

KS. EDMUND PRZEKOP

## AUTONOMIA I AUTOKEFALIA W PRAKTYCE I TEORII STAROŻYTNICH KOŚCIOŁÓW ORIENTALNYCH

W poniższych wywodach zajmiemy się problemem autonomii i autokefalii w obrębie starożytnych Kościołów przedchalcedońskich, które w terminologii przyjętej przez Światową Radę Kościołów noszą nazwę *Oriental Orthodox Churches*, w odróżnieniu od chalcedońskich Kościołów bizantyjsko-prawosławnych, dla których ukuto nazwę *Eastern Orthodox Churches*. Te ostatnie, jak sama nazwa wskazuje, wywodzą swój początek od bizantyjskiego imperium i jego polityczno-kościelnego centrum — Konstantynopola.

### 1. WYJAŚNIENIE POJĘĆ „AUTONOMIA” I „AUTOKEFALIA”

Terminy „autonomia” i „autokefalia”, co jeszcze mocniej podkreślimy na dalszych stronicach tego artykułu, dotyczą bezpośrednio prawosławnych Kościołów bizantyjskich. Jeśli czasami używa się tych typowo „prawosławnych” pojęć odnośnie do starożytnych Kościołów orientalnych, to tylko w sensie relatywnym, ponieważ relacje, jakie zaistniały pomiędzy tymi ostatnimi Kościołami i ich wzajemne uwarunkowania nie dość zupełnie odpowiadają sytuacji prawosławia.

Wyraz „autokefalia”, pochodzący z greckiego *autokephalis* (*autos* — sam; *kefale* — głowa), oznacza takie Kościoły, które pod względem *urzędowego autorytetu są od siebie całkowicie niezależne*<sup>1</sup>. Wprawdzie

<sup>1</sup> I. Žužek. Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen. „Concilium” 5: 1969 nr 10

nie ma w tej mierze jakichś ogólnych ustaleń co do precyzyjnego rozgraniczenia owej niezależności, ale na pewno wszyscy autorzy prawosławni przyjmują i godzą się na dwie cechy szczególne, które wyróżniają każdy Kościół prawosławny jako autokefaliczny. Są nimi: samodzielne, czyli własną powagą rozwiązywanie wszystkich problemów wewnętrzkościelnych oraz prawo ustanawiania dla siebie biskupów, łącznie z głową Kościoła<sup>2</sup>. Zasada autokefalizmu bazuje na kan. 34 apostołskim, który stanowi, że biskupi każdego narodu winni uznać jednego z biskupów spośród siebie za zwierzchnika oraz kan. 17 chalcedońskim i kan. 38 trullańskim, które polecają, aby struktura organizacji kościelnej odpowiadała strukturze politycznej<sup>3</sup>. Status autokefalii bywa przyznawany jedynie przez Kościół-matkę, czyli 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 te same uprawnienia jak Kościół macierzysty, z wyjątkiem honorowego pierwszeństwa. Z reguły Kościół-matka niechętnie przyznaje status autokefalii Kościołowi znajdującemu się w zasięgu jej jurysdykcji. W praktyce doprowadza to zazwyczaj do jednostronnego ogłoszenia niezależności, a w konsekwencji pozostawania przez dłuższy czas w ekskomunice, zanim Kościół macierzysty w sposób formalny uzna nowy Kościół siostrzany<sup>4</sup>.

Termin „autonomiczny” pochodzący również z greckiego *autonomos* (*autos* — sam; *nomos* — prawo), oznacza Kościoły cieszące się pełną swobodą organizacyjną i administracyjną, lecz w jurysdykcji zależne od innego, zazwyczaj macierzystego Kościoła<sup>5</sup>.

W literaturze naukowej i w praktyce oba te terminy są niejednokrotnie mylone i używane zamiennie. W konkretnym życiu na tym tle dochodzi często do sporów, kiedy to autonomiczne wspólnoty, nadużywając tytułów, nazywają siebie autokefalicznymi. Ignorują one przy tym tradycję i prawo kanoniczne czy też potrzebę uzgodnienia i nawiązania wspólnoty z innymi Kościołami-siostrami. Takim przykładem jest np. amerykański Kościół prawosławny, który od 1970 r. nazywa siebie *Auto-*

s. 637; A. Bogolepow. Conditions of Autocephaly. „St. Vladimir's Seminary Quarterly” 3: 1961 s. 11—37; E. Przekop. Wschodni model kolegijskiego zarządzania w Kościele. „Colloquium salutis” (Wrocławskie Studia Teologiczne) 10: 1978 s. 207—209; tenże. Problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla Kościołów prawosławnych. „Studia Płockie” 5: 1977 s. 174 n.; M. Krikorian. Autonomy and Autocephaly in the Theory and Practice of the Ancient Oriental Churches. „Kanon” (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen) 5: 1981 s. 145 n.

<sup>2</sup> Por. Bogolepow, jw., s. 13 n.

<sup>3</sup> Przekop. Wschodni model, s. 207 przyp. 23.

<sup>4</sup> Tenże, s. 208; por. Żużek, jw., s. 637 n.

<sup>5</sup> Krikorian, jw., s. 145.

kefalicznym Ortodoksyjnym Kościołem Ameryki (*Autocephalos Orthodox Church of America*)<sup>6</sup>. Innym dobrze znanym przypadkiem jest *Ortodoksyjny Kościół Macedonii*, który w 1959 r. wyodrębnił się z serbskiego Kościoła prawosławnego, a następnie w 1967 r. ogłosił się autokefalicznym<sup>7</sup>.

## 2. CZYNNIKI DECYDUJĄCE O POWSTANIU STAROŻYTNYCH KOŚCIOŁÓW ORIENTALNYCH

Gdy pytamy o decydujące czynniki, które doprowadziły do utworzenia starożytnych Kościołów orientalnych oraz ich usamodzielnienia się względem cesarskiego Kościoła bizantyjskiego, na czoło wysuwają się dwa: czynniki etniczno-polityczno-kulturowe ówczesnego imperium rzymskiego, a następnie kontrowersje natury religijno-dogmatycznej, zaistniałe głównie za przyczyną uchwał Soboru Chalcedońskiego, na którym potępiono błędy Eutychesa.

