w państwach narodowych, kiedy to bywał nawet niekiedy Kościołem narodowym w danym państwie, w absolutnych, oświeceniowych i konstytucyjnych monarchiach, w demokracjach i systemach totalitarnych, naznaczonych dogłębnie faszyzmem lub marksizmem, a ostatnio także w formie emigracji znajdującej się w politycznych uwarunkowaniach niemal wszystkich państw współczesnych – konkretne przejawy jego życia i działania musiały z konieczności być niezwykle zróżnicowane.

Istnieje zatem w prawosławiu częściowo równocześnie, a po części także sukcesywnie, zdecydowanie zróżnicowane odniesienie do państwa. W wielu autokefalicznych Kościołach prawosławnych wypracowano nawet teoretyczne ujęcia państwa jako takiego oraz relacji, jaka winna istnieć między Państwem i Kościołem¹ Odzwierciedla się w nich

¹ Zob. np. opracowane ostatnio w Rosji *Grundlagen eines Sozialkonzeptes der Russischen*

każdorazowo konkretna sytuacja danego Kościoła. Nie doszło natomiast do ogólnoprawosławnego spojrzenia na zdobyte doświadczenia i poglądy. Jako emigracja na Zachodzie, prawosławie przyznaje się do współczesnej myśli, że religia jest sprawą prywatną obywateli, chociaż aż do niedalekiej przeszłości (w Rosji do roku 1917, w prawosławnych monarchiach Europy południowej do drugiej wojny światowej, w Ludowej Republice Rumuńskiej aż do upadku Ceaucescu, a w Grecji aż do dzisiaj) istniało coś w rodzaju faktycznego współ-grania Państwa i Kościoła. Wielkie części prawosławia żyły od stuleci, a niektóre Kościoły ponad 1000 lat, w państwach nieprawosławnych o innej religii państwowej, nie mogły więc mieć tego uprzywilejowanego odniesienia do państwa, jakim się cieszyły prawosławne Kościoły w prawosławnych państwach. Nie prowadziło to jednak do jakiejś jednostronnej krytyki kościelności państwowej, sprawiającej zawsze to, że tylko jedna ze wspólnot wiary zajmuje dominujące stanowisko, wystawiając się także tym samym, względnie narażając, na szczególne wpływy państwa, gdy tymczasem wszystkie inne wspólnoty wiary cieszą się na ogół tylko niewielkimi prawami, będąc nawet narażone na włączenie do religii państwowej lub też niekiedy na całkowite zniknięcie. Z reguły dochodziło co najwyżej do utyskiwania na stosunki panujące w danych krajach, w których prawosławiu przyznawano mniejsze prawa obywatelstwa.

Mając na uwadze tę wielorakość, nie da się ukazać na kilku stronach wielkiej różnorodności stanowisk prawosławnych w kwestii: Kościół – Państwo. Ograniczymy się zatem do kilku tylko sposobów pojmowania Państwa w Kościołach prawosławnych, zwracając głównie uwagę na te, które wpływają w pewnym stopniu także na eklezjologię, a tym samym także na kwestie ekumeniczne.

I

Za cesarza Justyniana I (527-565) relacje Kościoła do Państwa charakteryzowało swoiste zespolenie późnego antyku z wczesnym bizantynizmem, a tym samym wyobrażenie, że cesarstwo rzymskie i Kościół katolicki powinny się rozciągać jednakowo i równie daleko, a cesarska odpowiedzialność nie ogranicza się do samego tylko

Orthodoxen Kirche, opublikowane w berlińskim czasopiśmie moskiewskiego patriarchy: *Stimmen der Orthodoxie* (2000/2001).

cesarstwa, ale dotyczy także Kościoła. Cesarz Konstantyn zwołał ów Sobór, który liczymy jako pierwszy ekumeniczny Sobór Nicejski. Za zgodą całego Kościoła rozwinął się następnie przywilej cesarza w zakresie zwoływania soborów ekumenicznych, czyli tego organu doradczego, dzięki któremu Kościół mógł znajdować rozwiązanie trudnych problemów natury dogmatycznej i kanonicznej, zagrażających jego jedności. Oznacza to, że w pojęciu *pentarchii*, która miała oznaczać u kresu późnego antyku nieodzowny sposób przejawiania się jedności Kościoła², zawierała się ważna funkcja cesarza w zakresie ochrony jedności Kościołów.