### A. CZYNNIKI ETNICZNO-POLITYCZNO-KULTUROWE

Na formowanie się Kościołów partykularnych oddziaływała w poważnym stopniu geograficzna, kulturowa i ludnościowa odrębność poszczególnych terytoriów. Trzy pierwotne Kościoły orientalne, które powstały w obrębie cesarstwa, reprezentowały właściwe sobie kręgi kulturowe: Kościół aleksandryjski — kulturę egipską; antiocheński — syryjską; konstantynopolitański — grecką<sup>8</sup>. To rozróżnienie może na pierwszy rzut oka robić wrażenie jakiejś sztucznej konstrukcji. Nie jest jednak ono pozbawione słuszności. W Kościele antiocheńskim, w miastach położonych blisko wybrzeża, a zwłaszcza w samej Antiochii, dominowała z pewnością jednolita kultura hellenistyczna, natomiast w miastach usytuowanych w głębi kraju, jak np. w Edessie, oraz na wsiach zachowała swa żywotność syryjskość. Tam też w stosunkowo krótkim czasie wytworzyła się niezależna literatura syryjsko-chrześcijańska. Zupełnie podobnie ma się sprawa z Egiptem, gdzie w Aleksandrii był żywotny hellenizm, a na wsiach panowała niepodzielnie kultura egipska. Te przeciwieństwa kulturowe, istniejące w obu Kościołach Bliskiego Wschodu, obok kwestii religijnych, odegrały pewną rolę w rozdzieleniu po Soborze Chalcedoń-

<sup>6</sup> H.M. Biedermann. Die modernen Autokephalien. „Kanon” 4: 1980 s. 77 n.

<sup>7</sup> Tenze, s. 76 n.

<sup>8</sup> W. de Vries. Die Patriarchate des Ostens. Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung. W: I Patriarcate Orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27—30 Dicembre 1967. Roma 1968, s. 16.

skim, o czym powiemy za chwilę. Tak więc chrześcijaństwo starożytne rozprzestrzeniało się na terytoriach, które pomimo swej zależności od cesarstwa rzymskiego zachowały swoją własną indywidualność, tradycję, język i kulturę. Ten właśnie fakt zaważył w znacznym stopniu na losach organizacji kościelnej. Zdaniem P. Batiffola dokonany np. przez cesarza Dioklecjana podział imperium na większe jednostki organizacyjne, nazywane przez niego „diecezjami”, wyróżniał się właśnie *bezwarunkowym uwzględnieniem odrębności ludów, ich tradycji i historycznej przeszłości*<sup>9</sup>. Nie jest też przypadkiem, że pięć wschodnich obrządków odpowiada pięciu pierwotnym Kościołom. Obrządek bizantyjski jest właściwy Kościołowi konstantynopolikańskiemu i tym Kościołom, które zostały przezeń założone lub pozostawały w zasięgu jego wpływów. Obrządek aleksandryjski należy — jak sama nazwa wskazuje — do Kościoła aleksandryjskiego. Obrządek zachodniosyryjski, właściwy dla Antiochii, był w użyciu również w Jerozolimie, która stosunkowo dość późno odłączyła się od Kościoła antiocheńskiego, bowiem dopiero w 451 r. na Soborze Chalcedońskim. Obrządek z kolei wschodniosyryjski został wytworzony przez Kościół w Persji, zaś ojczyzną obrządku ormiańskiego była Armenia.

Ponieważ na temat zaprowadzenia chrześcijaństwa w Persji i Armenii istnieje w literaturze sporo kontrowersji, poniżej kilka zdań w tym względzie.

Chrześcijaństwo pojawiło się w Persji bardzo wcześnie, bo już na początku II w. Pogląd, że Kościół perski jako samodzielny katolikat powstał dopiero z chwilą przyjęcia przez część Kościoła antiocheńskiego nestorianizmu, nie może być utrzymany ze względów historycznych. Po pierwsze dlatego, że Kościół w Persji — już na długo przed przyjęciem nestorianizmu — był całkowicie samodzielny; po drugie, z tej racji nigdy nie należał on do patriarchatu antiocheńskiego<sup>10</sup>. Już w pierwszej połowie IV w. zwierzchnik Kościoła perskiego, którym był arcybiskup Seleucji-Ktezifonu, za poparciem „Ojców zachodnich”, tzn. biskupów sąsiednich prowincji rzymskich, zdobył jurysdykcyjny prymat nad całym Kościołem w Persji. Tenże Kościół nawiązał z kolei stosunki z Zachodem (Zachodem dla perskiego Kościoła była przede wszystkim najbliższej leżąca Syria) na synodzie w Seleucji (410), gdzie uznano prawo apelacji do „zachodnich Ojców”, czyli biskupów z terenu Antiochii i północnej Mezopotamii<sup>11</sup>. Dokumenty synodalne wymieniają także tytuł

<sup>9</sup> La Paix Constantinienne et le Catholicisme. Paris 1914 s. 125; por. E. Przekop. Katolickie patriarchaty Wschodu. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19: 1972 z. 5 s. 81 n.

<sup>10</sup> W. Hagemann. Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochen. „Ostkirchliche Studien” 13: 1964 nr 2—3 s. 185 n.

<sup>11</sup> W. de Vries. Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. „Orientalia Christiana Analecta” 145: 1955 s. 40.

*katholikos*, tzn. powszechny zwierzchnik, który od 424 r. będzie równoznaczny z tytułem *patriarcha*. W tymże bowiem roku synod w Markbata ogłosił Kościół w Persji jako całkowicie samodzielny, zaś prawo apelacji do „zachodnich Ojców” zostało uchylone. Postawiono wtedy tezę, że *katholikos* Wschodu nie może podlegać żadnemu innemu zwierzchnikowi, nawet patriarchom Zachodu, albowiem jest im równy<sup>12</sup>.