Cesarze interweniowali, kiedy jedność Kościoła była zagrożona, albowiem w jedności Kościoła widzieli oni także umocnienie jedności cesarstwa. Ale to właśnie prowadziło z reguły do pogłębiania napięć i utrwalania podziałów. Kiedy bowiem dążono politycznie do niezależności, trzeba było zmierzać, mając na uwadze wzajemną zależność jedności cesarstwa i Kościoła, do tego celu politycznego także poprzez teologiczną niezgodę z Kościołem cesarza. Przeciwno wierzącym inaczej wychodziły właśnie od cesarzy naciski na nawrócenie, albowiem tylko ten, kto należał do *Catholica*, mógł kwestionować prawa obywatelskie. Jeżeli więc cesarstwo miałoby odzyskać na nowo utracone terytoria, oznaczało to dla tamtejszych chrześcijan, którzy nie należeli do *Catholica*, że są zobowiązani do jedności z Kościołem cesarskim. Po ponownym zdobyciu Afryki północnej za cesarza Justyniana uporano się stosunkowo szybko z nie-nicejskim chrześcijaństwem wandalii za pomocą środków i decyzji państwowych. Od Ormian i Syryjczyków żądano wyrzeczenia się nie-chalcedońskiego wyznania i przyłączenia do Kościoła cesarskiego, ilekroć tylko Bizancjum odnosiło wojskowe zwycięstwa na Wschodzie.

Pentarchia (= rządy pięciu) oznacza, że pięciu arcybiskupów z różnych regionów stoi na czele całego chrześcijaństwa, traktowanego jako znajdujące się nie tylko w jednym Kościele, ale także w jednym cesarstwie. Arcybiskupi ci mieli uwypuklać jedność kościelną, strzegąc wspólnie wspólnoty kościelnej; dzięki nim także Kościoły lokalne, które były im podporządkowane, znajdowały się w kanonicznej wspólnocie z Kościołami innych regionów. Arcybiskupi ci otrzymali w biegu czasu tytuł patriarchów. W (stosunkowo krótkim) czasie zaistniało w cesarstwie pięć patriarchatów: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Postulowana w pojęciu *pentarchii* harmonijna jedność tych pięciu patriarchatów była jednak krótkotrwała, albowiem po arabskim podboju patriarchat aleksandryjski stał się niemal całkowicie, a patriarchat antiocheński w znacznej części, antychalcedońskim. Napięcia między Rzymem i Konstantynopolem spowodowały dalsze jeszcze podziały. Na temat powstania i kryzysu *pentarchii*, zob. V Peri, *La pentarchia: Istituzione ecclesiale (IV – VII sec.) e teoria canonico-teologica*, w: tenże, *Da Oriente e da Occidente*, Roma 2002, s. 815-904.

Na podstawie roli, jaka przypadła w udziale cesarzowi w odniesieniu do pojęcia *pentarchii* w Kościele, łatwiej jest zrozumieć, że to Zachód wprowadził kościelny rozłam z Bizancjum w momencie koronacji własnego cesarza. Już w roku 794, jeszcze przed swą koronacją na cesarza, Karol Wielki zademonstrował swoją suwerenność, zwołując swój „własny” synod do Frankfurtu celem omówienia tego samego zagadnienia, któremu był poświęcony drugi Sobór Nicejski (kościelno-państwowy) w 787 roku. (Łacińska) *tota christianitas* powstała wyraźnie przeciwko (bizantyjskiej) „ekumenii chrześcijańskiej” i pomimo wspólnych obrad synodalnych Greków i Łacinników za czasów patriarchy Focjusza, a potem znów na krótko przed upadkiem cesarstwa bizantyjskiego³, żaden synod, jaki miał miejsce po koronacji Karola, nie uzyskał już dwustronnego uznania jako sobór ekumeniczny.

Koniec wspólnego cesarstwa Łacinników i Greków stał się równocześnie kresem najważniejszego dla nich narzędzia, służącego zachowaniu jedności Kościoła w wynikłej z tego powodu sytuacji kryzysowej. Wkrótce zróżnicowane funkcje, jakie łacini i greccy cesarze pełnili w łonie ich ówczesnych Kościołów, spowodowały zaistnienie o wiele trudniejszych jeszcze problemów dla jedności Kościoła. Podczas sporu o inwestyturę reformatorscy papieże zdobyli faktycznie większą niezależność Kościoła od Państwa, aniżeli przewidywał to wzorzec bizantyjski, wyłączyli bowiem cesarza zachodniego z wewnątrzkościelnego przywództwa i tylko sobie je przypisali. Natomiast w Bizancjum dotychczasowy porządek pozostał w istocie swej zachowany i tylko w pewnych szczegółach uległ niewielkiej zmianie, co oznaczało faktycznie początek eklezjologicznych różnic pomiędzy Łacinnikami a Grekami. Różnice te się pogłębiały, w miarę jak Zachód, akcentując coraz mocniej to, co się znajdowało w spuściźnie biblijnej, patrystycznej, kanonistycznej i historyczno-kościelnej, oraz uwzględniając to, co od dłuższego już czasu znajdowało się w żywej świadomości rzymskich biskupów odnośnie do szczególnej odpowiedzialności ich stolicy, traktował faktyczne wyparcie świeckiej siły z odpowiedzialności za jedność Kościoła za swój eklezjologiczny obowiązek, uzasadniał naukowo rolę pierwszego biskupa w utrzymaniu w jedności Kościołów lokalnych, dostrzegając w nim coraz to bardziej ten organ, któremu z Bożego rozporządzenia przysługuje właśnie to, co w kwestii od-

³ Autor ma niewątpliwie na myśli (zachodni) Sobór Florencki (1439-1442), w którym uczestniczyli bardzo liczni (ponad 800!) przedstawiciele Wschodu chrześcijańskiego, łącznie z cesarzem Janem VIII. – Przep. tłum., L. B.

powiedzialności za jedność Kościoła przypisano (przejściowo) cesarzom w procesie rozwoju *pentarchii*.

Na temat relacji: Kościół – Państwo w Bizancjum od czasów Justyniana pisze nie dościgniony do dnia dzisiejszego prawosławny systematyk prawa kościelnego, N. Milasch: „Kiedy... Kościół został uznany za podstawę porządku prawnego, a od przynależności lub nieprzynależności do Kościoła została uzależniona polityczna, a w niektórych odniesieniach także ogólna, zdolność prawna, Kościół przekazał dobrowolnie władzy państwowej prawo wydawania ustaw także w sprawach kościelnych albo jej samej⁴, albo w porozumieniu z władzą kościelną”⁵ Po sporze o obrazy Focjusz wyszukał w *Epanagoge* definicję „teorii dwóch mieczy z bardzo niezależnym ujęciem władzy patriarchy⁶ Nie stała się ona jednak miarodajnym prawem, nie mogła więc siłą rzeczy przyczynić się do rozwoju, jakiego dokonał dzięki niej Zachód w następstwie sporu o inwestyturę. Ważne jest jednak to, że w cesarstwie bizantyjskim nie nastąpiło jakieś wyraźne określenie prawnej relacji pomiędzy Państwem a Kościołem; „wszelkie próby określenia miejsca cesarza w Kościele pozostawały niejasne i jurydycznie bez znaczenia”⁷ „Postulowano ideał współpracy i wzajemnego zrozumienia między autorytetem chrześcijańskiego cesarza i zarazem «biskupa» dla «zewnątrznych» potrzeb⁸ z jednej strony a kolegium biskupów i jego przedstawicielami w ważniejszych funkcjach z drugiej strony: «consonantia», względnie «symphonia», o jakiej mówią *Novellae* VI i XLII Justyniana. Kościół w cesarstwie bizantyjskim nie dystansował się już od tego wzorca, chociaż musiał doświadczać częstych i ciężkich wtargnięć ze strony dominującego reżimu politycznego”⁹

W świadomości Greków cesarze zachowali decydującą dla Kościoła funkcję pojmowaną jako ugruntowaną w woli Boga. Nie tylko więc brali czynny udział w wyborze biskupa i patriarchy; kiedy została zerwana wspólnota kościelna ze starowschodniakami i łacinnikami, przypadła im w udziale w chrześcijaństwie o tradycji bizantyjskiej także owa funkcja koordynacyjna, jaką posiadali w czasie rozkwitu struktury *pentarchialnej* w odniesieniu do pięciu patriarchatów, mocą której

⁴ Należy zwrócić uwagę na użyte tu słowa: „albo jej samej”!

⁵ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, s. 51.

⁶ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, s. 525.

⁷ Tenże, *Nomos, Kanon und Staatsräson in Byzanz*, Wien 1981, s. 58.

⁸ Już Euzebiusz z Cezarei (IV w.) nazywa cesarza Konstantyna: *episkopos tôn ektôs*.

⁹ V Peri, *Bizantino impero: La chiesa*, w: *Enciclopedia Europea*, II, s. 371.

zwoływali sobory ekumeniczne. Ich rola była na tyle ważna, że jeszcze w roku 1393, kiedy to Konstantynopol był już niemal miastem-państwem, patriarcha Antonios IV z Konstantynopola mógł pisać do Moskwy: „Święty cesarz zajmuje ważne miejsce w Kościele... To nie dobrze, gdy mówisz: mamy Kościół, ale nie mamy cesarza. Chrześcijanie nie mogą mieć Kościoła i nie mieć cesarza. Albowiem cesarstwo i Kościół są ściśle zespolone ze sobą i jest rzeczą niemożliwą oddzielić je od siebie”¹⁰. Aż do roku 1453 honorowe pierwszeństwo cesarza przed innymi władcami wschodnimi wraz z niewygasłą u cesarzy świadomością swej odpowiedzialności także za greckie patriarchaty znajdujące się pod dominacją islamską i za Greków żyjących w państwach Łacinników umożliwiały więź Kościołów o tradycji bizantyjskiej, niezależnie od tego, pod jakim panowaniem one żyły. Wyraźnie się ukazała ta koordynująca funkcja cesarza na Soborze Florenckim, kiedy to cesarz zajmował pierwsze miejsce po stronie greckiej, podobnie jak papież – po łacińskiej.