Gdy chodzi natomiast o Armenię, chrześcijaństwo zaczęło tu przenikać już w II w. z sąsiednich prowincji. Jednakże właściwym apostołem i organizatorem Kościoła ormiańskiego był św. Grzegorz Oświeciciel, który około 314 r. nawrócił króla Tyridatesa oraz znaczną część Armeńczyków. W latach 314—315 został św. Grzegorz konsekrowany na biskupa w Asztiszat (po 440 r. przeniesiono stolicę biskupstwa do Wagarzpat w Armenii Większej) oraz mianowany generalnym zwierznikiem (*katholikosem*) armeńskiego egzarchy Cezarei — św. Leoncjusza. Z reguły także następców św. Grzegorza konsekrowali egzarchowie Cezarei i powierzali im stanowiska *katholikosów*. W 365 r. odbył się pierwszy synod (historycznie pewny) biskupów ormiańskich. W 384 r. Armenia, o którą toczył się spór pomiędzy imperium rzymskim a Persją, podzielona została na Armenię Większą, opanowaną przez króla perskiego Saporą III i Armenię Mniejszą (Cylicja), którą zajął cesarz bizantyjski Teodozjusz Wielki. W takiej sytuacji zwracanie się nowo wybranych *katholikosów* ormiańskich do egzarchów Cezarei po konsekrację stało się ze względów czysto politycznych niemożliwe. *Katholikos* św. Izaak (389—440) zastąpił więc dotychczasową praktykę utrzymywaniem jedności w wierze (*communio*) z Bizancjum, które od 381 r. powoli zaczęło przejmować uprawnienia metropolity w Cezarei. W ciągu V wieku nie wystąpiła żadna opozycja przeciw tej praktyce, która odtąd ustaliła się jako prawo zwyczajowe Kościoła ormiańskiego<sup>13</sup>.

## B. SOBÓR CHALCEDOŃSKI A STAROŻYTNE KOŚCIOŁY ORIENTALNE (POKŁOSIE CHALCEDONU)

### Kościół jakobicki Antiochii

Bezpośrednim wynikiem decyzji Soboru Chalcedońskiego w r. 451, na którym doszło do potępienia monofizytyzmu (Jezus jest Bogiem i tylko Bogiem, który przyjął pozory człowieka), była schizma w łonie apo-

<sup>12</sup> J.B. Chabot. *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*. Paris 1902 s. 259; por. W. de Vries. *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg-München 1963 s. 9 n.; Przekop. *Katolickie patriarchaty Wschodu*, s. 82, przyp. 17.

<sup>13</sup> G. Amadouni. *L'autocéphalie du katolikats arménien*. W: *I. Patriarcati Orientali*, s. 137—178; por. Przekop. *Katolickie patriarchaty Wschodu*, s. 83, przyp. 18.

stolskiego Kościoła Antiochii. Walki, jakie nastąpiły tuż po Soborze Chalcedońskim, doprowadziły do rozdzielenia w Antiochii. Poczynając od tego Soboru, zasiadali na stolicy antiocheńskiej albo patriarchowie wierni chrystologii chalcedońskiej, albo patriarchowie zwolennicy monofizytyzmu, zależnie od nastawienia cesarzy sprzyjających lub też nie postanowieniom Chalcedonu. Największym głosicielem doktryny monofizytyzmu był tutaj niewątpliwie patriarcha Sewer (512—518). Był on ściśle związany z Aleksandrią, gdzie w młodości studiował, a później znalazł tam schronienie, zwłaszcza gdy został złożony z urzędu. Jego patriarchat zbiegł się z panowaniem cesarzy: Anastazego, Justyna i Justyniana. Sewer najpierw cieszył się poparciem Anastazego, który protegował monofizytów. Justyn I zaczął stosować inną politykę niż jego poprzednik i na skutek tego Sewer zmuszony był opuścić Antiochię i udał się do Aleksandrii, gdzie patriarcha Tymoteusz IV udzielił mu schronienia. W 536 r., za panowania Justyniana, Sewer został wyklęty przez synod w Konstantynopolu. Do chwili swej śmierci w 538 r. pozostał zagorzałym przeciwnikiem uchwał chalcedońskich. Jednakże do 540 r. zasiadający na stolicy antiocheńskiej patriarcha, niezależnie od tego, czy reprezentował jedną czy drugą stronę, był zawsze jeden<sup>14</sup>. Sytuacja radykalnie się zmieniła za Jakuba Baradeusza (al-Bardaja). Ledwie wykonsekrowany na biskupa w 542 r., za cichym poparciem cesarzowej Teodory, utworzył obok istniejącej hierarchii katolickiej hierarchię monofizycką, choć sam nigdy na tron patriarszy nie został wyniesiony. Sam jednak wykonsekrował dwóch patriarchów. Pierwszym z nich był Sergiusz (542—562), jego dawny towarzysz z Konstantynopola. Drugim był Paweł Czarny (564—581), Egipcjanin urodzony w Aleksandrii, który spędził część swego życia na wygnaniu w kilku klasztorach syryjskich. Sewer doprowadził jednak w latach 543—544 do definitywnego ustanowienia syryjskiego patriarchatu monofizyckiego w Antiochii<sup>15</sup>. Odtąd stolica antiocheńska była obsadzana przez dwóch patriarchów: jednym z nich był patriarcha katolicko-chalcedoński (wkrótce otrzymał on miano „melchita”, ponieważ był zwolennikiem cesarza bizantyjskiego); drugi zaś był patriarcha Kościoła monofizyckiego, zwanego „jakobickim”, od imienia swego właściwego założyciela Jakuba Baradeusza. Dzięki Jakubowi została umocniona chwiałąca się struktura tego Kościoła. Warto też wiedzieć, że ślady jego działalności można odnaleźć nawet w Persji. Miał być w 559 r. na dworze Chosroesa I w Seleucji, aby zapewnić tolerancję dla monofizyckich chrześcijan. W czasie swego pobytu wyniósł do godności metropolity

<sup>14</sup> E. Przekop, Rzym a katolickie patriarchaty Wschodu w pierwszym tysiącleciu Kościoła. Lublin 1973 s. 17.