Po upadku cesarstwa bizantyjskiego żadna inna instytucja nie przejęła jego dotychczasowej funkcji eklezjalnej. Chrześcijaństwo tradycji bizantyjskiej nie mogło już liczyć odtąd na żadnego koordynatora, uznawanego przez wszystkich patriarchów. Stąd też dalszy rozwój historyczny przyniósł problemy, które nie zawsze udawało się rozwiązywać dzięki powszechnej zgodzie. Co prawda, bizantyjskie chrześcijaństwo udowodniło swoją siłę życiową, kiedy po upadku owej instancji, którą Antonios IV uznał jeszcze w 1393 roku za nieodzowną, chroniło nadal życie kościelne. Pewna część rozwiązań związanych z jego życiem kościelnym i jego odniesieniem do państw spotkała się z ogólnym przyjęciem, tak że trzeba je traktować obecnie jako miarodajne prawosławne prawo kościelne, chociaż nie zostały one ujęte w żadne ściśle sformułowane kanony. Niektóre aspekty jawią się oczywiście jako obciążone różnymi zbędnymi dodatkami i nie da się ich traktować tak po prostu jako obowiązującego w pełni prawodawstwa kościelnego. Aby się z nich wyzwolić, starano się o przygotowanie jakiegoś Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego. Trudność tych problemów ukazuje się między innymi także w tym, że rumuński patriarcha Justynian w przedmowie do założonego przez siebie w 1949 roku pisma „Orthodoxia”, pomyślanego zasadniczo jako organ dla studiów ekumenicznych, w której nie podawał żadnych

¹⁰ Miklosich – Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, II, s. 190 n. Co katolicki teolog musiałby powiedzieć o papieżu, gdyby chciał się zdobyć na tego rodzaju wypowiedź?

bliższych wywodów na temat dążenia do *ogólnochrześcijańskiego zjednoczenia*, zdecydował się napisać, że dążenie do *panprawosławnej jedności* uważa za najważniejsze *ekumeniczne zadanie* tego czasu¹¹.

Można by się odnieść z pewną rezerwą do tego stanowiska rumuńskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że zgodnie z zasadami prawosławnej eklezjologii mogło się wydawać rzeczą niezbyt trudną doprowadzić do szybkiego zwołania wspólnego soboru Kościołów prawosławnych. *De facto* jednak, pomimo wieloletnich prac przygotowawczych, nie udało się do dzisiaj skoordynować na tyle autokefalicznego działania przynajmniej tych Kościołów prawosławnych, które uczestniczą w naradach panprawosławnych, aby taki sobór mógł faktycznie się odbyć. Nie wyjaśniono bowiem dotąd problemów, jakie się pojawiły w 1453 roku wraz z upadkiem eklezjalnej funkcji cesarza.

II

Kiedy Łacinnicy po przełomie tysiącleci udali się wojowniczo na teren Kościoła prawosławnego (państwa krzyżowców na Wschodzie, normandzka Italia południowa, średniowieczna Polska i Węgry oraz krzyżacy nad Bałtykiem), postawili sobie za cel wchłonięcie greckich chrześcijan do własnego Kościoła. Aby to osiągnąć, poddali chrześcijan żyjących w „swoich” państwach greckich hierarchii łacińskiej.

Sobór Laterański IV podniósł podporządkowanie Kościoła greckiego Kościołowi łacińskiemu do rangi prawa kościelnego przynajmniej na tych obszarach, gdzie można to było zaprowadzić drogą politycznych manewrów odnośnej władzy¹². Tam zaś, gdzie siła wojskowa nie wystarczała, aby to w pełni zrealizować, podobnie jak w koloniach weneckich i innych włoskich miastach handlowych, które ze względu na swe interesy handlowe nie mogły stosować tak radykalnych sankcji prawnych, praktykowano pewną tolerancję, która była jednak tylko wymuszona, a nie wynikała z faktycznego uznania wschodniej tradycji kościelnej. Pamięć o tym powoduje nadal u wielu prawosławnych wrażenie, jakoby ich rodzime kraje były przeludnione ludnością katolicką. Powątpiewa się także obecnie o gotowości katolików do zapewnienia prawosławiu wolności kościelnej.

¹¹ Omówiłem to dokładniej w książce: *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, s. 128.

¹² Por. Konstytucja 9, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II (869-1312), opr. ks. A. Baron – ks. H. Pietras SJ, Kraków 2002, s. 244-245.

III

Średniowieczni carowie bułgarscy i serbscy kierowali się na swoim terenie przykładem, jaki dali bizantyjscy cesarze. Również oni chcieli mieć „własny” Kościół w swoim państwie. Tworzyli więc własne patriarchaty. Mogli jednak podtrzymać swoje roszczenie do suwerenności tylko na krótki czas i dlatego bywały w ich krajach także przemijające z czasem autonomie kościelne, a chrześcijaństwo w tych państwach nie wyrastało tak, jak zachodnie z jednościami z Kościołem konstantynopolskim. Ich patriarchaty bywały likwidowane wraz z upadkiem państw.

Inaczej było w Rosji. Wielcy książęta moskiewscy i późniejsi carowie, jako „władający w trzecim Rzymie”, odgrywali przez dłuższy czas wzorowaną na Bizancjum ważną rolę w kościelnym życiu prawosławia¹³. Władza państwowa troszczyła się także o znaczenie Kościoła w Rosji, a synody Kościoła moskiewskiego były kierowane przez panujących, analogicznie do ekumenicznych soborów starożytności. Natomiast przywódcom kościelnym w Moskwie, podobnie jak w innych prawosławnych państwach późnego średniowiecza, przypadło w udziale zadanie troskliwego pobudzania władców słowami uwag i zachęty do dobrego rządzenia w duchu orędzia chrześcijańskiego. Mogli im też pomagać w określaniu celów państwa, przy czym realizacja tych celów poprzez odpowiednie działania w państwowo-kościelnej „symfonii” znajdowała się całkowicie w rękach panujących.

Za patriarchy Nikona (1652-1667) doszło do konfliktu z carem, albowiem Nikon domagał się od państwa większej wolności dla Kościoła rosyjskiego. Zamiar się nie udał i doprowadził do usunięcia Nikona w 1667 roku – za zgodą patriarchy greckiego. W roku 1721 doszło za Piotra I, także za grecką zgodą, do zlikwidowania patriarchatu i do nadania mocy prawnej ustrojowi synodalnemu, jakiego nie było dotąd nigdy i nigdzie w prawosławiu. W państwie rosyjskim zaczęła się rozwijać sytuacja całkowitej władzy Państwa nad Kościołem. „Wykład i wyjaśnienie «Regulaminu Duchowego» z 1721... otwiera różne drogi. Idąc za literą prawa, można by było traktować Kościół jako instancję przyporządkowaną całkowicie senatowi i nie podlegającą siłą rzeczy prawu do apelacji, można jednak także przyrzeć się dokładniej praktyce i zaakcentować państwowe poręczenie tej instytucji, jak to często czyniono w późniejszym czasie. Taka sytuacja

¹³ Na temat idei trzeciego Rzymu, zob. H. Schäder, *Moskau, das 3. Rom*, Hamburg 1929.

Kościola, jaka się wyraża w dokonanej w 1721 roku reformie kościelnej, możliwa jest do przyjęcia tylko przy założeniu, że państwo jest państwem chrześcijańskim, a Kościół może w nim realizować bez przeszkód swoje własne cele. Tak było faktycznie jeszcze w początkach Oświecenia. Państwo realizowało wówczas zadanie bycia strażnikiem chrześcijańskiej wiary i Kościoła. W osobie cara państwo angażowało się w sprawy kościelne; zarządzenia kościelne bywały wydawane na polecenie cara, albowiem właśnie car troszczył się, jako chrześcijański władca, o Kościół i lud... Synodowi jako «duchowemu kierownictwu» Kościoła car przeciwstawił, jako swego przedstawiciela, nadprokuratora. O ile jednak początkowo ranga tego nadprokuratora sprowadzała się do średniej klasy urzędnika nadzoru, to w XIX wieku otrzymał on już stopień ministra i stał się decydującym czynnikiem w łonie synodu. Kościół znalazł się więc na drodze coraz większego nacisku biurokracji państwowej, wykonywanego przez nadprokuratora. Poszły też w niepamięć osobiste relacje pomiędzy Kościołem a panującym. Przedstawiciele Kościoła dostrzegli wkrótce, że manipulują nimi świeccy urzędnicy. Zmienił się charakter synodu; stał się on swego rodzaju zarządem nad sprawami duchowymi pod kierownictwem państwa¹⁴.