<sup>15</sup> E. Eid. La figure juridique du patriarche. Etude historico juridique. Rome 1962<sup>2</sup>, s. 15.

Wschodu biskupa Bet Arabaje imieniem Ahudemmech, kładąc przez to podwaliny pod jakobicki katolikat Persji<sup>16</sup>.

Kościół jakobicki mimo późniejszych prób zjednoczeniowych (ok. 630 r.), bezskutecznie podejmowanych przez cesarza Herakliusza, znalazł się nieodwołalnie na drodze dysydencji. Dyscyplina tegoż patriarchatu będzie już rozwijać się własnym torem, obrządek pozostanie jednak antiocheński. Liturgia natomiast, odprawiana do tej pory po grecku w wielkich ośrodkach i po syryjsku na terenach pozostałych, będzie teraz posługiwać się wyłącznie językiem syryjskim. Nie jest pewne, czy na tej drodze — poprzez wyłączone używanie języka narodowego — (podobnie miała się zresztą rzecz u egipskich monofizytów z językiem koptyjskim, o czym w następnym punkcie), chciał Kościół jakobicki zaznaczyć pełną autonomię wobec Kościoła greckiego<sup>17</sup>, czy też może był to po prostu wynik rozwoju społecznego i uzyskania przewagi przez tendencje pochodzenia ludowego<sup>18</sup>. Piszący te słowa opowiada się za pierwszą tezą, czemu dano już wyraz wcześniej.

### Kościół koptyjski Aleksandrii

Bezpośrednim wynikiem uchwał Soboru Chalcedońskiego była pierwsza i oficjalna schizma w Kościele aleksandryjskim. Wiemy, iż w powstaniu monofizytyzmu na Wschodzie wiodącą rolę odegrali przede wszystkim Koptowie. Skoro tylko Ojcowie Chalcedońscy obwinili i wyklęli Dioskura i Eutychesa, twórców nowej doktryny, złożyli z urzędu i skazali ich na wygnanie, duża część koptyjskich zwolenników monofizytyzmu razem z ich syryjskimi braćmi opuściła miejsce obrad. Wywarło to ogromnie negatywny wpływ na kościelne stosunki pomiędzy Wschodem a Zachodem. Prawdą jest, że na mocy kan. 28 chalcedońskiego cesarz uzyskał całkowite uznanie statusu patriarchatu dla biskupstwa konstantynopolitańskiego, czemu zaprotestował papież Leon<sup>19</sup>, lecz zerwanie z chrześcijańskim Wschodem już wtedy wydało się poważne. Usiłowania zwolenników cesarskich, czyli melchitów, aby doprowadzić do przyjęcia uchwał chalcedońskich przez Aleksandrię i Antiochię, spowodowały wiele dalszych podziałów, a co jeszcze gorsze utożsamienie budzących się tendencji nacjonalistycznych z tendencjami monofizyckimi.

Następny poważny etap w rozwoju wypadków nastąpił za panowania cesarza Zenona (474—491). Jego gorące dążenie, by przywrócić jed-

<sup>16</sup> A.S. Atiya. Historia Kościołów Wschodnich. Tłum. z ang. Warszawa 1978 s. 160.

<sup>17</sup> Atiya, *ju.*, s. 155.

<sup>18</sup> Eid, *ju.*, s. 18; por. Przekop. Rzym a katolickie patriarchaty, s. 18.

<sup>19</sup> Leon, Wielki, ep. 104, 3 — PL 54, 995; por. Przekop, Rzym a katolickie patriarchaty, s. 15.

ność Kościołowi, spowodowało, że zaakceptował on formułę ułożoną przez Akacjusza, patriarchę Konstantynopola, i Piotra Monga, patriarchę Aleksandrii. Jest to słynny akt unii pod nazwą *Henotikon*<sup>20</sup>, ratyfikowany w 482 r., który, choć obłożył klątwą zarówno Nestoriusza, jak i Eutychesa, unikał wzmianki o jednej naturze lub dwóch naturach Jezusa, podobnie jak wyraźnych stwierdzeń dotyczących monofizytyzmu czy chrystologii chalcedońskiej. I choć aktem tym w dużej mierze zrehabilitowano monofizytów, niemniej daleko było do tego, by wszyscy zwolennicy jednej i drugiej strony byli w pełni usatysfakcjonowani. Jakie stanowisko zajmowała Antiochia w tym względzie, powiedzieliśmy już wyżej. Warto tu tylko jeszcze dodać, że Piotr Folusznik, który został patriarchą Antiochii w 465 r., dwukrotnie był złożony z urzędu za monofizytyzm. Mógł wreszcie jeszcze raz zasiąść na tronie biskupim, gdy otwarcie zaakceptował *Henotikon* cesarza Zenona<sup>21</sup>.