To oczywiste, że funkcjonowały nadal także w Kościele rosyjskim, po normach wydanych przez Piotra I, starorosyjskie wyobrażenia o relacjach między Państwem i Kościołem. Aby jednak właściwie zrozumieć relacje w Rosji po-Piotrowej, a zwłaszcza ich dalszy rozwój od Katarzyny II, nie można zapominać o tym, jak dalece reformy Piotra I i władców późniejszych były otwarte na idee Europy Zachodniej. Relacja, w jakiej się znajdowały protestanckie Kościoły *landowe* do władców tychże Landów, uznawanych przez nie za *summus episcopus* od chwili, gdy odrzuciły one papieżstwo, na rzecz których zrezygnowały one także z uzyskanej wcześniej przez Kościół zachodni, w ramach sporu o inwestyturę, wolności, uzyskiwała w po-Piotrowej Rosji coraz bardziej charakter wzorca dla wzajemnych odniesień Państwa i Kościoła. Rosyjski Kościół nie zakwestionował nigdy swej przynależności do prawosławia. Nie wykluczało to jednak tego, że w po-Piotrowej Rosji oficjalne życie i relacja pomiędzy Państwem i Kościołem wzorowały się bardziej na Europie Zachodniej niż na Bizancjum.

¹⁴ R. Stupperich, *Die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat*, w: *Kirche im Osten 2* (1959), s. 22-23. Zob. też w tej kwestii: I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964.

Wpływ Państwa na rosyjski Kościół powodował jednak także sprzeciwy. Nie tylko u starowierców, ale również w Kościele państwowym pojawiały się zastrzeżenia. Znaczna większość duchownych i ludu podtrzymywała w Kościele państwowym relacje, ale mniej więcej aż do końca XIX wieku w formie raczej umiarkowanej, podobnie jak państwo, uważające się za prawosławne, umożliwiała Kościołowi, który pojmował siebie jako rosyjski, odpowiednią przestrzeń życiową. Jednak na przełomie stuleci przybrały mocno na sile głosy krytyczne. Również po rewolucji 1905 roku, kiedy to ogłoszono wolność religijną dla nieprawosławnych poddanych rosyjskich, nie mogło nic się zmienić w relacji Kościoła rosyjskiego do Państwa. Dopiero po demokratycznej rewolucji w lutym 1917 roku zwołano Sobór Wszechrosyjski, który przywrócił ponownie patriariat, aby uczynić wreszcie zbędną całkowitą opiekę Państwa nad Kościołem, którą rozwijająca się od dwustu lat Piotrowa idea państwa uczyniła po prostu konieczną. Rewolucja październikowa uniemożliwiła jednak wkrótce zaprowadzenie tego nowego, upragnionego tak bardzo porządku. Ustawodawstwo komunistyczne, które oderwało Kościół od jakiegokolwiek wpływu na państwo i szkołę, poddało Kościół nowemu nadzorowi państwa, realizowanemu przez ateistycznych przywódców.

IV

Państwo islamskie z kolei знаło jedynie muzułmańskich pełnoprawnych obywateli; bliscy im wyznawcy religii księgi (żydzi i chrześcijanie) mogli być, pod swymi religijnymi przywódcami, tylko półobywatelami (podopiecznymi, zobowiązanymi do podatku pogłównego). Przełożeni kościelni odpowiadali przed władcą za lojalność wiernych i za płacenie podatków; przypadły im także w udziale, obok zadań duchowych, cywilno-prawne zobowiązania, zarządzanie autonomią zapewnioną danej grupie ludzi i wykonywanie sądów cywilnych. Ponieważ tylko jako stowarzyszenie społeczne konkretna grupa etniczno-religijna mogła zapewnić sobie własną tożsamość, chrześcijanie w państwie islamskim funkcjonowali jedynie jako społeczność kościelna. Wiele funkcji, jakie w cesarstwie bizantyjskim przejmowało państwo, a w nowożytnym ujęciu uchodzi ponownie za zadanie państwowe, państwo islamskie traktowało jako sprawy kościelne. Szeroko zakrojone funkcje publiczne, jakie państwo islamskie przekazywało wyższym urzędnikom kościelnym przy pełnej zgodzie odnośnych Kościołów, wymagały wyraźnego samozatroskania się władz państwowych o obsadzenie

stanowisk kościelnych. Aby rozstrzygnięcia i sądowe wyroki wydawane przez przywódców kościelnych w sprawach obywatelskich miały moc prawną wobec władz państwowych, wspólnota kościelna, która chciała ustanowić swojego zwierzchnika, musiała w takiej sytuacji uzyskać dla niego państwowe ustanowienie. Tak więc samo pojmowanie państwa w państwach islamskich powodowało odbieranie państwu i przekazywanie Kościołom wielu zadań publicznych, wskutek czego przywódcy kościelni bywali niekiedy traktowani jako urzędnicy polityczni, wystawiani ponadto mocno na samowolę panujących. Musiało to prowadzić do częstej zmiany tychże urzędników, zwłaszcza wtedy, gdy w łonie danego Kościoła powstawały jakieś partie, których przedstawiciele rywalizowali ze sobą o urzędy, starając się wykorzystać dla siebie faktyczną siłę władcy¹⁵