Aleksandryjczycy, mimo nowej formuły rozwiązywania konfliktu podanej przez cesarza Zenona, nadal uważali, że ustalenia chalcedońskie nie zostały otwarcie odrzucone. Z czasem różnice religijne w Egipcie, które doprowadziły do całkowitej dezorganizacji, w końcu zostały zidentyfikowane jako różnice poglądów politycznych. Melchitów popierała armia cesarska, a monofizyci mieli własne oddziały mnichów. W rezultacie stolica aleksandryjska, tak samo jak Antiochia, stała się od 566 r. przedmiotem sporów pomiędzy dwoma pretendencjami: jeden to patriarcha monofizycki Koptów<sup>22</sup>, do którego dołączyli się wnet Etiopczycy (o czym jeszcze powiemy szczegółowiej); drugi zaś — to patriarcha melchicki, wierny cesarzowi i uchwałom chalcedońskim<sup>23</sup>. Patriarchat katolicki nie miał wszakże egzystować zbyt długo. Coraz bardziej usuwany w cień przez wzrastający autorytet Konstantynopola, który mu patronował, wciąż podcinany narodowym fanatyzmem monofizytów egipskich, niechętnych Grekom i bez reszty oddanych swemu patriarsze, uległ w końcu zduszeniu przez arabską dominację. W *tych przelomowych momentach egipskiej historii* — pisze Atiya — *Koptowie nie stracili na zmianie władców. Bizantyjczycy usiłowali zdławić wolność zarówno religijną, jak i polityczną, podczas gdy Arabowie we wczesnym okresie przynieśli przynajmniej nadzieję tolerancji religijnej Koptów, którzy i tak pogodzili się z utratą niezależności politycznej*<sup>24</sup>. Z czasem

<sup>20</sup> W. de Vries. *Orthodoxie et Catholicisme*. Tornaci 1967 s. 44; por. Atiya, jw., s. 62 n.

<sup>21</sup> Tenże, s. 155.

<sup>22</sup> Koptami zwano pierwotnych mieszkańców Egiptu; por. Przekop. Rzym a katolickie patriarchaty, s. 19.

<sup>23</sup> Pierwszym patriarchą monofizytów egipskich, przeciwstawiających się patriarsze melchickiemu, był Anastazy (566—571); por. R. Janin. *Eglises orientales et Rites orientaux*. Paris 1955 s. 481.

<sup>24</sup> J.w., s. 70 n.



Koptowie wyrobili sobie pewną zdolność zintegrowania się z założeniami polityki państwa muzułmańskiego, nigdy jednak nie zatracili swej wewnętrznej drogi życia i tożsamości religijnej.

## Kościół Armenii

Ormianie prawdopodobnie nie brali udziału w Soborze Chalcedońskim, aczkolwiek niektórzy utrzymują, że przybyło tam ich dziesięciu biskupów<sup>25</sup>. W każdym razie dokumenty soborowe nic takiego nie potwierdzają. Armenia desperacko walczyła wtedy o swoje istnienie, a Kościół cierpiał prześladowania ze strony Persów, które nasiliły się szczególnie po 454 r. Nawet jeśli ormianie byli powiadomieni i zaproszeni na sobór, trudno sobie wyobrazić, by chcieli odpowiedzieć na zaproszenie cesarza Marcjana (450—457), który pozostawił ich sam na sam z Persami. Ustosunkowanie się chrześcijan armeńskich do uchwał podjętych w Chalcedonie zostało odłożone na spokojniejsze czasy. W końcu, gdy dla Kościoła powrócił okres względnego spokoju i gdy u schyłku V wieku ogłoszono wolność religijną, katolikos Babgen (490—516) zwołał w 506 r. w Dwin powszechny synod wszystkich ormiańskich, gruzińskich i kaspijsko-albańskich biskupów dla rozważenia tego problemu. Uznano, że formuły chalcedońskie miały posmak nestorianizmu i jednomyślnie opowiedziano się za efeskim wyznaniem wiary (449). Następstwem tego było utrwalenie przez Armenię jej przynależności do obozu wschodnich monofizytów<sup>26</sup>.

Polityczne znaczenie tej decyzji było dalekosiężne. Zerwanie z Cezareą, połączone z zerwaniem z postanowieniami Chalcedonu, spowodowało izolację Kościoła ormiańskiego. Jego pierwotne wyznanie wiary było odtąd starannie strzeżone i ciągle potwierdzane przez następców Babgena<sup>27</sup>. W r. 554 Nenses II (548—557) zwołał synod do Dwin, aby na nowo przyjąć dekrety Soboru Efeskiego. W ten sposób podstawa ormiańskiej wiary została ugruntowana na przyszłość, zaś kościelna i narodowa niezależność wobec greków i łacinników umocniona. Kiedy jednak w 629 r. katolikos Ezra uległ namowom cesarza Herakliusza, by związać się unią z grekami, synod w Manzikert (651 r.), dokładnie w 200 lat po Soborze Chalcedońskim, ponownie odrzucił jego postanowienia i potępił decyzję Ezry<sup>28</sup>. Ostatecznie Armenia uniknęła dalszych prób związania się unią z Kościo-

---

<sup>25</sup> Byli to prawdopodobnie członkowie delegacji wysłanej z Konstantynopola; por. F. Tournebize. *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*. Paris 1910 s. 87.

<sup>26</sup> Atiya, *op. cit.* s. 280.

<sup>27</sup> Tenże.

<sup>28</sup> Tenże.

łem greckim na skutek podboju arabskiego i powstania na Bliskim Wschodzie imperium islamu.

### C. INDIE I ETIOPIA W ZASIĘGU WPLYWÓW STAROŻYTNYCH KOŚCIOŁÓW ORIENTALNYCH

#### Kościół ortodoksyjny w Indiach

Chrześcijanie w Indiach szczycą się — na mocy wielowiekowej tradycji — ewangelicznym rodowodem swej wiary, której pierwszym zwia-  
stunem na Malabarze miał być sam św. Tomasz Apostoł. Od jego imienia  
zwą też siebie do dzisiaj „chrześcijanami św. Tomasza”. Niezależnie  
od wartości historycznej tego przekazu jest rzeczą pewną, że chrześcijań-  
stwo zagościło w południowych Indiach bardzo wcześnie, gdyż przed  
końcem II wieku<sup>29</sup>. Okrutne prześladowania chrześcijan w Persji za  
Szapura II (309—379) na całym obszarze jego imperium<sup>30</sup>, obejmującego  
również Mezopotamię, przyczyniły się walnie do tego, że w ciągu IV-  
wieku duże grupy uchodźców wschodniosyryjskich wyemigrowały na  
Malabar. Można śmiało przyjąć, że nie później niż w połowie V wieku  
Kościół syromalabarski występował w ścisłym powiązaniu ze wschodnio-  
syryjską diecezją Seleucji-Ktezyfonu.

Wydarzeniami najdonioślejszymi w następnych wiekach były dwie  
migracje wschodniosyryjskie do Indii pod przewodnictwem nestorian-  
skich wyższych duchownych. Pierwsza z nich miała miejsce w VIII wieku,  
około 774 r., kiedy to biskup Tomasz z liczną grupą swych towarzyszy  
przywędrował z Mezopotamii do Kerali. W następnym stuleciu, około  
840 r., dwaj inni biskupi nestoriańscy, Mar Sabar Iszu (Sapor) oraz Mar  
Peroz (Parut), wyruszyli śladem biskupa Tomasza i przybyli w okolice  
Kollam z grupą nowych syryjskich emigrantów. Miejscowi władcy na-  
dali obydwu grupom specjalne przywileje, m.in. metropolitom przysługi-  
wała jurysdykcja tak cywilna, jak kościelna nad całą społecznością wier-  
nych. Jedynie sprawy kryminalne podlegały administracji hinduskiej<sup>31</sup>.

Z biegiem lat chrześcijanie malabarscy do tego stopnia wzrosli w siłę,  
że zapragnęli niepodległości politycznej i ustanowili własną chrześcijań-  
ską dynastię królewską, którą radzowie Koczczci zdołali jednak pokonać  
na krótko przed przybyciem do Indii Portugalczyków. W historii mala-  
barskich chrześcijan przybycie portugalskich braci było niewątpliwie

<sup>29</sup> P.J. Podipara. *The Thomas Christians*. London 1970 s. 15—20.

<sup>30</sup> Atiya, jw., s. 311.

<sup>31</sup> Podipara, jw., s. 36—49.

momentem przełomowym. Z miejsca wynikły kontakty pomiędzy jednymi i drugimi, nie tylko handlowe, ale także i religijne, choć w tym drugim wypadku nie zdawali oni sobie sprawy z rozpiętości różnic wyznaniowych dzielących oba Kościoły. Sytuację tę wykorzystano w Rzymie. Wkrótce po przybyciu tu misjonarzy, zwłaszcza jezuitów, rozpoczęła się ewangelizacja łacińska nad „wytępieniem” heretyków w łonie Kościoła indyjskiego. Działalność ta osiągnęła punkt kulminacyjny na synodzie w Diamper (1599)<sup>32</sup>, na którym potępiono błędy Nestoriusza i nawiązano jedność ze Stolicą Apostolską. Jedynym ustępstwem na rzecz miejscowego Kościoła było pozostawienie w liturgii języka syryjsko-chaldejskiego. Dodajmy tu, że liturgia wschodniosyryjska, choć w formie mocno zlatynizowanej, była powszechnie używana na Malabarze aż do 1962 r. Dopiero w ostatnich dwóch dziesiątkach lat syryjski język liturgiczny zaczął powoli tracić na znaczeniu na korzyść języka ludowego malayalam<sup>33</sup>.

Tak czy inaczej w XV wieku doszło do sporego zamętu w łonie Kościoła indyjskiego, gdyż prowadzona tu na szeroką skalę latynizacja nie wszystkim chrześcijanom przypadła do gustu. Musimy wiedzieć, że chrześcijanie indyjscy znajdowali się w innej sytuacji niż reszta świata chrześcijańskiego na Wschodzie i Zachodzie, gdzie spory doktrynalne miały za sobą poparcie rasowych i narodowych ambicji. *Indyjscy chrześcijanie nie wnikalі w definicje teologiczne — pisze Atiya — i nie uwzględniali, a może nawet nie rozumieli zawilego splotu przyczyn wywołujących wrogość Kościoła rzymskiego, jakobickiego i nestoriańskiego. Dla nich istotny był jedynie kult Chrystusa oraz kanoniczna sukcesja biskupów zapewniająca wiernym duchową opiekę przy jednoczesnym poszanowaniu miejscowego obyczaju*<sup>34</sup>. Ostateczny werdykt w tych przeciągających się długo sporach nie został jeszcze wydany. W każdym razie znaczna część chrześcijan św. Tomasza podporządkowała się Kościołowi syryjsko-jakobickiemu, który od XVII wieku uzyskał tu własne kierownictwo na szczeblu metropolitalnym. Spora też część chrześcijan indyjskich pozostaje po dziś dzień w łączności z Kościołem katolickim, a jeszcze inni utrzymują łączność kościelną z nestorianami. Gdy chodzi jednak o wzajemną relację indyjskiego prawosławnego Kościoła na Malabarze względem Kościoła syryjskiego, można określić ją jako postawę wspólnoty autonomicznej. Taka sytuacja utrzymywała się aż do początku XX stulecia, kiedy to Kościół indyjski w 1912 r. ogłosił się autokefalicznym<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Tenże, s. 138—142; por. Atiya, jw., s. 314.

<sup>33</sup> C. Detlef G. Müller. *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd 1 z. D 2). Göttingen 1981 s. 317.

<sup>34</sup> Jw., s. 315.

<sup>35</sup> Cytowany kilkakrotnie Atiya (jw., s. 319) mówi tylko o lokalnej autonomii bez odrywania się od Antiochii; por. też Podipara, jw., s. 223 n.

Nie znaczy to bynajmniej, że odtąd zapanowała na Malabarze całkowita jedność, skoro dwa rywalizujące ze sobą stronnictwa prawosławne (jedno opowiadające się za autokefalią, drugie — występujące przeciw niej) kontynuowały długo jeszcze spory po ogłoszeniu autokefalii. Do ugody doszło dopiero w 1959 r., kiedy to obydwa stronnictwa zawarły kompromisowe porozumienie <sup>36</sup>.