W sytuacji prawnej państwa islamskiego patriarcha Konstantynopola był więc także prawomocnym świeckim władcą wszystkich prawosławnych w cesarstwie osmańskim i ich przedstawicielem u sułtana. W pewnym sensie można było w nim widzieć w odniesieniu do prawosławnych poddanych Osmanom coś w rodzaju już nie suwerennego, ale przynajmniej naśladowającego w swym działaniu, cesarza bizantyjskiego. Jego funkcja państwowa miała jednak nieuchronnie ten skutek, że poza granicami państwa osmańskiego kwestionowano jego uprawnienia. Prowadziło to z kolei do stopniowego zmniejszania się jego patriarchatu wraz z kurczeniem się państwa osmańskiego, ale także – co gorsza – do tego, że kształtowała się w prawosławiu swoista świadomość kościelno-prawna, zgodnie z którą zmiana granic państwa pociągała za sobą w sposób niemal automatyczny także zmianę jurysdykcji kościelnej.

V

Rozwój ten rozpoczął się w roku 1589, kiedy to w pełni uznano, że Kościół cesarstwa moskiewskiego, który rządził się *de facto* samodzielnie już od momentu upadku cesarstwa bizantyjskiego, nie podlega w żaden sposób wpływowi patriarchy Konstantynopola. W obecności

¹⁵ Jednym z takich cieszących się bogato udokumentowanym i dalekim jeszcze od wyczerpania materiałem źródłowym okresów, obfitujących w donośne wydarzenia, są ostatnie dziesięciolecia XVI i pierwsza połowa XVII wieku. Por. mój artykuł: *Vasile Lupu und die griechische Kirche anfangs der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts*, w: *Kirche im Osten* 32 (1989).

ekumenicznego patriarchy Jeremiasza II podniesiono w 1589 roku metropolitę moskiewskiego do godności patriarchy. Włączona w owym czasie do państwa polsko-litewskiego metropolia kijowska zażądała w związku z tym także podniesienia jej do rangi patriarchatu. Patriarchat konstantynopolski zapewnił jej wprawdzie daleko idącą autonomię, nie zamierzał jednak rezygnować z dalszej obecności tejże metropolii w łonie własnego patriarchatu.

Ekspansja carskiego imperium, dokonana najpierw kosztem Polski-Litwy, a następnie państwa osmańskiego, aneksja Gruzji, a wreszcie rozszerzenie Związku Radzieckiego kosztem Polski, Rumunii, Czechosłowacji i krajów nadbałtyckich, spowodowała siłą rzeczy także powiększenie Kościoła rosyjskiego. Albowiem państwową przynależność do Rosji, a następnie do Związku Radzieckiego, traktowano jako kanoniczną podstawę dokonywanego stopniowo za czasów carskich, a przez Stalina błyskawicznie, przy uprzedniej konsultacji z dotychczasowym kierownictwem Kościołów, albo i bez niej, wcielania wszystkich żyjących na tym nowym obszarze państwowym wiernych bizantyjskiej tradycji kościelnej – nie tylko prawosławnych, ale także związanych unią z Rzymem – a wraz z nimi również ich kościelnych instytucji do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W rzeczywistym rozwoju sytuacji przeszły w konsekwencji całkowicie na państwo realizowane najpierw przez sobory ekumeniczne¹⁶, a następnie przez cesarzy w ich szczególnej funkcji i odpowiedzialności za jedność patriarchatów¹⁷, sprawy związane z określaniem granic jurysdykcji kościelnej.

Gdy chodzi o Kościół prawosławny w państwach katolickich, to był tam realizowany wzorzec symfonii, zgodnie z którym Kościół jest niezależny od Państwa, chociaż obie te instytucje są w pełni świadome swych wzajemnych relacji; odnośną teorię podaje N. Milasch¹⁸. Wzorzec ten daje nie-prawosławnym władzom daleko idące możliwości współdziałania w Kościele prawosławnym. Może obecnie budzić zdumienie fakt, że w takich państwach zadaniem katolickiej władzy państwowej było wprowadzanie w urząd hierarchów prawosławnych. N. Milasch pisze: „Dla prawa kościelnego konstytucja danego państwa jest bez znaczenia; to samo dotyczy władzy państwowej z ogólnego

¹⁶ Jak np. podniesienie Jerozolimy do rangi patriarchatu przez Sobór Chalcedoński.