## Etiopski Kościół ortodoksyjny

W podobnej sytuacji znalazły się Kościoły Egiptu i Etiopii. Chrześcijaństwo koptyjskie w pracy ewangelizacyjnej również nie pozostawiało w tyle za innymi Kościołami. Choć brak ówczesnych materiałów źródłowych na naszą znajomość roli, jaką odgrywali na tym polu, z pewnością Koptowie dotarli do wszystkich części świata znanych chrześcijańskiej starożytności, choć terenem, na którym ich misyjna działalność odnosiła największe sukcesy, była Afryka.

Obszarem, na które egipskie chrześcijaństwo miało bezpośredni wpływ, było m.in. dalekie i odosobnione królestwo Etiopii. Dowody historyczne wskazują, że Etiopia aż do IV wieku była pogańska, kiedy to dwaj bracia Frumencjusz i Edezjusz, mieszkańcy Tyru, ale pochodzący z Aleksandrii, płynąc do Indii, rozbili się na Morzu Czerwonym u wybrzeży Etiopii. Rozbitków uratowali ludzie króla Etiopii, który przyjął ich na służbę. W taki to sposób rozpoczęła się chrystianizacja nowego królestwa. Po przyjęciu chrześcijaństwa przez samego króla Ezana, chrześcijaństwo zostało wnet ogłoszone oficjalną religią w państwie. Frumencjusz udał się do Aleksandrii, by przekazać wieści patriarsze Atanazemu. Patriarcha zamianował Frumencjusza biskupem, który nadał sobie imię Anba Salama (co znaczy „Ojciec Pokoju”) <sup>37</sup>. W 356 r. cesarz Konstancjusz, arianin, zwrócił się do Ezany o odwołanie Frumencjusza, ale bez rezultatu. Od czasu Soboru Chalcedońskiego, Etiopczycy zdecydowanie przyłączyli się na stałe do Kościoła koptyjskiego <sup>38</sup>. Więż ta wyrażała się głównie w tym, że biskupi i patriarchowie etiopscy przyjmowali święcenia zazwyczaj w Egipcie, choć na pewno Etiopia przez cały czas posiadała status Kościoła autonomicznego. Dopiero niedawno, gdyż w latach 1957—1959 doszło do proklamowania autokefalii monofizyckiego Kościoła etiopskiego <sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Por. Podipara, jw., s. 223—226; Atiya ustala błędnie datę synódu na 1958 r. (jw., s. 319 n.)

<sup>37</sup> A.H.M. Jones — E. Munroe. *A History of Ethiopia*. Oxford 1969 s. 26—31.

<sup>38</sup> Atiya, jw., s. 45.

<sup>39</sup> Pierwszym patriarchą całej Etiopii został w 1959 r. Abune Basileus (por. Atiya, jw., s. 135).

#### D. POJĘCIE AUTOKEFALII I AUTONOMII W ODNIESIENIU DO STAROŻYTNYCH KOŚCIOŁÓW ORIENTALNYCH

Wyżej wymienione Kościoły orientalne spotkały się razem po raz pierwszy w 1965 r. w Addis Abebie. Po prawie 15 wiekach ich zwierzchnicy uznali nawzajem swe Kościoły jako sobie równe i autokefaliczne, oficjalnie i publicznie wyrazili jedność i wspólnotę, ułożyli też program współpracy w dziedzinie oświaty, teologicznych badań i ekumenizmu. Rozstrzygnięto wreszcie problem precedencji pomiędzy sobą w sposób następujący: Koptyjski Kościół Prawosławny, Syryjski Kościół Prawosławny, Ormiański Kościół Apostolski, Etiopski Kościół Prawosławny oraz Syryjsko-Prawosławny Kościół Indii<sup>40</sup>.

Zasada autokefalizmu stanowi dziś niewątpliwie charakterystyczny i główny rys w życiu Kościołów orientalnych. W pierwszym tysiącleciu taką zasadą (choć na pewno nie nazywana jeszcze z imienia) była zgodna z polityczną teologią chrześcijańskiego nawet hellenizmu, że organizacja Kościoła kopiowała organizację administracji państwowej, chociaż takowy proces adaptacji mógł pójść w przeciwnym kierunku. W ścisłym jednak i dokładnym sensie tych terminów starożytni chrześcijanie Wschodu nie wypracowali u siebie teorii autonomii czy też autokefalii. Aktualne życie oraz czynniki polityczno-kulturowe, co mieliśmy już okazję powiedzieć, sprawiły, że wspólnoty orientalne rozwinęły i zorganizowały się w Kościoły ściśle narodowe. Nie znosząc żadnych nacisków ze strony cesarstwa bizantyjskiego, dążyły one przynajmniej do zagwarantowania sobie tożsamości etnicznej i religijno-kościelnej. Na soborze w Chalcedonie pojawiła się dla tych Kościołów możliwie najlepsza szansa oderwania się od Kościoła „cesarskiego”. Ich podejrzenie, że chrystologia chalcedońska jest zbliżona do nauki Nestoriusza, usztywniło stanowisko tych Kościołów względem Soboru Chalcedońskiego. W konsekwencji w połowie VI wieku chrześcijańskie, głównie monofizyckie wspólnoty w Egipcie, Syrii i Armenii były już bez wątplenia narodowymi Kościołami autokefalicznymi. Dwa inne Kościoły, etiopski i południowo-indyjski, w okresie wielu wieków rozwijały swą działalność autonomicznie. Dopiero w ostatnich dziesiątkach lat zyskały one sobie miano Kościołów autokefalicznych. Dzisiaj wszystkie Kościoły orientalne jawią się jako zupełnie niezależne, choć odgradzający je indywidualizm autokefalizmu nie przeszkadza im utrzymywać pomiędzy sobą więzi na gruncie wiary i miłości; trwają one w interkomunii, choć nie mają wspólnej władzy nadrzędnej, która byłaby skuteczna i akceptowana przez wszystkie strony<sup>41</sup>. Co się

<sup>40</sup> Krikorian, jw., s. 161.

<sup>41</sup> Tenże, s. 163.

tyczy tragicznych podziałów chrześcijaństwa, uważają je za rany na całym organizmie Kościoła, które mogą być z biegiem czasu uleczone przez dialog miłości oraz na bazie równości i braterstwa.