¹⁷ Jak np. utworzenie istniejącej przez pewien czas kościelnej autokefalii dla *Justiniana Prima* przez cesarza Justyniana.

¹⁸ *Das Kirchenrecht*, s. 689 nn.

punktu widzenia, bez względu na wyznanie głowy państwa”¹⁹ Kiedy Milasch podaje w ogólnych zarysach konkretne sytuacje, które „należą do kompetencji Kościoła, do kompetencji państwa i do wspólnej kompetencji ich obu”, to do tych ostatnich zalicza wyraźnie „obsadzanie biskupstw, parafii i innych stanowisk służebnych”²⁰

Kiedy prawosławne ludy południowo-wschodniej Europy uwolniły się na przełomie XIX/XX wieku od rządów osmańskich i uzyskały suwerenność jako państwa narodowe, doszło także do powstania autokefalicznych Kościołów narodowych. Opierało się to na zrozumiałym całkowicie dążeniu tychże ludów, aby po uzyskaniu niepodległości przez ich własny kraj uwolnić się także od pośredniego choćby wpływu sultana, wywieranego za pośrednictwem ekumenicznego patriarchy, który był dygnitarzem w państwie osmańskim. Ponadto mniej więcej w połowie XIX wieku granice państwa były w świadomości prawosławnej prawie takie, jak granice jednostek jurysdykcyjnych, tak że dla większości prawosławnych bezsporna była zasada własnego autokefalicznego Kościoła prawosławnego dla każdego suwerennego państwa²¹ Autokefalie w prawosławnych państwach narodowych były Kościołami państwowymi, które otrzymywały własną konstytucję od ustawodawcy państwowego i podlegały ścisłemu nadzorowi państwa²². Na podstawie założeń dotyczących paralelnej do państw narodowych struktury w Kościołach narodowych można by wnioskować o państwowym myśleniu narodowych kręgów prawosławnych²³ Odnośnie do podanych wyżej autentycznych ujęć istnieje jednak obecnie dosyć znaczący wewnątrzprawosławny sprzeciw. Można spotkać nawet tezę, że narody są „formami, które istnieją odwiecznie w Słowie Wcielo-

¹⁹ Tamże, s. 710.

²⁰ Tamże, s. 711 n. Wyznanie głowy państwa, która miała ustanawiać dostojników kościelnych, było niekiedy w Królestwie Grecji, podobnie zresztą jak w Królestwie Rumunii, gdzie Kościół prawosławny był „Kościołem dominującym”, katolickie. W Rumunii nie odwołano tej kompetencji głowy państwa nawet wtedy, gdy po drugiej wojnie światowej monarchię zastąpiła demokracja ludowa; gdy chodzi o sposób obsadzenia na urząd rumuńskiego patriarchy Justyniana w maju 1948 roku, zob. przyczynek: *Das „soziale Apostolat“ in der rumänischen Orthodoxy im ersten Jahrzehnt nach dem 2. Weltkrieg*, w: Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, s. 387-419.

²¹ Pomimo wielkiego rozszerzenia, jakie zdobyło sobie to przeświadczenie, brakowało w nim dosyć istotnej wzmianki, że chodzi tu konkretnie o zasadę prawosławnego prawa kościelnego.

²² Omawiam to dokładniej w dziele: *Kirche und Nationen*, s. 235-243.

²³ Dokumentację zob. w *OstkStud* 30 (1981), s. 216-320. Dotyczy ona eklezjologicznego znaczenia, jakie prawosławni dogmatycy i kanoniści przypisują faktowi, że jeden Kościół prawosławny dzieli się na wiele autokefalii.

nym”²⁴. Utworzone przez państwowych ustawodawców konstytucje kościelne nowych autokefalii umożliwiają przygniatające mocno ingerencje państwa i przypominają bardzo relacje istniejące przy końcu rządów caratu.

VI

Skoro dotąd każde uderzenie w państwa, w których zadomowiło się prawosławie, oznaczało znaczny przełom w stosunkach Kościoła prawosławnego z Państwem, również dokonana w 1989 roku w świecie zmiana wymaga nowych rozstrzygnięć. Jest jeszcze za wcześnie mówić o tym, co się obecnie szykuje. Można jednak być pewnym tego, że nie trzeba będzie długo czekać na utrwalenie się czegoś zdecydowanie nowego.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

²⁴ Tamże, s. 265.