#### E. WŁADZA CENTRALNA A SOBOROWOŚĆ

Ogólnie rzecz biorąc, eklezjologia starożytnych Kościołów orientalnych jest taka sama jak wschodnich Kościołów prawosławnych, zwłaszcza gdy chodzi o zasadniczą właściwość Kościoła, jaką jest synodalność. Aspekt synodalności rozwinięty w ostatnim stuleciu w pojęciu soborowości (*sobornost'*) wyraża myśl — stwierdza W. Hryniewicz — *iz wierzący może istnieć i mieć dostęp do prawdy jedynie we wspólnocie całego Kościoła (...). Stróżem prawdy i nieomylności jest Kościół jako całość*<sup>42</sup>. Biskupi zebrani na soborze uosabiają tylko i wyrażają wspólną wiarę, której następnie lud — poprzez jej przyjęcie — nadaje formę autentyczności. Innymi słowy, proklamacja prawdy dokonana przez biskupów, zwłaszcza na soborze ekumenicznym, który sprawuje najwyższą władzę w całym Kościele, musi być następnie zweryfikowana przez zgodę całego ludu. Zbędne jest tutaj jakiegokolwiek zewnętrzne kryterium formalne (jurydyczne), gdyż w całym procesie eklezjalnej recepcji orzeczeń magisterium ostatecznym kryterium prawdy jest Duch Święty<sup>43</sup>.

Tak, jak najwyższa władza Kościoła powszechnego jest obecna na soborach ekumenicznych, podobnie centralna władza Kościołów partykularnych spoczywa w rękach synodu generalnego, głównie jednak w sprawach administracyjno-dyscyplinarnych. Gdy chodzi o zwierzchnictwo w Kościele partykularnym, należy ono tradycyjnie do patriarchy bądź katolikos, który przewodniczy synodowi generalnemu i realizuje decyzje przezeń podjęte. Teoretycznie synod generalny bądź zgromadzenie biskupów mogą podejmować także decyzje co do wiary, ale praktycznie jest to niemożliwe, ponieważ *tradycyjne apostołskie doktryny (paradosis)* — jak pisze Krikorian — *nie są podatne na zmiany fundamentalne*<sup>44</sup>. W gruncie rzeczy patriarcha, katolikos i biskupi są tylko strażnikami *paradosis*, posługa bowiem nauczania — zgodnie z zasadą soborowości — należy do całej wspólnoty Ludu Bożego. Inaczej mówiąc, każda doktrynalnie nowa decyzja byłaby z konieczności zwołaniem soboru ekumenicznego, a przynajmniej konferencji pięciu starożytnych autokefalicznych Kościołów orientalnych.

<sup>42</sup> Recepcja orzeczeń magisterium przez wspólnotę Kościoła w świetle teologii prawosławnej. „Zeszyty Naukowe KUL” 18: 1975 nr 2(70) s. 15, przyp. 17.

<sup>43</sup> T. Warw. *L'orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*. Burges 1968 s. 339; L. Stan. *Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods*. W: *Councils and the Ecumenical Movement*. Geneva 1968 s. 70—72; por. też Hryniewicz, jw., s. 15 n.

<sup>44</sup> Jw., s. 167.

### 3. WNIOSKI KOŃCOWE

Teoria autokefaliai i autonomii jest typowa dla bizantyjskiego prawosławia; pojęcia tego można doszukiwać się w starożytnych Kościołach orientalnych tylko w sensie relatywnym. Autokefalia w tradycji i sytuacji Kościołów, które odrzuciły dogmat chalcedoński, oznacza taki Kościół, który w dyscyplinarnym i eucharystycznym życiu posiada pełną swobodę i niezależność, natomiast w dziedzinie wiary jest zjednoczony z innymi Kościołami. Są nimi narodowe Kościoły Egiptu, Syrii, Armenii, Etiopii i Indii, których *paradosis* oparta jest na fundamencie trzech pierwszych soborów powszechnych i na teologicznym dziedzictwie pierwszych Ojców Kościoła. Jedność ta nie obowiązuje Kościołów członkowskich na płaszczyźnie władzy bądź jurysdykcji. Jest to raczej braterstwo miłości chrześcijańskiej wyrażające się w komunii eucharystycznej. Reasumując, sattrożytnie Kościoły orientalne w ich dzisiejszej postaci można nazwać „autokefalicznymi”, nie manifestują one jednak i nie praktykują takiej współzależności, która cechuje tradycję bizantyjskich Kościołów ortodoksyjnych.

#### L'AUTONOMIE ET L'AUTOCÉPHALIE DANS LA PRATIQUE ET LA THÉORIE DES EGLISES ORTHODOXES DE L'ORIENT

##### Résumé

Après avoir expliqué les termes „autonomie” et „autocéphalie” et déterminé ce qu'il faut comprendre par la dénomination „Eglises Orthodoxes de l'Orient”, l'auteur présente un précis d'histoire des Eglises nationales de l'Egypte, de la Syrie, de l'Arménie, de l'Ethiopie et de l'Inde. Il attire l'attention du lecteur d'une façon particulière sur des facteurs ethniques, politiques, culturels et religieux (ces derniers connexes surtout au Concile de Chalcedoine en 451, où la hérésie de monophysisme fut condamnée), lesquels ont influé à fond la formation de ces Eglises. Enfin après avoir constaté, que „paradosis” des Eglises Orthodoxes de l'Orient se repose sur le fondement de trois premiers conciles oecuméniques, l'auteur conclut, que les termes „autonomie” et „autocéphalie” ne sont liés d'une façon directe qu'avec des Eglises Orthodoxes de l'Est. En ce qui concerne les Eglises Orthodoxes de l'Orient ces notions peuvent être employées uniquement dans un sens relatif, parce que leurs relations entre eux et leurs stipulations réciproques ne correspondent pas entièrement à la situation des Eglises Orthodoxes typiques de l'Orient Byzantin.